

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Tafsīr Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2025 (Ekim/October)

Fîhi Delâletün Kavramının Zemahşerî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî Tefsirlerinde Mukayesesi: **Tefsirde Anlamın Katmanları ve Yorumun Epistemolojisi**

The Concept of Fîhi Dalâlatun in the Tafsîrs of al-Zamakhsharî and Abû al-Barakât al-Nasafî: Layers of Meaning and the Epistemology of Interpretation in Qur'ānic Exegesis

مقارنة مفهوم "فيه دلالة" في تفسيري الزمخشري وأبي البركات النسفي: طبقات المعنى وإبستمولوجيا التأويل في التفسير

Akif YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı
Assistant professor Dokuz Eylül University Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences Department of Qur'anic Recitation
İzmir, TÜRKİYE

akifyildirim83@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3609-3440>

[ROR:https://ror.org/00dbd8b73](https://ror.org/00dbd8b73)

Atıf / Citation: Yıldırım, Akif. “*Fîhi Delâletün Kavramının Zemahşerî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî Tefsirlerinde Mukayesesi: Tefsirde Anlamın Katmanları ve Yorumun Epistemolojisi*”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Ekim/October, 2025), 870-888.

<https://doi.org/10.31121/tader.1769043>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 20/08/2025

Kabul/Accepted: 22/10/2025

Yayın/Publication: 30/10/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Support.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Klasik tefsir literatüründe ayetlerin anlam derinlikleri, sadece zahirî manalarla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda delâleti yönüyle de tahlil edilmiştir. Bu bağlamda Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) gibi iki büyük müfessirin metin çözümlemelerinde “fihi delâletün” ifadesini kullanmaları dikkat çekicidir. Bu çalışma, klasik tefsir geleneğinde özellikle Zemahşerî ve Nesefî'nin eserlerinde yer alan “fihi delâletün” ifadesinin anlam çerçevesi, işlevi ve epistemolojik boyutunu incelemektedir. “Fihi delâletün” ifadesi, Kur'an metnindeki lafızların doğrudan açık anlamının ötesinde, dolaylı ve ihtimale dayalı manalara işaret eden, aynı zamanda yorumda ihtiyatı önceleyen bir terminolojik kalıp olarak öne çıkmaktadır. Araştırma, bu kavramın tefsirde anlam üretimi ve sınırlandırma süreçlerindeki rolünü, müfessirlerin metodolojik eğilimleri bağlamında değerlendirmektedir. Aynı zamanda bu çalışma; her iki müfessirin dil ve usûl yaklaşımları, kelâmî arka planları ve tefsir metodolojileri dikkate alınarak, “fihi delâletün” kavramına nasıl yaklaşım sergiledikleri mukayeseli olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Zemahşerî, mecaz, kinaye ve isti'âre gibi belâgat araçlarını anlam genişliği için kullanırken, “delâlet” kavramıyla keyfi yorumun önüne geçmeyi hedeflemiştir. Nesefî ise özellikle açıkça belirtilmeyen alanlarda, te'vilin sınırlarını belirlemek ve metodolojik tutarlılığı korumak amacıyla bu ifadeyi tercih etmiş ve bazen kelâmî düşünceye delil olarak kullanmıştır. Metodolojik olarak nitel araştırma kapsamında doküman analizi ve anlamsal içerik çözümlemesi yöntemleri kullanılmış; kavramın geçtiği ayet örnekleri üzerinden anlam sınırlarının nasıl çizildiği ortaya konulmuştur. Sonuç olarak, “fihi delâletün” ifadesinin yalnızca dilsel bir unsur değil, aynı zamanda tefsirde bilginin meşruiyeti, anlamın epistemolojik sınırları ve yorum ihtiyatı açısından işlevsel bir araç olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Zemahşerî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Delâlet, Yorum.

Abstract

In the classical tafsîr tradition, the depth of Qur'anic meanings is not confined to their literal sense but is also analyzed in terms of their dalâlah (implicature and indication). Within this context, it is noteworthy that two prominent exegetes, al-Zamakhsharî (d. 538/1144) and Abû al-Barakât al-Nasafî (d. 710/1310), employ the expression *fihi dalâlatun* in their textual analyses. This study examines the semantic scope, function, and epistemological dimension of the expression *fihi dalâlatun* as it appears in the works of these two exegetes within the framework of the classical tafsîr tradition. The expression *fihi dalâlatun* emerges as a terminological formula pointing to meanings in the Qur'anic text that go beyond the immediately apparent sense, indicating indirect or possible implications, while simultaneously prioritizing caution in interpretation. The research evaluates the role of this concept in processes of meaning production and delimitation in tafsîr, particularly in relation to the methodological orientations of the exegetes. At the same time, this study aims to comparatively demonstrate how both exegetes approach the concept of *fihi dalâlatun*, taking into account their linguistic and methodological approaches, theological backgrounds, and exegetical methodologies. Al-Zamakhsharî, for instance, employed rhetorical devices such as metaphor, metonymy, and allegory in order to expand the semantic scope, while using the concept of dalâlah to prevent arbitrary interpretation. Al-Nasafî, on the other hand, particularly resorted to this expression when dealing with areas not explicitly stated in the text, employing it as a methodological tool to set boundaries for ta'wîl and to preserve hermeneutical coherence, occasionally invoking it as evidence for theological argumentation. Methodologically, this study adopts a qualitative research approach, utilizing document analysis and semantic content analysis, in order to delineate the boundaries of meaning through exegetical instances where the phrase occurs. In conclusion, the expression *fihi dalâlatun* is identified not merely as a linguistic feature but as a functional device in tafsîr, one that plays a critical role in ensuring the legitimacy of knowledge, defining the epistemological limits of meaning, and maintaining interpretive caution.

Keywords: Tafsîr, al-Zamakhsharî, Abû al-Barakât al-Nasafî, Dalâlah, Interpretation.

الخلاصة

إنَّ أعماق المعاني في التراث التفسيري الكلاسيكي للقرآن الكريم لا تقتصر على الدلالات الظاهرة للنصوص، بل تُحلَّل كذلك من جهة دلالاتها وإشاراتِها. وفي هذا السياق يلفت النظر استعمال كلِّ من الزمخشري (ت 538هـ/1144م) وأبي البركات النسفي (ت 710هـ/1310م) عبارة “فيه دلالة” في تحليلاتهما للنصوص القرآنية. تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن الإطار الدلالي والوظيفي

والبُعد الإبستمولوجي لهذه العبارة في مؤلفات الزمخشري والنسفي ضمن التراث التفسيري الكلاسيكي. وتبرز عبارة «فيه دلالة» باعتبارها صيغة اصطلاحية تشير إلى المعاني التي تتجاوز الدلالة المباشرة للألفاظ القرآنية، لتدل على معانٍ ضمنية أو احتمالية، وفي الوقت نفسه تؤكد على الحيطه والتحرز في عملية التفسير. وتبحث الدراسة في دور هذا المفهوم في عمليات إنتاج المعنى وضبطه، وذلك في ضوء الاتجاهات المنهجية للمفسرين. كما يهدف هذا البحث أيضاً إلى بيان كيفية تناول كلٍّ من المفسرين لمفهوم «فيه دلالة» بطريقة مقارنة، مع مراعاة مناهجهما اللغوية والأصولية وخلفياتهما الكلامية ومنهجيّاتهما التفسيرية. فالزمخشري قد وظّف أدوات البلاغة مثل المجاز والكناية والاستعارة لتوسيع آفاق المعنى، وفي الوقت ذاته سعى من خلال مفهوم الدلالة إلى منع التفسير الاعتباطي. أما النسفي فقد استعمل هذه العبارة خصوصاً في المواضع التي لم يُصرّح فيها بالمعنى نصّاً، بغية تحديد حدود التأويل والمحافظة على الاتساق المنهجي، بل وقد استخدمها أحياناً كدليل على الرأي الكلامي. وقد اعتمد البحث منهجياً على أسلوب البحث النوعي، من خلال تحليل الوثائق والمضامين الدلالية للنصوص، مع استقراء الأمثلة القرآنية التي وردت فيها العبارة لتوضيح كيفية رسم الحدود الدلالية. وخلصت النتائج إلى أنّ عبارة «فيه دلالة» ليست مجرد عنصر لغوي فحسب، بل هي أداة وظيفية في التفسير من حيث مشروعية المعرفة، وضبط الحدود الإبستمولوجية للمعنى، وإعمال مبدأ التحقّظ والاحتياط في عملية التأويل.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الزمخشري، أبو البركات النسفي، الدلالة، التأويل.

Giriş

Kur'an'ın lafzî yapısı, semantik derinliği ve nazmındaki incelikler, onu sadece bir dil metni değil aynı zamanda anlam katmanları bakımından çok yönlü bir ilmî metin haline getirmiştir. İslam düşüncesinin temel disiplinlerinden biri olan tefsir ilmi, bu anlam katmanlı yapıyı çözümleme çabası olarak doğmuş ve zamanla semantik analiz, kelâmî yaklaşım, dilbilimsel çözümleme, hatta sezgisel yorumlama gibi çeşitli yöntemleri içeren sistematik bir bilim haline gelmiştir. Tefsir geleneğinde müfessirlerin kullandığı bazı kavramlar hem onların metodolojik eğilimlerini hem de yorumun sınırlarına dair epistemolojik yaklaşımlarını açığa çıkarır. Bu kavramlar arasında “fîhi delâletün” ifadesi, anlamın dolaylı biçimde ifade edilmesini sağlayan, yoruma mesafe koyan ve ilmî ihtiyatı önceleyen bir terim olarak öne çıkmaktadır.

