

## **Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi**

The Relationship between Commentary and Jurisprudence within the Framework of the General Meaning of the Words

**Sıddık BAYSAL**

Dr. Öğr. Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

Dr. Lecturer, Ahi Evran University, Faculty of Islamic Science, Department of Tafsir,

Kırşehir / Turkey

sbaysal72@mynet.com

ORCID ID: 0000-0002-3212-5559

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 5 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 16 Kasım / November 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.457634

**Atıf / Citation:** Baysal, Sıddık. “Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh

Usulü İlişkisi / The Relationship between Commentary and Jurisprudence within

the Framework of the General Meaning of the Words”. *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi*

*/ journal of ilahiyyat researches* 50 (Aralık / December 2018/2): 105-134.

doi: 10.29288/ilted.457634

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*Bu makale, Kur'an'ın âmm lafızlarının delaleti bağlamında tefsir ilmi ile fıkıh usulünün ilişkisini araştırmaktadır. Esasen İslami ilimler bağlamında âmm lafızların delaleti, İslam'ın temel metinlerindeki lafızlarla ilgili olduğu için sadece fıkıh usulü veya tefsir ilminin özel konusu değil, tüm İslami ilimlerin ortak konusudur. İslami ilimlerin üzerinde çalıştığı temel dini metinlerin aynılığı, bu ilimler arasında disiplinlerarası ilişkileri zorunlu hale getirmektedir. Tefsir ilmi ile fıkıh usulü arasındaki ilişkinin âmm lafızlar bağlamında işlenmesinin nedeni de budur. Fıkıh usulü, bu konuyu Kur'an'ın lafızlarından ve ibarelerinden hukuki normlar çıkarmak için incelemektedir. Yani lafızların vaz'î delaleti, fıkıh usulünün hukuki normlar çıkarmak için müracaat ettiği temel istidlal yöntemlerinden biridir. Tefsir ilmi ise Arap dilinin kaide ve teamüllerine dayanan bu istidlal yöntemini, ilgili lafızlarla Allah'ın neyi murad ettiğini belirleyebilmek için konu edinmektedir. Lafızların vaz'î delaleti konusunda tefsir ilmi ile fıkıh usulünün birbirinden ayrıldığı esas nokta da budur. Ayrıca lafızların delaletleri, İslam bilginlerine ilahi hitabı, farklı zamanlar ve mekânlardaki muhataplarının vakalarıyla ilişkilendirme imkânını vermektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Tefsir, fıkıh usulü, âmm lafız, kat'î delalet, zannî delalet.*

## Abstract

*This article investigates the relationship between the science of Commentary and the methodology of Jurisprudence through the ilemm verb of the Qur'an. Essentially urmm is the only subject of all Islamic sciences, not only the subject matter of the methodology of Jurisprudence or the science of Commentary, because the difinite of general words it is limited to the words in the basic texts of Islamic religion. The similarity of the basic religious texts they study on this science makes interdisciplinary relations between Islamic sciences mandatory. This is why the relation between the science of Commentary and the methodology of Jurisprudence is handled in the context of general words chanting. The methodology of Jurisprudence, unlike the Commentary scholar, examines this subject in order to draw legal norms from the Quranic terms and phrases. That is to say, the forms of voiding in terms of the methodology of Jurisprudence procedure are one of the basic methods applied for the production of legal norms. On the basis of the Commentary scholar of the Arabic language, the base of the rule and the conventions of this method, the poets of the relevant words to determine the purpose of God is to determine the subject. This is the main point where the method of Commentary and the methodology of Jurisprudence are separated from the point of view of the veracity of the alms. In addition to this article in particular inmm the signs of proofs of proofs, in general, all the forms of logging to the Islamic scholars, the divine address, the possibility of associating with the case of the interlocutors of different times.*

**Keywords:** *Commentary, the methodology of Jurisprudence, general words, definite indication, indefinite indication.*

## Extended Summary

*This article investigates the relationship between the science of Commentary and the methodology of Jurisprudence through the ilemm verb of the Qur'an. Essentially urmm is the only subject of all Islamic sciences, not only the subject matter of the methodology of Jurisprudence or the science of Commentary, because the difinite of general words it is limited to the words in the basic texts of Islamic religion. The similarity of the basic religious texts they study on this science makes interdisciplinary relations between Islamic sciences mandatory. This is why the relation between the science of Commentary and the methodology of Jurisprudence is handled in the context of general words chanting. The methodology of jurisprudence, unlike the commentary scholar, examines this subject in order to draw legal norms from the Quranic terms and phrases.*

In terms of the meanings they are deemed to be subject to general words, special words, meaning common words and explained words are examined in four groups, including. The common words and explained words are two categories other than general words and special words meaning. Because the general words denote its meaning in one situation. The explained words carry one eye containing the word. But the special words are the word placed for one meaning by placing one or indicating one individual of its members. Special words are the words that contain them and are limited to them in relation to general words. The general words is a term used to explain the relationship between the meaning of the general and the meaning of the subject in logic. And in the principles of jurisprudence, the term of general words is called on words that are limited to what works for the meanings in the absorption.

A word can be general word both in terms of its sense and meaning, but also in terms of meaning. The main point here is that it has a meaning content in the plural pattern of the corresponding letter or to express the plural. All the words and letters that make up these descriptions are in the form of general words. However, there are some words and they have the possibility of a sign of the whole and the singular at the same time. So, we have to put a constraint here; we must show that these words in the singular do not make sense of general meaning but to be plural in terms of their meaning.

Scholars differed on the fundamentals of fiqh in covering the general words and their rulings. The difference in the coverage of general words is the result of the quantity of its few members. Some of the scholars of Islam have deemed it necessary to enforce the conviction for this purpose, and that term should contain at least two individuals. The Hanafis deemed it necessary to meet the requirements and therefore claimed that general words should contain at least three members. The Hanafis differed on the public in the general meaning of the words. The Hanafis think that the absolute general words indicate their members completely, but the general words assigned to the members of the denigration. The public agreed with the Hanafis in the connotation of the general words assigned to its members after the allocation. They also think that the absolute public is indicative of its members, as it was in the general meaning of the words assigned.

The science of commentary takes advantage of the general rules and methodological principles developed by the science of jurisprudence to uncover the meanings of the kulat of the Qur'an. However, the use of the common rules in the context of the evidence of the commentary and the methodology of jurisprudence in the context of the indications of the words does not mean that these two sciences are completely unified in the context of these words; on the other hand, there are some differences between them because they are independent sciences. The methodology of jurisprudence, when it deals with the issue of provision in terms of the possibility of making provision from the Qur'anic words and statements, the commentary deals with these words from the point of view of the divine murals of the related words. The information that we extract from the tafsir works related to "musallin", "mâûn" and "birr", shows that the science of commentary also operates in this context in terms of the signification of the Qur'anic verses. The inspectors, on the one hand, investigated the possibility of the contact of the Qur'anic text with the human foundation in every age and everywhere based on the generality of these words, in the absence of any evidence, on the other hand, while detecting simultaneous evidence of the wordings. The subject is important in terms of both expressing that Islamic sciences are not divergent intellectual fields and giving the possibility of the Qur'an to bring contemporary human cases together.

The information has been proved in the meanings of the general words extracted from sources of knowledge of jurisprudence and the data obtained from the examples that show us how to use the science of commentary this approach the relationship between the science of commentary and the methodology of jurisprudence.

## GİRİŞ

“Tefsir, ilahi murada delalet kaydıyla Kur’an’ın müfret ve mürekkep lafızlarının ahvalini araştıran ilimdir.”<sup>1</sup> Lafızların vaz’ edildikleri manalara delaleti de bu ahvalin içindedir. Vaz’ edildikleri manalar bakımından lafızlar, fıkıh usulünün de konusudur. Dolayısıyla bu konu tefsir ile fıkıh usulünün ortak konularından biridir. Eassen bu iki ilim arasındaki ilişkinin açıklanması için âmm lafızların delaletlerinin seçilmesinin sebebi de budur.

Tefsir ilmi ile fıkıh usulünün, lafızların delaletleri bağlamında ortak bazı killi kaideleri kullanmaları, bu iki ilmin her bakımdan örtüştükleri anlamına gelmez; bilakis aralarında bir takım farklar vardır. Nitekim fıkıh usulü, vaz’î delalet konusunu, Kur’an lafızları ve ibarelerinden hüküm çıkarabilmenin usulü açısından işlerken tefsir, ilahi murada delaletleri açısından işlemektedir.

İslam âlimleri, âmm lafızların delaleti konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre, âmm lafızlar, tüm fertlerine kat’î şekilde delalet ederler. Buna mukabil aralarında Mâtürîdî (ö. 933/944) ve Semerkantlı Hanefilerin de yer aldığı cumhur, âmmın fertlerine delaletinin zannî olduğunu düşünmektedir. Ancak bu görüşler, tahsis edilmemiş âmm ile ilgilidir. Tahsis edilmiş âmmın tahsisten sonraki kısmına delaletinin zannî olduğunda ise ittifak etmişlerdir.

Tefsir ilmi, Kur’an’ın âmm lafızlarını fıkıh usulünün belirlediği bu temel ilke ve perspektifle inceler. Müfessirler, bir yandan vaz’î delaletin betimleme özelliğinden hareketle lafızların eşzamanlı delaletini araştırırken diğer yandan da bir delille tahsis edilmemeleri halinde bu lafızların umumi manalarını esas alarak Kur’an metninin çağdaş vakıyyla temasının imkânını araştırmışlardır. Konu, hem bu açıdan hem de İslami ilimlerin boşlukta öylece duran birbiriyle irtibatsız alanlar olmadığını göstermesi bakımından önemlidir; bu itibarla da iki bölümde incelenmiştir. İlk bölümde âmm ve hâss terimlerinin mahiyetleri açıklanmış, ikinci bölümde ise âmm lafızların delaletleri, tefsir-fıkıh usulü ilişkisi açısından ele alınmış; fıkıh usulünün tefsirdeki yansımaları, “musallin”, “mâûn” ve “birr” lafızları özelinde ifade edilmeye çalışılmıştır.

### 1. VAZ’ OLUNDUKLARI MANALAR BAKIMINDAN LAFIZLAR

Konuldukları anlamlar bakımından lafızlar, âmm, hâss, müşterek ve müevvel olmak üzere dörde ayrılır.<sup>2</sup> Öncelikle bu terimler açıklanacaktır.

<sup>1</sup> Hâlid b. Osman Sebt, *Kavâidu’l-tefsîr* (Kahire: Dâru İbn Affân, ts.), 1: 29.

<sup>2</sup> Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. ‘İsâ Debûsî, *Takvîmu’l-edille fî usûli’l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2001), 95; Celaluddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli’l-fıkıh*, thk. M. Muzaffer Baka (Mekke: Merâkizu’l-bahsi’l-ilmî ve’t-turâsi’l-İslâmî, 1403 h.), 93; Zeynuddin b. İbrahim İbn Nuceym, *Fethu’l-Gaffâr bi şerhi’l-Menâr* (Mısır: Matbaa Mustafa el-Bâbî, 1939), 1: 13; Vehbe Zuhaylî, *Usûlu’l-fıkhi’l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru’l-fikr, 1986, 1: 204.

### 1.1. Müşterek

Arapçada birden fazla anlamı bulunan kelimeye müşterek denir. Zıddı, müteradiftir.<sup>3</sup> Fıkıh usulünde ise müşterek, bir lafzın her biri ayrı vaz‘ ile birden fazla manaya konmasıdır. “Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kurû’ beklesinler.” (Bakara 2/228) ayetindeki “قروء/kurû” lafzı tuhr/temizlenme dönemi) ve hayız anlamlarında müşterektir. Müşterek, mücmelin bir türü olarak telakki edilir. Ancak mücmel daha kapsamlıdır.<sup>4</sup>

Kendisiyle sadece hakikatin kastedildiği müşterek her bir manaya ayrı ayrı vaz‘ edilmekle âmm dan ayrılır. Buna istinaden Kerhî (ö. 340/951), Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 430/1090) gibi Hanefilerle, Bakillânî (ö. 403/1013), Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi Şafîiler ve bazı Mu‘tezilî âlimler, müşterek lafızların bir kullanımda içerdiği manalardan sadece birine ihtimalinin bulunduğunu; Şafîî (ö. 204/820), Ebû Ali Cubbâî (ö. 303/916), Ka‘bî (ö. 319/931), Kadı Abdülcebbâr, (ö. 415/1025), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve İbn Âşûr (ö. 1284/1868) ise âmm gibi müşterek lafızla da bir defada içerdiği tüm manaların hakikat olarak kastedilebileceğini iddia etmişlerdir.<sup>5</sup> Bazı çağdaş İslam bilginleri de müşterekğin içerdiği manaların tümüne delaletinin mücerret kasıt itibarıyla mümkün olduğunu iddia etmiştir.<sup>6</sup>

### 1.2. Müevvel

Lügatte herhangi bir işin veya şeyin akıbeti, nihayetinde varacağı yer anlamı gelen müevvel, Fıkıh usulünde müşterek lafzın manalarından birini zannı galip ve içtihatla tercih etmektir. Bu itibarla yalnızca nassla bilinebilen mücmelin zıddıdır. Müşterek, müşkil ve mücmelle murat edilen mananın kat’î bir delille bilinmesine

<sup>3</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 94; Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizân fî netâicu’l-‘ukûl*, thk. M. Zeki Abdullerr (Doha: Dâru’l-kutubi’l-Katariyye, 1984), 1: 337; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz ‘Ulvânî (Beyrut: Müessesetu’r-risâle, ts.), 1: 421; Ebû’s-Senâ Mahmud b. Zeyd Lâmişî, *Kitâb fî usûli’l-fikh*, thk. Abdulmecid Türkî (Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1995), 79-81; Abdülaziz Ahmed Buhârî, *Keşfu’l-esrâr an usûli’l-Fahri’l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1997), 1: 60; Şehabeddin Ebû’l-Abbas Ahmed b. İdris Karafî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl fî ihtisâri’l-mahsûl fî’l-usûl* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 2004), 15, 30; İbn Nuceym, *Fethu’l-Gaffâr*, 1: 120; Abdulvehhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: AÜİF Yay., ts.), 325-343; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yay., 1996), 75; İsmail Durmuş, “Müşterek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006), 32: 171.

