

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 2
(Güz /Autumn 2021): 221 - 257

**Diyanet'in Kur'an-ı Kerim Meâli Özelinde Umûm-Husûs ve Mutlak-
Mukayyed İfadelerin Çevirisinin Bağlam ve Bütünlük Açısından
Geliştirilmesi**

Improving the Translation of Umûm-Khuşûş and Muţlaq-Muqayyad
Expressions in the Qur'an Translation of the Presidency of Religious
Affairs of Turkey in Terms of the Context and Integrity

Soner Aksoy

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
ve İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi,
Sakarya, Türkiye

Res. Assist., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
and Ph.D. Candidate, Istanbul University Institute of Social Sciences
Sakarya/Turkey

e-mail: snraksoytrbzn@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3178-7937>

DOI: 10.33718/tid.979657

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Soner Aksoy, "Diyanet'in Kur'an-ı Kerim Meâli Özelinde
Umûm-Husûs ve Mutlak-Mukayyed İfadelerin Çevirisinin Bağlam ve
Bütünlük Açısından Geliştirilmesi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2
(Güz 2021): 221 - 257

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/tid>

mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Diyanet'in Kur'an-ı Kerim Meâli Özelinde Umûm-Husûs ve Mutlak-Mukayyed İfadelerin Çevirisinin Bağlam ve Bütünlük Açısından Geliştirilmesi

Öz

Günümüzde gerek Türkiye'de gerekse de farklı coğrafyalarda Müslümanların Kur'an'la olan ilişkilerinin öncelikli araçlarından birisini hiç kuşkusuz meal çalışmaları teşkil etmektedir. Özellikle Kur'an'ı kendi orijinal dilinden okuma ve anlama imkânına sahip olmayan kesimler, mealler üzerinden Allah'ın muradını anlamaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda sadece Türkiye'de yüzün üzerinde meal kaleme alınmıştır. Diğer taraftan bu meallerin birçoğunda çeviri hatalarının ve eksiklerinin olduğu göze çarpmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın dilsel-tarihsel bağlamı ve içsel-sözsözsel bütünlüğü göz önünde bulundularak hedef dilin imkânları çerçevesinde ayetlerde verilmek istenen mesajın doğru ve açık bir şekilde okuyucuya aktarılması son derece önemlidir. Dolayısıyla bu araştırmada Kur'an bütünlüğü ve ayetlerin bağlamı dikkate alınarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Kur'an-ı Kerim Meâli* özelinde umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadeler dair yapılan çevirilerin geliştirilmesine katkı sunulmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerle yönelik teorik düzeyde bir yöntem bilgisi verilecek ardından *Kur'an-ı Kerim Meâli* bağlamında bu tür ifadelerin örnek ayet çevirileri üzerinde değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kur'an, Çeviri, Umûm-Husûs, Mutlak-Mukayyed, Bağlam, Bütünlük.*

Improving the Translation of Umûm-Khuşûş and Muṭlaq-Muqayyed Expressions in the Qur'ân Translation of the Presidency of Religious Affairs of Turkey in Terms of the Context and Integrity

Abstract

Nowadays Qur'ân translation studies constitute one of the primary means of relationship with the Qur'ân for Muslims living both in Turkey and in different geographies. Especially people who do not have the opportunity to read and understand the Qur'ân in its original language try to understand what God means through the translations. In this context, there are more than a hundred Qur'ân translations in Turkey. On the other hand, it seems that many of these translations have translation mistakes and deficiencies. For this reason, it is extremely important to transfer the message to the reader accurately and clearly in terms of the possibilities of the target language by considering the linguistic-historical context and internal-verbal integrity of the Qur'ân. Therefore, in this research, considering the integrity of the Qur'ân and the context of the verses it will be tried to contribute to the improving of the translation of 'umûm-khuşûş (general-particular) and muṭlaq-muqayyed (absolute-conditional) expressions in the Qur'ân Translation prepared by the Presidency of Religious Affairs of Turkey. Accordingly the methodological information will be given theoretically for 'umûm-khuşûş and muṭlaq-muqayyed expressions, and then evaluations will be made on the sample verse translations of such expressions in *the Qur'ân Translation*.

Keywords: *Tafsir, Qur'ân, Translation, 'Umûm-Khuşûş (General-Particular), Muṭlaq-Muqayyed (Absolute - Conditional), Context, Integrity.*

Giriş

Kur'an'ın özellikle günümüzde metinsel ve dilsel düzeyde doğru anlaşılmasına yönelik yapılan ilmi faaliyetlerden birisi meal çalışmalarıdır. Meal, bir sözün lafzen ya da harfiyen değil, mana ve mefhum açısından başka bir dile aktarılması şeklinde tarif edilebilir.¹ Buna göre meallerde öncelikli olan mana ve mefhum itibarıyla Kur'an'ın bir başka dilin ifade özellikleri içerisinde anlaşılır kılınmasıdır. Bu yönüyle meal faaliyeti tercümeden farklıdır. Zira tercümede söz, yorumdan olabildiğince arındırılarak lafzi düzeyde başka bir dile aktarılmaya çalışılır.² Öte yandan mealler, lafız-mana dengesinin gözetilmesi ve daha çok metin-dil düzeyinde sınırlı kalması cihetiyle tefsir çalışmalarından ayrılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an meallerinde bir taraftan metinsel düzeyle sınırlı kalınmakta diğer yandan metni anlaşılır kılmak için söze az çok yorum katılmaktadır. Bu çerçevede mealler, nesnel bir değer taşımaktan ziyade kendi sınırları açısından kısmi bir yorum faaliyetini içermektedir.³

Bilindiği üzere Türkiye'de yüzün üzerinde Kur'an meali kaleme alınmıştır. Zaman geçtikçe farklı meallerin yazılmasıyla bu sayı daha da artmaktadır. Bu yönüyle zengin bir meal literatürünün oluştuğu görülmektedir. Diğer taraftan bu meallerin birçoğunda çeviri hatalarının ve eksiklerinin olduğu göze çarpmaktadır. Zira Kur'an'ın dilsel yapısı, farklı okumalara ve yorumlara imkân vermektedir. Bununla beraber mezhebî ve fikrî birtakım ön kabullerden hareket edildiğinde bu imkânların sonuna kadar zorlandığı müşahede edilmektedir. Nitekim gerek klasik dönemde gerekse de modern dönemde bunun pek çok örneğine rastlamak mümkündür.⁴ Bu farklılıkları anlaşılabilir ve kabul edilebilir düzeyde kontrol eden ve sınırlayan en önemli iki husus bağlam ve bütünlüktür. Buradaki bağlam ve bütünlük ayetin parçası olduğu sistem içerisinde ele alınmasıdır ki bunun gerçekleşmesi bir şekilde bütünlüğü göz önünde tutmakla değil bir yöntemin geliştirilmesi ve takip edilmesiyle mümkündür.⁵

1 Demirci, *Tefsir Tarihi*, 36.

2 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 26.

3 Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 72.

4 Klasik dönemde özellikle kelâmî kabullerin dilsel yorumlarda belirleyici bir etkisi olduğuna dair pek çok örnek mevcuttur. Bk. Polat, "Zemahşeri'nin Tefsirinde Mutezilî Düşüncenin Nahivle İlgili Yorumlara Etkisi", 287-292.

5 Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 35.

Bu çerçevede Kur'an'da umûm-husûs ve mutlak-mukayyed olarak zikredilen ifadelerin anlam ve kapsamının doğru anlaşılmasında ve tercüme edilmesinde, belli bir yöntemden hareketle Kur'an'ın hem dilsel ve sözsel bütünlüğü hem de nüzul ortamı ve bağlamı göz önünde bulundurulmalıdır. Bunun için öncelikle Kur'an dilinin yapısının ve ifade özelliklerinin çok iyi bilinmesi gerekir. Diğer yandan Kur'an lafızlarını ve ifadelerini sadece dilsel gerekçelere bağlı kalarak izah etmeye çalışmak doğru bir yaklaşım olmaz. Zira Kur'an'da bir yerde zikredilen umûm ifadenin başka bir yerde tahsis ya da bir yerde mutlak olan lafzın başka bir yerde takyid edilmesi mümkündür.⁶ Bazen de dilin imkânları açısından pek çok manaya hamledilmesi mümkün olan lafız, içinde bulunduğu bağlam ve bütünlüğe göre belirli bir anlam kazanmaktadır. Bu sebeple Kur'an ifadelerinin anlam ve kapsamı belirlenirken, dilsel düzeyde lafzın delaletinin tespit edilmesi, Allah'ın o lafızdaki muradının ortaya çıkarılmasında tek başına yeterli değildir.

Kur'an ayetlerindeki umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerin çevirisinden kaynaklanan yanlış ve eksik birtakım anlaşılmaların önüne geçmek için bu tür ifadelerle verilmek istenen mesaj ve kastedilen mana, hedef dile açık ve anlaşılır bir şekilde aktarılmalıdır. Bu noktada farklı boyutlarıyla Kur'an meallerinin hem yöntem hem de içerik olarak geliştirilmesine yönelik akademik düzeyde pek çok çalışma yapılmakla birlikte doğrudan umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerin çevirilerinin geliştirilmesiyle ilgili her hangi bir çalışmaya rastlamadığımızı belirtebiliriz.⁷ Dolayısıyla bu araştırmada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın en son baskısı yapılan *Kur'an-ı Kerim Meâl*⁸ özelinde umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerin çevirileri, Kur'an bütünlüğü ve ayetlerin bağlamı dikkate alınarak geliştirilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda ilk olarak Arap dilinde kapsamı itibariyle lafzın çeşitlerine dair genel bir çerçeve çizilecek daha sonra umûm-husûs ve mutlak-mukayyed kavramlarına yer

6 Bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 48; Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 22.

7 Örnek çalışmalar için bk. Arslan, "Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi", 27-44; Öztürk, "Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine -Yunus Suresi Örneği-", 109-131; Çakır, "Kur'an Meâlleri'nde Çeviri Sorunları", 1/161-174; Durmuş, "Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım", 7-37.

8 Bu meal Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayımlamış olduğu *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*'nden alınmıştır. Bu tefsiri hazırlayan komisyon içerisinde Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş yer almaktadır. Bk. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri* (Anakara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007).

verilecektir. Burada özellikle bu ifade türlerinin, Kur'an lafızlarının kapsamının anlaşılması bağlamında nasıl bir yöntem sundukları üzerinde durulacaktır. Ardından *Kur'an-ı Kerim Meâli* ekseninde umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerin çeviri örnekleri, Kur'an bütünlüğü ve bağlam açısından değerlendirilecek ve böylece özeldir bu mealin genelde ise meal yazımının geliştirilmesine yönetsel ve pratik düzeyde katkı sunulacaktır.

1. Arap Dilinde Kapsamı Açısından Lafzın Çeşitleri

İslam ilim geleneğinde Kur'an lafızları, manaya delaleti yönüyle farklı metodolojik tasniflere tabi tutulmuştur.⁹ Bu tasniflerden birisi Kur'an'da geçen lafızların kapsamı ve delalet düzeyiyle ilişkilidir. Özellikle fıkıh usulünde Kur'an lafızlarının kapsamı meselesi ayetlerden hüküm çıkarma ameliyesi çerçevesinde normatif bir boyutta incelenmiştir. Bu bağlamda usul âlimleri Arap dilinin kaidelerinden hareket ederek vaz' olduğu mana bakımından lafzı genel itibarıyla "âm", "hâs", "müşterek" ve "müevvel" olarak dörde ayırmışlardır.¹⁰ Hanefî usulcülerinden Debûsî (ö. 430/1039) lafzın bu türlerini "Nazmın ve Hitabın Delalet Ettiği Fertleri (Müsemmeât) İçine Alması" başlığı altında incelemesi, bu ayrımın lafzın kapsamıyla ilgili olduğunu göstermektedir.¹¹ Öte yandan "müevvel", bir kısım usulcüler tarafından müçtehidin re'y ve içtihadının bir sonucu olması gerekçesiyle bu tasnife dâhil edilmemiştir.¹² Bundan dolayı bazı usul kitaplarında "müevvel", müşterek içerisinde ele alınarak üçlü tasnif yapılmıştır.¹³

Fıkıh usulünde farklı tasnifler yapılsa da Arap dilinde lafzın kapsamının esasında umûm-husûs şeklinde temel iki kategoride incelendiği görülmektedir.¹⁴ Bu açıdan müşterek lafızlar bağlamına göre bu ikisinden birisine dâhil olmaktadır.¹⁵ Buna göre umûm, lafzın delalet ettiği bütün

9 Bu tasniflerden bir kısmı; "Vaz' Olunduğu Mana Bakımından Lafız", "Kullanıldığı Mana Bakımından Lafız" ve "Manaya Delaletinin Açıklığı-Kapalılığı Bakımından Lafız" şeklinde sıralanabilir. Bk. Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkıh*, 309-437.