“Fîhi delâletün” gibi terimler (ör: fîhi işâratün, fîhi delîlün), müfessirin doğrudan bir hüküm vermek yerine anlamın ihtimal dairesinde kaldığını belirtmek istemesi durumunda başvurduğu ifade biçimleridir. Bu yönüyle söz konusu ifadeler, tefsirin sadece bir anlam üretim süreci olmadığını, aynı zamanda bir anlam sınırlandırma ve ihtiyatlı yaklaşım olduğunu da ortaya koyar. Özellikle Mu‘tezilî, Mâtürîdî ve Eş‘arî gelenekler içerisindeki kelâmî yöntemler, bu tür terimlerin kullanım sıklığını ve bağlamını belirleyen önemli dinamikler arasında yer alır.¹

Bu araştırma, klasik dönem müfessirlerinden Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Nesefî'nin (ö. 710/1310) tefsirlerinde sıkça kullanılan “fîhi delâletün” ifadesini merkeze alarak, kavramın tefsirdeki anlam üretim ve sınırlandırma süreçlerindeki rolünü incelemeyi amaçlamaktadır. Kur'an'ın lafzî yapısı, nazmındaki incelikler ve semantik katmanları, tefsir ilmini yalnızca anlam üretmeye değil, aynı zamanda anlamı sınırlamaya yönelik metodolojik bir disiplin haline getirmiştir. Araştırmanın temel problemi ise Zemahşerî ve Nesefî'nin bu ifadeyi hangi bağlamlarda kullandıkları, bu kullanımın onların kelâmî ve usûlî eğilimlerini nasıl yansıttığı ve iki müfessir arasındaki yaklaşım farklılıklarının epistemolojik sonuçlarının ne olduğudur. Çalışmanın önemi, tefsir literatüründe çokça kullanılan fakat sistematik incelemelere nadiren konu olan bu kavramın hem dilsel hem de metodolojik işlevini ele alıyor olmasında yatmaktadır. Aynı zamanda araştırma, Mu‘tezilî ve Mâtürîdî geleneklerin yorum yöntemlerini karşılaştırmak suretiyle, tefsirde anlamın katmanlı yapısını ve yorum ihtiyatını nasıl kurguladıklarını görünür kılmaktadır. Araştırma alana, Zemahşerî ve Nesefî örneğinde “fîhi delâletün” ifadesinin hem anlam genişletme hem de sınırlama işlevlerini tespit ederek, tefsir metodolojisine yeni bir analitik bakış sunarak katkı sağlayacaktır. Yöntem olarak; nitel araştırma yön-

¹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu‘tezile*, nşr. Franz Stainer (Beyrut: y.y., 1961), 120-132.

temlerinden doküman analizine dayalı olarak Zemahşerî ve Nesefî'nin tefsirlerinde “fîhi delâletün” ifadesinin geçtiği ayetler tespit edilmiştir. Daha sonra anlamsal içerik çözümleme- siyle bu ifadelerin bağlamları incelenmiş, yorumun nasıl sınırlandırıldığı ortaya konulmuştur. Son aşamada mukayeseli yöntem kullanılarak, her iki müfessirin tefsirlerinde ve bu tefsirlerin şerhlerinde; kavrama yaklaşımları, onların mezhebî, dilsel ve metodolojik arka planlarıyla ilişkilendirilmiş ve farklılıkları epistemolojik açıdan değerlendirilmiştir.

Literatür incelemesi neticesinde, “fîhi delâletün” ifadesi üzerine doğrudan odaklanan müstakil bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte, Kur’ân lafızlarının manaya delâleti bağlamında oldukça zengin bir literatürün varlığından söz etmek mümkündür. Nitekim “delâlet” anahtar kelimesiyle yapılan taramada yüz otuz sekiz üzerinde makaleye ulaşılmıştır.² Bu çalışmalar, lafızların delâleti meselesini hem dil felsefesi hem usûl-i fıkıh, hem de tefsir metodolojisi çerçevesinde ele almakta; böylece konunun farklı ilim disiplinleri açısından çok yönlü biçimde tartışıldığını ortaya koymaktadır. Bu alanda dikkat çeken incelemelerden biri olan “Lafız, Mana ve Delâlet: İlmü’l-vad’ Bağlamında Bir Değerlendirme” başlıklı sözlü tebliğ,³ lafız–mana–delâlet ilişkisini ‘ilmü’l-vad’ perspektifinde değerlendirmekte; dilde delâletin mümkünlik şartlarını, tipolojisini ve ifade-anlam ilişkisini dilbilimsel boyutlarıyla ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, fıkıh usûlü literatürüne odaklanan “İslam Hukuk Usûlünde Müsterek Lafzın Manaya Delâletine Dair Tartışmalar” adlı çalışma,⁴ özellikle müsterek lafızların çok anlamlılığı üzerinden doğan sorunları ele almakta ve usulcülerin bu tür lafızları nasıl yorumladıklarını metodolojik kriterler çerçevesinde tartışmaktadır. Tefsir-usul ilişkisini doğrudan ele alan bir diğer çalışma ise “Âmm Lafızların Delâletleri Bağlamında Tefsir–Fıkıh Usûlü İlişkisi” başlıklı makaledir.⁵ Bu makalede yazar, Kur’an’daki genel lafızların yorumunda tefsir ve usûl-i fıkıh arasındaki etkileşimi incelemekte ve iki disiplin arasındaki metodolojik bütünlüğe dikkat çekmektedir. Konuyla ilgili iki doktora tezinden ilki Mehdi Cengiz tarafından “Fahreddin er-Râzî’de Lafzın Manaya Delâleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi” başlığıyla 2020 yılında tamamlanan çalışmadır.⁶ Cengiz çalışmada; dilsel delâletin epistemik geçerliliğine dair farklı yaklaşımları ele almış ve karinenin anlamı kesinleştirebileceğini ileri sürmüştür. Aynı zamanda dilde kesin bilgiye ulaşmayı engelleyen ihtimallerin çeşitliliğini tartışmış ve bu ihtimallerin belirli bir sayı ile sınırlandırılmayacağı sonucuna varmıştır. İkinci tez ise Serkan Ünal tarafından “Lafzın Manaya Delâleti Açısından Bilimsel Tefsir (Usûlî Tefsir Önerisi)” başlığıyla hazırlanan 2023 tarihli çalışmadır.⁷ Ünal, lafız–mana tartışmalarını modern hermenötik bağlamla irtibatlandırarak, klasik usul geleneğini çağdaş bilimsel tefsir metodolojisiyle bütünleştiren özgün bir teklif sunmaktadır.

Bu literatür araştırması bütüncül olarak değerlendirildiğinde, lafzın manaya delâleti meselesinin yalnızca dilsel bir problem değil; aynı zamanda epistemolojik, usûlî ve tefsir boyutlarına sahip çok geniş bir tartışma alanı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte mev-

² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “İslam Araştırmaları Merkezi” (Erişim 19 Ağustos 2025).

³ Abdullah Yıldırım, “Lafız, Mana ve Delâlet: İlmü’l-vaz’ Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Dinî Metinlerin Yorumunda Kesinlik Arayışı Sempozyumu Özet Kitapçığı*, ed. Mehdi Cengiz – Şeyma Gülsüm Önder (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2024), 7-8.

⁴ Mahmut Samar, “İslam Hukuk Usulünde Müsterek Lafzın Manaya Delâletine Dair Tartışmalar”, *Eskiye* 42 (Eylül 2020), 961-984.

⁵ Sıddık Baysal, “Âmm Lafızların Delâletleri Bağlamında Tefsir–Fıkıh Usûlü İlişkisi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (Aralık 2018), 105-134.

⁶ Mehdi Cengiz, *Fahreddin er-Râzî’de Lafzın Manaya Delâleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁷ Serkan Ünal, *Lafzın Manaya Delâleti Açısından Bilimsel Tefsir (Usûlî Tefsir Önerisi)* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

cut çalışmalar, lafız-mana-delâlet ilişkisini genellikle usul, dil felsefesi veya tefsir metodolojisi çerçevesinde müstakil olarak ele almış; “fîhi delâletün” ifadesinin klasik tefsirlerdeki özgün işlevini doğrudan inceleme konusu yapmamıştır. Bizim çalışmamız ise bu boşluğu doldurmayı hedeflemekte; söz konusu ifadenin Zemahşerî ve Nesefî tefsirlerinde kazandığı anlam boyutlarını karşılaştırmalı olarak analiz ederek tefsir epistemolojisinde delâlet tartışmalarına katkı sunmayı hedeflemektedir.

Bu çalışmada, tefsir tarihinin iki önemli müfessiri olan Zemahşerî ve Nesefî'nin metinlerinde geçen “fîhi delâletün” ifadesinin içeriksel bağlamlarını ve bu bağlamların onların arka planlarıyla nasıl ilişkilendiğini mukayeseli olarak incelenirken “fîhi delâletün” kavramıyla yakın kullanıma sahip olan “fîhi delîlün”⁸ ve “fîhi işâratün”⁹ kavramlarına çalışmanın hacmi gereği değinilmeyecektir. Nihai olarak ise tefsirde anlamın epistemolojik sınırları, kavramsal ihtiyat ve metodolojik tutarlılık açısından bu iki müfessirin katkıları değerlendirilecektir.

1. Delâlet Kavramının Anlam Çerçevesi

Tefsir tarihinde lafzın açık anlamı kadar, lafzın ötesinde ima, işaret ve remizlerle zenginleşen bir anlam alanı teşekkül etmiştir. Bu katmanlı anlam yapısı içerisinde müfessirler, zaman zaman metnin zahiri manasının ötesinde dikkat çekici işaretler veya delâletler gördüklerini belirtmişlerdir. Bu bağlamda özellikle “fîhi delâletün” ifadesi, klasik tefsir metinlerinde sadece dilsel değil aynı zamanda epistemolojik ihtiyat içeren, yoruma açık anlam düzeylerine işaret eden terminolojik kalıp olarak kullanılmıştır.

