

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

**AHKÂM ÂYETLERİ BAĞLAMINDA
FIKİH-NAHİV İLİŞKİSİ
-İBNÜ'L-ARABÎ'NİN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN ÖRNEĞİ-**

DOKTORA TEZİ

Şükrü ŞİRİN

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslâm Hukuku**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Osman GÜMAN

NİSAN-2016

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

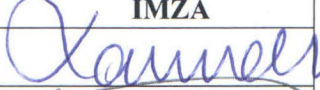




AHKÂM ÂYETLERİ BAĞLAMINDA
FIKİH-NAHİV İLİŞKİSİ
-İBNÜ'L-ARABÎ'NİN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN ÖRNEĞİ-

DOKTORA TEZİ

Şükrü ŞİRİN

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslâm Hukuku

“Bu tez 21/04/20116 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Faruk BEŞER	Başarılı	
Doç. Dr. Osman GÜMAN	Başarılı	
Doç. Dr. Süleyman KAYA	Başarılı	
Doç. Dr. Saim YILMAZ	Başarılı	
Yard. Doç. Dr. Abdullah TIRABZON	Başarılı	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Şükrü ŞİRİN

21.04.2016

ÖNSÖZ

Müslüman bireyin amelî hayatını düzenlemede ve amellerinin, mensubu bulunduğu dine uygunluğunu belirlemede fıkıh etkin bir rol oynamaktadır. Fıkıhın kaynaklarından birincisini oluşturan Kur'ân'ın anlaşılması da etkin bir metin çalışmasına bağlıdır. Fikhî hükümlerin kaynağını oluşturan ahkâm âyetlerinin incelenip anlaşılması sırasında bazı farklı anlayışlar ortaya çıkabilmektedir. Bu farklı anlayışların oluşmasında etkili olan bir husus da nahivdir. İlk olarak Kur'ân metninin harekelenmesiyle başlayan i'râbu'l-Kur'ân çalışmaları gelişerek devam etmiş ve her bir kelimenin hatta harfin nahiv açısından değerlendirmesi yapılmıştır. Kıraat farklılıkları bir tarafa bırakılarak bakıldığında bile, harekeler okuyucuya göre değişmediği halde kelime ya da cümlelerin i'râbı fakihlere göre değişmekte, buna bağlı olarak da farklı anlam ve hükümler çıkmaktadır. Ahkâm âyetlerini konu alan eserlerde nahvin anlam ve hükme etkisine oldukça geniş yer verilmiştir. Müstakil i'râbu'l-Kur'ân çalışmaları da göz önüne alındığında, konuyla ilgili çalışmaların genişliği daha net görülmektedir. Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserinde fıkıh-nahiv ilişkisi incelenmiştir.

Çalışma konusunun tespitinde önemli katkıları bulunan ilk danışmanım Prof. Dr. Faruk Beşer beye en içten teşekkürlerimi sunarım. MÜ. İlahiyat Fakültesi'ne geçmesinin akabinde danışmanım olan, konunun içerik olarak hazırlanmasında yönlendirme ve teşvikleriyle büyük katkı sağlayan Prof. Dr. H. Mehmet Günay beye de teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamı büyük bir titizlikle inceleyip önemli katkılarda bulunarak son halini almasında yardımcı olan danışmanım Doç. Dr. Osman Güman hocama teşekkürü bir borç bilirim. İlk günden beri çalışmamı dikkatli bir şekilde takip ederek katkıda bulunan Doç. Dr. Süleyman Kaya ve Doç. Dr. Saim Yılmaz beylere de teşekkür borçluyum. Tez konusunda sık sık fikir alışverişinde bulunarak kendilerinden istifade ettiğim hocalarıma ve başta Dr. Harun Abacı olmak üzere bütün arkadaşlarıma da teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca desteklerini esirgemeyen, haklarını hiçbir zaman ödeyemeyeceğim anne ve merhum babama, yoğun çalışma döneminde fedakârlıklarda bulunan eşime ve çocuklarıma şükranlarımı sunarken, yeterince ilgilenemediğim merhum oğlum Muhammed'i de bir kez daha rahmetle anmayı borç bilirim.

Şükrü ŞİRİN

21/04/2016

İÇİNDEKİLER

BEYAN	i
KISALTMALAR	iv
ÖZET	v
SUMMARY	vi
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: İBNÜ'L-ARABÎ ve AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN EDEBİYATI	11
1.1. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN HAYATI	11
1.1.1. Yaşadığı Dönemin Siyasal ve Kültürel Özellikleri	12
1.1.2. İlmî Konumu ve Hakkında Söylenenler	15
1.1.3. Hoca Ve Öğrencilerinden Bazıları	16
1.1.4. Eserleri	18
1.2. AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN EDEBİYATI	20
1.2.1. Tarihsel Gelişim Süreci	20
1.2.2. Ahkâmü'l-Kur'ân Literatürünün Muhtevası	25
1.2.3. Ahkâmü'l-Kur'ân Literatüründe Esas Alınan Yöntemler	28
1.3. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİ	31
1.3.1. Muhteva	31
1.3.2. Metot	36
1.3.3. Kaynaklar	40
BÖLÜM 2: FIKIH-NAHİV İLİŞKİSİ	44
2.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	44
2.1.1. Fıkıh Kavramı	44
2.1.2. Nahiv/Sentaks Kavramı	46
2.1.3. İ'râb Kavramı	48
2.2. NAHİV- İ'RÂB İLİŞKİSİ	51
2.3. NAHİV-KUR'ÂN İLİŞKİSİ	55
2.3.1. Kur'ân'ın Nahve Kaynak Olması	57
2.3.2. Kur'ân'da İ'râbın Varlığı Tartışması	60
2.3.3. Kur'ân'da Farklı İ'râb Yorumlarının Saikleri	62
2.3.3.1. Fakihin Kabul Ettiği Nahiv Ekolünün Anlam Takdirine Etkisi ...	64
2.3.3.2. Fakihin Benimsediği Mezhebin Anlam Takdirine Etkisi	66
2.3.3.3. İ'râbı Yapan Kişinin İlmî Birikim ve Bakışı	69

2.3.3.4. Arap Dilinin Yapısından Kaynaklanan Sebepler	70
2.3.3.5. Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Sebepler.....	71
2.3.4. Kur'ân'da İ'râb Hatası Olduğu İddiaları.....	74
2.4. İ'RÂBDA TERCİH KRİTERLERİ.....	79
2.5. NAHİV KURALLARININ FIKIH İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ.....	80
2.5.1. Fakihin Nahiv Bilmesi Gerekliliği ve Buna Dair Görüşler.....	83
2.5.2. Nahiv Kurallarının Anlam Üzerinde Etkisi	88
BÖLÜM 3: İBNÜ'L-ARABÎ'NİN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNDE NAHİV EKSENLİ FIKHÎ TERCİHLER.....	101
3.1. NAHİV EKSENLİ İTTİFAKÎ HÜKÜMLER	101
3.1.1. Annelerin ve Ölmüş Hayvanın Haram Olması	102
3.1.2. Kasten Veya Hata İle Öldürme	103
3.1.3. Adam Öldürmenin Cezası	104
3.1.4. Müşriklerle Evlenmek.....	106
3.1.5. Orucun Bitiş Vakti	106
3.2. NAHVİN BELİRLEYİCİ OLDUĞU İHTİLAFLI HÜKÜMLER.....	108
3.2.1. Zina İsnadında Bulunanın/Kâzifin Cezası	108
3.2.2. Babanın Eşiyle/Üvey Anneyle Evlenmek.....	113
3.2.3. Zekât Toplama Yetkisi.....	115
3.2.4. Kur'ân Okurken İstiâze	120
3.2.5. Kesmek Sûretiyle Helal Olacak Hayvanlar.....	122
3.3. NAHVİN DE ETKİLİ OLDUĞU İHTİLAFLI HÜKÜMLER	124
3.3.1. Abdeste Dair Hükümler	124
3.3.2. Cünübün Namaz Kılması/Mescide Girmesi	133
3.3.3. Eşyada Aslanan İbaha mıdır?	139
3.3.4. İhramlı İken Avlanmanın Cezası	140
3.3.5. Kayınvalide İle Evlenmek.....	143
3.3.6. Kemikte Hayat Var mıdır?.....	147
3.3.7. Mehri Bağışlama Yetkisi.....	149
3.3.8. Meytenin Hükümü	153
3.3.9. Sefeh Sebebiyle Malın Hacri	156
3.3.10. Teyemmüm Yapabilecek Kişiler.....	159
3.3.11. Yolkesenlerin Cezası.....	161
3.4. NAHİV KURALLARINA AYKIRI GÖRÜNEN HÜKÜMLER	165
3.4.1. Borç-Vasiyet Sıralaması.....	166
3.5. FIKHÎ HÜKÜMDE BELİRLEYİCİ OLMAYAN NAHİV YORUMLARI	170

3.5.1. İddet İçinde Boşama.....	171
3.5.2. Sihir Konusu	172
3.5.3. Ölüm Esnasındaki Vasiyetin Şahitleri	174
3.5.4. Şahitlerin Yeminle Tezkiyesi	175
3.5.5. Fitneden Sakınmak.....	178
SONUÇ.....	181
KAYNAKÇA	185
EKLER.....	197
ÖZGEÇMİŞ.....	200

KISALTMALAR

b.	: ibn
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
krş.	: karşılaştır
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
s.a.v.	: sallallahu aleyhi ve sellem
ss.	: sayfa sırası
sy.	: sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkîk
thr.	: tahrîc
tkd.	: takdîm
trz.	: basım tarihi yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
Yay.	: Yayıncılık, Yayınevi, Yayınları
y.y.	: yayın yeri yok

Tezin Başlığı: Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi
-İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân Örneği-

Tezin Yazarı: Şükrü ŞİRİN

Danışmanı : Doç. Dr. Osman GÜMAN

Kabul Tarihi: 21 Nisan 2016

Sayfa Sayısı: vi (ön kısım) + 202 (tez)

Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri

Bilimdalı: İslâm Hukuku

Bu çalışmada ahkâm âyetlerinden hüküm elde etmede nahvin etkisi ele alındı. Nahiv kurallarının hüküm istidlalinde bir karine olarak kabul edilip edilmediği ve şayet ediliyorsa deliller hiyerarşisinde nerede yer aldığı incelendi. Bu incelemede lafızların nahiv yorumlarındaki farklılıkların hükme doğrudan etki ettiği ve nahvin asla ihmal edilmediği sonucuna varıldı. Ancak nahivden hükme gitme tavrının ittifaklı yerlerde olduğu, ihtilaf noktalarında ise hükümden nahve gitme tavrının daha etkin olduğu görüldü. Nahiv kuralları hüküm elde etmede bir karine olarak kabul edilse de öncelikli deliller arasında yer almamıştır. Bunun sebebi de kabul edilen hükme götürecek başka nahiv yorumlarının da bulunmasıdır. Fakihler, başka delillere bağlı olarak ihtilaf ettikleri konularda nahiv kuralını da bir ispat aracı olarak kullanmış, ancak farklı nahiv ekollerinin varlığı bu ihtilafların dil kuralları ile nihaî çözüme ulaşmasına imkân tanımamıştır.

Bu araştırmanın, ahkâmü'l-Kur'ân alanında yazılmış eserlerin tamamını kapsamaması çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Araştırma, mezheplerin teşekkül sürecinin tamamlanmasından sonra yazılması, mezhepler arası mukayesesi ve nahiv kurallarını öncelemesi gibi sebeplerle İbnü'l-Arabî'nin eseri ile sınırlandırıldı. Böylece tek bir eser esas alınarak eserin tamamı tarandı ve nahvin fıkha etkisi tespit edildi.

Giriş ve üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde İbnü'l-Arabî ve eserinin tanıtımının yanı sıra ahkâmü'l-Kur'ân literatürü hakkında bilgiler verildi. İkinci bölümde ise fıkıh-nahiv ilişkisi çerçevesinde kavramlar üzerinde duruldu, nahvin Kur'ân ile olan bağından bahsedildi. Üçüncü bölümde eserden seçilen örnekler çerçevesinde nahvin fikhî hükme etkisinin boyutları ortaya konuldu.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, ahkâmü'l-Kur'ân, fıkıh, nahiv, i'râb

Title of the Thesis: The Correlation Between Fiqh and Nahw in the Context of Verses of the Rules -The Example of Abu Bakr İbn Al-Arabi-	
Author: Şükrü ŞİRİN	Supervisor: Assoc. Prof. Osman GÜMAN
Date: 21 th April 2016	Nu. of pages: vi (pre text)+202 (main body)
Department: The Basic Islamic Sciences Subfield: Islamic Law	
<p>In this study, we deal with the effect of grammatical rules (nahw) on the derivation of the rulings from the Quranic juristic verses (ayat al-ahkam). We also investigate whether the grammatical rules are considered as contextual indication for the deduction of the rulings (ahkam) and we presented that where it stands in terms of hierarchical order among other evidences. As a result of this research, we drew a conclusion that the differences of grammatical interpretation of utterance have a direct impact on the ruling and nahw was never neglected. Nevertheless, the position of basing those rulings on the grammatical rules is only relevant to the indisputable subjects but, the opposite is more effective in the controversial issues. Thus, the grammatical rules are never accepted as one of the primary evidences, even if they are considered as indications for derivation of ruling. The reason for this is the existence of other interpretations that may lead to the accepted ruling. Islamic jurists used the grammatical norms as proofs, when they adopt divergent approaches in regards to other evidences, but the presence of numerous schools of nahw was an obstacle in front of reaching the final resolution to end the disputes.</p> <p>This work does not comprise the whole literature concerned ahkam al-Quran. We limited our research to Ibn al-Arabi's book for several reasons such as its being authored after the formation of schools of Islamic law and containing some comparisons between different schools, as well as giving preference to the rules of nahw. Thereby, we based our argument on this book, scanned it and identified the effect of nahw on Islamic law.</p> <p>In the 1st chapter, which is made up of an introduction and three sections, we mention the life of Ibn al-Arabi and his book as well as some information about the literature of ahkam al-Quran. In the 2nd chapter, we discuss some terms related to the relation between fiqh and nahw and the link between nahw and Quran. In the 3rd chapter, we identified the effect of grammatical rules on juridical rulings within the framework of selected samples from the book.</p>	
Keywords: Ibn al-Arabi, ahkam al-Quran, Fiqh, Nahw, Irab (irab)	

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Tarih boyunca dilin Kur'ân-ı Kerîm'i anlamada en önemli araçlardan biri olduğu ileri sürülmüş ve dil ile Kur'ân arasındaki ilişki çoğunlukla “dilbilgisinden Kur'ân'a” şeklinde tasavvur edilmiştir. Bu alanda oldukça fazla çalışmalar yapılmış olup bu eserlerde yerleşik dil kuralları çerçevesinde Kur'ân baştan sona i'râb edilmiştir. Dil merkezli bu çalışmalarda Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması amacı güdülmekle birlikte, gerek Arap dilinin yapısı ve gerek Arap dilleri arasındaki kural ihtilafları Kur'ân-ı Kerim'deki bazı âyetler hakkında farklı anlam takdirlerine zemin hazırlamıştır. Diğer yandan Kur'ân da pek çok dil kuralına kaynaklık etmiştir. Ayrıca Kur'ân yorumcularının benimsedikleri fikhî, itikadî ve siyasî görüşler de bazı dil kurallarının tespitinde ve Kur'ân yorumunda belirleyici olmuştur. Şu halde âyetlerin gramatik anlamını tespitinde pek çok faktörün etkisi vardır. Bütün bu faktörler hesaba katılmadan Arap dili ve Kur'ân arasındaki ilişkiyi layıkıyla kavramak mümkün görülmemektedir.

Rasulullah (s.a.v.) döneminde başlayıp günümüze kadar süregelen ve kıyamete kadar da devam edecek olan Kur'ân'ı anlama çabaları, farklı isimler altında sınıflandırılmış olmakla beraber genelde tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân başlığı altında değerlendirilmiştir. Gerek doğrudan tefsir literatüründe gerekse Kur'ân'ı anlamaya yardımcı olacak sair çalışmalarda, Kur'ân farklı açılardan incelenerek âyetlerin anlamları sağlıklı bir şekilde tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bir metnin doğru anlaşılması, onun öncelikle doğru okunmasına bağlıdır. Bundan dolayıdır ki Kur'ân üzerindeki ilk çalışma, kelimelerinin harekelenmesi olmuş, nahiv ilminin temelini oluşturan bu ilk adımlarla nahiv kurallarının belirlenip toplanması süreci de başlamıştır.

Elbette metni doğru okumanın asıl amacı onu doğru anlamak olduğuna göre, söz konusu kurallar ile anlam arasındaki ilişki, neticede fikhî görüşlerle dil kuralları arasındaki ilişkiyi de beraberinde getirmiştir. Âyetlerden elde edilen hükümlere dair yürütülen ahkâmü'l-Kur'ân/fikhî tefsir çalışmalarının dil konularını yoğun bir şekilde inceleme gereği duymasının ardında yatan saik de bu husus olmalıdır. Ahkâmü'l-Kur'ân

literatürü dışında dil kurallarının Kur'ân metni üzerine tatbikine dair önce me'âni'l-Kur'ân, ardından i'râbü'l-Kur'ân adını taşıyan eserler kaleme alınmıştır. Bu sonuncu tür kapsamına giren eserlerde özellikle kelimelerin sonlarında yer alan i'râb alametlerinden hareketle kelimenin cümle içerisindeki konumu ve gramatik düzeydeki anlama katkısı tespit edilmeye gayret edilmiştir. Zira anlamı belirlemede cümlenin öğelerinin doğru tanımlanması etkili olduğu için nahiv kuralları, önemli bir araç olarak kabul edilir. İşte bu hakikat oldukça erken dönemde farkedilmiş olduğu için i'râbü'l-Kur'ân'a dair pek çok eser kaleme alınmıştır.

Kur'ân'ın okunuşu sözlü olarak aktarıldığı için -farklı kıraat rivayetleri var olmakla birlikte- metinde yer alan kelimelerin harekelerinde kayda değer bir değişiklik sözkonusu değildir. Ancak nahvin konusu olan i'râb, sadece hareke adı verilen göstergelere bağlı olmayıp, harekelerin belirtilmediği bazı kelime çeşitleri ve cümle yapılarını da incelemektedir. Bu duruma aynı harekeyle telaffuz edilen farklı nahiv yorumları da ilave edilirse tek bir metin üzerinde neden farklı i'râb yorumlarının olduğu daha iyi anlaşılabilir. Mesela son harfinin illetli olması nedeniyle takdirî hareke ile i'râb alan kelimelerin yanısıra mebnî oldukları için mahallî i'râb alan kelimeler de bulunmaktadır. Ayrıca cümlelerin i'râbı tamamen mahallî olduğu için hareke göstergesine bakılarak konum belirleme imkânı yoktur. Mef'ûl, hal, temyiz vs. konumundaki kelimelerin mansub olarak fethalı gelmesi, fail, naibü'l-fail, mübteda haber vs. konumundaki kelimelerin de merfu olarak dammeli gelmesi gibi aynı hareke ile gösterilen farklı i'râb hallerinin varlığı da düşünüldüğünde nahiv konusundaki ihtilaflar daha iyi anlaşılacaktır.

