

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



**EL-KEŞŞÂF TEFSİRİNDE MUTLAK VE
MUKAYYED**

Abdullah ÇAĞATAY
Yüksek Lisans Tezi
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
Tefsir Bilim Dalı
ARALIK 2021

**T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

EL-KEŞŞÂF TEFSİRİNDE MUTLAK VE MUKAYYED

Tez Yazarı
Abdullah ÇAĞATAY

Danışman
Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN

ARALIK 2021
ELAZIĞ

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Başlığı:	EL-KEŞŞÂF TEFSİRİNDE MUTLAK VE MUKAYYED
Yazarı:	Abdullah ÇAĞATAY
Tez Önerisi Tarihi:	31.10.2019
Savunma	29.12.2021

TEZ ONAYI

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü tez yazım kurallarına göre hazırlanan bu tez aşağıda imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilmiş ve akademik dinleyicilere açık yapılan savunma sonucunda OYBİRLİĞİ ile kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. Ğıyasettin ARSLAN
Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İmza

Onayladım

Başkan:

Onayladım

Üye:

Onayladım

Üye:

Onayladım

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunun/...../20..... tarihli toplantısında tescillenmiştir.

İmza

Prof. Dr. Murat SUNKAR
Enstitü Müdürü

BEYAN

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım “ EL-KEŞŞÂF TEFSİRİNDE MUTLAK VE MUKAYYED” Başlıklı Yüksek Lisans Tezimin içindeki bütün bilgilerin doğru olduğunu, bilgilerin üretilmesi ve sunulmasında bilimsel etik kurallarına uygun davrandığımı, kullandığım bütün kaynakları atıf yaparak belirttiğimi, maddi ve manevi desteği olan tüm kurum/kuruluş ve kişileri belirttiğimi, burada sunduğum veri ve bilgileri unvan almak amacıyla daha önce hiçbir şekilde kullanmadığımı beyan ederim.

29.12.2021

Abdullah ÇAĞATAY



ÖNSÖZ

Ulûmu'l-Kur'ân'da tartışılan önemli konulardan birisi naslarda yer alan mutlak ve mukayyed lafızlardır. Bir nasta mutlak başka bir nasta mukayyed şekilde varit olan lafızların doğru anlaşılması, bu lafızların delaleti, hükmü, diğer lafız çeşitleriyle ilişkisi ve hâssaten mutlakın mukayyede hamlinin imkânı veya imkânsızlığı gibi hususiyetleri doğru tespit etmeye bağlıdır.

Kur'ân ayetleri ve hadis-i şeriflerin tamamını oluşturan lafızlar temelde ya mutlak veya mukayyedir. Ancak ayetlerin bir kısmında bazı ifadeler vardır ki bir ayette veya bir hadiste mutlak iken bir diğerinde mukayyedir. İslam fıkıh ve tefsir usûllerinde mutlak ve mukayyed konusu, bu tarz lafızlara nasıl bir yaklaşım sergileneceği ve muradullahın doğru anlaşılması için bu lafızlardan nasıl hüküm istinbat edileceğiyle ilgilenen birer usûl bahsidir.

İslam ilim mirasının oluşumu ve gelişiminde İslam'ın ilk asırları kuşkusuz büyük öneme sahiptir. Başta Hulefâ-i Raşidîn dönemi olmak üzere Emeviler, Abbasiler ve Selçuklular dönemi İslami ilimlerde uzmanlaşmaların oluşup şekillenme yılları olarak kabul edilebilir. İslam'da düşünce farklılıklarının, mezhep ve ekollerin şekillenmesinin son dönemlerine denk gelen Selçuklular döneminde yaşamış olan Zemahşerî, İslam âleminin yetiştirmiş olduğu en büyük müfessir ve edebiyatçılardan birisi olarak tarihte yerini almıştır.

Kuşkusuz Zemahşerî'nin en bilinen ve en çok istifade edilen eseri, şaheseri olarak da tanımlanan el-Keşşâf adlı tefsiridir. O, edebiyatçı, belâğatçı ve özellikle müfessir kimliğiyle Kelâmullah'ı en güzel şekilde tefsir etmeye gayret etmiştir. Onun bu çabalarının neticesinde Kur'ân'ın derin manalarını son derece ilmi bir üslupla yansıtan “el-Keşşâf ‘an hâkâ’ıki ğavâmi’i t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eķâvîl fî vücûhi’ t-te’vîl” adlı başeseri ortaya çıkmıştır. Bu çalışma Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsirinde usûl açısından mutlak ve mukayyed bahsini ele almaktadır.

Çalışmamızın düşünce ve akademi dünyamıza katkı sağlamasını murad ederek çalışmanın oluşumunda başından beri ilmi ve akademik yönden desteğini ve yönlendirmelerini esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Ğıyasettin ARSLAN'a sonsuz şükranlarımı sunarım.

Abdullah ÇAĞATAY

ELAZIĞ, 2021

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER.....	II
ÖZET	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR.....	VI
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Amacı	1
1.2. Araştırmanın Önemi	1
1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	2
2. ZEMAHŞERÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ	3
2.1. Hayatı	3
2.2. Yaşadığı Dönemin Siyasi Otoritesiyle İlişkileri	4
2.3. İlmi Kişiliği ve Eserleri	5
2.3.1. İlim Yolculukları.....	6
2.3.2. Hocaları ve Öğrencileri	8
2.3.3. Mezhebi.....	8
2.3.4. Eserleri	10
2.4. el-Keşşâf Tefsiri	13
3. USÛL KAYNAKLARINDA MUTLAK VE MUKAYYED	16
3.1. Lügavi ve İstılahi Açıdan Mutlak ve Mukayyed	16
3.1.1. Mutlak	16
3.1.2. Mukayyed.....	17
3.2. Mutlak ve Mukayyed'in Hükümü.....	18
3.2.1. Mutlakın Hükümü	18
3.2.2. Mukayyed'in Hükümü.....	20
3.3. Mutlak-Mukayyed ve Âm-Hâss İlişkisi.....	20
3.4. Mutlakın Mukayyede Hamli.....	21
3.4.1. Sebep-te İtlak ve Takyîd.....	21
3.4.2. Hükümde İtlak ve Takyîd.....	22
4. KEŞŞÂF'TA MUTLAK VE MUKAYYED.....	27
4.1. Keşşâf'ta Mutlak	27
4.1.1. Keşşâf'ta Mutlakın Tanımı.....	27
4.1.2. Keşşâf'ta Mutlakın Hükümü	28
4.1.3. Keşşâf'ta Mutlakın Gayesi	29
4.1.4. Keşşâf'ta Mutlakın Delaleti.....	31
4.2. Keşşâf'ta Mukayyed	33
4.2.1. Keşşâf'ta Mukayyed'in Tanımı	33
4.2.2. Keşşâf'ta Mukayyed'in Hükümü.....	34
4.2.3. Keşşâf'ta Mukayyed'in Gayesi.....	36
4.2.4. Keşşâf'ta Mukayyed'in Delaleti	38
4.3. Keşşâf'ta Mutlak ve Âm İlişkisi	40
4.4. Keşşâf'ta Mukayyed ve Mahsûs İlişkisi	41

4.5. Keşşâf'ta Mutlakın Takyîdi / Mutlakın Mukayyede Hamli.....	42
4.5.1. Kefâretlerle İlgili Ayetlerde Mutlak-Mukayyed.....	43
4.5.2. Muharremâtla İlgili Ayetlerde Mutlak-Mukayyed	46
4.5.3. İbadetler ile İlgili Ayetlerde Mutlak-Mukayyed	47
4.5.4. Muamelat ile İlgili Ayetlerde Mutlak-Mukayyed	49
4.5.5. Ahiretle İlgili Ayetlerde Mutlak-Mukayyed.....	54
4.5.6. Keşşâf'ta Mutlakın Sünnet ile Takyidi.....	56
4.5.7. Keşşâf'ta Mutlakın Kıraat ile Takyidi.....	58
5. SONUÇ	61



ÖZET

EL-KEŞŞÂF TEFSİRİNDE MUTLAK VE MUKAYYED

Abdullah ÇAĞATAY

Yüksek Lisans Tezi

FIRAT ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimleri Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Aralık 2021, Sayfa: vi + 65

İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim, nüzulünden günümüze kadar her alanda Müslümanların ve hâssaten İslam âlimlerinin başucu araştırma kitabı olagelmıştır. Sahip olduğu ehemmiyete binaen muhtevi olduğu her alana, her meseleye, her sûreye, her ayete, her kelimeye, hatta her harfine kadar araştırma konusu yapılan, üzerinde telifatlar yapılan eşsiz kitabımızın üzerine tarih boyunca doğal olarak yüzlerce tefsir, binlerce tez ve makale yazılmıştır. Yapılan her bir çalışmada bazı konular daha ağırlıklı incelenmiş, her bir âlim veya ekol Kur'an'ın kendi uzmanlık alanına giren yönünü şahsî bakış açısıyla incelemiştir. Tarih içerisinde asr-ı saadete kadar temellendirilebilecek bu eşsiz araştırmalar, yine tarihin akışı ve ihtiyaçların da tetiklemesiyle farklı disiplinlerin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Nitekim henüz İslam'ın ilk yıllarından itibaren Kur'an İlimleri (Ulûmu'l-Kur'an) ana başlığı altında İ'câzu'l-Kur'an, Müteşâbihu'l-Kur'an, Kasasu'l-Kur'an, Müşkilu'l-Kur'an gibi konular incelenmiş ve bunların her biri bir ilim dalı haline gelmiştir. Yine Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması için onun ıtlak-takyîd, umûm-husûs, mücmel-mübeyyen, muhkem-müteşâbih gibi hemen her yönden incelendiği usûl eserleri yazılmıştır. Kimi ulema bu tarz usûlî meseleleri tefsirinin içine derç etmiş iken kimisi de bu konularla ilgili müstakil eserler yazmıştır.

Bu tezde Zemahşerî'nin "el-Keşşâf" adlı tefsirinde, bir usûl konusu olan "Kur'an'da Mutlak-Mukayyed" konusuna yaklaşımı incelenmiştir. Bu yapılırken Zemahşerî'nin mutlak-mukayyed'e lügavî veya belâğî yönünden ziyade tefsir usûlü ve fıkıh usûlü yönünden yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle dil ve belâğat yönünden mutlak ve mukayyed konusuna girilmemiştir. Çalışmanın konusu tefsir ve fıkıh usûllerinin müşterek bir meselesi olduğu için her iki disipline ait kaynaklardan da istifade edilmiştir.

Çalışmada evvela müfessir Zemahşerî ve çalışmanın ana kaynağı olan el-Keşşâf tefsiri hakkında bilgiler verildi. Akabinde tefsir ve fıkıh usûlü'nde mutlak-mukayyed konusu ele alındı. Sonrasında ise çalışmanın asıl konusu olan Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsirinde, usûl eserlerinde mutlak-mukayyed başlığı altında incelenen ayetlere bakış açısı ve yaklaşım tarzı araştırılıp ortaya konmaya gayret edildi. Bunun için her anabaşlığın altında konuyla ilgili alt başlıklar koyulmak sûretiyle her bir meseleyi, ait olduğu başlığın altında incelemeye özen gösterildi.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Keşşâf, Zemahşerî, Mutlak, Mukayyed

ABSTRACT
THE ABSOLUTE (MUTLAQ) AND THE QUALIFIED (MUQAYYED) IN EL-KASHSHAF EXPLANATION

Abdullah ÇAĞATAY

Master's Thesis

FIRAT UNIVERSITY
Social Sciences Institute
Department of Basic İslamic Science

December 2021, Pages: vi + 65

The Quran, which is the main source of Islam, has been the bedside research book of Muslims and especially Islamic scholars in every field from its revelation to the present day. Due to its importance, hundreds of commentaries, thousands of theses and articles have naturally been written throughout history on our unique book, which has been studied and copyrighted in every field, every issue, every sura, every verse, every word, and even every letter. In each study, some subjects were examined more heavily, and each scholar or school examined the aspect of the Qur'an that fell within their field of expertise from their own perspective. These unique researches, which can be based on the century of bliss in history, have laid the groundwork for the formation of different disciplines, again triggered by the flow of history and needs. As a matter of fact, since the early years of Islam, *I'câzu'l-Kur'ân*, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, *Kasasu'l-Kur'ân*, under the main title of Qur'anic Sciences (*Ulûmu'l-Kur'ân*) Subjects such as *Müşkilu'l-Qur'an* have been studied and each of them has become a branch of science. Again, in order to understand the Qur'an correctly, his method works have been written in which it has been examined from almost every aspect, such as *itlak-takyîd*, *umum-husus*, *mucmel-mubeyyan*, *muhkem-muteshabih*. While some scholars have incorporated such procedural issues into their commentary, some have written separate works on these subjects.

In this thesis, Zemahşeri's approach to the subject of "Absolute-Mukayyed in the Qur'an", which is a method subject, in his tafsir "*al-Keşşâf*" has been examined. While doing this, it has been tried to determine the approach of Zamakhshari to Mutlak-Mukayyed in terms of Fiqh Method and Tafsir Method rather than in terms of lexical or rhetorical. For this reason, the subject of absolute and reciprocal in terms of language and rhetoric has not been entered. Since the subject of the study is a common issue of the methods of Fiqh and Tafsir, the resources of both disciplines have been benefited from.

In the study, firstly, information was given about the exegete Zemahşeri and the *el-Keşşâf* commentary, which was given with its main lines. Afterwards, the subject of absolute-mukayyed in Tafsir and Fiqh Method was discussed. In Zemahî's tafsir called *al-Keşşâf*, which is the subject to be said about this subject, it is aimed to put the texts that are examined under the title of absolute-mukayyed in his works. For this, take care to examine one of his issues by including sub-headings related to his main title.

Keywords: Tafsir, Kashesaf, Zamakhshari, Absolute, Mukayyed

KISALTMALAR

Kısaltmalar

a.s.	: Aleyhisselâm
age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen makale
arşt.	: Araştırma
b.	: bin (oğul)
Bas.	: Basımevi
BİLAY	: Bilimsel Araştırma Yayınları
Bkz.	: Bakınız
Bsk.	: Baskı
c.	: Cilt
c.c.	: Celle Celâluhu
Çev.	: Çeviren
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Doç.	: Doçent
Dr.	: Doktor
ed.	: Editör
Fak.	: Fakültesi
H.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
İlh.	: İlahiyat
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İst.	: İstanbul
Mad.	: Maddesi
MÜ.	: Marmara Üniversitesi
Nşr.	: Neşriyat
ö.	: Ölüm tarihi
Prof.	: Profesör
r.a.	: Radiyallâhu Anhu/Anhumâ/Anhâ
s.	: Sayfa
(s)	: Sallallâhu Aleyhi Vesellem
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi Vesellem
Sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
Trc.	: Tercüme eden
Trs.	: Tarihsiz
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Vb.	: Ve benzeri
Vd.	: Ve diğerleri
Vs.	: Ve sair/e
Yay.	: Yayınları/Yayıncılık/Yayınevi
Yrd.	: Yardımcı

1. GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim ilk nüzulünden itibaren Müslüman ferdin ve İslam ümmetinin inşasına odaklanmıştır. Bu inşanın tesis edilmesinde inen vahyin doğru anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi noktasında Hz. Peygamber'e özel bir misyon yüklenmiştir. Allah Resûlü (sa.) hayatta olduğu sürece kendisine nazil olan vahyi ümmetine bizzat açıklamakla görevli olduğundan ümmet ayrıca bir tefsire ihtiyaç duymamıştır. Ancak Resûlullah'ın ahirete irtihalinden sonra Kur'ân'ı doğru anlama noktasında âlimlerin rehberliğine, usûl kurallarına ve tefsirlere ihtiyaç hâsıl olmuştur. Zira Allah Resûlü Kur'ân'ı baştan sona tefsir etmemişti. Söz konusu ihtiyaç İslam âlimlerini, ümmeti aydınlatan tefsir çalışmaları yapmaya sevk etmiştir. Kur'ân'ı tefsir etmek ise hem bir usûl hem de sağlam bir birikim istemekteydi. İslam'ın ilk asırları bu usûl ve birikim noktasında son derece zengin ve velûd dönemler olmuş ve çok sayıda tefsir eseri kaleme alınmıştır. Bu eserler, sonraki Kur'ân araştırmalarına ve tefsirlere referans ve ilham kaynağı olmuştur. Bu çalışma, yaklaşık bin yıl önce telif edildikten sonra İslam ilim literatüründe temel tefsir kaynakları arasında değerlendirilen el-Keşşâf tefsirinde, bir usûl konusu olan mutlak-mukayyed meselesini incelemektedir.

1.1. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, İslam tefsir geleneğinde önemli bir yeri olan Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsirinde, fıkıh ve tefsir metodolojilerinde bir usûl konusu olan mutlak ve mukayyede yaklaşımını usûle ilişkin örnekler üzerinden inceleyerek tespit etmektir. Çalışmada ayrıca Zemahşerî'nin hayatı, eserleri ve el-Keşşâf adlı tefsiri hakkında tanıtıcı bilgilere yer verilmiştir. Bu bilgiler üzerinden onun İslamî düşünce ekolleri arasındaki konumunun tespit edilmesi ve Kur'ân'ın mutlak ve mukayyed naslarına yaklaşım biçiminin incelenip açıklanması amaçlanmıştır. Daha özeldi ise Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının yanı sıra tefsir ve fıkıh usûlü alanında araştırma yapanlara katkı sunulması hedeflenmiştir.

1.2. Araştırmanın Önemi

İslam Medeniyeti bir ilim medeniyetidir. Bu çalışmada da İslam medeniyetinin oluşumu ve gelişiminde önemli payeye sahip olan âlimlerden birinin, yine bu medeniyetin önemli ilmî ve usûlî meselelerinden birisi olan bir konuya yaklaşımı ortaya koyulmaya çalışıldı.

Söz konusu mesele, İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet naslarını doğru ve tutarlı anlama hususunda dikkate alınması elzem olan usûl konularından "mutlak-mukayyed" bahsidir. Mesele Kur'ân ve Sünnet'in anlaşılması olunca konunun önemi daha bariz hissedilmektedir. Zemahşerî'nin hayatı, ilmi merakı, şairliği, edebiyatçılığı, kelamcılığı, müfessir şahsiyeti ve bu vasıfların birer semeresi olan eserleri, günümüz ilmi gelişimine katkı sağlamaya devam etmektedir. Yaklaşık bin yıldır kendisinden söz ettiren bu eşsiz birikimin sahibini tanıyıp tanıtmak biz araştırmacıların vazifesidir. Bizim çalışmamızın önemi de konu edindiğimiz meseleyle doğru orantılıdır.

Biz de konumuzun öneminin Kur'ân naslarına yaklaşım metodunu belirleyen tefsir usûlü, naslardan ahkâm çıkarmayı bizlere öğreten fıkıh usûlü, Allah'ın kelamını bize izah etme salahiyetine ve gayretine girmiş olan Zemahşerî'nin müktesebatı ve fikirleri ile Keşşâf tefsirinin

İslam Medeniyetindeki yeri ve öneminde saklı olduğu kanaatini taşımaktayız. Bu kanaatimiz bizi böyle bir konuyu çalışmaya sevk etti.

1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Bu araştırmamız bir akademik çalışma olduğu için tabii olarak akademik bir çalışmada aranacak kriterlere riayet etmek ilke edinildi. Bunun için de belli bir metodoloji ve usûl takip edildi. Bu metodoloji aynı zamanda bir kronolojiyi gerektirdiği için evvela çalışmaya başlamadan önce müracaat edilmesi gereken kaynaklar tespit edildi. Akademik bir çalışmanın güvenilirliğini ve tutarlılığını artıracak düşüncesiyle ilk ve temel kaynaklar öncelendi. Yine tercüme eserlerin belli başlı kusurlar barındırma ihtimalinden ötürü veriler olabildiğince orijinal kaynaklardan temin edilmeye çalışıldı.

Gerek müellifin hayatını gerekse de konuyu muhtevi olan ilk kaynaklara ulaşıldıktan sonra tezle alakalı veriler toplandı. Daha sonra bu veriler çalışmanın seyri ve gelişim aşamalarına paralel bir tasnife tabi tutuldu. Akabinde ise her konu veya başlıkla alakalı veriler ilgili kısımda analiz edildi.

Bir akademik çalışmada ilk önce incelenecek konu veya şahsiyet hakkında tanıtıcı bilgiler vermenin gerekliliğine binaen ilk bölümde müfessir ez-Zemahşerî'nin hayatı, eserleri, ilmi kimliği ve kıymetli eseri el-Keşşâf tanıtıldı.

Ardından Zemahşerî'nin söz konusu eserinde, mutlak ve mukayyed bahsinin usûl alanındaki yeri ve önemine yer verildi.

Daha sonra ise çalışmanın asıl konusu olan “Keşşâf'ta Mutlak ve Mukayyed” meselesi olabildiğince detaylı ve derin bir şekilde araştırılıp ortaya konmaya çalışıldı. Bunu yaparken evvela Keşşâf'ta mutlak ve mukayyedin tanımları verildi. Daha sonra Zemahşerî'ye göre bu kavramların hükümleri, delaletleri, mana bakımından kendilerine yakın olan kavramlarla ilişkileri incelenip ortaya koyuldu. Daha sonra ise bir usûl konusu olması hâsebiyle Keşşâf'ta mutlak ve mukayyedin usûl alanıyla ilişkilendirilebilecek açıklamaları üzerinden Zemahşerî'nin düşüncesi sunulmaya çalışıldı.

Çalışma bir tefsir kaynağını konu edindiği için ilk başvuru kaynağı Kur'ân-ı Kerim oldu. Bu nedenle sık sık Kur'ân ayetlerine başvuruldu. Ayetlerin bazen hem orijinal metni hem de meali verilirken bazen de yalnızca meallerini vermekle yetinildi. Anlatımı uzatacağı veya asıl konudan uzaklaştıracak düşünülen bilgilerin dipnotlarda verilmesi uygun görüldü. Çalışmanın temel kaynağı olan el-Keşşâf'ın iki tercümesi ve iki orijinal metnine aynı anda müracaat edildi. Ancak el-Keşşâf'a yapılan tüm atıflarda, el-Keşşâf'ın tüm ciltlerinin tek kapak altında toplandığı bir ciltlik baskısı kullanıldı. Mutlak ve mukayyed bahsi, tefsir usûlü ve fıkıh usûlü'nün ortak bir konusunu teşkil ettiği için her iki alanın da temel kaynaklarına azami oranda müracaat edildi.

Gerek ayetlerin gerekse Arapça kaynakların meal veya tercümeleri mümkün mertebe tarafımızdan yapıldı. Ancak bazen de yapılmış meal ve tercümelere alıntılar yapıldı. Yazım ve alıntılama hususunda akademik çalışma kurallarına riayet etmeye azami derecede dikkat edildi. Konunun sistematik, açık ve anlaşılır olmasına özen gösterildi. Belli bir disiplin içerisinde konunun yeterince açıklandığı kanaati hâsıl olduktan sonra çalışmada varılan sonuçlar verilerek nihayete kavuşturuldu.

2. ZEMAHŞERÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

2.1. Hayatı

Ebu'l-Kasım Mahmut b. Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Harezmî ez-Zemahşerî, 467 yılında Recep ayının 27'sinde (18 Mart 1075) Türkmenistan'ın Harezm bölgesinde Taşavuz şehrine bağlı Zemahşer köyünde dünyaya gelmiştir (Hamevî, 1993, 6/2688; Kıfî, 1982, 3/266, 271; İbn Hallikân, 1994, 5/169, 173; İbn Kutluboğa, 1992, 191-192; Süyûtî, 1976, 120; Zehebî, 2005, 1/362; Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/235; Zemahşerî, 2020, 1/14). Kaynaklar doğum tarihi konusunda müttelik görünmektedir. Bunun bir istisnası olarak Tâcu'l-Arûs adlı eserde Zemahşerî'nin doğum yılı 461 olarak geçmektedir (Zebîdî, 11/449). Kanaatimizce bu bir matbaa hatası olabilir. Zira bu bilgiyi başka kaynaklarda göremedik.

Harezm ve Zemahşer yerleşim yerlerine nisbetle hem Harezmî hem de Zemahşerî isimleriyle anılmıştır. Hayatının belli bir dönemini Mekke'de Kâbe'ye komşu olarak geçirmesinden dolayı kendisine "Cârullah", memleketinin övünç kaynağı sayılması nedeniyle "Fahr-i Harezm" lakapları da verilmiştir. Ancak bu lakapları arasında en meşhur olanı "ez-Zemahşerî" nisbesidir ki İslam dünyasında daha çok bu isimle maruftur. Zemahşerî'nin doğduğu yerdeki etnik yapının büyük oranda Farslar ve Türklerden oluşması nedeniyle Fars ve Türk asıllı olduğu yönünde görüşler mevcuttur (İbn Hallikân, 1994, 5/173; İbn Kutluboğa, 1992, 292; Süyûtî, 1976, 120; Boyalık, 2019, 21; Zehebî, 2005, 1/362; Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/235; Zemahşerî, 2009, 7; Arpa, 2012, 11).

Hayatı boyunca hiç evlenmemiş olan Zemahşerî (Tunç, 1976, 26; Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/235), hicri 538 yılında bir Mekke seyahatinden döndükten sonra bir Arife gecesini (14 Haziran 1144) Cürçaniye'de vefat etmiştir (Hamevî, 1993, 6/2689; İbn Hallikân, 1994, 5/173; İbn Kutluboğa, 1992, 292; Süyûtî, 1976, 121; Zehebî, 2005, 1/364; Zemahşerî, 2009, 10; Kıfî, 1982, 3/268). Ancak 71 yıllık ömrüne sığdırdığı ilmi müktesebatı ve kendisinden yüzyıllar sonra bile temel kaynak olarak raflarda ve dimağlarda yerini alan eserleriyle İslam düşünce tarihine adını altın harflerle yazdırmayı başarmıştır.

İbni Hallikân'ın (ö. 681/1282) aktardığı bir rivayete göre, Zemahşerî, vefat ettikten sonra mezar taşına şu beyitlerin yazılmasını istemiştir (İbn Hallikân, 1994, 5/173):

إلهي قد أصبحت ضيفك في الثرى ... وللضيف حق عند كل كريم

فهب لي ذنوبي في قراي فإنها ... عظيم ولا يفرى بغير عظيم

"Allah'ım! Kuşku yok ki ben toprak altında senin misafirin oldum ve her cömert kimsenin yanında misafirin bir payı/bir hakkı vardır. Öyleyse misafirin olmam hâsebiyle günahlarımı bağışla! Şüphesiz günahlarım çoktur ve azamet sahibi dışında kimse bu ikramı yapamaz."

Zemahşerî vefat ettikten sonra bazı insanların şu beyitlerle arkasından ağıt yaktığı rivayet edilir:

فأرض مكة تنذري الدمع مقلتها ... حزناً لفرقة جار الله محمود

"Mekke toprakları Cârullâh Mahmûd'un ölümünden ötürü hüzünden gözyaşı dökmektedir" (İbn Hallikân, 1994, 5/173; Zehebî, 2005, 1/364).

2.2. Yaşadığı Dönemin Siyasi Otoritesiyle İlişkileri

Zemahşerî'nin 45 yaşına kadar sert ve katı mizaçlı, kibirli, müreffeh bir yaşam sürmek için devlet ricaline ve nüfuzlu kimselere methiyeler yazdığı rivayet edilir (Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/236; Boyalık, 2019, 24; Arpa, 2012, 14). Enver Arpa, onun bu amaçla Sultan Melik Şah (ö.1092) ile görüştüğünü ve yine Melik Şah'ın oğlu Muhammed Tapar (ö. 1118) ile görüşüp kendisini şu manzumeyle övdüğünü kaydetmiştir (Arpa, 2012, 30):

محمد ابن ابي الفتح الذي تركت اوصافه لكنه في كل منطق
ابن السلاطين من أبناء سلجوق وابن الغطارف منهم والغرائيق
لله من عادل من حق سيرته ونصرة الحق ان يدعى بفاروق
مستوجب من جموع الشرك مبغضه محب في بني الإسلام مرموق

“Muhammed b. Ebi'l-Feth ki, ben onun evsafını söylemeyi bıraktım fakat o zaten bütün dillerdedir. (O ki) Selçuklulardan sultanların oğludur. Aslanların ve kuğuların oğludur. Allah için ve hakkın muzaffer olması için onun siretinden adalet eksilmemiştir. (Onun bu adaleti sayesinde) kendisinin Faruk diye adlandırılması siretinin hakkıdır. Onun şirk toplulukları tarafından buğz edilen ve Ehl-i İslam içerisinde sevilen ve örnek alınan biri olması (zaten) gereklidir.”

Arpa'nın aktardığına göre Zemahşerî bunun dışında Muhammed Anuştegin (ö. 411/1020), Sultan Sencer'in (ö. 552/1157) Anuştegin'in vefatından sonra onun yerine vali olarak tayin ettiği oğlu Atsız (ö. 1156), Vezir Nizamülmülk (ö. 485/1092), Nizamülmülk 'ün oğlu Müeyyidü'l-Mülk (ö. 494/1101) gibi daha birçok devlet adamıyla görüşüp kendileriyle yakın ilişkiler kurmuş ve onları metheden kaside ve şiirler yazmıştır (Arpa, 2012, 30-32). Nitekim Zemahşerî'nin Nizamülmülk'ü bir şiirinde şu ifadelerle övdüğü malumdur: “Yaşadığım sürece Sadru'l-mülk (Nizamülmülk) için olan övgüm daimdir. Ve yine onun gibisinin yönetimi sürdürmesi duamdır. Ben bu duamı, tıpkı bir gencin, orucunda ve namazında yaptığı gibi gece ve gündüzümün virdi yaptım. Nizamülmülk, Allah'ın mukarreb kulu olması bakımından bu asrın eşsizi idi. Ben ise (ona nazaran) onun dağında ancak bir tümsek olabilirim” (Arpa, 2012, 31).

Zemahşerî'nin devlet adamlarıyla ilişkilerinden ve yine nüfuzlu kimselere yazdığı methiyelerden umduğuna ulaşmadığı söylenmiştir (Tunç, 1976, 19-20). Bu noktada yüksek ihtimalle bir hayal kırıklığı yaşamış olan Zemahşerî'nin ayrıca 1118 yılında 45 yaşında iken şiddetli bir hâstalığa yakalandığı ve aynı yıl kendisini çok etkileyen bir rüya gördüğü (Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/236; Boyalık, 2019, 24; Arpa, 2012, 14),¹ bu rüya ve hâstalık neticesinde artık devlet adamlarını övmemeye, sahip olduğu dünyalık hırslardan ve kötü vasıflardan arınmaya karar verdiği, böylece geri kalan hayatında, vefat edinceye kadar kanaat ve tevazu sahibi, olgun bir âlim olarak yaşam sürdüğü de kendisi hakkında kaydedilenler arasındadır (Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/236; Boyalık, 2019, 24; Arpa, 2012, 14). Görmüş olduğu bu rüyayı bir uyarı olarak kabul eden Zemahşerî, büyük bir pişmanlık yaşamış ve güzel bir tövbe ile hayatını değiştirmiştir (Arpa, 2012, 32-33). Kaynaklar onun Mekke'den Harezm'e döndükten sonra bu olumsuz halinden pişmanlığı nedeniyle ağlayıp dövündüğünü yazmaktadır (Tunç, 1976, 19-20). Nitekim o bu pişmanlığını ve tövbesini de Bakara Sûresi'nin 26. ayetinin tefsirinde şu beyitlerle dile getirmiştir:

¹ Zemahşerî'nin önceki hayat tarzından dönüp ilme adanmasına vesile olan rüyasını 41 yaşında iken gördüğü de kaydedilmiştir (Arpa, 2012, 32-33).

يا من يرى مد البعوض جناحها ... في ظلمة الليل البهيم الأليل
ويرى عروق نياطها في نحرها ... والمخ في تلك العظام النحل
اغفر لعبدٍ تاب من فرطاته ... ما كان منه في الزمان الأول

“Ey kapkaranlık gecenin zifiri karanlığında bile sivrisineklerin kanatlarını kımıldatışını, (incecik) boğazındaki can/ölüm damarlarını ve son derece zayıf ve cılız olan kemiklerinin içerisindeki iliğini gören (Rabbim)! Ömrünün ilk zamanlarında işlemiş olduğu günahlarından tövbe eden şu kuluna mağfiret eyle!” (Zemahşerî, 2009, 67; İbn Hallikân, 1994, 5/173).

Bazı araştırmacılar onun 45 yaşına kadarki bu olumsuz yapısının küçüklüğünde yaşadığı fakirlik, sakatlık gibi durumlara bağlanabileceğini ifade etmektedir (Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/236). Doğrusu sosyolojik ve psikolojik gerçeklik açısından meseleye bakıldığında bu tespitin yabana atılabilecek bir iddia olmadığı söylenebilir.

2.3. İlmi Kişiliği ve Eserleri

Çocukluğundan itibaren ilim konusunda hırslı bir kişiliğe sahip olan Zemahşerî, hayatını İslami ilimlere vakfetmiş, bu uğurda çeşitli ilim merkezlerine seyahatler yapmış, devrinin meşhur hocalarından dersler almış, birçok münazaraya ve ilim meclisine iştirak etmiştir. Bu çabaları neticesinde İslami ilimlere dair hemen her alanda yetkin bir âlim olma vasfını kazanmış, ilmi kimliğini ispat ederek kendisini kabullendirmiştir. Bilhâssa Arap dili ve belagati, fıkıh ve tefsir gibi alanlarda tüm İslam dünyasında kabul gören kaynaklar arasında yerini almıştır. Zemahşerî’nin kendisini yetiştirdiği alanlar arasında hâssaten tefsir ile Arap dili ve belagati ön sırada gelmektedir. O, ayrıca fıkıh, hadis, kelam, şiir ve biyografi alanlarında da uzmanlaşmış ve kendisinden sıkça söz ettirmiştir.

Özellikle Hicaz bölgesine yapmış olduğu ilmi seyahatler ve buralarda almış olduğu dersler neticesinde Arap dili ve belagatine o kadar hâkim olmuştur ki kendisine “Şeyhu’l-Arabiyye/Arapçanın Piri” unvanı verilmiştir. Aslen Arap olmamakla birlikte Arapça konusundaki engin birikimine güvenen Zemahşerî’nin, Mekke’de olduğu sırada Ebukubeys tepesine çıktığı ve “Ey Araplar! Gelin size dilinizi öğreteyim!” şeklinde seslendiği nakledilir. Arap dili ve belagati alanında tartışılmaz bir otorite haline gelen Zemahşerî bu vasfı sayesinde edebiyat, nahiv ve dil ilimlerinde darb-ı mesellere konu olmuştur (Kıftî, 1982, 3/265; Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/236; Arpa, 2012, 43). Nitekim muasırlarından kendisiyle görüşme imkânı bulmuş olan el-Enderesbânî (ö. ?), es-Sem’ânî (ö. 562/1166) ve es-Silefî (ö. 576/1180), Zemahşerî’nin Lügat, İ’rab, Meânî, Beyan ve şiir gibi alanlarda eşsiz olduğunu söylemişlerdir (Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/236). Boyalık da bu hususta biyografik kaynakların müttelik olduğunu söylemektedir. (Boyalık, 2019, 25).

Tefsir ve Arapça konusunda hâsımlarının dahi takdirini almayı başarmış olan Zemahşerî’nin telif ettiği eserlerin sayısı hususunda ihtilaf edilmiştir. Eserlerinin toplamda 30 adet olduğunu belirtenlerin yanı sıra bu sayıyı 65’e çıkaranlar da mevcuttur. Bu ihtilafın Zemahşerî’ye ait eserlerdeki bazı kısımların müstakil birer eser olarak telakki edilmesinden veya aynı eserin farklı isimlerle anılmasından kaynaklanabileceğini söyleyenler de vardır (Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/236).