Delâlet kelimesi, sözlükte “yol göstermek, rehberlik etmek, işaret etmek, simgelemek, kılavuzluk yapmak, yönlendirmek, anlamı taşımak, ispat etmek, sağlamlaştırmak, güçlendirmek ve sözün ifade ettiği anlamı ortaya koymak” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Dil, mantık ve fıkıh usûlü disiplinleri açısından ortak bir terim olarak delâlet, “bir şeyin bilinmesinin, başka bir şeyin bilinmesini zorunlu kılacak bir durumda bulunması” şeklinde tanımlanmıştır.¹¹ Konuyla ilgili literatürde, delâlet kavramının özellikle zihinde bir bilginin oluşmasına vesile olan epistemolojik bir süreç anlamında kullanıldığına dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda, delâletin hem fıkıh usûlü hem mantık hem de Arap dili alanlarında temel bir kavram olarak yer bulması, onun bu epistemolojik içerikten kaynaklanan belirleyici rolüyle yakından ilişkilidir.¹²

Delâlet kavramı, bazı kavramlarla anlam yakınlığı sebebiyle aralarındaki farkların bilinmesi gerekmektedir. Özellikle pek çok İslam âlimi “delil” terimini yalnızca kesin bilgiye ulaştıran unsurlar için kullanmayı tercih etmiş; kesin bilgi seviyesine erişirmeyip yalnızca kanaat oluşturan unsurlar için ise “emâre” ifadesini uygun görmüşlerdir. Bununla birlikte “delil” kavramının, içinde “şüphe” olmayan “delâlet”in ise şüphe bulunan bilgi için kullanıldığını

⁸ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücihi't-te'vîl* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 119-120, 319-320, 860; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2013), 1/62, 322, 2/348, 369.

⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 243-244; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/262.

¹⁰ Halil b. Ahmet el-Ferâhîdî, *Kitabü'l-ayn* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2005), 300; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Mu'cemü's-sıhah*. haz. Halil Me'mun (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007), 352; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009), 179-180.

¹¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, nşr. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'r-reyyân li't-türâs, 1403), 139; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ülûm*. nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlid (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/787.

¹² Mehmet Erdem - Tahsin Deliçay. “Mantık, Belâgat ve Usul-i Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak Delâlet”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 172.

dile getirmişlerdir. Buna karşılık fakihlerin önemli bir kısmı, bu tür bir ayırımın gereksiz olduğu kanaatindedir.¹³

Delâlet çerçevesinde tartışılan meselelerden biri de delâletin bilinçli bir eylemin sonucu olup olmadığıdır. Bazı âlimler, bir şeyin delâlet olarak nitelendirilebilmesi için, delâlet edenin bu yönde kasıtlı bir irade ortaya koymasının zorunlu olduğunu savunur. Bu yaklaşımda, bilinçsizce gerçekleştirilen eylemler delâlet sayılmaz. Ancak çoğunluğun görüşü, delâletin bilinçli bir iradeye bağlı olmadığı yönündedir. Bu anlayışa göre ister kasıtlı ister kasıtsız, zihinde bir bilgi oluşmasına vesile olan her unsur delil olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), delâleti “özne, istesin istemesin kendisiyle istidlâl mümkün olan şey”, Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise “Kendisiyle bir şeyin bilgisine ulaşılan şeydir.” şeklinde tanımlar.¹⁴ İsfahânî de benzer biçimde, delâletin gerçekleşmesi için delâlet ettirenin kasıtlı ve bilinçli bir şekilde olmasının şart olmadığını belirtir.¹⁵

Kelâm ve mantık disiplinlerinde delâlet, lafza bağlı ve lafza bağlı olmayan şeklinde iki üst başlığa sonrasında ise her iki başlığın da tabîiyye, akliyye ve vaz'îyye olmak üzere üç alt başlığa ayrıldığını görmekteyiz.¹⁶ Klasik fıkıh usulünde şerî deliller hiyerarşik olarak Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde sıralanmakla birlikte, icmâ ve kıyasın Kitap ve Sünnet'e dayalı olması, aslî delilin bu iki kaynak olduğunu gösterir. Arapça yazılı metinler olan bu kaynakların doğru anlaşılması, lafız-mana ilişkisini esas alan istinbât kurallarının bilinmesini gerektirir. Bu çerçevede “elfâz” konusu, lafızların vazedildikleri anlam, kullanım biçimi, açıklık-kapalılık derecesi ve manaya delâlet şekli bakımından sistematik biçimde tasnif edilerek incelenir; böylece nasların anlam aralıkları ortaya konulup hüküm çıkarma sürecinin teorik temeli oluşturulur.¹⁷

Tefsir literatüründe bu terimin kullanım şekline ve bağlamına baktığımızda ise bir lafzın muhtemel anlamlara işaret etme gücünün ve bu anlamların bilgi değeri açısından taşıdığı statüsünün betimlendiğini görmekteyiz. Klasik dönemde özellikle Zemahşerî ve Nesefî gibi dirayet yönü ağır basan tefsirlerin temsilcileri, bu tür kavramları kullanmışlardır. Zemahşerî, dilin mantikî yapısı üzerinden “delâlet” kavramına ağırlık verirken, Nesefî dilin mantikî yapısına ek olarak kelâmî ve usûlî bir denge içinde işaret ve ihtimale dayalı anlam örgüsü kurmaya özen göstermiştir. Bu farklılıklar, sadece terminoloji değil aynı zamanda tefsirde anlamın sınırlarını belirleme biçimleri açısından da önemlidir.

Bu ifade, müfessirin yorum yapma sorumluluğunun ve bu yorumun kesinlik taşımadığının bilincinde olduğunu da ifade eder. Başka bir ifadeyle, “fihi delâletün” kalıbının kullanımını, müfessirin hem bilgi ürettiğini hem de bu üretimde ihtiyatlı davrandığını ima eden epistemik bir sınır belirleyicidir. Bu yönüyle söz konusu ifadeler hem anlam aralığını belirler hem de yorumun metodolojik sınırlarını tayin eder. Bu ifadelerin tefsir geleneğinde fonksiyonel hale gelmesi, sadece metinsel çözümlemenin değil aynı zamanda tefsirde bilginin mahiyeti,

¹³ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcabbar es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/33; Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye* (Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekafe, ts), 68-69.

¹⁴ Askerî, *el-Furûk*, 70.

¹⁵ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 316-317.

¹⁶ Esîrüddîn el-Ebherî, *Mantık – İsagoci Tercümesi*, çev. Taha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 4-5.

¹⁷ Kasım İbn Kutluboğa, *Hülâsatü'l-eskâr şerhu muhtasari'l-menâr*, thk. Hafız Senaullah ez-Zâhidî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 51 vd.

üretimi ve meşruiyeti konularında da klasik müfessirlerin bilinçli bir yaklaşım sergilediklerini göstermektedir.

2. Zemahşerî ve Nesefî'nin “Fîhi Delâletün” Kavramını Aynı Ayetlerde Kullanımı

Klasik dönem müfessirlerinden Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı tefsirinde “fîhi delâletün” kavramını ayetlerin anlam tespitinde kullanmıştır. Onun tefsirindeki bu yaklaşımı, nahiv ve belâgat disiplinlerinin iç içe geçtiği, anlamı hem lafız hem bağlam düzeyinde çözümlerken mantıksal tutarlılığı da gözetilen bütüncül bir yaklaşıma dayanır. Zemahşerî’de bu tür ifadeler, ayetin ifade gücünü ve delâlet çeşitliliğini ortaya koyarken, metnin anlam potansiyelini zenginleştiren dilsel bir analiz işlevi görmüştür. Klasik dönemin önde gelen müfessirlerinden Nesefî ise *Medâriku't-tenzîl* adlı tefsirinde yorum faaliyetini yalnızca bilgi aktarma süreci olarak görmemiştir. Onun başvurduğu “fîhi delâletün” ifadesi, ayetin barındırabileceği anlam yönlerine işaret ederken kesinlik iddiasından kaçınan ve bağlayıcılığı sınırlı bir ihtiyat dili kullanma hassasiyetini de yansıtır. Bu yönüyle Nesefî’nin yöntemi, metin sadakati ile yorum özgürlüğü arasında orta bir yol gözetilen sistematik bir yaklaşımın ürünü olarak değerlendirilebilir. Bu farklılıkların somut bir şekilde görülebileceği ilk örneklerden biri Bakara sûresi 2/17. ayettir. Söz konusu ayetin yorumunda her iki müfessir de “fîhi delâletün” ifadesini kullanarak, hem kendi metodolojik yaklaşımlarını ortaya koymuş hem de kavramın pratik işlevini somutlaştırmışlardır.

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

“Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlatıldığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlıklar içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakır.”¹⁸

Zemahşerî, ayetteki “ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ” ifadesinde “nûr” (نور) kelimesinin tercih edilmesini, Kur’an’ın bilinçli lafız seçiminin belâgat boyutunu ortaya koyan bir unsur olarak değerlendirebilir. Ona göre “dav” (ضوء) kelimesi, ışığın şiddetine/parlaklığının fazlalığına delâlet eder. “Nûr” (نور) kelimesinin yerine “dav” (ضوء) kelimesinin kullanılması hâlinde ışığın tamamen ortadan kalkmadığı, geriye bir nebze aydınlığın kaldığı gibi yanlış bir anlam çağırabilir. Buna karşılık “nûr” kelimesi ışığın özünü, kaynağını ifade eder ve onun giderilmesi mutlak bir karanlık hâli oluşturur. Ona göre ardından gelen “وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ” ifadesindeki “zulümât” kelimesinin çoğul ve nekra oluşu, karanlığın şiddetini pekiştirir. Böylece Zemahşerî, “fîhi delâletün” kavramını “nûr” (نور) kelimesinin tercihi ile bağlam arasındaki semantik uyumu göstermek için kullanır ve bunu Kur’an’ın i’câz boyutuna bağlar.¹⁹

Nesefî aynı ayette “fîhi delâletün” kavramını daha çok lafız-bağlam ve nahiv-sarf yapısının bütüncül anlam üretimine işaret eden bir terim olarak işler. “Nûr” (نور) kelimesinin “dav” (ضوء) yerine tercih edilmesini, yalnızca belâgat açısından değil, anlamın mutlaklık derecesi bakımından da yorumlar. Ona göre “nûr”un giderilmesi, ışığın tamamen yok olması demektir. Bu durum, bağlamda anlatılan münafıkların hidayetden bütünüyle mahrum bırakılmalarına denk düşer. Nesefî ayrıca fiil yapısına özel bir vurgu yapar: “ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ” ifadesinde geçen “ذَهَبَ” terkihi, Arapça’da “beraberinde götürmek ve artık geri getirmemek” anlamı taşır. Bu, “أَذْهَبَ اللَّهُ نُورَهُمْ” biçiminden daha belîğ bir tasvirdir. Böylece “fîhi delâletün” burada yalnızca kelime seçiminin semantik sonuçlarına değil, fiil formunun anlam pekiştirici işlevine

¹⁸ Kur’an Yolu Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024), el-Bakara 2/17.

¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 38-39.

de işaret eder. Neseî'nin bu yönü, kavramı daha teknik temellere oturtması bakımından Zemahşerî'den ayrılır.²⁰

Bakara sûresi 2/17. ayette geçen “ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ” ifadesi, Zemahşerî ve Neseî gibi klasik müfessirlerin dil-anlam ilişkisine dair ince tespitler geliştirdiği ayetlerden biridir. Her iki müfessir de “fihi delâletün” terimini doğrudan veya dolaylı biçimde, lafzın zâhirinden hareketle ulaşılan ek anlam katmanlarını ortaya koymak amacıyla kullanmaktadır. Onların bu ayetteki “nûr” kelimesinin “dav” yerine tercih edilmesini belâgat açısından önemli bir seçim olarak yorumlar. “Nûr” kelimesinin devamında gelen “وتركهم في ظلمات” ifadesiyle de kurulan semantik uyuma dikkat çekerek “zulûmât” kelimesinin çoğul ve nekra oluşunun, karanlığın yoğunluğunu pekiştirdiğini belirtir.²¹

Zemahşerî'ye göre özellikle “ateşin sönmesi” ifadesinin yerine “nurun kaybolması” tabirinin kullanılmasını belâgat açısından kayda değer bir tercihtir. Çünkü ateşin ışığı arızî, kendisi ise asıldır. Dolayısıyla “nurun kaybolması” tabirinin kullanılması, münafıkların imana bağlarının kökten kopuşunu daha güçlü biçimde ifade eder. Bu tercih, Kur'an'daki icâz sanatının bir örneğidir. Az sözle çok anlam kastedilmiş aynı zamanda muhatap üzerinde etkili bir tasvir gerçekleştirilmiştir. Zemahşerî'nin yukarıdaki yaklaşımı, Kur'an'ın lafız seçimindeki inceliğini ortaya koyarken, münafıkların iman zayıflığını daha çarpıcı biçimde gözler önüne serdiği şeklinde yorumlanmıştır.²² *el-Keşşâf*'ın şârihlerinden Tîbî (ö. 743/1343), Zemahşerî'nin bu ayete yaklaşımında “Allah onların nurlarını giderdi” ifadesindeki isnâda vurgu yapar. Eğer “nur”dan maksat gerçek ateşe, söndürme fiili doğrudan Allah'a isnat edilmiştir. Fakat eğer “nur” hidayet ışığını temsil ediyorsa, bu durumda isnâd mecazîdir yani Allah kalbi öyle bir hâle getirmiştir ki artık iman nuru orada barınmaz olmuştur.²³ Tîbî bu yorumunu Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) açıklamasıyla da destekler. Beyzâvî'ye göre isnâdın anlamı, Allah'ın insan kalbini nurun tutunamayacağı bir yapıya dönüştürmesidir.²⁴ Neseî'nin ise bu ayetin tefsirinde daha çok nahivsel çözümlemelere yöneldiği anlaşılmaktadır. Ona göre “... لما ذهب” dizilimi, sebep-sonuç değil, ardışıklık bir yapı olarak yorumlandığı görülmektedir. Bu sayede münafıkların imana kısa süreli bir temas yaşadıkları, ardından kesin olarak hidayetten mahrum kaldıkları ifade edilir. Neseî'nin bu yorumunu İlahâbâd (ö. 1333/1915), geçmiş zaman kipinin (ذهب) kullanımının olayın kesinliğini gösterdiği şeklinde destekler. Devamında ise çoğul zaminin tercih edilmesinin ise münafıkların toplu mahkûmiyetini vurguladığını ifade eder. Ayrıca “nur”un tekil, “zulmet”in çoğul olarak kullanılması, hidayetin birliğini ve dalâlet yollarının çokluğunu sembolize etmektedir.²⁵

Zemahşerî belâgat ve isnad üzerinden estetik ve kelâmî bir okuma yaparken, Neseî nahiv ve cümle örgüsü üzerinden anlamı pekiştirir. Zemahşerî hem lafız hem mana bakımından daha yoğun bir yaklaşım sergiler. “Nurun kaybolması” tasviri, münafıkların iman nurunun kökten yok oluşunu güçlü bir şekilde ortaya koyarken, isnâdın Allah'a yöneltilmesi meselesi de kelâmî bir derinlik kazandırır. Bu yorum, Zemahşerî'nin tefsir metodolojisinin ayırt

²⁰ Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/55-56.

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 38-39; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/55-56.

²² Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiye 'ale'l-keşşâf* (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1977), 198; Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb*, thk. Eyyad Ahmed el-Fevc (Abu Dabi: el-İmârâtü'l-Arabiyyetü'l-Müttahide, 2013), 2/232-234.

²³ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 2/235-236.

²⁴ Nâsirüddin Ebû Saîd Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 1/31-32.

²⁵ Muhammed Abdülhak İlahâbâd, *el-İklîl alâ medâriki't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/151-152.

edici özelliğini göstermektedir. O da dilbilimsel titizlik, belâgatın estetiği ve kelâmî vurgunun birlikte işletilmesidir. Bu yaklaşım, Zemahşerî'nin Mu'tezilî arka planını yansıtır. Çünkü burada hem Allah'ın yaratıcı kudreti hem de kulun sorumluluğu birlikte vurgulanmaktadır.

“Fîhi Delâletün” kavramının aynı ayette kullanımına örnek bir diğer ayet ise Âl-i İmrân 3/15'tir.

قُلْ أُوْنِبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ

“De ki: Size bunlardan daha iyisini bildireyim mi? Takvâ sahipleri için rableri katında, altlarından ırmaklar akan, ebediyen kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve Allah'ın hoşnutluğu vardır. Allah kullarını eksiksiz görmektedir.”

Bu âyette yer alan “قُلْ أُوْنِبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ” ifadesi hem Zemahşerî hem de Nesefî tarafından dünyevî ziynetlerin zikrinden uhrevî mükâfata geçişi sağlayan bir intikal unsuru olarak değerlendirilmiştir. Zemahşerî, burada “لِلْمُتَّقِينَ” kısmını yeni bir başlangıç cümlesi (cümle-i müst'eneffe) kabul ederek öncesinden anlam olarak bir kopuşa dikkat çeker ve bu kopuşun dünya nimetlerinden ahiret nimetlerine yönelişe işaret ettiğini belirtir. Nesefî ise aynı geçişi kabul etmekle birlikte vurgusunu nahvî yapıya taşır; “جَنَّاتٌ” kelimesini mübteda, “لِلَّذِينَ...” kısmını ise haber olarak i'rablandırır. Böylece, “fîhi delâletün” ifadesi, Zemahşerî'de belâgat merkezli bir işlev kazanırken, Nesefî'de nahvî tertip üzerinden anlam değeri kazanır.²⁶

Her iki müfessir de ele aldığımız ayette geçen “لِلَّذِينَ...” ifadesindeki lââm harfinin işlevini ele alır. Zemahşerî ve Nesefî bu lââmı, hayrın yalnızca müttakilere tahsis edildiğini gösteren bir tahsis işareti olarak değerlendirirler. Bu harfin, “بِخَيْرٍ”e taalluk ihtimalini dile getirerek hayır ile müttakiler arasında aidiyet ilişkisi kurarlar. Bu yaklaşım, “fîhi delâletün” ifadesinin, harf-i cerrin mana ilişkilerini yönlendirme kapasitesi üzerinden de işleyebileceğini ortaya koyar.

Âl-i İmrân 3/15. ayet bağlamında her iki müfessir de “fîhi delâletün”ü, lafız ile bağlam arasındaki ilişkiden zorunlu anlamlar çıkaran bir yöntem olarak benimser. Böylece ayette geçen “fîhi delâletün”, bir yandan retorik ikna ve i'câz, diğer yandan gramer açısından bir zorunluluk ve i'rabî isabet olarak iki tamamlayıcı unsur olarak görünür. Bu iki yaklaşımın aynı yerde birleşmesi, ayetin manasının maksada en uygun lafız seçimini daha belirgin hâle getirir.

Bu ayetin tefsirinde Zemahşerî ve Nesefî, “fîhi delâletün” kavramını, ayetin lafzı, nahivsel yapısı ve bağlamsal ilişkileri bağlamında birbirini tamamlayan perspektiflerle ele almışlardır. Allah Teâlâ, insanlara cazip kılınan dünyevî nimetleri bir önceki ayette zikrettikten sonra “De ki: Size bunlardan daha hayırlısını haber vereyim mi?” buyurarak, müminlerin asıl hedefini ahirete yönlendirir. *el-Keşşâf*'ın şârihlerinden Tîbî, ayetin bir önceki âyetle (Âl-i İmrân 14) kurduğu bağa odaklanır ve “tertemiz eşler” (أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ) ve “Allah'ın rızası” (رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ) ifadeleri üzerinde yoğunlaşır. Ona göre “mutahhara”, sadece fiziki temizlik değil aynı zamanda ahlâkî ve ruhsal arınmayı da kapsamaktadır. Böylece ayet, cennet nimetlerinin sadece cismânî hazlarla sınırlı kalmadığını, manevi doyum boyutuna da işaret ettiğini göstermektedir. Ayrıca “Allah'ın rızası” ifadesinin bütün nimetlerin üstünde yer aldığını vurgular.²⁷ Burada “fîhi delâletün” kavramı çerçevesinde, lafzın zahirinde cennet nimetlerinden biri gibi görünen bu ifadenin aslında bütün dünyevî ve uhrevî lezzetleri aşan en yüksek ödüle işaret ettiği tespit edilmektedir. Nesefî de aslında ayetin bir önceki âyetle kurduğu bağa odakla-

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 176-177; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/241.