Anlamı belirlemede bir karine olan nahiv kuralları, aynı zamanda âyetten elde edilecek hükümler konusunda da belirleyici bir etkiye sahiptir. Esasında bu hususta birbirine zıt iki tavırdan söz edilebilir: birincisi nahivden hareketle hükmü belirleme tavrı, ikincisi ise hükümden hareketle nahiv kuralını belirleme tavrı. Bu iki tavır karşılaştırıldığında özellikle fikhî açıdan ihtilaflı olan konularda ikincisinin, yani hükümden hareketle nahvin belirlenmesinin daha yaygın olduğu görülmektedir. Zira hükmü belirlemede tek karine nahiv olmayıp başka deliller de bulunmaktadır ve genellikle diğer deliller nahiv kuralından daha belirleyicidir. Bu çalışmada ahkâm âyetlerinden elde edilen hükümler incelenirken konunun özelliğinin bir gereği olarak diğer delillere mümkün olduğu kadar

az yer verilerek doğrudan nahve bağlı yorumlar ele alınacaktır. Diğer delilleri gözardı ederek âyetlerden çıkarılan hükümleri salt nahiv kuralları ile ilişkilendirmek yeterli ve doğru bir yaklaşım olmamakla birlikte nahiv kurallarının büsbütün görmezden gelinmesi de düşünülemez. “Nahiv kuralları hükme mesnet olma bakımından kaçınıcı sırada yer alır? Fikhî görüşleri ne ölçüde etkiler? Farklı nahiv anlayışlarının fikhî görüşlere yansması olmuş mudur?” vb. sorulara cevap arayacağımız bu çalışma, -yer yer konuyla ilgili diğer kaynaklara da temas edilmekle birlikte- İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eseriyle sınırlandırılmıştır.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmada fıkıh ile nahiv arasındaki ilişkinin mahiyet ve boyutlarının tespit ve tahlili amaçlanmıştır. Fıkıh usûlü ile nahiv arasındaki ilişki ülkemizde çalışılmış olmakla beraber, fûrûu fıkıhla nahiv arası ilişkinin ve özellikle de nahvin hükme ne ölçüde etki ettiğinin ele alındığı bir çalışmaya ulaşılammış olması, bu konunun seçilmesinde etkili olmuştur. Arap dünyasında yapılan, konuya yakın çalışmalar ise ya dil merkezli ya da tefsir merkezli olup fikhî merkeze alan bir çalışmaya rastlanamamıştır.

Mâlikî mezhebi fakihlerinden olan İbnü'l-Arabî'nin aynı zamanda müfessir ve dilci olması, eseri hakkında pek çok açıdan çalışma yapılmış olsa da bu yönüyle ele alınmayışı, mezhepler arası mukayeseye bolca yer vermesi gibi sebeplerle çalışma konusu olarak bu eser seçilmiştir. Eser hakkında ayrıntılı bilgi birinci bölümde verilecektir.

İbnü'l-Arabî'nin ilgili eseri üzerinde, nahvin hükme etkisini ele alan bir çalışma tespit edilememiştir. Ancak genel olarak dil konularının ahkâm âyetlerinden elde edilen hükümlere etkisini konu edinen bir çalışma mevcuttur. 2000 yılında Ammân'da basılan bu eser, Abdülkadir Abdurrahman es-Sa'dî'nin *Eseru'd-delâleti'n-nahviyyeti ve'l-luğaviyyeti fî istinbâti'l-ahkâmi min âyâti'l-Kur'âni't-teşrî'iyyeti* isimli eseridir. Arap Dili ve Belagatı alanında yapılmış olan bu çalışma nahiv konularına değinmiş olmakla beraber ağırlıklı olarak lafızları merkeze almıştır. Ayrıca eserin sistematığı dil konuları esas alınarak oluşturulmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eseri hakkında tespit edebildiğimiz başlıca araştırmalar şunlardır: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2010 yılında Kemal Özcan tarafından yapılan *Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân'ında Hadislere Yaklaşımı* adlı yüksek lisans tezinde İbnü'l-Arabî'nin eserinde kullandığı hadis terimleri, hadis kaynakları, sünnet anlayışı gibi hadis alanına dair konular incelenmiştir. Aynı üniversitede 2006 yılında Cihad Akkoyun tarafından yapılan *İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân'ındaki Metodu* başlıklı yüksek lisans tezinde ise müellifin bu eserde müracaat ettiği kaynaklar, rivayet ve dirayet metodu, ahkâm âyetlerine yaklaşımı gibi konular üzerinde durulmuştur. Aynı üniversitede 2010 yılında Mustafa Hocoğlu tarafından hazırlanan *Ahkâm Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi: Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri* adlı doktora tezinde ise üç ahkâmü'l-Kur'ân eseri karşılaştırmalı olarak incelenmiş olup bu eserlerden biri de İbnü'l-Arabî'nin eseridir.

Zikri geçen ikinci yüksek lisans tezinin başlığına benzer bir başlık altında yayınlanan bir makaleye de ulaşılmıştır. Ahmed Abbas el-Bedevî tarafından kaleme alınan *İbnü'l-Arabî el-Mâlikî ve menhecühü fi kitâbihî Ahkâmi'l-Kur'ân adlı* bu makale 2005 yılında Birleşik Arap Emirliklerinde 'Mecelletü câmiati'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye' dergisinin 11. sayısında yayınlanmıştır. Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde 2006 yılında, Avâtif Emîn Yusuf el-Besâtî tarafından hazırlanan bir diğer çalışma ise *Tercihâtü'l-İmâm el-Kadî Ebî Bekr İbni'l-Arabî fi kitâbihî Ahkâmi'l-Kur'ân* başlığını taşımakta olup Meryem-Ankebût arası sûrelerle sınırlandırılmıştır.

Çalışmanın Önemi

Yaptığımız araştırmalar neticesinde, özellikle ülkemizde bu çalışmanın konusunu içeren çalışmalara ulaşılamamış olması, mevcut çalışmaların ise muhteva ve sistematik bakımından farklılığı böyle bir çalışmaya ihtiyaç olduğu kanaatini uyandırmıştır. Yukarıda sayılanlar dışında bir çalışmaya ulaşılamamış olmasının yanı sıra mevcut çalışmaların bizim araştırmayı hedeflediğimiz konu ile bir benzerlik taşımaması nedeniyle bu konuyu çalışmayı uygun gördük.

Çalışma için İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* eserinin seçilmesinin başlıca sebepleri arasında şunlar sayılabilir:

- a) Anlam takdirlerinde nahiv kurallarına sıkça başvurması ve nahiv kökenli tartışmalara bolca yer vermesi.
- b) Türünün diğer örneklerine nispetle dil konularına daha fazla yer vermesi.
- c) Endülüs medeniyetinin yetiştirdiği son âlimlerden biri olması hasebiyle seleflerinin birikimini de yoğun bir şekilde yansıtmaması.
- d) Mâlikî mezhebi esas alınarak kaleme alınmış olmakla birlikte diğer mezhep görüşlerine de insaf ölçüsüne riayet ederek yer vermiş olması.
- e) Bu alanda kendisinden önce kaleme alınan eserlerin pek çoğundan istifade ederek onlar hakkında da yorumlar yapması.
- f) Konu yelpazesinin diğer eserlere nispetle daha geniş olması.

Tezde cevabı aranacak olan başlıca sorular ise şunlardır:

- a) Fıkıh-nahiv ilişkisi ve nahvin fıkha etkisinin boyutları ne ölçüdedir?
- b) Kur'ân'ın ahkâma dair âyetlerinin anlaşılmasında nahvin ve özellikle de i'râbın katkısı var mıdır?
- c) Şer'î hüküm-nahiv ilişkisinde belirleyici olan nedir? Dil kuralı mı fikhî hüküm mü öncelenmiştir ve bu konuda fakihlerin yaklaşımı nasıldır?
- d) Nahvin, şer'î hükmü belirlemede etkisi nedir? Şayet belirleyici ise deliller hiyerarşisindeki sırası neresidir?
- e) Sübut yönünden mütevatir olan Kur'ân metninde farklı i'râb tercihlerinin gerekçeleri nelerdir?
- f) Kendisi de nahvin bir kaynağı kabul edilen Kur'ân-ı Kerim'de nahiv kuralları nasıl uygulanabilir ve öncelik neye göredir?
- g) Bir nassta birden fazla i'râb yorumu varsa bunun sebepleri nelerdir ve tercihi belirleyen kriterler nelerdir?
- h) İbnü'l-Arabî başta olmak üzere fakihler, naslardan hüküm elde ederken nahvi ne ölçüde kullanmışlardır?

Sayılan soruların cevabını arayacağımız bu çalışmada amacımız, dil-Kur'ân ilişkisinin mahiyeti konusunda bir nebze de olsa katkı sunabilmek, ayrıca fakihler arasındaki ihtilaflarda nahvin etki sınırlarını örneklerle ortaya koyarak fıkıh-nahiv ilişkisi alanına katkıda bulunmaktır.

Çalışmanın Sınırları, Kaynakları ve Yöntemi

Çalışmada esas alınan eser ile müellifini tanımak amacıyla birinci bölümün bir kısmı İbnü'l-Arabî ve *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserine ayrılmıştır. Ancak hem Türkiye'de hem de Arap dünyasında yapılan çalışmalarda İbnü'l-Arabî'nin hayatı hakkında oldukça geniş bilgilerin yer alması nedeniyle bu kısım imkân ölçüsünde kısa tutularak ilgili çalışmalara atıf yapmakla yetinilmiştir. Bununla beraber konunun dil ile yakın ilişkisi dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin fakih ve müfessir olmasının yanı sıra dилciliği üzerinde de durulmuş ve bu alandaki yetkinliği ortaya konulmuştur. Bu kısmın yazılmasında birincil kaynaklara müracaat edilmiş olsa da daha çok son dönem çalışmaları kullanılmıştır.

Aynı bölüm içerisinde ahkâmü'l-Kur'ân edebiyatı incelenmiş ve bu alanda yazılan eserler hakkında bilgiler verilmiştir. Ahkâmü'l-Kur'ân edebiyatının İslâmî ilim geleneği içindeki yeri araştırılarak sahaya sunduğu katkılar tespit edilmiştir. Bu alanda yazılan eserlerin tarihsel bir tasnifinin yapılmasının yanı sıra ekollere göre dağılımı ele alınmış ve bunların gerekçelerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinin sistematığı hakkında bazı tespitlere de bu kısımda yer verilmiştir.

Bu bölümün sonunda çalışmamızın esasını teşkil eden eser hakkında bilgi verilerek bu eserin muhteva, metod ve kaynaklar bakımından değerlendirmesi yapılmıştır. Eserin yöntem ve kapsam bakımından geniş bir şekilde tanıtılmaya çalışıldığı bu kısımda müellifin, ahkâm âyeti olarak kabul ettiği âyetlerin sûrelere göre tasnifi, ilgili âyetleri açıklarken kullandığı üslubu hakkında bilgiler verilmiştir. Özellikle müellifin kendi eserlerine yaptığı atıflar taranarak tespit edilmeye çalışılmış ve bu eserler arasında günümüze ulaşmayan, fakat yaptığı atıflar sayesinde konusunu ve muhtevasını tespit etmeye çalıştığımız dile dair eseri hakkında bilgi verilmiştir. *Mülcietü'l-mütefakkhîn ilâ ma'rifeti ğavâmidi'n-nahviyyîn* ve *ilcâü'l-fukahâ ilâ ma'rifeti ğavâmidi'l-üdebâ* olarak isimlendirilen bu esere hangi konularda atıf yapıldığına dair tespitler yapılmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise, fıkıh-nahiv ilişkisi üzerinde durularak konuyla ilgili kavramların tahlili yapılmaya çalışılmıştır. Bu kısımda fıkıh, nahiv ve i'râb kavramları üzerinde durulmuş, fıkıh-nahiv ilişkisinin yanısıra nahiv-i'râb ve nahiv-Kur'ân ilişkisine de yer verilmiştir. Böylece çalışmanın esasını oluşturan nahve dair ihtilafların tarihsel zemin

içinde ortaya çıkışı ve tercih sebepleri ortaya konmuştur. Kur'ân'ı anlamada en önemli faktörlerden biri kabul edilen dil ile Kur'ân arasındaki ilişkinin ne yönde olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu arada nahvin en belirgin alanı olan i'râb konusu ele alınarak tarihsel gelişimi irdelenmiş ve tarihsel süreçte i'râbtan nahve doğru nasıl bir evrilmenin yaşandığının belirtilmesi hedeflenmiştir. Nahvin Kur'ân'a uygulanması ve Kur'ân metninin i'râbı alanında yapılan çalışmalar incelenmiş, nahvin kaynakları arasında yer alan Kur'ân'ın dile etkisinin tespitine çalışılmıştır. Son olarak nahiv kurallarının fıkıh ilmi açısından ne ölçüde önemli olduğuna dair kısa örnekler verilerek konu izah edilmiştir.

Üçüncü bölümde çalışmamızın esasını oluşturan eser çerçevesinde ahkâm âyetlerinde ortaya çıkan nahiv ihtilaflarına yer verilmiş ve bu ihtilafların hükme etkisinin hangi ölçüde olduğuna göre bir tasnif yapılmıştır. Kıraat farklılıkları nahvi ilgilendiren bir konu olsa da rivayet temelli olduğu için mümkün olduğu kadar bu farklılıklardan kaynaklanan nahvî yorum ihtilaflarına girilmemiştir. Zira rivayetin sahih olması esas kabul edildiği için bu konudaki yorumların rivayet merkezli tartışılması daha uygun görülmüştür. Diğer taraftan ağırlıklı olarak i'râba bağlı ihtilaflar incelenmiş, nahvin kapsamında kabul edilebilecek olan lafızların delaleti, belâgat gibi konular çalışmaya dahil edilmemiştir. Bununla birlikte hurûfu'l-meânî olarak isimlendirilen kelimeler üzerinde durulmuş ve hükme etkisine dair bilgilere yer verilmiştir.

Bu bölümde sistematik olarak konular beş ana başlık altında toplanmıştır. Bu başlıklarda esas alınan husus ise nahiv yorumlarının fikhî hükmü belirlemedeki etkisi olmuştur. Nahiv eksenli ittifakî hükümler öncelenmiş olmakla beraber bu konuda çok örnek vermeye gerek duyulmamıştır. Daha çok nahvin öncelikli olarak belirleyici olduğu hükümlerle ve kısmen belirleyici olduğu hükümlere yer verilmiştir. Son olarak da hükme etkisi olmayan nahiv yorumlarına birkaç örnek vermekle yetinilmiştir.

Çalışmada verilen örnekler İbnü'l-Arabî tarafından nahiv yönü ele alınan örnekler olduğu için başka eserlerde bulunan benzer yapıdaki yorumlara yer verilmemiştir. Böylece öncelikli olarak İbnü'l-Arabî'nin fikhî hüküm tercihinde nahvin etkisi ortaya konulmaya çalışılmış, bununla beraber diğer fakihlerin konuya dair değerlendirmeleri de mukayeseli olarak incelenmiştir. Söz konusu beş başlık altında ele alınan fikhî

konular ise alfabetik sıraya göre tasnif edilmeye çalışılmış, ancak hüküm ve yorum bakımından birbiriyle alakalı görülen konular peşpeşe verilmiştir.

Çalışmada İbnü'l-Arabî'nin eseri ile bu alanda yazılan eserlerin tamamının karşılaştırılması mümkün olmamıştır. Bu nedenle genellikle İbnü'l-Arabî öncesi kaleme alınan eserler ve i'râbü'l-Kur'ân ağırlıklı eserler karşılaştırmada esas alınırken mezhep farklılıkları açısından da mukayese imkânı verecek bir yol izlenmiştir. Özellikle Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eseri başta olmak üzere Beyhakî (ö. 458/1066), Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), Kurtubî (ö. 671/1272) gibi âlimlerin eserleri kullanılmıştır. İ'râb konusuna ağırlık veren Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) gibi âlimlerin tefsirlerinden de istifade edilmiştir. Ayrıca Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) eseri olan *ed-Dürü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* sıkça müracaat edilen eserlerden olmuştur. Bununla birlikte fıkıh eserleri de kullanılan kaynaklar arasında yer almıştır.

İçerik olarak çalışmamıza benzeyen diğer çalışmalarda farklı sistematipler tercih edilmiştir. İncelenen eserlerde karşılaşılan bu yöntemler şu şekilde tasnif edilebilir:

Birincisi; tefsir alanında yapılan çalışmalardır. Bu kapsama giren çalışmalarda Kur'ân'ın tamamına yönelik değerlendirmeler yapılmış ve i'râb farklılıklarına işaret edilmiştir. Bir yönüyle i'râbü'l-Kur'ân'a da benzeyen bu çalışmalarda, Kur'ân lafızlarının tamamının değil; ihtilafı olanların i'râbı üzerinde durulmuştur. Gazze'deki İslâm Üniversitesi tefsir bölümünde yapılan birkaç yüksek lisans tezi, belirli sûre aralıklarıyla alınarak bahsedilen şekilde çalışılmıştır. *Eseru ihtilâfi'l-i'râb fî tefsîri'l-Kur'ân* başlığı altında yapılan bu çalışmalardan birincisi Fâtiha, Bakara ve Âli İmrân sûreleriyle sınırlı olup 2009 yılında Hedîl Muhammet Atiyye ve Yusuf el-Münîrâvî tarafından yüksek lisans tezi olarak sunulmuştur. Aynı yıl Bâsil Ömer Mustafa el-Mücâyide tarafından ise Mâide sûresi ile sınırlı bir çalışma yapılmıştır. Bu minvaldeki çalışmaların Yusuf sûresine kadar devam eden serisine ulaşılabildik. Ancak bu çalışmalarda i'râbında ihtilaf edilen lafızların muhtemel i'râb vecihleri zikredilmekle yetinilmiş; hükme veya manaya etkisi üzerinde pek durulmamıştır.

İkincisi, dil alanında yapılan çalışmalardır. Dil konuları temel alınarak yapılan bu çalışmalar ise hurûfu'l-meâni ve anlama etkisi, terkiplerin anlama etkisi, sıfat, atıf vs.

yapıların anlama etkisi, lafızların etkisi şeklinde sıralanan bir sistematik içermektedir. Bu çalışmaların en tipik örneğini Abdülkadir Abdurrahman es-Sa'dî'nin *Eseru'd-delâleti'n-nahviyyeti ve'l-luğaviyyeti fi istinbâti'l-ahkâmi min âyâti'l-Kur'âni't-teşrî'iyyeti* isimli teşkil eder.

Üçüncüsü ise, klasik dönem i'râb'ü'l-Kur'ân çalışmalarının yanısıra, i'râba yönelik eleştirileri savunmak amacıyla yazılmış eserlerdir. Örneğin *es-Sa'katü'l-ğadabiyye fi'r-raddi alâ münkiri'l-Arabiyye* ismiyle Ebü'r-Rabî' Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm et-Tûfî (ö. 716/1316) tarafından kaleme alınmıştır. Muhammed b. Halid el-Fâdıl tarafından tahkik edilen eser Arapça dil kurallarının belirlenmesindeki sebepleri açıklayarak başlayıp Arapçanın faziletine dair delillerle devam eder. Akabinde ise i'râbın Kur'ân ve sünneti yorumlamadaki etkilerine örnekler verilir. Daha çok harfî cerlerin ve atıf harflerinin delaleti üzerinde durulan bu çalışma oldukça hacimli bir çalışmadır. İsnevî'nin (ö. 772/1370) *el-Kevkebu'd-durrî* isimli eseri de fıkıh usûlü açısından önemli bir eser olup Osman Güman tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır.