Zemahşerî, eserlerinin tamamını, hâkim olduğu Arap dilinde yazmıştır. Arapçanın yanı sıra Türkçeyi, Farsçayı ve Harezmceyi de iyi bilmesine rağmen bütün teliflerini Arapça yazmış olması, yaşadığı dönemde ilim dilinin Arapça olmasına bağlanmıştır (Arpa, 2012, 44).

2.3.1. İlim Yolculukları

Zemahşerî, dindar ve ilimle iştigal eden bir aileye mensuptur. Ailesi her ne kadar kendisini terziliğe teşvik etmişse de o, bundan yana olmayıp ilmi merakının peşine düşmeyi tercih etmiş ve ısrarı üzerine ailesi tarafından medreseye yazılmıştır. Babası Ömer b. Ahmed (ö. 1095) Zemahşer'in bir mescidinde imamlık yapmaktaydı. Küçüklüğünden beri ilim sevgisine sahip olan Zemahşerî de ilk eğitimini babasından almıştı. Araştırmalara göre babası, siyasi bir sebeple Müeyyidü'l-Mülk (ö. 1101) tarafından hapsedilerek 1095 yılında hapiste vefat etmiş ve Zemahşerî ilim tahsili için çıktığı ilk yolculuklarından birini yapmakta iken bu haberi almıştı (Boyalık, 2019, 21; Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/235; Arpa, 2012, 11-13; Zemahşerî, 2009, 7). Böylece Zemahşerî, zaten bir ilim ve kültür merkezi olan Harezm'den çeşitli ilim meclislerine katılıp ilim tahsil etmek üzere rihlelere başlamış bulunmaktaydı.

Zemahşerî, küçük yaşlardan itibaren birçok yere ilim tahsili için seyahatlerde bulunmuş ve İslami ilimleri cem etmeye adeta adanmıştır. Kaynaklar onun, bu amaçla Buhara, Bağdat, Horasan, Mekke gibi birçok yere seyahat ettiğini söylemektedir (Hamevî, 1993, 6/2688; İbn Hallikân, 1994, 6/169; Süyûtî, 1976, 120-121; Zehebî, 2005, 1/362; Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/235; Arpa, 2012, 13-15, 43). Kaynakların onun kendi ağzından aktardığı bir rivayete göre Zemahşerî ilim talep etme yaşına gelince bu amaçla ilk yolculuğunu Buhara'ya yapmış ve bu yolculuğu sırasında bir bacağını kaybetmiştir (İbn Hallikân, 1994, 5/169-170).

Onun bir bacağının kesik olduğu net olsa da bunun sebebi hakkında çeşitli rivayetler mevcuttur. Bazı rivayetlerde ayağının, Harezm bölgesinde seyahat yapmakta iken aşırı soğuk ve kara maruz kalıp donduğu ve kesilmek zorunda kaldığı anlatılır. Ayağının kesilme nedenine dair, bineğinden düşmesi, damdan düşmesi, küçükken bir serçenin ayağını koparması nedeniyle annesinin bedduasını alması ve bu bedduanın kabul olması gibi çeşitli bilgiler aktarılmıştır (İbn Hallikân, 1994, 5/169-170; Hamevî, 1993, 6/2688; Kıftî, 1982, 3/268). Bu rivayetlerin bir kısmı başkalarının dilinden aktarılırken bir kısmı da Zemahşerî'nin kendi ifadeleriyle nakledilmiştir. Ayağının kesilme sebebinin net olarak tespit etmek zor olsa da kesin olan kendisinin bir ayağının kopuk olduğudur. Nitekim kaynakların bildirdiğine bakılırsa onun kesik olan ayağının yerine tahtadan bir protez ayakla yürüyüp ihtiyacını karşıladığı anlaşılmaktadır (İbn Hallikân, 1994, 5/169; Hamevî, 1993, 6/2688; Kıftî, 1982, 3/268). Yine sakatlığı nedeniyle uzun elbise giydiği de belirtilmiştir (Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/235). Vefeyât'ta yer alan bir rivayete göre Zemahşerî, insanların yanlış algılarından çekindiğinden dolayı ayağının aşırı soğuktan dolayı kesildiğine dair çoğu kişinin şahitliğinin de bulunduğu bir belge düzenlemiştir (İbn Hallikân, 1994, 5/169).

Zemahşerî'nin Buhara'ya seyahatte bulunduğu bilinse de tam olarak hangi şehirlerde kaldığı ve kalma süresi net olarak bilinmez (Boyalık, 2019, 21-22). Onun Buhara'da kaldığı süre zarfında birçok hocalardan fıkıh, hadis, kelam, tefsir, mantık, felsefe, Arap Dili ve Belagati gibi dersler aldığı nakledilir (Arpa, 2012, 113).

Zemahşerî'nin birkaç kez Mekke'ye gittiği kaydedilir. Mekke'ye yapmış olduğu seyahatlerin bir kısmı hac amacıyla iken bir kısmı ise ilim talebi ve ikamet etmek için olmuştur. Nitekim Mekke'de beş yıl kadar kaldığı ve Kâbe'ye komşu olarak ikamet ettiği için "Allah'ın (Beytullah'ın)

komşusu” manasına gelen “Cârullah” lakabını aldığı kaydedilmiştir. Mekke’de Abdullah b. Talha el-Ya’bûrî’den (ö. 1124) Sîbeveyhî’nin (ö. 180/796) “el-Kitâb” adlı eserini okuduğu, burada kaldığı süre içerisinde Hicaz Bölgesi’ndeki Arap kabileleri ve sonradan Araplaşmış olan (el-Arabu’l-Musta’ribe) kabileleri gezerek Arapçanın bütün inceliklerini öğrenmeye gayret ettiği, eserlerinin bir kısmını burada yazdığı kaydedilenler arasındadır (Boyalık, 2019, 23-24; Zemahşerî, 2009, 7).

Zemahşerî’nin Mekke’de kendisine hem hocalık hem de talebelik yapan Ebu’l-Hâsan Ali b. Hamza b. Vahhâs (ö. 550/1155) tarafından ilgi ve muhabbetle karşılandığı, kendisiyle yakın ilişki kurup sevgisini kazandığı ve buradayken onun tavsiye ve teşvikiyle baş eseri “el-Keşşâf” adlı meşhur tefsirini yazmaya karar verdiği de aktarılır (Arpa, 2012, 14-15).

Rivayete göre Zemahşerî bir keresinde Horasan’a gelip buradan hac amacıyla Mekke’ye gelmiş ve burada Ebu’l-Hâsan Ali b. İsa el-Hâsenî’yi (ö. ?) görmüş, birbirinin kıymetini bilip birbirinden oldukça istifade etmişler ve Ebu’l-Hâsan el-Hâsenî, Zemahşerî’yi şu beyitlerle methetmiştir (Kıftî, 1982, 3/268; Fîrûzâbâdî, 2011, 401; Zemahşerî, 2009, 7; Hamevî, 1995, 3/147; Zebîdî, 11/450):

جميع قرى الدنيا سوى القرية التي تبواها دارا فداء زمخشرا
واحر بان تزهي زمخشر بامرئ اذا عد في اسد الشري زمخ الشري

“Onun (Zemahşerî’nin) yurt edindiği şehir (Mekke-Medine) dışındaki bütün şehirler Zemahşer’e feda olsun! Zemahşer’in Şera aslanlarına galip gelen bir isimle iftihar etmesi ne kadar da yakışmıştır!”

Zemahşerî’nin ilmi kimliğini kazanmasında büyük öneme sahip olan yerlerden biri de Bağdat’tır. Kendisini konu alan araştırmacıların aktardığına göre o, Bağdat’a birçok defa gitmiş ve buraya yaptığı yolculuklarının ilki muhtemelen otuz yaşına varmadan olmuştur (Boyalık, 2019, 22). 1138 yılında Mekke’den memleketine dönerken tekrar Bağdat’a uğramış ve burada büyük bir ilgi görmüştür. Bağdat’ta bir taraftan dersler vermiş öte taraftan da Nizamiye Medresesi müderrislerinden Ebu Mansur el-Cevâlikî (ö. 1145) gibi büyük âlimlerden dersler almaya devam ederek 535 (1138) yılında 66 yaşındayken icazet almıştır (İbn Hallikân, 1994, 2/340; Arpa, 2012, 15; Boyalık, 2019, 25; Süyûtî, 1976, 120). Süyûtî’nin (ö. 911) anlattığına göre de o, burada Ebu’l-Hattâb b. Batîr (ö. 1100) ve başka hocalardan dersler almıştır (Süyûtî, 1976, 120).

Zemahşerî’nin ilim serüveninde o devirde Bağdat’ta üniversite konumunda olan Nizamiye Medresesinin büyük katkısı olmuştur. Nitekim burada Ali b. Muzaffer en-Nîsâbüî (ö. 1100) ve Ebu Nasr el-İsfahanî’den edebi ilimleri, Ebu Hattab b. Batîr, Ebu Said eş-Şekkânî ve Şeyhülislam Ebu Mansur b. Nasr el-Harisî’den hadis, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali ed-Dâmeğânî’den (ö. 1104) hadis ve fıkıh, İbnu’s-Şecerî’den (ö. 1148) edebiyat ve Arapça nahiv derslerini aldığı bilinmektedir (Arpa, 2012, 14).

Zemahşerî’nin aynı amaçlarla defalarca Horasan’a gittiği, burada bazı devlet ricaliyle buluştuğu ve kendilerini metheden kaside ve şiirler yazdığı nakledilir (Zehebî, 2005, 1/362; Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/235; Boyalık, 2019, 22). O, buradan İsfahan’a geçmiş ve Sultan Melikşah’ın oğlu Muhammed ile buluşup onu öven şiirler yazmıştır (Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/235). Şüphesiz Zemahşerî’nin rihleleri bunlardan ibaret değildir. Onun ayrıca Harezm, Irak, Şam, Arap Yarımadası (Hicaz) bölgelerinde birçok seyahatler yaptığı anlaşılmaktadır. Kaynaklar onun bu ilmi gayreti ve rihleleri neticesinde kuvvetli bir ilim adamı olduğunu, namının henüz yaşarken civarda

her yere yayıldığını yazmaktadır. Sade bir âlim olmakla kalmamış bilakis yaşadığı asırda ve coğrafyada övünç kaynağı (Fahr-u Harezm) ve tartışmasız bir şekilde asrın imamı (İmâmu Asrihi) olduğu, kendisinden daha âlim birisinin bulunmadığı söylenmiştir (İbn Hallikân, 1994, 5/168; İbn Kutluboğa, 1992, 291; Süyûtî, 1976, 121; Zehebî, 2005, 1/362). Nitekim Zemahşerî'nin bir şehre gittiğinde insanların etrafında toplanıp kendisine öğrenci olduğu, ondan istifade etmeye çalıştıkları ve ilminden nakilde bulundukları rivayet edilir (Zemahşerî, 2009, 7; Kıftî, 1982, 3/266; Zehebî, 2005, 1/362; Süyûtî, 1976, 121). Yine münazaraya girip de kendisinin üstünlüğünü itiraf etmeyen kimsenin olmadığı da söylenmiştir (Zehebî, 2005, 1/362).

2.3.2. Hocaları ve Öğrencileri

Küçük yaşlarından itibaren sürekli medreselerde tedrisatla uğraşan Zemahşerî, devrinin birçok büyük hocasından dersler almış olup kendisi de birçok talebe yetiştirmiştir. Hocaları arasında Ebu Mudar Mahmud b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfehânî, Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) , Rükneddin b. El-Melâhimî (ö. 536/1141), Ebu'l-Hâsan Ali b. Muzaffer en-Nîsâbûrî, Ebu'l-Hâsan Ali b. İsa b. Hamza, Ebu Nasr el-İsfehânî, Ebu'l-Hattab Nasr b. Ahmet b. Batre, Ebu Sa'd eş-Şekkânî, Ebu Mansur Nasr el-Harisi, Abdullah b. Talha el-Ya'bûrî, İsa b. Vehhâs ve İbnu's-Şecerî gibi meşhur isimler sayılabilir (Hamevî, 1993, 6/2688; İbn Kutluboğa, 1992, 271; Zemahşerî, 2009, 8; Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/235).

Talebeleri arasında ise Muhammed b. Ebi'l-Kasım el-Bekkâl (ö. 572 h.), Ali b. İbrahim el-Gaznevî (ö. 582 h.), Ali b. Muhammed el-İmrânî el-Harezmî, Ebu Amr Amir b. Hâsan es-Simsar, Ebu'l-Mehâsin İsmail b. Abdillâh et-Tavîlî, Ebu'l-Mehâsin Abdurrahîm b. Abdillâh el-Berrâz, Ebu Sa'd Ahmed b. Mahmud eş-Şâşî, Ebu Tahir Sâ mân b. Abdîlmelik el-Harezmî, Ebu't-Tahir Ahmed b. Muhammed es-Selefî, Muvaffak b. Ahmet el-Mekkî, İsa b. Vehhâs (aynı zamanda hocası) ve kadınlardan Zeyneb binti Abdîrrahmân eş-Şa'rî sayılabilir (İbn Kutluboğa, 1992, 229, 271; Zemahşerî, 2009, 8; Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/235).

2.3.3. Mezhebi

Kaynaklar, Zemahşerî'nin itikatta Mu'tezilî olup bunu açıkça savunduğunu ve Mu'tezileye davet ettiğini kaydederler (İbn Hallikân, 1994, 5/170; Hamevî, 1993, 11/2688; Kıftî, 1982, 3/270; Süyûtî, 1976, 121). İbni Hallikan konuyla ilgili şöyle bir rivayette bulunur: “Bahsi geçen Zemahşerî, itikatta mutezilî olup bunu açıkça gösteren birisiydi. Hatta bir arkadaşını ziyarete gittiğinde içeri girmesi için izin isteyen kişiye “Kapıda kim var/kim geldi?” dendiğinde, Zemahşerî ona, “Mutezilî Ebu'l-Kasım kapıda.” demesini söylerdi. İlk yazdığı eseri olan el-Keşşâf'ın başında ise **الحمد لله الذي خلق القرآن** / Kur'an'ı yaratana hamd olsun!” şeklinde bir cümle yazmıştı. Ancak kendisine “Sen bunu böyle bıraktığın için insanlar bu kitabı terk ettiler ve kimse ona rağbet etmiyor.” denilir ve o da bu ifadeyi **الحمد لله الذي جعل القرآن** ifadesiyle değiştirir. Devamında ise İbni Hallikan “Onların yanında **جعل**”, de (zaten) **خلق**” manasındadır.” deyip “bu konudaki tartışma uzar gider” dedikten sonra birçok nüshâsında **الحمد لله الذي أنزل القرآن** / Kur'an'ı inzal edene hamd olsun!” ifadesini yazılı gördüğünü, ancak bunun musannifin düzeltmesi olmayıp başka insanların tashihi olduğunu söyler (İbn Hallikân, 1994, 5/170). Hüseyin ez-Zehebî de

Zemahşerî'yi Mutezilî müfessirler arasında zikredip kendisinden “الامام الحنفى المعتزلى/Hanefî Mu'tezilî İmam” şeklinde bahseder (Zehebî, 2005, 1/362). Keza çağdaş eserler de kendisini mu'tezilî, tefsirini de mu'tezilî tefsirler başlığı altında zikreder (Sâbûnî, 2010, 234; Demirci, 2017, 202). Zemahşerî'nin mu'tezilî olmadığını söyleyen herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Zaten kendisinin mu'tezilî olarak sunulmasını talep etmesi, Mu'tezilî olmaktan kıvanç duyuyor olması ve kendisinden “Hâtemu'l-Mu'tezile/Mu'tezilenin mührü” şeklinde bir lakapla bahsedilmesi, Mu'tezilî bir âlim olduğunu ispatlamaya yeterli görülmektedir (Öztürk - Mertoglu, 2013, 44/236). Zemahşerî'nin i'tizal düşüncesini benimsemesi hususunda, kendisinden lügat ve nahiv öğrendiği ve Harezmi bölgesine i'tizalî fikirleri ilk kez sokup yayan kişi olduğu belirtilen hocası İbni Cerîr ed-Dabbî'nin etkisi olduğu söylenir. ed-Dabbî, hicri 507 yılında vefat edince de kendisine şu manaya gelen bir mersiye yazdığı aktarılır: “Gözlerinden boncuk boncuk dökülen şu inciler de ne ola?” dediğinde ‘Bunlar Ebu Mudar’ın kendileriyle kulaklarımı tıka basa doldurduğu (süslediği) incilerdir, gözlerimden dökülüyor’ dedim (Hamevî, 1993, 6/2685-2686; İbn Hallikân, 1994, 5/172; Kıfî, 1982, 3/267).”

Zemahşerî'nin itikatta mu'tezilî olduğunu baş eseri el-Keşşâf tefsirinden de anlamak mümkündür. Zira el-Keşşâf tefsiri incelendiği takdirde onun Mu'tezile ekolünün beş temel prensibini² zahiren savunduğu, ayetlerdeki itikadî mezhepler arasında tartışmalı ifadeleri mu'tezilî düşünceye göre yorumladığı görülür. Ayrıca gerekli gördüğü yerlerde ayetleri Mu'tezile'nin bu beş prensibi etrafında tevile tabi tuttuğu ve özellikle akli ve lügavi çıkarımlara ağırlık verdiği görülmektedir. Bu da Mu'tezile'nin temel tefsir metodudur (Zehebî, 2005, 1/375-390; Arpa, 2012, 67-77; Çalışkan, 2020, 209). İtikatta mu'tezilî olduğu açık olan Zemahşerî'nin fıkıhta Hanefî olduğu da kendisi hakkında yazılanlar arasındadır (Zemahşerî, 2009, 8; İbn Kutluboğa, 1992, 293; Zehebî, 2005, 1/362; Tekin, 2018). Nitekim *el-Keşşâf Literatürü* adlı değerli eserinde M. Taha Boyalık da onun katı bir mu'tezilî olup buna davet ettiği hakkında kaynakların söz birliği ettiğini ve fıkıhta ise Hanefî mezhebine mensup olduğunu aktarmıştır (Boyalık, 2019, 26). Keşşâf tefsirini tek cilt halinde basıma hazırlayıp girişinde Zemahşerî'nin hayatını kısaca aktaran Halil Me'mûn Şeyhâ, Hüseyin ez-Zehebî'nin *Tabakâtu'l-Müfessirîn* adlı eserinden naklen, onun itikadî konularda müfrit olduğunu ancak fikhî konularda mutedil bir Hanefî olduğunu söylemiştir (Zemahşerî, 2009, 8). Nitekim onun Hanefî mezhebine mensubiyetini dile getirip bununla övündüğü kendisine nispet edilen şu beyitte de görülmektedir:

واسند ديني واعتقادي ومذهبي الي حنفاء اختارهم وحنائفا
حنيفية اديانهم حنفيه مذاهبهم لا يبتغون الزعانفا

“Ben dinimi, akidemi ve mezhebimi (Allah'ın) seçmiş olduğu Haniflere isnat ediyorum ki onların dinleri Haniflik ve mezhepleri Hanefiliktir. Onlar faydasız işleri önemsemezler (Tekin, 2018).”

Zemahşerî her ne kadar itikatta Mu'tezilî ve fıkıhta Hanefî mezhebine tabi olmuş olsa da onun diğer mezheplere ve kurucularına saygı duyduğu ve kendilerine rahmet dileyip övgüyle bahsettiği de görülmektedir. Nitekim onun, el-Keşşâf'ında fikhî konularla ilgili müçtehit imamların görüşlerini naklederken “Ebu Hanife rahmetullahi aleyhi”, Şafîî rahmetullahi aleyhi” gibi dua

² Bu prensipler şunlardır: Tevhit, adalet, el-va'd ve'l-vaid, el-menziyetu beyne'l-menziyeteyn ve el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-munker. (Mu'tezile'nin tefsir yaklaşımı hakkında ayrıntılı açıklamalar için bakılabilir: (Arpa, 2012, 56-57; Zehebî, 2005, 1/375-390; Çalışkan, 2020, 209).

cümleleri kurduğunu müşahade etmekteyiz (Zemahşerî, 2009, 25, 94, 95, 104, 135, 140, 233, 238). Ayrıca gerek Ebû Hanife için “Şekâiku’n-Nu’mân fî Hakâiki’n-Nu’mân” adıyla bir eser yazmış olması ve İmam Şafî’den de “İmâmu’l-Ulemâ / Âlimlerin İmamı” olarak bahsetmesi gerekse de İmam Şafî’ye olan sevgisinden ötürü “Şâfi’u’l-ayn min kelâmi’s-Şâfi’î” adlı eserini yazması onun Ebu Hanife ve İmam Şafî’ye özel bir muhabbetinin ve saygısının olduğunu göstermektedir (Tekin, 2018). Bu malumat onun taassup sahibi biri olmadığını ve Sünni müçtehitlere saygı duyup kendilerine daima rahmet dilediğini söylemeye kâfidir. Ancak onun gerek Hanefî mezhebine bağlı olması ve gerekse mezhep imamlarına olan saygı ve sevgisi fikhî konularda taassup sahibi olmasına sebep olmamış, bilakis yeri geldiğinde meşhur dört mezhebin de düşüncesini ve fikhî kanaatini benimsemeyip eleştirdiğini de kendi kitaplarında ve şiirlerinde görmek mümkündür.³

2.3.4. Eserleri

Zemahşerî’nin bugün elimizde birçok basılmış eseri mevcuttur. Bunun yanında kaynaklarda, basılmamış veya sadece ismi bilinen eserlerinin de varlığı anlatılmaktadır.⁴

2.3.4.1. Basılmış Eserleri

- 1- el-Keşşâf ‘an haḳā’iḳi ḡavâmiẓi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eḳâvîl fî vüḳûhi’t-te’vîl: Zemahşerî’nin gerçek şöhretine kavuşmasında en etkili eseri olan bu tefsir eseri çalışmamızda temel kaynağımız olduğu için hakkında detaylı bilgiyi daha sonra vereceğiz.
- 2- Nûketü’l-i’râb fî ḡarîbi’l-i’râb: Kur’ân-ı Kerim’de geçen garib lafızların irabını ele aldığı eseridir. 1985 yılında Kahire’de Ebu’l-Fütûh Şerif tarafından neşredilmiştir.

³ Mesela bir şiirinde dört mezhebin ve ehl-i hadisin bazı konulardaki düşüncelerini eleştirmekte ve bu düşüncelerden hiçbirine sahip olmadığını şöyle nazmetmektedir:

وَأَكْتَمَهُ كَتَمَانَهُ لِي أَسْلُ	إِذَا سَأَلُوا عَنْ مَذْهَبِي لَمْ أَبِحْ بِهِ
أَبِيحُ الطَّلَا وَهُوَ الشَّرَابُ الْمَحْرَمُ	فَإِنْ حَنْفِيًّا قُلْتُ قَالُوا بَأَنَّنِي
أَبِيحُ لَهُمْ أَكْلَ الْكَلَابِ وَهُمْ هُمُ	وَإِنْ مَالِكِيًّا قُلْتُ قَالُوا بَأَنَّنِي
أَبِيحُ نِكَاحَ الْبَنَاتِ وَالْبَنَاتُ تَحْرَمُ	وَإِنْ شَافِعِيًّا قُلْتُ قَالُوا بَأَنَّنِي
ثَقِيلُ حُلُولِي بِغِيضِ مَجْسَمِ	وَإِنْ حَنْبَلِيًّا قُلْتُ قَالُوا بَأَنَّنِي
يَقُولُونَ تَيْسٌ لَيْسَ بِدَرِي وَيَفْهَمُ	وَإِنْ قُلْتُ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَحَزْبِهِ
فَمَا أَحَدٌ مِنَ الْبَنَاتِ يَسْلَمُ	تَعْجِبْتُ مِنْ هَذَا الزَّمَانِ وَأَهْلِهِ
عَلَى أَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَأَعْلَمُ	وَأَخْرَجَنِي دَهْرِي وَقَدَّمَ مَعْشَرًا
أَنَا الْمِيمُ وَالْأَيَّامُ أَفْلَحُ أَعْلَمُ	وَمَذْأَفْلَحُ الْجَهَالِ أَقْبَنْتُ أَنَّنِي

“Mezhebimi sordukları zaman onu açıklamadım, Onu gizlerim, çünkü onu gizlemek benim için daha selamettir. Eğer Hanefîyim desem, derler ki ben nebizi mübah sayarmışım. Hâlbuki o haram bir içecektir. Eğer Malikiyim dersem, derler ki; Köpek etini yemeyi onlara mübah kılıyormuşum. Hâlbuki o (köpek olan) onlardır. Eğer Şâfiîyim dersem, derler ki; Kız çocuğunu nikâhlamayı mübah kılarmışım. Hâlbuki o yasaklanmıştır. Eğer Hanbeliyim dersem, derler ki; Katı helalci olup ağır mücessime tenkitçisiymişim. Eğer Ehl-i hadis tarafındayım dersem, derler ki; Yazıklar olsun! Hiçbir şey bilmez ve anlamaz. Şaşıyorum bu zamana ve insanlarına! Hiç kimse insanların dilinden emin değil. Talihim beni geride bıraktı, hak etmeyenleri ise öne çıkardı. Hâlbuki onlar cahil, ben bilen olmama rağmen. Cahiller istedikleri konulara ulaştıklarından beri anladım ki ben mimim bu zaman ise yarık dudaklı adamdır” (Tekin, 2018).

⁴ Zemahşerî’nin eserlerini şu kaynaklardan derledik: (İbn Hallikân, 1994, 5/168-169; Hamevî, 1993, 6/2691; Kıftî, 1982, 3/266; İbn Kutluboga, 1992, 292; Süyûtî, 1976, 121; Zehebî, 2005, 1/363; Zemahşerî, 2009, 8-9; Öztürk - Mertoğlu, 2013, 44/236-238; Arpa, 2012, 44-48).

- 3- el-Fâ'îk fî ġarîbî'l-ĥadîs: Hadis-i şeriflerdeki garib kelimelerin izahatını yaptığı bir sözlüktür. 1906 yılında Ali Muhammed el-Bicavî tarafından Haydarabad'da ve 1945 yılında Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim tarafından Kahire'de neşredilmiştir.
- 4- Ru'ûsü'l-mesâ'il (Rûhu'l-Mesâil): Hanefiler ve Şâfiîler arasındaki ihtilaflı meseleleri konu edinen bir fıkıh eseridir. Eserin tahkiki ve neşri 1987 yılında Beyrut'ta Abdullah Nezir Ahmed tarafından gerçekleştirilmiştir. Zemahşerî'nin fıkha dair ayrıca, el-Minhâc fî uşûlî'd-dîn, Mu'cemu'l-Hudûd, Zelletu'n-Nâşid ve'r-Râid fî'l-Ferâid, Menâsiku'l-Hac ve Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî adlı eserleri de vardır.
- 5- el-Muhtaşar min Kitâbî'l-Muvâfaqa beyne Ehli'l-beyt ve's-şâhâbe: Bu eserinde de İsmail b. Ali es-Semman er-Razi'nin sahabenin ve Ehl-i beytin faziletlerine dair yazmış olduğu "Kitâbî'l-Muvafaka beyne Ehli'l-Beyt ve's-Sahabe" adlı eserini ihtisar etmiştir. Eser 1999 yılında Beyrut'ta Yusuf Ahmed ve 2001 yılında Kahire'de Seyyid İbrahim Sadık tarafından neşredilmiştir.
- 6- el-Keşf fî'l-kırâ'ât: el-Keşf fî'l-Kırâati'l-Aşr adıyla da anılan bu eser adından da anlaşılacağı üzere kıraatlerle ilgili yazmış olduğu eseridir.
- 7- el-Mufaşşal fî şinâ'ati'l-i'râb: Zemahşerî'nin hicri 513 yılında Ramazan'ın onunda başlayıp 515 yılında Muharrem ayının ilk günü tamamladığı nahivle ilgili eseridir. Eser 1874'de İskenderiye'de Hamza Fethullah, 1879 yılında Christiania'da J.B. Broch, 1891-1903'de Delhi'de Muhammed Ya'kûb Rasbûrî ve 2006'da Kahire'de Hâlid İsmail Hâssân tarafından neşredilmiştir.
- 8- el-Ünmûzec: Zemahşerî'nin, çok fazla rağbet görüp defaatle basılan ve üzerine şerhler yazılan bu eseri kendisinin el-Mufaşşal adlı eserini ihtisar ettiği nahivle ilgili eseridir. 1852'de Bulak'ta, 1858'de Tebriz'de, 1879 ve 1907'de Kahire'de, 1884'te Tahran'da, 1872, 1880, 1890 ve 1905 yıllarında da İstanbul'da neşri yapılmıştır. Zemahşerî ayrıca el-Mufasssal adlı eserinde yer alan kapalı/müşkil ifadeleri açıklamak için Şerhu Müşkilâtî'l-Mufasssal adlı bir eser daha yazmıştır.
- 9- Esâsü'l-belâğa: Klasik Arapça'ya dair mecazları izah ettiği mühim bir sözlük olan bu eserin ilk baskısı 1881 yılında Kahire'de yapılmıştır. Bunun dışında 1953'te yine Kahire'de Abdurrahim Mahmûd tarafından, ayrıca 1965'te Beyrut'ta ve 1998 yılında yine Beyrut'ta Şevki el-Maarrî ve M. Naim tarafından neşri yapılmıştır.
- 10- Muḳaddimetü'l-edeb: Eser kaynaklarda Cevâhiru'l-Luġa, Kitâbu'l-Esmâ fî'l-Luġa, Kitâbu'l-Ecnâs adlarıyla da zikredilmiştir. Arapça öğrenmek isteyen Harzemşah Hükümdarı Atsız b. Muhammed için yazdığı bir sözlüktür. Çeşitli dillerde baskısı yapılan bu eser, 1705 yılında İshak Hocası adıyla meşhur olan Ahmed b. Hayruddin el-Güzelhisarî (ö. 1708) tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve ancak kendisinden 190 yıl sonra 1895'te İstanbul'da baskısı yapılmıştır. Eser ayrıca 1998 yılında Kahire'de Muhammed Fevzi Ali tarafından neşredilmiştir.
- 11- el-Muḥaccât (el-Muḥaccât) bi'l-mesâ'ilî'n-naḥviyye: el-Ehâci'n-naḥviyye adıyla da zikredilen bu eser, Kur'ân-ı Kerim, Hadisler ve Arap şiirindeki bazı ifade ve terkiplerin soru-cevap tarzında konu edinildiği, nahve dair manzum bir eserdir. Eser 1969 yılında Mustafa el-Hadrî tarafından Hama'da ve 973 yılında Behice Bakır el-Hâsenî tarafından Kahire'de neşredilmiştir.

- 12- Maḳāmât: en-Naşâ'îhu'l-kibâr adıyla da bilinen bu eser, Zemahşerî'nin hayatında derin izler bırakan hâstalığından sonra kendi nefesine hitaben yazmış olduğu elli makamelik nasihatlerini içermektedir. İlk baskısı 1894 yılında Kahire'de yapılmış ve 1913'te Oscar Rescher tarafından Almanca'ya çevirisi yapılmıştır. Ayrıca 1907, 1917 ve 1975 yıllarında Kahire'de ve 1981 yılında Yusuf el-Bikâî tarafından Beyrut'ta olmak üzere birçok kez baskısı yapılmıştır. Zemahşerî bu eserini şerh etmek için Şerhu Makâmâtî'z-Zemahşerî adıyla bir eser daha yazmıştır.
- 13- Nevâbiğu'l-kelim (el-Kelimü'n-nevâbiğ): Kısa bazı vecizelerden oluşan bu eseri ilk defa H.A. Schultens, Muhammed b. Dihkân Ali en-Neseî'nin şerhi ve Latinceye yapılmış çevirisiyle birlikte 1772 yılında Leiden'de neşretmiştir. Bunun dışında 1866 ve 1885'te İstanbul'da, 1870'te Beyrut ve Kahire'de, 1871'de Paris ve 1887'de Kahire'de olmak üzere defaatle baskısı yapılmıştır.
- 14- Atvâku'z-zehab fî'l-mevâ'iz ve'l-ḥuṭab: Bilinen diğer adı en-Naşâ'îhu's-sığâr olan bu eser seci ile yazılmış edebi nesir şeklinde 100 kısa risâleden oluşur. İlk defa 1835'te Almanca çevirisiyle birlikte V. Hammer tarafından Viyana'da neşredilmiş daha sonra Abdulbâsit el-Ünsî tarafından Beyrut, Muhammed Said er-Râfî tarafından Kahire'de basılmıştır. Ayrıca 1992'de Yasin Muhammed Sevvâs tarafından Beyrut'ta, 1994'te Ahmed Abduttevâb Avad tarafından yine Kahire'de baskıları yapılmıştır. 1835'te Leipzig'de Fleischer ve 1836'da Stuttgart'ta G. Weit tarafından Almanca, 1876'da Paris'te Barbier de Meynard tarafından Fransızca ve 1869'da İstanbul'da Mehmed Zihni Efendi tarafından Türkçe tercümeleri yapılmıştır.
- 15- Rebî'u'l-ebrâr ve nuşûşü'l-aḥbâr (fuşûşü'l-aḥbâr): Muhâdârât alanında yazılmış önemli teliflerden birisi olan bu kitap, selef-i sâlihînin hikmetli sözlerini de içeren edebi-ilmi metinlerden müteşekkildir. İlk defa hicri 1292 yılında Kahire'de olmak üzere çeşitli yerlerde birçok defa basılmış ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Şerhleri ve muhtasarlari oluşturulan bu eserin Türkçe ve Farsça tercümeleri de yapılmıştır.
- 16- el-Müfred ve'l-mü'ellef: el-Müfred ve'l-mürekkeb adıyla da bilinen bu eser nahivle ilgili küçük çaplı bir risale mahiyetindedir. 1967'de Bağdat'ta Behice Bakır el-Hâsenî ve 1990'da Kahire'de Abdulbâsit el-Marsafî tarafından basılmıştır.
- 17- el-Müstakşâ fî'l-emşâl (el-Müstakşâ fî emşâli'l-'Arab): 3461 adet meselden (atasözü) oluşur. 1962'de Muhammed Abdulmuîd Han tarafından Haydarabad'da neşredilen eser, 1977 ve 1982 yıllarında Beyrut'ta da basılmıştır.
- 18- Nüzhetü'l-müte'ennis ve nühzetü'l-muktebis: Eser Rebî'u'l-ebrâr adlı eserinden seçilmiş metinlerden müteşekkildir.
- 19- A'cebü'l-'aceb fî şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab: Meşhur şair Şanferâ'nın Lâmiyyeti'l-'Arab adlı kasidesini şerh ettiği eseridir.
- 20- Dîvânu'z-Zemahşerî: Zemahşerî'nin, şiirlerinden oluşan eseridir.