<sup>4</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 94; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, thk. Ebû’l-Vefâ Afgânî (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1993), 1: 126-127, 161-162; Semerkandî, *Mizân*, 1: 340; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 421-429; Lâmişî, *Kitâb fî usûli’l-fikh*, 79-81; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 60; Karafî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 30; İbn Nuceym, *Fethu’l-Gaffâr*, 1: 120-121; Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl tahkîku’l-hakki min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî b. ‘Arabî (Riyad: Dâru’l-fadîle, 2000), 1: 125-128; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 75; Durmuş, “Müşterek”, 32: 171-172.

<sup>5</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 104; Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 161-162; Semerkandî, *Mizân’u’l-usûl*, 1: 343-347; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 421-429; Lâmişî, *Kitâb fî usûli’l-fikh*, 79-81; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 60; Karafî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 30; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 76-77.

<sup>6</sup> Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, 1: 132-133.

ise müfesser denir.<sup>7</sup> Bakara suresi 2/128. ayetteki kurû' lafzının hayız veya tuhr anlamlarından birine yorulması müevvele örnektir.<sup>8</sup>

### 1.3. Âmm

“عَمَّ” fiil kökünden bir ortaç olan “عَامَّ/âmm”, lügatte bir şeyin başka bir şeyi kapsamaması, onun fertlerini nicelik veya nitelik bakımından mutlak veya izafi olarak içine alması anlamına gelmektedir.<sup>9</sup> Bu manada diğerine göre kapsamı daha geniş olan her şeye âmm denmektedir.<sup>10</sup>

Mantık ilminde âmm, kavramlar arası ilişkiler bağlamında ele alınmıştır. Buna göre iki kavram arasında, eşitlik/musâvât, ayrıklık/mubâyenet, tam girişimlik (umûm ve husûs mutlak) ve eksik girişimlik (umûm ve husûs min vecih) dört çeşit ilişki bulunmaktadır.<sup>11</sup>

Mantıkçılara göre âmm, iki kavramdan birinin ister tam girişimlik ister eksik girişimlik şeklinde olsun diğerinin fertlerini kapsamasıdır. Eşitlik, iki kavramın fertlerinin tamamen ötüşmesi; ayrıklık ise ayrışması halleridir. Tam girişimlik iki kavram arasındaki ilişkinin, mutlak; eksik girişimlik ise nispi bir işlem-kaplam ilişkisi olduğunu anlatır. Bir kavram, diğerinin bütün fertlerini içine alıyorsa buna umûm mutlak/tam girişimlik; diğerini kaplayan kavrama da mutlak âmm/mutlak e'amm denir. Bu kavram, diğerini kısmen kapsıyorsa buna da umûm min vecih/eksik girişimlik denir.<sup>12</sup>

Bu aşamadan sonra âmmın fıkıh usulündeki tanımına geçebiliriz. Ancak Semerkandî (ö. 539/1144), âmmın tanımından önce iki hususun açıklanması gerektiğini düşünmektedir. İlki, umûmun yalnızca lafızlara dair bir sıfat olup olmadığıdır. Cessâs'a göre lafızlar gibi manalar da âmmdır. Fakat manaların umûmî olamayacağını düşünenler de vardır. İkinci husus ise istiğrâk ve istî'âb (bütün fertleri tamamen içine alması), içtima (çokluk ve biraya toplanmak) ve diğer koşulların umûm için şart olup olmadığıdır. Semerkantlı fakihler ve Cessâs, âmmın koşullarını, içtima' ve kesretle sınırlayıp istî'âbı dışarıda bırakırken Iraklı Hanefîler, istî'âbı da bu koşullar arasında saymışlardır.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 167; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, 79; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 348; Ebû Abdullah M. b. Ahmed Tilmisânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-furû'î ale'l-usûl* (Beirut: Müessesetu'r-Reyyân, 1998), 515.

<sup>8</sup> Tilmisânî, *Miftâhu'l-vusûl*, 520-523; İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr*, 1: 123.

<sup>9</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “Âmm” md. (Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.), 4: 3112.

<sup>10</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 129; Hüseyin b. Muhammed Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-ur'ân* (İstanbul: Kahraman Yay., 1986), 517; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 254; Ali b. Muhammed Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beirut: Dâru'n-nefâis, 2012), 221; M. Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 121-129.

<sup>11</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-usûl* (Kahire: Dâru'z-zehâir, 1322 h.), 1: 31; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtı'l-funûn ve'l-'ulûm*, “Umûm” md. (Beirut: Mektebetu Lübnan, 1996), 2: 1234; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: AÜF Yay., 1986), 22-23.

<sup>12</sup> Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 1: 31; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, “Umûm” md., 2: 1234; Öner, *Klasik Mantık* 22-23.

<sup>13</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 254-255.

Peki, âmm nedir?

Debûsî âmmi, “lafzî veya manevî olarak isimleri cem’an içine alan şeydir.” şeklinde tarif etmiştir.<sup>14</sup>

Serahsî’ye göre ise âmm, “lafzî veya manevî olarak isimleri cem’an içine alan her lafızdır. Bu tanımdaki “isimler” kaydı, müsemmalara/fertlere; “lafzen ve manen” kayıtları ise âmmın şümulüne tekabül etmektedir. Şöyle ki âmm, kimi zaman “زيدون/Zeydler” örneğinde olduğu gibi isimleri lafzen; kimi zaman ise “من” ve “ما” örneklerinde olduğu gibi manen içine alır.”<sup>15</sup>

Abdülazîz Buhârî (ö. 730/1329), Serahsî’nin âmmı, lafızlarla sınırlamak ve manaları bu kapsamdan çıkarmak için bu tanıma “şey” kaydı yerine “her lafız” kaydını; âmmı, müşterekten ayırmak için de “يُنْتَظَمُ/İçine alır, birbini diğerine ekler” kaydını koyduğunu tespit etmiştir. Ayrıca Serahsî’nin ikilin âmm olamayacağını belirtmek için “جمعاً/cem’an” kaydını; anlam bakımından çoğul isimlerin sıygalarına rağmen âmm olduklarını ifade etmek için ise “veya manen” kaydını tercih ettiğini belirlemiştir. Serahsî, olumsuz nekra isimlerle ilgili bir kayıt koymamıştır; çünkü bu isimler, zorunlu olarak âmmdir.<sup>16</sup>

Şafiî fakih Gazzâlî ise Hanefî usulcülerden farklı olarak âmm için cem’ şartını değil, istiğrak şartını gerekli görmüştür. Ona göre âmm, bir cihetten iki ve daha fazla şeye delalet eden tek lafızdır. Buradaki “اللفظ الواحد/tek lafız” kaydı, bir yandan umûmun lafızlara ait bir ilinti olduğunu, yani manalar ve fiillerde bu özelliğin bulunmadığını gösterirken öte yandan birden fazla lafızla iki veya daha fazla şeye delaletin âmm kabul edilemeyeceğini göstermektedir. Gazzâlî’nin tanımındaki “من جهة واحدة/tek cihetten” kaydı ise lafzın tek bir cihetle manaya delaletini şart koşturmaktadır. Şu halde “الرجال/adamlar”, “المشركين/müşrikler” ve “من دخل الدار فأعطه من درهمها/eve giren kimseye bir dirhem vereceğim” cümlesindeki “من/kimse” lafızları âmmdir; ancak “ضرب زيد عمروا” veya “ضرب زيدا عمرو” cümleleri iki şeye delalet etmekle birlikte âmm değildir. Çünkü buradaki delalet, iki lafızla ve iki cihetten gerçekleşmektedir.<sup>17</sup>

Râzî (ö. 606/1210) âmmı, “tek bir vaz’ ile kendisine uygun olan şeylerin tamamını kapsayan lafızdır.” şeklinde tanımlamıştır. Buna göre nekra isimler ve “iki” ve “üç” sayıları istiğrak şartını karşılamadıkları için âmm değildir. Ayrıca hem hakiki

<sup>14</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 95.

<sup>15</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 129; Ayrıca bk. Semerkandî, *Mizân*, 1: 256.

<sup>16</sup> Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 53-56; Ayrıca bk. Fahu’l-İslam Ali b. Muhammed Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl* (Karaçi: Mir Muhammed kütüphane-i merkezi ilm ve edeb, ts.), 59-63; Cürçânî, *et-Ta’rîfât* 221; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, “Umûm” md., 2: 1235; Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, trc. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yay., 1990), 141; Zekiyyuddin Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İ. Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yay., 2014), 345.

<sup>17</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 32.



hem de mecâzî anlamı bulunan kelimelere bir defada bu iki anlamın yüklenmesi de umûm telakki edilemez.<sup>18</sup>

Dikkatli bir şekilde incelendiğinde bu tanımlar arasındaki farkın âmın kapsamıyla ilgili olduğu görülmektedir. Usulcülerin âmı, istiğrak, isti'âb ve cem' terimlerinden biriyle tanımlamayı tercih etmeleri de bu farkın gereğidir. Bir lafzın âm sayılabilmesi için neleri kapsayıp neleri dışarıda bırakması gerektiğine dair ihtilafları bir yana bırakacak olursak yukarıdaki tanımların bir hususta birleştiğini görürüz. Bu husus, âmın bütün fertlerini tek bir vaz' ile istisnasız bir şekilde kapsamasıdır. İşte bu cihetle Ferhat Koca, söz konusu tanımları telif etmiş ve şu şekilde bir âm tanımına ulaşmıştır:

“Tek bir defada vazolunup hiçbir sınırlama/hasır olmaksızın kendisine elverişli olan bütün fertleri kapsayan lafızlara âm denmektedir.”<sup>19</sup>

Birbirlerine karıştırılma ihtimalini ortadan kaldırmak için kısaca âm ile mutlak arasındaki farka da değinmek gerekmektedir. Mutlak, çokluk kaydı olmadan ve herhangi bir sıfatla takyit edilmeksizin doğrudan zata/mahiyete delalet eden lafızdır; oysa âm çokluk kaydıyla delalet eder. Bir başka ifadeyle mutlakın delaleti bedelî, âmın delaleti ise şumulîdir.<sup>20</sup>

### 1.3.1. Âmın Kapsamı

Yukarıdaki tanımlar, İslam âlimlerinin âmı istiğrak, cem' ve istiğrak ile cem'u killet (çoğulun en alt derecesi) arasında bir kategori şeklinde telakki ettiklerini göstermektedir. İstiğrak taraftarlarına göre âm, istisnasız tüm fertlerini içine alır; bu nedenle kapsamı da ancak delille daraltılabilir.<sup>21</sup>

Hanefî usulcüler, bir lafzın umûmî olduğuna hükmetmek için cem'an intizâm şartını yeterli görmüşlerdir. Bu kayıtlar, âmın tüm fertlerine delalet etmesinin gerekmediği anlamına gelmektedir. Onlara göre bir lafzın âm olmasını belirleyen asli unsur, mütekellimin iradesi/kastıdır.<sup>22</sup>

Bunun dışında Ferhat Koca, Muhammed b. Şücâ' (ö. 266/880), Ebû Hâşim Cubbâi (ö. 321/933), Ebû'l-Hasen Eş'arî (ö. 324/938) ve Bakillânî (ö. 403/1013) gibi önemli isimlerin de aralarında bulunduğu, beyan edilinceye kadar âm lafızlar hakkında görüş bildirmemeyi tercih eden (vakıf ehli) İslam âlimlerinin, âmın is-

<sup>18</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 309-311; Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Mi'râcu'l-minhâc şerhu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. S. Muhammed İsmail (Kahire: Matbaatu'l-Huseyn el-İslamiyye, 1993), 1: 347; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 53; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 45-46; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1: 507-711.