²⁷ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 4/46-47.

nır. “Bunlar dünya hayatının geçici metadır” ifadesiyle dünya nimetlerinin sınırlı ve fanî olduğuna, “Allah katında ise güzel bir dönüş vardır” ifadesiyle ise müminlerin hedefinin uhrevî mükâfat olduğuna dikkat çeker. Onun yorumunda “fihi delâletün”, ayetin zahirde sadece dünyevî nimetleri tasvir etmesine rağmen, aslında onların geçiciliğine ve aldaticılığına işaret ettiğini gösterir.²⁸ Bu yönüyle Neseî’nin yaklaşımı daha çok pedagojik bir işlev taşır. Zemahşerî ise ayetin dilsel-belâgat boyutlarına yoğunlaşarak özellikle “Allah’ın rızası”nın öne çıkarılmasında imânî bir derinlik ararken Neseî, nahvî ve semantik çözümleme üzerinden dünya-ahiret mukayesesi yaparak ayetin pedagojik yönünü daha çok öne çıkarır.²⁹

Konuya dair bir diğer örneğimiz ise İsrâ 17/100’dür.

قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَثُورًا

“De ki: “Rabbimin rahmet hazinelerine eğer siz sahip olsaydınız, harcanır korkusuyla kısıtıkça kısırdınız. İnsanoğlu eli çok sıkıdır!”

Bu ayet, Kur’an’ın kısa ama insan psikolojisini, ahlâkını ve ilâhî kudretle ilişkisini işleyen ayetlerinden biridir. Ayet, “قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي” şeklinde başlamakta ve insanların Allah’ın rahmet hazinelerine sahip olmaları hâlinde, harcama korkusuyla cimrilik göstereceklerini beyan etmektedir. Zemahşerî ve Neseî, bu ayeti tefsir ederken “فِيهِ دَلَالَةٌ” kavramı çerçevesinde hem nahiv hem de beyân açısından tahliller yaparlar.

Zemahşerî, öncelikle “لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ” ifadesini nahvî açıdan tahlil eder. “لَوْ” şart edatının ardından fiil gelmesi gerekirken burada doğrudan “أَنْتُمْ” zamiri kullanılmıştır. Bu nedenle takdîrî olarak “تَمْلِكُونَ” fiilinin varlığına işaret eder. Bu hazf, nahvî bir tezahürdür. Zira cümle-nin yapısı, düşürülmüş fiilin zihnen tamamlanmasını zorunlu kılar. Çünkü bu edat, sadece fiilin başına gelir. İsmi başına gelmesi durumunda, nahiv kuralına aykırı durum olmaması için fiil takdir edilir. Ardından Zemahşerî, beyân açısından “أَنْتُمْ” zamininin mübteda olarak başa alınmasının ihtisâsa delâlet ettiğini belirtir. Bu kullanım, insanların aşırı derece cimrilığe meyyal olduklarını vurgular. Böylece Zemahşerî, lafzın hem grameri açısından zorunluluğu hem de üslup aracılığıyla manânı derinliğine vurgu yapmakta ve bunu “fihi delâletün” kavramı üzerinde şekillendirmektedir.³⁰ Neseî de Zemahşerî gibi “لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ” yapısında takdirî fiilin varlığını kabul eder ve fiil düşürülünce failin açık zamir olarak geldiğini belirtir. Bu hem Zemahşerî hem de Neseî’ye göre nahiv açısından zorunludur. Neseî, beyân açısından Zemahşerî ile paralel biçimde “أَنْتُمْ”ün, insanların cimrilikle muttasıf olduklarını gösterdiğini ifade eder.³¹

Bu ayet ise klasik tefsir literatüründe nahiv ve belâgat açısından “fihi delâletün” kavramının kapsamlı bir şekilde işlendiği önemli örneklerden biridir. Zemahşerî ve Neseî, ayetin lafzı, yapısı ve ifade ettiği anlam derinliği üzerinden bu kavrama aynı açıdan yaklaşmış ve her iki müfessir de “fihi delâletün”ün anlam üretiminde oynadığı rolü ortaya koymuştur. Her iki müfessir de bu ayette, fiilin düşürülmesi ve zaminin geliş biçimini yapısal anlam delâleti olarak ortaya koyar.³² Burada fiil kiplerinin ve fail tercihlerinin sadece gramatik bir ayrıntı olmadığı da anlaşılmaktadır. Bunlar, ayetin zâhirinde görülmeyen ama işaret edilen daha derin anlamlara delâlet eden Allah’ın kudretinin kesinliği, kâfirlerin hakir ve aşağılayıcı bir şekilde

²⁸ İlahâbâd, *el-İklîl alâ medâriki’t-tenzîl*, 2/347-348.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 176-177; Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2/279-280.

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 736.

³¹ Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2/279-280.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 736; Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2/279-280; İlahâbâd, *el-İklîl alâ medâriki’t-tenzîl*, 4/600-601.

tasvir edilmesi ve olayın sürekli canlı bir gerçeklik olarak yorumlanmıştır.³³ Bu şekilde aslında Zemahşerî, nahiv ve belâgat çözümlemelerini itikadî mesajla bütünleştirerek, Kur'an'ın üslûp özelliklerinin itikadî işlevlerini açığa çıkarmaktadır.

Başlığımız altında son örneğimiz Tevbe 9/68. ayettir.

وَعَذَابُ اللَّهِ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارِ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَةُ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ

“Allah, erkeğiyle kadınıyla münafıklara ve açıktan inkârcılık yapanlara, içinde ebedî olarak kalacakları cehennem ateşini vaad etmiştir. Onlara bu yeter de artar! Allah onları lânetlemiştir ve onlar için devamlı bir azap vardır.”

Bu âyetin tefsirinde hem Nesefî hem de Zemahşerî, “fîhi delâletün” yaklaşımını, lafızların içerdiği anlam inceliklerinden kelâmî çıkarımlar ile bütünleştirmişlerdir. Özellikle “هي” zamirinin doğrudan cehenneme işaret etmesi, iki müfessire göre tehdidin mahiyetini somutlaştıran ve muhatap üzerinde kesinlik hissi uyandıran bir unsur olarak değerlendirilir. “حَسْبُهُمْ” ifadesi, cehennem azabının mutlaklığına, büyüklüğüne ve yeterli oluşuna delâlet eder. Nitekim “وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ” terkipteki “mukîm” vasfı, yalnızca ebedî ahiret azabını değil, dünya hayatında münafıkların yaşadığı içsel huzursuzluğu ve sürekli tedirginlik hâlini de kapsayan bir nitelik olarak yorumlanır.³⁴ Bununla birlikte, “وَلَعْنَةُ اللَّهِ” ibaresi, iki müfessir açısından azabın ötesinde, ilahî lanetin onur kırıcı ve sürekli oluşuna işaret eder. Böylece münafıkların ve kâfirlerin yalnızca cezalandırılmakla kalmayıp, aynı zamanda değer ve itibar açısından da aşağılandıkları vurgulanır.

Ayetin tefsirinde her iki müfessir, âyette geçen “لعن”, “خلود” ve “عذاب مقيم” gibi kavramları yalnızca bir tehdit unsuru olarak değil, ilahî adalet ve ahiret cezasının sürekliliği gibi temel kelâmî meselelerin doğrudan delilleri olarak ele alır.³⁵ Zemahşerî ayrıca cehennemle kâfirler arasındaki bağın yalnızca zahirî bir mekân ilişkisiyle sınırlı olmadığını, bilakis dilsel ve semantik düzeyde daha derin bir özdeşlik kurulduğunu ortaya koymaktadır. Ayetlerdeki lafızların zahirî anlamı, cehennemi kâfirlerin cezalandırılacağı bir yer olarak gösterirken, kulanılan ifade biçimleri -özellikle failin hazfı ve doğrudan “kâfirler için hazırlanmıştır” tarzındaki yapı- cehennemin kâfirlerin ayrılmaz bir payı ve değişmez nasibi olduğu şeklinde de değerlendirilmiştir.³⁶ Bu durum, “fîhi dalâlatün” kavramının işlevini somutlaştırmaktadır. Zira burada lafız, görünen anlamın ötesinde bir semantik alan açmakta; yalnızca mekân tasviri değil, aynı zamanda kâfirlerin durumunu ve azabın ebediyetini vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, tefsir ile kelâm arasında kurulan güçlü irtibatı da göstermektedir.

Bu dört ayet örneği üzerinden bakıldığında, “fîhi delâletün” kavramı, yalnızca lafzî anlam çıkarımı değil; aynı zamanda dilin gramer, semantik, kelâmî, bağlam ve mantıksal yapılarıyla anlam çıkarımı yapan çok katmanlı bir yorum biçimini temsil etmektedir. Bu yöntem, Kur'an'ın sathî değil derinlemesine okunmasına imkân tanırken, müfessirin dilsel yetkinliği kadar aklî sezgilerini de devreye sokmasına olanak verir. Nitekim Zemahşerî, Nesefî ve benzeri müfessirlerin bu yaklaşımı sistematik biçimde kullanmaları, klasik tefsir geleneğinde anlamın sadece lafızda değil aynı zamanda lafzın işaret ettiği çoklu bağlamlarda saklı olduğuna dair güçlü bir işaret bulunduğunu göstermektedir. Bu da “fîhi delâletün”ün sadece bir yöntem değil, aynı zamanda bir anlama yaklaşımı olduğunu teyit eder.

³³ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 9/384-385.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 51; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/692.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 51; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/692; İlahâbâd, *el-İklîl alâ medâriki't-tenzîl*, 4/82-83.

³⁶ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 7/298-299.

3. Zemahşerî ve Neseî'nin "Fîhi Delâletün" Kavramını Farklı Ayetlerde Kullanımı

Klasik tefsir literatüründe yer alan kavram ve terkipler, müfessirlerin yorum yöntemleri ve ayetlere yaklaşımları hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Bu bağlamda, Neseî'nin ve Zemahşerî'nin kullandığı "fîhi delâletün" ifadesi, müfessirin ayetten çıkardığı anlamı, hükmü veya aklî istidlâle işaret eden metodolojik bir yaklaşım olarak dikkat çeker. Bu ifade özellikle lafız-mana ilişkilerinin tespiti alanlarında kullanılarak, müfessirin metinle kurduğu ilişkiyi açığa çıkarır.