Zemahşerî'nin bunlar dışında edebi sanatlara dair ed-Dürrü'd-dâ'ir el-müntehab fî kinâyâtî ve'sti'ârâtî ve teşbîhâtî'l-'Arab, coğrafyaya dair Kitâbü'l-Cibâl ve'l-emkine ve'l-miyâh, aruza dair el-Ḳuṣṭâsü'l-müstakîm fî'l-arûz, kelime-i şehadetin nahiv yönünden tahlilini yaptığı Mes'ele (Risâle) fî kelimetî's-şehâde adlı eserleri de meşhur eserleri arasındadır. Zemahşerî'nin ayrıca Şerhu ebyâtî Kitâbi Sîbeveyhi, Dîvânü's-şî'r (Dîvânü'l-edeb), Kaşîde fî sü'âli'l-Gazzâlî

(Mesâ'ilü'l-Ğazzâlî), Mersiyye alâ Ebî Mudarr, Samîmu'l-Arabiyye, el-Emâlî fi'n-Nahv, el- el- Kaşîdetü'l-ba'ûdiyye ve taḥmîsühâ, Nüketu'l-E'râb fî Ğarîbî'l-i'râb, Kasîdetun ale'l-Ğezzâlî, Şekâiku'n-Nu'mân fî Menâkibi'n-Nu'mân el-İmâm Ebî Hanîfe, Ḥaşâ'îşü'l-'aşeretî'l-kirâmi'l-berere, Muteşâbihu Esâmi'R-Ruvât, Şâfi'l-ıyy min Kelâmi'ş-Şâfiî, Makâlât ve Tilbetu'l-U'fât fî Şerhi't-Tesarrufât adlı eserleri vardır.

2.3.4.2. Sadece Adı Zikredilen Eserleri

Zemahşerî'nin kaynaklarda adı zikredilen fakat ulaşılamayan eserleri de şunlardır; Dîvânu'l-Hutab, Dîvânu'r-Resâil, Dîvânu't-Temsîl, el-Muntehab min Zellâti'n-Nâşid, Nesâihu'l-Mulûk, Mu'cemu'l-Hudûd, Dâlletu'n-Nâşid, Risâlâtü'l-Esrâr, er-Risâlâtü'l-Mubkiyye, er-Risâlâtü'n-Nâsiha, Kitâbu'l-Ecnâs, Savâiru'l-Emsâl, Şerhu Ebyâtî'l-Keşşâf, Tesliyetü'd-Darîr, Risâletü'l-Mes'eme, Ziyâdâtü'n-Nusûs, Aklü'l-Kull, Risale fî Hikmeti'ş-Şehâde ve Uhrâ fî Nassi'l-Aşere ve Ziyâdât ale'l-fusûs. Biz bu çalışmamızda Zemahşerî'nin tefsirini esas alacağımız için burada el-Keşşâf hakkında özet bir bilgi vermeyi gerekli görüyoruz.

2.4. el-Keşşâf Tefsiri

Tam adı “el-Keşşâf ‘an ḥakā’ıki ḡavâmiẓi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eḡâvîl fî vüçûhi’t-te’vîl” olan bu tefsir, kuşkusuz Zemahşerî'nin en meşhur eseridir. Dört cilt şeklinde elimizde mevcut olan tefsir, kaynaklarda “el-Keşşâf ‘an ḥakā’ıki ḡavâmiẓi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eḡâvîl fî vüçûhi’t-te’vîl, el-Keşşâf ‘an ḥakā’ıki’t-tenzîli’n-nâtîk ‘an deḡā’ıki’t-te’vîl, el-Keşşâf ‘an ḥakā’ıki’t-tenzîl veya yalnızca el-Keşşâf” gibi değişik isimlerle de zikredilmiştir (Özek, 2002, 25/329). Tefsirinin mukaddimesinde Zemahşerî, tefsirini yazma gayesini bizzat açıklamıştır. Bu konuda kendi ifadesiyle “Adliye-i Naciye (Mu'tezile)” mensubu olan insanlar kendisine zaman zaman Kur'ân'ın kapalı kalan konularını izah etmesi için sorular sormuşlar ve verdiği cevapları çok beğenip hayrete düşmüşler, nihayetinde kendisinin başında toplanıp Kur'ân'ın hakiki manalarını ve tevil vecihlerini açıklayan bir tefsir yazmasını istemişler. Fakat kendisi bunu kibarca reddetmiş ancak aynı zamanda Fatiha ve Bakara Sûreleriyle ilgili de kapsamlı bir çalışma yapmıştır. Nihayet Mekke yolculuğu yaptığı sırada insanların adeta böyle bir çalışmaya özlem duyduğunu ve böyle bir çalışmaya ihtiyaç olduğu yönünde kanaatinin güçlendiğini fark ettiğini söyler. İnsanların bu beklentisinin kendisini harekete geçirdiğini de ifade ettikten sonra Mekke'ye yerleşince çok sevip saygı duyduğu ilim adamı ve aynı zamanda hocası Ebu'l-Hâsen Ali b. Hamza b. Vehhâs'ın da teşviki ve talebiyle el-Keşşâf'ı yazma kararı aldığını anlatır (Zemahşerî, 2009, 23-24).

Tefsirini Mekke'de ikamet ettiği sırada iki yıllık bir süre zarfında tamamlayan Zemahşerî, tefsirini övmeyi de ihmal etmemiş ve bunun esasen otuz yıllık bir iş iken iki yılda tamamlamaya muvaffak oluşunun Kâbe'nin feyziyle olduğunu ifade eder (Zemahşerî, 2009, 23-24). Nitekim O, Keşşâf'ı şu manzum ve belîğ ifadelerle de övmüştür (Hamevî, 1993, 6/2689):

إن التفاسير في الدنيا بلا عدد ... وليس فيها لعمرى مثل كشافي
إن كنت تبغي الهدى فالزم قراءته ... فالجهل كالداء والكشاف كالشافي

“Kuşku yok ki yeryüzündeki tefsirler sayısızdır. Fakat ömrüme yemin olsun ki onların içerisinde benim Keşşâfım gibisi yoktur. Eğer sen hidayeti arıyorsan mutlaka onu oku, onu bırakma! Zira cehalet hâstalık gibi iken Keşşâfım ise bu hâstalığa şifa sunan gibidir.”

Ağırlıklı olarak dirayet metoduna göre yazıldığı için dirayet tefsiri olarak kabul gören tefsirinde rivayetlere de sıklıkla başvurduğu için esasen rivayet ve dirayet tefsirini cem ettiği söylenebilir.

Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, Meânî ve Beyan ilminin temel kaynakları arasında sayılır. Hatta Meânî ilminin bütün tafsilat ve inceliklerinin Zemahşerî'nin kalemiyle kemale erdiği kabul edilir. Zira onun, beyan ve bedi ilimlerinin mevzularına, Arap dilinin selim zevkine de varmış biri olarak getirdiği yorum ve analizlerle belagate yeni bir açılım getirdiği yazılmıştır (Bulut, 2017, 26). Soru-cevap tarzını da tefsirinde ustaca kullanan Zemahşerî, sık sık dil ve nahiv tahlilleri yapar. Kıraat farklılıklarını da işlemekle beraber zayıf rivayetleri kullandığı için eleştirilere maruz kalmıştır. Zira hâssaten sûrelerin faziletlerini anlatırken zayıf ve uydurma rivayetlere çok yer verir (Özek, 2002, 25/329). İbni Teymiye (ö. 728/1328) bu konuda şunları kaydetmiştir: “Sa’lebî’nin, Vahidî’nin ve Zemahşerî gibilerinin Kur’ân sûreleri hakkında rivayet ettiği, hem de sûre sûre rivayet ettiği hadisler, ilim ehline ittifakla mevzudur, uydurmadır” (İbn Teymiye, 2006, 71).

Zaman zaman mezhebinin görüşlerini desteklemesiyle de göze çarpar. Adliye-i Naciye olarak isimlendirdiği mezhebinin ilkelerine göre Kur’ân ayetlerini yorumlaması, zahiren kendi mezhebiyle uygunluk arz etmeyen ayetleri de tevil ederek Mu’tazile’ye uydurması nedeniyle ehli-sünnete mensup âlimlerin çoğunluğu tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Bununla birlikte tefsirinin hakkı da her kesim tarafından verilmiş ve hemen her ekolün mensuplarınca övgülere mazhar olmuştur (Zehebî, 2005, 1/365-373; Özek, 2002, 25/329-330; Karadâvî, 2015, 309-310). Ayrıca Ehl-i sünnete mensup bazı âlimler, onun gerek Kur’ân’ın zahiri manalarını mezhebi doğrultusunda terk etmiş olması ve gerekse ehli-sünnete üstü kapalı da olsa ağır eleştiri ve ithamlarda bulunması nedeniyle el-Keşşâf’ın okunmasını dahi caiz görmemişlerdir (Özek, 2002, 25/330).

İbni Teymiye (ö. 728/1328) tefsirde hem delil hem de medlulde hata edenleri sayarken bunları bidat ehli olarak nitelendirir ve bunu yapan müfessirleri ve tefsirlerini zikrederken Zemahşerî ve el-Keşşâf’ını da bu grupta sayar (İbn Teymiye, 2006, 93). Ancak Keşşâf üzerine yaptığı çalışmada Zemahşerî’nin aşırı düşüncelerini sistematik ve sert bir dille eleştirmekle en öne çıkan isim İbni Müneyyir adıyla şöhet bulmuş olan Nâsirüddîn Ahmed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İskenderî (ö. 683/1284) olmuştur. Bunun yanında Celaleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), İbni Haldun (ö. 808/1406), Taceddin es-Subkî (ö. 771/1370) gibi isimler tarafından da Zemahşerî’ye ciddi eleştiriler yöneltilmiştir (Bayram, 2018).

Kimileri tarafından şiddetli eleştirilere ve kimileri tarafından da kuvvetli metihlere mazhar olan Keşşâf, kendisinden sonra yazılan tefsirlerde temel kaynaklardan olagelmıştır. Öyle ki kendisini çok eleştiren ehli-sünnet camiasında yazılan tefsirlerde dahi bariz şekilde kuvvetli etki bırakmıştır. Nitekim başta Razi, Nesefî ve Beydâvî olmak üzere Nisâbü’rî, Ebû Suûd Efendi, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır gibi Sünni tefsir kaynaklarının birçoğunda Keşşâf’tan alıntı ve etkiler görülür (Özek, 2002, 25/330; Cerrahoğlu, 2014, 291). Zira Zemahşerî’nin tefsirindeki ilmi üslup, lügavi tahliller, edebi zevk, eski Arap şiirine ve Arap dilinin inceliklerine olan kuvvetli vukûfiyeti, Kur’ân’ın icaz ve belagat yönlerini izah ediş biçimi bütün ilim ehli tarafından takdirle ve övgüyle karşılanmış ve kendisinden sonra tefsir yazan hemen herkeste önemli bir etki bırakmıştır.

Zemahşerî tefsirinin artıları arasında israiliyyata iltifat etmemesi ve israilî rivayetleri tefsirine çok az almış olması, bu tarz rivayetleri aldığı anda ise bunların zayıflığını ifade etmesi,

genellikle mu'tezilî eğilime göre ayetleri yorumlamasının yanında ahkâm ayetlerini tefsir ederken mezhep taassubuna sahip olmayışı ve hâssaten Kur'ân'ın belâğî ve mucizevî boyutunu ortaya koymadaki başarısı sayılabilir. Nitekim o hâssaten icaz ve belagat noktasında günümüzde bile otoritesini korumaktadır (Demirci, 2017, 202-203).

Keşşâf üzerine gerek klasik ve gerekse akademik olarak yüzü aşkın çalışma yapılmıştır. M. Taha Boyalık “el-Keşşâf Literatürü”, Mesut Kaya ise “Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf” adlı eserlerinde bu çalışmaları toplamış ve gerekli bilgileri vermektedirler. Ancak biz burada konumuzun uzamaması için bunların detaylarına girmeyeceğiz.



3. USÛL KAYNAKLARINDA MUTLAK VE MUKAYYED

Mutlak ve mukayyed konusu tefsir usûlü ve fıkıh usûlü kaynaklarında ele alınan müşterek bir konudur. Bu kısımda mutlak ve mukayyed söz konusu iki disiplindeki yeri ve önemi işlenecektir.

3.1. Lügavi ve İstılahi Açıdan Mutlak ve Mukayyed

Mutlak ve mukayyed tanımlamadan önce şunu belirtmeliyiz ki usûlcüler daha ziyade mutlakın tarifine önem vermiş ve İbni Neccâr dışındakiler mukayyed tanımlarını ihmal etmişlerdir. Buna karşın Ulûmu'l-Kur'ân âlimlerinden Süyûtî ve ondan tanımı nakleden İbni Ukayle el-Mekkî dışındaki çoğunluk mutlakın da tarifini yapmamıştır (Vehbî, 2015, 546).

Kanaatimizce Usûl âlimlerinin mutlakın tanımıyla yetinip mukayyed tarifini terk etmeleri, mukayyed tanımının aynı zamanda mutlakın tanımını da ihtivâ ettiğini düşünmeleri nedeniyledir. Nitekim Muhammed Cevâd el-Muğniye mutlak tanımından sonra mukayyed de tanımını yaparken “Mukayyed de mutlaka mukabil olandır” dedikten sonra “Doğrusu mutlak tanımını aynı zamanda mukayyed de tanımındır” der. Bunu desteklemek için ise Nehcu'l-Belâğ'e den şöyle bir nakilde bulunur: “Müminlerin Emirine ‘Bize akıllıyı tarif etsene!’ denildi ve o da ‘Her şeyi olması gereken yere koyandır’ dedi. Bunun üzerine ona, ‘Bize cahili de tarif eder misin?’ denilince o da ‘Şimdi yaptım ya!’ dedi” (Muğniyye, 2009, 224). Bu kısa girişten sonra şimdi de mutlak ve mukayyed tanımını yapalım.

3.1.1. Mutlak

Lügatte “istisnası olmayan, kayıtsız, şartsız, sınırlandırılmamış, vasıflandırılmamış, muayyen olmayan, bağlı olmayan, serbest, genel, hür, sonsuz, sınırsız, tam, kesin” gibi manalara gelmektedir (Ayid vd., 1989, “mutlak”, 789; İbn Manzûr, 2005, “mutlak”, 9/136; Medkûr vd., 1992, “mutlak”, 564; Râzî, 2010, “mutlak”, 276; Erdoğan, 2019, 404; Cevherî, 2012, “mutlak”, 646; Fîrûzâbâdî, 2011, “mutlak”, 809).

Fıkıh ve tefsir usûlü ilimlerinin müşterek bir terimi olarak ise birbirine paralel birçok tanımları yapılmıştır: “Gayr-ı muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlı olmadığına dair delil bulunmayan lafız (Şaban, 2015, 316; Kahraman, 2020, 312; Koca, 2006, 31/402),” “Herhangi bir lafzın anlam yönüyle kayıt altına alınmaması, bir başka kelime ya da niteleme ile belirginleştirilmemesi (Demirci, 2017, 61),” “Mahiyetine kayıtsız delalet eden lafız (Süyûtî, 1817, 2/60; Muğniyye, 2009, 224),” “Hakikate kayıtsız delalet eden lafız (Kattân, 1998, 225),” “Bir cinsi teşmil etmesi hâsebiyle o cinsin fertlerinden gayrı muayyen birini tenâvül eden şey/lafız (Makdisî, 2002, 2/101; İbn Neccâr, 1997, 3/392; Ceyzânî, 2006, 436)” ve “Müstakil bir lafız kaydı olmaksızın bir veya birçok fertlerden birine delalet eden ve kendi cinsinin hepsine şayi' olan hâs bir lafızdır (Karakılıç, 2001, 218)” bu tanımlardan bazılarıdır.

Tanımlardan ortaya çıkan sonuca göre mutlak bir ifade, ifadenin veya lafzın mahiyetinde bulunan, yani cinsin altında yer alan bütün fertlere şayi'dir ancak her birine ayrı ayrı uyarlanabilmekle birlikte tümünü aynı anda kapsamaz. Mesela “Falan işi yapan kimse bir köle azat etsin!” cümlesinde köle kelimesi mutlaktır. Köle bir cins isimdir. Dolayısıyla köle diye nitelenen her ferdi kapsar. Ancak bu ifadede kölelerin tümü aynı anda kastedilmemiştir. Sadece köle vasfı

olan herkesin olabilme ihtimaliyle birlikte (şüyu') azat edilecek olan sadece içlerinden herhangi (gayri muayyen) bir tanesi olacaktır. Şayet kölelerin tümü aynı anda kastedilmiş olsaydı bu ifade mutlak değil âm bir lafız olacaktı ki mutlak ve âm arasındaki temel fark da budur.

3.1.2. Mukayyed

Lügavi olarak mutlakın tam tersi olup “sınırlandırılmış, tahsis edilmiş, istisnası olan, kayıtlı, şartlı, bir şeye bağlı, muayyen olan, kaydedilmiş, tescil edilmiş, bağlanmış, bağlı, zorunlu” gibi manalara gelir (Ayid vd., 1989, “mukayyed”, 1108; İbn Manzûr, 2005, “mukayyed”, 12/233; Râzî, 2010, “mukayyed”, 380).

Fıkıh usûlü ve tefsir usûlü ilimlerinin müşterek bir terimi olarak ise yine birbirine paralel birçok tanımı yapılmıştır. Bu tanımlar da yine lûgat yönünden olduğu gibi terim olarak da mutlakın tam tersidir. Mutlakın tanımlarını alıntıladığımız kaynaklar, mukayyedi de “Gayr-ı muayyen bir ferdi veya fertleri göstermekle birlikte, kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlı olduğuna dair delil bulunan lafız” (Şaban, 2015, 316; Kahraman, 2020, 313; Koca, 2006, 31/402), “Mahiyetini oluşturmayan bir sıfatla kayıtlı bulunan böylece şüyu kısmen tahdit olunan şey” (Erdoğan, 2019, 397), “Bir muayyeni tenâvül (ihtivâ) eden veya bir vasıf ile mevsuf olan lafız” (İbn Neccâr, 1997, 3/393), “Mutlakın içerdiği fertlerin tamamına şamil olmayıp, (aynı anda) tümünü kapsamayan lafız (Muğniyye, 2009, 224)” ve “Şüyu' itibariyle bir veya birçok fertlerden her birine delalet eden, fakat bu şüyu -lafzi bir kayıt ile kayıtlandırarak- diğerlerinden ayırıp (cinsinin her ferdine şümûlden çıkarıp) muayyen birini veya bir nev'ini ifade eden hâs bir lafızdır (Karakılıç, 2001, 218)” şeklinde aynı manayı ifade eden farklı cümlelerle tanımlamaktadırlar.

Bu tanımların dışında daha kısa ve anlaşılır tanımlar da yapılmıştır. Mesela Fahreddin Razi “Zait bir kayıt ile hakikate delalet eden lafız” şeklinde tanımlarken Taftazanî (ö. 1390) “Herhangi bir yolla yaygınlığı kalkmış olan lafız” şeklinde tanımlamıştır (Kattân, 1998, 225; Makdisî, 2002, 2/102; Şahin, 2015).

Buna göre “kedi, köpek ve masa” kelimeleri herhangi bir sıfat ile kayıtlandırılmadıkları sürece kendi türünden her bir ferde aynı anda şayi' olan cins isimler olup mutlaklardır. Ancak “kara kedi, beyaz köpek ve kırık masa” terkiplerindeki “kedi, köpek ve masa” kelimeleri “kara, beyaz ve kırık” kelimeleri ile kayıtlandırılmış ve kendi türleri içerisindeki diğer fertlerden ayrılmak sûretiyle tayin edilmiştir. Dolayısıyla bu terkiplerdeki “kedi, köpek ve masa” kelimeleri de mukayyed hale gelmiştir.

Mutlaka Kur'ân-ı Kerim'den örnek olarak Bakara 163 ve Maide 3. ayetlerdeki “dem/kan” ve Mucadile Sûresi'ndeki “rakabe/köle” kelimeleri gösterilebilir. Şöyle ki Bakara Sûresi 163'üncü ayette yenmesi haram kılınan maddeler sayılırken **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ** buyrulur. Görüldüğü üzere ayette haram kılınanlardan biri olan “dem/kan” kelimesi herhangi bir sıfat veya şartla kayıtlı değildir. Buna göre bu ayetteki kan mutlak bir kelime olarak gelmiştir.

Aynı durum Maide Sûresi'ndeki ayette de vardır. Yine Mücâdile Sûresi'nde zihâr kefareti anlatılırken bunun yolunun “köle azat etmek” olduğu **فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ** ifadesiyle zikredilir. Buradaki kölenin mümin mi kâfir mi vs. olduğuna dair bir kayıt ayette yer almadığı için bu da mutlak bir kelimedir.

Mukayyede ise Kur’ân-ı Kerim’den Nisa Sûresi’nin 92’nci ayetinde yer alan رَقَبَةً kelimesi ile yine Nisa 92 ve Mucâdile 4’üncü ayetlerindeki فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ifadesinde yer alan شَهْرَيْنِ kelimesi örnek gösterilebilir. Zira Nisa Sûresi’ndeki ayette geçen رَقَبَةً/Köle” kelimesi شَهْرَيْنِ kelimesiyle sıfatlanmış ve kayıtlandırılmıştır. Yine Mucâdile Sûresi’ndeki “شَهْرَيْنِ/İki ay” kelimesi de مُتَتَابِعَيْنِ/peş peşe” kelimesiyle kayıtlandırılmıştır. Dolayısıyla bu ayetlerdeki ifadeler mukayyed ifadelerdir ve bunlardan istinbat edilen ahkâm ise başka bir delil olmadıkça mukayyed kalır. Başka örnek vermek gerekirse وَادِّ قَالِ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً / Hani Musa, kavmine; Şüphesiz Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor (el-Bakara 2/67)” ayetinde kesilmesi emredilen “bakara/sığırın” mahiyeti hakkında herhangi bir detay veya sıfattan bahsedilmemiş olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla burada kesilecek olan herhangi bir sığır olabilir.

Buna göre kendi cinsinin tamamına şayi olan ve mefhumu gayrı muayyen olan bir kelime kullanılmış ve bu kelime mutlak bırakılmıştır. Ancak İsrailoğullarının ısrarla bu sığırın mahiyeti hakkında sorular sorması neticesinde Allah, sığırın sıfatlarını şöyle zikretmiştir: إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفَرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ / O, ne çok kart/yaşlı ne de çok gençtir, bu ikisi arasında dinç bir inektir (el-Bakara 2/68), إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفَرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ / O, bakanların yüreğini ferahlatan sarı renkli, parlak tüylü bir inektir (el-Bakara 2/69) إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِئَ فِيهَا / O, henüz boyunduruk altına alınmayan, tarla sürmeyen, ekin sulamayan, serbest dolaşan, sağlıklı, alacasız bir sığırdır” (el-Bakara 2/71). İşte bu ayetler pasajında altını çizdiğimiz ifadelerin her biri “بَقَرَةٌ” kelimesini niteleyen birer sıfattır. Dolayısıyla bu ayetlerde yer alan بَقَرَةٌ kelimesi kayıtlandırılmış olduğu için mukayyettir.

3.2. Mutlak ve Mukayyedin Hükümü

Mutlak ve mukayyed lafızlarla nasıl amel edileceği veya bu lafızlardan hüküm çıkarılırken nelere dikkat edilmesi gerektiği hususu, söz konusu lafızların hükmünün bilinmesiyle alakalıdır. Bu kısımda mutlak ve mukayyed lafızların hükmü işlenmiştir.

3.2.1. Mutlakın Hükümü

Nasların herhangi birinde mutlak olarak yer alan bir ifade başka bir nasta takyîd edilmemiş ise onun ıtlakı üzere amel etmeyi gerektirir ve takyîd edildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece takyîd etmek sahih olmaz. Bu durumda olan mutlak ifadelerden çıkarılacak hükümlerde mutlak oluşu esas alınır. Zira mutlakın vaz’ı ıtlak içindir (Şaban, 2015, 316; Muğniyye, 2009, 108; Kahraman, 2020, 313; Karakılıç, 2001, 219-220; Şahin, 2015; Koca, 2006, 31/403; Vehbî, 2015, 547).

Süyûtî, ulemanın kanaatinin bu olduğunu şu sözleriyle belirtir: “Ulema şöyle demiştir: Ne zamanki mutlakın takyîd edildiğine dair delil bulunursa o zaman mukayyede hamledilir. Şayet delil

bulunmazsa takyîd de edilmez. Bilakis mutlak ıtlakı, mukayyed ise takyidi üzere kalır. Çünkü Allah Teâlâ bize Arap diliyle hitap etmiştir (Yani Arap dili bunu iktiza eder) (Süyûtî, 1817, 2/60).

Ulûmu'l-Kur'ân sahâsında yetişmiş en önemli otoritelerden biri olan Zerkeşî (ö. 794 h.) de bu hususta şöyle der: “Bil ki eğer hitap mutlak olarak varit olmuş ve -başka bir yerde- mukayyed olarak gelmemişse ıtlakı üzere amel edilir/mutlak haline hamledilir. Keza mukayyed olarak varit olmuş ve mutlak hali varit olmamışsa mukayyed haline hamledilir” (Zerkeşî, 2009, 2/11).

Buradan anlaşılan odur ki Süyûtî'nin yukarıda nakilde bulunduğu ulemanın başında Zerkeşî gelmektedir. Osman Şahin, ilgili makalesinde Sadru'sh-Şeria'nın, mutlakın -başka yerde mukayyed halde varit olmamışsa- ıtlakı üzere cari olacağına, “Açıklandığında sizi üzecek şeyler hakkında soru sormayın (el-Mâide 5/101)” ayetini, İbni Abbas (r.a.)'ın “Allah neyi mübhem⁵ bırakmışsa siz de onu mübhem bırakın! Allah'ın beyan ettiklerine ise uyun!” şeklindeki sözünü ve yine ashabın muharremât (nikâhlanması haram kılınanlar) ile ilgili Nisa Sûresi'nin 23'üncü ayetinde yer alan kayınvalidelerin haram olması için, üvey kızın annesi hakkında öngörülmüş olan zifafın gerçekleşmesinin şart olduğunu savunmayıp ifadeyi mutlak bırakmış olmalarını delil gösterdiğini kaydeder (Şahin, 2015).

Bir yerde mutlak gelip takyidine dair delil bulunmayan lafza örnek olarak “وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ”/Sizden kim hâsta olur veya seferi olursa başka günlerden -tutamadığı günler- sayısınca tutsun! (el-Bakara 2/185)” ayetindeki “günler/أَيَّامٍ” kelimesi gösterilebilir. Zira ayetteki “günler” kelimesi mutlaktır ve başka bir nasta herhangi bir kayıtla da gelmemiştir. O zaman buradaki hüküm de ıtlak üzere icra edilir. Buna göre dileyen peş peşe dileyen de peş peşe olmayan günlerde bu orucunu tutabilir (Şaban, 2015, 317; Şahin, 2015).

İkinci bir örnek olarak da nikâhlanması haram kılınmış olanlar sayılırken gelen “وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ”/ Ve eşlerinizin anneleri size haram kılındı (en-Nisâ 4/23)” ifadesindeki “نِسَائِكُمْ” kelimesi, “zifafa girmiş veya girmemiş olma” gibi bir kayıt taşımamakta ve başka herhangi bir nasta da takyîd edilmiş değildir. Buna göre bu kelimenin takyidine dair herhangi bir delil olmadığı için mutlak haline göre hüküm konur. Bu da kayınvalidelerin sadece nikâh akdiyle sonsuza dek haram kılındığı hükmüdür (Şaban, 2015, 317).

Takyîd edildiğine dair delil bulunan mutlak lafza örnek ise “فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ”/ Eğer (murisin) kardeşleri varsa bu durumda annesinin payı, (ölenin) vasiyeti ve borcu çıkarıldıktan sonra altıda birdir (en-Nisâ 4/11)” ayetindeki “وَصِيَّةٌ” kelimesi gösterilebilir. Zira ayette zikredilen vasiyetin azami veya asgari sınırını belirleyen herhangi bir kayıt yoktur. Ancak Allah Resûlü'nün vasiyetin üst sınırını “üçte bir” olarak beyan etmesi ayetteki vasiyetten muradın maksimum üçte bir oranında olabileceğini göstermektedir (Buhârî, 1414, “Vesâyâ”, 2, 3; Müslim, 1374, “el-Vasiyye”, 1). Bu ise buradaki mutlak kelimenin sünnet ile takyîd edildiğinin delilidir (Şaban, 2015, 318).

⁵ Ashap “mübhem” kelimesini “mutlak” manasında kullanmıştır. Gerek İbni Abbas'ın bu sözünde gerekse de Hz. Ömer'in (r.a.) “Kayınvalide Allah'ın kitabında mübhem bırakılmıştır. Siz de onu mübhem bırakın!” sözündeki ‘mübhem’ kelimesiyle kastedilen ‘mutlak’tır (Şahin, 2015).

3.2.2. Mukayyedin Hükümü

Mutlakın hükmünden anlaşılacağı üzere; Mukayyedin hükmü de kendisinin sonradan takyidini nakzederek mutlak hale getirilmiş olduğunu gösteren bir delil bulunmadığı sürece takyidi üzere cari olmasıdır. Yani bir nasta mukayyed olarak yer alan bir lafız, eğer başka herhangi bir nasta mutlak olarak yer almamış ise mukayyed hali esas alınır ve ona göre amel edilir (Şaban, 2015, 318; Muğniyye, 2009, 180; Kahraman, 2020, 314; Karakılıç, 2001, 219-220; Şahin, 2015; Koca, 2006, 31/403; Vehbî, 2015, 547). Ancak bir nasta mukayyed olarak gelen bir lafzın kaydının nakzedildiğine veya kaldırıldığına dair delil bulunursa o zaman bu kelime mutlakın hükmüne tabi olur (Şaban, 2015, 318-319; Şahin, 2015).

Kaydının kaldırıldığına dair herhangi bir delil bulunmayan mukayyed lafza, “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ” / فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّاسًا / Her kim (azat edecek köle bulamazsa (eşiyle) bir araya gelmeden önce iki ay peş peşe oruç tutması gerekir (el-Mücâdile 58/4)” ayetinde geçen “فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ” /iki ay oruç” lafzıdır. Zira bu terkip “مُتَتَابِعَيْنِ” /peş peşe” kelimesiyle kayıtlanmış ve bu kaydın kaldırıldığına dair herhangi bir delil de olmamıştır. Buna göre eşine zihâr yapan bir kocanın eşiyle yeniden birlikte olabilmesi için bir köle azat etmesi, buna gücü yetmez veya azat edecek köle bulamazsa iki ay peş peşe oruç tutması ve buna da gücü yetmez ise altmış tane miskini doyurması gerekir (Şaban, 2015, 318).

Kaydının kaldırılmış olduğuna delil bulunan lafza ise “وَرَبَائِبُكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ” / kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (evliliğiniz son bulduğunda) kızlarınızı almanızda size bir sakınca yoktur (en-Nisâ 4/23)” ayetinde geçen “رَبَائِبُكُمُ” kelimesi örnek verilebilir. Zira bu kelime “فِي حُجُورِكُمْ” kaydı ile mukayyedir. Ancak bu kaydın kaldırıldığını yine aynı ayetin devamında yer alan “فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ” cümlesinden anlamaktayız. Dolayısıyla “evlerinizde bulunan” kaydı “eğer anneleriyle zifafa girmemişseniz (yani anneleriyle zifafa girmeden boşanırsanız nikâh akdiniz bittikten sonra onlarla evlenmenizde bir günah yoktur)” deliliyle mülga olduğu anlaşılmaktadır. Zira aynı evde bulunmak bizatihi tahrîm sebebi olsaydı ayetin devamında zifafa girmemiş olma durumuna ek olarak aynı evde de bulunmama şartı zikredilirdi. Bu da üvey kızlarla evlenmenin haramlığının sebeplerinden sayılan “evlerinizde bulunan” kaydının ayetin devamındaki ifadeyle kaldırılmış olduğunu göstermektedir (Şaban, 2015, 318-319).

3.3. Mutlak-Mukayyed ve Âm-Hâss İlişkisi

Fıkıh usûlü müellifleri genellikle mutlak ve mukayyed bahsini âm ve hâss bahsinin akabinde ele almışlardır (Vehbî, 2015, 543). Bunun yanında tam tersi bir sıralama takip eden yazarlar da vardır (Zerkeşî, 2009, 2/11-14; Karakılıç, 2001, 218-232). Kimisi de bu konuyu hâssin alt başlığı olarak ele almıştır (Şaban, 2015, 311-325). Bunun sebebi olarak mutlak ve mukayyedin âm ve hâss ile irtibatı zikredilmiştir. Nitekim Süyûtî bu irtibatı “Mutlak ve mukayyed âm ve hâss gibidir” sözüyle iki kavram grubu arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir (Süyûtî, 1817, 2/60). Ayrıca “Mutlak ve mukayyed mana bakımından âm ve hâss ile yakınlık arz ettiği için bu ikisinden sonra

zikredilmiştir” demek sûretiyle aralarındaki manevi yakınlığa işaret etmiştir (Vehbî, 2015, 543). Yine İbni Neccâr, Şevkânî, Bâcî gibi usûl âlimleri de benzer ifadelerle bu yakınlığa ve irtibata dikkat çekmiştir (Vehbî, 2015, 543-544). Usûl ulemasına göre mutlak ve âm arasındaki en temel fark şudur; mutlak lafızlar kapsamına giren tüm fertleri aynı anda kapsamıyor iken âm lafızlar kapsamına giren tüm fertleri aynı anda kapsamaktadır. Dolayısıyla mutlak lafızlar nihai noktada hâs lafızlar olmaktadır. Oysa âm lafızlar zaten hâs lafızların zıddıdır. Mutlak lafızlar bir cinsin tüm fertlerini ayrı ayrı ihtivâ ederken âm lafızlar bir cinsin tüm fertlerini aynı anda ihtivâ eder (Uslu, 2017).

3.4. Mutlakın Mukayyede Hamli

Yukarıda da belirttiğimiz üzere aslolan mutlakın ıtlakı, mukayyedin ise takyidi üzere amel edilmesidir (Ceyzânî, 2006, 438). Bunun aksi ise ancak delille mümkündür. Ancak bir lafız veya ibare naslarda her zaman mutlak veya mukayyed şekilde gelmeyebilir. Bazen aynı lafız bir yerde mutlak şekilde yer alırken bir diğer yerde mukayyed halde gelebilir. Başka bir deyişle; Bazen aynı konuda biri mutlak biri mukayyed olmak üzere iki farklı nas bulunabilir. Bu durumda bu iki nasan hangisi esas alınmalıdır? Her ikisiyle aynı anda amel edilebilir mi? Edilirse burada bir tearuz çıkar mı çıkmaz mı? İşte İslam âlimleri bu soruların cevabını araştırmış ve mutlakın mukayyede hamlini bu bağlamda usûlî bir temele oturtmuşlardır. İşte böyle durumlarda belirli şartları haiz olan mutlak lafzın başka bir nasta mukayyed yer alması neticesinde mukayyed halinden çıkan hüküm veya mananın esas alınması durumuna “mutlakın mukayyede hamledilmesi” denir (Koca, 2006, 31/404). Bu ise mutlak ifadenin şüyuunun azaltılması, kapsamının mukayyedin kaydına göre daraltılması veya mutlakın kapsamının mukayyedin kapsamına eşitlenmesi demektir (Vehbî, 2015, 547; Şahin, 2015).

Nasların birinde mutlak diğerinde mukayyed şekilde yer alan lafızlardaki ıtlak ve takyîd temelde iki şekilde olabilir. Bu ıtlak ve takyîd ya hükmün sebebindedir ya da hükmün bizzat kendisindedir.