<sup>19</sup> Koca, *İslam Hukuku Metodolojisinde Tahsis*, 48.

<sup>20</sup> Semerkandî, *Mizân*, 1: 391.

<sup>21</sup> Koca, *İslam Hukuku Metodolojisinde Tahsis*, 49.

<sup>22</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 95; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 125-129; Semerkandî, *Mizân*, 1: 256; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 53-56.



tiğrak ile cem‘u killet arasında müşterek olduğunu iddia ettiklerini; fakat bu düşüncelerinin isabetli bulunmadığını kaydetmiştir.<sup>23</sup>

### 1.3.2. Âmmın Çeşitleri

Esas itibarıyla âmm, lafızlar ve manalarla ilgili bir kategori olduğundan onun çeşitlerini belirleyen hususlar da dil temelli olgulardır. Zira en başından âmm, dilin vaz‘ı (kaynağıyla) alakalı bir kategoridir. Bu açıdan âmm lugavî, örfî ve aklî olmak üzere üçe ayrılır. Lügat bakımından âmma tüm çoğul isimler; mana bakımından âmma ise tekil formdaki çoğul isimler örnek verilebilir. Ayrıca belgisiz ilgi zamiri, şart ve soru ismi olarak kullanılan “من” ve “ما” harfleri de anlamca âmm olan lafızlara örnek teşkil etmektedir. Bir de umûmî mana ifade eden hâss lafızlar vardır ki bunların âmma delaletleri örfle bilinir. Maide suresinin 5/3. ayetindeki haram kılındı ifadesi, orada zikredilen hayvanların etlerinin, kanlarının ve fal oklarıyla kismet aramanın yasaklandığı anlamında hâss bir ifade iken örfî delaleti, söz konusu yasağı o hayvanlardan diğer faydalanma yollarını kapsayacak şekilde tezahür etmiştir. Son olarak bazı lafızlar vardır ki bunların umûm ifade ettiği iltizâmî olarak bilinir.<sup>24</sup>

Âmm, dereceleri bakımından da üçe ayrılır: Kuvvetli, zayıf ve bu ikisi arasındaki âmm. Bazı lafızlar, sadece umûmî manalar için vaz‘edilmiştir. Bu tür lafızlar, ancak kuvvetli (kat‘î) bir delille tahsis edilebilir; aksi halde tahsis edilemezler. Şart ve soru isimlerinin âmma delaleti böyledir.<sup>25</sup> Bazı lafızların tahsisinde ise kat‘î delile ihtiyaç yoktur. Bu tür lafızlar, umûma delaletleri zayıf olan lafızlardır. Hususi bir sebebe binaen inen âmm lafızlar ile mecâzın kastedildiği âmm lafızlar, bu grupta yer alırlar. Bu ikisi arasında kalan âmm lafızlar ise orta derecedeki lafızlardır.<sup>26</sup>

Kastedildiği mana bakımından da âmm lafızlar, kendisiyle umûmun kastedildiği lafızlar, kendisiyle husûsun kastedildiği âmm lafızlar ve tahsis edilmiş âmm lafızlar olmak üzere üçe ayrılır.<sup>27</sup>

### 1.3.3. Âmm Lafızlar

Serahsî, âmm lafızları, hem sıygası hem de manası itibarıyla âmm olan lafızlar ve tekil sıygada olmakla birlikte manası âmm olan lafızlar olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Buna göre tüm çoğul isimler, hem sıygası hem de manası bakımından âmmdir. “الرجال”, “النساء”, “المسلمون”, “المسلمات” lafızları böyledir. Bu lafızlar, çoğul için vaz‘ edilmiştir ve her ne kadar Şafililer, ikili de çoğula dâhil etseler de Arapçada çoğul, en az üçtür. “ما في الدار رجال إلا رجلان/evde iki adam dışında adamlar yok-

<sup>23</sup> Koca, *İslam Hukuku Metodolojisinde Tahsis*, 53.

<sup>24</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 256-277; Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 309-365.

<sup>25</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 273-277.

<sup>26</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 330-337; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 65-66.

<sup>27</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 256-277; Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 309-365; Suyûtî, *el-Itkân*, 2: 683-684; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1: 517-518; ‘Ak, *Usûlu’l-tefir*, 386-388; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât*, “Umûm” md., 2: 1237.

tur.” cümlesinde ikilin çoğuldan istisna edilmesi buna delildir. Tekil sıygada olmakla birlikte manası dolayısıyla âmm olan lafızlara ise kendileriyle cins kastedilen insan ve cin lafızları ile topluluk kastedilen cemaat ve kavim lafızları örnek verilebilir.<sup>28</sup>

Karafi’ye (ö. 684/1285) göre de âmm, zati bakımından âmm olan lafızlar ve nefiy ve lam-ı tarif gibi izafetle âmm olan lafızlar olarak iki kısma ayrılır.<sup>29</sup>

#### 1.3.4. Âmmın Sıygaları

Karafi, âmmın yirmiye yakın sıygasının bulunduğunu kaydetmiştir. Bu sıygalardan bazıları şunlardır:

- “كل/küll” ve “جميع/cemi” lafızları alan isimler
- “من” ve “ما” edatları
- Lam-ı tarifle ve izafetle belirli tekil ve tüm çoğul isimler
- İsm-i mevsuller
- “أي”, “متى” ve “أين” gibi soru isimleri
- Mekâna delalet eden “حيث” edatı
- Topluluk isimleri
- Nefiy kalıbındaki nekra isimler<sup>30</sup>

Ancak bu sıygaların âmma delalet etmeleri için belirli koşulları taşıması gerekir. “معشر/ma‘şer” ve “ناس/insanlar” gibi topluluk isimleri, aksine bir delil olmadıkça âmma delalet ederler. Çoğul isimler de böyledir. “من/kim veya kimse” ve “ما/ne” gibi hem çoğul hem de tekile ihtimali bulunan müphem (belgisiz) zamirlerin âmm ya da hâss oldukları istimal ile bilinir. Örneğin “من” zamiriyle ma’hûd (zamirin ilgili olduğu konu) peş peşe gelirse husûs; zamiri takip eden bir ma’hûd yoksa hem umûm hem de husûs kastedilebilir ama bu zamirde asıl olan umûmdur. Çoğul ilgi zamirlerinin âmma delaletleri açıktır. Tekil sıygadaki “الذي” ve “التي” ilgi zamirleri ise kendileriyle çoğul kastedilmesi halinde umûm ifade eder. Küll lafzı, fertlerini ifrat yoluyla (teker teker); “جميع” ise bütün olarak kapsar. Nekra lafızların umûm ifade edip etmediği hususu ise ihtilafıdır. Şafiîler nekra isimlerin de âmm lafızlar içinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürerken Hanefîler, umumi manada kullandıkları yönünde bir delil bulunmadığı müddetçe bu isimleri hâss addetmişlerdir. Onlara göre nekra isimlerin âmm olabilmeleri için ya nefiy-i cins sıygasında olmalı-

<sup>28</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 151-153; Ebû İshâk Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, trc. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yay., 1993), 4:251-271; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 684; ‘Ak, *Usûlu’t-tefsîr*, 380.

<sup>29</sup> Karafi, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 141.

<sup>30</sup> Karafi, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 141-142; Cürçânî, *Et-Ta’rîfât* 221-222; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, 1: 518-533.

rı ya da bir sıfat almaları gerekir. “Allah’la beraber hiç kimseye dua etmeyin.” (Cin 72/18) ayetindeki “احدا” kelimesi, nefy-i cinse delalet ettiği için nekra olmasına rağmen âmmdır. “Sadece âlim adamla konuşacağım.” cümlesindeki “adam” lafzı ise sıfat alan nekranın âmm oluşuna örnektir. Çünkü böylece “Âlim olan herkesle konuşacağım.” anlamı kastedilmiş olur. “أي” sorusu, nekra isim gibi, ancak sıfat alması halinde âmmdır. “فأي الفريقين أحق بالأمن” (En‘am 6/81) ayeti buna örnektir.<sup>31</sup> “من” ve “ما” harfleri ise “رأيت من في الدار” cümlesindeki gibi haber mahallinde bir sıra veya “من دخل داري فله درهم” cümlesindeki gibi şart ya da “من عندك” ifadesindeki gibi soru sorulan şeyle ilgili bir ek almaları durumunda âmmdır. Fiillerin umûmunda da ihtilaf vardır. Şafililer fiillerin âmm olduğunu savunurlar; ancak Ebû Hanife mastar olduğu için fiillerin âmm olamayacağını düşünmektedir. Ayrıca âmm lafızlara yapılan atıfların âmm olması zorunlu değildir. Son olarak hem umum hem de husus için kullanılabilmeleri itibarıyla bazı usul âlimleri, bu konuda görüş bildirmeyi (vukufu) tercih etmiştir.<sup>32</sup>

Lâm-ı ta‘rif ile ilgili de bir hususu not etmek gerekir. “ال” takısı ile marife isimler, cinse delalet edebildikleri gibi ahde de delalet edebilirler. Lâm-ı ta‘rif, ahde konu olan şeyin mütakellim ve muhatabı tarafından bilindiğini gösterir. “كما ارسانا إلى الرسول” (Müzzemmil 73/15-16) ayetindeki marife “الرسول” lafzı, öncesindeki nekra “رسول” lafzının aynıdır; dolayısıyla buradaki “ال” takısı ahid içindir. Bu takı, cinse tekabül ettiğinde ise hem ahde hem de âmma delalet edebilir. Zira cins ile bir ve daha fazlası kastedilir. Örneğin “Âdem” ve “Havva” isimleriyle hakiki manada Âdem (as) ve Havva (as) kastedilebileceği gibi insan cinsinin türleri, yani tüm erkekler ve kadınlar da kastedilebilir. Dolayısıyla hakiki manada ahde tekabül eden bu lafızlar mecâzî manada cinse, yani üç ve daha fazlasına hamledilirler.<sup>33</sup>

#### 1.4. Hâss

“Tek kalmak, ayrılmak, temyiz etmek, birini diğerinden üstün tutmak, bir nesnede bulunup diğerinde bulunmamak” anlamlarına gelen “خصّ” kökünden ortaçağ olan “خاص/hâss”<sup>34</sup> sözlükte, belirli bir durum, kişi veya nesneye özgü olan, yani yalnızca ona tayin edilen şeyi ifade eder. Aynı kökten tef‘il vezninde mastar olan “تخصيص/tahsis” ise temyiz etmek, ayıklamak, seçmek demektir. Tahsis ile temyize konu olan şey, artık belirli bir kişiye, nesneye, duruma veya özel bir bağintiye hasredilmiş olur.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 154-162.

<sup>32</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 309-365; Karafî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 142-153; Tilmisânî, *Miftâhu’l-vusûl*, 515-550; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, 1: 507-711.

<sup>33</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 153-154; Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 356-370.

<sup>34</sup> Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 33.

<sup>35</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 214; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 297-298; Lâmişî, *Kitâb fî usûli’l-fıkh*, 115; Cürçânî, *et-Ta‘rîfât* 163; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “Hâss” md., 2: 1173; Tilmisânî, *Miftâhu’l-vusûl*, 529, 534, 539.

Mantık ilminde hâss, diğerini mutlak veya min vecih kapsayamayan kavramlar şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>36</sup> Fıkıh usulünde ise hâssın birden fazla tanımını bulunmaktadı. Abdülazîz Buhârî (ö. 730/1330), Pezdevî'nin hâssı, “أما الخاص: فكل لفظ ” وضع لمعنى واحد على الإنفراد وإنقطاع المشاركة وكل إسم وضع لمسمى معلوم على الإنفراد ” şeklinde tanımladığını kaydetmiştir.<sup>37</sup> Ferhat Koca bu ifadeyi “tek başına ve iştirak olmadan tek bir mana için konulan her lafız ve tek başına belirli fertler için vaz’ olunan her isim” şeklinde çevirmiştir.<sup>38</sup> Hâssın çerçevesi, bu tanıma konan tahzîr kayıtlarıyla net bir şekilde çizilmiştir. Şöyle ki tanımdaki, “mana için vaz’ olunmak” kaydı, “ah!”, “vah!” gibi delaletleri vaz’î değil de tabîi ve aklî olan mühmel lafızları; “tek bir” ve “iştirak olmadan” kayıtları, müşterek lafızları; “tek başına” kaydı âmîmî, hâsstan ayırmaktadır. “Her isim” kaydı ise hâss ile kastedilenin malum/bilinen ve müşahhas/somut bir mana olduğunu göstermektedir. Çünkü malum ve müşahhas bir müsemma ancak isimle kastedilebilir. Bunun dışında fiiller ve harflerle de manaya delalet edilebilir. Harflerden maksat, “من، إلى، رب، على، كاف، مذ، منذ، واو، ” gibi harflerdir.<sup>39</sup>

Semerkandî ise hâssı, “عبارة عن اللفظ الذي ارید به الواحد معینًا او كان مبهماً” şeklinde tanımlamıştır. O, tanımındaki “muayyen bir” e “محمد رسول الله” (Fetih 29) ifadesini, “müphem bir” e ise “فتحریر رقبة مؤمنة” (Nisa 4/92) ifadesini örnek göstermiştir.<sup>40</sup>

Nesefî’ye (ö. 710/1310) göre de hâss, “kaplamındaki tüm fertlere değil de sadece bilinen bir ferde/manaya delalet için vaz’ olunan lafızdır.”<sup>41</sup>

Literatürdeki daha pek çok tanımını tahlil eden Ferhat Koca hâssı, “tek bir vaz’ ile tek bir manayı ifade etmek üzere konmuş olan veya tek bir ferde veya sınırlı sayıda-ki fertlere delalet eden lafız”<sup>42</sup> şeklinde tanımlamıştır. Âmmîli ilişkisi açısından ise hâss, âmîmîn tamamen veya kısmen kapladığı lafızdır.<sup>43</sup>

Husûs ise kendisiyle hâssın kastedildiği sıfat manasına bir mastardır. Üç çeşit husûs vardır: Husûsu’l-‘ayn, husûsu’l-cins ve husûsu’n-nev’. Zeyd gibi lafzın bizatihi tek bir varlığı anlatması husûsu’l-‘ayn; insna gibi bir cinsi ifade etmesi, husûsu’l-

<sup>36</sup> Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, “Husûs” md., 1: 745.