Dördüncüsü, bazı fıkıh ve tefsir eserleri üzerine yapılan dil çalışmalarıdır. Türkiye'de bu alanda yapılan çalışmalardan biri, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde M. Vecih Uzunoğlu tarafından 2006 yılında yapılan *el-Bahru'l-Muhît'in Filolojik Açından İncelenmesi* isimli doktora çalışmasıdır. Bu çalışmada ilgili eserde yer alan dil konularının tespiti hedeflenmiştir. Bir diğer çalışma, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı* adı altında Mustafa Karagöz tarafından 2009 yılında yapılan doktora tezi olup eserde dilbilimsel tefsirin başlangıcından itibaren gelişimi incelenerek konuyla ilgili eserler tanıtılmıştır. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2012 yılında Emrullah Ülgen tarafından hazırlanan *Îrâbu'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi* isimli doktora tezi de konuya önemli katkılar sağlayan çalışmalardan biri olarak değerlendirilebilir. Yine Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2014 yılında Mehmet Kaya tarafından yapılan doktora çalışması Zemaşerî'nin tefsiri hakkında olup *Îrâb Değerlendirmelerinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü* adını taşımaktadır. Bu çalışmada da öncelikli olarak *el-Keşşâf* tanıtılmış ve eseri üzerinde dile dair veriler

nahiv ve sarf eksenli olarak taranmıştır. Bu alanda yapılan başka çalışmalar da olup onlara da istifade edildikleri yerlerde dipnot olarak ve kaynakçada yer verilmiştir.

Arap dünyasında yapılan çalışmalara ise Ahmet Süleyman Yâkût'un *Zâhîratü'l-i'râb fi'n-nahvi'l-Arabî* isimli, 1994 yılında Kâhire'de basılan çalışması örnek olarak verilebilir. Bu alanda yapılan bir başka çalışma ise yüksek lisans tezi olarak İmâd Ahmed Süleyman Zebn tarafından 2006 yılında hazırlanan *Ebu's-Su'ûd ve menhecühü fi'n-nahvi fi tefsîrihî: İrşâdü'l-akli's-selîmi ilâ mezâya'l-Kur'ân'i'l-Kerîm* isimli çalışmadır. Bu çalışma Kur'ân'ın ilk on cüzü ile sınırlandırılmıştır. Ürdün Üniversitesi'nde 2007 yılında yapılan bir doktora çalışması da Kâsânî'nin *Bedâ'i'u'-sanâ'i* isimli eseri üzerinde yapılan bir dil çalışmasıdır. Nâcih Cemil Abdullah Savâfita tarafından yapılan bu çalışmanın adı *Eseru'd-delâleti'n-nahviyye fi istinbâti'l-ahkâmi'l-fikhiyye fi kitâbi Bedâ'i'u'-sanâ'i* şeklindedir.

Yapılan araştırmalar sonucu ulaşılan çalışmaların büyük bir kısmının konuyu genel olarak ele aldığı veya özelden bir eser üzerinden ele aldığı görülmüştür. Özellikle kelim konularına ağırlık verildiği ancak ahkâma dair ihtilafların dil konuları üzerinden ele alınarak fakihlerin yaklaşımına çok fazla değinilmediği tespit edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin ahkâmü'l-Kur'ân'ı hakkında ise böyle bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Çalışmada adı geçen müelliflerin vefat tarihleri Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) esas alınarak genellikle ilk geçtiği yerde hicrî ve milâdî olarak belirtilmiştir. Ayrıca çalışma yazıya dökülürken Arapça şahıs, yer ve kitap isimlerinin yazılış şekli konusunda da DİA esas alınmıştır. Dipnot, bibliyografya ve diğer yazım esasları konusunda da DİA esas alınmıştır.

BÖLÜM 1: İBNÜ'L-ARABÎ ve AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN EDEBİYATI

1.1. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN HAYATI (ö. 543/1148)

Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Meâfirî el-İşbîlî el-Arabî olan bu âlim, 'Kâdî Ebû Bekr İbnü'l-Arabî' olarak bilinmektedir. Mâlikî mezhebine mensup olan İbnü'l-Arabî 22 Şâban 468'de (31 Mart 1076) İşbîliye'de (Sevilla) doğdu.¹ İbnü'l-Arabî Arap kabilelerinden Kahtân'ın Meâfir kolundan olup ataları fetihten sonra Endülüs'e yerleşmişti. Babası, İşbîliye ve çevresinde hüküm süren Abbâdîler'in vezirlerinden ve bölgenin önde gelen ilim adamlarından Ebû Muhammed İbnü'l-Arabî, annesi ise Abbâdî hânedanının siyasî rakibi Ebû Hafs Ömer el-Hevzenî'nin kızıdır. Üççeyrek asırlık ömrüne ciltlerce eser sığdıran İbnü'l-Arabî fıkıh, hadis, kelam, usûl, edebiyat, tasavvuf, tefsir gibi pek çok islâmî ilimde adından bahsedilen bir âlim olarak haklı bir şöhrete sahip olmuştur. Yazdığı eserlerden ve yetiştirdiği öğrencilerden anlaşılacağı gibi ömrünü ilme adanmış olan İbnü'l-Arabî, yapmış olduğu yolculuklarla da bilinmektedir. Endülüs'e dönerken 543 yılının Rebûlevvel ayında (Ağustos 1148) Perşembe gecesi² yolda vefat etti ve Fas'ta Bâbülmahrûk mevkiinde defnedildi.³

İbnü'l-Arabî'nin eserleri üzerine yapılan pek çok çalışmada hayatına dair geniş bilgiler yer almaktadır. Bu çalışmada, gerek eserleri ve talebeleri gerekse hocaları hakkında oldukça ayrıntılı bilgilerin yer aldığı eserlerden bazı bölümler özetlenerek verilecek, çok fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Daha ziyade fıkıh ve fıkıh usûlü alanındaki çalışmalarıyla şöhret bulan İbnü'l-Arabî'nin Arap dili ve edebiyatı alanında da oldukça dirâyetli bir yönünün olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Arap edebiyatı alanında yazdığı eserler de önemli kaynaklar olarak zikredilmektedir. Daha genç yaşta edebiyata yönelen İbnü'l-Arabî şiirler ezberlediği gibi divanlara şerhler yazmış ve hatta kendisi şiir kaleme almıştır. Arapça'ya dair yazdığı ve fakat elimize kadar ulaşmayan *Mülciyetü'l-mütefakkihîn ilâ ma'rifeti ğavâmidi'n-nahviyyîn* ve *İlcâü'l-fukahâ ilâ*

¹ Ahmet Baltacı, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, 1999, XX, s. 488.

² Saîd A'râb, *Me'a'l-Kâdî Ebî Bekr İbni'l-Arabî*, Beyrut 1407/1987, s. 120.

³ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makrî et-Tilmisânî, *Ezhâru'r-Riyâd fî ahbâri'l-Kâdî 'Iyâz*, thk. Mustafa es-Sekâ vd., Kahire 1939/1358, III, 86.

ma'rifeti ğavâmidî'l-üdebâ isimli eserlerinde nahve dair pek çok konuyu ele aldığı anlaşılmaktadır. *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde de özellikle ismini zikrettiğimiz ilk eserine oldukça fazla atıflarda bulunmaktadır. Yapmış olduğu özet alıntılardan hareketle bu kitabın muhtevasının nahve dair olduğu ve ihtilafî konuların tartışmalarına yer verildiği anlaşılmaktadır.⁴

1.1.1. Yaşadığı Dönemin Siyasal ve Kültürel Özellikleri

İnsanlık tarihinin en eski medeniyetlerine vatan olan Akdeniz coğrafyasında, Afrika ve Avrupa kültürünün kesişim noktasında 780 yıllık bir tarihe sahip olan Endülüs medeniyeti kendine önemli bir yer bulmuştur. Kurtuba'yı efsane başkent haline dönüştüren bu medeniyet, kendinden öncekileri bünyesinde toplamış ve sonra gelenlere de bunları aktararak yollarını aydınlatmıştır.⁵ Endülüs medeniyetinin dünya kültürüne bıraktığı önemli miraslar arasında yetiştirdiği güzide simalardan biri de Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'dir.

Endülüs'te yetişen âlimler zincirinin son halkalarından kabul edilen İbnü'l-Arabî,⁶ siyasi hayatın oldukça çalkantılı olduğu bir dönemde yaşamıştır. Onun zamanında Endülüs, önce Abbâdîlerin sonra Murâbitlar devletinin ve son olarak da Muvahhidler'in hâkimiyeti altındaydı. Temeli Abdullah b. Yasin (ö. 451/1059) tarafından atılan Murâbitlar (Murâbitûn) devleti zamanla genişleyerek güçlü bir devlet halini almış, özellikle Yûsuf b. Taşfîn döneminde (509-556/1061-1106) birçok zafere imza atmıştır. İşte bu zaferlerden biri de İbnü'l-Arabî'nin doğum yeri olan İşbilye'nin fethidir ki

⁴ İbnü'l-Arabî'nin hayatı, yaptığı yolculuklar, hangi alanlarda hangi eserleri yazdığı, bu eserlerden hangilerinin mevcut, hangilerinin kayıp olduğu, hocaları ve öğrencileri, yolculukları ve bu yolculuklar sırasında yaşadıkları, siyasî görevleri, yazdığı şiirleri hakkında geniş bilgi için bkz. Saîd A'râb, *Me'a'l-Kâdî Ebî Bekr İbnü'l-Arabî*; Ramazan Biçer, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve el-Emedü'l-Aksâ Adlı Eseri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999; Muhammed es-Süleymanî'nin *Kânûnu't-Te'vil* isimli esere yaptığı tahkik; Kemal Özcan, *Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân'ında Hadislere Yaklaşımı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2010; Cihat Akkoyun, *İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân'ındaki Metodu*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2006; Baltacı, "İbnü'l-Arabî", *DİA.*, XX, 488 vd.

⁵ Lütfi Şeyban, *Endülüs*, Önsöz, İstanbul, 2014.

⁶ Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâti'l-'ayân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1900-1994, IV, 296; Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnaut ve Türki Mustafa, Beyrut 1420/2000, III, 266.

(484/1091) Endülüs'te yaklaşık altmış yıl süren Murâbitların hâkimiyeti bu fetihle başlamıştır.⁷ Siyasi çalkantılara rağmen ilmî geleneğin hâkim olduğu bir ailede yetişen İbnü'l-Arabî eğitimine aile büyüklerinden aldığı derslerle başlamıştır. Öncelikle babasından, dayısı Ebü'l-Kâsım Hasan el-Hevzenî'den ve Ebû Abdullah b. Ahmed es-Sarakustî'den ders alarak erken yaşta hafız olmasının yanısıra kırâat-i aşereyi de tamamlamıştır. Dinî bilgilerle beraber dil, edebiyat, matematik ve fen bilimlerini de okuyan İbnü'l-Arabî Kurtuba'ya giderek ilim hayatına bir süre de orada devam etmiştir. Bölgede hüküm süren Abbâdî hanedanının yıkılması üzerine Murâbitlar dönemi başlamış (484/1091) ve bu gelişmeler hem oğlunun iyi bir eğitim almasını arzulayan hem de hac ibadetini eda etmek isteyen babası için bir fırsat olmuştur. İlim yolculuğu arzusu içinde olan İbnü'l-Arabî, ailesiyle birlikte 485 (1092) yılında Malaga'dan hareketle Kuzey Afrika üzerinden Doğu İslâm dünyasının önemli ilim merkezlerini kapsayan uzun bir yolculuğa çıkmıştır.⁸ On yıl kadar süren bu yolculuğu sırasında birçok âlimden istifade eden İbnü'l-Arabî, eserlerinde yolculuğuna dair oldukça fazla atıflarda bulunur.⁹

Arabî ailesinin yolculuğunun gerekçesi olarak, dönemin hükümdarı Yusuf b. Taşfîn tarafından kendisi adına biat vermek ve hükümdarlığı için onay almak üzere Bağdat Abbâsî halifesine gönderildikleri söylene de mallarına el konulduğu için oradan uzaklaşmak zorunda kaldıkları da ifade edilmektedir.¹⁰ Sebep her ne olursa olsun on yılı aşkın bir süre devam eden bu yolculuk İbnü'l-Arabî açısından oldukça verimli geçmiştir. Yolculuğu sırasında uğradığı ilim merkezlerine dair başta *Tertîbü'r-rihle li't-terğîb fi'l-mille* ve *el-Kavâsım* adlı eserleri olmak üzere diğer eserlerinde de geniş bilgilere yer vermiştir. Endülüs'ten ayrılmasından sonra bir süre Cezayir'in Bicâye (Bougie), Tunus'un Mehdiye ve Kayrevan şehirlerinde kalır. Daha sonra da maceralarla dolu bir deniz yolculuğu ile Mısır'a geçer. Yaklaşık sekiz ay kaldığı Mısır'dan ayrılarak Kudüs'e geçer. Mısır'daki baskının tam tersine bir ilmî hürriyet havasının hâkim olduğu

⁷ İlgili dönemde Endülüste siyasi durum hakkında geniş bilgi için bkz. Biçer, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve el-Emedü'l-Aksâ Adlı Eseri*, s. 10 vd.

⁸ Baltacı, "İbnü'l-Arabî", *DİA.*, XX, 488-489.

⁹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî, Beyrut, 1986, s. 421.

¹⁰ Muhammed Abdülhayy Kettânî, *et-Terâtîbu'l-idâriyye*, thk: Abdullah el-Hâlidî, Beyrut trz., I, 85.

Kudüs'te pek çok ders halkalarına iştirak eder. Buradaki ilmî atmosferden çok etkilenen İbnü'l-Arabî Filistin ve Şam bölgesinin Akkâ, Taberiye, Askalân, Dımaşk gibi diğer ilim merkezlerini dolaşır ve 489 yılında Bağdat'a gider. Nizâmiye medreselerindeki eğitim öğretim faaliyeti ve devlet ricâlinin ilme ve ilim adamlarına itibarı sebebiyle o dönemde Bağdat'ın ilim ve kültür merkezi olma özelliği daha da artmıştı. Burada Nizâmiye medreselerine devam etti; Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine mensup birçok ilim adamı ile görüştü, çoğundan ders veya icâzet aldı. İbnü'l-Arabî'nin bu seyahatinde çeşitli şehirlere uğrayarak birçok ilim adamıyla görüşmüş, tartışmış veya onlardan ders okumuş olması sebebiyle kaynaklarda değişik ilim dallarında 100'e yakın hocasının adı zikredilir.¹¹

Babası İskenderiye'de veya Kudüs'te vefat edince İbnü'l-Arabî Endülüs'e geri dönüp İşbîliye'ye yerleşmiştir. İşbîliye'ye döndüğünde bölgenin âlimleri ve devlet adamları tarafından çok iyi karşılanan İbnü'l-Arabî kırk yılı aşkın bir süre çeşitli bölgelerden gelen öğrencilere ders okutmuştur. Bu dönem içerisinde elli civarında eser telif etmiş ve ısrarlar üzerine iki yıl kadar kadılık görevini üstlenmiştir. Daha sonra bu görevi bırakarak Kurtuba'ya yerleşen İbnü'l-Arabî kaynaklarda isimleri zikredilen ve sayıları 254'e varan pek çok öğrenci yetiştirmiştir.¹²

Endülüs'te Murâbitların hâkimiyeti sona erip Muvahhidler dönemi başladığında siyasî istikrar yeniden bozulmuştu. İstikrarın olmayışı ve otorite boşluğunun halk üzerinde yapacağı olumsuz etkiyi önlemek amacıyla yeni kurulan Muvahhidler devletiyle iyi ilişkiler kurmak için bir heyet hazırlandı. Mağrib'e giden bu heyet içerisinde İbnü'l-Arabî de yer almıştır. Heyet üyelerinden bir kısmı geri döndüyse de İbnü'l-Arabî bir yıl kadar orada kaldı. Bazı kaynaklar bu süre zarfında İbnü'l-Arabî'nin hapsedildiğini kaydeder.

¹¹ Baltacı, "İbnü'l-Arabî", *DİA.*, XX, 489

¹² Öğrencilerinden meşhur olanlarının isimleri ve kim oldukları hakkında geniş bilgi için bkz. Saîd A'râb, *Me'a'l-Kâdî Ebî Bekr İbni'l-Arabî*, s. 91 vd.

1.1.2. İlmî Konumu ve Hakkında Söylenenler

İbnü'l-Arabî ile ilgili değerlendirmelerin ortak noktası onun zekî, hafızasının kuvvetli, iradesinin güçlü olduğudur. Yapmış olduğu yolculuklar sayesinde pek çok kişiyle tanışmış ve hemen hemen her alanda yazmış olduğu eserlerinde de değişik fikir akımlarının tartışmalarına yer vermiştir. Özellikle fikhî konularda mezheplerin farklı görüşlerine yer vererek bunlar üzerinde tartışmalar ortaya koymuştur. Çok yönlü kişiliğiyle tanınan İbnü'l-Arabî hakkında pek çok övgünün yanısıra eleştiriler de bulunmaktadır. Başta siyasî tutumu eleştirilmiş olan İbnü'l-Arabî'nin cebir inancına sahip olduğunu ifade edenler de olmuştur.¹³ Bununla beraber şahsı ve ilmî kişiliği hakkında yer alan övgü dolu sözler oldukça fazladır.

Ebü Bekr et-Tartûşî'nin (ö. 520/1126) Yusuf b. Taşfîn'e yazdığı bir mektupta İbnü'l-Arabî hakkında şu sözleri söylediği aktarılmaktadır: 'İbnü'l-Arabî, senelerce arkadaşlık ettiğimiz bir fakih olup, devamlı ilim tahsil eder ve başkalarına da öğretirdi. Kendisini tecrübeyle tanıdık ve ondan rivâyetlerde bulunduk. O ilmi kendisinde toplayan ve bu alanda derinleşen bir şahsiyetti. Dikkatli incelemeler ve çalışmalar yaparak çağdaşlarının üstünde bir konuma ulaştı. Ardından Irak'a gitti ve oradaki âlimlerle görüşüp, fakihlerle birlikte oldu, farklı ilim dallarının özünü topladı. Hadisler yazarak bunların sahih olanlarını rivâyet etti. Allah hikmeti dilediğine verir...'¹⁴

Öğrencilerinden biri olan İbn Beşkuvâl (ö. 578/1183) ise hocası İbnü'l-Arabî hakkında şöyle der: 'Derin ilim sahibi hafız ve salih imam İbnü'l-Arabî Endülüs âlimlerinin ve hafızlarının sonuncusuydu. İlim elde etme ve bu ilimlerde derinleşme konusunda uzman kişilerden biriydi. Bütün ilimlerden öğrenmeye yönelen ve her biri hakkında görüş beyan edebilen, öğrendikleri arasında doğru olanları seçerek bunlarla amel etme ve başkalarına da öğretmek yayma konusunda hırslı olan bir şahsiyetti.'¹⁵

¹³ Ebü'l-Abbâs el-Makrî et-Tilmisânî, *Ezhâru'r-Riyâd*, III, 85.

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vîl*, s. 104.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vîl*, s. 103-104.