10 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94; Zeydân, *Vecîz*, 259.

11 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94.

12 Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/59

13 Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/127.

14 Cühenî, *Esâlibu'l-ihisâs ve'l-istiğrâk*, 25.

15 Gûman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 55.

fertleri içine alması, husûs ise belirli ve sınırlı sayıda fertleri kapsamı manasındadır. Bu noktada fıkıh usulünde bu iki kavramla ilişkili olarak mutlak ve mukayyed ayırımına yer verilmiştir. Mutlak, lafzın delaletinin belirli bir vasıfla sınırlandırılmamış olması, mukayyed ise sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Bu çerçevede mutlak-mukayyed lafızların umûm-husûs ayırımı içindeki yeri belirlenmeye çalışılmış ve aradaki ilişki farklı şekillerde izah edilmiştir. Burada üç farklı yaklaşımın olduğu görülmektedir. Usulcülerin genelinin temsil ettiği birinci görüşe göre mutlak-mukayyed lafızlar, hâssın kısımlarındandır. İkinci görüşe göre mutlak-mukayyed ifadeler bedelî bir umûm bildirdiğinden âm başlığı altında değerlendirilmiştir. Üçüncü görüşte olanlar mutlak lafzı “umûm”, mukayyed lafzı ise “husûs” içerisinde kabul etmişlerdir.¹⁶ Fıkıh usulünde bu görüş ayrılığına bağlı olarak fakihler, bu tür lafızlardan hüküm istinbatında bulunurken farklı yaklaşımlar benimsemiştir.

Umûm-husûs ve mutlak-mukayyed lafızlara dair usul eserlerinde yapılan açıklamaları dikkate aldığımızda iç içe geçmiş bir durumun olduğu anlaşılmaktadır. Yani bunlar arasında geçişkenlik olup kesin bir ayırma gitmek mümkün görülmemektedir. Bu durum daha önce belirttiğimiz üzere lafzın kapsamının Arap dilinde temelde umûm ve husûs olarak ikiye ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre dil açısından müşterek lafızlar gibi mutlak-mukayyed lafızlar da umûm-husûsun bir yönüyle açıklımı ve tafsilatı mesabesinde. Bununla birlikte burada bizi ilgilendiren bu ifade türleri arasındaki ilişkiden ziyade bunların kendi bağlamları itibariyle kavramsal düzeyde neyi ifade ettiği ve nasıl bir içeriğe sahip olduklarıdır. Zira aradaki ilişki bir şekilde izah edilmeye çalışılsa da kendi içinde karşılıklı bir kavram kümesi oluşturması itibariyle umûm-husûs ve mutlak-mukayyed daima ayrı başlıklar altında incelenmiştir.

1.1. Umûm ve Husûs

Arap dilinde umûm kelimesi “kapsamak, kuşatmak, içine almak ve toplamak” gibi manalara gelen bir mastardır. Aynı kökten gelen âm kelimesi ise “içine alan, kuşatan ve kapsayan” anlamında bir ism-i fâildir. Bu bağlamda âmın delalet ettiği bütün fertleri kapsayan, umûmun ise sadece kuşatmak manasında eylem bildiren bir ifade olması itibariyle bu iki

16 Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 340-347.

kelime arasında dilsel yönden bir fark vardır.¹⁷ Öte yandan usul eserlerinde genellikle âm kelimesi kullanılmakla beraber kavramsal düzeyde bu iki kelimenin aynı içeriği sahip olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre genel manada umûm/âm kavramı; "Lafzın delalet ettiği bütün fertleri sınırlama olmaksızın içine alması"¹⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımdan anlaşıldığı üzere umûm bildiren bir ifadenin lafız ve delalet (anlam) yönüyle iki boyutu vardır. Cessâs'ın (ö. 370/981) şu tanımı bu iki boyutu daha açık bir biçimde göstermektedir: "Âm, isimleri ya da manaları bir bütün olarak içine alan lafızdır."¹⁹ Bu açıdan âm ifadeler sadece lafız yönüyle değil mana açısından da umûm bildirmesi gerekir.

Arap diliyle ilgili çalışmalarda âm kelimesinin mukabilinde genel itibariyle "istiğrâk" ifadesi kullanılmıştır. İstiğrâk kelimesi istif'âl bâbında bir mastar olup sözlükte "dalma, meşgul olma, bir şeyin tamamen içine girmek, gömülmek, kapsamak, kuşatmak ve içine almak" gibi manalara gelmektedir.²⁰ Bu ifade umûm kavramına benzer şekilde şöyle tarif edilmiştir: "İstiğrâk kapsamak, genel ve umûm ifade etmektir."²¹ Diğer bir tanım ise şöyledir: "Umûm olarak vaz' edilmiş ve umûm olarak kullanılan lafızdır."²² Bu noktada istiğrâk kavramı, daha özeldelik lâm takısının umûm bildirmesi anlamında kullanılsa da kavramsal düzeyde umûm ifadesiyle iç içe olup hemen hemen aynı içerikte tanımlanmıştır.

Dilcilerin ve usulcülerin kahir ekseriyetine göre Arap dilinde umûm bildiren birçok edat ve ifade türü vardır. Bunları özet olarak şu şekilde sıralayabiliriz:

1. كافة / جميع / عامة / كل / أجمع / أكتع / أبصع gibi ihata ve umûm bildiren lafızlar.
2. Müfret ve çoğul isimlerin başında gelen ve istiğrâk ya da cins manası taşıyan lâm-ı ta'rîf (أل) .
3. İsm-i mevsûller, şart ve istifham ifadeleri.

17 Kefevî, *Külliyât*, 600.

18 Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 178.

19 Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 256.

20 Cevherî, *Sihâh*, 4/1536; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 18/283.

21 Hîdâ, "Uslûbu'l-istiğrâk ve's-ş-şumûl", 62.

22 Cühenî, *Esâlibu'l-ihtisâs ve'l-istiğrâk*, 25.

4. Nefiy, nehiy ve istifhamdan sonra gelen nekira kelimeler.

5. القوم / الناس / المعشر gibi topluluk isimleri.²³

Arap dilinde umûm bildiren bir ifade kapsam ve delalet açısından “hakîki” ve “örfi” olarak ikiye ayrılmıştır. Bu bağlamda “istiğrâk-ı hakîki”, dil itibarıyla lafzın kapsadığı bütün fertleri içine alan lafız şeklinde tanımlanmıştır.²⁴ Bu anlam Kur’an’da özellikle Allah’ın sıfatlarıyla ilgili ayetlerde kullanılmıştır. Buna misal “*O gayb ve şahadet âlemini bilendir.*”²⁵ ayeti verilebilir. Burada الغيب ve الشهادة kelimelerinin başındaki elif lâm takısı istiğrâk-ı hakîki olup lafzın delalet ettiği bütün fertleri kapsamaktadır. “İstiğrâk-ı örfi” ise âdet ve örf açısından lafzın bağlamına uygun bütün fertleri içine almasıdır. Örnek olarak şu cümle verilebilir: جمع الأمير الصاغة “Emir bütün kuyumcuları topladı.” Bu örnekteki الصاغة kelimesinin başında gelen elif lâm takısı istiğrâk bildirirse de buradaki maksat, emirin bütün kuyumcuları değil kendi memleketindeki kuyumcuları topladığıdır.²⁶

Kur’an’daki umûm ifadelerinin kapsamının nasıl belirleneceği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Usul âlimleri tahsis edildiğine yönelik bir delil bulunmadıkça umûm bildiren lafızların, kapsadığı bütün fertlere delalet ettiğini genel bir kural olarak kabul etmişlerdir.²⁷ Buna mukabil lafzın umûma delaletinin kuvvet derecesinde ihtilaf edilmiştir. Bu minvalde mütekellimûn usulcülerin geneli Kur’an’da umûm bildiren lafızların delaletinin zannî olduğu görüşündedir. Zira onlara göre Kur’an ve sünnette umûm ifadelerin ekseriyeti tahsis edilmiştir. Umûm ifade eden bir lafzın tahsis edilme ihtimali yüksek olduğu için delaleti, zannî kabul edilmiştir. Hanefiler ve diğer bir kısım usulcülere göre umûm bildiren bir lafzın tahsis edildiğine dair delil bulunmadığı müddetçe delaleti katîdir. Buradaki ihtilafın bir sonucu olarak mütekellimûn usulcülerin çoğuna göre Kur’an’ın umûm ifadeleri haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle tahsis edilebilir. Aksi görüşü benimseyen Hanefî usulcülere göre umûm lafzın delaleti katî olduğundan zan ile tahsis edilemez. Bilakis âm bir ifadenin tahsisi ancak kendisi gibi kat’i bir delille yani mütevâtir bir

23 Bk. Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 55-98; Kara, *Umûm-Husûs Meselesinin Dil Açısından İncelenmesi*, 130-250.

24 Hebenneke, *el-Belâğatü'l-Arabîyye*, 1/437.

25 el-Haşr 59/22.

26 Saîdî, *Buğyetu'l-izâh*, 82.

27 Zeydân, *Vecîz*, 288.

nasla mümkündür.²⁸

Meseleye tefsir ilmi açısından bakıldığında Kur'an'daki umûm lafızların delalet düzeyi belirlenirken bir anlamda fıkıh usulündeki gibi mütekellimin iradesi ve kastı esas alınmıştır. Bununla birlikte fıkıh usulünde mütekellimin kastı norm/hüküm üretmeye yönelik bir okumaya tabi tutulurken tefsir ilminde ise öncelikli olan anlamın tespit edilmesidir. Bu bakımdan müfessirlerin meseleye yaklaşımı, fıkıh usulünde olduğu gibi sadece ahkâm ayetleriyle sınırlı olmayıp Kur'an'ın bütününe şamildir.²⁹ Öte yandan umûm bildiren ifadelerde, mütekellimin kastı ve iradesi verili bir durum olmayıp en nihayetinde müfessirler tarafından tespit edilmeye çalışıldığından yorum farklılıkları ortaya çıkmıştır. Örneğin "*Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.*"³⁰ ayetinde اَلْحَمْدُ kelimesinin başındaki elif lâm takısının anlamına dair farklı görüşler zikredilmiştir.³¹

Umûmun mukabilinde kullanılan husûs ifadesi ise sözlükte "ayrılmak, tek kalmak, tahsis etmek, has kılmak, temyiz etmek ve ayrı tutmak" gibi manalara gelen bir mastardır. Aynı kökten türeyen hâs kelimesi ise ism-i fâil kalıbında olup "ayrı tutan, temyiz eden ve tek kalan" gibi anlamlara gelmektedir.³² Bu iki ifade kavramsal düzeyde aynı içerikte olup genel itibarıyla şöyle tarif edilmiştir: "Tek bir vaz' ile münferit bir anlama ya da belirli/sınırlı sayıdaki fertlere delalet etmek üzere konulmuş lafız."³³ Pezdevî'nin (ö. 482/1089) ise tanımı şu şekildedir: فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد "Müşareketin olmadığı ve münferit olarak tek bir mana için vaz' edilmiş her lafız ve malum bir müsammâ için vaz' edilmiş her isimdir."³⁴ Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere husûs bildiren lafız, tek bir ferde ya da belirli fertlere delalet etmektedir. Bu yönüyle husûs ifadelerde esas olan lafzın delalet ettiği müsemmaların muayyen olmasıdır.

Arapçada sayılar, şahıs ve mekân isimleri belirli bir ferde delalet etmesi itibarıyla hâs lafızlara örnektir. Ayrıca umûm bildiren ifadeler is-

28 Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/142; Bardakoğlu, "Âm", 2/552-553.

29 Baysal, "Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi", 108.

30 el-Fâtiha 1/2.

31 Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/10; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, 4/560.