<sup>37</sup> Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 49.

<sup>38</sup> Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 33.

<sup>39</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 110; Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 124-125; Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afîfî (Riyad: Dâru’s-Samî’î, 2003), 1: 85-100; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93-97; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 49-52; Sadeddin Mesud b. Ömer et-Taftazânî, *el-Mutavvel şerhu Miftâhil ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2013), 507; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa’îd İbn Nuceym, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed M. Şakir (Beyrut: Dâru’l-âfâki’l-cedîde, ts.), 1: 51-52; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 684-685; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, “Husûs” md., 1: 745; Koca, *İslam Hukuku Metodolojisinde Tahsis*, 38; Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 311; ‘Ak, *Usûlu’t-tefsîr*, 384.

<sup>40</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 298.

<sup>41</sup> Nesefî, *Menâru’l-envâr*, trc. Soner Duman - Osman Güman (İstanbul: Beka Yay., 2016), 24.

<sup>42</sup> Koca, *İslam Hukuku Metodolojisinde Tahsis*, 36.

<sup>43</sup> Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, “Umûm” md., 2: 1234; Öner, *Klasik Mantık*, 22-23.

cins: kadın ve erkek gibi bir türü ifade etmesi ise husûsü'n-nev'dir.<sup>44</sup> Vaz' ilmi gerek umûm gerekse husus ifade eden bu lafızları, delalet ettikleri varlıklar bakımından şahsî ve nev'î vaz' kapsamında; delalet ettikleri anlamlar bakımından ise hakikî ve te'vîli vaz' kapsamında inceler.<sup>45</sup>

#### 1.4.1. Hâssın Türleri

Sıyga bakımından hâss, dörde ayrılır: Mutlak hâss, mukayyed hâss, emir ve nehiy.

Mutlak hâss: Tek bir zata ve ortak nitelikleri ile bilinen fertlere bu nitelikleri dolayısıyla delalet eder. Bu tür lafızlar, sıfatlarından birisiyle takyit edilmemiştir. Kur'an'daki "وَأَمَهَاتِ نَسَائِكُمْ" (Nisa 4/53) terkihi, buna örnek verilebilir. Zira bu lafız, eşi ile cinsi münasebette bulunsun veya bulunmasın bireye eşinin annesini mücerret akitle haram kılmaktadır.<sup>46</sup>

Mukayyed hâss: "مُؤْمِنٌ/mü'min adamlar" ve "رَجَالٌ مُؤْمِنُونَ/mü'min adam" mürekkep lafızlarında olduğu gibi sıfatlarından biriyle takyit edilmiş bir ferde veya muayyen bir medlule delalet eder. Aslında mukayyed, kendisine bir kaydın eklenmediği mutlak lafızdır. Bahsi geçen kaydı iptal eden bir delil bulunmadıkça mukayyed lafızlar kendilerini takyit eden kaydın çerçevelediği mana ile alınırlar. "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ" (Mücâdele 58/4) ibaresindeki "صِيَامٌ" lafzı, ona bitişik "مُتَّبَعِينَ" lafzıyla takyit edilmiş, böylece mutlaktan mukayyede dönüşmüştür.<sup>47</sup>

Emir: Hanefî ve Hanbelî usulcülere göre emir, isti'la cihetiyle bir eylemi talep etmeye delalet eden lafızdır. Buradaki isti'la kaydı, mevki/güç/hüküm bakımından üstün olanın emretmeye yetkili olduğunu ifade etmeye yöneliktir. "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصِمْهُ" ve "اتَّقُوا" (Âl-i İmrân 3/102) ayetindeki "اتَّقُوا" (Bakara 2/185) ayetindeki "فَلْيَصِمْهُ" filleri, emre örnektir. Şafilîler ve Mâlikîler, emirde isti'la şartını gerekli görmezler. Ayrıca belirtmek gerekir ki talep daha aşağı seviyedeki birinden geliyorsa bu emir değil, duadır.<sup>48</sup>

Nehiy: Sözlükte nehiy, men etmek anlamına gelir; istılahta ise bir fiilin işlenmemesini talep etmektir. Nehiy, ya "وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ" ifadesindeki gibi olumsuz emir kiplerinde ya "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" ifadesindeki gibi haram kılmak fiili ile ya

<sup>44</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 125; Semerkandî, *Mîzân*, 298-299; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93; Cürcânî, *et-Ta'rifât* 159; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, "Husûs" md., 1: 745; Zuhaylî, *Usûlu'l-fıkh*, 1: 204.

<sup>45</sup> Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, "Umûm" md., 2: 1235-1237; İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, Vaz' İlminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yay., 2006), 71-86.

<sup>46</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 11-15, 77-78, 96; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93-98; Muhammed b. Salih el-Useymin, *el-Usûl min 'ilmi'l-usûl* (İskenderiye: Dâru'l-İman, 2001), 17-26, 34-35; Zuhaylî, *Usûlu'l-fıkh*, 1: 208-230.

<sup>47</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 11-15, 77-78, 96; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93-98; Useymin, *el-Usûl*, 17-26, 34-35; Zuhaylî, *Usûlu'l-fıkh*, 1: 208-230.

<sup>48</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 11-15, 77-78, 96; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93-98; Useymin, *el-Usûl*, 17-26, 34-35; Zuhaylî, *Usûlu'l-fıkh*, 1: 208-230.

“ياايها الذين لمنوا لا يحل لكم أن ترثوا” ifadesinde olduğu üzere helalin olumsuzlanması ya da “وذروا ظاهر الاثم وباطنه” ifadesindeki gibi bir fiilin işlenmemesini emreden kiplerle ifade edilir.<sup>49</sup>

### 1.5. Âmmın Tahsisi

İslam bilginlerinin çoğunluğuna göre “خصص” kökünden tahsis, sözlükte belirlemek, kararlaştırmak, daraltmak, bir şeyi diğerlerinden temyiz etmek ve bir şeye münhasır kılmak anlamlarına gelir.<sup>50</sup> İstilahta ise tahsîs, müstakil ve mukarin veya munfasıl bir delil/muhassıs aracılığıyla âmm lafzın delaletinin sınırlanmasıdır.<sup>51</sup> Ancak delilin keyfiyeti konusunda Hanefiler, cumhurdan farklı düşünmektedir. Hanefilere göre tahsis, müstakil ve mukarin bir delille gerçekleşebilir. Müstakil kaydıyla muhassısın sıfat ve istisna gibi öncesindeki bir lafza bağlı olmaması kastedilmiştir. Mukarin kaydı ise muhassıs nâsihten ayırmaktadır. Buna karşın kelamcılarının metodunu benimseyen cumhur, ilgili delilin mukarin olması şartını zaruri görmemiştir. Onlara göre delil/muhassıs, muttasıl da gelebilir. Hanefilerden Mâtürîdî, Semerkandî ve Sadruşşerîa da bu kanaattedir. Cumhur ise tahsisi, âmmın daraltılması şeklinde tanımlamıştır. Bu tanım, neshi de tahsise dâhil etmektedir.<sup>52</sup> Ancak tahsisle nesh arasında, nitelik, delil ve etki bakımında farklar vardır. Ferhat Koca bu kıstasları esas alarak söz konusu iki ıstılah arasındaki farkları şu şekilde tespit etmektedir:

Nitelikleri bakımından tahsis ile nesh arasındaki farklar şunlardır:

- Nesh daha önceden konmuş bir hükmün kaldırılması iken tahsis, âmm lafızla kastedilen şeyin beyanıdır. Bu itibarla tahsis, âmm ile kastedilenin ne olduğunu nesh ise mensûhla kastedilmeyenin ne olduğunu açıklamaktadır.

- Nesihte mensûhla nâsih arasında fasıla vardır. Nâsih, mensûhtan sonra gelir. Ancak cumhura göre muhassıs, âmm ile birlikte, ondan önce veya sonra gelebilir. Hanefilerse muhassısın mukarin olmasını zaruri görmüşlerdir.

- Muhassıs, âmmın fertlerinin bir kısmını, lafzın delaletinden çıkarırken nesh, hem âmmın bütün fertlerini hem de hâssı iptal edebilir.

- Cumhura göre tahsis, hem hükümlerde hem de haberlerde; nesh ise sadece hükümlerde geçerlidir. Ancak emir ve nehiy anlamına gelen haberler de neshi kabul eder.

<sup>49</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 11-15, 77-78, 96; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93-98; Useymin, *el-Usûl*, 17-26, 34-35; Zuhaylî, *Usûlu'l-fikh*, 1: 208-230.

<sup>50</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 297-298; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât*, “Tahsîs” md., 1: 394.

<sup>51</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 298-300; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 7-8; Beydâvî, *Mi'râcu'l-minhâc*, 1: 357; Cürçânî, *et-Ta'rîfât* 159-160.

<sup>52</sup> Semerkandî, *Mîzân*, 1: 309-337; İbn Nuceym, *el-İhkâm*, 4: 66-67; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 8-9; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 684-685; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis Delili*, 99-104; 'Ak, *Usûlu't-tefsîr*, 384; Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 348-349.

- Tahsis, azaltma; nesh ise tağyirdir. Bu nedenle sonuçları bakımından tahsis, neshden daha hafiftir.

- Son olarak tahsis iki delilin cem'i; nesh ise öncekinin iptalidir.<sup>53</sup>

Delilleri bakımından tahsis ile nesh arasındaki farklar şunlardır:

- Tahsis, şer'î delillerle, akıl his ve karinelerle yapılabilir; ancak nesh, Şârî'in hitabıyla gerçekleşir. Bu itibarla -Hanefiler hariç- usulcüler, zannî delillerle -haber-i vâhid, icmâ' ve kıyasla- tahsisin caiz olduğunu; ancak neshin caiz olmadığını tespit etmişlerdir.<sup>54</sup>

Etkileri bakımından tahsis ile nesh arasındaki farklar ise şunlardır:

- Âmm lafızlar, geride hiçbir ferdi kalmayınca kadar tahsis edilebilir; neshte ise önceki delilin tümüyle iptali söz konusudur. Dolayısıyla tahsisten sonra âmmın geride kalan fertlerine delaleti hakiki veya mecâzî olarak delalet eder; yani tahsis edilen âmm lafız, ilanihaye hüccet olmaktan çıkmaz. Hâlbuki nesh, mensuhun hükmünü tamamen iptal eder; gelecekte de bu lafızla amel etme imkânı kalmaz.<sup>55</sup>

İslam bilginleri muhassısı, muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki grupta toplamıştır. Nassa muttasıl muhassıslar, istisna, şart, sıfat, gaye, bedel, mefuller, hal, temyiz ve atf-ı beyandır. Munfasıl muhassıslar ise akıl, örf, his/duyu, icmâ' ve nasstır. Ayrıca bir lafzın tahsisi kabul etmesi için istiğrak şartını taşıması gerektiğini düşünenlere göre fertlerinin en az iki; şümul şartını taşıması gerektiğini düşünenlere göre ise cemi' (asgari üç) olması gerekir. Zira âmm, tahsisten sonra geride en az bir ferdi veya fertleri kalan lafızdır.<sup>56</sup>

## 2. DELALETLERİ BAKIMINDAN ÂMM VE HÂSS LAFIZLAR

Aksine bir delil bulunmadıkça ilave bir beyana ihtimali olmadığından hâss lafızların vaz' olduğu manaya delaletleri kat'îdir. Maide suresi 5/89. ayette geçen sayı isimleri buna örnek verilebilir. Burada delaletin kesinliğinin nedeni, sayı isimlerinin lügatte yalnızca bu manaya vaz' edilmesidir. Hâssın delaletinin kat'îliğiyle ilgili kayda geri dönecek olursak, onun delaletinin kat'î olmadığını kanıtlayacak bir delilin bulunmasının gerekli olduğunu görürüz. Hâss lafızlar bağlamında bu delilin işlevi, mütekellimin ilgili lafızla hakikati kastetmediğini ortaya koymaktır. Örneğin

<sup>53</sup> Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 122-123; Ayrıca bk. Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 141-142; Semerkandî, *Mizân*, 1: 278-281, 309-337; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 8-9; Beydâvî, *Mi'râcu'l-minhâc*, 1: 357; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 122-123.