Bir başka öğrencisi Ebû Nasr el-Feth b. Hâkân (ö. 529/1135) hocası hakkında şunları söylemiştir: ‘En çok tanınanlardan biri olup, temiz elbiseli, İyâs’ın¹⁶ zekâsını unutturacak kadar keskin zekâlı, kıyası kullanarak taklidi terketmiş, delillerden fikhî hükümler çıkarmış, ömrünü İslâm’a adanmış birisidir.’¹⁷

İmam Zehebî de (ö. 748/1348) eserinde İbnül’Arabî’nin hayatına kısaca yer vererek hocaları ve öğrencileri hakkında bilgiler verdikten sonra şu ifadeleri kullanmaktadır: ‘İmam, allame, hafız İbnü’l-Arabî, Endülüs’e değerli bir ilim ve yüce bir isnad getirmiş olup engin bilgi sahibi birisiydi. Ayrıca keskin zekâlı, tatlı dilli, yumuşak huylu, varlıklı ve cömert bir insandı. İşbiliye kadılığını yürütmüş olup, görevinde sert ve tesirli bir yapısı vardı. Daha sonra bu görevi bırakarak eser yazmaya ve ilim öğretmeye yöneldi...’¹⁸

Hakkında söylenenlere bakılarak ilim öğrenme ve öğretme konusunda son derece gayretli, bir o kadar da fedakâr olduğu söylenebilir. Yıllar süren ilim yolculuğuna bu ilmi öğretmek için harcadığı zamanı da ekleyecek olursak koca bir ömrün ilim uğrunda geçtiğini ifade edebiliriz. Son derece bereketli bir ömür yaşadığını ise yetiştirdiği talebeleri ve yazdığı eserlerinde görmek mümkündür.

1.1.3. Hoca Ve Öğrencilerinden Bazıları

Çok fazla seyahat etmesi nedeniyle birçok ilim adamıyla görüşüp ders halkalarına katılmıştır. Kendisinden istifade etmiş olduğu hocalarının sayısının çokluğu kadar İbnü’l-Arabî’nin yetiştirdiği öğrencilerin sayısı da oldukça fazladır. Bu kısımda hoca ve öğrencilerinden birkaçının ismine yer verilmekle yetinilecektir.

-Hocalarından Bazıları:

¹⁶ İyâs b. Muâviye (46/666-122/740) tâbiinden bir kişi olup zekâsı ile tanınmış ve bu hususta darb-ı mesel olarak kullanılmıştır. ‘İyâs gibi zekî, İyâs’ın ferâseti’ şeklinde örnek verilen bir kişiliği vardır. Burada kastedilen de İbnü’l-Arabî’nin son derece zekî olduğuna vurgu yapmaktır. İyâs b. Muâviye hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Ağrakça, “İyâs b. Muâviye”, *DİA*, 2001, XXIII, 498.

¹⁷ İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-Te’vîl*, s. 104.

¹⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiratü’l-Huffâz*, Beyrut 1419/1998 s. 1295-1296.

- Ebü'l-Feth Nasr b. İbrâhîm b. Nasr en-Nâblusî el-Makdisî ed-Dımaşkî (ö. 490/1096)
- Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109)
- Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111)
- Ebü Bekr Fahrü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şâşî el-Fârikî (ö. 507/1114)
- Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî (ö. 513/1119)
- Ebü Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-Turtûşî (ö. 520/1126)
- Mecdüddîn Ebü'l-Fütûh Ahmed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 520/1126)

- Öğrencilerinden bazıları:¹⁹

Uzun süren bir yolculuktan sonra Endülüs'e döndüğünde üstlendiği resmî görevlerden de ayrılan İbnü'l-Arabî, önce Kurtuba ve ardından da İşbiliyye'deki evini adeta bir medreseye çevirmiş ve talebeler yetiştirmeye başlamıştır. Öğrencilerinden bazıları onun ilme olan bağlılığını ifade ederken bazı geceler İbnü'l-Arabî'nin evinde kaldıklarını ve hocanın her tarafının kitaplarla çevrili olduğunu anlatmışlardır. Giyindiği uzunca bir elbisesini hiç çıkarmadan uyuyup, kalktığında da hemen kitaba sarıldığını söylemiş, gece boyu lambasının sönmediğini de eklemiştir.²⁰ Öğrencilerin bazıları şunlardır:

- Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Abdülazîz el-Ensârî (ö. 520/1126)
- Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Halef b. el-Bâziş el-Ensârî el-Gırnâtî (ö. 528/1133)

¹⁹ Bazı araştırmacılara göre İbnü'l-arabî'nin öğrencilerinin sayısı 150 civarında tespit edilmişken bu sayıyı 161 ve 254 olarak da verenler vardır. Ancak eski kaynaklar arasında bu isimlerin tamamına yer veren eser bulunmamaktadır. Hatta bazıları bunların sadece çok olduklarını söylemekle yetinmiş, bir kısmı ise çok azının ismine yer vermiştir. İlgili araştırmalar ve öğrencilerinin sayısı, isimleri ve kaynaklarda nasıl geçtiklerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî, *Mukaddimetü'n-Nâsîh ve'l-mensûh li'bni'l-Arabî*, Kahire, 2006, Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, I, 132; Saîd A'râb, *Me'a'l-Kâdî Ebî Bekr İbni'l-Arabî*, s. 91 vd.

²⁰ Saîd A'râb, *Me'a'l-Kâdî Ebî Bekr İbni'l-Arabî*, s. 90-91.

- Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkân b. Abdillâh el-Kaysî el-İşbîlî (ö. 529/1135)
- Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî (ö. 575/1179)
- Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşkuvâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelüsî (ö. 578/1183)

1.1.4. Eserleri

İbnü'l-Arabî pek çok alanda kıymetli eserler kaleme almıştır. Günümüze ulaşan eserlerinden hareketle, kayıp eserlerinin de ne derece önemli ve değerli olduğu anlaşılabilir. Ona ait olduğu söylenen eserlerin sayısını 91'e kadar çıkaran araştırmalar bulunmaktadır.²¹ Başta *Ahkâmü'l-Kur'ân* olmak üzere mevcut eserlerinde kendi eserlerine yaptığı atıflarla hangi alanlarda yazdığı ve eserlerinin muhtevası belirlenmeye çalışılmıştır. Bu başlık altında eserleri hakkında ayrıntılı bilgi veren araştırmalara bakarak sadece eserlerinden bazılarının isimlerini alfabetik olarak vermekle yetineceğiz.²²

1. Ahkâmü'l-âhira ve'l-keşf an esrârî'l-bâhira
2. Ahkâmü'l-ibâd fi'l-meâd
3. Ahkâmü'l-Kur'ân
4. Arîzatu'l-ahvezî fi şerhi't-Tirmizî
5. ed-Devâhî ve'n-nevâhî
6. el-Ahkâmu's-suğrâ
7. el-Avâsım mine'l-kavâsım
8. el-Ecvibe
9. el-Emedü'l-aksâ
10. el-İvadu'l-mahmûd

²¹ Saîd A'râb, *Me'a'l-Kâdi Ebî Bekr İbni'l-Arabî*, s. 121 vd.

²² Muhammed Abdullah Veled Kerim, *Mukaddimetü Kitâbi'l-Kabes li'bni'l-Arabî*, Beyrut 1992, I, 63-64; Kitaplarının isimleri ve konuları hakkında tablo şeklinde verilen bilgiler için bkz. Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî, *Mukaddimetü'n-Nâsîh ve'l-mensûh li'bni'l-Arabî*, Kahire, Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2006, I, 115-129; Muhibbü'd-dîn el-Hatîb ve Mahmud Mehdî el-İstanbulî, *Mukaddimetü el-Avâsım mine'l-kavâsım li'bni'l-Arabî*, Lübnan 1987, s. 17-29.

11. el-Kabes fî şerhi Muvattai Mâlik b. Enes
12. el-Kânûn fî't-tefsîr
13. el-Kitâbü'l-kebîr
14. el-Mahsûl fî usûli'l-fikh
15. el-Mesâlik fî şerhi Muvattai'l-Îmâm Mâlik
16. el-Muksit fî şerhi'l-Mutevassit
17. el-Mütevessit fî'l-i'tikâd
18. el-Vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl
19. en-Nâsîh ve'l-mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm
20. en-Neyyirayn fî's-sahîhayn
21. Envâru'l-fecr fî mecâlisi'z-zikr
22. et-Takrîb ve't-tebyîn fî şerhi't-telkîn
23. İhtilâfu eimmeti'l-erba'a
24. Kânûnu't-te'vîl
25. Kitâbu usûli'l-Mütevassit
26. Kitâbu'l-ef'âl
27. Kitâbu'l-hamîsi'l-funûn
28. Kitâbu'n-nikâh
29. Kitâbü'l-müşkileyn
30. Kitâbü'n-nübüvvât
31. Kitâbü'z-zühd
32. Mehâsinü'l-insân
33. Muhtasaru'n-Neyyirayn
34. Mülcietü'l-mütefakkihîn ilâ ma'rifeti ğavâmidi'n-nahviyyîn
35. Nüzhetü'l-menâzır ve tuhfetü'l-havâtır
36. Risâletü'l-müstebsır
37. Sirâcu'l-mühtedîn
38. Sirâcu'l-mürîdîn fî sebîli'l-mühtedîn
39. Şerhu ğarîbi'r-Risâle
40. Şerhu's-sahîh
41. Şevâhidü'l-cülle ve'l-a'yân fî meşâhidi'l-İslâm ve'l-büldân
42. Şuarâu'l-Endülüs

43. Tertîbu'r-rıhle

44. Vâdihu's-sebîl ilâ ma'rifeti Kânûnu't-te'vîl bi fevâidi't-tenzîl

1.2. AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN EDEBİYATI

Kur'ân'ı anlamaya yönelik çalışmalar içerisinde ayrı bir edebiyat olarak gelişen *Ahkâmü'l-Kur'ân* edebiyatına *Tefsîru Âyâtü'l-Ahkâm*, *Fıkhü'l-Kur'ân* gibi farklı isimler de verilmiştir. Fıkhî tefsir olarak da bilinen bu çalışmaların amacı, Kur'ân'ın özellikle amelî hüküm içeren âyetlerini anlamak ve yorumlamaktır. Bu literatürü diğer tefsir çalışmalarından ayıran en temel özellik, ibadât, muâmelât, ukûbât gibi fıkhî konulara ilişkin hükümler çıkarılması ve bu hükümlerin kaynağı olabilecek âyetlerin incelenmesidir.²³ Bu eserlerin bir diğer önemli özelliği de genellikle belirli bir fıkhî mezhep ya da itikadî fırkayı temsil etmeleridir.²⁴ Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) göre ulûmu'l-Kur'ân'ın bir alt dalı²⁵ olarak gelişen ahkâmü'l-Kur'ân edebiyatı, ahkâma dair olduğu düşünülen âyetlerin tefsir ve yorumu olarak tarih serüveni içerisinde kendine haklı bir şöhret edinmiştir. Vahyin inmeye başlamasıyla birlikte Kur'ân'ı anlama ve özellikle de ahkâmını hayata tatbik etme çabaları, bu tür çalışmaların çekirdeğini oluşturacak şekilde Hz. Peygamber zamanında başlamıştır. Zira küllî bir mahiyet taşıyan ahkâm âyetlerinin anlaşılmasını ve uygulanmasını bizzat Hz. Peygamber temin etmiştir.²⁶

1.2.1. Tarihsel Gelişim Süreci

Hz. Peygamber ve sahabe dönemi, tedvin döneminin henüz başlamadığı bir dönem olması hasebiyle, diğer ilmî disiplinler gibi bu disiplinde de o döneme ait müstakil bir eser olması söz konusu değildir. Bununla birlikte fıkhî tefsir anlayışının, Kur'ân'ın nüzul dönemi olan sahabe zamanında başladığını söylemek de mümkündür. Zira Hz. Peygamber, beyan vazifesinin bir gereği olarak ahkâma dair âyetlerin açıklamalarını da

²³ Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *DİA.*, 1988, I, 551-552.

²⁴ Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *DİA.*, I, 552.

²⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Kahire: Dâru't-turâs, 1984, II, 5.

²⁶ Hz. Peygamber'in ve akabinde sahabenin ahkâm âyetlerini tefsirlerine örnek olarak bkz. Mevlüt Güngör, *Kur'ân Tefsirinde Fıkhî Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhî Tefsir*, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1996, s. 68 vd.

yapmıştır ki, her ne kadar sonradan telif edilmişlerse de fıkıh bablarına göre tasnif edilen hadis eserlerine baktığımızda, konuyla ilgili oldukça geniş bir rivâyet birikiminin olduğunu görebiliriz. İbn Abbas’a nispet edilen bir rivâyette O ‘*Kime de hikmet verilmişse ona pek çok hayır ihsan edilmiştir*’²⁷ âyetini açıklarken burada geçen hikmet kelimesini ‘Kur’ân’ı bilmek; yani nâsihini ve mensûhunu, muhkem ve müteşabihini, önce gelenini ve sonra gelenini, haram ve helalini, emsâlini bilmek’ şeklinde açıklamıştır.²⁸ Bu rivâyet, çok erken dönemlerde ahkâmın, haram-helal konularının tefsirin konusu olduğunu göstermektedir.

Uygulama olarak her ne kadar nüzul dönemini başlangıç kabul etsek de müstakil çalışmaların ve eserlerin verilmeye başlandığı hicrî II. asır, ahkâmü’l-Kur’ân edebiyatının ilk aşaması olarak kabul edilmektedir. Kaynaklara göre ahkâmü’l-Kur’ân edebiyatı ile ilgili ilk çalışma Kelbî’ye (ö. 146/763) aittir. Günümüze ulaşmayan bu kitabı takip eden ilk eser ise Mukâtil b. Süleyman’a (ö. 150/767) ait olan *Kitâbu tefsîri’l-hamsimieti âyetin mine’l-Kur’ân* adlı eserdir. Bu eserin ismi hakkında farklı görüşler bulunmakla beraber buraya aldığımız kısımda bir ihtilaf yoktur.²⁹

Ahkâmü’l-Kur’ân çalışmalarının Şâfiî sonrası dönemde başladığını ve bunun gerekçesinin ise, mensup olunan mezhebin görüşlerini savunmak şeklinde olduğunu ileri süren bir görüş de vardır. Bu görüşü savunanlardan biri olan Goldfeld’e göre Mukâtil b. Süleyman’a nispet edilen eser ona ait olmayıp, en iyi ihtimalle onun tefsirinden daha sonra seçilen kısımlar olduğudur. Hicrî 288-289 yıllarında Mukâtil’in görüşlerine itibar eden kimseler tarafından bu görüşlerin derlendiğini ifade eden Goldfeld, bu çalışmanın belli bir mezhebin tercihlerini yansıtan bir fıkıh kitabı olduğunu, fetva vermek ve kadılık yapmak için kullanıldığını belirtmiştir.³⁰

²⁷ Bakara, 2/269

²⁸ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, Kahire, ty., Mektebetü dâri’t-türâs, I, 322.

²⁹ Selim Türcan ve Süleyman Gezer, “Fıkıhî Tefsir Geleneği”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, OTTO, Ankara 2013, I, 189; İlgili eser üzerinde yapılan müstakil bir çalışma olarak bkz. Kazım Dönmez, *Mukâtil b. Süleyman ‘ın Fıkıhî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009.

³⁰ Türcan, “Fıkıhî Tefsir geleneği”, I, 199.

İlk dönemden itibaren Kur'ân'ın ahkâmını anlamaya yönelik çabaların olduğunu bilmekle beraber tedvin döneminde bunun sistematik hale gelmeye başlamasını, Şâfiî'nin talebesi olan Rabî' tarafından aktarılan ve İmam Şâfiî'nin sürekli olarak Mushaf üzerinde Kur'ân'ın ahkâmını mütalaa ettiğini³¹ ifade eden sözlerinde görüyoruz. Aynı dönemde yaşayan Ebû Zekeriyâ'ya (ö. 203/818) nispet edilen bir ahkâmü'l-Kur'ân çalışmasının olması da bu alandaki çalışmaların o dönemde başladığını göstermektedir. Ancak Şâfiî sonrası yapılan ahkâmü'l-Kur'ân çalışmalarının, Şâfiî'nin etkisinde kaldığı ve O'nun metodunu takip ettiği ifade edilmektedir. Diğer mezheplerin mensupları tarafından kaleme alınan çalışmalarda, Şâfiî'ye yönelik eleştiriler ve kendi mezheplerinin görüşleri doğrultusunda yorumlar yer almaktadır. Araştırmalara göre erken dönem ahkâm tefsirlerinde müelliflerin kendi yazdıkları usûl eserlerine sıklıkla atıfta buldukları görülmektedir. Bu da fıkıh usûlleri çerçevesinde ortaya koydukları görüşlerin savunması mahiyetinde olan ahkâmü'l-Kur'ân eserleri ortaya koymuş olabileceklerini göstermektedir.³²

İbnü'l-Arabî de bu gelişme içerisinde geleneğe uygun olarak yerini almış, Mâlikî mezhebinin görüşlerini savunduğu Ahkâmü'l-Kur'ân adlı eserini telif etmeden önce usûle dair *el-Mahsûl fi usûli'l-fıkıh* adlı eserini yazmıştır.

Ahkâmü'l-Kur'ân alanında yapılan oldukça fazla sayıda çalışmanın olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmaların sayısını 120'ye kadar çıkaran araştırmacılar vardır.³³ Bu araştırmalardaki verilere dayanarak İbnü'l-Arabî'nin tarihsel olarak 36. sırada yer aldığını görüyoruz.

İlgili çalışmadan hareketle ahkâmü'l-Kur'ân edebiyatına dair eserlerin hangi sırada yoğunlaştığını görmek, mezheplerin teşekkül sürecinde ve mezhep algısının yerleşmesinde nasıl bir etkisinin olduğunu da gösterebilir. Müelliflerinin ölüm tarihleri

³¹ Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Ahkâmü'l-Kur'ân li'-Şâfiî*, Kahire 1414/1994, I, 30; Türcan, "Fıkıhî Tefsir Geleneği", I, 198.

³² Türcan, "Fıkıhî Tefsir Geleneği", I, 201

³³ Ahkâmü'l-Kur'ân çalışmalarının kronolojik bir sıra içerisinde tertibi ve müelliflerinin bağlı oldukları mezhepler hakkında geniş bilgi için bkz. Güngör, *Fıkıhî Tefsir Hareketi*, s. 122 vd.

dikkate alınarak yaptığımız bir tasnife göre hicrî asırlar itibariyle dağılım şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

II.	Asır	2 Eser
III.	Asır	11 Eser
IV.	Asır	16 Eser
V.	Asır	5 Eser
VI.	Asır	5 Eser
VII.	Asır	1 Eser
VIII.	Asır	6 Eser
IX.	Asır	10 Eser
X.	Asır	5 Eser
XI.	Asır	5 Eser
XII.	Asır	6 Eser
XIII.	Asır	4 Eser
XIV.	Asır	38 Eser

Ahkâmü'l-Kur'ân alanında yazılan eserlerin belirli tarih aralıklarında yoğunlaşması veya azalmasının ise farklı tarihsel sebepleri olabilir. Mezheplerin kurumsallaştığı dönem olan hicrî III. ve IV. asırlara rastlayan zaman diliminde oldukça fazla eser yazılmış olması, hem mezhep olgusunun yerleşmesi hem de mezhep görüşlerine kaynak oluşturma çabalarının bir meyvesi olarak görülebilir.