32 Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn*, 1/745.

33 Bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/324; Kattân, *Mebâhis*, 232.

34 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/31.

tisna, şart, sıfat, hal, temyiz, bedel, tekit, zarf gibi dilsel kayıtlarla tahsis edilebilir.³⁵ Öte yandan bir lafız, kendisinden daha kapsamlı olan bir başka lafza nispetle husûs ifade ederken, tersi durumunda umûm bildirebilir. Örneğin “insan” kelimesi, “hayvan (canlı)” lafzına nispetle husûs, “erkek” lafzına nispetle ise umûmdur. Bu durum özellikle umûm ifadelerin tek bir ferde değil, sınırlı sayıdaki fertlere delalet ettiğinde söz konusudur. Nitekim usulcüler husûs bildiren lafızların bu özelliğini dikkate alarak “hâs li ğayrihi” ve “hâs li zâtihî” şeklinde bir ayrıma gitmişlerdir.³⁶ Bu çerçevede diğer bir taksime göre husûs bildiren lafızlar; Zeyd gibi lafzın bizatihi tek bir varlığa delalet etmesi “husûsu’l-‘ayn”; insan gibi bir cins bildirmesi “husûsu’l-cins”; erkek ve kadın gibi bir türü ifade etmesi “husûsu’n-nev” şeklinde üçe ayrılmıştır.³⁷

Fıkıh âlimlerinin çoğunluğuna göre husûs bildiren lafzın manası açık olup ek bir izaha ihtiyaç duymaz. Yani aksine bir delil olmadığı müddetçe husûs ifade eden lafzın delaletinin katî olduğu ve bir başka manaya hamledilmesinin doğru olmadığı genel bir esas olarak kabul edilmiştir. Örneğin el-Mâide 5/89 ayetinde yemin kefaretiyle ilgili zikredilen “*on fakiri yedirmek ya da giydirmek veya bir köle azat etmek yahut üç gün oruç tutmak*” ifadeleri delaletleri katî olması itibarıyla husûs bildirmektedir.³⁸ Fıkıh usulünde Kur’an’daki husûs bildiren ifadeler, normatif boyutta incelenirken tefsir ilminde ise hitap-muhatap ilişkisi ekseninde daha geniş bir bağlamda ele alınmıştır. Bu açıdan meseleye yaklaşan Zerkeşî (ö. 794/1392), “hitabın hâs muradın husûs olması”, “hitabın hâs, muradın umûm olması” ve “hitabın âm muradın husûs olması” şeklinde bir ayırım yapmıştır.³⁹ Buna göre el-Ahzâb 33/37 ayetinde Hz. Zeyd’e yapılan hitap, hitabın hâs muradın husûs olmasına örnektir. Hitabın hâs, muradın umûm olmasına misal olarak şu ayet verilmiştir: “*Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin.*”⁴⁰

Zerkeşî, “hitabın âm muradın husûs olması” durumunun Kur’an’da

35 Geniş bilgi için bk. Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 104-202.

36 Koca, “Has”, 16/265.

37 Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1/125; Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 298-299.

38 Zeydân, *Vecîz*, 267; Şa’bân, *Usûlü’l-Fıkıh*, 311.

39 Zerkeşî, *Burhân*, 2/217-218.

40 et-Talâk 65/1.

bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf edildiğini vurgulamıştır. Bu noktada bir kısım âlimler hitabın bu türünün Kur'an'da yer almadığı görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bu görüşte olan âlimlere göre umûm bildiren bir ifadenin tahsis edilebilmesi için istisna gibi husûsu gerektirecek lafzi ya da dilsel bir karine olması gerekir.⁴¹ Öte yandan âlimlerin çoğu aksi görüşte olup buna örnek olarak şu ayet zikredilmiştir: *الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدِ جَمَعُوا لَكُمْ فَاسْتَخَشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ* “Bir kısım insanlar müminlere: İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve Allah bize yeter, O ne güzel vekildir! diye cevap verdiler.”⁴² Bu ayette birinci النَّاسُ ifadesiyle kastedilenin Nu'aym b. Mesûd el-Eşcaî (ö. 30/650) veya Huzâa kabilesinden bir bedevi, ikinci النَّاسُ ifadeyle kastedilenin ise Ebû Süfyân (ö. 31/651-52) ve arkadaşlarının olduğu söylenmiştir.⁴³ Şu ayette ise *أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلٍ* “Yoksa onlar, Allah'ın lütfundan verdiği şeylerden dolayı insanlara haset mi ediyorlar?”⁴⁴ kelimesiyle Hz. Peygamber'in kastedildiği belirtilmiştir. Suyûtî'ye (ö. 911/1505) göre bu tür yerlerdeki tahsisin karinesi lafzi değil aklidir. Yani bu ifadelerin tahsis edildiğine dair doğrudan lafzi düzeyde bir veri olmayıp birtakım deliller ışığında aklın ulaşmış olduğu bir sonuçtur.⁴⁵

Bu minvalde Suyûtî, “kendisiyle umûm murat edilen husûs (العام المراد) (به الخصوص)” ve “tahsis edilmiş umûm (العام المخصوص)” şeklinde bir ayırım yapmıştır. Birincisi zikri geçtiği üzere akli karinelerle yapılan tahsistir. İkincisi ise doğrudan lafzi karinelerle yapılan tahsis olup “muttasıl” ve “munfasıl” olarak ikiye ayrılmıştır. Şayet Kur'an'daki bir ifade aynı dilsel dizgi ya da pasaj içerisinde yer alan istisna, şart, sıfat, hal, temyiz, bedel, tekit ve zarf gibi dilsel kayıtlarla tahsis edilmişse muttasıldır.⁴⁶ Bu tahsis türünün Kur'an'da pek çok örneği olup şu ayet buna misal verilebilir: “Şairler, yoldan sapmış kimselere tabi olurlar.”⁴⁷ Burada bahsedilen durum, devamında gelen şu ayet ile tahsis edilmiştir: “Ancak iman edip salih amel işleyenler, Allah'ı çokça zikredenler ve haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini

41 Zerkeşî, *Burhân*, 2/219.

42 Âl-i İmrân 3/173.

43 Suyûtî, *İtkân*, 3/51.

44 en-Nisâ 54.

45 Suyûtî, *İtkân*, 3/51.

46 Zeydân, *Vecîz*, 292; Kattân, *Mebâhis*, 232.

47 eş-Şu'arâ 26/224.

savunanlar başkadır.”⁴⁸

Tahsis edilmiş umûm ifadelerin (العام المخصوص) ikinci kısmını teşkil eden munfasıl, Kur’an’da umûm bildiren bir ifadenin, farklı bir yerde geçen ayet ya da hadis, icmâ veya kıyas ile tahsis edilmesidir. Örneğin el-Bakara 2/173 ayetinde yer alan “*Kuşkusuz Allah size murdar hayvanı haram kıldı.*” ifadesi, el-Mâide 5/96 ayetinde suda avlanan hayvanlar istisna kılınarak tahsis edilmiştir. Diğer taraftan “*Allah alışverişi helal ribâyı haram kıldı.*”⁴⁹ ayetinde geçen التَّبَيْع “alışveriş” ifadesinden fasit alışverişlerin istisna edilmesi, hadisle tahsise örnektir. Kölenin ve katilin varis olamaması, Kur’an’daki mirasla ilgili ayetlerin tahsis edilmesine misaldir. Öte yandan “*Zina yapan kadın ile zina yapan erkeğin her birine yüz sopa vurun.*”⁵⁰ ayetinin genel hükmü; “*Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınlara verilen cezasının yarısı gerekir.*”⁵¹ ayetine kıyasla zina suçunda köleye, hüre verilen cezanın yarısının verileceği söylenerek tahsise gidilmiştir.⁵²

Görüldüğü üzere Kur’an’da husûs bildiren ifadelerin kapsamı tespit edilmeye çalışılırken ayetin nüzul ortamı, dilsel bağlamı, Kur’an’ın bütünlüğü, sünnet, icmâ ve kıyâs gibi çok farklı boyutların dikkate alındığı görülmektedir. Fakat fıkıh usulünün yaygın ve baskın etkisinden olsa gerek, Ulûmu’l-Kur’ân eserlerinde umûm-husûs konusu daha çok fikhî bir çerçevede incelenmiştir. Örneğin yukarıda Suyûtî’nin “tahsis edilmiş umûm (العام المخصوص)” başlığı altında yaptığı açıklamalar fıkıh usulünün konuya yaklaşımıyla tamamen örtüşmektedir.⁵³ Buna mukabil “kendisiyle umûm murat edilen husûs (العام المراد به الخصوص)” başlığı doğrudan tefsir ilminin konusu olmasına rağmen bunun üzerinde çok fazla durmamıştır. Hâlbuki bu başlık, Kur’an’ın bütün lafızlarında Allah’ın kastının ve muradının belirlenmesinde sadece lafzi düzeydeki delillerin yeterli olmadığını, bunun yanında özellikle nüzul dönemi açısından hitap-muhatap ilişkisinin dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

Burada şunu belirtebiliriz ki Kur’an’ın her bir ayetinin nüzul sebebi

48 eş-Şu’arâ 26/227.

49 el-Bakara 2/75.

50 en-Nûr 24/2.

51 en-Nisâ 4/25.

52 Bk. Zerkeşî, *Burhân*, 2/219; Suyûtî, *İtkân*, 3/51; Kattân, *Mebâhis*, 232.

53 Beydâvî, *Minhâcü’l-vusûl*, 106-108.

olmasa da bir nüzul ortamı vardır. Bu açıdan Kur'an'da umûm bildiren ifadelerin nüzul ortamı açısından belirli bir muhatabı olduğu müsellem bir durumdur. Kur'an'daki umûm ifadelerin ekseriyetle tahsis edildiğini ifade eden "hiçbir âm olmasın ki tahsis edilmiştir" sözü bir yönüyle bu duruma işaret etmektedir. Söz gelimi إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ ayeti mealen "*İnsan, rabbine karşı pek nankördür.*"⁵⁴ manasına gelmektedir. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre bu ayet, Kart b. Abdullâh el-Kuraşî hakkında nazil olmuştur.⁵⁵ Fakat muhatap bir kâfir hatta belirli bir şahıs olmasına rağmen, ayette umûm bildiren "insan" lafzı kullanılmıştır. Buna benzer Kur'an'da pek çok örneğe rastlamak mümkündür.⁵⁶ Bu noktada dikkat çekmemiz gereken önemli hususlardan birisi Kur'an dilinin en temel özelliklerinden birisinin genelleyici ve soyutlayıcı olmasıdır. Usulcülerin, "Sebebin hususiliği lafzın umumi oluşuna engel teşkil etmez." şeklinde formüle ettikleri kaide,⁵⁷ Kur'an dilinin genelleyici ve soyutlayıcı özelliği çerçevesinde düşünüldüğünde daha bir anlam kazanmaktadır. Buna göre ilahi nazım belirli olay ve şahıslar üzerinden konuşsa da kendisini ona mahkûm etmemiş, onla sınırlandırmamış ve onu aşmıştır. Bu durum Kur'an'ın her zaman ve mekânda insanı bir şekilde muhatap alan, onu değiştiren ve dönüştüren bir etkinliğe sahip olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla Kur'an'daki umûm ifadelerin anlam alanı tespit edilirken lafzın, işaret ettiği olaya veya şahsa bağımlı kılınması doğru değildir.

Öte yandan umûm bir ifadenin bağlamından koparılması, o ifadeye çok farklı içerik kazandırmanın önünü açacağı gibi anlam kargaşasına neden olacağı da malumdur. O zaman burada çift yönlü bir ilişki söz konusudur. Yani Kur'an'da umûm bildiren ifadeler, nüzul dönemi açısından delalet ettiği tekil olgularla ya da şahıslarla sınırlı olmasa da bu olgular, lafzın anlam alanının belirlenmesi ve içeriğinin kontrol edilmesi yönüyle önemli bir değere sahiptir. Bu dengeyi dikkate alan Râzî (ö. 606/1210) yukarıdaki ayette geçen "insan" lafzının kapsamıyla ilgili şu açıklamayı yapmıştır: "İnsan kelimesi belli bir kâfir için kullanılması gerekir. Şayet herkes için kullanırsak manası şöyle olur: İnsanın tabiatı, onu böyle ol-

54 el-Âdiyât 100/6.