3.4.1. Sebepte İtlak ve Takyîd

Biri mutlak diğeri mukayyed olmak üzere iki nas bulunup bu ıtlak ve takyîdin hükmün kendisinde değil de sebebinde (illetinde veya şartında) olduğu durumdur. Bu durumda mutlakın mukayyede hamledilip edilmeyeceği hususunda ulema ihtilaf etmiştir. Hanefî âlimlere göre bu durumda mutlak mukayyede hamledilmez ve mutlak ile mukayyed nasların her birinin muktezasına uygun ayrı ayrı amel edilir (Karakılıç, 2001, 222; Kahraman, 2020, 314). Hanefîlerin dışında kalan cumhur-u fukahâ ise bu tarz durumlarda mutlakın mukayyede hamledileceği görüşündedir (Şaban, 2015, 319; Kahraman, 2020, 314; Koca, 2006, 31/404).

Bu duruma, Allah Resûlü’den (sav.) sadaka-i fitr hakkında rivayet edilen iki hadis-i şerif örnek verilmiştir. Bu rivayetlerin içeriği, Allah Resûlü’nün Ramazan bayramından bir veya iki gün önce irat ettiği hutbede sadaka-i fitrın vücûbiyetini ashabına anlatması hakkındadır. Rivayetlerden mutlak olanında özetle Allah Resûlü (sav.) “Velayetiniz altındaki hür-köle, büyük-küçük herkes için (fitr sadakası için) yarım sa’ buğday veya bir sa’ hurma veya yarım sa’ arpa veriniz” buyurmuştur (Buhârî, 1414, "Sadaka-i Fitr", 8). Bu rivayette görüldüğü gibi sadaka-i fitr vermek için velayette bulunan kişinin Müslüman olması veya olmaması gibi bir kayıt yoktur. Dolayısıyla

bu hadisteki “köle (abd)” ve “hür” kelimelerinin ıtlakından anlaşılıyor ki; kişi, velayetindeki kişi kâfir de olsa Müslüman da olsa sadaka-i fitrını vermek zorundadır. Ancak diğer rivayetteki “abd” ve “hür” lafızları “mine’l-müslimîne/Müslümanlardan” lafızıyla takyîd edilmiştir (Buhârî, 1414, "Sadaka-i Fıtr", 1, 2).

Bu rivayetlerde ıtlak-takyîd durumu hükmün kendisinde olmayıp sebeptedir. Çünkü bu iki rivayette de hüküm kişinin, velayeti altında bulunan kimseler için sadaka-i fitr vermenin vacip oluşudur. Yine iki rivayette de sebep kişinin nafakasını temin etmekle sorumlu olduğu ve üzerinde velayet hakkı bulunan kişidir. Ancak bir rivayette “köle ve hür” lafızları mutlak olarak zikredilirken, diğerinde “Müslümanlardan olma” şartıyla kayıtlıdır. İşte bu noktada Hanefî fakihler mutlakın mukayyede hamledilemeyeceğini savunmuşlar ve “Müslüman köle ile kâfir köleden veya Müslüman hür veya kâfir hürden her biri için ayrı ayrı sadaka-i fitr verilir, dolayısıyla bu iki rivayetin hükmüne ayrı ayrı uyulur” demişlerdir. Ancak Hanefîler dışındaki fukahâ ise iki nastan mutlak olanın mukayyed olana hamledileceğini söylemişlerdir. Buna göre Cumhurun görüşü şudur: “Kişi, velayetinde bulunan Müslüman kimsenin sadaka-i fitrını vermekle mükellef iken, Müslüman olmayanıyla mükellef değildir” (Karakılıç, 2001, 223; Şaban, 2015, 319-320; Kahraman, 2020, 315; Koca, 2006, 31/404).

3.4.2. Hükümde İtlak ve Takyîd

Mutlak ve mukayyed ayetlerden veya hadislerden hükümler çıkarırken ulema dört farklı durumu dikkate alarak bu dört durumun naslarda bulunup bulunmadığını incelemiş ve bu usûlî temele istinaden istinbatta bulunmuşlardır. İşte İslam âlimlerinin dikkate alıp üzerine ahkâm vaz’ ettiği bu dört durum şunlardır:

3.4.2.1. Hüküm ve Sebebin Bir Olması

Naslarda yer alan hükmün ve hükmün sebebinin bir olması, ancak aynı hükmün nasların birinde mutlak öbüründe mukayyed olması durumudur. Bu durumda mutlakın mukayyede hamledileceği hususunda cumhur-u ulema ittifak etmiş ve takyidi vacip görmüşlerdir (Makdisî, 2002, 2/103; İbn Neccâr, 1997, 3/396; Ceyzânî, 2006, 441; İbn Teymiye, 146; Şaban, 2015, 321; Vehbî, 2015, 549; Kattân, 1998, 226; Muğniyye, 2009, 180; Kahraman, 2020, 314; Şahin, 2015; Koca, 2006, 31/404; Uslu, 2017). Bu duruma Maide Sûresi’nin 3. ayeti ile En’am Sûresi’nin 145. ayetlerinde yer alan “dem/kan” kelimesi örnek verilebilir. Şöyle ki “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ / Size meyte (leş), kan, domuz eti... haram kılındı (el-Mâide 5/3)” ayetinde yer alan الدَّم kelimesi mutlak iken aynı kelime En’am Sûresi’nin 145’inci ayetinde;

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أ
وَلَحْمَ خِنْزِيرٍ “De ki: Bana vahyedilenler arasında ölü hayvan etinden, dökülmüş kandan yahut da domuz etinden başka, yiyene haram edilen bir şey bulamıyorum .” şeklinde mukayyed olarak yer almıştır.

Her iki ayette de hüküm kanın haram oluşu, sebep ise kan tüketmenin zararlı olmasıdır. Ancak ayetlerin ilkinde “dem/kan” mutlak yer alırken ikincisinde “mesfûhen/akıtılmış” sıfatı ile mukayyedir.

Ulemanın ittifak ettiği görüş ise burada birinci ayetin ikinci ayete hamledileceğidir. Dolayısıyla burada söz konusu edilen kan akıtılmış kan iken hüküm ise tahrimdir (Ceyzânî, 2006, 441; Zerkeşî, 2009, 2/12; Süyûtî, 1817, 2/60; Şaban, 2015, 321-322; Vehbî, 2015, 549-550; Kahraman, 2020, 314; Koca, 2006, 31/404). Ancak Ebu Hanife’ye bu tarz naslarda mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği görüşü isnad edilmiştir. Zira ona göre burada ıtlak-takyîd değil nesh söz konusudur (İbn Teymiye, 146; Makdisî, 2002, 2/104). Yine bu durumda icmanın olduğunu söyleyenler olduğu gibi Hanefî ve Malikilerin buna muhalefet ettiği de nakledilmiştir (İbn Neccâr, 1997, 3/397).

3.4.2.2. Hükümlerin de Sebeplerin de Farklı olması

İki farklı nasta aynı konu hakkında verilmiş hükümlerin ve hükmün üzerine vaz’ edildiği sebeplerin farklı olması durumunda ittifaken mutlak mukayyede hamledilmez. Bu durumlarda her iki nasla ayrı ayrı amel edilir. Mutlak ıtlakı üzerine, mukayyed ise takyidi üzerine cari olur (Makdisî, 2002, 2/108; Ceyzânî, 2006, 443; Şaban, 2015, 323; Karakılıç, 2001, 220-221; Vehbî, 2015, 553; Kahraman, 2020, 316; Şahin, 2015; Koca, 2006, 31/404; Uslu, 2017).

Buna örnek olarak Maide Sûresi’nin 6. ve 38. ayetlerindeki “eller” kelimesi gösterilebilir. Şöyle ki; altıncı ayette “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ / Ey İman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ve ‘dirseklere kadar ellerinizi’ ... yıkayın (el-Mâide, 5/6)” şeklinde mukayyed olarak gelen eller kelimesi, aynı sûrenin 38. ayetinde “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ” / Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık yapan kadının ellerini işledikleri suçun cezası ve Allah’tan da bir ibret olsun diye kesin! (el-Mâide, 5/38)” şeklinde mutlak olarak gelmiştir. Bakıldığı zaman ayetlerin ikisi de eller hakkında verilmiş bir hükmü ihtivâ etmektedir. Ve “eller” lafzı bir yerde mutlak iken diğerinde mukayyedir.

Bu durumda hükümlere ve sebeplere bakmak durumunda kalıyoruz. Hükümlere bakılınca iki ayette eller hakkında verilen hükümlerin farklı olduğunu görüyoruz. Zira ilk ayette “ellerin yıkanması”, ikinci ayette ise “ellerin kesilmesi” hükmü konmuştur. Sebeplere bakıldığında birinci ayette sebep “namaz kılmak”, ikinci ayette ise sebep “hırsızlık yapmak”tır. Dolayısıyla burada hem hükümler hem de sebepler farklı olduğu için ulema mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği ve her iki hükmün ayrı ayrı uygulanması gerektiği konusunda ittifak halindedir (Şaban, 2015, 323-324; Vehbî, 2015, 553; Kattân, 1998, 228; Kahraman, 2020, 316; Şahin, 2015; Koca, 2006, 31/404).

3.4.2.3. Hükümlerin Farklı, Sebeplerin Bir olması

Mutlak ve mukayyede konu olan ayetlerdeki hüküm ve sebeplerin ikisi de her zaman farklı veya aynı olmaz. Bazen naslarda mutlak ve mukayyet ifadelerden çıkan hükümler farklı iken hükümlerin sebepleri aynı olabilmekte, bazen de hükümler aynı iken sebepler farklı olabilmektedir. Bu tarz durumlarda mutlakın mukayyede hamledilip edilmeyeceği hususu da usûl âlimleri tarafından irdelenmiştir.

Bir ifadenin bir nasta mutlak başka bir nasta mukayyed geldiği ve iki nistan çıkan hükmün farklı olup hükmün dayandırıldığı sebebin aynı olması durumunda yine mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği ve her iki nistan çıkan hükümlerle ayrı ayrı amel edilmesinin gerektiği konusunda ittifak olduğu söylenmiştir (Şaban, 2015, 324; Karakılıç, 2001, 222; Kahraman, 2020, 317; Şahin, 2015; Koca, 2006, 31/404; Uslu, 2017). Ancak Gazali'den, Şâfiîlerin çoğunluğunun bu durumda mutlakın mukayyede hamledileceğini söyledikleri de nakledilmiştir (Kattân, 1998, 226).

Bu durumdan anlaşılan şudur ki; Ulemanın çoğunluğu bu iki nistan çıkan hükümlerle ayrı ayrı amel edileceğini düşünürken Şâfiîler mutlakın mukayyede hamlini savunmuşlardır (Makdisî, 2002, 2/108; İbn Neccâr, 1997, 3/395; Ceyzânî, 2006, 441; Süyûtî, 1817, 2/60; Kattân, 1998, 226; Vehbî, 2015, 551). Bu kısma da abdest ayeti diye meşhur olan Maide Sûresi 6. ayet ile teyemmüm ayeti olarak meşhur olan Nisa Sûresi 43. ayetlerinde geçen “eller” kelimesi örnek verilebilir. Şöyle ki;

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ

“Eğer hâsta olursanız veya yolculuk yapmakta iseniz ya da biriniz ayakyolundan gelirse ya da kadınlara temas edip de su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprak ile teyemmüm edin, yüzlerinize ve ellerinize sürün (en-Nisâ 4/43).” Bu ayette eller kelimesi mutlak gelmiş iken;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

“Ey İman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ve ‘dirseklere kadar ellerinizi’... yıkayın! (el-Mâide 5/6)” ayetindeki “eller/وَأَيْدِيكُمْ” kelimesi “الْمَرَافِقِ/dirseklere kadar” kaydıyla mukayyettir.

Ayetlerdeki hükümlere bakıldığında Nisa Sûresi’ndeki hükmün teyemmüm, Mâide Sûresi’ndeki hükmün ise abdest olduğu görülmüşken her ikisinde de hükmün sebebi namaz kılma hazırlığı ve iradesidir. Bu durumda kabul gören ve üzerinde ittifak sağlandığı belirtilen tutum her iki nassın hükmüyle ayrı ayrı amel edilmesinin gerektiridir. Dolayısıyla burada mutlak mukayyede hamledilmeyecektir (Süyûtî, 1817, 2/60; Şaban, 2015, 324-325; Vehbî, 2015, 552-553; Kattân, 1998, 226; Şahin, 2015; Koca, 2006, 31/404). Ancak yukarıda da belirtildiği üzere Şâfiîler burada çoğunluğun görüşüne muhalefet etmişlerdir.

3.4.2.4. Hükmün Bir, Sebeplerin Farklı Olması

Biri mutlak diğeri mukayyed olarak gelen iki nistan çıkan hükümlerin bir olup hükmün dayandığı sebeplerin farklı olması halinde Cumhur mutlakın mukayyede hamlini savunurken Hanefiler, Ahmed b. Hanbel ve Ebû İshak b. Şâkilâ gibi bazı Hanbeliler mutlakın mukayyede hamledilmeyeceğini ve her iki nasla ayrı ayrı amel edileceğini söylemişlerdir. Yine bu konuda üçüncü bir görüş daha vardır ki bu da; sadece aralarında illetin ortaklığından kaynaklı kıyasın mümkün olması durumunda mutlakın mukayyede hamledileceği, aksi halde edilmeyeceği düşüncesidir. Malikîlerin Cumhuru, Şafîî muhakkiklerden Şîrâzî, Beydâvî ve Razî ve Hanbelîlerden Ebu’l-Hattab bu görüştedir (Makdisî, 2002, 2/105; Ceyzânî, 2006, 441; Süyûtî, 1817, 2/60; Şaban, 2015, 325; Vehbî, 2015, 551; Kattân, 1998, 226-227; Karakılıç, 2001, 222-223; Kahraman, 2020, 318; Şahin, 2015; Koca, 2006, 31/404; Uslu, 2017).

Örneğin;

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا

“Eşlerine zihâr⁶ yapıp da sonra söylediklerinden dönenler, kendileriyle temas etmeden önce bir köleyi azat etmelidirler... (el-Mücâdile 58/3)” ayetinde köle lafzı mutlaklıdır. Ancak; وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً / (Müminlerden) her kim bir mümini hatâen öldürürse mümin bir köleyi hürriyetine kavuşturması gerekir... (en-Nisâ 4/92)” ayetinde görüldüğü gibi hatâen bir mümini öldüren kimsenin kefaretinde yine köle azadı yer almaktadır. Fakat buradaki köle “mümin” vasfıyla mukayyedir.

Burada her iki nasta da hüküm köle azat etmektir. Ancak hükmün sebebi olan durum ilkinde zihâr iken ikinci ayette bir mümini hatâen öldürmektir. Söz konusu zihâr olunca kefarete konu olan kölede mümin olma veya olmama kaydı yokken, hatâen bir mümini öldürmenin kefaretinde azat edilmesi gereken kölede iman vasfı şartı vardır. Dolayısıyla iki nasta da hüküm tektir ancak sebep farklıdır (Makdisî, 2002, 2/105; Ceyzânî, 2006, 441; Şaban, 2015, 325-326; Vehbî, 2015, 551; Kattân, 1998, 226-227; Karakılıç, 2001, 220-222; Şahin, 2015; Koca, 2006, 31/404).

Bu durumda mutlakın mukayyede hamledilmesinin gerektiğini savunanlar zihâr kefaretinde azat edilecek kölenin de mümin olmasının gerektiğini savunmuşlardır. Dolayısıyla bu kanaatte olan ulemaya göre eşine zihâr yapıp kefarete olarak gayrimüslim bir köleyi azat eden kimsenin kefareti yerine gelmemiş olacaktır. Ancak bu iki nastaki köle lafızlarından çıkan hükümlerin ayrı ayrı uygulanacağını savunan, yani mutlakın mukayyede hamledilmeyeceğini savunan görüşe göre ise zihâr yapanın azat edeceği köle ister mümin olsun isterse olmasın kefaretin ifası için uygundur. Zira ayette köle lafzı mutlaklıdır. Dolayısıyla azat edilecek olanın köle olması kâfidir.

Bizce burada mutlakın mukayyede hamlini vacip kılan bir durum söz konusu değildir. Bilakis iki farklı mevzu ve bu mevzuların hükümleri açıklanmıştır. Her ne kadar iki hüküm köle azadı noktasında kesişse de sebeplerin veya konuların farklılığı mutlakın mukayyede hamledilme vucubiyetini nakzeden bir durumdur. Ayrıca iki hükmün ayrı ayrı icrasına fazlasıyla müsaittir. Bu iki ayette bahse konu olan hükümlerin ayrı ayrı uygulanması durumunda herhangi bir çelişki de vaki olmayacaktır. Bu nedenle Kur’ân’ın lafzına mutabık kalınması murada en uygun olandır diye düşünmekteyiz. Dolayısıyla kanaatimiz ve düşüncemiz Hanefî ulemanın reyinden yana olacaktır (Karakılıç, 2001, 219-222). Zira aslolan mutlakın ıtlakı ve mukayyedin takyididir. Mutlakın mukayyede hamli için delil gerekir (Zerkeşî, 2009, 2/11; Süyûtî, 1817, 2/60). Ve burada hamli için bir delil mevcut değildir.

Mutlak ve mukayyed bahsinde şunu da ifade etmemiz gerekir ki bu konu hâssaten fıkıh usûlü konusu olmakla birlikte aynı zamanda Kur’ân’ın doğru anlaşılması bağlamında Ulûmu’l-

⁶ Zihâr, bir kimsenin karısını, anne, kız, kız kardeş gibi ebediyen haram olan bir kadına benzetmek suretiyle onu boşadığını kast etmesidir. Cahiliye döneminde bazı kişiler karısını boşayınca onunla asla bir araya gelmeyeceğini ifade etmek maksadıyla “Senin sırtın benim anamın sırtı gibidir, Sen bana annemin sırtı gibisin, Sen bana veya bence annemin veya kızımın arkası/sırtı gibisin” gibi ağır cümleler kurarlardı. Bu olaya İslam hukukunda Zihâr adı verilir. Zihâr yapana muzâhir, kendisine zihâr yapılan eşe ise Muzâheru minhâ denir. Zihâr yapmak İslam dini tarafından hoş görülmemiş ve zihâr yapanlar Kuran’da kınanmışlardır. Eşine zihâr yaptıktan sonra pişman olup ona dönmek isteyenler ise kefaretle mükellef tutulmuşlardır (Sâbüni, 2009, 2/479; Köse, 2019, 77-78; Gönenç, 2019, 517-519; Erdoğan, 2019, 620; Koca, 2013, 321-322).

Kur’ân eserlerinin de ele aldığı konulardandır. Ancak mutlak-mukayyed konusunu Ulûmu’l-Kur’ân eserleri yüzeysel ele alırken; Fıkıh usûlü eserlerinde derinlemesine incelendiği görülmektedir. Ancak Ulûmu’l-Kur’ân eserlerinin yani tefsir ehlinin bu konuya usûl bağlamında getirdiği bir yenilik olarak “Mutlak ve Âm Arasındaki Fark” başlığı gösterilebilir. Zira klasik fıkıh usûlü eserlerinde bu fark görülmezken çağdaş eserlerde bunu görmek mümkündür. Bunun ise ulûmu’l-kur’ân müelliflerinin alana kattığı bir yenilik olduğu söylenebilir.

Nitekim fıkıh usûlü ve ulûmu’l-Kur’ân arasındaki müşterek konuları bir araya toplamak için yazdığı “el-Mesâilu’l-müşterake beyne ulûmi’l-Kur’ân ve usûli’l-fıkıh” adlı eserinde Fahd el-Vehbî, “Ulûmu’l-Kur’ân Ulemasının Konuya Eklediği Meseleler” şeklinde bir başlık atar ve altında özetle şunları kaydeder: Ulûmu’l-Kur’ân âlimleri bu mesele hakkında çok fazla detaya girmemişler ve yeni eklemeler yapma ihtiyacı duymamışlardır. Bunun temel sebebi de onların usûl âlimlerine olan güven ve itimadıdır (Vehbî, 2015, 555). Daha sonra da Ulûmu’l-Kur’ân Âlimlerinin kattığı yenilik olarak “Âm ve Mutlak Arasındaki Fark” başlığı atmış ve bu başlık altında bu konudan İbni Ukayle el-Mekki’nin (ö. h. 1150) bahsederek ‘âmın birçok ferdi kapsayan eden lafız olduğunu’ açıkladığını söylemiştir (Vehbî, 2015, 555).

Buna göre mutlak ve âm lafızlar arasındaki fark şudur: Mutlak kapsadığı fertlerden herhangi bir tanesini ifade ederken âm lafız ise mana dairesine giren tüm fertleri aynı anda ifade eder. Bunun yanı sıra mutlak, hâs lafızlardan olduğu için delaleti kat’î olan lafızlar arasında yer almaktadır. Zira mutlakın delaleti bedel yoluyla iken âmin delaleti şümûl yoluylaadır. Dolayısıyla mutlakın kapsamına giren fertlerden biri olmayınca onun yerine öteki geçer. İşte mutlakın delaleti kat’î olan hâs lafızlardan sayılması tam olarak belli olmasa da sınırlı bir manayı kapsıyor oluşu nedeniyledir (Kahraman, 2020, 313; Erdoğan, 2019, 404; Uslu, 2017).

Kuşkusuz mutlak ve mukayyed hakkında yazılanlar ve söylenenler bunlardan ibaret değildir. Ancak bizim ana konumuz “Keşşâf’ta Mutlak ve Mukayyed” olduğu için fıkıh usûlü ve ulûmu’l-kur’ân bağlamında mutlak ve mukayyedın kısaca tanıtılması açısından konuyu ana hatlarıyla özet bir şekilde tanıttık ve asıl konumuzun dışına taşmamak amacıyla bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Bundan sonraki kısımlarda karşılaştırmalı olarak meşhur bazı tefsirlerde ve Keşşâf tefsirinde mutlak ve mukayyede konu olmuş ayetlerin nasıl değerlendirildiğini ve Zemahşerî’nin mutlak ve mukayyed naslara yaklaşım biçimini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

4. KEŞŞÂF'TA MUTLAK VE MUKAYYED

Keşşâf bir usûl kitabı olmadığı için Zemahşerî bu eserinde usûl alanına giren terimlerin doğrudan tanımını yapmamış, bunun yerine kavramları ve terimleri tefsirinin içerisinde konuyla bağlantılı olduğu yerlerde zikredip geçmiştir. Ancak konulara yaklaşım biçimi ve izahatından onun taraf olduğu tanımları ortaya koyabilmek mümkündür. Konumuzla ilgili olarak da Keşşâf tefsirine detaylı bir göz atıldığı zaman Zemahşerî'nin, İslam hukuku ve tefsir usûlü'nde mutlak ve mukayyed olarak değerlendirilen ayetlerde zaman zaman bu iki terimi ismen kullandığı ve zaman zaman da ismen zikretmese de bu hususa ahkâm yönünden aynı sonuca çıkacak farklı ifadelerle yaklaşımda bulunduğu görülür.

4.1. Keşşâf'ta Mutlak

Keşşâf'ta mutlak kavramı sıklıkla geçmektedir. Zemahşerî bu kavramı kullandığı her yerde elbette usûl açısından kullanmamaktadır. Nitekim o, mutlak kelimesini bazen sırf lügat anlamında kullanmıştır (Zemahşerî, 2009, 29). Ancak bizim konumuzla alakalı olarak da mutlak kelimesini ve türevlerini kullanmaktadır. İşte bu son kullanım türünden yola çıkarak Zemahşerî'nin “mutlak” tanımını ortaya koymaya çalışacağız.

4.1.1. Keşşâf'ta Mutlakın Tanımı

Mutlakın İslam âlimleri tarafından yapılan bazı tanımlarını yukarıda vermiştik. Bu tanımlarda öne çıkan kavramlardan üç tanesi “Şüyû”, Şümûl ve tenâvül” kavramlarıydı. Keşşâf'ta da mutlak kavramının usûl ile bağlantılı olarak kullanıldığı yerlerde bu üç kavram ön plana çıkmaktadır. Zira Zemahşerî de tefsirinde birçok yerde mutlak kavramını kullanmış ve yine çoğu yerde bunu şüyû, şümûl ve tenâvül kavramlarıyla gerekçelendirmiş veya vuzûha kavuşturmuştur. Mesela Fatiha Sûresi'nin yedinci ayetini tefsir ederken şöyle demektedir: **والذين أنعمت عليهم: هم المؤمنون، وأطلق الإنعام ليشمل كل إنعام** (Zemahşerî, 2009, 29, 606). Yani “Kendilerine nimet verdiği kimselerin yoluna” kısmında ‘nimet verilenler’ müminlerdir. İn'âmın mutlak kılınması tüm in'âm türlerine şamil olması içindir.” Görüldüğü gibi burada mutlak ile bağlantılı olarak şümûl/iştimal kavramı öne çıkmaktadır.

Bakara Sûresi'nin üçüncü ayetindeki “Ve onlara rızık olarak verdiğimiz şeylerden infak ederler” ifadesini tefsir ederken şöyle demektedir (Zemahşerî, 2009, 39): **لمجيئه مطلقاً يصلح**: “أن يتناول كل منفق”/“İnfak ederler” ifadesi mutlak geldiği için infak edilebilen her şeyi kapsar.” Görüldüğü gibi buradan da Zemahşerî'nin mutlakın tanımına bir tenâvül kavramını yerleştirdiği çıkarılabilir.⁷

Yine Furkan Sûresi'nin 75. ayetini⁸ tefsir ederken şöyle demektedir (Zemahşerî, 2009, 753):

وإطلاقه لأجل الشيعاء في كل مصبور عليه

⁷ Tenâvül vurgusunun öne çıktığı benzer kullanımlar için şuralara bakılabilir: (Zemahşerî, 2009, 132, 210, 364, 433, 445, 665, 787, 824, 880, 908, 943, 1112, 1212).

⁸ **أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَوْنَ فِيهَا نَجِيَّةً وَسَلَامًا** (el-Furkân 25/75). “İşte bunlar, zorluklara katlanmalarının karşılığı olarak cennet konağıyla ödüllendirilecek, orada sağlık ve esenlik dilekleriyle karşılanacaklar.”

“Bimâ saberû ifadesinin mutlak kılınmış olması, kendisine sabredilen her şeye şâyî olması içindir.”

Buradan hareketle ise Zemahşerî’ye göre mutlak kavramının amaçlarından birinin şüyû’ olduğu sonucuna rahatlıkla varılabilir.

Keşşâf’ta bu açıklamalar dikkate alınırsa Zemahşerî’nin de klasik tanımlara mutabakat sağladığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Zira mutlakın klasik usûl tanımlarından iki tanesi; “Bir cinsi teşmil etmesi hâsebiyle o cinsin fertlerinden gayrı muayyen birini tenâvül eden şey/lafız” ve “Müstakil bir lafız kaydı olmaksızın bir veya birçok fertlerden birine delalet eden ve kendi cinsinin hepsine şayi’ olan hâs bir lafızdır” şeklindeydi (Makdisî, 2002, 2/101; İbn Neccâr, 1997, 3/392; Karakılıç, 2001, 218). Keşşâf’tan hareketle Zemahşerî’nin ‘mutlak’ kavramına terimsel bir tanımla çıkarılacak olursa kanaatimizce bu tanım da bu iki tanımın bir araya getirilmesinden oluşmalıdır. Mutlakın tanımıyla ilgili olarak mezhepsel etkenlerin pratik bir farklılık oluşturduğuna rastlamadık. Ancak mutlakın mukayyede hamli konusunda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla Zemahşerî’nin herhangi bir mezhepten yana tanımlama yapması veya tanımsal yaklaşım sergilemesi gibi bir çıkarım yapmanın doğru bir tutum olacağı kanaatinde değiliz.

4.1.2. Keşşâf’ta Mutlakın Hükümü

Giriş kısmında ulemanın, naslarda yer alan mutlak ifadelerin takyidine dair delil bulunmadığı sürece mutlak hallerinin esas alınacağı ve buna göre hüküm verileceği konusunda müttefik olduğunu belirtmiştik. Keşşâf incelendiği takdirde Zemahşerî’nin de aynı çizgide durduğu anlaşılabacaktır. Nitekim o da takyidine dair delil bulunmayan mutlak ifadeleri ıtlak üzere tefsir etmiş ve mutlak ifade ve lafızları mesnetsiz daraltma veya kayıtlarla sınırlandırma yoluna başvurmamış, bilakis Allah’ın mutlak bıraktığı lafız ve ifadeleri mutlak halde esas almıştır.

Mesela *إِلَّا تَنْفَرُوا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا* “Eğer seferber olmazsanız (Allah c.c.) sizi elîm bir azapla azap edecek...” (et-Tevbe 8/39)” ayetini tefsir ederken şöyle demektedir:

إِلَّا تَنْفَرُوا سَخَطَ عَظِيمٍ عَلَى الْمُتَنَاقِلِينَ حَيْثُ أَوْعَدَهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ مُطْلَقٍ يَتَنَوَّلُ عَذَابَ الدَّارَيْنِ

“Ayetin ‘Eğer sefere çıkmazsanız ...’ kısmı ağır davranmak sûretiyle seferden geri duranlara yönelik çok büyük bir kızgınlıktır. Şöyle ki onları iki dünya azabını da içeren mutlak acı bir azapla tehdit etmiştir” (Zemahşerî, 2009, 433).

Görüldüğü gibi Zemahşerî’nin ayette “elîm” sıfatının dışında herhangi bir kayıt ile kayıtlanmayan azabın dünya ve ahiret azabına şamil olduğunu söylemesi, mutlakı ıtlak hali üzere tefsir ettiği şeklinde anlaşılmaktadır.

Yine aynı sûrenin 88. ayetinde⁹ geçen “hayrat” kelimesini tefsir ederken de şöyle demektedir: *الْخَيْرَاتُ تَتَنَوَّلُ مَنَافِعَ الدَّارَيْنِ لِإِطْلَاقِ اللَّفْظِ* “Hayrat (hayırlar, iyilikler) lafzı mutlak olduğu için iki dünyanın da menfaatlerini tenâvül eder” (Zemahşerî, 2009, 444).

Furkan Sûresi’nin 75. ayetini¹⁰ tefsir ederken şöyle demektedir:

⁹ فَكَانَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ / “Fakat Resûl ve Onunla beraber iman edenler, mallarıyla ve canlarıyla cihat ettiler. İşte hayrat/iyilikler bunlar içindir ve felaha erenler işte bunlardır (et-Tevbe 9/88).”

¹⁰ أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَجْنَةً وَسَلَامًا (el-Furkân 25/75) / “İşte bunlar, zorluklara katlanmalarının karşılığı olarak cennet konağıyla ödüllendirilecek, orada sağlık ve esenlik dilekleriyle karşılanacaklar.”

بِمَا صَبَرُوا بِصَبْرِهِمْ عَلَى الطَّاعَاتِ، وَعَنِ الشَّهَوَاتِ، وَعَنِ أَذَى الْكُفَّارِ وَمَجَاهِدَتِهِمْ،
وَعَلَى الْفَقْرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَإِطْلَاقِهِ لِأَجْلِ الشِّيَاعِ فِي كُلِّ مَصْبُورٍ عَلَيْهِ.

“Sabretmelerine karşılık” ifadesi onların ‘tâat göstermelerine, hevâ ve heveslerden kaçınmalarına, kâfirlerin eziyetlerine ve onlara karşı mücadele etmelerine, fakirlik ve bunun dışındaki şeylere karşılık sabretmelerine karşılık’ manasındadır. Sabrın mutlak gelmesi ise kendisine sabredilen her şeye şayi’ olsun diyedir” (Zemahşerî, 2009, 753).

Keşşâf’ta mutlak’ın hükmüne dair en açık ifadelerden birisi Mücâdile Sûresi’nin üçüncü ayetini¹¹ tefsir ederken geçmektedir:

فَإِنْ قُلْتَ: أَى رَقَبَةٍ تَجْزَى فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ؟ قُلْتَ: الْمُسْلِمَةُ وَالْكَافِرَةُ جَمِيعًا، لِأَنَّهَا فِي الْآيَةِ
مُطْلَقَةٌ

“Şayet ‘Zihâr kefaretinde hangi köleyi azat etmek yeterlidir?’ dersin, derim ki: Müslüman ve kâfir ikisi de yeterli olur. Zira ayette (köle lafzı) mutlaktır” (Zemahşerî, 2009, 1087). Yine Keşşâf’ta İbni Abbas’tan nakledilen “Allah’ın mübhem (mutlak) bıraktığını siz de mübhem bırakın” sözü de bu hükmü desteklemektedir (Zemahşerî, 2020, 2/92). Görüldüğü gibi Zemahşerî’ye göre mutlak lafzın gerektirdiği şey ıtlaktır. Kayıt bulunmadığı sürece mutlak lafzın hükmü ıtlakı esas almayı gerektirir.

Bu konuda örnekleri artırmak mümkündür. Ancak bu kadarını bu başlık altında yeterli görüyoruz. Örneklerden de anlaşılacağı üzere Zemahşerî, takyidine dair delil olmayan mutlak ifadeleri ıtlakı üzere tefsir etmiştir. Buradan da “mutlak lafzın vaz’ı ıtlak içindir” kaidesini görmek mümkündür. Dolayısıyla klasik mutlak hükmü Keşşâf’tan da alelade görülebilir.

4.1.3. Keşşâf’ta Mutlakın Gayesi

Naslarda kullanılan lafızların bir gayesinin olduğu ilim ehli tarafından teslim edilen bir hakikattir. Hâssaten Kur’ân’da yer alan lafız, terkip, ibare ve ifadelerin bir gayeden hâlî olması akl-ı selimle örtüşebilecek bir durum değildir. Bilakis İslam âlemi Kur’ânî kavram ve kullanımların ilahi birer gayeye binaen olduğunu tespit ve kabul etmiştir. Yine Arap dilindeki kullanımlarına göre gerek cümlelerin öge diziminde gerekse kullanılan kavramlarda bir hikmet ve gaye mündemiçtir. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerim’in ahkâmının doğru tespitini sağlamak amacıyla İslam uleması tarafından tespiti yapılan âm-hâs, mutlak-mukayyed, muhkem-müteşâbih gibi kavramların ve bu başlıklar altında değerlendirilen nasların bir gayeden uzak olduğunu düşünmek veya dillendirmek sağlıklı bir tutum olmayacak ve nasların doğru anlaşılması adına bir katkı sağlamayacaktır. Buna göre Kur’ân-ı Kerim’de bir ifade veya ayetin mutlak halde gelmesinde mutlaka anlamsal bir hikmet ve gaye bulunmaktadır.

Keşşâf tefsiri incelendiği zaman bir lafzın mutlak gelmesinin illetine de rastlanacaktır. Zemahşerî, mutlak lafızlardaki ıtlakın gayesini veya gerekçesini genellikle “lâm/li” harf-i cer’iyle veya “mef’ûl-ü leh” kullanarak ifade etmektedir (Zemahşerî, 2009, 29, 39, 180, 210, 212). Mutlakın tanımında öne çıkan şüyû’, şümûl ve tenâvül kavramları esasen bir lafzın mutlak kılınmasının

¹¹ “وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ” “Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır” (el-Mücâdile 58/3).

gayeleri olarak göze çarpmaktadır. Keşşâf incelendiği takdirde bu husus kolaylıkla görülebilecektir. Mesela Fatiha Sûresi'nin beşinci ayetini¹² tefsir ederken şöyle demektedir:

إِستِئَانَةٍ (yardım isteme) “فَإِنْ قُلْتَ: لَمْ أَطْلُقِ الْإِسْتِعَانَةَ؟ قُلْتَ لِيَتَنَاولَ كُلُّ مُسْتَعَانٍ فِيهِ

lafzı niçin mutlak kılınmıştır dersin, ‘yardım isteme konusu olabilecek her şeyi kapsasın diye’ derim” (Zemahşerî, 2009, 29). Yine Fatiha Sûresi'nin yedinci ayetinin¹³ tefsirinde şöyle bir ifade yer almaktadır: وَأَطْلُقِ الْإِنْعَامَ لِيَشْمَلَ كُلَّ إِنْعَامٍ “In'am (nimet verme) kelimesi tüm nimetlendirmelere şamil olsun diye mutlak kılınmıştır” (Zemahşerî, 2009, 29). Benzer bir ifade de Bakara Sûresi'nin üçüncü ayetindeki “infakı” tefsir ederken geçmektedir: “Bununla farz olan zekâtın kastedilmiş olması da mümkündür, zira bu ifade zekâtın kardeşi ve ikizi olan namaz ile birlikte zikredilmiştir. Ayrıca bu ifade ile farz olan zekât dışında hayır yolunda yapılan diğer infaklar da kastedilmiş olabilir, zira kelime, her türlü infakı kapsayabilecek şekilde herhangi bir kayıt olmaksızın, mutlak olarak kullanılmıştır” (Zemahşerî, 2020, 1/146).