Bununla beraber yedinci asırda sadece bir eserin yer alması, dönemin Moğol istilasına rastlamasıyla alakalı olabilir. Mevcut siyasi karmaşa ve savaş ortamı nedeniyle eser yazılmamış olabileceği gibi yazılan eserler tahrip edildiği için günümüze ulaşmamış da olabilir. Zira bu süre, Moğol istilası nedeniyle pek çok insanın öldürüldüğü ve şehirlerin yakıldığı bir dönem olarak yaklaşık yüz yıl sürmüştür. Bu dönemde başka alanlarda olduğu gibi İslâmî ilimler sahasında da çok fazla eser ortaya konulamamış ve bir fetret dönemi yaşanmıştır. Moğol istilasının ve etkilerinin sona erdiği hicrî VIII. yüzyıl bütün ilmî disiplinlere dair pek çok önemli çalışmanın yapıldığı verimli bir çağdır. Bu dönemde Ahkâmü'l-Kur'ân alanında da çok sayıda eserin yazıldığı görülmektedir. Hicrî XIV. asırda bu alana dair oldukça fazla eserin kaleme alınmış olması ise hadise rağbetin

azaldığı, Kur'ân'a dayalı yorumların öne çıkarıldığı modern çağdaki düşünce yapısının bir çeşit tezahürü şeklindedir.

Başlangıçtan günümüze kadar Ahkâmü'l-Kur'ân alanında eser veren şahısların itikadî ve amelî mezhepler açısından tasnifi ise oldukça farklı bir istatistik olarak görülmektedir. Alanda en çok eserin Şîa ve özellikle de İmâmiyye mensupları tarafından yazıldığı, en az eserin ise Zâhîrîlere ve Hanbelîlere ait olduğu tespit edilmiştir. Çoğunluğu İmâmiyye olmak üzere Şîî mezhebi mensupları tarafından kaleme alınan Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinin sayısı otuzun üzerindedir. Amelî mezhepler içerisinde ise en çok Ahkâmü'l-Kur'ân eseri Mâlikîler tarafından yazılmış olup yirmi civarındadır. Hanefî ve Şâfiî mezhebi mensupları tarafından yazılan Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinin sayısının birbirine yakın olduğu ve her birinde sekiz kadar eser olduğu tespit edilmiştir. Hanbelî mezhebinde ise neredeyse yok denecek kadar az sayıda olup³⁴ sadece iki tane tespit edilebilmiştir.³⁵

Bu çalışmanın merkezinde yer alan İbnü'l-Arabî'nin eserine kadar yazılmış olan eserlerin tamamını burada saymak yerine, İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönem itibariyle öncesi ve sonrası bakımından ona yakın olanların isimlerini vermekle yetineceğiz.

- Beyhakî (ö. 458/1066); *Ahkâmü'l-Kur'ân li'ş-Şâfiî*
- Ebü'l-Asbağ (ö. 486/1093); *el-İ'lâm bi Nevâzili'l-Ahkâm*
- Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110); *Ahkâmü'l-Kur'ân*
- Ebû Ca'ferik (ö. 544/1150); *Ahkâmü'l-Kur'ân*
- Kutbuddîn er-Râvendî (ö. 573/1177); *Fıkhu'l-Kur'ân* ve ikinci eseri *Şerhu Âyâti'l-Ahkâm*
- İbnü'l-Feras el- Ğirnâtî (ö. 595/1199); *Ahkâmü'l-Kur'ân*

³⁴ Müsâid b. Süleyman b. Nâsiri't-Tayyâr, *Şerhu mukaddimeti't-Teshîl li ulûmi't-tenzil li'bni Cüzey*, Riyad, 1431, s, 107.

³⁵ Ahkâmü'l-Kur'ân alanında eser veren âlimler ve bağlı oldukları mezheplerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Güngör, *Fikhî Tefsir Hareketi*, s. 122 vd.

- Kurtubî (ö. 671/1272); *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*

1.2.2. Ahkâmü'l-Kur'ân Literatürünün Muhtevası

Kur'ân-ı Kerim'deki bütün âyetlerin ahkâm içerikli olmadığı, yani her birinin bir fikhî konuya delalet etmediği hususunda âlimlerin ittifakı bulunmaktadır. Genel olarak âyetlerde yaratılış, tevhid inancı, geçmiş kavimlerin kıssaları, ahiret, melekler, cinler, kâinat, gibi konuların yanı sıra ibâdetler, aile hukuku, borçlar hukuku, miras hukuku ve ceza hukuku kapsamına giren fikhî konulara da temas edildiği görülmektedir.

Fikhî tefsir olarak da isimlendirilen Ahkâmü'l-Kur'ân edebiyatı, bu âyetler içerisinden fikha dair olduğu düşünülen âyetlerin yorum ve tefsiri olarak gelişmiştir. Ancak eser sahiplerinin bakış açılarına bağlı olarak herhangi bir âyetin fikhî bir yönünün bulunup bulunmadığı bir müelliften diğerine değişmektedir. Dolayısıyla bir müellife göre hüküm ifade ettiği düşüncesiyle ahkâm âyetleri arasında yer verilen bir âyet, bir başkası tarafından öyle değerlendirilmemiş ve dolayısıyla ahkâm âyetleri olarak nitelenen âyet sayıları değişkenlik arz etmiştir. Sözelimi, İbnü'l-Arabî'nin Nisâ sûresinin 171. âyetinde geçen روح منه (:O'ndan bir ruh) ifadesinden çıkarttığı fikhî hükümlere bakıldığında, bu farklılığın ne boyutlara varabileceği görülecektir. Müellif, ilgili âyeti açıklarken ruh kelimesinin anlamlarını ayrıntılı bir şekilde ve rivâyetlere dayalı olarak vermiş, sonra, eşine روحك طالق (:Ruhun boş olsun) diyen bir kocanın nikâhının durumu hakkındaki tartışmalara girmiştir. Bu durum, ilk bakışta ahkâm âyeti olarak görülmesi pek mümkün olmayan bir âyetin dahi bir müellifin bakış açısına bağlı olarak fikhî bir meseleyle ilişkilendirilebileceğini gözler önüne sermektedir.³⁶

Bir başka dikkate değer husus ise bir âyetten bazen sadece bir hüküm elde edilirken bazen bu sayının oldukça farklı olabilmesidir. Birden çok hükme delalet eden âyetlerin sayısı oldukça fazla olmakla beraber sadece bir âyetin bin kadar hükme delalet ettiği iddiası da karşılaşılabilecek hususlardan biridir. Sözelimi, Mâide sûresinin temizlik hükümlerini içeren 6. âyetinde İbnü'l-Arabî âlimlerin bu âyeti en fazla konu ve hüküm içeren âyet olarak kabul ettiklerini bildirmiştir. Hatta bazı âlimlerin bu âyette bin konu olduğunu bildirmeleri üzerine Mâlikî âlimlerin Bağdat'ta toplanarak bu âyeti

³⁶ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, th. Muhammed İbrahim Hifnâvî ve İsmail Muhammed Şendîfî, Kahire, Dâru'l-Hadîs 2011, I, 683.

incelediklerini, ancak 800 konu tespit edebildiklerini ve bine ulaşamadıklarını ifade eder.³⁷

Modern dönemde yapılan bazı çalışmaların tespitine göre Kur'ân'daki âyetlerin ana konular itibariyle dağılımı yaklaşık olarak şu şekilde gösterilmektedir:

- a) Hz. Peygamberin risaleti, tevhid, ulûhiyet, nübüvvet, vahiy ve cidalle ilgili 1920 âyet.
- b) Kıyamet, ölüm ve ahiret hayatına yönelik 1640 âyet.
- c) Geçmiş Peygamberler ve kavimleriyle ilgili 1500 âyet.
- d) Müslümanlar ve ehl-i kitaba dair 736 âyet.
- e) Eğitim, ahlak ve fıkha dair 456 âyet.
- f) Cihatla ilgili 260 âyet.
- g) İnsanın yaratılışı ve özellikleri, şeytan ve cinlerle ilgili 190 âyet.
- h) Hz. Peygamberin ailesi ve eşleriyle ilgili 22 âyet.³⁸

Burada yapılan tespit ve verilen sayıların yoruma açık olduğunu tekrar belirtmekte fayda vardır. Ancak bu tespitlerden de anlaşılacağı üzere ahkâma dair olan âyetlerin sayısında da bir ittifakın olmadığını görüyoruz. Bununla birlikte yapılan çalışmalar değerlendirildiğinde en azı 50, en çoğu da 1080 olarak belirtilmiş bir tespiti görmekteyiz. Bazıları ise ahkâm âyetlerini bir sayı ile sınırlandırmanın mümkün olmadığı kanaatindedir.³⁹ Genel bir değerlendirme ile biraz da bu alan da ilk defa eser kaleme alan Mukâtil b. Süleyman el-Horasânî'nin eserine verdiği isimden⁴⁰ hareketle ahkâm âyetlerinin sayısının 500 olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca İmam Gazzâlî de 500

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 50.

³⁸ Hasan Yılmaz, "Kur'ân'ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt 46, sayı 4, 2010, s. 57.

³⁹ Güngör, *Fikhî Tefsir Hareketi*, s. 17.

⁴⁰ Mukâtil b. Süleyman'ın eserinin ismi, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân* şeklindedir.

sayısını zikreden âlimler arasındadır.⁴¹ İbnü'l-Arabî ise müctehidin takip etmesi gereken usulden bahsederken ilk olarak Kur'ân'a ve özellikle de ahkâm içerikli âyetlere bakılması gerektiğini zikretmiş ve bu âyetlerin 500 kadar olduğunu belirtmiştir. Ancak müctehidin anlayışına göre bu sayının artabileceğini de eklemiştir.⁴² Daha sonra gelenler de bu sayı üzerinde durmuşlar ve benzer yorumlar yapmışlardır.⁴³

500 kadar olduğu söylenen ahkâm âyetlerinin modern hukuka göre dağılımı ise şu şekilde yapılmıştır:

- a) İbadetlerle ilgili hükümlerin yer aldığı âyetler 140.
- b) Aile ve miras hukukunu konu edinen âyetler 70.
- c) Borçlar hukuku ile ilgili âyetler 70.
- d) Ceza hukukuna dair âyetler 30.
- e) Usûl hukuku alanındaki âyetler 13.
- f) Anayasa hukuku ile ilgili âyetler 10.
- g) Devletler hukukuna dair olan âyetler 25.
- h) İktisadî ve malî hukuk sahasındaki âyetler 10.⁴⁴

Ahkâm âyetlerinin sayısı hakkında farklı görüşlerin ortaya çıkmasının bir başka nedeni ise, ilgili âyetlerin hükme delaletinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Zerkeşî'nin de ifade ettiği gibi âyetlerin bir kısmı hükme ibaresiyle delalet ederken bir kısmının hükme işaretiyle delalet ettiği kabul edilmektedir.⁴⁵ Doğal olarak bu işaretleri tespit ve değerlendirme konusu ise kişilerin ilmî düzeyine bağlı olarak farklılık arz etmektedir.

⁴¹ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1993, s. 342.

⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, thk. Saîd Fevde, Amman, 1999, s. 135.

⁴³ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 3.

⁴⁴ Güngör, *Fikhî Tefsir Hareketi*, s. 18-19; Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *DİA.*, I, 552.

⁴⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 4.

Zira kıssa, emsal ve buna benzer hususların ele alındığı âyetlerden de dolaylı olarak hüküm çıkarıldığı vakidir.⁴⁶

Özetle konuyla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında ahkâm âyetlerinin sayısının farklı olduğu ve bu farklılığın da haklı bir takım gerekçelerinin olduğu görülecektir. Taha Hüseyin'e (1889-1973) göre ahkâm âyetlerinin sayısı 200 civarında olup, sayıyı çoğaltanlar bağlamı aşacak şekilde hüküm çıkardıkları âyetleri de sayıya dahil etmişlerdir.⁴⁷ Hanefî âlim Cessâs ise kitabında binden fazla âyete yer vermiştir.⁴⁸

Ahkâm âyetlerinin değerlendirilmesinde esas alınan tasnif kriterleri de sayının farklılaşmasında bir etken olarak görülmektedir. Ahkâm âyetlerinin tasnifinde gördüğümüz bir gruplandırmaya göre bu âyetler, içinde ahkâm bulunduğu tasrih edilmiş olanlar ve doğrudan doğruya bir hüküm ifade etmeyip istinbat yoluyla hüküm çıkarılabilen âyetler olma üzere ikiye ayrılmıştır.⁴⁹

1.2.3. Ahkâmü'l-Kur'ân Literatüründe Esas Alınan Yöntemler

Ahkâm âyetleri edebiyatını diğer tefsir çeşitlerinden farklı kılan en önemli husus belki de metotlarının farklı olmasıdır. Bu alanda verilen eserlerin metodu incelendiğinde üç farklı sistematığın olduğu görülmektedir. Sonuç itibariyle aynı alan konu edilmiş olsa da bu sistematik yapılar birbirinden farklı bir durum arz etmektedir. Ancak sistematik farklılıklara yer vermeden önce bu eserler arasında genel değerlendirme kapsamında kabul edilebilecek bir hususa değinmekte fayda görüyoruz.

Ahkâmü'l-Kur'ân edebiyatının neredeyse tamamının ortak özelliği farklı görüşlere de yer vermiş olmalarıdır. Diğer mezheplerin görüşlerine yer vermeleri çoğu zaman bu görüşleri eleştirmek ve kendi mezhep görüşlerinin daha isabetli olduğunu göstermek için olsa da bazı konularda bu görüşlerden herhangi birinin kabul edildiği de görülmektedir. Hatta -İbnü'l-Arabî'den biraz sonra nakledeceğimiz örnekte olduğu gibi-

⁴⁶ Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *DİA.*, I, 552.

⁴⁷ Türcan, "Fıkhî Tefsir geleneği", I, 186.

⁴⁸ Ahkâm âyetlerinin sayısı hakkında geniş bilgi için bkz. Ali b. Süleyman el-Ubeyd, *Tefâsîru âyâtî'l-ahkâm ve menâhicuhâ*, Riyad 2010, I, 45 vd.

⁴⁹ Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *DİA.*, I, 551-552.

zaman zaman mevcut görüşlerin dışında yeni bir ictihada gidildiğine de rastlanabilmektedir. Bu bağlamda günümüzde klasik dönem ahkâm tefsirleri farklı tasniflere tabi tutulmuş ve fikhî ihtilaflara yer verme oranlarına göre gruplandırılmıştır. Cessâs, İbnü'l-Arabî, Kurtubî, İbnü'l-Feras el-Ğirnâtî, Semîn el-Halebî gibi müellifler, fikhî ihtilaflara bolca yer veren müellifler olarak zikredilmiştir. Söz konusu ihtilaflara orta derecede yer ayıran müellifler ise Kiyâ el-Herrâsî, İbnü Nûriddîn el-Mûzi'î, eş-Şenfekî olarak sayılmıştır. Farklı görüşlere en az yer verenler ise Mukâtil b. Süleyman (dönem olarak mezheplerin teşekkül çağından önce olması nedeniyle mezhepler arası ihtilaflara yer vermemesi anlaşılabilir bir durumdur), el-Beyhakî, el-Beğâî ve Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) olarak sıralanmıştır.⁵⁰

Esas alınan sistematik bakımından ise bu eserler şu şekilde gruplanabilir:

- a) Kur'ân'ın Bütünü İçeren Eserler:** Bu tür eserlerde âyetler arasında ahkâm âyeti olan veya olmayan şeklinde bir ayırma gidilmeksizin tamamının konu edildiğini görmekteyiz. Klasik tefsir eserlerinden bir farkı olmayan bu tür çalışmaların tipik örneği, yine Endülüs ulemasından biri olan Kurtubî'nin *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân* isimli eseridir. Eser, Kur'ân'ın tamamını kapsamakla birlikte daha çok ahkâm âyetleri üzerinde durulmuştur. Söz konusu bu özelliği nedeniyle de ahkâmü'l-Kur'ân edebiyatına dair eserler arasında şöhret bulmuştur. Bu özelliğinin yanı sıra müellifin eserine verdiği isim de, eserin tefsir geleneğindeki yerini belirlemede etkili olmuş olabilir. Kurtubî tarafından esere verilen tam isim "*Câmi'u ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinu limâ tedammene mine's-Sünneti ve âyi'l-Furkân*" şeklindedir. Oldukça önemli bir tefsir olarak kabul edilen bu eserde kıssa ve tarihi olaylara az yer verilmiş olmakla beraber ahkâmü'l-Kur'ân, delillerin istinbatı, kıraatler, i'râb ve nâsih-mensûh konularına ağırlık verilmiştir.⁵¹

⁵⁰ el-Ubeyd, *Tefâsîru Âyâti'l-Ahkâm ve Menâhicuhâ*, I, 78-79.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2. Basım, Kahire 1384/1964, Naşirin önsözü.

Genelde diğer tefsir eserlerinde de ahkâm âyetlerinin tefsiri yapılmış olmakla beraber bu literatüre giren tefsirler içinde Kurtubî'nin sistematigine benzer başka bir eser bilmiyoruz.

b) Yalnızca Ahkâm Âyetlerini Fıkıh Konularına Göre İçeren Eserler: Sayısı oldukça fazla olan ahkâm tefsirleri arasında çok az bir yer tuttuğunu söyleyebileceğimiz bu eserlerde yöntem, hadis ve fıkıh kitaplarındaki bablandırmaya benzer bir yapı göstermektedir. Fıkıh konuları sistematigi esas alınarak kaleme alınan bu eserlerde âyet ve sûre sırası dikkate alınmamıştır.

Ahkâm âyetleri tefsiri alanında elimize ulaşan ilk eser olarak şöhret bulan Mukâtil b. Süleyman'ın *Kitâbu tefsîri'l-hamsimieti âyetin mine'l-Kur'ân* adlı eseridir. Bu eser ilk olarak helal-haram ve imanın tefsiri ile başlar ve namaz, zekât, oruç şeklinde fıkıh babları olarak devam eder. Eser üzerinde çalışmalar yapan araştırmacılar tarafından bazı âyetlerin yer aldığı bab ile ilgisi olmadığı ifade edilmektedir. Mesela oruç babının altında hac, miras babının altında riba ile ilgili âyet ve hükümler yer almaktadır. Bu noktadan hareketle kitapta sayılan sekiz babın alt bölümler halinde çoğaltılmasının mümkün olduğu da verilen bilgiler arasındadır. Eserde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri öncelenmiş olmakla beraber hadis rivâyetlerine ve sahabe görüşlerine de yer verilmiştir. Dönemi nedeniyle bir mezhep olgusundan ve mezhep görüşünden bahsedilemeyeceği ise aşıkârdır.⁵²

Bu başlık altında değerlendirilecek ikinci eser ise İmam şâfiî'ye nispet edilen ve Beyhakî tarafından toplandığı söylenen eserdir. Aslında İmam şâfiî'nin bizzat kendisine ait olduğu söylenen bir ahkâmü'l-Kur'ân eseri de kaynaklarda yer almaktadır. Araştırmalara göre bu eserin çok eksik bir nüshası, sadece 12 varaktan oluşun bir parçası mevcuttur.⁵³ Dolayısıyla bizim burada bahsedebileceğimiz eser Beyhakî tarafından kaleme alınan "*Ahkâmü'l-Kur'ân li'ş-şâfiî*" isimli eserdir. Beyhakî bu eseri, İmam şâfiî'nin eserlerinden ve

⁵² Mukâtil b. Süleyman'ın eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. el-Ubeyd, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm ve menâhicuhâ*, I, 101 vd.; Güngör, *Fıkıhî Tefsir Hareketi*, s. 106 vd.