55 Râzî, *Mefâtih*, 32/262.

56 Zerkeşî, *Burhân*, 2/221

57 Bu kaideye dair geniş bilgi için bk. Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında 'İtibâr Sebebin Hususiliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir' İlkesine Usulcülerin Metodolojik Yaklaşımları*.

maya sevk eder.”⁵⁸ Dikkat edilirse burada Râzî lafza, sözün bağlamına göre bir umumiyet kazandırmaya çalışmıştır. Bu takdirde Kur’an’da Allah’ın sıfatlarını ayrı tutarsak umûm bildiren ifadelerin istiğrâk-ı hakîki değil, büyük oranda istiğrâk-ı örfî kapsamında olduğunu söyleyebiliriz. Yani lafzın bağlamına uygun fertleri ve manaları içine alması yönüyle örfî ya da şer’î düzeyde bir umûmiyet söz konusudur. Yoksa Kur’an’da pek çok yerde geçen umûm ifadenin, bağlamından ve Kur’an bütünlüğünden koparılarak, dil itibarıyla lafzın delalet ettiği ve kapsadığı bütün fertlere hamledilmesi doğru değildir. Söz gelimi “*Onlara kadın bir hükümdarın malik olduğunu gördüm; kendisine her imkân verilmiş ve onun son derece büyük bir tahtı vardır.*”⁵⁹ ayetinde kaynaklarda Belkis olarak zikredilen kraliçeye her şeyin verildiğinden bahsedilmiştir. Hâlbuki buradaki “her şeyden” maksat kralların ihtiyaç duyduğu her türlü imkândır.⁶⁰ Bu bağlamda Kâdî Celâlüddîn el-Belkî’nin “Kendisinde tahsisin tahayyül edilemeyeceği hiçbir âm lafız yoktur.” sözü böyle bir duruma işaret etmektedir.⁶¹ Kaldı ki bir kısım âlimler Allah’ın sıfatlarıyla ilgili bazı ayetlerde dahi tahsisin olduğunu söylemişlerdir. Buna misal olarak şu ayet verilmiştir: “*Allah her şeyin yaratıcısı ve O her şeyin vekilidir.*”⁶² Âmidî (ö. 631/1233) bu ayette geçen كَلَّ شَيْءٍ “her şey” lafzı umûma hamledildiğinde Allah’ın zatının da bunun içerisinde dâhil olacağını belirtmiştir. Bu açıdan Allah kendi zatının yaratıcısı olamayacağı için bu lafzın aklen tahsis edildiğini zikretmiştir.⁶³

1.2. Mutlak ve Mukayyed

Mutlak kelimesi sözlükte “sınırlandırılmamış, serbest bırakılmış, kayıtsız ve şartsız” gibi manalara gelen ism-i mefûl vezninde bir isimdir.⁶⁴ İstilah olarak ise farklı şekillerde tarif edilmiştir. Bu tanımlardan bir kısmı lafzın hariçte mevcut olan fertlere delaletinden hareket ederken diğer bir kısmı ise lafzın akl-i mefhumlarından sayılan mahiyetinden hareket etmiştir. Birincisi usulcülerin, ikincisi ise kelamcılarının yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu bağlamda usulcülerin mutlak tanımı genel manada şöyledir:

58 Râzî, *Mefâtîh*, 32/261.

59 en-Neml 27/23.

60 Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 4/158.

61 Suyûtî, *İtkân*, 3/49.

62 ez-Zümer 39/62.

63 Âmidî, *İhkâm*, 2/282.

64 Kefevî, *Külliyât*, 138.

“Mutlak, hariçte gayr-i muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmamış lafızdır.”⁶⁵ Kelamcıların yaklaşımını temsil eden Râzî ise mutlakı; “olumlu ve olumsuz kayıtlarla sınırlandırılmayan ve mahiyet açısından bir şeyin hakikatine delalet eden lafız” şeklinde tarif etmiştir.⁶⁶ Dolayısıyla birinci tanımda mutlak lafızların hariçteki delaletleri esas alınırken ikinci tanımda ise hariçteki fertlerin mahiyetine dair zihinde oluşan suretler esas alınmıştır. Bununla beraber her iki tanıma göre mutlak kavramı bir lafzın zaman, mekân, şart ve sıfat gibi kayıtlarla sınırlı olmadığını bildirmektedir. Bu bakımdan kitap, öğrenci ve adam gibi kelimeler herhangi bir kayıtla sınırlandırılmaması itibarıyla mutlak lafızlara misaldir.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi mutlak lafızlar incelenirken en önemli tartışma konularından birisi onun umûm ve husûs kavramıyla olan ilişkisidir. Bu çerçevede Hanefi usul âlimleri, mutlak lafızların umûm gibi istiğrâk ve şümül bildirmediğini aksine bedelî bir şümül ifade ettiğini söyleyerek mutlakı, husûs kapsamına dâhil etmişlerdir. Kelamcı metodunu benimseyen usulcüler ise şüyû‘ özelliğini dikkate alarak mutlak lafızları umûm ya da ona yakın bir mesabede değerlendirmişlerdir.⁶⁷ Bu iki yaklaşımdan anlaşıldığı üzere mutlak lafzı, umûm bildiren lafızdan ayıran en önemli özellik, kendi cinsinde şâyi‘ olması ve bedelî şümül ifade etmesidir. Buradaki şüyû‘ “lafzın, cinsinin fertleri arasında yaygın olması ve medlulünün mahiyet ve hakikat açısından belirli olmayan bir ferdi veya fertleri göstermesi” anlamındadır.⁶⁸ Bedelî şümül ise lafzın, kapsamında yer alan bütün fertlere değil yaygın olanlara delalet etmesidir. Dolayısıyla mutlak lafız, kapsamında yer alan yaygın fertlere delalet etmesi itibarıyla husûsa, bu ferdin belirli olmaması cihetiyle umûma yakındır. Örneğin “köle” lafzı insan cinsi içerisinde yaygın bir türe delalet etmesi yönüyle mutlak lafza örnektir. Burada mutlak olan köle lafzı mümin, kâfir, siyah, beyaz gibi belirli sıfatlarla kayıtlanmamıştır. Bu açıdan mutlak lafzın, belirli bir fert kastedilmeden cinsinde yaygın olan herhangi bir ferde delalet etmesi mümkündür. Buna göre özel isimler, husûs ve umûm bildiren lafız-

65 Sâidî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, 116.

66 Râzî, *Mahsûl*, 2/313.

67 Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 340-347.

68 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/5.

lar mutlak ifadelerin dışında kalmaktadır.⁶⁹

Umûm bildiren lafızlarda olduğu gibi Kur'an'da bir kelimenin takyid edildiğine dair herhangi bir delil yoksa mutlak üzere bırakılması genel bir kuraldır. Örneğin “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler.”⁷⁰ Ayetinde اَزْوَاجًا kelimesi herhangi bir sıfatla takyid edilmediğinden birlikte olunan ya da olunmayan bütün eşler için iddet süresi dört ay on gündür. Dolayısıyla Kur'an'da bu gibi yerlerde zikredilen mutlak lafızların takyid edildiğine yönelik herhangi bir delil olmadığı durumda mana, lafzın cinsinin şâyi' olduğu bütün fertlere hamledilmelidir.⁷¹

Mutlak kavramının mukabilinde kullanılan mukayyed kelimesi ise sözlükte “bağlı kılınmış, sınırlandırılmış, kayıtlanmış ve şarta bağlanmış” gibi manalara gelen ism-i mefûl vezninde bir isimdir. Kavram olarak ise “herhangi bir sıfat veya şartla takyid edilerek cinsinde şâyi' olan bir medlûle delalet eden lafız” şeklinde tanımlanmıştır.⁷² Diğer bir tarif ise şöyledir: “Farklı açılardan sınırlandırılmakla birlikte gayr-i muayyen bir ferde veya fertlere delalet eden lafızlardır.”⁷³ Örneğin رجل “adam” kelimesi mutlak bir lafızdır. Buna mukabil رجل عراقي “Iraklı adam” denildiğinde, “adam” kelimesi “Iraklı” olmaya nispetle mukayyedir. Fakat رجل عراقي “Iraklı adam” ifadesinin, kurulmak istenen nispete göre mutlak olması da mümkündür. Buna göre mutlak olması itibariyle fakir, zengin, hazari veya seferi olsun herhangi bir “Iraklı adam” kastedilir.⁷⁴

Kur'an'da mutlak lafızlar şart, sıfat, istisna, temyiz ve zarf gibi farklı dilsel kayıtlarla ya da sözün bağlamı ve Kur'an'ın bütünlüğü açısından takyid edilmiştir. Örneğin zihâr kefaretiyle ilgili “Buna imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar.”⁷⁵ ayetinde geçen شَهْرَيْنِ “iki ay” kelimesi مُتَّابِعَيْنِ “peş peşe” lafızıyla takyid edildiği görülmektedir.⁷⁶ Öte yandan fıkıh usulünde Kur'an'daki mutlak-mukayyed ifadeler incelenirken hangi

69 Koca, “Mutlak”, 31/403.

70 el-Bakara 2/234.

71 Şa'bân, *Usûlü'l-fıkıh*, 318; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/5.

72 Sâidî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, 123.

73 Zeydân, *Vecîz*, 264.

74 Zeydân, *Vecîz*, 264.

75 el-Mücâdele 60/4.

76 Âmidî, *İhkâm*, 3/6.

durumlarda mutlak lafızların mukayyed manalara hamledileceği meselesi üzerinde durulmuş ve meseleye dört açıdan yaklaşmıştır. Birincisine göre şayet mutlak ve mukayyed lafzın, hükmü ve sebebi aynı ise mutlak mukayyed üzerine hamledilir. Örneğin “*Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş hayvanları size haram kıldı.*”⁷⁷ ayetinde الدَّم “kan” lafzı mutlak gelmiştir. Bir başka ayette ise ذَمًا مَسْفُوحًا “akıtılmış kan”⁷⁸ şeklinde mukayyed olarak zikredilmiştir. Bu iki ayetin hükmü ve sebebi aynı olduğundan birinci ayetteki mutlak lafız ikinci ayetteki mukayyed üzerine hamledilir.⁷⁹ İkinci duruma göre mutlak ve mukayyed lafızlar hüküm ve sebep açısından farklılık gösterirse, biri diğeri üzerine hamledilmez. Örneğin “*Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.*”⁸⁰ ayetinde mutlak olarak hırsızın elinin kesilmesinden bahsedilmektedir. Abdestle ilgili el-Mâide 5/6 ayetinde ise “eller” lafzı takyid edilerek zikredilmiştir. Bu iki ayetin hükmü ve sebebi farklı olduğundan birinci ayetteki mutlak ifadenin, ikinci ayetteki mukayyed lafız üzerine hamledilmesi doğru değildir.⁸¹ Üçüncü duruma göre mutlak ve mukayyed lafızların hükmü farklı, sebebi aynı ise ikisi de bulunduğu hal üzere bırakılır. Abdestle ilgili ayette geçen اِيْدِيْكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ “ellerinizi kollarınızı kadar”⁸² ifadesi mukayyed olarak zikredilirken, aynı ayetteki teyemmümle ilgili ifadelerde “eller” lafzı mutlak zikredilmiştir. Abdest ve teyemmümün sebebi (Namaz kılmayı irade etmek) bir olsa da hükümler farklı olduğu için mutlak olan mukayyede hamledilmez.⁸³ Dördüncü duruma göre mutlak ve mukayyed lafızların hükmü aynı, sebepleri farklı olabilir. Bu durumda mutlakın mukayyed üzerine hamledilip edilemeyeceğine dair mezhepler arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Hanefiler ve Ca'feriler hamledilemeyeceğini söylerken Şâfiîler ise hamledileceği görüşünü benimsemiştir. Bu bağlamda zihâr kefaretiyle ilgili olan şu ayet ile اَنْ يَّتَمَّاسَا “Onlarla temas etmeden önce bir köle azat etmeleri gerekir.” yanlışlıkla Müslüman birisinin bir başka Müslümanı öldürmesinin kefareti olarak zikre-

77 el-Mâide 5/3.

78 el-En'âm 7/145.

79 Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 181.

80 el-Mâide 5/38.