<sup>54</sup> Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 122-123; Ayrıca bk. Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 141-142; Semerkandî, *Mizân*, 1: 278-281, 309-337; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 8-9; Beydâvî, *Mi'râcu'l-minhâc*, 1: 357; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 122-123.

<sup>55</sup> Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 122-123; Ayrıca bk. Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 141-142; Semerkandî, *Mizân*, 1: 278-281, 309-337; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 8-9; Beydâvî, *Mi'râcu'l-minhâc*, 1: 357; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 122-123.

<sup>56</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 141-142; Beydâvî, *Mi'râcu'l-minhâc*, 1: 371-401; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 159-160.



“O, aslandır!” ifadesiyle gerçek bir aslan kastedilebileceği gibi cesarettten istiareyle bir insan da kastedilebilir. İstiare, lafzın tali manasıdır. Delil, ilgili olduğu lafzın tali manada kullanıldığını ispatlamalıdır. Yoksa asıl olan vaz’î manadır.<sup>57</sup>

İkinci olarak hâss bir lafzın, herhangi bir delil olmaksızın kendi anlamı dışında bir manaya ihtimali de bulunabilir. Buna mutlak ve mücerret ihtimal denir. Iraklı Hanefiler, mücerret ihtimalle herhangi bir delilin bulunmaması arasında fark olmadığını, bu nedenle mücerret ihtimalin hâssin kesinliğini iptal edemeyeceği kanaatinde dirler. Semerkantlı Hanefiler ve Şafîler ise kat’îliğin ihtimalle bir arada düşünülmemeyeceğini kaydetmişlerdir. Onlara göre eğer âmm zannî bir delille veya haber-i vâhid ile tahsis edilmişse, delaleti de onu tahsis eden delilin hükmü gibi zannîdir. Bununla birlikte genel itibarıyla Hanefiler, Kur’an nassının haberi vâhid ile tahsis edilmeyeceğini savunurlar. Buna uygun olarak da Kur’an ve mütevatir sünnet gibi delaletleri kat’î olan delillerle gerçekleşen tahsisin, o lafızdan muradın bu olduğunu mutlak surette ortaya koyduğunu; artık o lafzın tevile ihtimalinin bulunmadığını düşünürler. Ancak bu, lafzın tahsis edilen kısmının hükmüdür.<sup>58</sup>

Son olarak hususi sebeplere binaen inen lafızları, bu sebeplerin tahsis edip edemeyeceğine de değinmek gerekir. İslam hukukçularının geneli, lafzın umûmîliğine itibar edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Onlara göre bu tür lafızlar, hem hakkında indikleri kişileri hem de onun dışındakileri kapsayacak derecede geniştirler. Belirli bir kişi hakkında inmesi onu hâss kılmaya yetmez. Ancak Şafîler, bunun aksine sebebin hususiliğinin esas olduğunu ve hususi sebeplerin ilgili oldukları âmm lafızları hâssa dönüştüreceğini savunurlar. Zira bu tür lafızlar, hakkında indikleri tekil kimselere mecaz yoluyla delalet ederler; aynı niteliği haiz onun dışındaki kimselere ise ya başka bir nassla ya da bu lafızların hakkında indiği kimselere kıyasla delalet ederler. Aynı şekilde Şafîler, kendisine sorulan sorulara Hz. Peygamber’in verdiği cevapların da o kimselere hâss olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hanefilere göre ise cevap sorudan müstakil değilse o kişiye hâsştır; ancak müstakil ise işte o zaman hem soruyu soranı hem de başkalarını içine alır. Buna, zıhar (Ahzâb 33/4; Mücadele 58/1-4), liân (Nur 24/6-9), kazif (Nur 24/4-5, 13, 23), zina (Nur 24/2-3) ve hırsızlıkla (Maide 5/38) ilgili lafızlar kanıt teşkil etmektedir. Eğer hakkında indikleri kimselere hâss olsalardı bu lafızlardan umumi hükümler çıkarılamazdı.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 100; Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, 12-19; Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 128-131; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 300; Karafî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 4: 205; Habbâzî, *el-Muğnî*, 93; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 123-153, 426; Sadeddin Meş’ud b. Ömer Taftazânî, *el-Muṭavvel şerhu telhîsi miṣṭâhi’l-’ulûm* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2013), 506-515; İbn Nuceym, *Şerhu’l-Gaffâr*, 1: 19; Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 311-313; Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 144; *Dil ve Varlık*, 49-54.

<sup>58</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 128, 132, 133, 144; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 300-301; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 123-153; İbn Nuceym, *Şerhu’l-Gaffâr*, 1: 19-22, 96-97.

<sup>59</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1: 271-274; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 330-337; Beydâvî, *Mîrâcu’l-minhâc*, 1: 394-396.

## 2.1. Âmm Lafızların Delaleti

Aslında esas olan her bir lafızla tek bir mananın kastedilmesidir. Ne var ki vakıada lafızlardan çok mana vardır. Bu nedenle her manaya müstakil bir lafız tayin edilememektedir.<sup>60</sup> Âmm ve hâss kategorileri de bu hakikatin bir parçasıdır; yani bu zorunluluk nedeniyle lügatte âmm lafızlar bulunmaktadır.

İsfahânî, lafız-anlam ilişkisinin beş ayrı şekilde gerçekleştiğini tespit etmiştir. Bunlar, tevâtu' (örtüşmek), mübâyenet (ayrıklık), terâdüf (eş anlamlılık), iştirak (çok anlamlılık) ve müştâk/türemiş olmaktadır.<sup>61</sup>

Peki, delaleti bakımından âmm lafızlar ne şekilde değerlendirilmiştir?

Bu konuda üç farklı görüş bulunmaktadır:

- Tevakuf ehli, âmm ile ne kastedildiği ortaya çıkıncaya kadar beklemek gerektiğini düşünmektedir. Bazı Mu'tezilî âlimlere, Mürchie'ye, Eş'arîlere ve Ebû Saîd el-Berdâî'ye (ö. 317/929) ait olan bu görüş, isabetli bulunmamıştır.

- Husus ehli ise âmm ile hususi bir mananın kastedildiği, bu nedenle hususun dışındaki manalar için delil bulmak gerektiği görüşündedir. Hanefî Ebû Abdullah es-Selcî'ye (ö. 266/880) ait olan bu görüş Arapçada umumi manalara konmuş lafızların da bulunması nedeniyle muteber görülmemiştir.

- Şer'î bir nastaki âmmın manası tahsis edilmedikçe bütün fertleri için sabittir. Bu sabit olmakla birlikte ilgili delaletin kat'î mi yoksa zannî mi olduğu hususunda Hanefîler ile cumhur ayrışmaktadır.<sup>62</sup>

### 2.1.1. Hanefîlerin Görüşü

Mâturîdî ve Semerkantlı İslam âlimleri hariç Hanefîler ve Mu'tezilîlere göre tahsis edilmemiş âmmın bütün fertlerine delaleti kat'îdir. Onların kat'îlik ifadesiyle kastettikleri şey, âmmın hiçbir şekilde tahsis edilemeyeceği değildir. Bilakis, bu tahsisin kat'î bir delille mümkün olduğudur. Onlara göre kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî delillerle âmm, tahsis edilemez. Ayrıca tahsis ihtimali taşıması, âmmın delaletinin zannî olmasını gerektirmez. Bir delil olmaksızın âmmı tahsis etmek ise batnî bir iradeyle hareket etmek anlamına gelir. Bu, doğru değildir.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Muhammed Tahir İbn Aşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru'l-Tunisiyye, 1984), 1: 98.

<sup>61</sup> İsfahânî, *Tefsîre Giriş*, 36.

<sup>62</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 96-104; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 59-67; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 132-151; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 277-279; Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 311-313; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisi*, 90-91; Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 142.

<sup>63</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 96, 100; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 132-151; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 277-280; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 425-440.

### 2.1.2. Cumhuriyetin Görüşü

Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerle Ebû Mansur Mâtürîdî ve Semerkantlı Hanefilerin oluşturduğu çoğunluğa göre tahsis edilmeyen âmmın tüm fertlerine delaleti, tahsisten önce de sonra da zannîdir. Onların bu konudaki dayanakları, bütün âmm lafızların tahsis edildiğine ilişkin genel kabuldür. Buna, “الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل” (Âl-i İmrân 3/172) ayeti örnek verilebilir. Bu ayetteki “الناس/insanlar” kelimelerinden ilki, Nuaym b. Mes'ûd (ö. 30/650), ikincisi ise Mekkeliler hakkındadır. Eğer âmm lafızlar, tüm fertlerine kat'î delalet etselerdi, tek bir kişi için “insanlar” tabiri telaffuz edilmezdi. Görüldüğü gibi cumhur, âmm lafızların haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle de tahsis edilebileceğini; Hanefilerise âmmın ilk tahsisinin ancak kendisi gibi kat'î bir muhassısla yapılabileceğini; zannî delillerle tahsisinin ise bundan sonraki tahsisler için mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>64</sup>

Âmmın tahsisten sonraki fertlerine delaletinin zannîliği konusunda ise İslam âlimleri ittifak etmiştir.<sup>65</sup> Âmm lafızların delaletlerine dair verdiğimiz bu bilgileri, üç örnek üzerinde uygulamaya çalışacağız. Bunlardan ilki ikisi, Mâûn suresindeki “المصلين” ve “معاون” lafızları; üçüncüsü ise “البر/birr” lafzıdır.

### 2.2. Mâûn Suresindeki “المصلين” ve “معاون” Lafızlarının Delaleti

Mâûn suresi, nüzul yeri ve zamanı hakkında müfessirlerin ihtilaf ettiği surelerden biridir. Surenin ilk üç ayetinin Âs b. Vâil (ö. /622), Velid b. Muğîre (ö. /622) veya Ebû Cehil (ö. 2/624) hakkında indiğine dair rivayetler vardır; dolayısıyla bu ayetlerin Mekki olduğunda şüphe yoktur. Ancak müfessirler, surenin geri kalanının Mekki mi yoksa Medenî mi olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu surenin tümüyle Mekki olduğunu savunanlar “الذي” ve “الذين” müphem lafızlarıyla bazı Mekkelî müşriklerin kastedildiği kanaatindedirler. Bu manada Zemahşerî, tekil sıygadaki “الذي” ilgi zamirinin çoğul manada cins isim olduğunu kaydetmiştir. Fakat bunu ilk ayetlerle sonraki ayetlerin aynı bağlamda indiğini ifade etmek için değil, o lafızların da âmm olduğunu tespit etmek için yapmıştır. Ancak aynı gerekçeler, surenin tamamen veya kısmen Medenî olduğunu düşünenler için de geçerlidir. Nitekim bazı rivayetler, Mâûn suresinin Medenî olduğunu bildirmektedir. Üstelik sure, riyakârlığı ve mâûna engel olmayı, namaz kılanlara nispet etmiştir ki bu fiiller, Medi-

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 120-121; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 96, 100, 170-175; İbn Nuceym, *el-İhkâm*, 2: 66-69; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 132-151; Ebû Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Riyad: Mektebetu Abikan, 1998), 1: 659-660; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 277-280; Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 2: 204; Râzî, *el-Mahsûl*, 7-21; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2: 49; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 425-440; Adüduddin Abdurrahman b. Ahmed İcî, *Şerhu'l-'Adûd alâ muhtasari'l-muntehâ* (Bulak: el-Matbaatu'l-emiriyye, 1316), 61; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 685; İbn Nuceym, *Şerhu'l-Gaffâr*, 1: 94-97; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 633-634, 685-694.