⁵³ Güngör, *Fıkıhî Tefsir Hareketi*, s.122. (265 no'lu dipnot)

öğrencilerinden gelen rivâyetlerden toplamıştır. Eserin ilk kısmında İmam Şâfî'nin fıkıh usûlü konularındaki görüşlerine yer verilmiş, umum-husus, sünnetin ve haberi vahidin delil olması, istihsanın geçersiz olması ve icma gibi hususlardan bahsedilmiştir. Devamında ise fıkıh babları esas alınarak âyetlerin yorumuna geçilmiştir. Taharet, namaz, zekât, oruç, hac ve ardından da muamelât konuları gelecek şekilde devam edilmiştir.⁵⁴

Bu bağlamda değerlendirebileceğimiz bir başka eser ise Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eseridir. Taharet, namaz, zekât, oruç, itikaf, hac, talak ve mükâtebe bölümlerinden oluşan eser, fıkıh konularına göre tasnif edilmiş bir yapı arz etmektedir.⁵⁵

- c) **Ahkâm Âyetlerini Mushaf Sırasına Göre İnceleyen Eserler:** Yukarıda sayılanların dışında bu alanda yazılan eserlerin tamamının Kur'ân'daki sûre ve âyet sırası dikkate alınarak yazıldığı görülmektedir. Bu nedenle söz konusu eserlerden herhangi birinin tanıtımına yer verilmeyecek ve bu sistematik içinde yer alan, bu çalışmamızın da esasını oluşturan eser hakkında bilgi vermekle yetinilecektir.

1.3. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİ

1.3.1. Muhteva

Yaşadığı dönem, çokça seyahat etmesi ve şahsi gayreti gibi nedenlerle İbnü'l-Arabî, kendisinden önce bu alanda yazılan pek çok eseri görmüş ve onları inceleme fırsatı bulmuştur. Eserinde yaptığı atıflar da bunu net bir şekilde göstermektedir. Yukarıda verdiğimiz tasnifte üçüncü bölümde yer alan eser, Mushaf sırasına göre kaleme alınmıştır. Eserin başında konunun ne derece önemli ve zor olduğunu ifade eden bir mukaddime yer almaktadır. Matbu nüshalarda mukaddimenin tamamı yer almamakla beraber, konuyla ilgili yapılan incelemeler sonucu araştırmacılar daha geniş bir mukaddimeye ulaştıklarını belirtmektedir. Bu mukaddime verilen bilgilerin bir kısmı,

⁵⁴ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. el-Ubeyd, *Tefâsîru âyâti'l-ahkâm ve menâhicuhâ*, I, 199 vd.

⁵⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Sadeddin Önal, İstanbul 1995-98.

matbu nüshaların sonunda hatimede yer almaktadır. Muhtemeldir ki müellif, mukaddimede ifade ettiği şeyleri hatime olarak kitabın sonunda tekrar zikretmiştir. Berlin’de bulunan yazma nüshanın mukaddimesinde belirtildiğine göre İbnü’l-Arabî ilk olarak ulûmu’l-Kur’ân hakkında iki kısım kaleme almıştır. Bunlardan birincisi tevhid konusu ikincisi ise nâsîh-mensûh konusudur. Üçüncü kısım olarak da mükellefin fiillerinin şer’î hükümleri olarak nitelediği ahkâma dair eserini yazmıştır.⁵⁶ Konunun ne derece geniş ve kapsamlı olduğundan bahsettikten sonra da kitabında nasıl bir metot takip ettiğine kısaca değinmektedir. Kitabın metodu hakkında bilgi verirken ilgili bölümden tekrar bahsedilecektir.

Hem ahkâm âyetleri tefsirleri arasında hem de Mâlikî mezhebi fıkıh kaynakları arasında önemli bir yere sahip olan bu eser, müellifin sistematiği, konuları baştan sona aynı yoğunlukta ele alışı, başlıklandırması ve kurgusu ile diğer eserlerden farklılığını hemen ortaya koyan bir yapıdadır. Mâlikî mezhebinin görüşlerini savunurken diğer mezhep görüşlerine de objektif bir şekilde yer vermesi sebebiyle eseri, Mâlikîler arasında büyük bir itibara sahip olduğu gibi diğer mezhep âlimleri tarafından da kabul görmüş, tefsir ve fıkhıta muteber bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Mâlikî âlimlerinden Kurtubî’nin *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* adlı eserinde İbnü’l-Arabî’nin eserine sıklıkla yaptığı atıflar da bu eserin değerini göstermektedir.⁵⁷

Daha önce de ifade edildiği gibi, farklı görüşlere çokça yer vermesi yönüyle de ön plana çıkan eserde Kur’ân’da bulunan 114 sûreden 106 tanesi ele alınmış, 8 sûreye ise kitapta temas edilmemiştir.⁵⁸

Her sûrenin başında, o sûrede kaç âyetin ahkâm âyeti olarak kabul edildiği belirtilmiş olmakla beraber bazı sûrelerin başında böyle bir bilgiye yer verilmemiştir. Örneğin Necm sûresi bunlardan biridir ki, müellif bu sûrenin başlığını koymuş olmakla beraber

⁵⁶ el-Ubeyd, *Tefâsîru âyâti’l-ahkâm ve menâhicuhâ*, I, 263; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, IV, 519. Ulaşabildiğimiz bir mukaddime asıl hali ve tercümesiyle birlikte çalışmanın sonunda ek olarak verilmiştir.

⁵⁷ Osman Eskicioğlu, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, *DİA*, 1988, I, 554.

⁵⁸ İslâm Ansiklopedisi’nde İbnü’l-Arabî’nin *Ahkâmü’l-Kur’ân* adlı eserine dair maddede verilen bilgiye göre 108 sûre ele alınmış ve toplamda 852 âyet konu edilmiştir. Bizim elimizdeki nüshadan yaptığımız incelemeye göre ise 106 sûre ve 831 âyet konu edilmiştir. Eskicioğlu, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, *DİA*, I, 554.

sûreden herhangi bir âyet zikretmeksizin sadece tilavet secdesine temas etmekle yetinmiş olup sûreden hiçbir âyet açıklamamıştır.⁵⁹ Yine Zilzâl, Âdiyât, Fîl, Tebbet, İhlâs, Felak, ve Nâs sûrelerinde de âyet sayısı vermemiş olmakla beraber genel olarak sûreden ve bazı âyetlerden bahsetmiştir. Eserde yer alan sûreler ve bu sûrelerdeki ahkâm âyetlerinin sayısını bir tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'an Adlı Eserinde Âyetlerin Sûrelere Göre Dağılımı

Sûre Sırası	Sûre Adı	Âyet Sayısı / Ahkâm Âyeti Sayısı	Açıklama
1.	Fâtiha	7 / 5	
2.	Bakara	286 / 90	
3.	Âl-i İmrân	200 / 26	
4.	Nisâ	176 / 61	
5.	Mâide	120 / 34	
6.	En'âm	165 / 18	
7.	A'râf	206 / 27	
8.	Enfâl	75 / 25	
9.	Tevbe	129 / 51	
10.	Yûnus	109 / 6	
11.	Hûd	123 / 8	
12.	Yûsuf	111 / 22	
13.	Ra'd	43 / 5	
14.	İbrâhîm	52 / 4	
15.	Hicr	99 / 10	
16.	Nahl	128 / 21	
17.	İsrâ	111 / 20	
18.	Kehf	110 / 20	
19.	Meryem	98 / 6	
20.	Tâhâ	135 / 6	
21.	Enbiyâ	112 / 3	
22.	Hac	78 / 16	
23.	Mü'minûn	118 / 12	
24.	Nûr	64 / 29	
25.	Furkân	77 / 11	
26.	Şuarâ	227 / 6	
27.	Neml	93 / 16	
28.	Kasas	88 / 8	
29.	Ankebût	60 / 4	
30.	Rûm	60 / 3	

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 183.

31.	Lokmân	34 / 5	
32.	Secde	30 / 3	
33.	Ahzâb	73 / 24	
34.	Sebe	54 / 3	
35.	Fâtır	45 / 2	
36.	Yâsîn	83 / 4	
37.	Sâffât	182 / 2	
38.	Sâd	88 / 11	
39.	Zümer	75 / 4	
40.	Mü'min	85 / 3	
41.	Fussilet	54 / 6	
42.	Şûrâ	53 / 8	
43.	Zuhruf	89 / 6	
44.	Duhân	59 / 3	
45.	Câsiye	37 / 3	
46.	Ahkâf	35 / 3	
47.	Muhammed	38 / 3	
48.	Fetih	29 / 5	
49.	Hucurât	18 / 7	
50.	Kâf	45 / 1	
51.	Zâriyât	60 / 3	
52.	Tûr	49 / 2	
53.	Necm	62 / 0	Âyet sayısı belirtilmemiş
54.	Kamer	55 / 0	Sûreye yer verilmemiş
55.	Rahmân	78 / 1	
56.	Vâkıa	96 / 1	
57.	Hadîd	29 / 4	
58.	Mücâdele	22 / 6	
59.	Haşr	24 / 11	
60.	Mümtehine	13 / 7	
61.	Saf	14 / 2	
62.	Cuma	11 / 2	
63.	Münâfikûn	11 / 3	
64.	Tegâbün	18 / 5	
65.	Talâk	12 / 5	
66.	Tahrîm	12 / 3	
67.	Mülk	30 / 1	
68.	Kalem	52 / 3	
69.	Hâkka	52 / 0	Sûreye yer verilmemiş
70.	Meâric	44 / 3	
71.	Nûh	28 / 3	
72.	Cin	28 / 2	
73.	Müzzemmil	20 / 9	
74.	Müddessir	56 / 4	
75.	Kıyâmet	40 / 4	

76.	İnsân	31 / 6	
77.	Mürselât	50 / 3	
78.	Nebe	40 / 2	
79.	Naziât	46 / 0	Sûreye yer verilmemiş
80.	Abese	42 / 2	
81.	Tekvîr	29 / 0	Sûreye yer verilmemiş
82.	İnfitâr	19 / 0	Sûreye yer verilmemiş
83.	Mutaffifîn	36 / 2	
84.	İnşikâk	25 / 1	
85.	Burûc	22 / 2	
86.	Târık	17 / 3	
87.	A'lâ	19 / 4	
88.	Gâşiye	26 / 1	
89.	Fecr	30 / 5	
90.	Beled	20 / 3	
91.	Şems	15 / 1	
92.	Leyl	21 / 2	
93.	Duhâ	11 / 3	
94.	İnşirâh	8 / 3	
95.	Tîn	8 / 5	
96.	Alak	19 / 5	
97.	Kadir	5 / 3	
98.	Beyyine	8 / 2	
99.	Zilzâl	8 / 0	Âyet sayısı belirtilmemiş
100.	Âdiyât	11 / 0	Âyet sayısı belirtilmemiş
101.	Kâria	11 / 0	Sûreye yer verilmemiş
102.	Tekâsür	8 / 2	
103.	Asr	3 / 1	
104.	Hümeze	9 / 0	Sûreye yer verilmemiş
105.	Fîl	5 / 0	Âyet sayısı belirtilmemiş
106.	Kureyş	5 / 1	
107.	Maûn	7 / 3	
108.	Kevser	3 / 2	
109.	Kâfirûn	6 / 0	Sûreye yer verilmemiş
110.	Nasr	3 / 1	
111.	Tebbet	5 / 0	Âyet sayısı belirtilmemiş
112.	İhlâs	4 / 0	Âyet sayısı belirtilmemiş
113.	Felak	5 / 0	Âyet sayısı belirtilmemiş
114.	Nâs	6 / 0	Âyet sayısı belirtilmemiş

Eserin yalnızca iki yerinde âyetlerin sıralaması ve sûre içindeki yeri konusunda farklılık tespit edilmiştir. Müellif, Bakara sûresinin 25 ve 27. âyetlerini, aynı sûrenin 29.

âyetinden sonra zikretmiş,⁶⁰ ayrıca A'raf sûresinin 22. âyeti ile Tâhâ sûresinin 121. âyetinde yer alan bir ibareye Bakara sûresi içinde 11. ahkâm âyeti olarak yer vermiştir. Âyet sıralaması açısından eserde başka bir farklılık tespit edilememiştir.

1.3.2. Metot

Müellif tarafından kitabın metoduyla ilgili olarak eserin mukaddimesinde kısmen bilgiler verilmiş olduğu belirtilmiştir. Mukaddimenin ilgili kısmında metotla ilgili ifadesine göre görüşmüş olduğu hocalarından elde ettiği bilgileri harmanlayıp seçmeler yaparak bir çalışma ortaya koymuştur. Kendisinin ve karşılaştığı âlimlerin ittifakla kabul ettiği hususları açıklayıp ortaya koyarken, işin özünün kavranması düşüncesiyle çelişkili hususlardan uzak durmuştur. Buna bağlı olarak da önce âyeti zikretmiş, arkasından âyetin kelimelerine hatta harflerine değinerek bunları teker teker ele almış ve son olarak cümle düzeyinde tahlile tabi tutmuştur.⁶¹

Müellifin ifadelerinden de hareketle eserin sistematığı hakkında şunlar söylenebilir:

- a) Mukaddimededen sonra sûreler Mushaf sırasına, âyetler de sûredeki sırasına göre ele alınmıştır. Yani ilk sûre olan Fâtiha sûresi ile başlanmış ve içinde ahkâm âyeti olduğu düşünülen bütün sûrelere Mushaf sırasına göre yer verilmiştir. Ahkâm âyeti ihtiva etmediği düşünülen sûrelere ise yer verilmemiştir.
- b) Her sûrenin başında o sûrede kaç tane ahkâm âyeti olduğu belirtilmiş ve sonra birer birer ilgili âyetlere geçilmiştir. Aynı sûre içinde ahkâm âyeti olarak belirlenen âyetlere, Mushaf ve sûredeki âyet numarası yerine ahkâm âyetleri içindeki sıralamayı ifade edecek şekilde birinci, ikinci... şeklinde yeni bir numaralandırma tercih edilmiştir. Ancak burada dikkat çeken husus şudur: İbnü'l-Arabî'nin ahkâm âyeti olarak verdiği âyet metinleri, Mushaf'taki âyetlerle birebir örtüşmemektedir. Sözelimi, Mushaf'taki bir âyetin sadece bir kısmı alınarak numaralandırıp tefsir edilirken, bir başka yerde Mushaf'tan iki ya da daha fazla âyet alınıp konu bütünlüğü açısından yine tek bir numara altında

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 39.

⁶¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 20.

gösterilebilmektedir. Örneğin Hac sûresi ele alınırken birinci ahkâm âyeti olarak verilen kısımda sûrenin ilk beş âyeti topluca alınmıştır.⁶² Bakara sûresinin 217. âyeti ise ikiye ayrılarak iki ayrı âyet gibi gösterilmiştir.⁶³ Her iki uygulamanın da bolca örnekleri mevcuttur. Her sûrenin başında verilen sayı dikkate alınarak hesaplama yapıldığında -daha önce tablo halinde verildiği üzere- ahkâm âyeti olarak alınan âyetlerin sayısı toplam 831 olarak çıkmaktadır.

- c) Sûrelerin başında, şâyet varsa farklı isimlendirmelere ve konuyla ilgili rivâyetlere yer verilirken yine sûrenin faziletine dair -varsa- rivâyetlere de değinilmektedir. Örneğin Tevbe sûresinin isimlendirilmesi hakkında oldukça ayrıntılı sayılabilecek bilgilere yer verildiği görülmektedir.⁶⁴
- d) İncelenen âyetlerde öncelikli olarak toplam kaç mesele olduğu beyan edilmiş ve varsa ilk mesele olarak âyetin nüzul sebebine yer verilmiştir. Ardından yine -varsa- kıraat farklılıklarına yer verilmekte ve sonrasında açıklanması gereken kelimeler hakkında bilgiler yer almaktadır. Âyetle ilgili rivâyetlere de değinildikten sonra bu âyetten çıkartılabilecek hükümlere geçilerek konuyla ilgili görüşler orta konulmaktadır. Müellif, sıraladığı görüşleri tahlil ederek zaman zaman tercihini de belirtmiştir.
- e) İbnü'l-Arabî ahkâma dair tartışmalarda çoğu yerde diyalektik/cedelci bir üslup kullanmıştır. Soru ve cevaplar şeklinde sürüp giden bu üslup sayesinde konunun daha iyi anlaşılması sağlanırken okuyucunun sıkılması da engellenmiş olmaktadır. Tercih ettiği görüşe yönelik muhtemel itirazları dile getirerek farazî bir tartışma ortamı da oluşturmaktadır.⁶⁵ Ancak bazı hususlarda farklı müctehidlerin görüşlerine yer verilirken, görüşlerin tam ve dakik olarak alınmadığını görmekteyiz. Mesela namazın vakitleri ve hangi vakitte

⁶² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 291.

⁶³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 214-215.

⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 482.

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 23, 24.

kılınmasının daha efdal olduğu konusunda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüş eksik ve yetersizdir.⁶⁶

- f) Gereksiz uzatmalardan ve tekrarlardan kaçınılmış, daha önce bahsi geçen konularda ilgili yere atıfla yetinilmiştir. Hatta bazı sûreler eserde isim olarak yer almakla beraber herhangi bir âyet üzerinde durularak açıklama yapılmamış, sûre hakkında hiç bilgi verilmeden sadece atıfla geçilmiştir. Bu bağlamda olmak üzere Mülk sûresi tamamen Mâide sûresine yapılan atıfla geçilmişken,⁶⁷ Rahmân ve Âdiyât sûreleri de oldukça kısa tutulmuştur. Bazı âyetlerde ise daha sonraki bir sûrede gelecek olan benzer âyetlere atıf yapılarak konunun ileride açıklanacağı belirtilmiştir.⁶⁸
- g) Usûl, kelam, hadis, tasavvuf gibi fıkıh alanının dışındaki konulara dair bir mesele söz konusu olduğunda genellikle müellif tarafından, kendi kitaplarına atıflar yapılmış ve oralardan geniş bilgi edinilebileceği belirtilmiştir. Bazı yerlerde ise özet bilgi vermekle yetinilmiştir. Örneğin cemaatle kılınan namazda Fâtiha'nın akabinde imamın “amin!” demesi ve ardından cemaatin de “amin!” demesi, meleklerin “amin!” dediği ana rastlarsa geçmiş günahların bağışlanacağı hadisindeki hasr (sözün kısaltılması) üslubu hakkında fazla bir şey söylenmeden usûl eserine atıfta bulunulmuştur.⁶⁹ Yine Bakara sûresinin hemen başında iman hakikatine dair geniş bilgiyi usûle dair kitabında zikrettiği ve ilgili konuya müracaat edilebileceği ifade edilmiştir.⁷⁰
- h) Eleştirilerde zaman zaman hayli sert denilebilecek bir dil kullanıldığı görülmektedir. Bazı âlimler hakkında “bu konu hakkında hiç konuşmamasını dilerdik”⁷¹ ve bir başka yerde “bu, falancanın fikhının yüceliğine yakışmayan bir

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 80.

⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 330.

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 90-91.

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 29.

⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 32.