81 Şa'bân, *Usûlü'l-Fikh*, 323.

82 el-Mâide 5/6.

83 Zeydân, *Vecîz*, 264.

dilen şu ifade misal verilebilir: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ “Mümin bir köle azat etmesi.”⁸⁴ Birinci ayette رَقَبَةٍ “köle” kelimesi mutlak şekilde zikredilirken ikinci ayette مُؤْمِنَةٍ “mümin” sıfatıyla takyid edilmiştir. Bu noktada birinci ayetin ikinci ayet üzerine hamledilemeyeceğini söyleyen Hanefiler ve Ca’feriler zihâr kefaretinde mümin olsun kâfir olsun her türlü kölenin azat edilmesine cevaz verirken aksini düşünen Şâfiîler ise sadece mümin köle azat edilmesini caiz görmüşlerdir.⁸⁵

Kur’an’da mutlak ifadelerin mukayyed üzerine hamledilmesi meselesi, fıkıh usulünde ayetlerden hüküm çıkarma ameliyesi çerçevesinde tartışılmıştır. Bu açıdan mutlak ile mukayyed lafızlar arasında ilişki kurulurken hüküm ve sebep birlikteliği aranmıştır. Buna göre usulcülerin Kur’an’da hukuksal düzeyde bir bütünlük oluşturmaya çalıştıklarından bahsedilebilir. Öte yandan tefsir ilmi açısından meseleye bakıldığında mutlak-mukayyed ifadelerin delaleti ve kapsamı sadece hüküm ayetleriyle sınırlı değildir. Aksine Kur’an’daki bu tür lafızların ve ifadelerin tamamı, sözün bağlamı ve Kur’an bütünlüğü ekseninde Allah’ın muradına delaletlerinin tespit edilmesi itibariyle tefsir ilminin konusudur. Dolayısıyla gerek umûm-husûs gerekse de mutlak-mukayyed konusunun güçlü bir fıkhi bağlamı olsa da bunların tefsir ilminde daha kapsamlı ve işlevsel bir boyutta ele alınması gerektiğini söyleyebiliriz. Nitekim müfessirlerin Kur’an’ın bütün lafızlarında Allah’ın muradını bir şekilde belirlemeye çalışmaları meselenin bu kuşatıcı boyutuna işaret etmektedir.

2. Umûm-Husûs ve Mutlak-Mukayyed İfadelerin Çeviri Örneklerinin Değerlendirilmesi

Umûm-husûs ve mutlak-mukayyed, fıkıh usulünde Kur’an’daki lafızlardan hüküm çıkarma faaliyeti çerçevesinde işlenmiştir. Bu yönüyle Kur’an’ın hem kendi iç bütünlüğü hem de metinsel-tarihsel bağlamı tamamıyla olmasa da önemli oranda göz ardı edilmiştir.⁸⁶ Tefsir ilminde ise ilgili lafızlar, ayetlerin metinsel-tarihsel bağlamı ve bütünlüğü göz önünde bulundurularak Allah’ın muradına delaletleri açısından daha geniş bir çerçevede incelenmiştir. Bu açıdan burada örnek ayet çevirileri üzerinde değerlendirmelerde bulunulurken tefsir ilminin meseleye yaklaşımından

84 en-Nisâ 4/92.

85 Zeydân, *Vecîz*, 264.

86 Bk. Gelgeç, *Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri Meselesi*, 334.

hareket edilecek ve örnekler ona göre seçilecektir. Ayrıca konunun iç içe olduğu düşünülerek umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerle dair çeviri örnekleri tek başlık altında ele alınacaktır. Bu minvalde önce ayetin metnine ve örnek meal olarak seçtiğimiz Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an-ı Kerim Meâli*'inde nasıl tercüme edildiğine sonrasında ise ilgili ifadenin mevcut tercümesine dair değerlendirmeye ve öneriye yer verilecektir.

Örnek 1:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

“*Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.*”⁸⁷

Bu ayetle birlikte Kur'an'da 28 yerde hamdin Allah'a ait olduğu vurgulanmıştır.⁸⁸ Öte yandan اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ifadesinin başında gelen elif lâm takısının lafzın kapsamı açısından hangi anlama geldiğine dair farklı görüşler zikredilmiştir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin temsil ettiği birinci yoruma göre elif lâm takısı istiğrâk manasındadır. Bu açıdan اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ifadesinde bütün övgülerin Allah'a ait olduğu belirtilmiştir.⁸⁹ Zemahşerî (ö. 538/1144) ise elif lâm takısının istiğrâk anlamında yorumlanmasına karşı çıkararak cins bildirdiğini söylemiştir. Buna göre اَلْحَمْدُ kelimesi, delalet ettiği bütün cinsleri içerisinde, maruf ve malum bir cinse işaret etmektedir.⁹⁰ Bazı sûfiler ise Allah'ın kendi kendine hamd ettiğini iddia ederek elif lâm takısına ahd yani belirli bir övgü manası yüklemişlerdir.⁹¹

Buradaki görüş ayrılığının mezhebî ve kelâmî birtakım ön kabullerle sıkı bir ilişkisi vardır. Nitekim Neseffî'ye (ö. 710/1310) göre Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki bu yorum farklılığı, kulların kendi fillerinin yaratıcısı olup olmadığı kelâmî tartışmasıyla bağlantılıdır.⁹² Bu tartışma-

87 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Fâtiha 1/2.

88 Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 456.

89 Râzî, *Mefâtih*, 1/192.

90 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/10.

91 Buna göre Allah, kulların kendisine hakkıyla hamd edemeyeceğini bildiği için kendi kendine hamd etmiştir. Bk. Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, 4/560.

92 Neseffî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/30. Bu tartışmada Allah'a hamd etmek bir fiil olarak değerlendirilmiştir. Bu açıdan Ehl-i Sünnet'in yaklaşımına göre kulun filleri Allah tarafından yaratıldığından bütün hamdler O'na râcî olmaktadır. Mu'tezile'ye göre ise kullar kendi fillerinin yaratıcısı olduğu için fiil itibarıyla yapılan hamd Allah'a değil insana râcîdir. Bundan dolayı bütün hamdin Allah'a ait olması mümkün değildir. Bk.

nın kelâmî boyutunu bir tarafa bırakırsak ayetin dilsel bağlamını ve nüzul ortamını dikkate aldığımızda elif lâm takısının istiğrâk manasında olması daha isabetlidir. Şöyle ki بِلَّهِ “lafzatullâh” kelimesinin başında gelen harfi cer hamdi, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah’a tahsis etmektedir. Diğer taraftan اَلْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesiyle, nüzul döneminde muhatapların özellikle müşriklerin farklı varlıkları Allah’a ortak koşmaları ve onlara övgüde bulunmaları nefyedilerek tevhit vurgusu yapılmaktadır. Bu bağlamda Kurtubî’ye (ö. 671/1273) göre hamdin zımında “lâ ilâhe illâlah” diye ifade edilen kelime-i tevhid bulunmaktadır.⁹³ Bütün bunlarla birlikte اَلْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesinin öncesinde mahzûf bir قولوا “Deyin” emrinin yer aldığı söylenmesi de dikkat çekicidir.⁹⁴ Bu hususları göz önüne aldığımızda اَلْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesiyle bütün hamdin Allah’a ait olduğu vurgulanarak, bir şirk unsuru olan farklı varlıklara övgüde bulunulması nefyedilmiş ve böylece tevhit inancı pekiştirilmiştir. Bundan dolayı اَلْحَمْدُ kelimesinin başındaki elif lâm takısını istiğrâk manasına hamlederek yukarıda zikri geçen ve ona benzer ayetleri “**Bütün hamdler/övgüler, âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur.**” şeklinde tercüme etmek daha doğrudur.

Örnek 2:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden **on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir.** Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin kefareti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah ayetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz.”⁹⁵

Bu ayet yeminini bozan bir kimsenin kefareti olarak yapması gereken hususları konu edinmektedir. Bu bağlamda yemin kefareti dair on fakire yedirmek veya içirmek, bir köle azat etmek ya da üç gün oruç

Muhammed el-Hindî, *el-İklîl ‘alâ Medâriki’t-Tenzîl*, 1/35.

93 Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/132.

94 Râzî, *Mefâtih*, 1/195.

95 *Kur’an-ı Kerim Meâli*, el-Mâide 5/89.

tutmak şeklinde farklı seçenekler sunulmuştur. Buna göre مَسَاكِينَ ifadesinin mutlak olarak zikredilmesi mümin, kâfir, yetim veya esir olsun bütün fakir kimselerin lafzın kapsamına dâhil olduğuna işaret etmektedir. Aynı şekilde رَقَبَةٍ kelimesinin herhangi bir sıfatla takyid edilmemesinden, sadece mümin kimselerin değil kâfir kimselerin de kastedildiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan burada fıkhi açıdan farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre ayetteki miskin lafzı mutlak olup mümin, zımmî veya kâfir olsun bütün yoksulları içine alırken Malikiler ise zekâtın kâfirlere verilememesini delil göstererek lafzın kapsamını müminlerle sınırlandırmıştır.⁹⁶ Buradaki görüş ayrılığı köle için de geçerlidir. Şöyle ki Ebû Hanîfe رَقَبَةٍ lafzının mutlak oluşuna dayanarak kâfir kölenin azat edilmesini caiz görmüş, Şâfiîler ve Mâlikiler ise aksi görüşü benimsemiştir. رَقَبَةٍ lafzının kapsamına kâfir kimselerin dahil olmayacağını söyleyenler en-Nisâ 4/92 ayetinde hatâen adam öldürmenin kefaretiyle ilgili zikredilen فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ifadesinde kölenin mümin sıfatıyla takyid edilmesini delil göstermişlerdir.⁹⁷ Buradaki ihtilaf, daha önce geçtiği üzere mutlakın mukayyed üzerine hamledilmesi meselesindeki metodolojik farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Kur'an'da مسكين kelimesi 11 yerde müfret, 12 yerde ise مَسَاكِينَ şeklinde çoğul olarak geçmektedir.⁹⁸ Bu yerlere bakıldığında herhangi bir kayda gidilmeden miskin olan her kimseye sahip çıkılması, gerek kefaret yoluyla gerekse de farklı şekillerde olsun ona yardım edilmesi emredilmiş ve onun itilip kalkılması yasaklanmıştır. Söz gelimi ilk inen sûrelerden olan el-Mâûn 107/3 ayetinde; وَلَا يَخُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ "İşte o, miskin kimseyi doyurmaya teşvik etmez." ifadeleriyle kategorik olarak yoksula karşı cimri davranmamak, ona sahip çıkmak ve onu doyurmak dinî ve ahlakî bir gereklilik olarak belirtilmiştir.⁹⁹ رَقَبَةٍ kelimesi ise Kur'an'da altı yerde zikredilmiştir.¹⁰⁰ Bunlardan sadece yukarıda da geçtiği üzere en-Nisâ 4/92 ayetinde فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ "mümin" kaydının getirildiğini görüyoruz. Hanefiler hukukî açıdan meseleye yaklaşarak bu ayetin sebebinin diğerlerinden farklı olduğunu

96 Gerek Ebû Hanîfe gerekse de Mâlikiler "miskin" lafzının kapsamına mürtedin girmeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/280.

97 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/224.

98 Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 861.