<sup>65</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 105; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1: 134; Semerkandî, *Mîzân*, 1: 287-297, 327; Râzî, *el-Mahsûl*, 17-14; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 425-448; İbn Nuceym, *Şerhu'l-Gaffâr*, 1: 97-102.

ne döneminde gerçekleşebilir. Zira riya, münafıklık; mâûn ise ariyeten verilen alet-edevat gibi gündelik ihtiyaçlarla birlikte sadaka ve zekâttır. Mekke’de Müslümanlar zayıf olduğu için inananların müminler arasında gizlenmelerine gerek yoktur. Ayrıca zekât Medine’de farz kılınmıştır. Bu tarihi hakikat de surenin Medenî olduğu fikrini desteklemektedir. Hâsılı, bu surenin nüzul yerini ve zamanını salt âhad-haberlerle belirlemenin mümkün olmadığını gören müfessirler, içeriğini esas almışlar, surenin işlediği konuların kronolojik tertibini, söz konusu rivayetleri destekleyen ilave deliller olarak değerlendirmişlerdir.<sup>66</sup>

Müfessirleri bu surenin ilk üç ayetinin Mekkî, sonrakilerin ise Medenî olduğu düşüncesine sevkeden esas etken, surede geçen “musallin” ve “maun” lafızlarıdır. Musallin lafzıyla namaz kılan kimselerin kastedildiği ve bu lafzın âmm olduğu açıktır. Lafız, çoğul kipte marife bir kelimedir. Marife gelmesi, hitabın hakkında indiği kimseleri ilk muhataplarının bildiğini, yani o tarihteki bazı şahsiyetlerle alakalı olduğunu göstermektedir. Oysa müfessirler bu lafzı, özel sebeplerle sınırlı tutmamış, tüm zamanlardaki benzer şahsiyetlerin de bahsedilen kimseler içine gireceğini ifade etmişler ve namaz ibadeti, sosyo-ekonomik ve psikolojik tutumlarını etkilemeyen tüm riyakârları bu ayetteki “veyl” hitabının muhatabı olarak görmüşlerdir.<sup>67</sup>

Mâûn lafzı ise “ل” takısıyla marife tekil bir isimdir. Bu tür lafızlar ya ahid ya da cins için vaz’ edilmiştir. Lügatte mâûn, insanların alet-edevat ve tuz gibi ihtiyaçları anlamına gelmektedir ve bu manada bütün basit gündelik araçları kapsamaktadır; o halde cinsle tekabül ettiği için âmmdır. Müfessirler, rivayetlere dayanarak bu lafızla zekâtın da kastedildiğini kaydetmişlerdir. Bu manada mâûnun aslındandır. Zira

<sup>66</sup> Ebü’l-Velid Abdülmelik İbn Cüreyc, *Tefsîru ibn Cüreyc* (Kahire: Turasu’l-İslamiyye, 1992), 341; Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-ur’an* (Kahire: Merkezu’l-buhûs ve’dirâsâti’l-Arabiyye, 2001), 24: 666-678; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 10: 624-625; Ebü’l-Leys Semerkandî, *Bahru’l-’ulûm* 3: 518; Ebü İshak Ahmed Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, 2002), 10: 304-307; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed Vâhidî, *Esbâbu’n-nuzûl* (Beyrut: Dâru âlemi’l-kutub, ts), 342; Ebü Muhammed Hüseyin b. Mes’ud Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl* (Riyad: Dâru’t-tayyibe, 1049 h.), 8: 551; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 439; Ebü Muhammed İbn ‘Atiyye, *Muharreru’l-vecîz fi tefsiri’l-kitâbi’l-azîz* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2001), 5: 527; Muhammed b. Ebi Bekr urtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Muessetu Risale, 2006), 21: 510; Beydavî, *Envâru’t-tenzîl*, 5: 341; Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1995), 2: 615; Ebü Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8: 517; Abdurrahman b. Muhammed Şe’âlebî, *Tefsîru Şe’âlebî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, 1997), 5: 630; Ebussuud, *İrşâdu akli’s-selîm*, 5: 580-581; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1330), 7: 522; Muhammed Tahir İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru’t-Tunisiyye, 1984), 3: 563; Aîşe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-beyânî* (Kahire: Dâru’l-meârif, ts), 2: 183; Rudi Paret, *Kur’an Üzerine Makaleler*, trc. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakfı Yay., 1995), 144; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, trc. Komisyon (İstanbul: İşaret Yay., 1999), 3: 1311.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân* 24: 666-678; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 10: 624-626; Ebü’l-Leys Semerkandî, *Bahru’l-’ulûm* 3: 518; Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân*, 10: 304-307; Vâhidî, *Esbâbu’n-nuzûl*, 342; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 8: 551; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 439-441; İbn ‘Atiyye, *Muharreru’l-vecîz*, 5: 527; Kırtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 21: 510; Beydavî, *Envâru’t-tenzîl*, 5: 341; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2: 615; Ebü Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8: 517; Şe’âlebî, *Tefsîru Şe’âlebî*, 5: 630; Ebussuud, *İrşâdu akli’s-selîm*, 5: 580-581; Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân*, 7: 522; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 3: 563; Aîşe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-beyânî*, 2: 183; Paret, *Kur’an Üzerine Makaleler*, 144; Esed, *Kur’an Mesajı*, 3: 1311.

mâûnun aslı, killeştir (az olmaktır); zekât da çokta aza tekabül etmektedir. Müfessirlerin mâûn lafzının balta, tencere gibi ariyeten verilen edevat tuz ve ateş vb. gibi gündelik basit ihtiyaçlar ile zekât arasında bir muaraza görmemişlerdir. Yani bu lafzı, herhangi bir ferdine indirgemeksizin, zekâtı da içine alan umumi bir lafız şeklinde algılamışlardır. Müfessirlerin bu tutumu, Mâturîdî ve Semerkanlı Hanefîlerin de aralarında bulunduğu cumhurun, “âmm, bütün fertlerine zannî olarak delalet eder” şeklindeki anlayışlarına uygundur. Çünkü bu lafızların fertlerine kat’î şekilde delaletini zaruri görmemişler; yani mâûn lafzının nihai olarak zekât anlamına geldiğini iddia etmemişlerdir.<sup>68</sup> Sadece Beydâvî, mâûnu “الزكاة أو ما يتعاون في العادة” şeklinde tarif etmiş, zekâtı diğer anlamlarına “أو/veya” harfiyle bağlamıştır.<sup>69</sup> Fakat bu da kat’î delalet iddiasını taşımamaktadır.

Burada bir ihtimalden daha bahsetmek gerekir. Şöyle ki mâûn lafzının geçtiği sıla cümlesi, “فويل للمصلين” cümlesindeki musallin lafzını beyan içindir. Bu işlevinden hareketle bu sıla cümlesi, sıfat mesabesinde tek bir lafız gibi görülüp musallin lafzına muttasıl bir muhassıs şeklinde algılanabilir. Bu durumda “Yazıklar olsun” şeklindeki yergi hitabı, tüm namaz kılanları değil de içlerinden yalnızca “namazı bilinçsizce kılmak, gösteriş/riya yapmak ve mâûna engel olmak” şeklindeki menfi tavırları sergileyenleri kapsayacak şekilde daraltılmış olur. Dolayısıyla musallin lafzının, namazlarını riyakârca ve gaflet içinde kılan ve iyiliğe engel olan kimselere delaleti kesinleşir. Son üç ayeti bu şekilde yorumlamakla birlikte müfessirler, bunun bir tahsis olduğuna dair herhangi bir kat’î delil sunmadıkları gibi görüş de beyan etmişlerdir.<sup>70</sup>

Sonuç itibarıyla tefsir literatüründeki mâûn ve musallin lafızlarıyla ilgili tespitler ve açıklamalar, musallin lafzının kapsamının, zaman ve zemin kaydı aranmaksızın kınamaya konu nitelikleri taşıyan herkesi içine alacak şekilde algılandığını göstermektedir. Bu yaklaşımlarında cumhurun görüşünü esas aldıklarını düşündürecek emareler daha yoğundur; fakat bunu kanıtlayacak açık ifadeler, söz konusu eserlerde tespit edilememiştir. Bununla birlikte ilgili lafızları nasıl okumaları gerektiği ko-

<sup>68</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân* 24: 665-678; Mâturîdî, *Te’vîlât*, 10: 626; Ebü’l-Leys Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm* 3: 518; Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân*, 10: 304-307; Vâhidî, *Esbâbu’n-nuzûl*, 342; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 8: 551; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 439-441; İbn ‘Atiyye, *Muharreru’l-vecîz*, 5: 527; urtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 21: 510; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 5: 341; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2: 615; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8: 517; Şe’âlebî, *Tefsîru Şe’âlebî*, 5: 630; Ebussuud, *İrşâdu akli’s-selîm*, 5: 580-581; Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân*, 7: 522; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 3: 563; Aişe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-beyânî*, 2: 183; Paret, *Kur’an Üzerine Makaleler*, 144; Esed, *Kur’an Mesajı*, 3: 1311.

<sup>69</sup> Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 5: 341.

<sup>70</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân* 24: 665-678; Mâturîdî, *Te’vîlât*, 10: 626; Ebü’l-Leys Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm* 3: 518; Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân*, 10: 304-307; Vâhidî, *Esbâbu’n-nuzûl*, 342; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 8: 551; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 439-441; İbn ‘Atiyye, *Muharreru’l-vecîz*, 5: 527; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-ur’ân*, 21: 510; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 5: 341; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2: 615; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8: 517; Şe’âlebî, *Tefsîru Şe’âlebî*, 5: 630; Ebussuud, *İrşâdu akli’s-selîm*, 5: 580-581; Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân*, 7: 522; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 3: 563; Aişe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-beyânî*, 2: 183; Paret, *Kur’an Üzerine Makaleler*, 144; Esed, *Kur’an Mesajı*, 3: 1311.

nusunda fıkıh usulünün sunduğu yöntem bilgilerinden istifade ettikleri; bu bağlamda sebebin hususiliğine rağmen lafızların umumuna itbiar ettikleri kesindir.

### 2.3. “Birr” Lafzının Delaletinin Belirlenmesi

“بِرْرَ/Berera” fiil kökünden bir mastar olan “البِرْرُ/birr” lafzına sözlükte, genişlemek, geniş olmak, salah, hayır, ihsan/lütuf, atâ/sadaka, tâat/iman ve ibadet, sıdk/doğruluk ve adalet anlamları verilmektedir.<sup>71</sup>

İsfahânî'nin tespitlerine göre birr lafzı, su basmayan kara parçası demek olan “البِرْرُ/berr” isminin genişlik anlamıyla ilgilidir ve hayır işlerindeki bolluğu ifade etmek için kelimenin kökündeki genişlik anlamından yararlanılmıştır. O halde bu lafız, hem Allah'a (Tur 52/28) hem de insanlara nispet edilebilir. Kulun birri, Rabbine karşı tâ'ati; Allah'ın birri ise iman ve amelleri için kuluna sevap ihsan etmesidir (Âl-i İmran 3/198; İnsan 76/5; Mutaffifin 83/18, 22).

İnsanlık birr lafzının “hayır/iyi” anlamında birleşmektedir. Ancak iyinin nesnel karşılıkları kültürden kültüre, kişiden kişiye değişebilmektedir. Ahlak felsefesi alanında yürütülen çalışmalar, iyinin ne olduğuna, iyiye ulaşmanın imkânına, “sıdk/doğru” kavramıyla ilişkisine, dolayısıyla ona niçin, hangi mana ve değerlerin yüklendiğine dair pek çok yaklaşımı içermektedir. Bahsi geçen yaklaşımlarda ahlakın kaynağının ilahi olduğunu savunanlar olduğu gibi, tabiî mekanik bir işleyişin, katı bir gerekirciliğin veya bizatihi insanın, ahlaki iyiyi belirlediğini düşünenler olmuş; nihayetinde iyi, dini, tabiî, sosyal ve ruhani dinamiklere dayalı bir takım kurullarla açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak bunlar, iyinin mahiyetini tam olarak açıklayan yaklaşımlar değildir; daha ziyade sosyal ve psikolojik bir olgu veya bir ülkü yahut bir yanılısma, hatta bir nevroz olarak ahlak felsefesi açısından iyiyi inceleyen yaklaşımlardır. Hegel'in idealizmi, Schopenhaur'in kötümserliği, Nietzsche'nin nihilist yaratıcılığı, Kierkegaard'ın varoluşçu etiği, Sartre'in ve Heidegger'in sahiciliği, Camus'nün absürdizmi ve insanı ahlakın üreticisi olarak gören diğer fikirler, teolojik ve deontolojik içerikli klasik normatif etik doktrinlere karşı, insanı özgür kılmayı hedefleyen ve kutsaldan doğmayan bir iyi tasavvurunu esas almışlardır.<sup>72</sup> Dolayısıyla iyinin Kur'an'daki karşılığı olan birr lafzı, âmm lafızların delaletinin nasıl belirleneceğine dair esaslı bir örnek olabilir.

<sup>71</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-'Arab*, “Birr” md., 1: 252-255; Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî, *Tefsîru ġarîbi'l-Kur'âni'l-'azîm* (Ankara: TDV Yay., 1997), 193.