Keşşâf tefsirinde bir ifadenin mutlak gelmesinin gayeleri açısından bir önemli ifade de Âl-i İmrân Sûresi'nin 85. ayetinin¹⁴ tefsirinde geçmektedir. Zemahşerî bu ayeti tefsir ederken şöyle demektedir:

وَمَنْ يَبْتَغِ الْإِسْلَامَ يَعْنِي التَّوْحِيدَ وَإِسْلَامَ الْوَجْهِ لِلَّهِ تَعَالَى دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ مِنَ الَّذِينَ وَقَعُوا فِي الْخُسْرَانِ مُطْلَقًا مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ لِلشَّيَاعِ

“Her kim İslam'dan yani tevhitte ve yüzünü Allah'a teslim etmekten (ihlastan) başka bir din arayacak olursa bu ondan asla kabul edilmeyecek ve o ahirette kayıtsız şartsız topluca mutlak olarak hüsrana düşenlerden olacaktır” (Zemahşerî, 2009, 180). Mutlakın gayesi açısından bu açıklamada مُطْلَقًا مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ لِلشَّيَاعِ kısmı önem arz etmektedir. Bu da bir ifadenin mutlak kılınışı gayelerinden birinin “şîya'-şüyû” olduğu hakikatini göstermektedir. Keşşâf'ta mutlakın gayelerinden ön plana çıkanlardan birinin şüyu olduğunun daha rahat anlaşılabilmesi ifadelerden birisi de Furkan Sûresi'nin 75. ayetini¹⁵ tefsir ederken geçmektedir: وَإِطْلَاقَهُ لِأَجْلِ الشَّيَاعِ فِي كُلِّ مَصْبُورٍ عَلَيْهِ “(Sabretmelerinden dolayı) ifadesinde sabrın mutlak kılınması kendisine sabredilen her şeye şayi' olması içindir” (Zemahşerî, 2009, 753).

Verdiğimiz örneklerden anlaşıldığı gibi bir ifadenin mutlak gelmesi veya mutlak kılınması birkaç sebeple olabilmektedir. Keşşâf tefsiri incelendiği takdirde bu gayelerin mutlakın tanımı bahsinde söz konusu ettiğimiz “tenâvül, şüyu ve şümûl” kavramlarıyla hülâsa edilebileceği görülecektir. Bu ise bir ifadenin mutlak geliş amacının “ta'mim, teşmil veya genelleme” olduğu sonucunu doğurmaktadır. Zaten mukayyed kavramı sınırlandırılmış, kapsamı daraltılmış manasına geldiğine göre mutlak kavramı da bunun zıddı olarak genelleştirilmiş, teşmil edilmiş, kapsamı genişletilmiş ifade veya lafız olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bunlar üzerinden Zemahşerî'nin mutlakın gayesi söz konusu olunca da klasik çizgiyi koruduğunu göstermektedir.

¹² رَبِّمِيزِ! يَالْمِيزِ! وَإِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (el-Fâtiha 1/5).

¹³ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ “Kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoluna” (el-Fâtiha 1/7).

¹⁴ “Her kim İslam'dan başka bir din ararsa bu din kesinlikle ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır” (Âl-i İmrân 3/85).

¹⁵ أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَجْنَةً وَسَلَامًا (el-Furkân 25/75). “İşte bunlar, zorluklara katlanmalarının karşılığı olarak cennet konağıyla ödüllendirilecek, orada sağlık ve esenlik dilekleriyle karşılanacaklar.”

Keşşâf'ta mutlakın gayesinin anlaşılabilceği örnekleri artırmak mümkündür (Zemahşerî, 2009, 210, 364, 445, 606, 692, 824, 849, 864, 880, 908, 1087, 1112, 1212). Ancak Keşşâf tefsirinde mutlakın gayesinin anlaşılmasına bu örneklerin kifayet edeceği düşüncesiyle bu örnekleri yeterli görüyoruz.

4.1.4. Keşşâf'ta Mutlakın Delaleti

Usûl kitaplarında mutlak, hâs lafızlardan sayılmakta ve hâs lafızlardan olduğu için delaleti kat'î olan lafızlar arasında yer almaktadır. Yine mutlakın delaletinin bedel yoluyla olduğu zikredilmektedir. Delaleti bedel yoluyla olunca, mutlak lafzın anlam dairesine giren fertlerden biri olmayınca onun yerine öteki geçer. Mutlakın, delaleti kat'î olan hâs lafızlardan sayılması tam olarak belli olmasa da sınırlı bir manayı tenâvül ediyor oluşu nedeniyledir (Kahraman, 2020, 313; Erdoğan, 2019, 404; Uslu, 2017). Şunu belirtmek gerekir ki bu hüküm Hanefî usûlcülere göredir. Cumhura göre ise mutlakın delaleti kat'î değil zannîdir (Şahin, 2015). Hâssın delaletinde söz konusu edilen kat'ilikten murat ise şöyle hülasa edilmiştir: *“Buradaki kat'ilik, asla başka bir ihtimalin bulunmadığı değil, delile dayanan bir ihtimalin bulunmadığı manasındadır. Zira delile dayanmayan ihtimal ile böyle bir ihtimalin hiç bulunmaması aynı şeydir”* (Şaban, 2015, 312).

Keşşâf tefsirine göz atıldığında mutlakın delaleti hakkında iki pasaj dikkat çekmektedir. Bu iki pasajdan birincisi Bakara Sûresi'nin 228'inci ayetinin, ikincisi ise Nur Sûresi'nin 2. ayetinin tefsirinde geçmektedir. Her iki açıklamada da mutlak lafızlar delalet bakımından müşterek lafızlara benzetilmektedir. Bu benzetme üzerinden Zemahşerî'ye göre mutlakın delaletini tespit edebilmek için müşterek isimlerin delaletine kısaca değinmek gerekmektedir.

Müşterek lafızların delaleti, söz konusu kelimenin isim olarak konulduğu şeylerden herhangi birine olabilmektedir. Mesela “ayn” kelimesi müşterek isimlerdendir ve “göz”, “pınar”, “diz kapağı” veya “dağ-tepe” varlıklarından birine delalet etmektedir. Buna göre bu varlıklardan hangisine delalet ettiğini tespit edeceğimiz bir karineye ihtiyaç duyarız. Böyle bir karine olmadığı zaman ise tevakkuf etmek icap eder (Şaban, 2015, 361; Karakılıç, 2001, 233-234). Durum bu olunca müşterek lafızların, anlam dairesine giren manalardan sadece bir tanesine delaleti kat'î sayılamamaktadır (Karakılıç, 2001, 233). Yine müşterek lafızların kapsamına giren manaların tümüne aynı anda delaletini Şafiîler caiz görürken Hanefîler caiz görmemektedir (Şaban, 2015, 362).

Buna göre Müşterek lafızların delaleti için “bir yönden zannî bir yönden ise kat'î” yorumunu yapmak gerekmektedir. Zira müşterek lafızların kısıtlı bir anlam dairesi vardır ve bu kısıtlı manalardan birine delalet ettiği kat'idir. Ancak gerek müşterek ismin, kendisi için vaz' olunduğu manaların hangisine delalet ettiğini gösteren bir karine veya delil olmadığı durumlarda tevakkuf etmenin gerekliliği gerekse manalar arasında kesin bir tayin durumunun bulunmaması halinde bu manalardan hangisine delalet ettiğinin net olmaması müşterek isimlerin delaletini “zannî” kılmaktadır.

Esasen Zemahşerî mutlak lafızları müşterek isimlere benzetmekle, mutlakın da kapsamına giren fertlerin bir kısmına veya tamamına (külle ve cüz'e) delalet etmeye müsait olduğunu ifade etmektedir. Devamında ise Mütakellim (şâri') neyi kastetmiş ise mutlak lafızdan murat olur

demektedir. Nitekim Bakara Sûresi'nin 228'inci ayetinin¹⁶ tefsirinde yer alan ilgili açıklama şöyledir:

وَالْمُطَلَّاتُ أَرَادَ الْمَدْخُولَ بِهِنَ مِنْ ذَوَاتِ الْأَقْرَاءِ. فَإِنْ قُلْتَ: كَيْفَ جَازَتْ إِرَادَتَهُنَّ خَاصَّةً وَاللَّفْظُ يَقْتَضِي الْعُمُومَ؟ قُلْتَ: بَلِ اللَّفْظُ مُطْلَقٌ فِي تَنَاوُلِ الْجِنْسِ صَالِحٌ لِكُلِّهِ وَبَعْضُهُ، فَجَاءَ فِي أَحَدٍ مَا يَصْلَحُ لَهُ كَالِاسْمِ الْمَشْتَرَكِ

“(Allah Teâlâ) buradaki ‘boşanmış kadınlar’ ifadesiyle adet gören kadınlardan cinsel ilişkide bulunulmuş olanları kastetmiştir. Şayet, ‘burada lafız umûmu gerektiriyorken husûsî olarak cinsel ilişkide bulunulmuş olanların kastedilmesi nasıl caiz olmuştur’ dersen, derim ki: Bilakis bu lafız (mutallekât lafzı), ‘cins’i tenâvül etme konusunda mutlak olup bu cinsin tümünü veya bazısını kastetmeye uygundur. Dolayısıyla burada tıpkı müşterek isimlerde olduğu gibi (boşanmış kadınlar cinsi) yalnızca birini ifade etmek için gelmiştir (Zemahşerî, 2009, 132).”

Aslında Zemahşerî burada mutlak ve âm lafızların kapsam ve delalet bakımından farkını ortaya koymuştur. Ayetteki “mutallekât” kelimesi Zemahşerî’ye göre âm bir lafız olsa da delaleti bakımından mutlak ve boşanmış kadınların tümünü değil sadece cinsel ilişkide bulunulmuş olanları ifade etmektedir. Buradan klasik ulemanın belirtmiş olduğu şu hususu çıkarmak mümkün görünmektedir: Mutlak lafızlar delalet bakımından hâs lafızlar gibidir. Her ne kadar kapsamına giren fertlerin tamamını veya bir kısmını kastetmeye uygun olsa da -belli bir karineyle- şârî’in muradına uygun şekilde anlaşıldıkları takdirde delaletleri kat’î olmaktadır. Aksi halde şârî’in muradı anlaşılmamış olacaktır. Ancak Zemahşerî’nin burada mutlak lafızları müşterek isimlere benzetmesi, mutlak lafızların delaletinin zannî olduğu kanaatinde olduğu şeklinde de anlaşılmaktadır.

Bu durumda Zemahşerî’ye göre mutlakın delaleti bir taraftan hâs lafızlardaki gibi kat’î iken öte yandan müşterek lafızlar gibi zannî olmaktadır. Dolayısıyla Zemahşerî bu yönüyle sanki hem cumhurdan hem de Hanefilerden ayrılmakta iken bir taraftan da hem Hanefilere hem de cumhura benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Bu ise kendine hâs bir yaklaşım sergilediği manasına gelmektedir. Ancak bu açıklamada Zemahşerî’nin “boşanmış kadınlar cinsinin yalnızca birini ifade etmek için gelmiştir” ifadesi birinci ihtimali daha çok destekler mahiyettedir.

Mutlakın delaleti hususunda önem arz eden ikinci örnek ise Nur Sûresi’nin ikinci ayetini¹⁷ tefsir ederken geçmektedir. Orda da Zemahşerî şöyle demektedir:

فَإِنْ قُلْتَ: اللَّفْظُ يَقْتَضِي تَعْلِيلَ الْحُكْمِ بِجَمِيعِ الزَّانَةِ وَالزَّوَانِي، لِأَنَّ قَوْلَهُ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي عَامٌ فِي الْجَمِيعِ، يَتَنَاوَلُ الْمُحْصَنَ وَغَيْرَ الْمُحْصَنِ. قُلْتَ: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي يَدْلَانِ عَلَى

¹⁶ Boşanan kadınların kendileri üç âdet görünceye kadar beklerler. Allah’a ve ahiret gününe iman ediyorlarsa, Allah’ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Eğer taraflar arayı düzeltmeyi istiyorlarsa kocaları, onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler. Kadınların, makul ve meşru ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur. Allah izzet ve hikmet sahibidir (el-Bakara 2/228).

¹⁷ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْسَ لَهُمَا عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ (en-Nûr 24/2). “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya tanık olsun.”

الجنسين المنافيين لجنسى العفيف والعفيفة دلالة مطلقة والجنسية قائمة في الكل والبعض جميعا، فأيهما قصد المتكلم فلا عليه، كما يفعل بالاسم المشترك

“Şayet, ‘Burada lafız zina eden erkeklerin ve zina eden kadınların tamamına bu hükmün uygulanmasını iktiza eder. Zira Allah’ın (c.c.), zina eden kadın ve zina eden erkek sözü (evli-bekâr) tamamını kapsamada âmdır, muhsan (evli) olanı da muhsan olmayanı da kapsar’ dersin derim ki: ‘Zina eden kadın ve zina eden erkek’ ifadeleri ‘iffetli kadın ve iffetli erkek’ cinslerine zıt olan iki cinse mutlak bir delaletle delalet eder. Bu cinslik ise (zina eylemini yapanların) bir kısmında da tamamında da geçerlidir. Dolayısıyla tıpkı müşterek isimde olduğu gibi mütekellim (konuşan/söyleyen) bu ikisinden (tamamı veya bir kısmından) hangisini kastederse etsin bundan dolayı yadırganamaz (Zemahşerî, 2009, 718).” Bu açıklamada da Bakara Sûresi’nin 228. ayetinde söz konusu çıkarımlarımızı desteklemektedir.

Buna göre Zemahşerî’nin ifadeleri her ne kadar kendi içinde paradoksal bir görünüm arz ediyor gibi görünse de onun, mutlakın delaleti hususunda da Hanefî çizgide yer aldığı söylenebilir. Zemahşerî’nin mezkûr ifadelerinden ikinci bir ihtimal daha anlaşılabilir. Bu ikinci ihtimal de Hanefî ulema ile Zemahşerî’nin müşterek lafızların delaleti hakkında ihtilaf halinde olmaları ihtimalidir. Zira Zemahşerî mutlak lafızları müşterek lafızlara delalet açısından benzetmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi müşterek lafızların delaleti Hanefîler tarafından zannî kabul edilmiştir. Buna karşın yine Hanefîlerce mutlakın delaleti kat’î kabul edilmiştir.

Keşşâf’tan alıntılanmış olduğumuz iki açıklamada da bir taraftan mutlak lafız ile müşterek lafız arasında bir benzetme yapılırken diğer taraftan yapılan açıklama mutlakın delaletinin kat’iliğini sezdirmektedir. O halde ya Zemahşerî mutlakın da müşterek isimlerin de delaletini kat’î kabul etmektedir. Bu durumda müşterek isimlerin delaleti noktasında Hanefî usûlcülerden ayrılmış olacaktır. Ya da mutlakın delaletini de müşterek isimlerin delaleti gibi zannî kabul etmektedir. Bu durumda ise Zemahşerî’nin, mutlakın delaleti hususunda Hanefîlerden ayrılıp cumhurdan yana kanaat sergilediği söylenecektir. Ancak bize göre Keşşâf’taki bu iki açıklamadan çıkarılabilecek en tutarlı sonuç şudur: Zemahşerî’ye göre mutlak lafızların delaleti kat’îdir. Ve bu kat’î delalet tıpkı müşterek isimlerdeki gibidir.

4.2. Keşşâf’ta Mukayyed

Keşşâf’ta mutlak kavramı kadar kullanılmamış olsa da mukayyed kavramının da kullanıldığını müşahade ettik. Bu kullanımlardan hareketle Zemahşerî’nin mukayyede yüklediği mana anlaşılabilir. Gibi Keşşâf’ta mutlaka yüklenen mananın zıddına hükmetmek sûretiyle de mukayyedin tanımının elde edilebileceği düşüncesindeyiz.

4.2.1. Keşşâf’ta Mukayyedin Tanımı

Zemahşerî’nin Keşşâf tefsirini incelediğimizde mukayyed kavramının şu şekilde geçtiğini görüyoruz:

“*İnsanlardan bazıları* وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ. *vardır ki iman etmedikleri halde ‘Allah’a ve ahiret gününe iman ettik’ derler (el-Bakara 2/8).*” Zemahşerî, Bakara Sûresi’nin bu ayetini açıklarken okuyucusundan gelebilecek şu muhtemel soruyu kendisine sormaktadır; *فإن قلت: فلم جاء الإيمان مطلقا في الثاني وهو مقيد في الأول؟*

/“Şayet ‘İman kelimesi niçin ikincisinde mutlak, birincisinde mukayyed gelmiştir?’ diye sorarsan...” (Zemahşerî, 2009, 44). Söz konusu ayette ilk olarak Allah ve ahiret günüyle kayıtlı bir imanla başlanmakta ve ayetin sonunda ise iman kelimesi herhangi bir kayıt almaksızın ism-i fail formunda yer almaktadır. Buradan Zemahşerî’nin mukayyed kavramını tıpkı klasik literatüre geçtiği manada kullandığı anlaşılabilir.¹⁸

Yine Bakara Sûresi’nin 91. ayetini¹⁹ tefsir ederken şöyle demektedir: **مطلق بما أنزل الله** /“Allah’ın indirdiğine” ifadesi, Allah’ın indirmiş olduğu kitapların tümüne şâyi’ mutlak bir ifadedir. ‘Biz, bize indirilene iman ediyoruz’ ifadesi ise Tevrat ile mukayyedir” (Zemahşerî, 2009, 86).

Âl-i İmran Sûresi 193. ayetin²⁰ tefsirinde de Zemahşerî şöyle demektedir:
فإن قلت: فأى فائدة في الجمع بين المنادى وينادى؟ قلت: ذكر النداء مطلقاً ثم مقيداً بالإيمان تفخيماً لشأن المنادى لأنه لا منادى أعظم من منادى ينادى للإيمان

Şayet ‘münadi (ism-i fail) ve yünâdî (fiil-i muzari)’nin birlikte zikredilmiş olması neyi ifade eder?’ diye sorarsan derim ki; ‘Nidanın önce mutlak sonra da iman ile mukayyed gelmesi münadinin (seslenenin) durumunu yüceltmek içindir. Zira iman için nida edenden daha büyük hiçbir münadi yoktur” (Zemahşerî, 2009, 212).

Mukayyed’in tanımını tespit etmek için örnekleri artırmaya ihtiyaç olmadığı düşüncesiyle bu örnekleri kâfi görüyoruz. Örneklerden de anlaşılacağı üzere Keşşâf tefsirinde mukayyed kavramı da klasik usûl ulemasının müstamel mefhumunun dışına çıkmamakta ve onların kullanımıyla paralellik arz etmektedir. Buna göre “Zemahşerî de mukayyed için klasik tanımları benimsemektedir” önermesini kurmak fazla iddialı görünmemektedir.

Zemahşerî söz konusu tefsirinde mutlak ve mukayyed kavramlarını sadece ism-i meful kalıbında kullanmamış, bunun yanında bu kelimelerin fiil formlarını da kullanmıştır (Zemahşerî, 2009, 27, 29, 50, 72, 104, 678, 824, 849, 864, 880, 927, 949, 1112, 1119, 1222). Ayrıca bu fiillerin mastarlarını (ıtlak, takyîd, kayd) ve yine kayıt manasında “şerîta (şart-kayıt)” gibi kelimeleri de konuyla bağlantılı olarak kullanmıştır (Zemahşerî, 2009, 27, 44, 131, 156, 180, 293, 313, 364, 376, 445, 569, 628, 641, 753, 754, 880, 917, 593, 864, 758, 759, 1034).

4.2.2. Keşşâf’ta Mukayyed’in Hükümü

Naslarda mukayyed gelen lafızların kaydının esas alınarak amel edilmesinin gerektiğini yukarıda belirtmiştik. Eğer mukayyed lafzın kaydının kaldırıldığını gösteren bir delil bulunursa bu durum genel kaideden müstesna tutulur. Bu başlık altında ise Keşşâf’ın klasik kaynaklara göre nerede durduğunu tespit etmeye çalışacağız. Giriş kısmında “Mukayyed’in Hükümü” başlığı altında

¹⁸ Zemahşerî’nin mukayyed kavramını başka yerlerde de kullandığını görmekteyiz (Zemahşerî, 2009, 306, 493, 1032, 1222).

¹⁹ ... وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا تُوْمِنُ بِمَا أَنزَلَ عَلَيْنَا وَكَفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ ... (Onlara “Allah’ın indirdiğine iman edin” denildiği zaman “Biz, bize indirilene iman ediyoruz” deyip bunun dışındakini inkar ederler” (el-Bakara 2/91).

²⁰ رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا ... / “Rabbimiz! Kuşkusuz biz ‘Rabbimize iman edin!’ diye imana davet eden bir münadiyi işittik, hemen iman ettik...” (Âl-i İmrân, 3/193).

Mücâdile Sûresi'nin dördüncü ayeti ile Nisa Sûresi'nin 23. ayetini ele almıştık.²¹ Keşşâf'ta Mücâdile Sûresi'nin dördüncü ayetindeki “mutetâbi'ayni/peş peşe” kaydı hakkında herhangi bir yorum yapıldığına rastlamadık (Zemahşerî, 2009, 1088). Öyle anlaşıyor ki Zemahşerî buradaki kaydın bağlayıcılığını tartışmaya açmayı bile gereksiz görmüştür. Yine Enam Sûresi'nin 145. ayetinde geçen “akıtılmış kan” terki bindeki “mesfûhen/akıtılmış” kaydını esas alarak yorumladığı görülmektedir (Zemahşerî, 2009, 350). Mukayyed lafızların kaydının esas alınarak yorumlandığına dair Keşşâf'tan birçok örnek sunulabilir.

Burada bir önemli husus da kaydın kaldırıldığına dair delil bulunduğu durumda Zemahşerî'nin yaklaşımıdır. Usûl kaynaklarında kaydı kaldırılan lafızlara Nisa Sûresi'nin 23. ayetinde yer alan **فِي حُجُورِكُمْ** kelimesi örnek verilmektedir. Ayette bu kelime **فِي حُجُورِكُمْ** kaydı ile mukayyedir. Ancak aynı ayetin devamında yer alan **فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ** ifadesiyle bu kaydın kaldırılmış olduğu anlaşılmaktadır. Böylece “evlerinizde bulunan” kaydının “eğer anneleriyle zifafa girmeden boşanırsanız anneleriyle nikâh akdiniz bittikten sonra onlarla evlenmeniz de bir günah yoktur” deliliyle ilga edildiği anlaşılmaktadır. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi aynı evi paylaşıyor olmak bizzat tahrim sebebi olsaydı ayetin devamında zifafa girmemiş olma durumuna ek olarak aynı evde de bulunmama şartı zikredilirdi. Bu da üvey kızlarla evlenmenin haramlığının sebeplerinden zikredilen “evlerinizde bulunan” kaydının ayetin devamındaki ifadeyle kaldırılmış olduğunu göstermektedir (Şaban, 2015, 318-319). Keşşâf'ta bu kaydın kaldırıldığına dair sarîh bir ifade bulunmamaktadır. Zemahşerî'nin de annesiyle “dühûl” gerçekleşmeyen kızın nikâhı konusunda klasik anlayışa ortak olduğu anlaşılmaktadır. Ancak şu var ki o, “dühûl” kavramına sırf cinsel birleşmeden daha geniş bir mana yüklemekte ve bu kanaatini de birçok rivayetle desteklemektedir. Nitekim o bu kayıtlarla ilgi şöyle geniş bir izahta bulunur: “Şayet ‘Evlerinizde bulunan üvey kızlarınız’ demenin anlamı nedir?” dersin şöyle derim: Bunun anlamı, haram kılmanın sebebini bildirmektir; yani onların bakımını üstlenmeniz -ya da bilfiil besleyip büyütmeseniz bile bu konumda olmaları- hâsebiyle... Anneleriyle bizzat gerdeğe girdiğinizde -veya girme imkânına sahip olduğunuzda- üvey kızlarınızın sizin evinizde yaşamalarında evlenme hükmü gerçekleşmekte, kaynaşma ve ülfet sağlanmakta, Allah aranızda sevgi ve merhamet peydah etmekte ve durum onların çocuklarını kendi çocuklarınız yerine koymaya layık hale gelmektedir. Öyle ki üvey kızlarınızla nikâh akdettiğinizde artık bizzat kendi kızlarınızla evlenmiş gibi olmaktadır! Ali (r.a.)'ın, üvey kızların haram oluşunu üvey babalarının evlerinde büyüme şartına bağladığı rivayet edilir. Dâvûd ez-Zâhirî (ö.270/884) de bu görüşü benimsemiştir. Şayet **دَخَلْتُمْ** ifadesinin anlamı nedir?” dersin şöyle derim: Bu, cimâdan kinaye olup Arapların, benâ ‘aleyhâ (“kadının üstüne çadır kurdu yani onu kapalı bir yere aldı) ve darabe ‘aleyhe’l-hicâbe (üzerine örtü örttü) deyimlerine benzer; “kadını bir örtünün altına soktuğunuzda” demektir. Bâ, fiili

²¹ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (en-Nisâ 4/23)

Meali: “Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kız kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, süt bacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığımda) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”

geçişli yapmak içindir. Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) göre lems / dokunmak vb. kelimeler de cimâ' anlamına gelir. Rivayete göre Ömer (r.a.), cariyesiyle baş başa kalmış, birlikteyken cariyenin üstünü çıkarmış [fakat ilişkiye girmemiş], oğullarından biri o cariyeyi kendisine hibe etmesini isteyince de 'O sana helal değil!' demiş. Mesrûk'tan [ö. 63/683] rivayet edilmiştir ki Hazret-i Ömer öldükten sonra o cariyenin satılıp, oğullarına verilmemesini emretmiş ve şöyle demiştir: "Ben onunla ilişkiye girmedim, sadece baktım ve dokundum. Bu da çocuklarıma onu haram kılar." Hâsan Basrî'nin (ö. 110/728) bir cariyeyi satın alıp ona şehvetle dokunan, kucaklayan ve onu çıplak gören bir adam hakkında "Bu cariye artık o adamın oğullarına helal olmaz" dediği rivayet edilmiştir. Atâ ve Hammâd b. Ebû Süleyman'dan (ö. 120/738) rivayet edildiğine göre bir adam bir kadının cinsel organına bakarsa artık o kadının annesi ile de kızı ile de evlenemez. Evzâî'den (ö. 157/774) nakledilen görüşe göre de bir adam bir anne ile kapalı bir yerde bulunsa, kadını soyarak ona dokunsa ve bu esnada kapıları kapatıp perdeleri indirmiş olsa, artık o kadının kızı ile evlenemez. Yine İbn Abbâs (ö. 68/688), Tâvus (ö. 106/725) ve Amr b. Dînâr'dan (ö. 126/744) nakledilen görüşe göre bir kadının annesi ile ya da kızı ile evlenmenin haram olması sadece cimâ yoluyla değildir" (Zemahşerî, 2020, 2/95-97).

Bu açıklamalardan anladığımız kadarıyla Zemahşerî burada mukayyed ifadenin kaydının kaldırılmış olma durumunu gündemine almamış, ancak bunu farklı bir vasıf olarak ele almıştır. Başka bir ifadeyle Zemahşerî bu ayeti mutlak mukayyed açısından usûl bağlamında ele almış değildir. Ancak her ne kadar buna usûl açısından bir isim koymamış ise de buradaki şart veya kayıt diye nitelenen ifadeleri yorumlama biçimi ve müstakil olarak ele alışı, bu kayıtlara kayıtsız kalmadığını ve mukayyed bir ifadeyi dikkate alıp kayıtlı haline itibar ettiğini de göstermektedir. Sonuç olarak naslarda mukayyed gelen ifadelerdeki kayıtlara Zemahşerî'nin hâssasiyetle yaklaştığını ve mukayyed ifadelerde hüküm açısından kayıtların esas alınmasının gerekliliği hususunda klasik tavra iştirak ettiği söylenebilir.

4.2.3. Keşşâf'ta Mukayyedin Gayesi

Mutlak bahsinde zikrettiğimiz gibi her bir dilsel kullanımın muhakkak bir manevi gayesi bulunmaktadır. Bu husus elbette ki mukayyed ifade ve lafızlar için de geçerlidir. Keşşâf incelendiği takdirde mukayyed lafızların gayesini sarahaten olmasa da tespit etmek mümkündür. Daha Keşşâf'ın başında Fatiha Sûresi'ni tefsir ederken Zemahşerî şöyle bir ifade kullanmaktadır:

ولم يطلقوا الرب إلا في الله وحده، وهو في غيره على التقيد بالإضافة، كقولهم: رب الدار، ورب الناقة

"Rab kavramını mutlak şekilde yalnızca Allah (c.c.) için kullanırlar. Allah'ın dışındaki şeyler için ise ancak izafe ile takyîd edilmiş şekilde kullanırlar; 'Evin Rabbi (sahibi/düzenleyicisi)', 'Devenin rabbi (sahibi/yöneticisi)' gibi..." (Zemahşerî, 2009, 27). Bu ifadeler üzerinde düşünüldüğü vakit bir ifadenin takyîd edilmesinin maksatlarından bir tanesinin özel bir manayı kastetmek yani tayin olduğu anlaşılabacaktır. Buna göre mukayyedin gayelerinden birisi birçok ihtimal arasından bir tanesini tamlama yoluyla tahsis ve tayin etmektir. Nitekim bunu destekleyici bir ifade de Hucurat Sûresi'nin ikinci ayetini tefsir ederken geçmektedir (Zemahşerî, 2009, 1032):

أنهم لم ينهوا عن الجهر مطلقاً، حتى لا يسوغ لهم أن يكلموه إلا بالهمس والمخافتة، وإنما نهوا عن جهر مخصوص مقيد بصفة، أعنى: الجهر المنعوت بمماثلة ما قد اعتادوه منهم فيما بينهم

“Bağıra çağıra konuşmaları mutlak anlamda yasaklanmış değildir ki, sadece gizli ve fısıltı hâlinde konuşmak mecburiyetinde olsunlar da bunun dışında konuşmaları caiz olmasın. Onlara sadece belli bir sıfatla kayıtlı özel bir ‘üst perdeden konuşma’ tarzı yasaklanmıştır. O da kendi aralarında alışkanlık hâline getirmiş oldukları yüksek sesle, bağıra çağıra yaptıkları konuşma tarzıdır (Zemahşerî, 2020, 6/284).”

Keşşâf’tan alıntılanmış olduğumuz bu izahın altı çizili kısmı, mukayyedin gayesi açısından bizce önem arz etmektedir. Burada görüldüğü üzere Zemahşerî mukayyed kavramını mahsus kavramının atf-ı tefsiri olarak kullanmıştır. Bu ise mukayyedin, mahsûsun bir çeşidi veya alt başlığı olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle, takyîd tahsisin bir çeşidi olmaktadır. Buna göre buradan da birinci örnekte olduğu gibi mukayyed lafzın gayesinin tahsis olduğunu çıkarmak mümkün görünmektedir. Keşşâf’taki bu ifadenin sonunda da zaten bu “özel gayenin” “kendi aralarında adet haline getirmiş oldukları bağıra çağıra konuşmak” olduğu açıklanmıştır.

Keşşâf’a göre mukayyedin gayelerinin başında “tayin ve tahsis”in geldiğine en sarîh şekilde Hucurat Sûresi’nin dördüncü ayetinin tefsirinde yer alan şu ifade delil olmaktadır (Zemahşerî, 2009, 1034):

والذي يقول: ناداني فلان من وراء الدار. لا يريد وجه الدار ولا دبرها، ولكن أى قطر من أقطارها الظاهرة كان مطلقاً بغير تعيين واختصاص

“Falan kişi evin arkasından bana seslendi” diyen kimse, evin önünü ya da arkasını kast etmez. Bilakis özel bir belirleme ve tahsiste bulunmaksızın mutlak olarak evin görünen herhangi bir kenarını murat eder” (Zemahşerî, 2020, 6/290). Görüldüğü gibi burada mutlak tayin ve tahsisin zıddı olarak kullanılmıştır. Buna göre de mukayyed ile tayin ve tahsis eşdeğer olmaktadır. Mukayyedin gayesinin tayin ve tahsis olduğunu çıkarmanın mümkün olduğu örnekleri çoğaltmak mümkündür (Zemahşerî, 2009, 493).

Keşşâf’ta takyidin gayelerini araştırdığımızda buna dair bir durumun da “bir ifadenin önce mutlak sonra mukayyed gelmesinin takyîd edilenin şanını yüceltme ve tezkîr (hatırlatma, vurgulama) için olduğu” sonucunu elde ettik. Nitekim mukayyedin tanımında vermiş olduğumuz Al-i İmran Sûresi’nin 193. ayetini²² açıklarken Zemahşerî’nin söylemiş olduğu şu ifadeler aynı zamanda mukayyedin gayesini de açıklamaktadır. Nitekim o burada şöyle demektedir (Zemahşerî, 2009, 212):

فإن قلت: فأى فائدة في الجمع بين المنادى وينادى؟ قلت: ذكر النداء مطلقاً ثم مقيداً بالإيمان تخميماً لشأن المنادى لأنه لا منادى أعظم من منادى ينادى للإيمان. وذلك أن المنادى إذا أطلق ذهب الوهم إلى منادى للحرب، أو لإطفاء النائرة، أو لإغاثة المكروب، أو لكفاية بعض

²² رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ “Rabbimiz! Doğrusu biz ‘Rabbimize inanın!’ diyerek, imana çağırان bir davetçiyi işitip iman ettik. Rabbimiz! Günahlarımızı bağışla, kötülüklerimizi sil ve bize iyilerin ölümünü nasip et (Âl-i İmrân 3/193).”

النوازل، أو لبعض المنافع فإذا قلت: ينادى للإيمان، ويهدى للإسلام، فقد رفعت من شأن المنادى والهادي وفخمته.

“Şayet ‘burada munâdî ve yunâdî ifadeleri niçin birlikte kullanılmıştır, bunun faydası nedir’ diye sorarsan, derim ki: ‘Burada munâdînin durumunu yüceltmek için nida önce mutlak sonra da iman ile mukayyed olarak zikredilmiştir. Çünkü imana davet edenden daha büyük, daha yüce hiçbir davetçi yoktur. Ve yine munâdî mutlak zikredilince harbe ya da bir yangını söndürmeye, başı belada olan birine yardım etmeye, bazı musibetlerin üstesinden gelmeye yahut da daha başka bazı menfaatler için çağıran kimse akla gelmektedir. Ama ‘İslam’a yönelten’, ‘imana davet eden’ dediğin zaman bu davetçinin ve yöneltenin şanını yüceltmış olursun.”