99 Râzî, *Mefâtih*, 32/302.

100 Bk. en-Nisâ 4/92; el-Mâide 5/89; el-Mücâdele 58/3; el-Beled 90/13.

söylemiş ve bu kaydın diğer ayetlere hamledilmesini doğru bulmamıştır.¹⁰¹ Diğer yandan içinde bulunduğu bağlam itibariyle bu ayet, Müslüman bir kişinin yanlışlıkla bir başka Müslümanı öldürülmesi durumunda ödeyeceği kefareten bahsetmektedir. Bu minvalde daha özel bir duruma işaret etmesi yönüyle diğer ayetlerden hem hükmün sebebi hem de konunun bağlamı açısından farklılık göstermektedir.¹⁰² Zira Kur'an daha Mekki dönemde "O sarı yol nedir, bilir misin? Köle azat etmektir."¹⁰³ ayetleriyle, ilkesel olarak insanın özgürleştirilmesini vurgulamıştır.¹⁰⁴ Bu açıdan lafzın delaletini, Kur'an'ın bütünlüğünü ve İslam dininin insana en temelde insan olması açısından vermiş olduğu değeri dikkate aldığımızda مَسَاكِينَ ve تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ ifadelerinin, özel bazı durumlar hariç Ebû Hanîfe'nin de dediği gibi mutlak manada anlaşılması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede ayetin tercümesinin mutlak manayı yansıtacak şekilde şöyle olması daha uygundur: "Bunun kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden **herhangi** on fakiri yedirmek yahut onları giydirmek ya da **herhangi** bir köle azat etmektir."¹⁰⁵

Örnek 3:

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ

"Bu, iman edenlerin yar ve yardımcılarının Allah olmasının, kâfirlerin ise **böyle bir yardımcılarının bulunmamasının sonucudur**."¹⁰⁶

Daha önce de dikkat çektiğimiz üzere Arap dilinde cinsini nefyeden لَآ، umûm bildiren lafızlardandır. Buna göre bu tür ifadelerin çevirisi yapılırken umûmi anlamın tercümeyle yansıtılmasına dikkat edilmelidir. Bu açıdan yukarıdaki ayette geçen لَا مَوْلَى لَهُمْ ifadesi, başında cinsini nefyeden

101 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/224.

102 Örneğin Hanefilere göre en-Nisâ 4/92 ayetinde "mümin" kaydının getirilmesi yapılan fiile karşılık hükmün ağırlaştırılmasını ifade ederken, diğer ayetlerde bu kaydın getirilmemesi hükmün hafifletilmesiyle ilişkilidir. Bk. Zeydân, *Vecîz*, 267.

103 el-Beled 90/12-13.

104 Ayetteki فَكَ رَقَبَةٍ ifadesi Arapların köle ve esirlerle ilgili uygulamalarına işaret etmektedir. Zira onlar esirlerin boylularını ve ellerini bağlamayı adet edinmişlerdi. Ayette onların bu adetlerine gönderme yapılarak esirlerin ve kölelerin özgürleştirilmesi vurgulanmıştır. Bk. Râzî, *Mefâtih*, 21/169.

105 Buradaki تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ ifadesine verilen mutlak mananın el-Mücâdele 58/3; el-Beled 90/13 ayetleri için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

106 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Muhammed 47/11.

lâ bulunması itibariyle umûm bildirmektedir. Ancak buradaki umûmiyet Kur'an'ın bu ifadeye yüklemiş olduğu anlam ve değer bağlamında düşünülmesi gerekir. Yani dünyevi düzeyde her hangi bir veliden ziyade dini boyutta özellikle de tevhit ekseninde Allah gibi kendilerini koruyacak hiçbir velinin bulunmadığı anlatılmaktadır. Zaten ayetin nüzul bağlamı da bunu desteklemektedir. Şöyle ki bu ayetin Uhud savaşında Müşriklerin "Yüce Hubel" diye bağırması ve Müslümanlara karşı "Bizim Uzzâ'mız var ama sizin Uzzâ'nız yok!" demeleri üzerine nazil olmuştur. Bunun akabinde Hz. Peygamber Müslümanlara قُولُوا لِلّٰهِ مَوْلَانَا وَلَا مَوْلَىٰ لَكُمْ "Allah bizim mevlamızdır. Ama size sahip çıkacak hiçbir mevla yoktur." demelerini emretmiştir.¹⁰⁷ Dolayısıyla ayette müşriklerin iddia ettiklerinin aksine Allah dışında hiçbir yardımcıları olmadığı vurgulanmıştır. Nitekim başka pek çok ayette de kâfirlerin Allah dışında hiçbir dostunun ve velisinin bulunmadığı belirtilmiştir.¹⁰⁸ O zaman bu umûmi manayı dikkate alarak ayeti şöyle tercüme edebiliriz: "*Bu (kâfirlerin helak olmaları), Allah gibi hiçbir yardımcıların bulunmamasının bir sonucudur.*"

Örnek 4:

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَعِدُّوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

"Haram aylar çıkınca, **müşrikleri** bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Kuşkusuz Allah yarlıgayıdır, bağışlayıcıdır."¹⁰⁹

Bu ayette haram aylar çıkınca müşrikleri buldukları yerde öldürmeleri, müminlere emrolunmuştur. Buna göre الْمُشْرِكِينَ kelimesi mutlak olarak zikredildiğinden, her bir müşrikin bulunduğu yerde öldürülmesi gerektiğine dair bir mana ortaya çıkmaktadır. Hatta bazı müfessirler lafzın mutlak oluşuna dayanarak nerede ve ne zaman olursa olsun, müşriklerin öldürülmesinin emredildiğini belirtmiştir.¹¹⁰ Bu minvalde Hz. Peygamber'in sünnetiyle sadece kadın, rahip, çocuk ve benzeri müşrik kimselerin bu

107 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/319.

108 Bk. el-Bakara 107, 2/120; en-Nisâ 4/89, 123; et-Tevbe 9/74.

109 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, et-Tevbe 9/5.

110 Râzî, *Mefâtih*, 15/528; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/72.

mutlak hükmün dışında bırakıldığı ifade edilmiştir.¹¹¹ Fakat ayetin içinde bulunduğu bağlamı ve Kur'an bütünlüğünü dikkate aldığımızda bahsedilen müşriklerle her bir müşrikin değil belirli bir grubun kastedildiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki zikri geçen ayetin de içinde bulunduğu et-Tevbe sûresinin ilk 29 ayeti müşriklerle yapılan anlaşmanın feshinden ve bu itibarla onlarla olan münasebetten bahsetmektedir. Bu çerçevede Beydâvî'ye (ö. 685/1286) göre Müslümanlar Arap müşrikleriyle bir anlaşma yapmış, Damre ve Kinâne oğulları gibi bazı kabileler hariç bu antlaşmayı bozmuşlardır. Bunun üzerine Allah onlara aynıyla karşılık verilmesini, Müslümanlara emretmiştir.¹¹² Zaten et-Tevbe 9/10 ayetinde müşriklerin akrabalık bağını ve yapılan anlaşmayı gözetmeyerek taşkınlıkta buldukları zikredilmiştir. et-Tevbe 9/13 ayetinde ise onların yeminlerini bozduklarından ve Peygamber'i yurdundan çıkarmaya kalkıştıklarından söz edilmiştir. Dolayısıyla müşriklerin öldürülmesini emreden yukarıdaki ifadeyle, yapılan anlaşmayı bozarak taşkınlıkta bulunan ve fitne çıkarmaya çalışan müşrik kimseler kastedilmektedir. Bu ayet nazil olduktan sonra müşriklerden birisinin "Ey Ali, bu müddet bittikten sonra bizden bir adam, ihtiyacı için ya da Peygamber'in sözlerini dinlemek amacıyla onun yanına giderse öldürülür mü?" şeklindeki sorusuna Hz. Ali'nin "Hayır, öldürülmez" diyerek cevap vermesi son derece dikkat çekicidir.¹¹³

Kur'an'ın bütünlüğü de ayette bahsedilen müşriklerin anlaşmayı bozan ve fitne çıkaran belirli bir gruba işaret ettiğini desteklemektedir. Nitekim müşriklerin öldürülmesi el-Bakara 2/191 ayetinde Müslümanları yurtlarından kovmalarına, onlarla savaşmalarına, fitne çıkarmalarına ve azınlıkta bulunmalarına bağlanmıştır. Buradaki ifadenin bir benzeri, en-Nisâ 4/89-91 ayetlerinde Müslümanlar arasında fitne çıkarmaya çalışan münafıklar hakkında da zikredilmiştir. Buna mukabil el-Mümteherine 60/8-9 ayetlerinde Müslüman birisinin, dinine saldırmayan, kendisini yurdundan çıkarmaya kalkışmayan veya çıkarılmasına yardım etmeyen kimselere karşı adil davranması ve iyiliksever olması, dinî ve ahlakî bir gereklilik olarak sunulmuştur. Bütün bu hususları dikkate aldığımızda, hem bulunmuş olduğu bağlam hem de Kur'an bütünlüğü açısından فَاذْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ifadesiyle, mutlak değil mukayyed bir anlamın kastedil-

111 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/72.

112 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/72.

113 Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/40.

diğini söyleyebiliriz. Bu takdirde ayetin tercümesinin “*Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*” değil de “*Anlaşma şartlarını bozan ve fesat çıkaran müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün.*” şeklinde yapılması daha doğrudur.

Örnek 5:

وَلَقَدْ كُنْتُمْ مَمْنُونَ الْوَمُوتِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

“*Gerçek şu ki, ölümle karşılaşmadan önce onu istiyordunuz; işte şimdi onu apaçık görmektesiniz.*”¹¹⁴

Bu ayette müminlerin ölümle karşılaşmadan önce onu temenni ettiklerinden bahsedilmiştir. Fakat الْمَوْتِ kelimesi mutlak olarak zikredildiğinden bunun nasıl bir ölüm olduğu anlaşılmamaktadır. Buna mukabil ayetin nüzul ortamı zikri geçen ölümün hangi manada anlaşılması gerektiğine ışık tutmaktadır. Müfessirlere göre bu ayet, Bedir savaşına katılmayıp Uhud savaşından önce Allah Rasûlü ile bir savaşta bulunarak Bedir şehitlerinin eriştiği dereceye nail olmak isteyenlerle ilişkilidir.¹¹⁵ Buna göre ayette, müminlerin ölümü temenni etmelerinden maksat, Bedir Müslümanları gibi savaşta şehit olmayı arzulamalarıdır. Bu bağlam çerçevesinde zikri geçen ayetin şu şekilde tercüme edilmesi daha uygundur: “*Gerçek şu ki ölümle karşılaşmadan önce **şehit olarak ölmeyi temenni** ediyordunuz.*”

Örnek 6:

حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır.*”¹¹⁶

Bu ayette Allah, kâfir kimselerin kalplerini ve kulaklarını mühürlediğini belirtmiştir. Bu noktada حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ifadesi mutlak olarak geldiğinden sanki Allah onların kalplerini mühürleyerek iman etmelerine engel olmuştur şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Fakat ayetin içinde bulunduğu bağlam, bu kimselerin zaten kâfir olduğundan,¹¹⁷ Allah'ı ve

114 Kur'an-ı Kerim Meâli, Âl-i İmrân 3/143.

115 Taberî, Câmiu'l-beyân, 7/248; Zemahşerî, Keşşâf, 1/421; Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân, 4/221.

116 Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Bakara 2/7.

117 el-Bakara 2/6.

müminleri aldatmaya çalıştıklarından¹¹⁸ bahsetmektedir. Diğer taraftan en-Nisâ 4/155 ayetinde, onların kalplerinin mühürlenmesi *بِكُفْرِهِمْ* ifadesiyle takyid edilmiştir. Buna göre yukarıdaki ayette Allah'ın kâfirlerin kalplerini ve kulaklarını mühürlemesi, iman etmelerinin bir engeli değil küfrü tercih etmelerinin bir sonuçtur. Nitekim Zemahşerî kâfirlerin kalplerinin mühürlenmesini haktan yüz çevirmeleri, iman etmeyi kabul etmemeleri ve inanmayarak büyüklük taslamaları şeklinde izah etmiştir.¹¹⁹ Bu çerçevede zikri geçen ayet ve buna benzer ayetler¹²⁰ bu mukayyed anlamı yansıtabilecek şekilde şöyle tercüme edilebilir: “Allah **küfürleri sebebiyle onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.**”

Örnek 7:

وَإِنْ مِنْكُمْ آلٌ وَآرِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا

“İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür.”¹²¹

Bu ayette Allah'ın kesin bir hükmü olarak muhataplardan her birinin cehenneme gireceği belirtilmiştir.¹²² Fakat buradaki hitabın umûm mu yoksa husûs mu bildirdiğine dair farklı görüşler zikredilmiştir. Pek çok müfessire göre ayetteki hitap mümin olsun kâfir olsun bütün insanlara yöneliktir. Bu açıdan mümin olan kimselerin de cehenneme gireceği söylenmiştir. Ancak müminlerin cehenneme girmelerinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair çok farklı yorumlar yapılmıştır. Bir görüşe göre müminler cehenneme girecek fakat Hz. İbrâhîm kisasında olduğu gibi¹²³ cehennemde ateşi onlar için serin ve esenlik olacaktır. Diğer bir yoruma göre ise müminlerin cehenneme girmelerinden maksat, cehennem üzerine kurulu olan sırattan geçmeleridir. Başka bir görüşe göre müminlerin dünyada iken çekmiş olduğu sıkıntılar ve karşılaştığı felaketlerdir.¹²⁴ Ze-

118 el-Bakara 2/9.