<sup>72</sup> Ahmet Cevzici, *Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yay., 2015), 35-481; Süleyman Hayri Bolay, *E. Boutrou'da Zorunsuzluk Doktrini* (Ankara: MEB Yay., 1989), 48-63, 132-140; Schopenhauer, *Aşkın Metafizizi*, trc. Selahattin Hiciv (İstanbul: Sosyal Yay., 1997), 9-51, 67-69; Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, trc. Hasan Can (Ankara: Tutku Yay., 2014), 35-101; Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, trc. Enver Günsel (Ankara: Tutku Yay., 2015), 110-134; Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, trc. Mehmet Karasan (İstanbul: MEB Yay., 1992), 4-123; Nietzsche, *Deccal*, trc. Faruk Erşahin (Ankara: Tutku Yay., 2016), 9-124; J. Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, trc. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yay., 1985), 51-121; Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi* (İstanbul: Birey Yay., 1997), 55-171; Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi* (Ankara: TDV Yay., 1991), 25-63.



“Berr” ortacı ve çoğulları olan “ebrâr” ve “berera”nın cins-i istiğrak ve şümül için veya mecâz ya da kinayeye hakiki mananın beyanında mübalağa için kullanılması hasebiyle âmm oluşunda kuşku yoktur.<sup>73</sup> Ancak buradaki ifade berr değil; birrdir. Bununla birlikte Kur’an, iyinin mahiyetinden değil, iyi/iyilerin kim olduklarından bahsetmiştir. O halde buradaki birr mastarı, ya sıfat olarak ya da iyi davranışları kapsayan cins mahallinde bir isim olarak kullanılmıştır ki bu lafzın âmm olmasından da ancak bu itibarla bahsedilebilir.

Birr mastarı, üçü olumsuz kipte,<sup>74</sup> diğerleri ise emir ve tavsiye kiplerinde olmak üzere Kur’an’da sekiz ayette geçmektedir.<sup>75</sup> Müfessirler bu lafızla ilgili en detaylı açıklamayı, Bakara suresi 2/177. ayetin tefsirinde yapmışlardır. Bu nedenle konu, bu ayet bağlamında ele alınmıştır. İlgili ayet şu şekildedir:

"وليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والكتاب والنبیین وأتی المال علی حبه ذوی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل والسائلین وفي الرقاب وأقام الصلاة وأتی الزکاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فی البأساء والضراء وحين البأس أولئک الذین صدقوا وأولئک هم المتقون"

Bu ayette Kur’an, muhataplarının dinen ve örfen ma’ruf kabul ettikleri bir uygulamayı reddetmiştir.<sup>76</sup> Taberî (ö. 310/923), bu ayetin te’vili konusunda müfessirlerin ihtilaf ettiklerini kaydetmiş ve bu konudaki görüşleri iki grupta toplamıştır: İlk olarak burada, iyiliği namazla ve kibleyle sınırlamanın doğru olmadığı anlatılmaktadır. Nitekim farizalar indirilmiş, hadler belirlenmiş ve Allah, bütün bu ödevlerin ifasını emretmiştir. Demek ki namazda Ka’be’den başka bir yöne dönmek nasıl doğru değilse iyi sayılmak için namazı yeterli görüp diğer ibadetleri, bireysel, toplumsal veya ekonomik görevleri ihmal etmek de aynı şekilde doğru değildir. İkinci olarak bu ayet, namazda batıya yönelen Yahudilere ve doğuya yönelen Hıristiyanlara yöneltilmiş bir tenkittir. Onlara nelerin iyilik olduğunu bildirmekle yetinmeyip onların iyilik algılarını eleştirmektedir.<sup>77</sup> Bu ifadedeki birr lafzının cinse delalet ettiğini belirlemenin pratik yolu, başına “کل/küll” kelimesini koymaktır. Bu kelimeyi koyduğunda anlam bozulmuyorsa lafız âmmdir. Nitekim Ferrâ, ibareyi (ö. 207/822), *ليس*

<sup>73</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24: 206; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 461; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzil ve hakâiki’t-te’vil* (Beirut: Dâru’l-kelimi’t-tayyib, 1998), 3: 616; Taftazânî, *el-Mu’âvvel*, 224-272; Suyûtî, *el-Behtetu’l-mardıyye I-II* (Kum: Muessetu İsmailiyyan, 1408 h.), 74-78; Özdemir, *Dil ve Varlık*, 100.

Yukarıdaki müfessirlerin tamamı buradaki “ebrâr” lafzını, öncesindeki “füccâr” lafzının zıddı olarak anlamışlar ve mü’minler şeklinde okumuşlardır. Esasen bu, lafzın bir yönüyle âmm, diğer yönüyle hâss olduğunu gösterir. Zira “ebrâr” lafzına iman edenler anlamını vermek, İslam inancına inanmayanların iyiliklerini dışarıda bırakmak anlamına gelmektedir.

<sup>74</sup> Bakara 2/177, 189; Âl-i İmran 3/92.

<sup>75</sup> Bakara 2/44; Mâide 5/2; Meryem 19/14, 32; Mücadele 58/9.

<sup>76</sup> Ma’mer b. Musennâ Ebü Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’an* (Kahire: Mektebtü’l-hanci, 1988), 1: 65-66; Ebü Zekeriya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’an* (Beirut: Alemü’l-Kutub, 1983), 1: 104; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 3; Semerkandî, *Bahru’l-ülüm*, 1: 179; Ebü Hayyan el-Endulüsî, *Bahru’l-muhît* (Beirut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1993), 2: 3; Nesefî, *Medârik*, 1: 153.

<sup>77</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 74-93.



"البر كله في توجهكم إلى الصلاة" şeklinde;<sup>78</sup> Semerkandî ise küçük bir farkla (ö. 373/983) "ليس البر كله في الصلاة" şeklinde okumuştur.<sup>79</sup>

Esasen bu ifadeleri, namazla veya kıblenin değişmesiyle açıklamak arasında da lafzın delaleti açısından fark vardır. Çünkü lafzın diğer ibadetlere karşı ilgisiz kalarak namaza odaklanmayı eleştirmesi, hitabın Müslümanlara yönelik olduğunu gösterir. Eski kiblelere yönelmenin iyilik olduğu algısını eleştirmesi ise ehl-i kitabın iyilik anlayışıyla İslam'ın iyilik anlayışı arasında bir mukayeseyi içerir. Aynı zamanda bu ifade müşriklerin, kıblenin değişmesi hadisesini, Hz. Muhammed'in şahsında İslam'ın tutarsızlığının delili olarak görmelerine cevap mahiyetindedir.<sup>80</sup>

Müfessirler buradaki *birr* mastarının, "زُو/زُو بَرٌّ" veya "el-berr/el-berr" ya da "البار/el-bârr" manasında bir sıfat yahut da "ولكن البرُّ من آمن ..." manasında mahzûf bir isim tamlaması olduğu kanaatindedirler. Bu durumda ayetin manası "Fakat (hakiki) iyilik, ...e inanan kimsenin iyiliğidir." şeklinde oluşur. Hatta Taberî, "ولكن البر"deki "*birr*"in fiil/mastar olduğuna; bir fiilden "الإنسان/insan" manasında bir ismin nasıl kastedilmiş olabileceğine dair hususi bir paragraf açmıştır. Müfessirlerin bu tespitlerinin gerekçesi, "ولكن البر"nin haberi olan "من/kim" ilgi zamiridir. Zira iyiliği açıklamak üzere inşa edilen bir cümlenin yüklemine "kimselerdir" anlamına gelen bir sözcük olması, cümle öğelerinin uyumsuz olduğu intibahı vermektedir. Malum, Türkçede de "İyilik, şu kimsedir." denmez; ancak Arapçada mastar, sıfat manasında kullanılabilir. Örneğin "الشجاعة عنتره/Cesaret Antere'dir." denebilir. Dolayısıyla burada *birr* mastarıyla kastedilen sıfattır. Taberî'nin ifadesiyle "ayetin manası, "Fakat iyi (kimse), Allah'a iman eden, ... kimsedir."<sup>81</sup> şeklindedir.

Bu tespitler, konumuz açısından önemlidir; zira sıfat manasında mastar olarak telakki edilmesi halinde *birr* lafzı, iman esaslarına inanan, ibadetlerini ve yükümlülüklerini yerine getiren her bireyi kapsamaktadır. Söz konusu kimseler, Allah'ın iyi addettiği davranışların faili olmaları nedeniyle iyidirler. Bahsi geçen davranışlar, öncelikle kalbî/manevî fiillerdir; zira bu ayetin ilk zikrettiği iyi fiiller imanla ilgilidir. Nitekim ayetteki tertibe göre iyinin kıstası, Allah'tan başka ilah olmadığına inanmak, ahiret gününü ve ba'sı/yeniden dirilmeyi, hesabı ve işlediklerimizden dolayı ahirette ceza göreceğimizi ve sevapla ödüllendirileceğimizi kabul etmek ve Allah'ın gönderdiği kitapları, melekleri ve peygamberleri tasdik etmektir.

<sup>78</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1: 104.

<sup>79</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1: 179.

<sup>80</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1: 104; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 3; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1: 179; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2: 3; Neseî, *Medârik*, 1: 153; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, trc. Salih Uçan - Vahdettin İnce (İstanbul: İnsan Yay., 1991), 1: 245-253.

<sup>81</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, 1: 117; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1: 104; Taberî, *Câ'mi'ul-beyân*, 3: 74; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 3-4; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1: 179; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2: 4; Neseî, *Medârik*, 1: 153; Ebussuûd, *İrşâdu 'akli's-selîm*, 1: 305-306.

Ayet kalbî fiillerin ardından mali yükümlülüklere geçmektedir. Buna göre birr kapsamındaki mali yükümlülükler, akrabaya, yetimlere, fakirlere, yolculara, dilenenlere, (efendisiyle arasında mukâtebe bulunan) kölelere, olanca sevgimize rağmen sahip olduğumuz maldan infak etmektir. Bunun ardından ayet, namaz ve zekât emrini yerine getirmeyi; sonra da ahitlerine sadakati; darlık ve kıtlıkta sabretmeyi saymıştır. Şu halde iyiler, tüm bu yükümlülükleri teslimiyetle ve gönül rahatlığıyla yerine getirenlerdir.<sup>82</sup>

Yukarıdaki ayet, “berr” veya “bârr” yahut “zü birr” manasında iyiliği, âmm olarak işlemektedir. Nitekim Ebû Hayyân, birrin, hayrın bütün türlerini kapsayan/câmi‘ bir isim olduğunu, diğer iyilik sınıflarıyla kıyaslandığında kıblenin değişmesinin ehl-i kitabı bu kadar şaşırtmaması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>83</sup> Müfessirin “sınıflar” tabiri, iyiliğin şümüllü bir lafız olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bursevî (ö. 1137/1725) bu lafzın Kur’an’da mal (Bakara 2/180), iman (Enfal 8/23), ihsan/iyilik (Mü’minûn 23/89), akıbet (En‘am 6/17) ve ecir (Hacc 22/3) anlamlarında kullanıldığını kaydetmiştir.<sup>84</sup> Ebû Hayyân da Bakara 2/105’teki “من خير” ifadesindeki “hayr” lafzını, öncesindeki edatla ilişkilendirerek,

- Kur’an veya tüm kitapları kapsadığı için vahiy;
- Hz. Peygamber’e özel bir ta‘zim,
- nübüvvet ve İslam,
- hikmet, ilim ve fıkıh,
- zafer ya da hayrın tüm türleri şeklinde açıklamıştır.<sup>85</sup>

Ne var ki birr gibi hayır da soyut anlamlı bir sözcüktür. Gerek soyut olması gerekse taşıdığı değerın görece/rölatif olması nedeniyle bu lafız da tam olarak açıklanamaz. Örneğin mezhebî perspektifin belirlediği iyi anlayışı, mutlaklaştırılabilir; hatta “ma‘rûl” diye “münker” emredilebilir.<sup>86</sup>

İyilik kavramı, tanımlanması güç bir kavram olduğundan Ebû Hayyân, yukarıda hayr tanımına, “hayrın tüm türleri” şeklinde bir açıklama eklemiştir. Bu aslında hayrı kendisiyle tanımlamaktır. Kaldı ki hayr mal anlamına da gelmektedir (Bakara

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2: 6-9; Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1: 179-180; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 2: 5-11; Ebussuud, *İrşâdu aklî’s-selim*, 1: 306-307.

<sup>83</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 2: 4.

<sup>84</sup> İsmail Hakkı Bursevî, “Hayr” md., *Kelimeler Arasındaki Farklar*, trc. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yay., 2001), 105.

<sup>85</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 1: 510.

<sup>86</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 3: 23; John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, trc. İbrahim Emiroğlu - Abdullatif Tüzer (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002), 33-36; Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, 11, 195-201; Hilmi Uçan, *Dilbilim, Göstergebilim ve Edebiyat Eğitimi* (İstanbul: İz Yay., 2016), 175; Özdemir, *Dil ve Varlık*, 105; Bayram Koca, *Türkiye’de İslam ve Sosyalizm İlişkisi Bağlamında Emek ve Adalet Platformu ve Antikapalist Müslümanlar* (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2013).