Görüldüğü gibi bu açıklamalardan takyidin gayelerinden birinin de “şanını yüceltme veya övgü” olduğu anlaşılmaktadır. Bunun mefhum-u muhalifî üzerinden düşünülecek olursa söz konusu kayıt olumsuz bir kayıt olunca takyidin gayesi de doğal olarak “zem ve yergi” olabilecektir.

Buna benzer ve destekleyici bir ifade de Kureyş Sûresi’nin tefsirinde geçmektedir (Zemahşerî, 2009, 1222):

أطلق الإيلاف ثم أبدل عنه المقيد بالرحلتين، تفخيماً لأمر الإيلاف، وتذكيراً بعظيم النعمة فيه

“(İlk âyette) ülfet sağlanmasının önce mutlak zikredilip, daha sonra (ikinci âyette) kış ve yaz yolculuğu şeklinde) iki yolculukla mukayyet kılınmış şekliyle bedel yapılması, söz konusu ülfet sağlama işinin çok önemsenmesi ve bundaki nimetin büyüklüğünün hatırlatılması içindir (Zemahşerî, 2020, 6/1424).”

Sonuç olarak Keşşâf’a göre takyidin gayeleri arasında “tayin, tahsis, yüceltme, tezkîr, medih veya zem” gibi maddeler sayılabilir.

4.2.4. Keşşâf’ta Mukayyedin Delaleti

Söz konusu mukayyedin delaleti olunca esasen bu delaletin kat’î oluşunu mutlak lafızların delaleti üzerinden bedihi ve tabii olarak anlamak mümkündür. Zira delalet ettiği anlam dairesi âm lafızlarla karıştırılacak düzeyde geniş olan mutlak lafızların delaleti bile kat’î olunca, sınırlı veya muayyen bir kapsam alanına sahip olan mukayyed lafızların delaleti doğal olarak kat’î olacaktır. Nitekim mukayyed lafızlar da mutlak lafızlar gibi hâs lafızlardandır. Hâs lafızların delaletinin kat’î olduğu ise usûlen malumdur. Nitekim mutlak lafızlara göre mukayyed lafızların konumu araştırmacılar tarafından şöyle de ifade edilmiştir: “Mutlak lafza göre mukayyed lafız, zahir ve nas lafza göre müfesser gibidir (Şahin, 2015).” Bundan da mukayyedin delaletindeki kat’îlik kast edilmiştir. Ancak biz yine de bunu Keşşâf’tan irdeledik ve buna sarahaten olmasa da zımnî delil olabilecek örneklere rastladık. Bu örneklerden bir tanesi Hûd Sûresi’nin 84 ve 85. ayetlerinin²³ tefsirinde geçmektedir (Zemahşerî, 2009, 493):

وَالْإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْتَفِسُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ وَبًا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ يَوْمَ مُجِيطٍ (Hûd 11/84-85). Meal: “Medyen’e de kardeşleri Şuayb’ı gönderdik. Onlara şöyle dedi: “Ey kavmim! Allah’a kulluk edin, O’ndan başka tanrınız yoktur. Ölçüyü, tartıyı eksik tutmayın. Ben sizi maddî bakımdan iyi bir durumda görüyorum; ama doğrusu hakkınızda kuşatıcı bir azap gününden de korkuyorum. Ey kavmim! Ölçüyü, tartıyı adaletle tam yapın; insanların mallarının değerini düşürmeyin, yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın.”

نهوا أولاً عن عين القبيح الذي كانوا عليه من نقص المكيال والميزان، لأنّ في التصريح بالقبيح نعيّاً على المنهي وتعييراً له، ثم ورد الأمر بالإيفاء الذي هو حسن في العقول مصرحاً بلفظه، لزيادة ترغيب فيه وبعث عليه، وجيء به مقيداً بالقسط: أى ليكن الإيفاء على وجه العدل والتسوية، من غير زيادة ولا نقصان، أمراً بما هو الواجب، لأنّ ما جاوز العدل فضل وأمر مندوب إليه. وفيه توقيف على أنّ الموفى عليه أن ينوى بالوفاء بالقسط، لأنّ الإيفاء وجه حسنه أنه قسط وعدل.

“Bunlara önce yapmakta oldukları eksik ölçme ve eksik tartma kabahati yasaklanmıştır. Çünkü çirkin bir şeyi açıkça zikretmek, yasaklanan şeyi kötülemeyi ve ondan dolayı ayıplamayı ifade eder. Ayette sonra, daha ziyade bir teşvik ve yönlendirme için, aklen güzel olan tam yapma emri açık bir lafızla zikredilmiştir. Ve gereken neyse onu emretmek üzere “bi’l-kısti” (herkese eşit olarak) diye kayıtlanmıştır, yani bu tam yapış da, fazlalık ve eksiklik olmaksızın, adalet ve eşitlik üzere olsun; çünkü adaletin üstü lütuf olup, güzel görülen bir şeydir. Bu ifade, bir hakkı verme durumunda olan kişinin verirken eşitliği tam olarak sağlamak düşüncesi ile hareket etmesi gerektiğini gösterir; çünkü tam ödeme (ifâ) öyle bir yüzdür ki güzelliği, adalet ve eşitlik sayesinde” (Zemahşerî, 2020, 3/460-462).

Burada görüldüğü gibi bir ıtlak-takyîd durumu söz konusudur. Hud Sûresi 84. ayette ifa kavramı mutlak olarak gelmiş iken akabinde gelen ayette “bi’l-kısti/adaletle” kaydı ile kayıtlandırılmıştır. Burada anlaşılan o ki Zemahşerî ilk ayeti ikinci ayete hamletmiş ve onun kaydıyla izah etmiştir. Konumuzla alakalı kısım açısından ise “bi’l-kısti” kaydının ifa için vacip olduğunu ifade etmesi ve yine bu ifanın “fazlalık ve noksanlık olmaksızın” ifadesiyle açıklanmış olması önemlidir. Bu ise mukayyed lafızdaki kaydın, bu ifadenin delalet ettiği duruma kesinlik yani kat’îlik kazandırmış olduğu manasına gelir. “أمرأ بما هو الواجب” ifadesi de bu çıkarımı destekler mahiyette anlaşılabilir. Keşşâf’taki bu kısmı tercüme eden araştırmacılar bu ifadeyi “gereken neyse onu emretmek üzere” şeklinde tercüme etmişlerdir. Ancak bu aynı zamanda “bi’l-kısti kaydıyla emredilen bu ifadaki kayda uymanın vücûbunu” anlamaya da müsait görünmektedir. Dolayısıyla mukayyed lafızlardaki delaletin başka bir ihtimalin anlaşılmasına olanak sağlamayacak kadar kat’î olduğu söylenebilir.

Nitekim ayetlerde bir mümini hatâen öldüren kimsenin azat etmesi gereken köledeki “mümin” kaydı (en-Nisâ 4/92), eşine zihâr yaptıktan sonra sözünden dönüp tekrar hanımına dönmesi için zikredilen kefaretlere olan iki ay oruçtaki “peş peşe” kaydı (el-Mücâdile 58/4) ve haram kılınan kandaki “akıtılmış” (el-En’âm 6/145) kayıtlarından her biri gayri muayyen bir manayı sınırlandıran ifadelerdir.

Bu kayıtların ifade ettiği sınırlı anlama delaletleri sabit ve kat’îdir. Dolayısıyla bir kimse hatâen bir mümini öldürüp kefarete olarak gayri müslim bir köleyi azat etse, zihâr yapan birinin kefareti olarak tuttuğu orucun arasına iftar ettiği günlerin girmesi bu kefareti geçersiz kılar.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki Usûl uleması mutlakın delaletinden bahsetmişler ancak mukayyed in delaleti hakkında bir başlık tahsis etmemişlerdir. Bunun sebebinin ise mukayyed in delaletinin açık olmasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Öyle anlaşıyor ki malumu ilam olmasın diye âlimler böyle bir konuyu ele almamışlardır.

4.3. Keşşâf'ta Mutlak ve Âm İlişkisi

Usûl ulemasına göre mutlak ve âm arasındaki en temel fark şudur; mutlak lafızlar kapsamına giren tüm fertleri aynı anda kapsamıyor iken âm lafızlar kapsamına giren tüm fertleri aynı anda kapsamaktadır. Dolayısıyla mutlak lafızlar nihai noktada hâs lafızlar olmaktadır. Oysa âm lafızlar zaten hâs lafızların zıddıdır. Mutlak lafızlar bir cinsin tüm fertlerini ayrı ayrı ihtivâ ediyorken âm lafızlar bir cinsin tüm fertlerini aynı anda ihtivâ eder (Uslu, 2017). Zira âm lafızların delaleti şümûl yoluyla iken mutlak lafızların delaleti bedel yoluyladır.

Keşşâf tefsiri incelendiğinde Zemahşerî'nin mutlak ve âm arasına bir fark koyduğu da anlaşılmaktadır. Zemahşerî'nin mutlakın delaleti hakkındaki açıklamaları ile mutlak ve âm ilişkisine dair çıkarım yapılabilecek açıklamalarının iki örneği de müşterektir. Bu nedenle bu başlık altında da “Keşşâf'ta Mutlakın Delaleti” başlığı altında ele aldığımız iki pasajı değerlendirmeye alacağız. Yukarıda da alıntıladığımız üzere Zemahşerî Bakara Sûresi 228. ayetteki “mutallekât/boşanmış kadınlar” kelimesini tefsir ederken şöyle demektedir;²⁴

وَالْمُطَلَّاتُ أَرَادَ الْمَدْخُولَ بِهِنَ مِنْ ذَوَاتِ الْأَقْرَاءِ. فَإِنْ قُلْتَ: كَيْفَ جَازَتْ إِرَادَتَهُنَّ خَاصَّةً وَاللَّفْظُ يَقْتَضِي الْعُمُومَ؟ قُلْتَ: بَلِ اللَّفْظُ مُطْلَقٌ فِي تَنَاوُلِ الْجِنْسِ صَالِحٌ لِكُلِّهِ وَبَعْضُهُ، فَجَاءَ فِي أَحَدٍ مَا يَصْلَحُ لَهُ كَالِاسْمِ الْمَشْتَرَكِ.

“(Allah Teâlâ) buradaki ‘boşanmış kadınlar’ ifadesiyle adet gören kadınlardan cinsel ilişkide bulunulmuş olanları kastetmiştir. Şayet, ‘burada lafız umumu gerektiriyorken hususi olarak cinsel ilişkide bulunulmuş olanların kastedilmesi nasıl caiz olmuştur’ dersen, derim ki: Bilakis bu lafız (mutallekât lafzı), ‘cins’i tenâvül etme konusunda mutlak olup bu cinsin tümünü veya bazısını kastetmeye uygundur. Dolayısıyla burada tıpkı müşterek isimlerde olduğu gibi (boşanmış kadınlar cinsinin) yalnızca birini ifade etmek için gelmiştir (Zemahşerî, 2009, 132).”

Görüldüğü gibi Zemahşerî bu ifadeleriyle mutlak ve âm lafızların kapsam ve delalet bakımından farkını ortaya koymuştur. Buna göre ayetteki “mutallekât” kelimesi Zemahşerî’ye göre her ne kadar âm bir lafız olsa da delaleti bakımından mutlaktır ve boşanmış kadınların tümünü değil sadece cinsel ilişkide bulunulmuş olanları ifade etmektedir. Yine anlaşılmaktadır ki Zemahşerî’ye göre bu lafız her ne kadar bütün boşanmış kadınları teşmil etmeye uygun ise de bu ayette delaleti mutlak olması hâsebiyle bu kadınlardan sadece ‘dühûl’ özelliği bulunanları tenâvül etmektedir. Bu da az önce bahsettiğimiz gibi bir nevi tahsis olmakta ve ‘mutlak ifadelerin en nihayetinde hâs lafızlardan olduğu’ yargısının Zemahşerî’nin anlayışına da mutabık olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Zemahşerî’nin gerek mutlak lafızlar ile müşterek isimler benzetmesi gerekse “boşanmış kadınlar cinsinin yalnızca birini ifade etmek için gelmiştir” şeklindeki açıklaması bu hakikati göstermektedir.

Keşşâf'ta buna benzer bir açıklama da Nur Sûresi'nin ikinci ayetini tefsir ederken geçmektedir.²⁵ Orda da Zemahşerî şöyle demektedir:

²⁴ el-Bakara 228. ayet: Boşanan kadınların kendileri üç âdet görünceye kadar beklerler. Allah’a ve ahiret gününe iman ediyorlarsa, Allah’ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Eğer taraflar arayı düzeltmeyi istiyorlarsa kocaları, onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler. Kadınların, makul ve meşru ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur. Allah izzet ve hikmet sahibidir.

²⁵ الرَّائِيَّةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْسَ لَهُمَا عَذَابٌ طَائِفَةٌ (en-Nûr 24/2). “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah’a ve âhiret

فإن قلت: اللفظ يقتضى تعليق الحكم بجميع الزناة والزواني، لأن قوله الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي عام في الجميع، يتناول المحصن وغير المحصن. قلت: الزانية والزاني يدلان على الجنسين المنافيين لجنسى العفيف والعفيفة دلالة مطلقة والجنسية قائمة في الكل والبعض جميعا، فأيهما قصد المتكلم فلا عليه، كما يفعل بالاسم المشترك .

“Şayet, ‘Burada lafız zina eden erkeklerin ve zina eden kadınların tamamına bu hükmün uygulanmasını iktiza eder. Zira Allah (c.c.)’ın zina eden kadın ve zina eden erkek sözü (evli-bekâr) tamamını kapsamada âmdır, muhsan (evli) olanı da muhsan olmayanı da kapsar’ dersin derim ki: ‘Zina eden kadın ve zina eden erkek’ ifadeleri ‘iffetli kadın ve iffetli erkek’ cinslerine zıt olan iki cinse mutlak bir delaletle delalet eder. Bu cinslik ise (zina eylemini yapanların) bir kısmında da tamamında da geçerlidir. Dolayısıyla tıpkı müşterek isimde olduğu gibi mütekellim (konuşan/söyleyen) bu ikisinden (tamamı veya bir kısmından) hangisini kastederse etsin bundan dolayı yadırganamaz (Zemahşerî, 2009, 718).”

Görüldüğü gibi mutlak ve âm ilişkisi açısından bu açıklamalar da önem arz etmektedir. Zira Zemahşerî burada okuyucusunun zihninde oluşabilecek muhtemel bir soruyu gündemine almış ve bu soru üzerinden ayetteki “zina eden kadın ve zina eden erkek” lafızlarının âm değil mutlak bir delaletle sahip olduğunu açıklamıştır. Az önceki örnek üzerinden söylediğimiz gibi Zemahşerî’ye göre mutlak ve âmin delaletleri ve kapsamları açısından farkını bu örnek üzerinden de tespit etmek mümkündür ki o fark da şudur: Âm lafızların delaletleri tenâvül ettiği cinsin tamamına iken, mutlakın delaleti tenâvül ettiği fertlerin tamamına olabileceği gibi bir kısmına da olabilir. Bu iki örnek üzerinden böylece Zemahşerî’nin âm ve mutlak lafızlara delaletleri yönünden de bir fark koyduğu anlaşılmış oldu.

4.4. Keşşâf’ta Mukayyed ve Mahsûs İlişkisi

Keşşâf tefsiri incelendiğinde Zemahşerî’nin mukayyedi de mahsûs kapsamında değerlendirdiği görülecektir. Mesela Hucurat Sûresi’nin ikinci ayetini tefsir ederken şöyle demektedir:²⁶

أنهم لم ينهوا عن الجهر مطلقا، حتى لا يسوغ لهم أن يكلموه إلا بالهمس والمخافتة، وإنما نهوا عن جهر مخصوص مقيد بصفة، أعنى: الجهر المنعوت بمماثلة ما قد اعتادوه منهم فيما بينهم .

“Kuşkusuz onlar mutlak olarak cehri konuşmaktan nehyedilmediler ki kendilerine yalnızca fısıldayarak ve gizli konuşmaları dışında O’nunla (Allah Resûlüyle sav.) konuşmaları caiz olmasın. Ancak onlara yalnızca hususi, bir sıfatla kayıtlı cehri konuşmak yasaklanmıştır. Yani kendi aralarında adet haline getirdikleri bağıra çağıra konuşmak (onlara yasak kılındı) (Zemahşerî, 2009, 1032).”

Keşşâf’tan naklettiğimiz bu ifadelerde dikkatli bakılırsa “mahsûs” kelimesinin “cehr” kelimesine, “mukayyedin bi sıfetin” ifadesinin ise “mahsûs” kelimesine sıfat yapıldığı görülecektir.

gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya tanık olsun.”

²⁶ el-Hucurât 2. ayet: Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinden fazla çıkarmayın, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmayın; sonra farkında olmadan amelleriniz boşa gider.

Bu da mukayyedin mahsusun bir alt bölümü olduğu sonucunu doğuracaktır. Veya “mukayyed” kelimesini “cehr” kelimesinin ikinci sıfatı olarak kabul edecek olursak bu durumda da mahsûs ve mukayyedin birbirini beyan eden kavramlar olduğu sonucuna ulaşmış olacağız. Bu iki vecihten hangisi kabul edilirse edilsin “takyidin de bir tahsis olduğu” sonucu doğacaktır. Bu da zaten usûl ulemasının mukayyede yüklediği manadan çıkan doğal sonuçtur. Zaten mutlak bahsinde zikrettiğimiz üzere mutlak lafızlar bile nihai noktada hâs lafızlar iken mukayyedin hâs lafızlardan olması zaruri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Zemahşerî bu konuda da klasik çizgiyi korumuş ve usûl ulemasından farklı bir yorum veya açılım getirmemiş görünmektedir.

4.5. Keşşâf’ta Mutlakın Takyîdi / Mutlakın Mukayyede Hamli

Gerek fıkıh usûlü gerekse tefsir usûlü açısından önemli konulardan bir tanesi olan “mutlak ve mukayyed”, naslara yaklaşım biçiminin keyfiyeti noktasında ortaya çıkmaktadır. Giriş kısımlarında zaman zaman yeri geldiğinde ifade ettiğimiz gibi Kur’ân ve Sünnet naslarında yer alan ifade ve lafızlar ya mutlak ya da mukayyed şekilde bulunmaktadır.

Bir ifadenin bir yerde mutlak yer alıp başka bir yerde takyîd edilmediği durumlarda bu ifadenin nasıl anlaşılması ve üzerine bina edilecek hükümlerin nasıl olması gerektiği hususunu mutlak ile ilgili müstakil başlıklar altında değerlendirmeye çalıştık. Yine naslarda yalnızca mukayyed şekli yer alan ifade ve lafızları da mukayyed ile ilgili müstakil başlıklar altında irdeledik. Ancak ulema tarafından “mutlak-mukayyed” şeklinde müstakil bir alanın oluşturulmuş olmasının temel nedeni naslarda yalnızca mutlak veya yalnızca mukayyed şekilde yer alan lafız ve ifadelerin durumu değildir.

Kur’ân ve sünnet naslarında bazen bir ifade bir nasta mutlak gelirken başka bir nasta aynı ifade mukayyed şekilde yer almaktadır. İslam ulemasının usûl kaynaklarında “mutlak-mukayyed” şeklinde müstakil bir konu başlığı atmasının temelinde de esasen bu durum yatmaktadır. Usûl kaynaklarımız incelendiği zaman bu ilmin hâssaten usûl-ü fıkıh kaynaklarında derinlemesine incelendiği görülecektir. Yine usûl-ü fıkıh kadar detaylı olmasa da tefsir usûlü kaynaklarında da bu konu irdelenmiştir. Her iki disiplin açısından da temelde nasların birinde mutlak bir diğerinde mukayyed şekilde varit ifadelerin durumu ana konu olarak ele alınmıştır. Usûl kaynaklarında bu tarz ifadeler “Mutlakın Mukayyede Hamli” başlığı altında incelenmiş ve çeşitli alt başlıklara ayrılarak detayları anlatılmıştır. Biz usûl açısından bu konuyu “Mutlakın Mukayyede Hamli” başlığı altında ele aldığımız için burada tekrar etmeye gerek duymuyoruz.

Bu kısımda başlıktan da anlaşılacağı gibi Zemahşerî’nin, el-Keşşâf adlı tefsirinde, klasik usûl kaynaklarında “mutlak-mukayyed” başlıkları altında çeşitli vesilelerle konu edilen ayetlere nasıl yaklaştığını, bu ayetleri nasıl yorumladığını, mutlakı mukayyede hangi durumlarda hamledip hangi durumlarda etmediğini, mutlakın mukayyede hamledilmesi hususunda ihtilafli olan durumlarda hangi çizgide yer aldığını ve bunu neyle gerekçelendirdiğini inceleyeceğiz. Bunu yaparken Usûl kaynaklarında yer alan başlıkları kullanmak yerine incelemelerimiz sonucunda elde ettiğimiz verileri dikkate alarak daha kazuistik başlıklar koymayı tercih ettik. Bu itibarla mutlakın mukayyede hamli açısından değerlendirilen ayetlerdeki hükmün konusunu teşkil eden isimleri kullanmayı uygun bulduk. Bu ilgili başlıklar altında konuyu her ne kadar Keşşâf odaklı ele alıyorsa da Zemahşerî’nin klasik çizgideki konumunu tespit edebilmek için gerekli durumlarda yine Klasik bazı tefsirlere ve usûl kaynaklarına başvuruda bulunacağız.

4.5.1. Kefaretlerle İlgili Ayetlerde Mutlak-Mukayyed

Klasik tefsir ve fıkıh usûlü kaynaklarında kefaretle ilgili daha çok iki mesele mutlak ve mukayyed bahsine konu olmuştur. Bunlardan en meşhur olanı özgürlüğüne kavuşturulması gereken köle meselesi, diğeri ise kefareten tutulacak olan oruç meselesidir. Bu başlık altında bu iki meseleyi araştırdık.

4.5.1.1. Köle Azadı Meselesi

Kur’ân-ı Kerim’de bazı günah, kusur veya hataları işleyen kimselerin pişman olup hatasından dönmesi veya kusurunun bağışlanması için ödemesi gereken bir bedel belirlenmiştir. Bu bedellerden bir kısmı ise kefaret olarak tesmiye edilmiştir. İşte bu bedellerden bir tanesi bir köleyi hürriyetine kavuşturmadır. Bu bağlamda eşlerine zihâr yapıp da hanımıyla tekrar birlikte olmak isteyen bir kocanın hanımıyla münasebete girmeden önce yerine getirmesi gereken kefaretle “bir köleyi azat etmek, iki ay peş peşe oruç tutmak veya altmış tane miskinın karnını doyurmak” olarak hükme bağlanmıştır (el-Mücâdile 58/3-4). Yine Kur’ân-ı Kerim’de yemin kefareti için belirlenen bedel “on fakiri doyurmak veya giydirmek, bir köleyi hürriyetine kavuşturmak, bunları yapacak gücü olmayanlar için ise üç gün oruç tutmak” şeklinde belirlenmiştir (el-Mâide 5/89). Nisa Sûresi 92. ayet-i celilede ise bir mümini hatâen öldüren kimsenin yerine getirmesi gereken kefaretle “mümin bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmak ve maktulün ailesine diyet vermek, bunu yapmaya gücü olmayan kimse için ise altmış gün peş peşe oruç tutmak” şeklinde emredilmiştir.

Dikkat edilirse ilk iki ayetteki “rakabe/köle” lafzı mutlak olup mümin olması veya olmaması gündeme getirilmemiştir. Ancak Nisa Sûresi’nde azat edilmesi gereken “rakabe/köle” mümin sıfatıyla kayıtlıdır.

Bu üç ayette de kefarete konu olan hükümlerden birisi köle azadıdır. Dolayısıyla her üç ayette de “köle azadı” hükmü aynıdır. Ancak hükmün sebeplerine bakıldığı zaman her üç ayette de sebep ayrıdır. Mücâdile Sûresi’ndeki hükmün sebebi zihâr, Maide Sûresi’ndeki hükmün sebebi yemin bozmak ve Nisa Sûresi’ndeki hükmün sebebi ise hatâen bir mümini öldürmektir.

Hüküm aynı sebep farklı olunca burada İslam âlimleri mutlakın mukayyede hamledilip edilmeyeceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kimi ulema burada hükmün aynılığına itibar ederek mutlakı mukayyede hamletmenin gerektiğini savunmuş ve mutlak ayetin mukayyed ayetteki kaydı esas alarak anlaşılması gerektiğini, buna göre tıpkı hatâen bir mümini öldüren kimsenin azat etmesi gereken köle gibi zihâr ve yemin kefareti için de hürriyetine kavuşturulacak kölenin “mümin” olmasının gerektiğini savunmuşlardır. Dolayısıyla zihâr veya yemin kefareti için mümin olmayan bir köleyi azat etmek bu kesime göre hükmün yerine gelmesi için yeterli değildir. Nitekim Ulûmu’l-Kur’ân yazarlarından ez-Zerkeşî ve es-Süyûtî’nin bu kanaatte olduğu anlaşılmaktadır (Zerkeşî, 2009, 2/11-12; Süyûtî, 1817, 2/60).

Kimi âlimler de burada her ne kadar bir köle azadı ortak hüküm olarak çıkıyor ise de bu hükmün üç farklı sebebi vardır dolayısıyla her üç mesele de tikel olarak değerlendirilmeli ve her bir ayetle ayrı ayrı amel edilmelidir düşüncesiyle mutlakın mukayyede hamledilmesini doğru bulmamışlardır. Bu kesime göre zihâr ve yemin kefareti için azat edilecek olan kölenin mümin olması veya olmaması hükme mani değildir, mümin olmayan bir kölenin de hürriyetine kavuşturulması yeterli görülmüştür. Nitekim çağdaş yazarlardan da bu yönde kanaat belirtenler mevcuttur (Karakılıç, 2001, 219-220).

Hanefî hukukçulara göre burada üç farklı mesele ve bu üç farklı meselenin tikel olarak hükümleri yer almaktadır. Dolayısıyla her üç nassa göre ayrı ayrı amel edilmesi gerekmektedir. Aralarında Malikîlerin ve Şafiî ulemanın çoğunun bulunduğu Hanefiler dışındaki ulemaya göre ise bu üç nassa mutlak ayetleri mukayyed olan ayete hamlederek her üç durumda da “mümin bir köleyi azat etmek” gerekmektedir (Süyûtî, 1817, 2/60; Şaban, 2015, 325-326; Kattân, 1998, 226-227; Karakılıç, 2001, 222; Şahin, 2015).

Bu üç ayetin tefsirlerine baktığımız zaman Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın, Mücâdile ve Maide sûrelerinde mutlak gelen “köle” lafzının, Nisa 92'deki mukayyed lafza hamledilmesi veya edilmemesi hakkında yalnızca Şafiî ve Hanefilerin görüşlerini nakletmekle yetindiği görülmektedir (Yazır, 2010, 3/461, 8/192-193). Ahkâmü'l-Kur'ân yazarlarından Ebubekir İbnu'l-Arabî, Maide 89. ayetteki köle kavramı için “mutlak” ifadesini kullanmakta ve bunun Nisa 92. ayete hamledilmesinin gerektiği kanaatini ibraz etmektedir. Ancak Mücâdile 3. ayetteki köle lafzı için mutlak yerine âm lafzını kullanmakta ve bu noktada hâssın âmma hükmettiğini söylemektedir (İbnu'l-Arabî, 2014, 476-477, 1233).

Buna göre mutlak olan iki ayet İbnu'l-Arabî'ye göre de mukayyede hamledilmelidir. *Revâiu'l-Beyân* adlı ahkâm tefsiri kitabında Sâbûnî, yemin kefareti söz konusu olan kölenin vasıflarından bahsetmez ancak zihâr kefaretiyle ilgili kısımda dört mezhebin görüşlerini serdettikten sonra Şafiî ve Malikîlerden yana kanaat belirtmekte ve mutlakın mukayyede hamledilmesinden yana düşüncesini ifade etmektedir (Sâbûnî, 2009, 1/526-534, 2/496-497). Mevdûdî de tıpkı Sâbûnî gibi yemin kefareti konusunda azat edilecek olan kölenin vasıflarına değinmemektedir ancak, zihâr kefareti konusunda mezhep ulemasının görüşlerini nakletmekle yetinmiş ve herhangi bir tercihte bulunmamıştır (Mevdûdî, 1991, 1/509-511, 6/169). Neseî ise yemin ve zihâr kefareti söz konusu olan kölede lafzın ıtlakına itibar etmekte ve buna dair kanaat belirtmektedir (Neseî, 1991, 1/300, 4/232).

Zemahşerî'ye gelince onun, yemin kefareti mutlak olarak yer alan köle lafzını hatâen bir mümini öldürmenin kefareti mukayyed köleye hamlettiğine dair bir ifade yer almamaktadır. Ancak o, İmam Şafiî ve İmam Ebu Hanife'nin görüşünü nakletmekle yetinmektedir (Zemahşerî, 2009, 307). Zemahşerî'nin bu konudaki görüşü zihâr kefareti konusunda netlik kazanmaktadır. Zira o, Mücâdile Sûresinin ilgili ayetini tefsir ederken şöyle demektedir:

فإن قلت: أي رقبة تجزئ في كفارة الظهار؟ قلت: المسلمة والكافرة جميعاً، لأنها .
في الآية مطلقة

“Şayet zihâr kefareti hususunda hangi köleyi hürriyetine kavuşturmak yeterli gelir dersen, Müslüman veya kâfir kölenin her biri yeterli gelir derim. Çünkü ayette mutlak şekilde yer almaktadır (Zemahşerî, 2009, 1087).”

Görüldüğü gibi Zemahşerî burada kanaatini net bir üslupla ifade etmiştir ki bu kanaat Hanefî fukahanın kanaati ve metodolojisiyle birebir örtüşmektedir. Dolayısıyla buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür: Hükümler aynı sebepler farklı olunca Zemahşerî'ye göre her bir nasla ayrı ayrı amel edilir, mutlak mukayyede kıyas veya hamledilmez. Bizce de bu durumlarda her bir nasla müstakil amel etmek daha makul görünmektedir. Zira üç tane farklı meselede gündeme gelen üç hüküm söz konusudur ve bu hükümlerin ayrı ayrı uygulanması herhangi bir tearuza veya tenakuza mahal vermemekle birlikte Kur'ân'ın zahir nassına uyum yönünden herhangi bir şüpheyi de kapı aralamamaktadır.

4.5.1.2. Kefaret Orucu Meselesi

Mutlak ve mukayyede konu olan meselelerden bir tanesi de kefarete olarak tutulacak olan orucun durumudur. Bu konuda da yine köle bahsinin geçtiği ayetler üzerinden değerlendirme yapacağız. Zira köle azat etmenin emredildiği ayetlerde kefarete olarak üç seçenek sunulur ve bu seçeneklerden biri köle diğeri ise oruç tutmaktır. Dolayısıyla bu başlık altında da yine Nisa 92, Maide 89 ve Mücâdile 3 ayetlerini bazı tefsirlerden ve Keşşâf'tan karşılaştırıp Zemahşerî'nin konumunu tespit etmeye çalışacağız.

Kefarete orucu meselesinde de teknik olarak hükümler aynı ancak sebepler farklılık arz etmektedir. Zihâr kefaretinde altmış gün olarak miktarı belirlenmiş olan orucun Kur'ân nassında "peş peşe" kaydıyla mukayyed olduğunu görüyoruz (el-Mücâdile 58/3-4). Yine hatâen bir mümini katleden kimsenin kefarete olarak tutacağı orucun da iki ay şeklinde tayin edildiği ve bunun da "peş peşe" kaydını taşıdığı görülmektedir (en-Nisâ 4/92). Ancak yemin kefareti için tayin edilen kefarete orucu üç gün olup herhangi bir kayıtlı kayıtlanmış değildir (el-Mâide 6/89). Dolayısıyla bu üç ayette hüküm her ne kadar aynı olsa da miktar ve mutlak-mukayyed açısından farklılıklar bulunmaktadır. Hükmen tayin edilen miktarın farklılığı dikkate alınmadığı takdirde hükmün aynılığı ifade edilebilir.

Burada zihâr ve katl-i hata konusunda kaydın nassın kendisinde bulunması herhangi bir içtihada mahal bırakmamaktadır. Bu durumda hükmün konusu açısından müşterek olan yemin kefareti ile ilgili Maide Sûresi'nin 89. ayetinde yer alan üç günlük kefarete orucunun "peş peşe" olup olmayacağı hususunu irdelenmek gerekmektedir. Şayet peş peşe tutulacak ise bu durum diğeri iki ayete hamledileceği için mi yoksa harici bir delile dayalı mı olacaktır? Tefsirlere başvurmadan önce şunu belirtmek gerekir ki Hanefî mezhebinde tıpkı köle azadında olduğu gibi burada da kural olarak mutlak mukayyede hamledilemez. Ancak burada yemin kefareti olarak tutulacak orucun peş peşe olması gerektiği kanaati hâkimdir. Bunun sebebi ise mutlak olan bu hükmün mukayyed olan iki ayete hamledilmesi değil, Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatinde yer alan "mütetâbiât" kaydıdır. Zira Hanefî mezhebine göre bu kıraat ile amel etmek vaciptir (Karaman vd., 2020, 2/335; Sâbûnî, 2010, 1/457). Dolayısıyla burada sonuç olarak Hanefî mezhebine göre bu üç ayetin üçü de zaten bir bakıma mukayyedir ve ayrıca takyîd edilmesini gerektiren bir durum bulunmamaktadır.

Hanbeliler de bu konuda Hanefî mezhebiyle hemfikirlerdir. Şafîî ve Mâlikî mezhebine göre ise burada peş peşe tutmak şart değildir (Karaman vd., 2020, 2/335). Bunun yanında yemin kefaretindeki orucun zihâr kefaretindeki oruca hamledileceği de savunulmuştur (Vehbî, 2015, 554). Nitekim büyük ahkâm müfessiri Kurtûbî bu konuda şöyle demektedir: "İbni Mes'ûd bu ayeti "mütetâbiât" kıraatiyle okumuş ve bununla mutlakı takyîd etmiştir. Ebu Hanife, Süfyan es-Sevrî ve bir kavlinde Şafîî bunu söylemiştir. Müzenî ise bu orucu zihâr kefaretindeki oruca hamlederek ve İbni Mes'ûd'un kıraatine itibar ederek bu orucun peş peşe tutulması gerektiğini söylemiştir. İmam Malik ve diğeri görüşünde İmam Şafîî ayrı ayrı günlerde oruç tutmanın da yeterli olacağını söylemişlerdir (Kurtubî, 1964, 6/283)."

Ayette "peş peşe" kaydını taşımadan mutlak şekilde varit olan yemin kefareti orucu hususunda; Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İbni Mes'ûd'un kıraatini delil göstererek tetâbu'un vücûbunu savunduğu görülmektedir (Yazır, 2010, 4/461). Sâbûnî de dört mezhebin görüşünü tahkiye eder ve kendisi de Hanefî mezhebine paralel şekilde kanaat belirtir. Akabinde ise büyük müfessir Taberî'nin yemin kefareti orucunun peş peşe veya aralıklı olarak tutulabileceğine dair

tercihini nakleder (Sâbûnî, 2010, 1/457). Ancak Taberî (ö. h. 310) tefsirine bakıldığı zaman kendisinin bu orucun ayrı ayrı günlerde veya peş peşe tutulabileceğinin caiz olduğunu söylemekle birlikte, peş peşe tutmayı tafdîl ettiğini ve ben peş peşe tutmayı tercih ediyorum dediğini görmekteyiz (Taberî, 2000, 10/562).