3.1. Zemahşerî'nin "Fîhi Delâletün" Kavramını Farklı Ayetlerde Kullanımı

Söz konusu kavrama bazı ayetlerin tefsirinde Zemahşerî yer verirken Neseî'nin yer vermediğini görmekteyiz. Bunlardan biri Yûnus sûresi 10/34. ayettir.³⁷

قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنْتَ تُفَكُّونَ

"O sizin tanrılaştırdığınız varlıklar arasında, bir şeyi ilk defa yaratan, sonra yaratmayı tekrar eden biri var mı?" diye sor. De ki: İlkten yaratan da yaratmayı tekrar eden de Allah'tır. Şu halde nasıl gerçeğin dışına saptırılıyorsunuz!"

Zemahşerî, söz konusu ayette geçen "Sizin ortak koştuklarınız arasında ilk yaratmayı gerçekleştirip sonra onu tekrar edecek biri var mı?" ifadesinin zahiren bir soru formunda olmasına rağmen, gerçekte bir reddiye amacı taşıdığını vurgular. Bu tür soru biçimleri klasik belâgat literatüründe istifhâm-ı inkârî veya istifhâm-ı tevbîhî olarak adlandırılır.³⁸ Amaç, muhataptan gerçek bir cevap almak değil, onun batıl inancını gözler önüne sermek ve aklî bir hakikati teyit etmektir. Zemahşerî burada sorunun lafzî anlamından çok, soru tarzının ve muhataba yönelik biçiminin ima ettiği anlam üzerinden ayeti ele alır.³⁹ Böylece ayet, ikinci yaratılışı inkâr eden müşrikleri acze düşürmekte ve onların mantıksız tutumlarını zımnen ortaya koymaktadır.

Zemahşerî, ayetin devamında yer alan "De ki: Allah hem ilk yaratmayı gerçekleştirir hem de onu tekrar eder." ifadesine dikkat çekerek bu cevabın, müşriklerin ağzından değil doğrudan Peygamber'e söylenmesinin anlamına işaret eder. Onların adına verilen bu cevap, ikinci yaratılışın inkârının kendi inanç sistemlerinde dahi geçersiz olduğuna işaret eder ki bu da Kur'an'ın muhataba yönelik pedagojik stratejisinin bir yansımasıdır denilebilir. Zemahşerî, ikinci yaratılışın inkârını "mükâbere" olarak nitelendirir. Bu bağlamda "delâletün" lafzıyla "bu kadar açık bir hakikati inkâr edenin gerçekte sadece inat ettiği" anlamına vurgu yapar. Kur'an'ın bu tür bedihî hakikatlerin inkârında doğrudan mantıkî delillerle tartışmaya girmek yerine, inkârcının tutumunu teşhir eden ifadeler kullandığı dile getirir.⁴⁰ Zemahşerî'ye göre burada delâlet, açıkça söylenmeyen ancak sözün yapısı ve siyakıyla ortaya çıkan mantıksal zorunluluğa işaret etmektedir.

Zemahşerî, "fîhi delâletün"ü genellikle ayetin üslûp, belâgat ve dil yapısının özellikleri bağlamında değerlendirir. Bu ayette ise soru formunun tersine delâleti (istifhâm-ı inkârî) üzerinden, zahiri anlamın ötesinde müşterek inkârî ve aklî reddi ima eden kapalı anlamları ortaya

³⁷ Bu ayetin tefsirinde Zemahşerî, "fîhi delâletün" tekibini tahkikli eserlerde arada virgülle (... لا مدخل للشبهة فيه، ...) kullanmıştır. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 546.

³⁸ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 132-133; Ebû Yakup es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 345.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 546.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 546.

koyar. Bu noktada Zemahşerî, lafzın doğrudan ifadesinden çok, sorunun üslubunun ve soruya verilen cevabın irade temsiliyle sağladığı delâlete odaklanır. Zemahşerî burada mananın “Nasıl olur da inkâr edersiniz?” anlamında istifhamı inkârî olduğunu ve bu kullanımın, muhatabın fiilini kınama, akıl dışı davranışını sorgulama ve çelişkiyi vurgulama amacını taşımaktadır. Ona göre, bu tarz istifham aslında hayret bildiren bir söylem türüdür. Dolayısıyla âyet sadece bilgi isteme değil, aynı zamanda muhatabın tutumunu reddetme ve onları çelişkileriyle yüzleştirme işlevi görmektedir. Çünkü Allah’ın yaratma, hayat verme ve öldürme fiillerine rağmen inkâr etmek, mantıksal bir çelişkidir. Burada fiillerin sıralaması (yokluk → yaratma → ölüm → yeniden dirilme)⁴¹ şeklinde Allah’ın kudretine işaret eden tertipli bir zincir olarak yorumlanır. Zemahşerî’ye göre bu zincirin hatırlatılması, hem Allah’ın varlık ve kudretine delil hem de inkârın anlamsızlığını teşhir eden bir yöntemdir.⁴²

Zemahşerî’nin “fîhi delâletün” yaklaşımında lafzın açık anlamı “Allah’ın varlığını ve kudretini inkâr etmenin mantıksızlığı”na vurgu iken, dolaylı anlam (delâlet) muhatabın aklını kullanarak bu çelişkiyi idrak etmesi gerektiğidir. Zemahşerî, kelimenin zahîrî mânasından öte, istifhamın fonksiyonunu çözümleyerek kelâmî bir sonuç çıkarır. Ona göre inkâr, sadece ahlâkî değil, aynı zamanda aklî bir tutarsızlıktır. Nesefî ise metinde özellikle “يُعِيدُ” ifadesinin yer almasını, muhatap toplumun öldükten sonra dirilişi inkâr etmesi bağlamında açıklar. Ona göre bu vurgu, dirilişin apaçık delillerle sabit olmasına rağmen inkârın mantıksızlığını “burhan” kavramı üzerinden ortaya koyar. Ayrıca “يُعِيدُ” kelimesinin, yalnızca insanın yeniden dirilişini değil, gece-gündüz döngüsü, yağmurun inişi, bitkilerin yeniden dirilmesi gibi beşer dışı tabii döngüleri de kapsayabileceğini belirtir.⁴³ Özellikle öldükten sonra dirilişi inkâr eden muhataplara yönelik kesin bir “burhan” sunulduğunu vurgular. Böylece Zemahşerî, retorik ve mantık merkezli bir delâlet yorumu ortaya koyarken; Nesefî daha çok kevnî delillere dayalı burhanî bir yaklaşım sergiler.⁴⁴ Bu farklılık, “fîhi delâletün” kavramının tefsir geleneğinde hem dilsel- belâğî hem de kevnî-burhanî boyutlarla zenginleştirildiğini göstermektedir.

3.2. Nesefî’nin “Fîhi Delâletün” Kavramını Farklı Ayetlerde Kullanımı

Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl* adlı tefsirinde “fîhi delâletün” ifadesine yer verdiği ancak Zemahşerî’nin yer vermediği ilk örnek Bakara sûresi 2/14. ayettir.

وَإِذَا قَالُوا أَمْنًا قَالُوا إِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ

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

Nesefî, bu âyette özellikle “بـ” ve “إلى” harfi cerleri arasındaki anlam farkına dikkat çekmektedir. Ona göre “بـ” edatı, yalnız kalmayı yani bir duruma veya kişiye bitişik olmayı ifade ederken “إلى” edatı hem başlangıç hem de varış noktasına işaret eder. Burada “إلى”nin tercih edilmesi, mü’minlerden ayrılışın salt fiziksel bir ayrılma değil, belirli bir hedefe (şeytanlara) ulaşma amacıyla gerçekleştirildiğini göstermektedir. Bu durum, kelime seçimindeki küçük bir tercihin dahi anlam derinliği üzerinde önemli bir etkisi olduğunu göstermekte ve Nesefî bu ince ayrımı “fîhi delâletün” ifadesiyle ortaya koymaktadır. Nesefî, âyette geçen “şeytanları” ifadesinin yalnızca cinleri kapsamadığını, aynı zamanda Yahudiler gibi azgınlıkta şeytana benzeyen insanlara da atıfta bulunduğunu belirtir. Nesefî bunu yaparken Zemah-

⁴¹ er-Rûm 30/40.

⁴² Tîbî, *Fütûhu’l-gayb*, 7/482-483.

⁴³ Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2/21; İlâhâbâd, *el-İklîl alâ medâriki’t-tenzîl*, 4/218.

⁴⁴ Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2/21; İlâhâbâd, *el-İklîl alâ medâriki’t-tenzîl*, 4/218.

şerî’den birebir alıntılarla kelime çözümlemelerine yer verir.⁴⁵ Yine her iki müfessir de Sîbe-veyhi’nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* isimli eserine atıfla “şeytan” kelimesinin semantik analizini yapmış ve “şeytanları” ifadesinin münafık olan Yahudilere işaret ettiğini dile getirmişlerdir. Bu ayetin tefsirinde Nesefî’nin “fihi delâletün” ifadesiyle harfî cerlerin manaya etkisi özelinde ortaya koyduğu yukarıdaki yaklaşım, Zemahşerî’de nüansı yer almamakta ve “بـ” ile “إلى” edatları arasındaki anlam farkına değinilmeden “خَلُّوا”ın “biri ile yalnız kalmak” anlamına geldiği ifade edilmektedir.⁴⁶

Bu âyetin tefsirinde Nesefî ve Zemahşerî, ortak bir dil zemininden hareket etseler de anlamı inşa etme biçimleri açısından belirgin şekilde ayrılmaktadırlar. Zemahşerî’nin bu âyetin tefsirinde kullanmadığı “fihi delâletün” kavramı çerçevesinde Nesefî, metindeki edat tercihlerinin semantik nüanslarını merkeze almıştır. Ancak Cürçânî’nin (ö.816/1413) *el-Keşşâf* üzerine yazdığı hâşiyesine baktığımızda Cürçânî, Bakara 2/14. ayeti açıklarken münafıkların “iki yüzlü kimlikleri” üzerinde durur. Yorumunu güçlendirmek için Hz. Peygamber döneminden rivayetlere de başvuran Cürçânî, özellikle Abdullah b. Übey ve ashabi⁴⁷ üzerinden sahabenin nifakı nasıl teşhis ettiğini ve Hz. Peygamber’in bu konuda nasıl bir tavır takındığını ortaya koyar. Bunun yanında “خَلُّوا” ve “شَيَاطِينُهُمْ” lafızlarını dilbilgisel ve mecazî açıdan tahlil ederek münafıkların psikolojisini çözümlemeye çalışır ve burada “şeytan” kelimesini sadece cinlerden değil, aynı zamanda insanlardan münafıklıkta önde gelenler için de mecazen kullanıldığı dile getirir.⁴⁸

“Fîhi Delâletün” kavramının Nesefî’de farklı ayetlerde kullanımına ikinci örneğimiz A’raf 7/27’dir.

يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

“Ey Âdemoğulları! Şeytan, anne babanızı ayıp yerlerini birbirine göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi sizi de aldatmasın. Çünkü o ve yandaşları, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz şeytanları inanmayanların yoldaşları yaptık.”

Nesefî’nin “fihi delâletün” kullanımının kelimî içerikli bir örneğini oluşturmaktadır. A’raf 7/27. ayet bağlamında Nesefî, “إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ” ifadesini, insan fiillerinin yaratılması meselesine doğrudan işaret eden bir delâlet olarak yorumlamaktadır.⁴⁹ Ona göre bu ayette, şeytanların inkârcıların velîleri kılınması, yalnızca sembolik veya mecazî bir durum değil; Allah’ın kudreti ve takdiri çerçevesinde insan fiillerinin yaratılış sürecine dair bir hakikatin beyanıdır. Nesefî, bu ayetin tefsirinde lafızdaki dilsel öğeleri ayrıntılı şekilde tahlil eder. Onun yaptığı bu dilbilimsel çözümleme, “fihi delâletün” ile tespitin zeminini hazırlar. Nesefî, Zünnûn el-Mısırî’den (ö.245/859[?]) alıntıyla ve “إِنَّا جَعَلْنَا...” ifadesinin lafzından hareketle, fiillerin meydana gelişinin yalnızca insan iradesiyle sınırlı olmadığını; bilakis Allah’ın mutlak kudreti ve yaratma iradesinin belirleyici olduğunu ortaya koyar. Böylece Nesefî, ayetin metninde ifade edilen şeytan-insan ilişkisini açıklamanın ötesinde, insan fiillerinin yaratılışına dair kelâmî bir ilkeyi ima eder. Nesefî’nin bu yoruma ulaşmadaki yaklaşımının

⁴⁵ Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 1/52-53; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 36.

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 36.

⁴⁷ Ebu’l-Leys es-Semerkindî ayetin Abdullah ibni Selûl, İbni Kays, Mûtap İbn Kuşeyir ve yanındakiler için nazil olduğunu dile getirir. Bk. Ebu’l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru’l-Kur’an*, çev. Mehmet Karadeniz (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 1/72.

⁴⁸ Cürçânî, *Hâşiye ‘ale’l-keşşâf*, 184.

⁴⁹ Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 1/562-563.

mezhepsel refleks ile gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Zira bu ayetin tefsirinde insan fiillerinin yaratılışına dair bir ifade yer almamaktadır.⁵⁰

Neseffî'nin şerhinde bu ayetle ilgili olarak Allah'ın sıfatlarından “el-Gaffâr” kelimesi-ne de değinilir. Çünkü günahları ne kadar çok ve büyük olsa da mümin için bağışlanma, affedilme ve merhamete dâçar olma söz konusudur. Bu da mağfiretin en ileri derecesidir. “Gafûr” kelimesi, bağışlamada kemal derecesini ifade ederken “gaffâr” kelimesi bağışlamanın çokluğunu ifade etmektedir. “Mağfiret”in aslı ise “örtmek”tir ve mağfiret, Allah'ın fiillerinden biridir.⁵¹ Bu değerlendirmeye baktığımızda, Allah'ın “el-Gaffâr” ismine atıfla ilahî mağfiretin mahiyetine dair kelâmî yaklaşım ortaya konmaktadır. Metinde özellikle “setr” (örtme) kökü vurgulanarak, mağfiretin sadece günahların silinmesi değil, aynı zamanda onların açığa çıkarılmaması, gizlenmesi anlamına geldiği belirtilmiştir. Bu noktada Allah'ın fiili olarak mağfiret, kulun günah işleme fiilini ortadan kaldırmaz; aksine onun sonuçlarını ilahî rahmetle kuşatır. Bu, kelâm ilminde kul fiilleri ile Allah'ın yaratması meselesinde önemli bir bağlama sahiptir. Zira Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu (özellikle Eşarî ve Mâtürîdî gelenek) fiillerin yaratılmasının Allah'a, kesbin (fiili kazanmanın) ise kula ait olduğunu savunur.⁵² Bu açıdan bakıldığında, kul günah işlediğinde bu fiilin yaratılması Allah'a nispet edilse de sorumluluk kula aittir. Allah'ın “el-Gaffâr” oluşu ise, bu sorumluluk karşısında kullarını bütünüyle helake uğratmak yerine, onlara setr ve mağfiret ile muamele etmesini ifade eder. Dolayısıyla mağfiret, kul fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği gerçeğiyle çelişmez; aksine, yaratıcı kudretin yanında bağışlayıcı rahmetin de mutlak olduğunu ortaya koyar.⁵³ Bu bağlamda Neseffî'nin “fîhi delâletün” ile ayeti sadece dilsel bir tahlil olarak değil, aynı zamanda ilahî kudret ile kul sorumluluğu arasındaki dengeyi açıklayan bir kelâmî ilke olarak temellendirdiğini söylemek mümkündür. Bu sebeple Neseffî'nin tefsir metodolojisinde “fîhi delâletün” yalnızca gramatik veya semantik incelikleri tespit etmekle kalmaz; metnin içerdiği derin kelâmî anlamların sistematik olarak açığa çıkarılmasını sağlar.

Konumuza dair son örneğimiz Burûc 85/16'dır.

فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ

“Dilediğini yapan yalnız O’dur.”

Ayetteki “فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ” ifadesi, Nesefî tarafından önce nahiv çerçevesinde ele alınarak yorumlanmaktadır. Ona göre “فَعَالٌ” kelimesi, burada hazf edilmiş bir mübteda için haber konumundadır. “لِّمَا يُرِيدُ” ise bu haber ile ilişkili olup, anlamı tamamlayan bir unsur olarak görev yapmaktadır. Bunun akabinde Nesefî, bu ayetten Allah’ın, kulların fiillerini yarattığı yorumuna ulaşır ve bunu da “fihi delâletün” terkibi üzerinden açıklar. Zemahşeri’nin, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına dair hiçbir atıf ve imâsının olmadığı bu ayetin tefsirinde⁵⁴ Nesefî, bu yorumunu “فَعَالٌ” kelimesinin ifade ettiği mübalağadan çıkarmış olması muhtemeldir. Zira Zemahşeri de bu ayette Allah’ın dileyip yaptıklarının son derece çok olmasına vurgu yapmıştır.⁵⁵ Nesefî’nin burada “fihi delâletün” yaklaşımı lafzın ve yapının, sadece sözlük an-

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 412.

⁵¹ İlâhâbâd, *el-İklîl alâ medâriki't-tenzîl*, 3/298.

⁵² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûrîdî, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 10/488-489; Ebû'l-Hasen Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Richard J. McCarty, (Beyrût: y.y., 1953), 39, 42.

⁵³ Îlâhâbâd, *el-İklîl alâ medâriki 't-tenzîl*, 3/298-299.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1487.

⁵⁵ Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 3/625; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1487.

lamına değil aynı zamanda kulların fiillerinin yaratılması meselesine dair zorunlu bir anlam içerdiğini ortaya koymaktadır.

Nesefî'nin yukarıdaki yaklaşımı, “fihi delâletün” kavramının; metinde doğrudan ifade edilmeyen ancak lafız ve cümle yapısından hareketle ortaya konulan, aynı zamanda kelâmî sonuçlar içeren çıkarımları tespit etme yöntemini temsil ettiğini göstermektedir. Nesefî, bu ayet üzerinden, kulların fiillerinin yaratılması konusundaki klasik Ehl-i Sünnet anlayışını, dilbilgisel çözümleme ile ortaya koymaktadır. Nesefî'nin “فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ” ayeti üzerinden yaptığı yorum, doğrudan Allah'ın tekvîn sıfatına işaret etmektedir.⁵⁶ Tekvîn, Ehl-i Sünnet kelâmında, Allah'ın kudretiyle eşya ve fiillerin yaratılmasını ifade eden sıfattır.⁵⁷ Allah'ın “fa‘‘âl” (فَعَالٌ) olarak nitelendirilmesi, O'nun sürekli olarak fiilleri yarattığını ve bu yaratmanın kesintisiz bir şekilde devam ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda Nesefî'ye göre kulların fiilleri de Allah'ın tekvîn sıfatının kapsamındadır. İnsan, fiilini kesb (irade ve tercih etme) yoluyla kazanırken, fiilin varlık alanına çıkması Allah'ın tekvîn sıfatının tecellisidir. Yani kul irade eder, tercih eder; fakat o fiilin yaratılması Allah'ın kudretiyle olur.⁵⁸ Nesefî'nin “Allah dilediğini yapandır” ifadesinden çıkardığı delâlet, tam da bu noktayı teyit eder. Kul, fiilinin faili değildir; fiil, Allah'ın yaratmasıyla varlık kazanır. Nesefî'nin bu yaklaşım, Mu‘tezile'nin “kul, fiillerinin yaratıcısıdır” görüşüne⁵⁹ karşı Ehl-i Sünnet'in pozisyonunu ortaya koymaktadır. Nesefî, ayetteki “dilediğini yapma”nın mutlaklığı üzerinden, hiçbir fiilin Allah'ın iradesi dışında olamayacağını vurgular. Bu da tekvîn sıfatının hem tabiat olaylarını hem de insana ait fiilleri kapsadığını göstermektedir.

Her iki müfessirin örnek ayetlerdeki çözümlemeleri, “fihi delâletün” kavramının klasik Kur'an yorumunda hem dilsel inceliklerin hem de ilahi gerçekliklerin ortaya çıkarılmasında merkezi bir kavram olduğunu göstermektedir. Zemahşerî'nin yorumları, metnin edebî ve semantik katmanlarını genişletirken, Nesefî'nin analizleri, metnin gramer ve mantık bağlamında zorunlu anlamlarını sistematik biçimde ortaya koyar. Bu farklılaşmalar, klasik tefsir literatüründe metne yaklaşımın çok boyutlu olduğunu ve “fihi delâletün” kavramının bu çok yönlülüğü anlamlandırmada rol oynadığını göstermektedir.