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 22.

tevil olur”⁷² gibi ifadeler yer almaktadır. Bazı yerlerde de “öncekiler hayret vericidir”,⁷³ ‘dili bilmediğinden dolayı”, “ey Allah’ım, ey âlimler bu söz de nedir böyle!”,⁷⁴ “bu söz ancak dili bilmeyen birine ait olabilir!”⁷⁵ şeklinde eleştiriler yer almıştır. Bu eleştirilerinden hareketle Arap dilini ve inceliklerini bilmeye son derece önem verdiğini söylemek mümkündür. Sahabenin Arap dilini kullanma konusundaki maharetine dair açık ifadeler kullanan İbnü’l-Arabî, dilcilerin Arapça konusunda sahabeye muhalefet etmelerini de eleştirmektedir. Ferrâ’nın Hz. Âişe’ye aykırı olarak söylediği bir ifade üzerine, “Hz. Âişe ile boy ölçüşebilecek ne bir fakih vardır ne de bir dilci!” diyerek bu konuda Ferrâ’nın veya bir başkasının görüşüne değer verilemeyeceğini ifade eder.⁷⁶

- i) Herhangi bir konu hakkında mezheplerin görüşleri zikredilip sonuçta bir tercihte bulunulurken genellikle Mâlikî mezhebinin görüşü tercih edilmiştir. Ancak bazı konularda Mâlikî mezhebi dışında bir görüşün doğru olduğu da kabul edilmiştir. Müellifin, tercih sırasında kendi ichtihadına da yer verdiği görülmektedir. Mesela Fâtiha sûresini tefsir ederken namazda Fâtiha’nın okunması konusunda mevcut mezhep ve görüşlerin dışında kendi ichtihadına yer verdiğini örnek olarak zikredebiliriz. Şöyle ki, imama uyan kişinin namazda Fâtiha okuması konusunda Hanefîler okumayacağını, Şâfiîler okuyacağını, Mâlikîler ise imamın açıktan okuduğu namazlarda okumayıp gizli okuduğu namazlarda okuyacağını benimsemişlerdir. İbnü’l-Arabî de Mâlikî mezhebinin görüşünü kabul etmekle beraber bir ayrıntıya girmiş ve imama uyan kişi imamın açıktan okuduğu namazda imamı duyamayacak kadar uzaktaysa yine Fâtiha okur, demiştir.⁷⁷

Kendi görüşü olarak verebileceğimiz bir başka örnek de eşkıyalık yapanlara verilecek cezalar konusunun yer aldığı Mâide sûresinin 33. âyetinde karşımıza

⁷² İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 23.

⁷³ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 514.

⁷⁴ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 622.

⁷⁵ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 623.

⁷⁶ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 85.

⁷⁷ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 27.

çıkmaktadır. Kadılığı sırasında muhârip/yolkesen olarak ortaya çıkan bir topluluğun birilerinin yanından bir kadını zorla aldıklarını ve sonra yakalanarak kendisine getirildiklerini belirtir. Yanında fetva verebilecek seviyedeki kişilere bu durum hakkında sorduğunda onlar; bu kimseler yolkesen durumunda değiller, zira hirâbe/yol kesme mallarla ilgili bir durum olup kadının namusuyla alakası yoktur, derler. O da aldığı cevap karşısındaki şaşkınlığını ifade sadedinde ‘إنا لله ‘ وينا إليه راجعون’ diyerek, namusa yönelik saldırının mala yönelik saldırıdan daha çirkin olduğunu belirtir. Çünkü bütün insanlar mallarının tamamının gitmesine razı olur ama eş veya kızlarının namusunun çiğnenmesine asla razı olmazlar, dedikten sonra: Şâyet Allah’ın zikrettiği cezadan daha büyük bir ceza olsaydı namusa tecavüz edene o uygulanırdı, der.⁷⁸

- j) Dil kuralları üzerinde oldukça fazla durulmuş ve farklılıklar değerlendirilerek müellif tarafından doğru kabul edilen görüşler tercih edilmiştir. Bu konu ilgili bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1.3.3. Kaynaklar

İbnü’l-Arabî *Ahkâmü’l-Kur’ân* adlı eserinde pek çok kaynağa atıfta bulunmuştur. Kimi zaman doğrudan bir kitaptan aktarım yaparken bazen dersine iştirak ettiği hocalarından duyduklarını, bazen de seyahati sırasında görüştüğü kişilerden duyduklarını aktarır. Diğer yandan kendi eserlerine yaptığı atıfların çokluğu da dikkate değer bir husustur. Bu bölümde kendi kitaplarına ve diğer âlimlerin kitaplarına yaptığı atıflara örnekler verilecektir.

a) Kendi Eserlerine Atıf Örnekleri

İbnü’l-Arabî’nin *Ahkâmü’l-Kur’ân* isimli eserinde, kendi eserlerine yaptığı atıflardan bu eseri pek çok eserinden sonra kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Bu eserde kendi eserlerine yapmış olduğu atıflar 450 civarında olup ilgili atıflar için çoğunlukla بَيْنًا ifadesini kullanmıştır. Bunun ardından da kullanım sıklığına göre sırasıyla مَهْدُنَا، حَقَّقْنَا، استوفينا، بَيْنَ، شَرَحْنَا، أَشْرْنَا، قَرَّرْنَا، أَشْرْنَا، ذَكَرْنَا، قَدَمْنَا، بَسَطْنَا ifadelerini kullanmıştır. Atıf amaçlı en az kullandığı kelimeler ise أَشْرْنَا، قَرَّرْنَا، أَشْرْنَا، ذَكَرْنَا، قَدَمْنَا، بَسَطْنَا şeklinde yer almaktadır. Bu kullanımlarda yapılan

⁷⁸ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 100.

atıfların hangi konuya dair olduğuna çoğu yerde değinen İbnü'l-Arabî, bazı yerlerde sadece atıfla yetinmiş ve konuya dair bilgi vermemiştir.

İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerine yaptığı atıflara yer verilirken öncelikli olarak, günümüze ulaşmamış ama yapılan atıflarla dil konuları hakkında kaleme alındığı anlaşılan 'Mülciyetü'l-mütefakkihîn ilâ ğavâmidi'n-nahviyyîn' isimli eserine yaptığı atıflar değerlendirilecektir. Zira söz konusu eserin, dil-fıkıh ilişkisi bakımından oldukça önemli bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır. İlgili atıflara yer verilirken hangi konuda olduğuna dair de kısa bilgiler verilecek, ardından da diğer eserlerine yapılan atıflara örnekler zikredilecektir.

- *Mülciyetü'l-mütefakkihîn ilâ ğavâmidi'n-nahviyyîn:*

I, 90; إنما kelimesinin hangi anlamlar için kullanıldı.

I, 181; حصر kelimesinin kullanımı ve müteaddiliği.

I, 195; أشهر معلومات ifadesindeki takdir ve anlamı.

I,198; ولا جدال في الحج ifadesinin zaman ve mekana delaleti.

I, 231; المحيض kelimesinin istiâre yoluyla kullanımı.

I, 270; مرة mastarının zarf olarak kullanılması.

I, 301; أو atıf harfinin و manasında kullanılması.

I, 427; ألا تعولوا ifadesinin delalet ettiği manalar.

I, 429; عال fiilinin lazım ve müteaddi olarak aldığı yedi mana.

I, 494; ما edatının ism-i mevsûl olarak akıllı varlıklar için kullanılması.

I, 496; كان fiilinin nakıs ve tam olarak kullanılmasında aldığı mana.

I, 504; التي دخلتم بهن ifadesinin, amili farklı iki mevsûfa sıfat olması.

I, 678; إلا من ظلم şeklinde gelen istisna cümlesinde hazif takdiri ve ism-i mevsûlün i'râbı.

- I, 687; *يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا* âyetindeki takdir ve hazif.
- II, 18; *إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحَلِّي الصَّيْدِ* âyetinde olduğu gibi iki istisnânın peşpeşe tekrarı.
- II, 37; *مُكَلَّبِينَ* kavramının içine köpek cinsinden kabul edilen hayvanların dahil olması.
- II, 39; haberin başına *ف* harfinin gelmesi.
- II, 67; *ب* cer harfinin ilsâk manasında kullanılması.
- II, 195; *جزاء* kelimesinin ifade ettiği mana.
- II, 196; *من* cer harfinin anlamları.
- II, 262; fiili müteaddi olmayan mastarın da müteaddi olmayacağı.
- II, 279; *عند* kelimesinin kullanımı ve manası.
- II, 426; emrin cevabı olarak nehyin kullanılması.
- II, 540; cer harfi ile müteallakı arasına haberin girmesi.
- III, 95; *حين* kelimesinin aldığı manalar.
- III, 303; *لِيَشْهَدُوا* fiilinin başında yer alan *ل* harfinin isim ve harfe bitişmesi ve manası.
- III, 654; *خَالِصَةً لَّكَ* ifadesinin hazfedilmiş fiilin zamirine hal olması.
- IV, 129; emrin cevabı konumunda haber gelmesi.
- IV, 206; *ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا* ifadesinde yer alan *ما* edatının delalet ettiği manalar.
- IV, 292; *ل* cer harfinin *في* manasında kullanılması.
- IV, 308; *إن* harfinin kullanımı.
- IV, 381; temyiz kullanımı.
- *el-İnsâf fi mesâili'l-hılâf*. (I, 22; 39; 56; 64; 71; 80; 83; 107; 124; 147; 161; 178; 181; 193; 196; 202; 209; II, 20; 22; 35; 37; III, 48; 140; 548; IV, 36; 48)

- *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh.* (I, 29; 34; 39; 40; 48; 56; 62; 124; 179; 185; 207; II, 22; III, 108; 111; 142; 147; 524; IV, 36; 80)
- *en-Nevâhî ani'd-devâhî.* (I, 45; 500; 602)
- *el-Muksit.* (I, 55; 682; II, 366; 368; IV, 160)
- *el-Müşkileyn.* (I, 68; 94; 378; II, 280; III, 515; IV, 6; 117; 198)
- *en-Nâsihu ve'l-mensûh.* (I, 68; 126; 290; II, 246; III, 367; IV, 10; 248; 395)
- *Nüzhetü'n-nâzır.* (I, 105)
- *Şerhu'l-hadîs.* (I, 87; 171; 172; II, 78; 84; III, 125; 138; 147; 393; IV, 220; 237)
- *el-Emedü'l-Aksâ.* (I, 381; 383; II, 367; 373; III, 226; 253; IV, 189; 446)
- *et-Temhîs.* (III, 287; 290)
- *Kânûnü't-te'vîl.* (III, 436; IV, 434)
- *Envâru'l-fecr.* (I, 621; III, 487; 515)
- *el-Kabesü fî şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes.* (I, 605; II, 135; III, 488)
- *Tertîbü'r-rihleti li't-terğîbi fî'l-milleti.* (II, 6; 601; III, 77; IV, 429)
- *Tahlîsu't-telhîs.* (I, 261; II, 159; 433; IV, 484)

b) Atıfta Bulunduğu Eserlerden Bazıları:

- *Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân.* (I, 525; 529; 530)
- İmam Mâlik, *Muvatta'.* (I, 55; 77; 470; 517; II, 27; 127; III, 130)
- İmam Mâlik, *Müdevvene.* (I, 46; 265; 355; II, 31; 81; 404)
- Buhârî, *Sahîh.* (I, 30; 59; 130; 139; II, 40; IV, 52; 61)
- Müslim, *Sahîh.* (I, 55; 88; 130; II, 40; III, 54; IV, 99)
- Tirmizî, *Sünen.* (I, 30; 32; 113; II, 38; 41; 82; IV, 22)
- Ebû Dâvûd, *Sünen.* (I, 30; 56; IV, 61)
- Taberî, *Câmi'u'l-beyân.* (I, 57; 114; 140; II, 8; IV, 301)
- Muhammed b. Mevvâz (ö. 269/883), *el-Mevvâziyye.* (I, 44; 46; II, 164; II, 202)

BÖLÜM 2: FIKİH-NAHİV İLİŞKİSİ

2.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bir konunun değerlendirilmesinde, konuyla ilgili kavramların ne ifade ettiğinin bilinmesi oldukça önemlidir. Çalışmamızda en fazla kullanacağımız kavramlar fıkıh, nahiv ve i'râb kavramları olacağı için söz konusu kavramların anlamları ve birbiriyle olan ilişkileri konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu itibarla öncelikli olarak bu kavramların anlamları üzerinde durarak birbiriyle olan ilişkilerini irdedeceğiz.

2.1.1. Fıkıh Kavramı

Arapça ف ق ه kökünden olan fıkıh kelimesi sözlükte anlamak, kavramak, idrak etmek, ilim gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁷⁹ Bu kökten türetilen *fakih*, *tefakkuh*, *mütefakkih* gibi kelimeler de sözlük anlamıyla yakın alakalı kavramlardan birkaçıdır.

Günümüzde genellikle 'İslâm Hukuku' manasında kullanılan bu terim tarih içinde aynı yönde fakat özelleşerek anlam değişikliğine uğramıştır. Önceki dönemlerde dinin iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet'in açık ifadesine dayanan bilgilere 'ilim'; insanların bu iki kaynağa dayanan anlayış, yorum ve düşüncelerine de 'fıkıh' deniliyordu.⁸⁰ Ancak bu ayırımın tam da ifade edildiği gibi kesin bir ayırım olmadığını Ebû Hanîfe'nin fıkıh tarifinde ve O'nun kelamla ilgili eserine *el-Fıkhü'l-ekber* ismini vermesinde görmekteyiz. Fıkıhı "kişinin hak ve sorumluklarını bilmesi"⁸¹ olarak tarif eden Ebû Hanîfe, bu kelimeyi oldukça geniş bir anlamda kullanmıştır. Hz. Peygamber'in İbn Abbas (ö. 68/687) için söylediği rivâyet edilen اللهم فقهه في الدين

⁷⁹ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3. Basım, Beyrut, Dâru Sâdır, 1414, XIII, 522; İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemu'l-vasît*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989, s. 698.

⁸⁰ Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1987, I, 22-23; Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 3-5.

⁸¹ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Kahire 1307, I, 5.

(:Allah'ım O'nu dinde fakih/anlayışlı yap)⁸² sözünde, genel anlamda İslâm hakkında geniş ve derin bir anlayış kastettiği ortadadır.

Kur'ân'da da oldukça fazla yer alan fıkıh kelimesi ve türevlerinin anlamlarına baktığımızda hem dar anlamda hem de geniş anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Bunlardan biri olan İsrâ sûresindeki âyette sözlük anlamıyla kullanılırken, Tevbe sûresinde daha geniş bir anlamda kullanılmıştır.⁸³

İbnü'l-Arabî fıkıhı “şer'î hükümlerin bilinmesi” diye tanımladıktan sonra kime ait olduğunu belirtmeden, bu tanımı tamamlayıcı nitelikte olan şu tanıma da yer verir: “Mükellefin fiillerinin aklî değil dinî hükümlerini bilmek.”⁸⁴

Tarihsel süreçte fıkıh kavramı da diğer pek çok kavram gibi anlam daralmasına uğrayarak şer'î amelî hükümleri konu edinen özel bir ilmî disiplinin ismi olarak kullanılmaya başlamıştır. Seyyid Şerif Cürcânî fıkıh terimi hakkında şu bilgiyi kaydeder: “Sözlükte ‘konuşanın kullandığı ifadeden maksadının ne olduğunu anlamak’ manasına gelen fıkıh, ıstılahta; amelî şer'î hükümlerin tafsilî delilleriyle birlikte bilinmesi anlamındadır. “Hükümün ilişkili olduğu gizli manayı bulmak” şeklinde de tanımlanmıştır. Fıkıh, rey ve ictehad kaynaklı bir ilim olup bunun için dikkati teksif etmeye ve düşünmeye ihtiyaç vardır. Bundan dolayı Allah Teâlâ için ‘fakih’ isminin kullanılması uygun değildir. Zira O'na hiçbir şey gizli olmaz.”⁸⁵

Özetle kişinin davranışlarının dinî/hukukî boyutunun bilinmesini hedefleyen fıkıh, ibadet, muamelât gibi alanlarda mükellefin fiillerinin hükümleriyle ilgilenir. Bundan hareketle ahkâmü'l-Kur'ân alanında yazılan eserlerde farklı isimler kullanılmıştır. Bu isimler ahkâmü'l-Kur'ân, Tefsîru âyâtî'l-ahkâm, Fıkhü'l-Kur'ân şeklinde olup bir diğer ismi de ‘Fıkıhî Tefsir’ olarak zikredilir ki son derece uygun ve anlamlı bir isimlendirme

⁸² Buhârî, *İlim*, 17.

⁸³ İsrâ, 17/44. وَلَكِنْ لَا تَعْتَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ. (:Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız.); Tevbe, 9/122. لِيُنذَرُوا فِي الدِّينِ. لِيُنذَرُوا فِي الدِّينِ. وَلِيُنذَرُوا فِي الدِّينِ. (:Bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için)

⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, I, 21.

⁸⁵ Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât*, (thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî), Kahire: Dâru'l-fazilet, trz., s. 168.

olduğu görülmektedir. Bu isimlendirmenin doğal bir sonucu olarak modern dönemde ahkâmü'l-Kur'ân edebiyatının tefsire mi yoksa fıkha mı ait bir alt disiplin olduğu hususu tartışma konusudur. Her ne kadar bu edebiyatın tefsire ait bir ürün olduğu söylene de fıkıhla olan içiçeliği göz ardı edilemeyecek kadar üst seviyededir. Fıkıh ilminin kaynakları arasında en üst sırada yer alan Kur'ân'ın tefsir ve yorumu da zaten bir yönüyle bu ilme hizmet etmektedir.

2.1.2. Nahiv/Sentaks Kavramı

Nahiv kelimesi Arapça و ح ن kökünden olup sözlükte pek çok manaya gelmektedir. İbn Manzûr (ö. 711/1311) sekiz farklı manasını zikrederken⁸⁶, İbn Akîl'in Elfiyye şerhi üzerine yazılan Hudarî haşiyesinde bu manaların yedi tanesi bir beyit halinde sayılır.⁸⁷ Yönelmek, izini sürmek,⁸⁸ niyet, miktar, örnek, çeşit gibi anlamları sayılan nahiv kelimesine ıstılahta farklı anlamlar verilmiştir. Bu anlamlardan hareketle nahiv kavramındaki tarihsel daralmayı da görmemiz mümkün olabilir. İlk dönemde dilciler nahvi, geniş manasıyla gramer karşılığı olarak anlamışlardır. Günümüze ulaşan en eski nahiv çalışmalarından biri olan Sîbeveyhi'nin (ö. 180/769) *el-Kitâb* isimli eseri, bugünkü anlamıyla nahiv ve sarfın yanı sıra imâle, i'lâl, idğâm, kıraat ve lehçe farkları ve bazı edebî-belâğî anlatımlar içerir. Sonraki dönemlerde de bu anlayışın bir süre daha devam ettiği görülmektedir.⁸⁹

Bazı dilcilere göre nahiv 'ilmü'l-Arabiyye' ile eş anlamlı kabul edilerek alanı daha da genişletilmiş, nahiv, sarf, lügat, aruz, kafiye, iştikak, inşâ, meânî, beyân gibi dilin bütün

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV, 309.

⁸⁷ Ebû Cafer Ahmed b. Nasr ed-Dâvudî e-Tilmisânî'ye nisbet edilen beyit şu şekildedir:

للنحو سبع معان قد أتت لغة * جمعها ضمن بيت مفرد كمالا
قصد ومثل ومقدار وناحية * نوع وبعض وحرف فاحفظ المثالا

“Nahv kelimesinin sözlükte sekiz manası vardır, bunların tamamını bir beyitte topladım.

Niyet, örnek, ölçü, taraf, çeşit, kısım, harf ve benzer olarak bunları ezberle.” Muhammed b. Mustafa el-Hudarî, *Hâşiyetü'l-Hudarî alâ Şerhi İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I, 23-24.

⁸⁸ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim Sâmerrâî, Dâru'l-mektebeti'l-hilâl, trz., III, 302; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV, 309-310.