Zemahşerî'ye gelince Maide Sûresi'nin 89. ayetinde "peş peşe" kaydının bulunmadığı üç günlük kefarete orucu konusunda Ebu Hanîfe'nin görüşünü nakleder. Ardından da İmam Mücâhid'in Ramazan orucunun kazası dışındaki tüm oruçların peş peşe olduğunu, yemin kefareti olarak tutulan orucun ise kişni tercihine kaldığını söylediğini aktarır (Zemahşerî, 2009, 307). Zemahşerî'nin burada yine sadece bir iki nakilde bulunup herhangi bir açık tercihte bulunmadığını görmekteyiz.

Kanaatimizce İbni Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b'ın kıraatlerindeki "mütetâbiât" kaydı olmasa idi yemin kefareti için tutulacak olan orucun peş peşe veya ayrı ayrı günlerde tutulması yeterli olacaktı. Zira katl-i hata, zihâr ve yemin kefareti konuları birbirinden bağımsız üç farklı meseledir. Ayrıca bu üç meselenin kefareti olarak belirlenen hususlar sebep olarak tamamen farklı olmaları şöyle dursun, hükümlerde bile farklılıklar barındırmaktadır. Mesela yemin kefareti olarak konulan oruç için miktar üç gün iken diğer iki meselede altmış gün olarak belirlenmiştir. Şayet yemin kefareti için de altmış gün olarak belirlenmiş olsaydı yine mutlakın mukayyede hamlini konuşmak gerekecekti. Ancak burada üç farklı mesele ve iki farklı miktarlı hükümler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu durumda bir takyîd veya haml durumu söz konusu olmamalıdır kanaatini taşımaktayız. Ancak yemin kefareti hususunda göz ardı edilmemesi gereken harici bir özel delil bulunmaktadır ki bu delil de İbni Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b'ın kıraatidir. Şayet bu kıraat, bir kıraat değeri taşıyor olsaydı bile yine de İbni Mes'ûd ile Ubey b. Ka'b gibi iki önemli otoritenin sarîh kanaatini nakil bakımından dikkate alınması gerekirdi. Buna dayanarak biz de Hanefî ulemanın isabet ettiğini düşünüyoruz. Dolayısıyla yemin kefareti için tutulan orucun zihâr veya katl-i hata hükümlerine hamledilerek değil, İbni Mes'ûd'un kıraatine dayanarak peş peşe tutulmasının gerektiğini savunanlar daha isabetli görünmektedir.

4.5.2. Muharremâtla İlgili Ayetlerde Mutlak-Mukayyed

Tefsir ve fıkıh usûlü kaynaklarında muharremâtta mutlak-mukayyede konu olmuş mesele dem yani kan meselesidir. Şimdi bu konuyu mutlak ve mukayyed açısından ele alacağız.

4.5.2.1. Dem (Kan) Meselesi

Kur'ân-ı Kerim'in muhtelif ayetlerinde kan yemek sarîh bir şekilde haram kılınmıştır. Bakara 173, Maide 3, En'âm 145 ve Nahl 115. ayetlerde kan sarâhaten haram kılınmıştır. Ayetlere bakıldığında Bakara, Maide ve Nahl sûrelerinde dem kelimesi mutlak olarak yer alırken En'âm Sûresi'nin 145. ayetinde "أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا" / veya akıtılmış kan" şeklinde "akıtılmış" kaydıyla mukayyed şekilde geçmektedir. Burada hükümler (kan tüketmenin haram olması) ve sebepler (kan tüketiminin zararlı ve necis olması) bir olduğu için ulema icmâen mutlakın mukayyede hamledileceğini söylemiştir. Nitekim Ebubekir İbnu'l-Arabî Ahkâm'ında bununla ilgili şunları kaydeder: "Ulema, kanın haram ve necis olduğu, yenmez ve kendisinden faydalanılmaz olduğu hususunda ittifak etmiştir. Burada (Bakara 173. ayeti kastediyor) Allah Teâlâ dem kelimesini

mutlak olarak belirlemişken En'âm Sûresi'nde "mesfûhen/akıtılmış" kelimesiyle mukayyed olarak tayin etmiştir. Âlimler buradaki mutlakın mukayyede hamledileceği konusunda icmâ' etmiştir."

Müfessirlerin bu ayetlerdeki açıklamalarına bakıldığında Elmalılı'nın mutlakın mukayyede hamlinden bahsetmeden Bakara 173 ve Maide 3. ayetlerdeki kanı "akmış ve akmakta olan kan" şeklinde açıkladığı görülmektedir (Yazır, 2010, 1/572, 3/247). Bu da zaten takyidi esas aldığı manasına gelmektedir. Mevdûdî, Bakara 173, Maide 3 ve Nahl 115. ayetlerde konumuza ışık tutacak herhangi bir ifadeye yer vermezken En'âm 145. ayette Kur'ân'da sözü geçen ayetlerdeki kanın bu ayetle izah edildiğinden bahsetmektedir (Mevdûdî, 1991, 1/604-605). Dolayısıyla onun da haram kılınan kandan muradın akıtılmış kan olduğu konusunda ittifaka mutabakat sağladığı barizdir.

Kur'ân'da haram kılınan kanla ilgili olarak şöyle denmiştir: "Eti yenen hayvan bile olsa, canlı veya ölü hayvanın vücudundan akıp ayrılmış olan kan haramdır. En'âm Sûresi'nin 145. ayetindeki "akıtılmış kan" ifadesinden anlaşıldığına göre kan mutlak olarak haram olmayıp, sadece hayvanın bedeninden akıp ayrılan haramdır. Bedende et içinde kalan kan ise et hükmündedir (Karaman vd., 2020, 1/258)."

Keşşâf'ta Bakara Sûresi 173. ayette mutlak-mukayyed açısından konumuza ışık tutacak herhangi bir ifadeye rastlanmamaktadır (Zemahşerî, 2009, 108). Maide Sûresi'nin üçüncü ayetinde, kanla ilgili yalnızca Cahiliye Döneminde müşriklerin kanı bağırsaklara doldurup pişirerek yediklerini ve misafirlerine kan ikramında bulunduklarını söyler (Zemahşerî, 2009, 277). Nahl Sûresi'nin 115. ayetinde ise konumuzla ilişkisi kurulabilecek herhangi bir açıklama yapmaz (Zemahşerî, 2009, 586). En'âm Sûresi 145. ayetin tefsirinde ise haram kılınan kanla ilgili şöyle bir açıklama yapmaktadır (Zemahşerî, 2009, 350):

إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً إِلَّا أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْمَحْرَمُ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَيْ "مَصْبُوبًا

سَائِلًا، كَالدَّمِ فِي الْعُرُوقِ، لَا كَالْكَبِدِ وَالطَّحَالِ. وَقَدْ رَخِصَ فِي دَمِ الْعُرُوقِ بَعْدَ الذَّبْحِ

"Ancak o haram kılınan şeyin ölü olması, ciğer ve dalak gibi değil de damarlardaki kan gibi akmış, dökülmüş kan olması müstesna. Hayvan kesildikten sonra damarlarda kalan kanların yenmesine ruhsat verilmiştir (Zemahşerî, 2020, 2/770)."

Görüldüğü gibi Zemahşerî bu konuda mutlak ve mukayyed bahsine hiç girmemektedir. Büyük ihtimalle mesele, üzerinde icmâ oluşacak düzeyde açık olduğundan dolayı konunun detaylarına veya bahsine girmeye gerek duyulmamıştır. Ancak şu var ki "dem/kan" kelimesinin "mesfûh/akıcı" kavramıyla mukayyed halde varit olduğu En'âm Sûresi'nin 145'inci ayetindeki açıklamasına bakılırsa Zemahşerî'nin konuya dair düşüncesi hakkında ipuçları elde edilecektir. Nitekim orada haram olan kandan dalak ve ciğer gibi akışkan olmayan kanların değil de akıcı kanların kast edildiğini beyan etmesi, burada ve diğer üç ayette de söz konusu edilen kanın akıcı kan olduğunu ibraz etmeye yeterlidir. Bu ise Keşşâf'ta, sebepleri ve hükümleri ortak olan bu ilahi nasların mutlak olanının mukayyed olanına hamledilmesinin gerekliliği manasına gelmek için kâfi görünmektedir.

4.5.3. İbadetler ile İlgili Ayetlerde Mutlak-Mukayyed

Naslarda mutlak-mukayyed ibadetler alanında da görülmektedir. Biz burada abdest, teyemmüm, namaz ve zekât konularında varit olan mutlak-mukayyed ifadeleri ve bunlar arasındaki münasebeti ele alacağız.

4.5.3.1. Abdest ve Teyemmüm Meselesi

Kur’ân- Kerim’de teyemmüm ayeti olarak şöhet bulan Maide Sûresi’nin altıncı ayeti şöyledir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.

Meali: “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şayet hâsta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayakyolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla mesh edin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.”

Dikkat edilirse ayette hem abdest hem de teyemmüm hükümleri yer almaktadır. Ancak ayetin ilk kısmında söz konusu yıkama olunca “eller” kavramı “dirseklere kadar” ifadesiyle kayıtlıdır. Yani abdest konusunda eller mukayyed olarak varit olmuştur. Oysa ayetin devamında suyun bulunmadığı durumda teyemmüm yapılması emredilirken bu sefer ellerin teyemmüm edilmesi emredilir. Ancak teyemmümde bahse konu olan “eller” kelimesi “dirseklere kadar” gibi bir kayıt taşımamakta olup mutlak gelmiştir. Yine Nisa Sûresi’nin 43’üncü ayetine²⁷ bakıldığında zaman orada da ellerin teyemmüm edilmesi emredilirken “eller” kelimesi mutlak gelmiş olup herhangi bir kayıt altına alınmamıştır.

Mutlak-mukayyed açısından Maide ve Nisa Sûrelerinde geçen bu iki ayete bakıldığında burada iki hüküm ve bir sebebin olduğu görülmektedir. Hükümlerden biri abdest diğeri teyemmümdür. Başka bir ifadeyle abdestteki hüküm “yıkama” teyemmümdeki hüküm ise “mesh etmektir”. Ancak “abdest” ve “teyemmüm” hükümlerinin sebebi aynıdır ki o da “namaz kılma isteğidir”.

Burada İslam âlimleri mutlak-mukayyed açısından bu konuyu ‘hükümler farklı, sebepler aynı olunca ne yapılması gerekir’ gibi zımnî bir saik üzerinden tartışmışlar ve hükümlerin farklı olması durumunda iki nas arasında birini ötekine hamletme gibi bir durumun söz konusu olamayacağı, bilakis iki nassın her biriyle ayrı ayrı amel edilmesinin gerekliliği konusunda ittifak etmişlerdir (Şaban, 2015, 324-326; Şahin, 2015; Koca, 2006, 31/404; Vehbî, 2015, 551-552).

²⁷ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا (en-Nisâ 4/43). Meali: Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hâsta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır.

Buna göre yalnızca bu iki ayet üzerinden gidilecek olursa abdest alan bir kişinin kollarını “dirseklere kadar” yıkaması gerekirken teyemmüm edecek kişinin kollarını illa dirseklere kadar meshetmesi gerekmemektedir. Aksine kol denebilecek miktarda mesh etmesi yeterlidir. Elbette bunun haricinde sünnet veya icmâ gibi harici bir delil bulunması durumunda söz konusu delil dikkate alınacak ve ona göre hüküm belirlenecektir. Nitekim teyemmümde kolun ne kadarının mesh edileceğine dair gelen rivayetler mevcuttur ve bu rivayetler üzerinden mezheplerin görüşleri farklılaşmıştır (Şahin, 2015). Ancak mutlak mukayyed açısından bakılacak olursa durum söylediğimiz ve aktardığımız gibidir.

Burada şunu belirtelim ki; İmam Gazali, Şafîilerin çoğundan sebepler bir, hükümler farklı olunca da mutlakın mukayyede hamledilmesinin gerektiğini nakletmiştir (Kattân, 1998, 226).

Burada ittifak olması hâsebiyle ayrıca muhtelif tefsirlere müracaat etmeye gerek duymadığımız için yalnızca Zemahşerî’nin bu ayetlerde geçen “eller”in durumuna yaklaşımını aktarmak istiyoruz. Şöyle ki; Keşşâf’ta ilgili ayetlerin tefsirlerine baktığımızda, Zemahşerî’nin “eyd/eller” kavramının ıtlakı veya takyidine dair herhangi bir izahta bulunmadığını görüyoruz (Zemahşerî, 2009, 237-239, 280-281). Bu da iki ayetin hükümleriyle ayrı ayrı amel etmenin gerekliliği şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Dolayısıyla burada mutlak-mukayyed açısından herhangi bir tespitte bulunma imkânına sahip olamıyoruz. Ayrıca Zemahşerî’nin, üzerinde ittifak olan bir meselede farklı bir yaklaşım sergileyip burada bir hamletme işine girişmesine de zaten ihtimal vermiyoruz.

4.5.4. Muamelat ile İlgili Ayetlerde Mutlak-Mukayyed

Kur’an-ı Kerîm’de mutlak ve mukayyed hemen her alanda yer almıştır. Muâmelât konusunda bizim ele alacağımız meseleler “şahitler” ve “yetim mallarının kendilerine verilmesi” meseleleridir.

4.5.4.1. Şahitler Meselesi

Kur’ân-ı Kerim’de birçok meselenin hükme bağlanması için olaya şahit olan kişilerin şahadeti şart koşulmuştur. Şahitlik yapılacak durumun vasfına veya bünyesine göre şahitlerin sayısı ve cinsiyeti değişim arz etmiştir. Bazı meselelerde iki bazı durumlarda ise dört şahit şart koşulurken, yine bazı durumlarda bu şahitlerin erkek veya kadın olması da Kur’ân tarafından tayini yapılan durumlar arasında sayılabilir.

Mesela Nisa Sûresi’nin 15’inci ayetinde “*Kadınlarınız arasından çirkin işler yapanlara karşı kendi aranızdan dört şahit getirin*” buyurulmaktadır.

Yine Nur Sûresi’nin dördüncü ayetinde de “*Muhsan (iffet sahibi) kadınlara (zina) isnadında bulunup da dört şahit getiremeyenlere seksen sopa vurun ve onların şahitliklerini ebediyen kabul etmeyin*” buyurulmaktadır. Görüldüğü gibi bu iki ayette şahitlerin sayısı dört olarak belirlenmiştir.

Talak Sûresi’nin ikinci ayetinde ise boşama hukukuyla alakalı olarak “*Aranızdan adalet sahibi iki şahit tutun ve şahitliği Allah için ikame edin*” demek sûretiyle şahitlerin sayısı iki olarak hükme bağlanmıştır.

Bakara Sûresi’nin 282’nci ayetinde ise hem şahitlerin sayısı hem de cinsiyeti hakkında şöyle denmektedir: “*Eğer borçlu akılcı zayıf veya eksik yahut kendisi yazdıramaz durumda olursa velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza*

göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar. Çağrıldıklarında şahitler gelmezlik etmesinler. Borç küçük olsun büyük olsun vadesini belirterek onu yazmaktan üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah katında daha adaletli, şahitlik için daha destekleyici ve şüpheye düşmemeniz için daha uygundur.”

Kur’ân-ı Kerim’de şahitlik hukuku incelendiği zaman bazı ayetlerde şahitlerin vasıflarından bahsetmeden sadece sayıları zikredilmektedir (en-Nûr 24/4). Bu ayetlerdeki şahitlik hükmü mutlaktır. Bazı ayetlerde ise şahitlerin sayısının yanında ayrıca bu cinsiyet ve adalet kaydı yer almaktadır (et-Talak 65/2; el-Mâide 5/106). Bunlar da şahitliğin mukayyed olarak varit olduğu ayetlerdir.

Bu ayetlerde konumuzla ilintili olan kısım, şahitliğin mutlak olarak zikredildiği ayetlerde de söz konusu olan durumun ispatı için şahitlik edecek kişilerde adalet ve zükûret (erkeklik) vasfının aranıp aranmayacağı meselesidir. Başka bir ifadeyle şahitlik meselelerinde Kur’ân’ın mutlak naslarını mukayyed olana hamledecek miyiz yoksa etmeyecek miyiz ve asıl konumuzu teşkil eden Keşşâf’ta bu sorulara verilen cevap nedir? Bunun için evvela aralarında münasebet bulunan ayetleri metinde göstermek istiyoruz.

Kadınlara zina isnadıyla ilgili Kur’ân’da dört şahit istenmektedir. Zinaya şahit getirmekle ilgili ayetlerden bir tanesi Nur Sûresi’nde diğeri ise Nisa Sûresi’nde yer almaktadır.

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

“Muhsan (ıffetli) kadınlara zina isnadında bulunup buna dört şahit getirmeyenlere seksen sopa vurun ve ebediyen onların şahitliklerini kabul etmeyin. İşte bunlar fâsıkların ta kendileridir (en-Nûr 24/4).”

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

“Kadınlarınızdan fahşâ/çirkin işler yapanlara karşı kendi aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik yaparlarsa artık o kadınları, ölüm gelip onları vefat ettirinceye veya Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun (en-Nisâ 4/15).”

Yine Bakara Sûresi’nin 282’nci ayetinde, alışveriş meselesinde şahitlik yapacak olanların “adalet sahibi iki erkek” olması, eğer iki erkek bulunmazsa bir erkek ve iki kadın olması vurgulanmaktadır.

Talak Sûresi’nin ikinci ayetinde de boşanmış kadına rec’at etme veya onu iyilikle salma durumunda şahitlik yapacak olanların “adalet sahibi iki erkek” olmasına hükmedilmiş olduğunu da yukarıda belirttik.

Konumuz açısından dikkat edilmesi gereken nokta şudur; Nur Sûresi’ndeki ayette dört şahit mutlak olarak zikrediliyorken Nisa Sûresi’nde yine dört şahit istenmekte ancak “minkum/aranızdan” kaydını taşımaktadır. Bakara ve Talak sûrelerindeki ilgili ayetlerde ise adalet ve erkeklik kaydı ile şahitler takyîd edilmiştir.

İslam âlimlerinden bazıları Nisa Sûresi’ndeki ayette yer alan “minkum” kaydından maksadın “adalet ve zükûret” yani şahitlerin adil olmaları ve erkek olmaları olduğunu söylemişler. Mesela müfessirlerden el-Kurtubî Nisa Sûresi’nin 15’inci ayetini tefsir ederken şöyle demektedir: “Burada ‘minkum/aranızdan’ kaydından dolayı şahitlerin erkek olması gerekir. Bu hususta ümmet arasında

herhangi bir ihtilaf da yoktur. Yine söz konusu şahitlerin adil olmaları gerekir. Zira Allah Teâlâ alışveriş ve rec'at konusunda istenen şahitlerde adaleti şart koşturmuştur. Oysa bu durum (yani zina isnadı) daha büyük bir meseledir ve bu şarta daha evladır. Bu ise bir delile dayanarak mutlakın mukayyede hamledilmesi meselesidir ki usûl-ü fıkıh'ta bu durum mezkûrdur (Kurtubî, 1964, 5/84; İbrahim, 2013).”

Görüldüğü üzere Kurtubî'nin açıklaması rec'at ve alışveriş konusunda istenen şahitlerde aranan vasıflar üzerinden şekillenmekte ve ehven olanda adalet aranıyorsa a'zam olanda zaten aranması gerektiği kanaati hâsıl olmaktadır. Dolayısıyla Kurtubî'ye göre Nur Sûresi ve Nisa Sûresi'nde yer alan şahitlerle ilgili ayetleri Bakara ve Talak Sûresi'ndeki ayetlere hamletmek ve şahitlik edecek olanlarda adalet ve erkeklik şartını aramak gerekmektedir. Doğrusu Kurtubî'nin sözlerini ve yaklaşımını göz ardı etmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim bu düşünce yalnızca kendisine ait olmayıp birçok âlimin özenle belirttiği bir düşüncedir.

İmam Şafî şahitliğin şartlarından bahsederken Maide 106 ve Bakara 282'nci ayetleri zikreder ve akabinde ise bu ayetler üzerinden İslam'da şahitlik yapacak kimselerin vasıflarını sayar. Bu vasıflar arasında Müslüman olmayı ve adil olmayı da zikreder (Beyhakî, 1999, 486-489). Her ne kadar mutlak, mukayyed ve haml kavramlarını kullanmasa da İmam Şafî'nin şahitlik meselelerinde mutlak olan ayetleri mukayyed olanların ışığında yorumladığı görülmektedir. Bu da mutlakın mukayyede hamledilmiş olduğunu söylemeye yeterli görülebilir.

Yine el-Cessâs, Alâuddin es-Semerkindî, Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed Abdullah el-Kayrevânî, el-Mâverdî, İbni Kudâme el-Makdisî, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî gibi büyük âlimlerin Nur Sûresi'nin dördüncü ayetinde mutlak olarak zikredilen zina isnadında şahitlik yapacak olan kimselerin “adalet sahibi dört erkek” olmasının şart olduğunu söyledikleri ve bunlar arasında bu durumu mutlakın mukayyede hamledilmesi olarak tesmiye edenlerin bulunduğunu araştırmalarda görmekteyiz (İbrahim, 2013).

Kur'an ilimleri alanında önde gelen isimlerden Zerkeşî ve Süyûtî'ye bakıldığında Zerkeşî, alışveriş ve diğer konularda mutlak olarak varit olan şahitliklerin tümünün, recât, firak (boşanma) ve vasiyet hakkında “adalet ile mukayyed” şekilde varit olmuş olan şahitlik hükümlerine hamledileceğini söyler. Süyûtî de Zerkeşî'nin cümlesinin aynısını eserinde almıştır (Zerkeşî, 2009, 2/11-12; Süyûtî, 1817, 2/60). Dolayısıyla Zerkeşî ve Süyûtî'ye göre Kur'an-ı Kerim'de mutlak halde yer alan tüm şahitliklerin “adalet” şartının aranmasını emreden ayetlere hamledilmesi gerekir.

Zina isnadı hususunda şahitlik edecek olan dört kişinin adalet ehli olmasının şart olup olmadığı noktasında mezhepler arasında ihtilaf olmuştur. Şâfiilere göre bu konuda şahitlik yapacak olanların tamamının adalet sıfatına sahip olması gerekir. Aksi takdirde bu durumda şahitlik eden fâsık da had cezası uygulanır. Ancak Hanefilere göre bu şahitlerde adalet şartı aranmaz. Fâsık olan yani adalet vasfına sahip olmayan kimseler de şahitlik yapabilir. Fakat fâsıkların şahitliği şer'an muteber olmadığı için onların şahitliği neticesinde aleyhine şahitlik edilen kişiye had uygulanmaz. Hanefî ve Şâfiîler arasındaki bu ihtilafın pratik sonucu ise fâsık olan şahide iftira haddinin uygulanıp uygulanmayacağı konusunda farklılık arz eder. Şöyle ki Şâfiîler fâsık şahide iftira cezasının uygulanacağını savunurlarken Hanefîler -fâsıkın şahitliği şer'an muteber olmadığı için- aleyhine şahitlik yaptıkları kişiye had uygulanmayacağı gibi olayın şaibeli hale gelmesinden dolayı şahitlik yapan fâsık da had cezasının uygulanamayacağını söylemişlerdir. İbni Teymiye de şüphenin bulunduğu yerde had cezanın uygulanamayacağı kaidesinden hareketle Hanefîlerin görüşünü tercih etmiştir (Sâbûnî, 2009, 2/65-66).

Keşşâf'a bakıldığı zaman Zemahşerî'nin Nûr Sûresi'nin dördüncü ayetinde, şahitlerin adalet vasfına sahip olmasının gerekip gerekmediği konusunda net bir açıklama yapmadığını görüyoruz. Bunun yerine şahitlerin toplu mu ayrı ayrı mı şahitlik edecekleri, iftiracının şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceği, uygulanacak celde haddinin nasıl uygulanacağı, iftira attıktan sonra tevbe eden kimsenin sonraki süreçlerde şahitliğinin geçerli olup olmayacağı, iftiraya uğrayan kişinin veya devlet başkanının had cezasını affetme yetkisinin olup olmadığı ve had cezasının mirasçılara intikal edip etmeyeceği gibi konularda bazı bilgiler verilmiştir. Keşşâf'ta konuyla alakalı olarak bir de mezhep imamlarının bazı görüşlerinin aktarıldığı görülmektedir (Zemahşerî, 2009, 719-720). Dolayısıyla Zemahşerî'nin Nur Sûresi'nin dördüncü ayetindeki mutlak ifadeyi yukarıda zikrettiğimiz ayetlerden herhangi birine hamletmediği söylenebilir.

Nisa Sûresi'nin 15'inci ayetinde geçen dört şahidin vasıfları hakkında ise Zemahşerî hiçbir açıklama yapmamakta ancak bu ayetin Nur Sûresi'nin ikinci ayetiyle nesh edildiğini söylemektedir (Zemahşerî, 2009, 226).

Bizce bu konuda en güzel ve en isabetli açıklamayı İmam Kurtubî yapmıştır. Zira rec'at ve alışveriş gibi konularda bile şahitlerde adalet vasfı aranıyorsa zina isnadı gibi ağır bir meselede şahitlik edecek olan kimselerde adalet vasfını daha kat'î bir sûrette aramak makul görünmektedir. Dolayısıyla şahitlik hükmü açısından adalet vasfı özelinde Nur Sûresi'nin dördüncü ve Nisa Sûresi'nin 15'inci ayetlerini Bakara Sûresi'nin 282 ve Talak Sûresi'nin ikinci ayetlerine hamlederek hükme bağlamak bizce maslahata daha uygun düşmektedir. Yine İbni Teymiye'nin görüşünü aktarırken zikrettiğimiz 'şüphenin olduğu yerde haddin uygulanmayacağı' kaidesi de kanaatimizce bunu iktiza eder. Zira adil olmayan kişinin iftira atmış olma ihtimali bulunmaktadır. Bu da zan demektir ve maznun olanın iftiraya uğramış olma ihtimalini doğurmaktadır.

Nitekim Hucurat Sûresi'nin altıncı ayetinde Rabbimiz şöyle buyuruyor; "Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın." Fâsıkın şahitliğini de bu ayetin gölgesinde anlamayı doğru buluyoruz.

3.5.4.2. Yetim Mallarını Verme Meselesi

Nisa Sûresi ikinci ayette mutlak bir ifade ile yetimlerin mallarının kendilerine verilmesi emredilmiştir. İlgili ayet şöyledir:

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَبِيثَ بِالطَّبِيرِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

"Yetimlere mallarını verin, temizi pis olanla değişmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin; zira bu büyük bir günahtır (en-Nisâ 4/2)."

Görüldüğü üzere ayette yetimin malının mutlak sûrette kayıtsız şartsız verilmesi emredilmektedir. Ancak aynı sûrenin altıncı ayetinde yine yetim mallarından bahsedilir ve bu defa da onlara mallarını verme emri "evlilik çağına gelene kadar onların denenmesi ve reşit olmalarının görülmesi" kaydı ile mukayyedir. Bu ayette ise şöyle buyrulur:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا

“Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onların yeterli fikrî olgunluk düzeyine (rüşte) eriştiklerini tespit ederseniz hemen mallarını kendilerine verin, büyüyecekler de mallarını alacaklar diye o malları israf ile ve tez elden yiyip tüketmeyin. Zengin olan (veli) yetim malına tenezzül etmesin, yoksul olan da kararınca yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun; hesap sorucu olarak da Allah yeter (en-Nisâ 4/6).”²⁸

Bu ayette de yetimlerin mallarının kendilerine verilmesi evlilik çağına kadar denenme ve bu denenmenin sonucunda onların reşit olduklarının anlaşılması şartına bağlanmış ve dolayısıyla ayet mukayyed şekilde nazil olmuştur. Söz konusu iki ayette zahiren bir çelişki var gibi görünse de aslında mutlakın mukayyede hamledilmesi ve iki ayetin bir bütünün iki parçası olduğunun unutulmamasıyla taşlar yerine rahatlıkla oturacaktır.

Mutlak-mukayyed bahsi açısında ayetlere bakıldığında bu iki ayetin de hükümlerinin ve sebeplerinin aynı olduğu görülmektedir. Her iki ayette de hüküm yetimin malının kendisine verilmesi iken bu hükmün sebebinin ise yetim mallarının haksız yere yenmemesi ve bu bağlamda herhangi bir adaletsizlik veya haksızlığın oluşmasının önüne geçmek olduğu ayetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim hükümde ve sebepte ortak olan ayetlerden mutlak olanın mukayyed olana hamledilmesi konusunda ulema arasında ittifak edildiğini daha önce söylemiştik.

Ebubekir İbnu'l-Arabî, Ahkâmu'l-Kur'ân'ında Nisa Sûresi'nin ikinci ayetinin tefsirinde Ebû Hanife'nin “Yetim on beş yaşına geldiğinde her halükarda malı kendisine verilir” dediğini söyler ve ardından “Bu batıldır. Çünkü bize göre bu ayet mukayyed olan ayete merduttur/döner” der. Ardından ise bunun nedenini zikreder ve Nisa Sûresi'nin altıncı ayetini zikrederek mutlak ayetin mukayyed olana hamlinin vücûbuna vurgu yapar (İbnü'l-Arabî, 2014, 238).

Sâbûnî de Nisa Sûresi'nin ikinci ayetini izah ederken “Bülûğdan önce yetimin malı kendisine verilir mi?” şeklinde bir soru sorar akabinde ise “Yetimlere mallarını verin” ayeti yetimin malının kendisine verilmesinin vücûbiyetine delalet etmektedir. Ulemâ “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onların yeterli fikrî olgunluk düzeyine (rüşte) eriştiklerini tespit ederseniz hemen mallarını kendilerine verin” ayetine dayanarak bülûğa ermeden evvel yetimin malının kendisine verilmeyeceği konusunda ittifak etmiştir. Kuşkusuz ayette bülûğ ve rüştün görülmesi şart koşulmuştur” demektedir (Sâbûnî, 2009, 1/397).

Elmalılı da Nisa Sûresi ikinci ayetin tefsirinde ‘yetimlere mallarını verin’ kısmını tefsir ederken ayetin nüzul sebebini şöyle aktarır; “Rivayete göre Gatafanoğullarından bir adamın yanında yetim bir yeğenine ait çokça mal varmış, bu yetim rüştüne ulaşınca/akıl bâliğ olunca malını istemiş, ancak amcası ona malını vermemiştir. Bunun üzerine ayet nazil olmuştur” dedikten sonra biraz daha detay verir ve şunu söyler: “Bilindiği gibi ayetin iniş sebebinin özel oluşu hükmün genel oluşuna engel değildir. Birkaç ayet sonra da bu malın ne zaman verileceği anlatılmaktadır.

²⁸ Yetim mallarıyla ilgili daha birçok ayet vardır. Bu ayetler arasında yetimlerin kendi mallarına sahip çıkabilmesi açısından rüşt ve yetişkinlik vurgusu bulunan iki ayet de İsrâ 34 ve En'âm 152'nci ayetlerdir. Bu iki ayet de “Rüştüne erişinceye kadar yetimin malına, onun iyiliğine olmadıkça el sürmeyin” şeklinde başlayıp devam etmektedir.

Dolayısıyla burada ‘veriniz’ demek, ‘onlara göz dikmeyiniz ve sırası geldiğinde hiç sorun çıkarmadan tamamen veriniz ve vermek için koruyunuz’ demek olur (Yazır, 2010, 3/20).”

Görüldüğü gibi açıklamalardan da anlaşılacağı üzere yetimlerin mallarını kendilerine verme hükmünü mutlak halde emreden Nisa Sûresi’nin ikinci ayeti, Ulema tarafından aynı hükmü şartlı veya mukayyed halde emreden Nisa Sûresi’nin altıncı ayetine hamledilmek sûretiyle anlaşılmış ve tefsir edilmiştir. Nitekim yukarıda bahsettiğimiz üzere bu hususta ulemanın ittifakı nakledilmiştir.

Keşşâf’ta Nisa Sûresi’nin ikinci ayetine bakıldığında Zemahşerî’nin de bu ayeti altıncı ayetin ışığında anladığı anlaşılmaktadır. O, önce ayetteki yetim kavramının lügavi tahlilini ve izahını yapar. Ardından da şöyle der: “Şayet ‘O halde, ‘Yetimlere mallarını verin’ ifadesinin anlamı nedir?’ dersen şöyle derim: Burada ya çocuk yaştaki yetimler söz konusudur ve onlara mallarını vermekten kasıt, bu yetimler buluğa erip de o mallar ellerine eksiksiz olarak geçinceye kadar, veli ve vâsî olan kişilerin bu yetimlerin mallarına göz dikmemeleri ve gasp edici ellerini onların mallarından çekmeleridir. Ya da büyükler kastedilmektedir ki bu da diğerine kıyas edilerek büyüğe yetim denilmesi sûretiyle veya buluğa erdiklerinde henüz çocukluğa yakın olmaları sebebiyle olur. Nitekim deve, doğum yaptıktan sonra [hâlâ ‘10 aylık gebe’ anlamında] ‘uşerâ’u diye isimlendirilir. Burada ayrıca, buluğa erdikten sonra büyükler mallarının ertelenmeden verilmesi, kendilerinde bir olgunluk sezildiğinde, bunlar çocukluk ve yetimlik sınırlarından çıkmadan, bir an önce mallarının teslim edilmesine işaret vardır (Zemahşerî, 2020, 2/20).”

Zemahşerî bu açıklamaların ardından ayetin sebab-i nüzulünü verir ve tefsirine devam eder. Zemahşerî’nin açıklamasından da -her ne kadar mutlak-mukayyed kavramlarını kullanmamış olsa da- ayeti söz konusu diğer ayete hamlederek anlayıp açıkladığı anlaşılmaktadır.

4.5.5. Ahiretle İlgili Ayetlerde Mutlak-Mukayyed

Kur’an-ı Kerîm’de ahiret ahvâliyle ilgili naslarda da mutlak ve mukayyed bahsine konu olan durumlar mevcuttur. Bu başlıkta ahirette “amelin boşa çıkması” örneği işlenmiştir.

4.5.5.1. Amelin Boşa Çıkması Meselesi

İslam âlimlerinden bazıları mutlak-mukayyed bahsinde amelin boşa çıkmasını konu edinen Bakara 217 ve Maide 5’inci ayetleri de ele almışlardır. Maide Sûresi’nin beşinci ayetinde amelin boşa çıkmasının sebebi mutlak olarak imanı inkâr etmek olarak yer almaktadır. Ayetin ilgili kısmı şöyledir: “وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ / Her kim imanı inkâr ederse kuşkusuz ameli boşa gider. Ve o, ahirette de ziyana uğrayanlardanır.” Ayet mutlak olarak imanı ve inanmayı reddetmeyi amelin boşa çıkmasına sebep olarak göstermektedir.

Ancak Bakara Sûresi’nin 217’nci ayetinde amellerin boşa çıkması, yalnızca imanı inkâr etmeye değil aynı zamanda “kâfir olarak ölme” kaydına bağlanmıştır. Söz konusu hüküm ayette şöyle ifade edilir: “

مَنْ يَزِيدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ
وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Aranızdan her kim dininden irtidat edip kâfir olarak ölürse işte o kimselerin amelleri hem dünyada hem de ahirette boşa çıkmıştır. Ve Ateş ashabı da bunlardır ve onlar orada devamlı kalıcıdırlar.”