119 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/48.

120 Bk. el-En'âm 6/46; el-Câsiye 45/23.

121 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Meryem 19/71.

122 Bu ayetteki *وَرَدَّ* “vurûd” kelimesi genel itibarıyla “girmek” ya da “uğramak” manasında yorumlanmıştır. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/34; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 4/27.

123 el-Enbiyâ 21/69.

124 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/230; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/223; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/138.

maşherî'nin yorumuna göre ise mümin kimseler cehenneme henüz donuk ve cansız iken girecek, oradan geçip gittiklerinde ise cehennem diğer kâfir kimseleri yutacaktır.¹²⁵ Müminlerin bir şekilde cehenneme gireceğinin söylenmesinde hem ayet bağlamında nakledilen bir kısım rivayetlerin¹²⁶ hem de devamında gelen şu ayetin belirleyici bir etkisi vardır: **ثُمَّ نُنَجِّي** “*Sonra biz kötülükten sakınanları esirgeriz; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız.*”¹²⁷ Yukarıdaki görüşü benimseyenlere göre bu ayet bütün insanların cehenneme gireceklerine, buna mukabil muttaki kimselerin oradan kurtarılacağına, zalim kimselerin ise diz çökmüş halde orada kalacaklarına işaret etmektedir.

İbn Abbas'tan nakledilen bir başka görüşe göre ayetteki hitap umûm değil husûs bildirmektedir. Yani **مِنْكُمْ** ifadesindeki zamir bütün insanlara değil kâfirlere râcîdir.¹²⁸ Bu açıdan sonrasında gelen ayet müminlerin cehenneme girdikten sonra kurtarılmasını değil, onların cehennemden tamamıyla uzaklaştırılmasını ve esirgenmesini bildirmektedir.¹²⁹ Bu görüşe göre öncesinde geçen şu ayet, **مِنْكُمْ** ifadesiyle kastedilenin kâfirler olduğuna delalet etmektedir: **فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا** “*Rabbine andolsun ki onları muhakkak şeytanlarla birlikte maşherde toplayacağız; sonra onları cehennemden çevresinde diz üstü çökmüş vaziyette hazır tutacağız.*”¹³⁰ Buna göre ayetin içinde bulunduğu bağlamdaki muhatap kitle kâfirlerdir.

Ayetin gerek içinde bulunduğu bağlamı gerekse de Kur'an'ın bütünlüğünü dikkate aldığımızda İbn Abbas'tan nakledilen görüşün daha doğru olduğunu söyleyebiliriz. Zira Râzî her ne kadar müminlerin cehenneme girmesinin hikmetini farklı şekillerde izah etmeye çalışsa da¹³¹ cehenneme girdiği halde bunun farkına varmayan ve herhangi bir acı ve ıstırap çekmeyen kimsenin gerçekte ondan uzaklaştırdığı sonucu çıkacağından, müminlerin cehenneme gireceğinin söylenmesi zaten anlamını yitirmek-

125 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/35.

126 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/230; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/223; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 11/138.

127 Meryem 19/72.

128 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 11/138.

129 Bu yorum aynı zamanda **ثُمَّ** zarfının **ثُمَّ** şeklinde üstün okunmasıyla delillendirilmiştir. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 7/289.

130 Meryem 19/68.

131 Râzî, *Mefâtiḥ*, 21/559.

tedir. Öte yandan pek çok ayette mümin kimseler için ahirette hiç bir korkunun ve üzüntünün olmayacağı ve cehennemden uzak tutulacakları belirtilmiştir.¹³² Nitekim bir ayette şöyle buyrulmuştur: *إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ* “Daha önce bizden en güzel sonucun vaadini almış olanlara gelince, işte onlar cehennemden uzak tutulurlar.”¹³³ Dolayısıyla Kur’an’ın bütünlüğü ve ayetin bağlamı *مِنْكُمْ* ifadesindeki muhatabın kâfirler olduğuna işaret etmektedir. O zaman bu husûsi manayı içine alacak şekilde yukarıdaki ayeti şöyle tercüme edebiliriz: “**(Ey kâfirler!)** İcinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür.”

Örnek 8:

إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبٌ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ

“Şüphe yok ki siz ve Allah’tan başka taptığınız tanrılar cehennem yakıtısınız, hepiniz oraya gideceksiniz.”¹³⁴

Bu ayette muhatapların ve onların ibadet ettiği varlıkların cehenneme girerek onun odunu olacağından söz edilmiştir. Ancak buradaki *مَا* ism-i mevsûlünün umûm olarak anlaşılması, Melekler ile Hz. Îsâ ve Hz. Üzeyir gibi kendisine ibadet edilen Peygamber kimselerin de cehenneme gireceği şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu ayet nazil olduktan sonra müşriklerden Abdullâh b. Zibâ’râ isminde bir şahıs şu sözlerle Hz. Peygamber’i zor durumda bırakmaya çalışmıştır: “Yahudiler Üzeyir’e, Hristiyanlar Îsâ’ya, Müleyhoğulları da meleklerle ibadet etmediler mi?”¹³⁵ Bu itiraza göre ayette geçen *مَا* edatı umûm manaya hamledilmiştir. Hâlbuki ayetin gerek metin içi gerekse de nüzul bağlamı buradaki ifadenin tahsis edildiğine işaret etmektedir. Öyle ki ayetin devamında, iyilikte bulunan kimselerin cehennemden beri olacağı¹³⁶ ve nimetlerle birlikte cennette ebedi kalacağı¹³⁷ belirtilmiştir. Aynı zamanda bu ayetlerin yukarıdaki müşrikin itirazı üzerine nazil olduğu söylenmiştir. Diğer bir rivayete göre Hz. Peygamber müşrikin itirazına; “Hayır! Onlar Îsâ, Üzeyir ve Meleklerle değil bilakis şeytanın emrettiği şeylere ibadet etmişlerdir.”

132 Bk. el-Bakara 2/28, 62, 112; Âl-i İmrân 3/170; el-Mâide 5/69; el-A’râf 7/35.

133 el-Enbiyâ 21/101.

134 Kur’an-ı Kerim Meâli, el-Enbiyâ 21/98.

135 Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 11/343.

136 el-Enbiyâ 21/101.

137 el-Enbiyâ 21/102.

diyerek ona cevap vermiştir.¹³⁸ Bu itibarla ayette bir umumiyetten bahsedilecekse lafzın hamledileceği umûmi mana, Hz. Peygamber'in cevabında olduğu gibi sözün bağlamına uygun olmalıdır. Diğer taraftan Taberî'nin (ö. 310/923) işaret ettiği üzere zikri geçen ayetteki hitap, Hz. İsa ve Üzeyir ile alakalı olmayıp Mekke müşriklerine ve onların taptığı putlara yöneliktir.¹³⁹ Buna göre ayet husûsi bir mana bildirmektedir. Dolayısıyla yanlış okumalara imkân vermeyecek şekilde ayetin bu bağlamı göz önünde bulundurularak şöyle tercüme edilmesi daha uygundur: “*Şüphesiz yok ki Ey Müşrikler siz ve Allah'tan başka taptığınız putlar cehennem yakıtıdır, hepiniz oraya gideceksiniz.*” Şayet ayete bir umumiyet kazandırılacaksa bu takdirde ayetin tercümesi yukarıda geçen Hz. Peygamber'in açıklaması göz önüne alınarak şöyle yapılabilir: “*Şüphesiz yok ki siz ve Allah'tan başka putlara tapmanızı emreden şeytanlarınız cehennem yakıtıdır, hepiniz oraya gideceksiniz.*”

Örnek 9:

وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا مُوَدَّ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا

“Bizi mûcizeler göndermekten alıkoyan şey, öncekilerin bunları yalanlamış olmasıdır. Nitekim Semûd kavmine, açık bir mûcize olmak üzere (olağanüstü özelliklere sahip) deveyi vermiştik, ama (inanmayıp) ona kötülük yaptılar. Oysa biz mûcizeleri yalnızca korkutup uyarmak için göndeririz.”¹⁴⁰

Bu ayette Semûd kavmine açık bir delil ve ayet olarak bir deve verildiğinden bahsedilmiş, ardından فَظَلَمُوا بِهَا ifadeleriyle o deveye zulmettikleri belirtilmiştir. Ne var ki buradaki “zülüm” ifadesi umûm olarak kullanıldığından deveye ne tür bir zülüm yaptıkları açık değildir. Ancak bu kıssanın Kur'an'da geçtiği diğer pasajları dikkate aldığımızda buradaki zulümden maksadın ne olduğu ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki el-A'râf 7/77, Hûd 11/65, eş-Şu'arâ 26/157 ve eş-Şems 91/14 ayetlerinde deveyi boğazlayarak yani keserek ona zulmettikleri beyan edilmiştir. O zaman yukarıdaki ayette geçen فَظَلَمُوا بِهَا sözünü muradı daha açık bir şekilde ifade etmesi bakımından “*boğazlamak suretiyle ona zulmettiler*” şeklinde tercüme edilebilir.

138 Râzî, *Mefâtiḥ*, 22/187.

139 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/535.

140 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-İsrâ 17/59.

Örnek 10:

يَمْحَقُ اللَّهُ الرُّبُوبَ وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَتِيمٍ

“Allah faizi tüketir, sadakaları ise arttırır ve Allah hiçbir inkârcı günahkârı sevmez.”¹⁴¹

Bu ayette Allah'ın faizi yok etmesinden sadakaları ise attırmasından söz edilmiştir. Fakat يَمْحَقُ اللَّهُ الرُّبُوبَ وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ ifadesi mutlak olarak zikredildiğinden faizin yok olmasının sadakaların ise artmasının hangi açıdan olduğu anlaşılmamaktadır. Hâlbuki kemiyet açısından bakıldığında faiz alan birisinin malında bir artışın, sadaka verenin ise azalmanın olduğu görülmektedir. Fakat hemen öncesindeki ayette faiz yiyenlerin, şeytan çarpmış gibi kalkacaklarının belirtilmesi¹⁴² ve bir başka ayette faiz olarak verilen malların Allah katında artmayacağı¹⁴³, buradaki artış ve azalmanın dinî ve ahlakî bir değer taşıdığına işaret etmektedir. Nitekim Zemahşerî'nin “Allah faizin bereketini giderir, sadakanın ise bereketini arttırır.”¹⁴⁴ şeklindeki yorumu bunu desteklemektedir. Dolayısıyla bazı müfessirlerin yaptığı gibi ayette bahsedilen Allah'ın faizi yok etmesini ve sadakaları attırmasını kemiyet açısından izah etmeye çalışmak doğru değildir.¹⁴⁵ O zaman yukarıdaki ayetin şöyle tercüme edilmesi daha uygun olacaktır: **“Allah kendi katında faizin bereketini yok eder, sadakaları ise arttırır.”**

Örnek 11:

وَأَدَا لِقَوْمِ الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِنَّا لَخَلَوْنَا إِلَىٰ شَيْطَانِيهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ

“İman edenlerle karşılaşınca “inandık” derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise “Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz” derler.”¹⁴⁶

Bu ayet münafıkların ikiyüzlü davranmalarından bahsetmektedir. Öyle ki münafık kimseler müminlerle karşılaştıklarında iman ettiklerini, kendi şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise müminleri alaya aldıklarını söylerler. Bu noktada ayette geçen شَيْطَانِيهِمْ “Onların şeytanları” ifadesi

141 Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Bakara 2/276.

142 el-Bakara 2/275.

143 er-Rûm 30/39.