Sonuç

Klasik tefsir geleneğinde “fihi delâletün” kavramı, Kur'an'ın lafızlarının zahirî anlamlarının ötesine geçerek, nahiv, belâgat, itikad, üslûp ve bağlam unsurlarından hareketle zorunlu veya muhtemel anlamların ortaya çıkarılmasına imkân tanıyan metodolojik bir ilke olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Zemahşerî ve Nesefî, farklı metodolojik arka planlara sahip olmalarına rağmen, söz konusu kavramı tefsirlerinde ortak bir araç olarak kullanmışlardır. Onların yorumları, “fihi delâletün”ün hem dilsel inceliklerin çözümlenmesinde hem de kelâmî esasların teyidinde işlevsel bir yöntem olduğunu göstermektedir.

⁵⁶ Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 3/625.

⁵⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dârü'l-Câmiâtî'l-Mısriyye, ts), 46-47.

⁵⁸ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/220-223.

⁵⁹ Mu‘tezile'nin beş temel prensibinden adl ilkesine göre adalet anlayışı, Allah'ın fiilleri bağlamında temellenirilmiş olup, adalet “Allah'ın daima iyi olanı yapması ve kötülükten uzak durması” şeklinde tarif edilmiştir. Ebû 'Alî el-Cübbâ'î (ö. 303/915) adaleti “hasen olan her fiil” olarak tanımlarken, Kadı Abdülcebbâr “Allah'ın bütün fiillerinin güzel oluşu ve O'nun zulüm ile çirkin fiilleri asla işlememesi.” şeklinde tanımlamıştır. Bk. Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/32.

Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ta belâgat ve üslûp merkezli bir tefsir yöntemi geliştirmiştir. Ona göre Kur'an'ın lafız tercihleri, sadece estetik bir kaygı değil, aynı zamanda mesajı güçlendiren ve muhatabı aklî muhakemeye yönlendiren bilinçli seçimlerdir. Onun bu yaklaşımı, “fîhi delâletün” kavramını estetik ve aklî işlevi bir arada yansıtan bir yorum ilkesine dönüştürmektedir. Onun istifhâm-ı inkârî, isnâd ve icâz gibi belâgat unsurlarına odaklanması, Kur'an'ın dilsel yapısı ile verdiği mesaj arasındaki bağın en görünür örneklerini ortaya koymaktadır.

Nesefî ise *Medâriku't-tenzîl*'de sistematik ve dilbilgisel bir yaklaşım sergilemiştir. Onun tefsirinde “fîhi delâletün” genellikle nahivsel çözümlemeler, edat ve zamir kullanımları, fiil kiplerinin anlamları üzerinden şekillenir. Bu çözümlemeler yalnızca gramatik bir titizlik değil, aynı zamanda kelâmî sonuçlara götüren bir metodolojik hassasiyetin ürünüdür. Nitekim Nesefî'nin A'râf 7/27 ve Burûc 85/16 gibi ayetlerdeki açıklamaları, fiillerin yaratılmasının Allah'ın tekvîn sıfatına ait olduğunu, buna karşın kesbin, kula nispet edildiğini ortaya koymaktadır. Böylece “fîhi delâletün” kavramı onun tefsirinde, Ehl-i Sünnet'in kelâmî esaslarını teyit eden bir araç haline gelmektedir. Nesefî, lafızların nahvî örgüsünü çözümleyerek, Allah'ın mutlak kudretini ve kulun sorumluluğunu aynı anda temellendiren bir denge kurmaktadır.

Bu iki yaklaşım arasındaki temel fark, Zemahşerî'nin daha çok metnin edebî ve belâgî yönlerine odaklanarak anlamanın yorumcu ve okuyucu tarafından sezilmesine olanak tanınması; Nesefî'nin ise dilbilimsel kesinlik, nahivsel analiz ve kelâmî içerik açısından anlamı zorunlu ve sarsılmaz bir biçimde metnin içinde bulmaya çalışmasıdır. Böylece, klasik tefsirde “fîhi delâletün” kavramı, hem metnin doğrudan ifade ettiği anlamların ötesinde kapalı anlamların keşfi için bir anahtar; hem de Kur'an metninin dilsel yapısı ile ilahî mesajının kaynaştırıldığı bir köprü olarak işlev görmektedir.

Zemahşerî ile Nesefî arasındaki ilişki, özellikle dil açıklamaları bağlamında hep tartışılmış ve kimi araştırmacılar tarafından Nesefî'nin, Zemahşerî'nin bir nevi “müstensihi” olduğu ileri sürülmüştür. Gerçekten de gramer temelli açıklamalarda iki müfessir arasında dik-kate değer ölçüde benzerlikler mevcuttur. Bununla birlikte, “fîhi delâletün” terkihi örneğinde açıkça görüleceği üzere, Nesefî yalnızca Zemahşerî'nin çizgisini tekrar eden bir şarih değildir. Aksine, dilsel ve yorumlayıcı tercihleri bakımından özgünlüğünü ortaya koymuş, klasik gramer birikimini kendi metodolojik çerçevesi içinde yeniden inşa etmiştir. Dolayısıyla, genel anlamda Zemahşerî'nin etkisi belirgin olmakla beraber, Nesefî'nin bağımsız düşünce üretme kapasitesi ve özellikle kavramsal farklılıklara dikkat çekme tutumu, onu salt bir müstensih olmaktan ayırarak özgün bir müfessir kimliğine taşımaktadır.

Bu çalışma, klasik müfessirlerin Kur'an yorumunda “fîhi delâletün” kavramını nasıl farklı boyutlarda kullandıklarına dair bir perspektif sunarken, aynı zamanda modern tefsir çalışmalarına da metodolojik bir katkı sağlamaktadır. Gelecek araştırmalarda, “fîhi delâletün”, “fîhi delîlün” ve “fîhi işâratün” gibi kavramların farklı müfessirler ve dönemler özelinde karşılaştırmalı incelenmesi, Kur'an metninin anlam katmanlarının daha derin ve sistematik şekilde anlaşılmasına önemli katkılar sunacaktır.

Sonuç olarak, Zemahşerî ve Nesefî'nin tefsirlerinde “fîhi delâletün”, klasik İslâm düşüncesinde tefsir ile kelâm arasındaki güçlü irtibatı temsil eden anahtar kavramdır. Zemahşerî'nin yaklaşımı daha çok belâgat ve akıl merkezli, Nesefî'nin yaklaşımı ise gramer ve kelâm merkezlidir. Bu açıdan “fîhi delâletün”, klasik tefsir metodolojisinin epistemolojik zenginliğini ve Kur'an yorumunda kullanılan çok katmanlı anlam inşa süreçlerini göstermesi bakımından modern araştırmalar için de bir analiz kategorisi olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Abdücebbâr, Kadı. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. 2 cilt. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Askerî, Ebu Hilâl. *el-Furûku'l-lüğaviyye*. Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekafe, ts.
- Baysal, Sıddık. "Âmm Lafızların Delâletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (Aralık 2018), 105-134. <https://doi.org/10.29288/ilted.457634>.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 7. Basım, 2018.
- Cengiz, Mehdi. *Fahreddin er-Râzî'de Lafzın Manaya Delâleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *Mu'cemü's-sıhah*. haz. Halil Me'mun. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2. Baskı, 2007.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'ale'l-keşşâf*. Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1977.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-ta'rîfât*. nşr. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dâru'r-reyyân li't-türâs, 1403.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "İslam Araştırmaları Merkezi". Erişim 19 Ağustos 2025. http://ktpmakale.isam.org.tr/?geldi=ara_mklilh_basit&blm=sonucmklilh&navdil=tr&DergiAdiara=&MakaleAdi2=delalet&YazarAdiAra=°isti=&-max=50&-find=
- Ebherî, Esîrüddîn. *Mantık – İsagoci Tercümesi*, çev. Taha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Erdem, Mehmet - Deliçay, Tahsin. "Mantık, Belâgat ve Usul-i Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak Delâlet" *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 171-180.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-Lüma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Richard J. McCarty Beyrut: y.y., 1953.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmet. *Kitabü'l-ayn*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2. Baskı, 2005.
- İbnü'l-Murtazâ. *Tabakâtü'l-mu'tezile*, nşr. Franz Stainer. Beyrut: y.y., 1961.
- İlâhâbâd, Muhammed Abdülhak. *el-İklîl alâ medâriki't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*. 7 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 6. Basım, 2014.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 18. Baskı, 2024.
- Kutluboğa, Kasım. *Hülâsatü'l-efkâr şerhu muhtasari'l-menâr*, thk. Hafız Senaullah ez-Zâhidî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dârü'l-Câmiâtî'l-Mısriyye, 3. Basım, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tevîlâtü ehli's-sünne*. 10 Cilt. thk. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 cilt. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 6. Basım, 2013.

- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 2 cilt. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Samar, Mahmut. "İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delâletine Dair Tartışmalar". *Eskiye* 42 (Eylül 2020), 961-984. <https://doi.org/10.37697/eskiye.764230>.
- Sekkâkî, Ebû Yakup. *Miftâhu'l-ulûm*. çev. Zekerîya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcabbar. *Kavâtu'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys. *Tefsîru'l-Kur'an*. 6 cilt. çev. Mehmet Karadeniz. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*. 2 cilt. nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah. *Fütûhu'l-gayb fî'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb*. 17 cilt. thk. Eyyad Ahmed El-Fevc. Abu Dabi: el-İmârâtü'l-Arabiyyetü'l-Müttehide, 2013.
- Ünal, Serkan. *Lafzın Manaya Delâleti Açısından Bilimsel Tefsir (Usûlî Tefsir Önerisi)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Yıldırım, Abdullah. "Lafız, Mana ve Delâlet: İlmü'l-vaz' Bağlamında Bir Değerlendirme". *Dinî Metinlerin Yorumunda Kesinlik Arayışı Sempozyumu Özet Kitapçığı*. ed. Mehdi Cengiz – Şeyma Gülsüm Önder. 7-8. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2024.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-belâga*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009.