2/81 ve 158). Ancak, söz konusu malın hayr kapsamına girebilmesi için temiz olması gerekir.<sup>87</sup> Ayrıca Kur'an'ın mal toplamaya aşırı istekli olmamayı, zühdü tercih etmeyi önerdiğini düşünen İslam âlimleri de vardır. Bu anlayış, mala olumsuz bir anlam yüklenmesine kapı aralamaktadır. Eğer mal toplamak teşvik edilmeyen bir şey ise nasıl olur da mal hayr olabilir? Bakış açılarının farklılığından kaynaklanan bu ihtilaflar, esasen mala hayr ismi verilmesiyle onun hayra vesile olmasının kastedildiğini ortaya koymaktadır.<sup>88</sup>

Nesefî'nin sa'y menasikini (Bakara 2/158) ma'rûf türünde bir davranış olarak betimlemesi de birr lafzını, ma'rûfla açıklama imkânını vermektedir. Ma'rûf, örfî boyutuyla birre ve hayra göre daha somuttur. Zira muhatabın zihninde onunla ilgili tecrübi bir bilgi vardır. Mesela Araf 7/199. ayetteki "af" ve "örf" ile kastedilen ahlak, mal ve beşeri ilişkilere dair hususlardır. İlk muhataplar buradan kendisine zulmedenî bağışlamak, mahreme hürmet göstermek, sıla-i rahmi kesenle tekrar ilişki kurmak, hilme teşvik, idrak seviyeleri düşük insanlarla tartışmaktan kaçınmak, kötülüklerden uzak durmak, sabretmek, ağızı yalandan ve gözü haramdan korumak gibi anlamları çıkarmışlardır. Onlara göre örf, genel olarak mekârim-i ahlakıdır.<sup>89</sup>

Nesefî, Âl-i İmran 3/104. ayetin tefsirinde ma'rûfu, şeriat ve aklın tavsiye ettiği veya Kur'an ve sünnetin onayladığı şeyler; münkeri ise şeriat ve aklın çirkin bulup reddettiği veya Kur'an ve sünnetin onaylamadığı şeyler olarak tarif etmekte; bu itibarla ma'rûfu, tâ'atle; münkeri ise ma'siyetle izah etmektedir. Şu halde birr, ma'rûfu da içine alması nedeniyle akıl ve şeriate uygunluk kıstasını taşıyan her türlü davranıştır. Buna göre hakkında birr önce Kur'an ve sünnetle tespit edilir; hakkında ayet ve hadis bulunmayan tutum ve fiillerin iyi veya kötü oluşlarına ise akılla hükmedilir. Nesefî'nin, "emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker" ile ilgili sorumluluğu, bu konuları bilenlere havale etmesinin nedeni de budur.<sup>90</sup>

Mâturîdî bilgi sisteminin müntesibi olan Nesefî'nin, ma'ruf ve münkeri, şeriat ve aklın tavsiye ve onayına bağlı manevi ve fiili davranışlar şeklinde tanımlaması, Semerkantlı Hanefiler ve cumhurun âmm anlayışına uygundur. Çünkü bu tanım, müfessirlerin iyiliğin kapsamının ne olduğu veya kimlerin hakiki manada iyi olduğu şeklinde anladıkları "ولكن البر" ibaresindeki birr lafzının fertlerinin belirlenmesinde nassla birlikte akli da yetkili görmektedir. Bu durumda nassla sabit olmayan iyilikler, akılla tespit edilecektir. Bunun için de birr lafzının fertlerine delaletinin zannî olması gerekir.

<sup>87</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 2: 40-41; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2: 20; Ebussuûd, *İrşâdu 'akli's-selîm*, 1: 314-315.

<sup>88</sup> Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 1: 640.

<sup>89</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkilu'l-ur'an* (Kahire: Mektebetu dâri't-turâs, 1973), 4; İsfahânî, *el-Müfredât*, 496; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2: 4; 4: 443-44.

<sup>90</sup> Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 1: 280-281; ayrıca bk. Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 3: 23.

## SONUÇ

Lafızların vaz' edildikleri manalara delaletleri hakkında fıkıh usulü kaynaklarından aktardığımız temel teknik bilgiler ve bu bilgilerden tefsirin ne şekilde istifade ettiğini belirlemek amacıyla seçtiğimiz musallin, mâûn ve birr lafızlarının delalet şekilleri konusunda tefsir kaynaklarından çıkardığımız bulgular, tefsirle fıkıh usulü arasında sıkı bir irtibatın olduğunu göstermiştir. Hatta bu mikro örneklerden hareketle tüm boyutlarıyla delalet konusunun, bu iki ilmin ortak konusu olduğu hakikatini teslim etmekte hiçbir sakınca yoktur. Hanefiler, tahsis edilmemiş âmm lafızların vaz' edildikleri manalara delaletinin kat'î; cumhur ise zannî olduğu görüşünü savunmuştur. Tefsir ilmi de fıkıh usulünün koyduğu bu kaidelerden hareketle Kur'an'ın lafızlarını, murad-ı ilahiye delalet cihetinden incelemiş; bu yöntemle lafızların eşzamanlı kat'î delaletlerini veya daha geniş çerçevedeki muhtemel delaletlerini belirlemeye çalışmıştır. Musallîn, mâûn ve birr âmm lafızlarının delaletleri konusundaki müfessirlerin uygulamaları, tefsirin bu konuda fıkıh usulünden edindiği temel ilkelerden istifade ettiğini gösteren örneklerdir. Bu örnekler, onların çoğunluğunun zikredilen lafızları, "âmm lafız, tüm fertlerine zannî olarak delalet eder" kaidesi uyarınca tefsir ve te'vil ettiklerini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde o lafızların inişine gerekçe teşkil eden husûsî sebeplerin âmmın delaletini tahsis edemeyeceğini, ilgili lafızların delaletlerini hakkında indikleri şahıslarla sınırlamayarak göstermişlerdir.

## KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Aişe. *et-Tefsîru'l-beyânî*. Kahire: Dâru'l-meârif, ts.
- Ak, Hâlid Abdurrahman. *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduhu*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1994.
- Aslan, Ali. "Bazı Hadislerde Değinen Cahiliye Devri Hac Uygulamaları". *Tarih Okulu Dergisi* 8/22 (Haziran 2015): 63-81.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ud. *Me'âlimu't-tenzîl*. Thk. Komisyon. Riyad: Dâru't-tayyibe, 1049 h.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1998.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer. *Mi'râcu'l-minhâc şerhu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. Thk. S. Muhammed İsmail. Kahire: Matbaatu'l-Huseyn el-İslamiyye, 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri. *E. Boutrou'da Zorunsuzluk Doktrini*. Ankara: MEB Yayınları, 1989.
- Buhârî, Alâüddin Abdülaziz Ahmed. *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kelimeler Arasındaki Farklar*. Trc. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.

- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsiru rûhi'l-beyân*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1330.
- Cevizci, Ahmet. *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2012.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. 'Îsâ. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. Thk. Halil Muhyiddin. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001.
- Descartes. *Ahlak Üzerine Mektuplar*. Trc. Mehmet Karasan. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.
- Draz, M. Abdullah. *Kur'an Ahlakı*. Trc. Emrullah Yüksel - Ünver Günay. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail. "Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 171-172. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî. *Medâriku't-tenzîl ve haqâiki't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Bîdîvî. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Menâru'l-envâr*. Trc. Soner Duman-Osman Güman. İstanbul: Beka Yayınları, 2016.
- Ebü Hayyan Endulusî. *Bahru'l-muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.
- Ebussuûd Efendi. *İrşâdu 'akli's-selim ilâ mezâyâ kitabi'l-kerîm*. Thk. Abdulkadir Ahmed 'Atâ. Riyad: Mektebu'r-Riyadi'l-hadis, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. Trc. Komisyon. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ebü Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ. *Mecâzu'l-Ḳur'ân*. Thk. M. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebtu'l-hancı, 1988.
- Ebü Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi*. Trc. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
- Ferrâ, Ebû Zekerîya b. Ziyad. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1983.
- Fethullâhî, İbrahim. *Kur'an İlimleri Metodolojisi*. Trc. Kenan Çamurcu. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2015.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. Trc. Hasan Can. Ankara: Tutku Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Kahire: Dâru'z-zehâir, 1322 h.
- Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. İstanbul: Birey Yayınları, 1997.
- Habbâzî, Celaluddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer. *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Muzaffar Baka. Mekke: Merâkizu'l-bahsi'l-ilmî ve't-turâsi'l-İslâmî, 1403 h.

- Hallaf, Abdulvehhab. *İslam Hukuk Felsefesi*. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- Harbî, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin. *Qavâ'idu't-tercîh inde'l-mufessirîn*. Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1996.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Şur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *Tefsire Giriş*. Trc. Celalettin Divlekçi. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed. *Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitabi'l-azîz*. Thk. A. Abduşşâfi' Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001.
- İbn Cüreyc, Ebû'l-Velid Abdulmelik b. Abdulaziz. *Tefsîru ibn Cüreyc*. Thk. Ali Hasan Abdulgani. Kahire: Mektebetu't-turasu'l-İslâmî, 1992.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. Thk. M. Salim Haşim. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *Te'vîlu müşkîlu'l-Şur'ân*. Kahire: Mektebetu dâri't-turâs, 1973.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.
- İbn Nuceym, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ts.
- İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrahim. *Fethu'l-Gaffâr bişerhi'l-Menâr*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî ve Evladuhu, 1939.
- İcî, Adûduddin Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu'l-'Adûd alâ muhtasari'l-muntehâ*. Bulak: el-Matbaatu'l-emiriyye, 1316.
- Karafî, Şehabeddin Ebû'l-'Abbas Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtisâri'l-mahsûl fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.
- Koca, Bayram. *Türkiye'de İslam ve Sosyalizm İlişkisi Bağlamında Emek ve Adalet Platformu ve Antikapitalist Müslümanlar*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2013.
- Kurtubî, M. b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*. Thk. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Muessetu risale, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Şur'an*. Trc. Salih Uçan - Vahdettin İnce. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

- Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmud b. Zeyd. *Kitâb fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdulmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995.
- Mâturîdî, Ebû Mansur. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Deccal*. Trc. Faruk Erşahin. Ankara: Tutku Yayınları, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Trc. Enver Günsel. Ankara: Tutku Yayınları, 2015.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1986.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, Vaz' İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Özsoy, Ömer - Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an Sistematiği Kur'an Fihristi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1997.
- Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine Makaleler*. Trc. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed Fahru'l-İslam. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed kutubhane-i merkezi ilm ve edeb, ts.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Câbir Feyyâz 'Ulvânî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Hüseyin Elmalı. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Sartre, J. Paul. *Varoluşçuluk*. Trc. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 1985.
- Schopenhauer. *Aşkın Metafizigi*. Trc. Selahattin Hiciv. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed. *el-Keşfu ve'l-beyân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 2002.
- Se'âlebî, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru Se'âlebî*. Thk. Komisyon. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1997.
- Semerkandî, Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâicu'l-'ukûl*. Thk. Muhammed Zeki Abdalberr. Doha: Dâru'l-kutubi'l-Katariyye, 1984.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*. Thk. Ali M. Muavvid. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.
- Suyûtî, Celâleddin. *el-Behcetü'l-mardîyye*. Thk. Mustafa Huseynî Ruştî. Kum: Muessetu İsmailiyyan, 1408 h.



- Suyûtî, Celaleddin. *el-Itkân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Mustafa Dîbe'l-Buğa. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996.
- Şa'ban, Zekiyyuddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Şâtübî, Ebû İshâk. *el-Muvâfaqât*. Trc. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- Sebt, Hâlid bin Osman. *Kavâidu't-tefsir*. Kahire: Dâru İbn Affân, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-fuhûl tahkîku'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*. Thk. Ebû Hafis Sâmi b. 'Arabî. Riyad: Dâru'l-fadîle, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Ḳur'an*. Thk. Abdullah Abdulmuhsin Türkî. Kahire: Merkezü'l-buhûs ve'dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2001.
- Taftazânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer. *el-Muṭavvel şerhu Telhîsi miiftâhi'l-'ulûm*. Thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2013.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâtı'l-funûn ve'l-'ulûm*. Thk. Ali Dahruc-Abdullah Hâlidî. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Tilmisânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-furû'i ale'l-usûl*. Beyrut: Müesesetu'r-Reyyân, 1998.
- Tûfî, Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkerim Sarsarî. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdulkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1977.
- Uçan, Hilmi. *Dilbilim, Göstergibilim ve Edebiyat Eğitimi*. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- Useymîn, Muhammed b. Salih. *el-Usûl min 'ilmi'l-usûl*. İskenderiye: Dâru'l-îman, 2001.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Esbâbu'n-nuzûl*. Thk. Ebû'l-Kasım Hibetullah b. Selame. Beyrut: Dâru âlemi'l-kutub, ts.
- Wilson, John. *Dil, Anlam ve Doğruluk*. Trc. İbrahim Emiroğlu - Abdullatif Tüzer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017.
- Zemaşerî, Ebû Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. Riyad: Mektebetu Abikan, 1998.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlu'l-fıkhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1986.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.