144 Zemahşerî, Keşşâf, 1/321.

145 Merâğî, Tefsîru'l-Merâğî, 3/56.

146 Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Bakara 2/14.

umûm olarak zikredilmiştir. Zira Kur'an'da şeytan ifadesi gerek cin gerek insan gerekse de hayvan olsun her türlü kötülüğü temsil eden şemsiye bir kavramdır.¹⁴⁷ Nitekim bir ayette şöyle buyrulmuştur: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ **“İşte böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık.”**¹⁴⁸ Öte yandan yukarıdaki ayetin bağlamı dikkate alındığında شَيَاطِينِهِمْ ifadesiyle husûsi bir mananın kastedildiği anlaşılmaktadır. Fakat müfessirler arasında, buradaki husûs anlamın ne olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kelbî'ye göre ayette kastedilen cinlerin şeytanları, diğer bir kısım âlimlere göre kâhinlerdir. İbn Abbas ve Süddî'den nakledilen görüşe göre ise küfrün reisleri ve önderleridir.¹⁴⁹ Bu son görüşün ayetin bağlamına daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Zira ayetin nüzul bağlamı tahkiye edilen durumun, münafıkların kendi arasında gerçekleştiğine işaret etmektedir. ¹⁵⁰Nitekim Râzî “şeytanlardan” maksadın münafıkların kodamanları (كبار المنافقين) olduğunu vurgulamıştır.¹⁵¹ Buna göre وَإِذَا حَلَّوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ ifadesi münafıkların kendileri gibi olan münafık ya da kâfir kimselerle baş başa kalmalarını anlatmaktadır.¹⁵² Bu takdirde ayetin tercümesini şöyle yapabiliriz: **“İman edenlerle karşılaşınca ‘inandık’ derler, kendileri gibi münafık ve kâfir olan şeytan dostlarıyla baş başa kaldıklarında ise ‘Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz’ derler.”**

Örnek 12:

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

“Orada apaçık deliller, İbrâhîm’in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir.”¹⁵³

Hac ibadetini konu edinen bu ayette النَّاسِ “insanlar” lafzı mutlak

147 İsfahânî, Müfredât, 454.

148 el-En’âm 6/112.

149 Kurtubî, el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân, 1/207.

150 İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, 1/93.

151 Râzî, Mefâtih, 2/309.

152 Muhammed Esed bu ifadeyi “Şeytani dürtüleriyle baş başa kaldıklarında” şeklinde tercüme etmiştir. Bk. Esed, Kur’an Mesajı, el-Bakara 2/14.

153 Kur’an-ı Kerim Meâli, Al-i İmran 3/97.

olarak gelmiş, devamındaki *مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا* “ona güç getiren” ifadesiyle ise tahsis edilmiştir. Bu açıdan gücü yeten herkesin hac ibadetini yapması, Allah’ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır. Fakat buradaki insanlardan maksat bütün insanlar değil, mükellef olan mümin kimselerdir. Nitekim âlimler ayette zikredilen *النَّاسِ* “insanlar” lafzıyla, mükellef olan müminlerin kastedildiği hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁵⁴ Buna göre *النَّاسِ* “insanlar” lafzı umûm olarak zikredilse de husûsi bir anlam taşımaktadır. O zaman bu husûsi manayı yansıtacak şekilde ayetin tercümesinin şöyle olması daha doğrudur. “*Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi Allah’ın, mükellef olan müminler üzerindeki bir hakkıdır.*”

Örnek 13:

قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بَعْثًا

“*Meryem, Ben iffetsiz olmadığım ve bana bir erkek eli bile değmediği halde nasıl çocuğum olur? dedi.*”¹⁵⁵

Burada Allah’tan bir ayet ve rahmet olarak hiçbir beşer dokunmadığı ve iffetsiz birisi de olmadığı halde Hz. Meryem’in bir çocuk dünyaya getirmesinden ve bu durum karşısında duyduğu hayretten bahsedilmiştir. Bunun bir benzeri Âl-i İmrân 3/47 ayetinde *قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ* “(Meryem), Ey Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur? dedi” şeklinde geçmektedir. Bu ayetlerde *بَشَرٌ* lafzının mutlak olarak zikredildiği görülmektedir. Diğer taraftan müfessirlere göre yukarıdaki ayetteki “*bana hiçbir erkek ele değmedi*” ifadesiyle, nikah yoluyla olan birliktelik kastedilmiştir. Buna göre bir insanın âdeten ya evlilik yoluyla ya da iffetsizlik yapmak suretiyle iki şekilde çocuğu olabilir. Ayette iffetsizlik ayrı olarak zikredildiği için *بَشَرٌ* “beşer” nikahla olan birlikteliğe işaret etmektedir.¹⁵⁶ Yani Hz. Meryem “bana hiçbir erkek ele değmedi” derken evli olmadığını vurgulamak istemiştir. Bu takdirde ayetin tercümesinin şöyle olması daha doğrudur: “*Meryem şöyle dedi: Evlenip de bana herhangi bir erkek eli değmediği ve iffetsiz olmadığım halde benim nasıl çocuğum olur!*”

154 Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/144.

155 *Kur’an-ı Kerim Meâli*, Meryem 19/20.

156 Beydâvî, *Envâru’t-tenzil*, 4/8; Râzî, *Mefâtih*, 21/523.

Sonuç

Biz bu araştırmada Kur'an bütünlüğü ve ayetlerin bağlamı çerçevesinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Kur'an Yolu Meâli* özelinde umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerle dair yapılan çevirilerin geliştirilmesine katkı sunmaya çalıştık. Bu doğrultuda belirli bir konu üzerinden hem teorik düzeyde bir yöntem oluşturulmaya hem de örnek ayetler üzerinden pratik sonuçlar üretilmeye gayret edildi. Buna göre fıkıh usulü ile tefsir ilminin umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerle yönelik yaklaşımının iç içe geçtiğini fakat tefsir ilminde genel olarak lafzın murada delaletinin esas alması itibariyle meselenin daha kuşatıcı bir boyut taşıdığını söyleyebiliriz. Bu açıdan özellikle ayetlerdeki hitap-muhataplı ilişkisinin uygun bir şekilde kurulması, yanlış ve eksik anlaşımaların önüne geçilmesi ve lafızdaki muradın doğru tespit edilmesi açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda umûm-husûs ve mutlak-mukayyed ifadelerle dair yapılan çevirilerde, verilmek istenen mesajın daha açık ve anlaşılır bir biçimde okuyucuya aktarılması için iki yön dikkate alınmalıdır. Birincisi kaynak dilde lafızların kapsamı itibariyle hangi manaya delalet ettiğinin tam olarak tespit edilmesi, ikincisi ise tespit edilen bu mananın hedef dilin imkânları kullanılarak olabildiğince çeviriye aktarılmasıdır. Bu minvalde lafza aşırı bağlı kalma kaygısı, kastedilen mananın meale yansıtılmasına engel olmamalıdır. Zira mealde asıl olan belli oranda lafız-mana dengesine dikkat ederek verilmek istenen mesajı bir başka dilin imkânları içerisinde anlaşılır kılmaktır. Buradaki gayeyi daha açık tanımlaması bakımından meâl yerine "Tefsîrî Meâl" şeklinde bir kavram geliştirilebilir.

Kur'an'da umûm-husûs ve mutlak-mukayyed lafızların anlamının belirlenmesinde dilsel delalet önemli olmakla beraber bu tek başına yeterli değildir. Zira Kur'an'da söz gelimi dilsel düzeyde umûm olan bir ifadeyle husûs ya da mutlak olan bir ifadeyle mukayyed bir anlamın kastedilmesi mümkündür. Ayrıca genel olarak Kur'an'daki umûm ve mutlak ifadelerin, bağlamına uygun fertleri ve manaları içine alması itibariyle örfî düzeyde bir umumiyet ve mutlaklık taşıdığına altını çizmek gerekiyor. Bunun için öncelikli olarak tefsir literatüründen ve gerektiğinde tarih, siyer ve hadis gibi diğer kaynaklardan olabildiğince yararlanılarak ilgili ayetin metin içi ve metin dışı bağlamı tespit edilmeli ve Kur'an bütünlüğü dikkate alınmalıdır. Aksi halde yani sadece dilin imkânlarından ve lafzın muhtemel delaletlerinden hareket edildiğinde Kur'an ayetlerine dair önü alınamaz anlam farklılıklarının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Tabii bu farklılıkları sıfırlamak her zaman mümkün değildir. Fakat bu farklı yorumları anlaşılabilir düzeyde kontrol eden temel iki esasın bağlam ve bütünlük olduğunu kabul etmek durumundayız.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 9. Baskı, 2012.
- Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi, İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine*. Ankara: İnsan Yayınları, 6. Baskı, 2016.
- Albayrak, Hâlis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2011.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdullâh Affî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Arslan, Gıyasettin. "Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 27-44.
- Bardakoğlu, Ali. "Âm". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 2/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Baysal, Sıddık. "Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi". *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/50 (Aralık 2018), 105-134.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Amr. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Amr. *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. çev. Mansur Koçinkağ. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed Alâuddîn. *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 6. Baskı, 2014.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. 'Acîl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cühenî, Semîra Müslim Muhammed. *Esâlîbu'l-ihtisâs ve'l-istiğrâk fî lisâni'l-Arab*. Suud: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1407.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muh-yiddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 4. Baskı, 2008.
- Durmuş, Zülfikar. "Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 7-37.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sidkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.

Diyaret'in Kur'an-ı Kerim Meâli Özeline Umûm-Husûs ve Mutlak-Mukayyed İfadelerin Çevirisinin Bağlam ve Bütünlük Açısından Geliştirilmesi

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koçtak – Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Baskı, 2015.

Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2 Baskı, 2012.

Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.

Gelgeç, Sevim. *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç – Sorunlar – Öneriler*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.

Güman, Osman. *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.

Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu usûli'l-fikh*. Mısır: Matba'atü'l-Medenî, ts.

Hebenneke, Abdurrahmân Hasan el-Meydânî. *el-Belâğatü'l-Arabiyye ususuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2013.

Hidâ, Semîra. "Uslûbu'l-istiğrâk ve's-şumûl". *Mecelletu Havliyyâtü't-Türâs* 15 (2015), 61-72.

Hindî, Muhammed b. Abdulhak b. Şâh. *el-İklîl 'alâ Medâriki't-Tenzîl*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Hüsrev, Molla. *Mir'âtü'l-usûl*. İstanbul: Şirketi Sahâfiye Osmaniye Matbaası, 1321/1903.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam Abduşşâfi. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kuraşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

Kara, Ömer. *Kur'an'ın Anlaşılmasında 'İtibâr Sebebin Husûsîliğine Değil, Lafzın Umûmîliğinedir' İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Kara, Yakup. *Umûm-Husûs Meselesinin Dil Açısından İncelenmesi (Karâfî Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Karaman, Hayreddin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Mektebetü'l-Me'ârif, 2000.

- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *el-Külliyyât*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Koca, Ferhat. "Has". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 16/264-267. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Koca, Ferhat. "Mutlak". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 31/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı, 2020.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1964.
- Mehmet, Çakır. "Kur'an Meâlleri'nde Çeviri Sorunları", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-*. 1/161-174. Ankara: Grup Matbaacılık, 2007.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafâ. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü ve Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1365/1946.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Muhyiddîn Dîb. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine -Yunus Suresi Örneği-". *İslâmiyât* 8/4 (2005), 109-131.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Polat, Hüseyin. "Zemahşeri'nin Tefsirinde Mutezilî Düşüncenin Nahivle İlgili Yorumlara Etkisi". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. 287-292. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kaleme, 1412.
- Sâidî, Abdulmut'âl. *Buğyetu'l-îzâh li Telhîsi'l-Miftâh*. Kahire: Dâru'l-Ğadd'l-Cedîd, 2017.
- Sâidî, Hamd b. Hamd. *el-Mutlak ve'l-mukayyed ve eseru humâ fî ihtilâfi'l-fukahâ*. Medine: Medine İslâm Üniversitesi, 2003.
- Sâvî, Ahmed b. Ahmed el-Mısrî. *Hâşiyetü's-Sâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*. thk. Abdullâh el-Mınşâvî. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2011.
- Semerkandî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Katar: Matâbi'i'd-Davhati'l-Hadîse, 1984.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*, 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.

- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-Fikh*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 18. Baskı, 2013.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed İnâye. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer. *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Sübeyh, ts.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Rafîk el-Acem vd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr Cârullâh. *Keşşâf 'an hakâiki ğavâmîzi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1988.
- Zerkeşî, Ebû Abdullâh Bedruddîn Muhammed. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdullâh Bedruddîn Muhammed. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.
- Zeydân, Abdulkerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.