Zerkeşî ve Süyûtî, Şafîî mezhebine göre burada mutlak olan ayetin mukayyed olana hamledileceğini söylemişlerdir (Zerkeşî, 2009, 2/12; Süyûtî, 1817, 2/60). Esasen bu hüküm sadece Şafîî ulemaya ait değildir. Zira söz konusu iki ayette mutlak-mukayyed açısından hükümler ve sebepler aynıdır. İki ayette de hüküm amelin boşa çıkması iken hükmün sebebi irtidattır. Buna dayanarak cumhur-u ulemaya göre mutlakın mukayyede hamledileceği kaynaklarda yer almaktadır (Vehbî, 2015, 550). Ancak Süyûtî Şafîî'ye göre bu ve benzeri durumların tamamında mutlak mukayyede hamledilir dedikten sonra bazı kimselerin de burada mutlakın mukayyede hamledilmeyeceğini savunduğunu söylemiştir. Bu kesime göre amelin boşa çıkması sadece irtidat etmelerine bağlıdır (Süyûtî, 1817, 2/60).

Buradaki ihtilafın pratik sonucuna gelince; Mutlakın mukayyede hamledilmesini savunan düşünceye göre hareket edilecek olursa, bir kimse hayatının herhangi bir döneminde dininden irtidat ederse bu hal üzere ölmesi durumunda işlemiş olduğu ameller boşa çıkacaktır. Ancak irtidat edip tekrar imana dönmesi durumunda eski amelleri devam eder ve boşa çıkmayacaktır. Mutlakın mukayyede hamledilmeyeceğini savunan düşünce ekolüne göre ise bir kimse hayatının bir döneminde irtidat ederse onun bu süreçten önce işlediği ameller boşa çıkacak ve yeniden bir iman ediş durumunda amelleri yeniden başlayacak ve eski amelleri geri gelmeyecektir. Tabi bu ahiret açısından varılan kanaattir. İşin bir de dünyevi boyutu vardır. Nitekim ayetlere bakıldığında amelin boşa çıkmasının mutlak irtidada bağlandığı Maide Sûresi'nin beşinci ayetinde amellerin dünyada boşa çıkması gibi bir durumdan bahsedilmemektedir. Ancak Bakara Sûresi'nin 17'nci ayetinde küfür üzere ölmesi durumunda kişinin hem dünyada hem ahirette amelinin boşa çıkacağı bildirilmektedir. Buna göre mutlakın mukayyede hamledileceğini düşünen bir kimseye göre kişi irtidat edip sonra tekrar iman ederse eski ameli hem bu dünyada hem de ahiret hayatında dikkate alınacaktır. Ancak mutlakın mukayyede hamledilmeyeceğini düşünen birinin bakış açısıyla olaya bakıldığında bir kimse irtidat ettiği zaman onun bu irtidatın öncesinde işlemiş olduğu ameller ahiret açısından boşa çıkacaktır. Tekrar iman etmesi durumunda ise eski amelleri itibara alınmayacak ve hanesine yazılmayacaktır.

İrtidat eden kimsenin tekrar iman etmemesi durumunda ise zaten her iki düşünce açısından da sonuç aynı olacak ve kişinin amelleri hem bu dünyada hem de ahirette tamamen boşa çıkmış olacaktır.

Elmalılı, Sâbûnî, Mevdûdî, İbnu'l-Arabî, Kur'ân Yolu tefsirlerinde söz konusu iki ayetin ilgili kısımlarında mutlak ve mukayyed ile ilgili herhangi bir izah yapılmamıştır.

Keşşâf'ta ise söz konusu ayetlerin ilgili kısımlarına bakıldığında zaman Zemahşerî Maide Sûresi'nin beşinci ayetinde “وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ بِشَرَائِعِ الْإِسْلَامِ وَمَا أَحَلَّ اللَّهُ وَحَرَّمَ” / Her kim imanı inkâr ederse yani İslam'ın hükümlerini ve Allah'ın helal kıldıkları ile haram kıldıklarını (inkâr ederse)” demekle yetinmiştir (Zemahşerî, 2009, 290).

Bakara 217'nci ayetin ilgili kısmını ise Zemahşerî şöyle tefsir etmiştir (Zemahşerî, 2009, 127):

وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ وَمَنْ يَرْجِعْ عَنْ دِينِهِ إِلَى دِينِهِمْ وَيَطَاوِعُهُمْ عَلَى رَدِّهِ إِلَيْهِ فَيَمُتْ عَلَى الرِّدَّةِ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَّا يَفُوتُهُمْ بِأَحْدَاثِ الرِّدَّةِ مِمَّا لِلْمُسْلِمِينَ فِي الدُّنْيَا مِنْ ثَمَرَاتِ الْإِسْلَامِ، وَبِاسْتِدَامَتِهَا وَالْمَوْتِ عَلَيْهَا مِنْ ثَوَابِ الْآخِرَةِ. وَبِهَا احْتَجَّ الشَّافِعِيُّ

على أن الردّة لا تحبط الأعمال حتى يموت عليها. وعند أبي حنيفة أنها تحبطها وإن رجع مسلماً.

“Sizden her kim kendi dininden onların dinine dönerse ve döndüğü dine göre onlara boyun eğerek de mürted olarak ölürsa, bunların amelleri, dünyada İslâm nimetleri ve bu nimetlerin devamlılığının yanı sıra, mürted olarak öldükleri için, mürtedliğin oluşmasına bağlı olarak ahiret sevabı adına Müslümanların lehine olan şeyleri kaçırmaları sebebiyle “dünyada da ahirette de boşa gitmiştir.” Şâfi’î (rahimehullah) bu ayeti dinden dönmenin, kişi bu hâl üzere ölmedikçe amelleri iptal etmeyeceğine delil getirmiştir. Ebu Hanife (rahimehullah)’a göre ise bu kişi tekrar Müslümanlığa dönse bile dinden dönme/irtidat amelleri iptal eder (Zemahşerî, 2020, 1/692).”

Görüldüğü gibi Zemahşerî, iki ayet arasında herhangi bir ıtlak veya takyidden bahsetmemektedir. Esasen iki ayet arasında bir bağlantı da kurmuş değildir. Bakara Sûresi’ndeki ayette sadece nakilde bulunmuş ve naklettiği iki mezhep imamının görüşleri arasında herhangi bir tercih veya değerlendirme yapmamıştır.

Maide Sûresi beşinci ayetin tefsirinde Zemahşerî’nin yaptığı kısa izahtan “Onun bu ayetleri mutlak-mukayyed açısından birbiriyle bağlantılı olarak anlamadığı, bilakis iki ayetin ona göre farklı iki inkâr tipinden bahsettiğini düşündüğü şeklinde bir izlenim oluşmaktadır. Onun iki ayetin tefsirindeki ifadelerinden “Sanki Maide Sûresi’ndeki ayette iman etmeyi (İslâm ahkâmını) en başından reddedenlerden bahsedildiği, Bakara Sûresi’ndeki ayette ise önce iman edip sonra imanlarından vazgeçmek sûretiyle irtidat edenlerden bahsedildiği” kanaatinde olduğu sezilmektedir.

Doğrusu böyle bir düşünce bizim de kanaatimize uygun düşmektedir. Zira bizce Maide Sûresi’nde iman etmeyi reddeden münkirlerin yaptıkları iyiliklerin boşa çıkacağı mutlak bir şekilde ifade edilmekte iken Bakara Sûresi’nde ise iman ettikten sonra irtidat edenlerin bu küfür üzere ölmeleri durumunda hem dünyada hem de ahirette amellerinin boşa çıkacağı anlatılmaktadır. Hal böyle olunca iki ayetin farklı iki durumdan bahsettiği ve aralarında ıtlak-takyîd ilişkisinin oluşmayacağını söylemek bizce daha makul bir tutum olacaktır.

4.5.6. Keşşâf’ta Mutlakın Sünnet ile Takyidi

Mutlak ve mukayyed bahsinde işlenen konulardan bir tanesi de Kur’an ayetlerinin sünnetle takyîd edilip edilmeyeceği hususudur. Bu başlıkta ise Zemâhşerî’nin bu konu hakkındaki görüşü tespit edilmeye çalışılmıştır.

3.5.6.1. Vasiyetin üçte bir ile takyidi meselesi

Kur’ân-ı Kerim’de ölen kimsenin ardından miras taksimatı yapılmadan önce varsa borcunun ödenmesi ve vasiyet etmiş ise vasiyetinin yerine getirilmesi emredilmektedir (en-Nisâ 4/11-12). Nisa Sûresi’nin 11’inci ayetinde bu durum “مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ” (vefat edenin) vasiyet ettiği (miktar) ve borcu verildikten sonra” şeklinde ifade edilirken hemen sonraki ayette ise “مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ” (vasiyet edilen ile borç (miktarı) çıkıldıktan sonra” şeklinde meçhul kalıpla ifade edilmektedir.

Dikkat edilirse ayetlerde vasiyet mutlak bırakılmış ve bir miktar ya da oran ile sınırlandırılmamıştır. Bu durumda bir kimse öldükten sonra malının tamamının veya yarısının ya da belli bir miktarının bir kimseye verilmesini vasiyet ederse bu vasiyet mutlak sûrette olduğu gibi yerine mi getirilecektir? Yalnızca ayetin mutlak ifadesine bakılırsa kişi malının tamamını dahi vasiyet etse ve vefat etse malının tamamı vasiyeti olarak verilecek ve varisleri terekeden mahrum kalacaklardır. Zira mevtanın önce borcu eda edilecek sonra vasiyeti yerine getirilecek, bunlar yapıldıktan sonra terekeden bir şey kalırsa mirasçılara taksim edilecektir. Ayetlerdeki sıraya göre esasen önce vasiyetin ifası gerekmektedir. Fakat Allah Resûlü (sav.) borcun daha evvel verilmesine hükmederek ayetin hükmünü icra etmiştir. Elmalılı bu hususta şunları kaydetmiştir: “Hz. Ali (ra.) ‘Allah, vasiyeti önce saydı, fakat Resûlullah önce borcun ödenmesi hükmünü verdi’ demiştir. Bazı müfessirler bu sıralamanın Kur’ân’dan anlaşılmadığını düşünerek bu konuda birçok delillendirmelere gitmişlerse de bunların hiçbirine gerek yoktur. Çünkü *مِنْ بَعْدِ* ifadesinin anlamına bakarak, belirtilen sıralamanın sondan öne doğru normal olarak cereyan ettiği gözlemlendiği zaman, lafız olarak sona bırakılanın, anlam olarak önce olması gerektiği açıkça görülecektir (Yazır, 2010, 3/43).”

Ancak “Hadisler ve icmâ, vasiyeti mirasın üçte biri ile sınırlamış, vârislere vasiyet yoluyla mal bırakmayı da yasaklamıştır. Terekenin üçte ikisi vârislerin mahfuz hisseleridir. Mûris (miras bırakan), malının üçte birinden fazlasını yabancılara (vâris olmayanlara) veya bir hayır kurumuna vasiyet etmiş olsa bile –vârisler razı olmadıkça– bu vasiyetin üçte biri aşan miktarı geçerli değildir (Karaman vd., 2020, 2/27-28).” Nitekim Allah Resûlü (sav.)’den bize ulaşan meşhur bir hadis-i şerifte vasiyetin geçerli olan miktarının “üçte bir olduğu hatta üçte birin bile çok” olduğu ifade edilmiştir (Buhârî, 1414, “Vesâyâ”, 2, 3; Müslim, 1374, “el-Vasiyye”, 1; Yazır, 2010, 3/47; İbnü’l-Arabî, 2014, 263).

Vasiyetin üçte bir oranıyla takyîd edilmesi esasen ayette yer alan *غَيْرَ مُضَارٍّ* /zarar görmeden ve zarar vermeden” kaydının bir tezahürü ve tefsiridir. Zira malın tamamının vasiyete verilmesi varislerin zararına, vasiyetin yok sayılması ise mûsâ lehin (lehine vasiyet edilen kişi veya kurumun) zararına olacaktır.

Keşşâf’a bakıldığında Zemahşerî’nin de buradaki vasiyet konusunda sünnetteki 1/3’lük maksimum makbul miktara atıfta bulunduğu ve bunu esas aldığı görülmektedir. O, bunu “*غَيْرَ مُضَارٍّ* /zarar görmeden ve zarar vermeden” kaydının tefsirinde belirtir. Ancak Zemahşerî, vasiyetin en fazla 1/3’lük kısmının geçerli olacağı hükmünden bahsederken ne mutlak ve mukayyeden bahseder ne de bu oranın geçtiği rivayeti doğrudan aktarır. Dolayısıyla Zemahşerî, her ne kadar burada nihai olarak bir ayetin hükmünü sünnet ile takyîd ediyor olsa da bunu bir takyîd ismiyle yapıyor değildir (Zemahşerî, 2009, 226).

Kaynaklarımız incelendiğinde vasiyetin geçerli olan maksimum miktarının 1/3 olduğu bir hakikattir. Bu oran ise ayette yer almamaktadır. Kuşkusuz burada da Allah Resûlü’nün (sav.) ayetleri tebyîn etme vazifesiyle doğrudan alakalı olan bir durumun tezahürünü görmekteyiz. Zira Allah Resûlü’ne Kur’ân bir tebyîn görevi vermektedir. Bu tebyîn ise Resûlün hayatında ve dilinde çeşitli şekillerde ortaya çıkmaktadır. İşte bu tebyîn vazifesinin alt başlıkları arasında sayılabilecek bir yetki veya vazife de Resûlullah’ın Kur’ân’ın mutlakını takyîd etme durumudur. Kur’ân-ı

Kerim’de mutlak şekilde yer alan vasiyetin 1/3 ile takyîd edilmesi de sünnetin, Kur’ân’ın mutlak hükmünü takyîd etmesi işlevine bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.5.7. Keşşâf’ta Mutlakın Kıraat ile Takyidi

Kur’an ayetlerinde yer alan mutlak lafızların kıraat ile takyîd edilip edilmeyeceği mezhepler arasında tartışılmıştır. Kıraat ile takyîdin yapılacağını savunan âlimler ile buna karşı çıkan âlimler arasında bazı ayetlerin hükmü noktasında ihtilaflar doğmuştur.

4.5.7.1. Hırsızın elinin kesilmesi meselesi

Kur’ân-ı Kerim’de yer alan mutlak ifadelerin bir kısmı anlattığımız üzere Kur’ân naslarıyla takyîd edilirken bir kısmı da Hz. Peygamberin ifadeleri ile takyîd edilmiştir. Bunlar dışında bir de bazı ayetlerdeki mutlak ifadelerin kıraatlerle takyîd edildiğini görmekteyiz. Örneğin;

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir (el-Mâide 5/38).”

Maide Sûresi’nde yer alan bu ayet-i celilede mutlak bir ifade ile genel bir hüküm ortaya konulmuştur. Ayetin mutlak oluşuna itibar ederek normal şartlarda -sanki- hırsızlık yapanın her iki elini de kesmek gerekmektedir. Ancak İslam âlimlerinin ve hukukçularının büyük çoğunluğu bu ayetten muradın “sağ elin bileklere kadar kesilmesi” olduğunu söylemektedirler. Zira az sonra geleceği üzere kesilmesi gereken elin sağ el olduğu sünnet ve kıraatle sabittir. Bu durum ilk hırsızlık hakkındadır. Hırsızlığın ikinci kez tekrarı durumunda ise Çoğunluğa göre sol ayak kesilirken, Hz. Ali, Hz. Ömer ve Ebu Hanife’ye göre ise tedip ve ıslah maksadıyla hapis ve sopa cezası uygulanır fakat eli veya ayağı kesilmez (Bardakoğlu, 1998, 17/384-396; Karaman vd., 2020, 2/267-269).

İslam Hukuku’nda hırsızlıkla ilgili olarak yer alan ahkâmdan bazıları şunlardır: Bir hırsıza cezaî müeyyidenin yani had cezasının tatbik edilmesi için;

- a) hırsızın cezaî ehliyetinin bulunması/akıl ve buluş,
- b) hırsızlığın haram ve ceza gerektiren bir eylem olduğu bilgisine sahip olması,
- c) hırsızlığın kasti olması,
- d) çalınan malın başkasının mülkü olması ve çalan kişinin bu malda payının ve mülkiyet hakkının olmaması,
- e) çalınan malın koruma altında olması,
- f) malın menkul ve mütekevvin olması,
- g) çalınan malın belli bir miktarda olması, nisapta olması, (çalıntının değerinin çeyrek dinarı geçmeyen hırsızlıkta had cezası uygulanmaz),
- h) açlık, kıtlık, zaruret gibi mazeret olacak durumlarda çalınmamış olması gibi bir dizi şartın yerine gelmiş olması icap eder ki bunlar da sünnet ile sabit olan durumlardır (Şâfiî, 2005, 147-148, 277, 285; Karaman vd., 2020, 2/267-269; Bardakoğlu, 1998, 17/384-396).

Konumuzla ilgili kısma gelecek olursak; Ayetin mutlak-mukayyed açısından incelenen bölümü “eydiyehumâ/ikisinin ellerini” kısmıdır. Zira ayette eller kelimesi mutlak ve başka herhangi bir ayette hırsızlık yapan kimsenin kesilecek olan elleri takyîd edilmiş değildir. Görüldüğü üzere hırsızlık yapan kimsenin sağ elinin mi sol elinin mi veya ikisinin birlikte mi

kesileceği ayette detaylandırılmamıştır. Ancak sünnete bakıldığında yukarıda maddelenen hususlar karşımıza çıkmaktadır.

Burada konumuz açısından bizi en çok alakadar eden kısım şudur: İslam âlimleri ayetteki “eydihumâ/ellerini” ifadesinden muradın “sağ el” olduğunu ittifaken ileri sürmüşler ve bu hususta ümmet icmâ’ının olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüşü ise İbni Mes’ûd’un “والسارقون / Hırsızlık yapan erkeklerin ve hırsızlık yapan kadınların sağ ellerini kesin” şeklindeki kıraatiyle delillendirmişlerdir. Bu kıraat bazı kaynaklarda tesniye (ikil) kalıbıyla yer alırken bazı kaynaklarda ise cem’ (çoğul) olarak yer almaktadır (Taberî, 2000, 10/295; Cessâs, 1405, 4/61; Zemahşerî, 2009, 290; Yazır, 2010, 3/348-349; Sâbûnî, 2009, 1/523). Âlimler her ne kadar kesilecek eli sağ el olarak tespit etmişlerse de bunu ıtlakı takyîd başlığı veya adı altında yapmamışlardır.

Zemahşerî’ye gelince o da bu konuda klasik ulemayla aşağı yukarı aynı açıklamalarda bulunmuştur. Nitekim o, Keşşâf’ta “hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının ellerini kesin” ifadesini şu ifadelerle tefsir etmektedir:

وأريد باليدين اليمينان بدليل قراءة عبد الله: والسارقون والسارقات فاقطعوا أيماهم

“İbni Mes’ûd’un Hırsız erkeklerin ve hırsız kadınların sağ ellerini kesin” şeklindeki kıraati gösteriyor ki burada ‘iki el’ ifadesiyle iki sağ el murad edilmiştir (Zemahşerî, 2009, 290).”

Keşşâf’ta bu hususla alakalı olarak yine mutlak-mukayyed veya ıtlak-takyîd kavramlarına yer verilmemiştir. Ancak anlaşılmaktadır ki Zemahşerî de sair ulema gibi kesilecek olan el noktasında İbni Mes’ûd’un kıraatini esas almaktadır. Bu ise her ne kadar ismen zikredilmiyor olsa bir takyîddir. Dolayısıyla burada kıraat ile ayetin hükmü takyîd edilmiş ve Zemahşerî de bu takyidi hükmen tefsirine almış ve benimsemiş görünmektedir.

4.5.7.2. Yemin Kefaretindeki Oruç Meselesi

Kıraatle takyîd noktasında literatürümüze geçmiş olan meselelerden bir tanesi de yemin kefareti olarak tutulacak olan üç günlük orucun peş peşe mi ayrı ayrı mı tutulacağı meselesidir. Bilindiği üzere Maide Sûresi’nin 89’uncu ayetinde yemin kefareti olarak zikredilen “üç gün oruç tutmak” ifadesi mutlak ve ayette bizzat takyîd edilmiş değildir.

Ulema arasında bu orucun peş peşe tutulması gerektiğini savunanlar olduğu gibi peş peşe tutmanın şart olmadığını savunanlar da vardır. Nitekim İmam Ebu Hanife’ye göre bu üç günlük orucun peş peşe tutulması gerekmektedir. Onun bu görüşü ayetteki mutlak ifadeyi takyiddir. İmam Ebu Hanife bu görüşünü Übey b. Ka’b ve İbni Mes’ûd’un “فصيام ثلاثة أيام متتابعات” / Üç gün peş peşe oruç tutar” şeklindeki mukayyed kıraatine dayanarak ileri sürmüştür (Sâbûnî, 2009, 1/531). Bu görüş İbni Abbas, Mücahid, bir görüşünde İmam Şafiî ve Sevrî’den de nakledilmiştir (Kurtubî, 1964, 6/283; Taberî, 2000, 559-562; Sâbûnî, 2009, 1/531-532).

İmam Şafiî ve İmam Mâlik ise zikredilen kıraati esas almayıp üç günlük orucun ayrı ayrı günlerde tutulmasının yeterli olacağı görüşündedirler. Zira onlara göre tetâbu’ (peş peşelik) ancak nas ile vacip olabilecek bir sıfattır (Kurtubî, 1964, 6/283; Sâbûnî, 2009, 1/531-532). Rivayet edilen kıraat ise bu konuda nas değildir.

Kurtubî, tefsirinde bu kıraatle ilgili olarak doğrudan mutlak ve mukayyed kavramlarını kullanmaktadır. Nitekim o şöyle demektedir: “ الْمَطْلُوقُ قَرَأَهَا ابْنُ مَسْعُودٍ (مُتَتَابِعَاتٍ) فَيَقْيَدُ بِهَا ” / İbni Mes’ûd bu ayeti ‘مُتَتَابِعَاتٍ’/peş peşe’ şeklinde okumuştur. Dolayısıyla (bu kıraatle) mutlak (olan ayetin hükmü) takyîd edilmektedir (Kurtubî, 1964, 6/283).”

Zemahşerî’ye gelince o, bu ayette yer alan oruç ile ilgili olarak Ebu Hanife’nin görüşü ile bu görüşe dayanak olan İbni Mes’ûd’un kıraatini aktarır. Akabinde ise ‘İmam Mücahid’e göre Ramazan orucunun kazası dışındaki tüm oruçların peş peşe, ancak yemin kefaretindeki orucun şahsın tercihinə bırakılmış olduğunu’ ifade eder (Zemahşerî, 2009, 306). Bu iki görüş arasında herhangi bir tercih veya açıklamada bulunmaz. Dolayısıyla Zemahşerî’nin burada bir ıtlak veya takyîd yaptığını söylemek zor görünmektedir.



5. SONUÇ

11. yüzyılın son çeyreği ile 12. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Zemahşerî ilmi müktesebatı ve müellefatıyla çağından günümüze kadar kendisinden söz ettirmeyi başarmıştır. Türkmenistan'ın Harezmi bölgesinde bulunan Taşavuz şehrine bağlı Zemahşer köyünde doğan ve çeşitli bölgelerde ilim tahsili yaparak zamanının en önde gelen müfessir, edip, şair, mükellim âlimleri arasında adını altın harflerle tarihe yazdıran Üstad Zemahşerî'nin bizce en önemli eseri, Kur'ân-ı Kerim'i tefsir ettiği el-Keşşâf adlı tefsiridir. Üstadın bu tefsiri dirayet tefsirleri arasında kendisinden en çok zikrettiren ve en çok başvurulmuş tefsirler arasında yerini almıştır. Yazıldığı zamandan günümüze kadar belâğî (lügavî) tefsirler içerisindeki otoritesini koruyarak gelmiştir. Nitekim sahip olduğu bu meşhûr ve ehemmiyete binaen biz de çalışmamızı bu alanda yapmaya karar verdik. Konu başlığımızı “Keşşâf'ta Mutlak-Mukayyed” olarak belirledik. Bundan amacımız ise Zemahşerî'nin Keşşâf adlı tefsirinde, fıkıh usûlü ve tefsir usûlü'ne dair tespitlere, kurallara veya önerilere yer verip vermediğini tespit etmek, şayet böyle konulara yer vermiş ise meseleye veya meselelere nasıl bir yaklaşım sergilediğini ortaya çıkararak günümüz ilim dünyasına tanıtmak oldu.

Bir âlimi tanımadan eserlerini, görüş ve düşüncelerini tanıma ve tanıtmamanın, eserlerinde savunduğu görüşleri kritik etmenin sağlıklı sonuçlara ulaşmayı zorlaştıracak düşüncesiyle ilk önce Zemahşerî'nin hayatı, kişiliği, ilim serüveni, hocaları, talebeleri, mezhebi ve eserlerini kısaca tanıtmaya çalıştık. Daha sonra Keşşâf'ta inceleyeceğimiz “mutlak-mukayyed” konusunun tefsir usûlü ve fıkıh usûlü'ndeki tanımı, yeri ve önemini inceledik. Akabinde ise mutlak ve mukayyed konusunu Keşşâf tefsirinde detaylı bir şekilde ele alıp inceledik.

Çalışmamız sonucunda Zemahşerî'nin, el-Keşşâf adlı tefsirinde usûl konularına pek girmediklerini müşahade ettik. Mutlak ve mukayyed konusu özelinde Keşşâf'ta şunları gördük:

1. Keşşâf'ta “mutlak” ve “mukayyed” kavramları ismen yer almakla birlikte bunların açık bir tanımı yapılmamıştır. Bu nedenle biz Zemahşerî'nin bu kavramları zikrettiği yerlerdeki ifadeleri üzerinden yorumlama ve çıkarım yapmak sûretiyle O'nun bu kavramlara yüklediği anlamı tespit etmeye çalıştık. Vardığımız kanaat ise Zemahşerî'nin de bu kavramlara tefsir ve fıkıh usûlü eserlerinde yer alan klasik mananın dışında bir anlam yüklediği oldu.
2. Nicel olarak mutlak kelimesi mukayyed kelimesinden çok daha fazla kullanılmaktadır. Bunun nedenleri arasında şunlar zikredilebilir; a) Zemahşerî mutlak kavramını daha çok nahiv bağlamında kullanmıştır. Ancak mukayyed kavramını kullandığı hemen her yerde usûl bağlamında kullanmıştır. Konumuz usûl olduğu için biz nahiv ile ilgili kullanılan mutlak kelimesini dikkate almadık. b) Naslarda yer alan mutlak ifadeler mukayyed ifadelerden çok daha fazladır. Bu da doğal olarak tefsire yansımıştır.
3. Mutlak ve mukayyed kavramları Keşşâf tefsirinde çeşitli türevleriyle yer almaktadır. Biz bu türevlerin tamamını dikkate almaya gayret ettik.
4. Ahkâm tefsirlerinde ve klasik fıkıh ve tefsir usûlü kaynaklarında mutlak ve mukayyed bahsinde zikredilen ayetlerin tamamını Keşşâf'ta inceledik. Bunun neticesinde Zemahşerî'nin bu ayetleri tefsir ederken mutlak-mukayyed kavramlarını neredeyse hiç kullanmadığını, kullandığı yerlerde ise yalnızca İmam Şafî ve İmam Ebu Hanife gibi âlimlerin görüşünü zikretmekle yetindiğini, bunlar arasında herhangi bir tercihte

de bulunmadığını gördük. Onun mutlak-mukayyed açısından ele alınan ayetlere yaklaşımını şöyle kategorilendirmek mümkündür:

Zemahşerî, bir nasta mutlak ötekinde mukayyed şekilde varit olan hükümlerde;

- a) Hükümlerin ve sebeplerin bir olduğu durumlarda her ne kadar mutlak-mukayyed kavramlarını veya türevlerini kullanmasa da yaptığı tefsir ve açıklamalardan mutlakı mukayyede hamlettiği anlaşılmıştır. Buna örnek olarak “yetim mallarını kendilerine vermeyi emreden ayetler” ve “haram kılınan kandan bahseden ayetler” gösterilebilir.
- b) Hükümlerin ve sebeplerin farklı olduğu durumlarda mutlak ve mukayyedden hiç bahsetmediği görüldü.
- c) Hükümlerin aynı, sebeplerin farklı ve hükümlerin farklı, sebeplerin aynı olduğu durumlarda ise bazen mutlak ve mukayyed konusuna hiç girmedikleri, bazen yalnızca bir kısım ulemanın görüşünü nakletmekle yetinip tercihte bulunmadığı, bazen ise Hanefî çizgide yer alıp mutlakı mukayyede hamletmediği anlaşılmıştır.
- d) Mutlakın sünnet ile takyidi konusunda Zemahşerî'nin klasik kanaati paylaştığı görülmektedir. Buna, “vasiyetin miktarının sünnette üçte bir olarak tayini” örnek verilebilir. Nitekim Zemahşerî de bu oranı tefsirinde –mutlak ve mukayyedden bahsetmeden- zikretmiştir.
- e) Zemahşerî'nin, Kur'ân'da mutlak halde yer alan bir hükmün kıraatle takyidi konusunda pozitif olduğu anlaşılmıştır. Nitekim o, hırsızın elinin kesilmesini emreden ayetin tefsirinde -yine mutlak veya mukayyedden bahsetmeden- İbni Mes'ûd'un kıraatini nakleder. Bu da tarafımızca bir takyîd olarak anlaşılabilir. Ayrıca o, yemin kefareti olarak tutulacak olan üç günlük orucun peş peşe mi yoksa ayrı ayrı mı tutulacağı konusunda Hanefî çizgide yer almıştır. O da sair Hanefî ulema gibi İbni Mes'ud'un kıraatini aktarmak sûretiyle kanaatini ortaya koymuş görünmektedir. İbni Mes'ud'un kıraati ise ayetteki mutlak hükmü takyîd etmektedir. Dolayısıyla burada da Zemahşerî'nin mutlakı kıraat ile takyîd ettiği söylenebilir.

Bütün araştırmamızın neticesi olarak özetle şunları söyleyebiliriz: Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsiri bir usûl kaynağı olarak addedilemez. Keşşâf'ta belli başlı yerlerde ancak yorumlama yoluyla mutlak-mukayyed hakkında çıkarımlar yapılabilmektedir. Bu ise el-Keşşâf tefsirinin daha ziyade belağî, lügavî ve i'câzî bir tefsir olmasından kaynaklanmış olmalıdır.

Yine zannımızca Zemahşerî, tefsirinde Kur'ân'ın daha farklı mucizevi manalarını ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Belki de kendisinden önceki tefsirlerde çokça yer alan konuları kasıtlı olarak tefsirinde işlememiştir.

Zemahşerî, mutlakın mukayyede hamledilmesini reddeden bir düşünceye sahip değildir. Bilakis o, şartlar yerine geldiği zaman buna başvurmuştur. Ancak o, mutlakın mukayyede hamli konusunda çoğunlukla Hanefî mezhebiyle örtüşmektedir.

KAYNAKÇA

- Arpa, Enver. *Zemahşeri'nin Tefsirdeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Ayid, Ahmed vd. *el-Mu'cemü'l-Arâbiyyü'l-Esâsî*. ed. Ahmed Muhtâr Ömer. Kahire: el-Munazzametü'l-Arabiyye li't-Terbiyeti ve's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, 1. Basım, 1989.
- Bardakoğlu, Ali. "Hırsızlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 17/384-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bayram, İbrahim. "Bazı İman Konuları Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşeri'ye Yönelik Eleştirileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 221-225.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ahkâmü'l-Kur'an (Mecmû'âtü kelâmi's-Şâfi'î fi ahkâmî'l-Kur'an)*. thk. Abdülganî Abdülhâlik. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 3. Basım, 1999.
- Boyalık, Mehmet Taha. *el-Keşşaf Literatürü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhihu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Mustafa el-Buğa. Dimaşk: Dâru İbni Kesir, Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414.
- Bulut, Ali. *Belagat (Meânî-Bedi-Beyan)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 25. Basım, 2014.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdık el-Kânehâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh*. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 2012.
- Ceyzânî, Muhammed b. Hüseyin b. Hasan. *Meâlimü usûli'l-fikh inde Ehli's-Sünne*. Dâru İbni'l-Cevzî, 5. Basım, 2006.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: BİLAY (Bilimsel Araştırma Yayınları), 3. Basım, 2020.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 45. Basım, 2017.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. Basım, 2019.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhtâf ve'l-kabesü'l-vasîf el-câmi' limâ zehebe min luğati'l-Arab şemâti*. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 5. Basım, 2011.
- Gönenç, Halil. *Büyük Şafîî İlmihali*. İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2019.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimma şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-ayân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî. *Tâcü't-terâcim*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut, 4. Basım, 2005.
- İbn Neccâr, Ebû Bekr (Ebû'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütühî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr (el-Muhteberü'l-mübtaker şerhu'l-Muhtasar)*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî - Nezih Hammâd. Mektebetü'l-Ubeykân, 2. Basım, 1997.
- İbn Teymiye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*, ts.
- İbn Teymiye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Tefsir Üzerine*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2006.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014.
- İbrahim, Ferman İsmail. "Eseru usûli'l-fikh fî Tefsîri'l-Kurtubi el-mutlaku ve'l-mukayyedu enmûzecen". *Mecelletu Ulûmi'l-İslâmiyye* 20 (2013), 307-346.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Karadâvî, Yusuf. *Kuran'ı Anlamada Yöntem*. çev. Mehmet Nurullah Aktaş. İstanbul: Nida Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Karakılıç, Celâleddin. *Fıkıh Usûlü*. Ankara: Lazer Ofset Matbaa, 2001.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut/Lübnan: Müessesetu'r-Risâle, 35. Basım, 1998.
- Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1. Basım, 1982.
- Koca, Ferhat. *İslam İbadet Esasları*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Koca, Ferhat. "Mutlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 31/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 12. Basım, 2019.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Bürdûnî - İbrahim Etfiş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.
- Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Müessesetu'r-Reyyân, 2. Basım, 2002.
- Medkûr, İbrâhîm Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. ed. Ali Bulaç. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd b. Mahmûd b. Muhammed b. Mehdî el-Âmilî. *İlm-u usûli'l-fikh fî sevbihi'l-cedîd*. Kum: Müessesetu Dâri'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2009.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kahire: Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vil)*. İstanbul: Eda Neşriyat, 1991.
- Özek, Ali. "el-Keşşaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Öztürk, Mustafa - Mertoglu, Mehmet Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Şemseddin. *Muhtârü's-Sihâh*. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ, 1. Basım, 2010.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tıbyân fî ulûmi'l-Kur'an*. İstanbul: Mektebetü Yâsîn, 1. Basım, 2010.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Revâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'an*. Beyrut/Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. İstanbul: Mektebetü Yâsîn, 1. Basım, 2010.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Kum: Menşûratü Zevî'l-Kurbâ, 3. Basım, 1817.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 1976.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 22. Basım, 2015.

- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kâhire: Mektebetu Dâri't-Türâs, 3. Basım, 2005.
- Şahin, Osman. "İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 11-37.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut/Lübnan: Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2000.
- Tekin, Abdulkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), 213-260.
- Tunç, Cihat. *Zemahşerî ve Kelamının Ana Meseleleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1976.
- Uslu, Rıfat. "İslam Fıkıh Usûlünde Mutlak'ın Mukayyed'e Hamli". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 1040-1043.
- Vehbî, Fehd b. Mübârek b. Abdillâh. *el-Mesâilü'l-müştereke beyne ulûmi'l-Kur'ân ve usûli'l-fıkh*. Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1. Basım, 2015.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. 10 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Şâmûs*. Daru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Darü'l-Hadîs, 2005.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'izî't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2009.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşaf Tefsiri*. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2020.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'Asriyye, 2. Basım, 2009.