⁸⁹ İsmail Durmuş, “Nahiv”, *DİA.*, 2006, XXXII, 300.

yönlerini kapsayan bir ilim olarak algılanmıştır.⁹⁰ Kisâî ise nahvi “Tabi olunan bir kıyas” diye tarif etmiştir.⁹¹

Sonraki dönemlerde nahiv, cümle içindeki kelimelerin yerlerini, mebnîlik ve murablık bakımından sonlarının durumlarını ve aralarındaki ilişkiyi ele alan; Arapça terkiplerin mebnîlik, murablık gibi durumlarının bilinmesine yarayan kanunlara sahip olan; doğru ve yanlışın bilinmesine yarayan usûl/temel kaideler ilmi olarak tanımlanır.⁹² Bir başka tarife göre “Lisânın müfredatına dair malumat veren ilme sarf veya tasrif, mürekkebâtına ve usûl-i terkebine müteallık meseleleri bildiren ilme nahiv denir.”⁹³

En yalın biçimiyle kelimelerin cümle yapısı içindeki konumuyla ilgilenen ilim olarak tarif edilen nahiv ilmini, sarftan farklı kılan yönü de budur. Zira sarf, kelimenin yapısı ve türemesiyle ilgilenirken nahiv, kelimelerin cümle düzeyindeki anlam ilişkileriyle ilgilenmektedir. Ayrıca kelimenin üstlendiği konum gereği murab ya da mebnî olması, i'râbını lafzî, mahallî veya takdirî alması, hareke ya da harf ile i'râb alması gibi şekle ilişkin bir takım hususları içeren bir ilim dalıdır. Türk Dil Kurumu tarafından Güncel Türkçe Sözlük olarak sunulan internet verilerinde ‘söz dizimi’ kavramının karşılığı şu şekilde yer almaktadır. “*isim, dil bilgisi Bir cümleyi oluşturan kelime türlerinin arasındaki ilişkileri inceleyen ve sınıflamalar yapan dil bilgisi kolu, cümle bilgisi, tümce bilgisi, nahiv, sentaks.*”⁹⁴

Nahiv ilmini ve i'râbı bilmedikleri, hatta i'râbtan haberleri dahi olmadığı halde selîkalarına göre konuşup anlaşılan insanların nahiv ilmini öğrenmeye ihtiyaç duymalarının temelinde Arapçayı doğru, düzgün, değiştirmeden konuşmak, Allah'ın

⁹⁰ Durmuş, “Nahiv”, *DİA.*, XXXII, 300-301.

⁹¹ Cemâlüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf, el-Kıfî, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, Kahire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1986, II, 267.

⁹² Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 202.

⁹³ Hacı Muhammed Zihnî, *el-Müntehab ve'l-muktedab fî kavâ'idi's-sarfî ve'n-nahv*, Marifet yayıları, İstanbul, 1981, s. 7; Ahmed b. Mustafa, Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985, I, 138.

⁹⁴ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.

kitabını ve Rasulü'nün sözlerini doğru anlamak gayesi yatmaktadır. Dolayısıyla nahvin hedefi, dildeki hataların önüne geçmektir.⁹⁵

Zeccâcî'nin (ö. 337/949) yukarıda zikredilen ifadelerinde ve nahvin ortaya çıkış sebepleri incelendiğinde görüleceği gibi nahvin en temel amaçlarından biri de Kur'ân'a hizmet etmek ve okunması sırasında oluşabilecek muhtemel hatalara/lahn engel olmaktır.

2.1.3. İ'râb Kavramı

Arapça ر ب ع kökünden türetilen i'râb kelimesinin başlıca sözlük anlamları şunlardır:

- a) Açıklamak, beyan etmek, belirlemek en yaygın manasıdır.⁹⁶ Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) i'râbı, bir şeyin hakikatini ortaya çıkarmak, sözde lahn yapmamak şeklinde tanımlamıştır.⁹⁷
- b) Aynı kökten gelen 'arûb' kelimesi, güler yüzlü, şirin, kocasına karşı sevgisini gösteren kadın olarak anlam kazanmıştır. Kelime bu anlamıyla Vâkıa sûresinin 37. âyetinde geçmekte ve tefsiri de ifade edilen anlam çerçevesinde yapılmaktadır.⁹⁸ İf'âl babına aktarılmış haliyle أعرب الرجل ifadesi, 'adam, kendisine sevgisini gösteren güler yüzlü bir kadınla evlendi' anlamında kullanılmıştır. İki anlam arasındaki ortak nokta ise ya konuşanın muhatabına sözünü net bir şekilde ulaştırma arzusu ya da kadının sevgisini göstermek ve açıklamak arzusudur. Yani her iki durumda da muhataba bir şeyi beyan etme anlamı bulunmaktadır.⁹⁹

⁹⁵ Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail Zeccâcî, *el-Îzâh fi 'ileli'n-nahv*, 3. Basım, thk. Mâzin el-Mübârek, Beyrut, Dârü'n-nefâis, 1399/1979, s. 95.

⁹⁶ Açıklama, beyan ve kendini ifade etme anlamında kullanılan bu kelime bir hadiste şöyle kullanılmıştır; الثيب تُعرب عن نفسها والبكر رضاها صمتها *Dul kadın (nikâh konusunda) rızasını açıkça ifade eder, bakirenin rızası ise susmasıdır.* İbn Mâce, *Nikâh*, 11 (Hadis no: 1872).

⁹⁷ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhit*, thk. Mektebü tahkîki't-türâs fi müesseseti'r-risâle, 2. Basım, Beyrut 1987, s. 145.

⁹⁸ Âyetin lafzı عربا أترابا şeklinde olup tefsir kaynaklarında yakın ifadelerle izah edilmiştir.

⁹⁹ Ahmed Süleyman Yâkût, *Zâhiratü'l-i'râb fi'n-nahvi'l-'Arabî ve tatbîkühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İskenderiye 1994, s. 19.

- c) Kelimenin bir başka sözlük anlamı ise ‘bozukluk/fesat’ şeklindedir. Sülâsî halî bu anlamda iken if‘âl babına geçmesiyle sözün düzgün ifade edilmesi şeklinde nasıl anlaşılabilceği hususunda ise İbnü’l-Enbârî şöyle bir tahlilde bulunmaktadır: Kişi أعربتُ الكلام dediğinde ‘sözdeki bozukluğu giderdim’ anlamındadır.¹⁰⁰

Nitekim Arapçada ‘if‘âl’ babının ifade ettiğı anlamlardan biri de selb ve izaledir ki gidermek, kaldırmak anlamlarına gelir. Babın bu anlamından dolayı ilave harf olan hemzeye ‘hemzetü’-n-nefy / hemzetü’l-izâle / hemzetü’s-selb’ gibi isimler de verilmiştir. İlgili babta hemze bu anlamıyla kullanıldığında fiilin anlamını adeta tersine çevirmektedir. Mesela “شكيتُ زيدا (:Zeyd’i şikâyet ettim)” ifadesinde geçen fiil if‘âl babında kullanıldığında “أشكيتُ زيدا (:Zeyd’in şikâyetini giderdim)” şeklinde anlam kazanmaktadır.¹⁰¹ Hucurât sûresinin 9. âyetinde geçen ‘أفسطوا’ ifadesi hakkında yapılan yorumlar da bu manayı destekler mahiyettedir. Zira ilgili kelimenin tefsiri yapılırken zalim olmak ve zulmetmek manalarına gelen قسط kökünden değil, nefiy hemzesinin ilavesiyle elde edilen rubâ‘î/dört harfli bir fiil olduğu, buna bağılı olarak da mananın adil olmak şeklinde değıştiğı belirtilir. Bununla beraber üç harfli kökünün de adil olmak manasına geldiğini söyleyenler vardır.¹⁰²

Sözlük anlamlarına yer verdiğimiz i‘râb kelimesinin ıstılahtaki anlamı üzerinde ortak bir tarifin olduğunu göremiyoruz. İ‘râb kelimesi pek çok eserde neredeyse nahivle eş anlamlı olarak kullanılmış bir durum arz etmekle beraber, bu kelimenin daha özel tariflerine de rastlamaktayız. Fîrûzâbâdî daha önce geçtiğı gibi i‘râbı, bir şeyin

¹⁰⁰ Ebü’l-Berekât Abdurrahmân İbnü’l-Enbârî, *el-Beyân fî garibi i‘râbi’l-Kur‘ân*, thk. Tâhâ Abdülhamîd ve Mustafa Saka, Kahire, el-Hey‘etü’l-Misriyyetü’l-âmme li’l- kuttâb, 1400/1980, s. 9.

¹⁰¹ Ebü’l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *el-Lübâb fî ileli’l-binâi ve’l-i‘râb*, thk. Abdülilâh Nebhân, Dımaşk 1995, I, 53; Şemseddin Muhammed b. Abdülmünim b. Muhammed el-Cevcerî, *Şerhu Şüzûri’z-zehab fî ma‘rifeti kelâmi’l-Arab*, thk. Nevâf b. Cezâ el-Hârisî, Medine 2004, I, 170.

¹⁰² Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî en-Nisâbüri, *et-Tefsîru’l-Basît*, nşr. İmâdetü’l-bahsi’l-ilmî, Câmîatü’l-İmam Muhammed b. Suûd, Riyad 1430, VI, 297; Muhammed b. Salih b. Muhammed el-Useymin, *Mecmû‘u Fetâvâ ve Rasâil*, düzenleyen: Fehd b. Nâsır b. İbrahim es-Süleymânî, Dârü’l-vatan, 1413, VIII, 187.

hakikatini ortaya çıkarmak, sözde lahn yapmamak şeklinde tanımlarken aynı kelimenin at, deve ve diğer şeyler için ne anlamda kullanıldığını da aktarmaktadır.¹⁰³

Modern dönemde pek çok dilcinin de kabul ettiği tanımların ortak noktası, amiller nedeniyle kelimenin sonunda meydana gelen değişikliklerdir. Nitekim İbn Hişâm (ö. 761/1360), bu noktaya vurgu yaparak i'râbı, "bir amile bağlı olarak isimlerin ve muzari fiilin sonunda zahirî veya takdirî olarak ortaya çıkan değişiklik"¹⁰⁴ biçiminde tanımlamıştır.

İ'râbın murab olan isim ve fiillerin sonunda lafzî olarak ortaya çıkması ya fetha, damme, kesra gibi hareketlerle ya da bu hareketlerin yerini tutan harflerle olur. Arapçada lafzî i'râbın yanı sıra, yapısı gereği bu tür i'râbı alamayan kelimeler için de mahallî veya takdirî i'râb söz konusudur.¹⁰⁵

Özetle Arapçayı –ve Arapçanın da aralarında yer aldığı Sâmi dilleri- diğer pek çok dilden ayıran en belirgin özelliklerinden biri olan i'râb olgusu, son derece sistematik bir şekilde kurallara bağlanmış ve kelimelerin cümle içindeki durumlarını belirlemede etkin olmuştur. Anlamın tam ve kesin olarak belirmesinde i'râbın öneminin oldukça fazla olduğu bilinen bir durum olup, bununla ilgili örnekler ilgili kısımlarda ayrıntılı olarak verilecektir.

Kadim dönemden beri i'râb olgusunun Arap dili içerisinde var olduğu ve bunun bir dile sonradan uyarlanması neredeyse imkânsız olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca nahiv ilminin teşekkülünde de i'râbın çok büyük bir role sahip olması i'râb-nahiv arası ilişkinin boyutlarını ve bu iki kavramın içiçeliğini bize göstermektedir. Bir sonraki başlığımızda bu konuya yer verilecektir.

¹⁰³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhit*, s. 145.

¹⁰⁴ Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddin İbn Hişâm, *Şerhu Şüzuri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-Arab*, Kahire, Dâru't-talâ', 2004, s.33

¹⁰⁵ İ'râb kelimesinin anlamı ve Arap dilinde rolüne dair ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ali Şimşek, "Arap Dilinde İrâbın Yeri, anlatım ve Anlamdaki Rolü", *Nüsha*, 2006, sayı: 22, s. 26 vd.

2.2. NAHİV- İ'RÂB İLİŞKİSİ

Bilimlerin sınıflandırılmasının tamamlanması ve bugünkü halini alması uzun bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Nahiv ilminin teşekkül dönemi incelendiğinde i'râb ile ilişkisinin son derece kuvvetli olduğunu görmek mümkündür. Belki de i'râbtan nahve doğru bir evrilme olduğunu söylemek imkânsız değildir. Zira her ne kadar bugünkü tasnif içerisinde i'râb nahvin bir alt kolu olarak yerini almış olsa da, nahvin teşekkülünü tetikleyen unsur i'râb olmuştur. Hem Kur'ân'ın yanlış okunmasının önüne geçme gibi dinî saikler, hem ilerleyen tarihi süreç içerisinde Arapların kendi dillerinde kullanım hataları/lahn yapmaya başlamaları hem de Arapçayı sonradan öğrenenlerin bu dili düzgün kullanmasını sağlama çabaları i'râb üzerinde durulmasını gerektiren etkenler olarak sayılmaktadır.¹⁰⁶

Nahvin tarihsel gelişim süreci incelendiğinde, daha önce de ifade edildiği gibi bu terim ilk dönemlerde sarf ilmini de kuşatan bir kapsamda kullanılmaktaydı. Dolayısıyla geniş anlamıyla nahiv ilminde i'râb ve sarf konuları da ele alınırdı. İlerleyen süreçte sarfın müstakil bir ilim hüviyeti kazanmasıyla birlikte nahiv ismi i'râbla eşdeğer bir içeriğe sahip olmuş ve i'râb kelimesi ilim dalının adı olma hüviyetini günbegün kaybederek nahiv ilminin konularından biri haline dönüşmüştür. Başlangıçta lügat, edebiyat, nevâdir, ahbâr gibi doğrudan ilgisi bulunmayan konular nahiv ilminin bünyesinden çıkarılmış, nahiv yalnız kendi konuları ile sarf konularını kapsar duruma getirilmiştir.¹⁰⁷ Daha sonra sarf konuları ile ilgili müstakil eserlerin kaleme alınmasıyla birlikte nahivle ilişkili olan diğer ilim dalları nahiv ilminin bünyesinden tamamen ayrılmıştır.

Cümle içinde bir rol üstlenen kelimenin, anlama uygun şekilde ve amiller göz önüne alınarak harekelenmesinin i'râb olduğunu ifade etmiştik. Nahiv ilminin ilk teşekkül dönemine baktığımızda ise başlangıç noktasının i'râb hatalarını düzeltmek olarak belirlediğini görmekteyiz. Nahiv ilminin kurucusu olarak kabul edilen Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) nispet edilen ve kızıyla arasında geçen konuşmanın aktarıldığı meşhur rivâyet, nahiv ilminin başlangıç noktasının i'râb olduğu yönündeki görüşleri

¹⁰⁶ Mehmet Reşit Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, İzmir, 2006, s. 22 vd.

¹⁰⁷ Durmuş, "Nahiv", *DİA.*, XXXII, 301.

destekler mahiyettedir. İ‘râbta yapılan hatalar nedeniyle nahiv çalışmalarının başladığını söylememize yardımcı olan rivâyet şu şekildedir:

Ebü'l-Esved Basra'da iken kızının yanına vardığında kızı, havanın aşırı sıcak olduğunu ifade etmek amacıyla babasına “ما أشدُّ الحرَّ” (en şiddetli sıcak nedir?) der. Bu ifadesinde (أشدُّ) kelimesini dammeli/merfu söylemesinden dolayı babası, sıcaklığın en şiddetli zamanını öğrenmek amacıyla bir soru sorduğunu düşünerek ‘شهر ناجر’ (Nâcir ayıdır.¹⁰⁸) diye cevap verir. Bunun üzerine kızı, ‘bunu sormamıştım, sadece aşırı sıcak karşısındaki hayretimi ifade ettim’ der. Bunun üzerine, Ebü'l-Esved “öyleyse ما أشدُّ الحرَّ diye telaffuz et” (أشدُّ şeklinde fethalı/mansup) diyerek, “Ne günlere kaldık, çocuklarımızın dili bozuldu” şeklinde endişesini dile getirir. Hatta bazılarına göre bu endişesini halife Hz. Ali'nin yanında dile getirmiştir.¹⁰⁹

Ebü'l-Esved'e nispet edilen buna benzer başka rivâyetler de bulunmaktadır. Ancak bunlardan i‘râbın önemine delalet eden bir tanesine daha yer vermek yeterli olacaktır.

Ebü'l-Esved, Ziyâd b. Ebîh'in yanına gelerek O'na şöyle der: ‘Arapların Arap olmayanlarla karıştığını, beraber yaşadıklarını görüyorum. Bundan dolayı dilleri değişip bozuldu. Bana Arapların konuşmalarını düzeltecekleri bir şey hazırlamama izin verir misin?’ Ziyâd b. Ebîh bu teklife sıcak bakmaz. Ancak Ebü'l-Esved'in ayrılmasından hemen sonra Ziyâd b. Ebîh'in yanına bir adam gelir ve der ki: ‘أصلح الله الأمير! توفى أبانا وترك بنون’ (Allah Emir'in işlerini düzgün eylesin! Babamız vefat etti ve geriye oğullar bıraktı.) Ziyâd b. Ebîh de şaşkınlıkla adamın bu sözünü tekrarlar ve yanındakilere hemen Ebü'l-Esved'i

¹⁰⁸ ناجر kelimesi cahiliye döneminde, güneş takvimine göre sıcaklığın en şiddetli olduğu ay olan Recep ve Safer aylarının ismidir. Bkz. Mustafa, *el-Mu'cemu'l-vasîl*, s. 902.

¹⁰⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *Sebebü vad'i ilmi'l-Arabiyye*, thk. Mervan Atiyye, Beyrut, Dâru'l-hicre, 1988, s. 42.

çağrılarını söyler. Geldiğinde de ‘sana yasakladığım şeyi hazırla’ diyerek i‘râb/nahiv konusunda çalışma yapmasına izin verir.¹¹⁰

Konuyla ilgili daha pek çok örnekte de benzer durumların bulunması,¹¹¹ dil çalışmalarında başlangıç noktasının i‘râb hataları olduğunu göstermektedir. Belki de i‘râb ve nahiv kavramlarının bu şekilde birbiriyle olan yakın ilişkisinden dolayıdır ki ilk dönem müelliflerinin bazen bu iki kelimedenden birini diğerinin yerine kullandıklarını görmekteyiz. En önemli sözlüklerden biri olan *Lisânü’l-Arab* isimli eserde نَحَا maddesi açıklanırken, nahiv isminin ‘söz i‘râb vecihlerine uygun olarak kullanmak’ şeklinde türetildiği ifadesine yer verilmiştir.¹¹² Aynı eserde yer alan bir başka ifade ise şu şekildedir. (İ‘râb nahivdir ki bu da manaları lafızlarla beyan etmektedir.)¹¹³ عرب maddesinden aldığımız bu kısım bize gösteriyor ki i‘râb nahiv, nahiv de i‘râbla tarif edilmektedir.

Söz konusu iki kavramın birbirinin yerine kullanıldıklarını gösteren bir başka ifadeyi de Zemahşerî’nin kullandığını görmekteyiz. Âlimlerin Arapça bilmesi konusundaki zarureti ifade ederken oldukça sert bir üslup kullanan Zemahşerî fakihlerin de konuya bu şekilde baktıklarını göstermek için şöyle demektedir: ‘...Fakihler, fıkıh usûlü bablarının ve konularının pek çoğunda sözün i‘râb ilmi üzerine kurulu olduğu görüşündeler. Tefsirler Sibeveyh, Ahfeş, Kisâî, Ferrâ gibi Basra’lı ve Kûfe’li nahivcilerin rivâyetleriyle dolu...’¹¹⁴

¹¹⁰ Askerî Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah, *el-Evâil*, Tanta, Dâru’l-beşîr 1408, s. 171. Rivâyette yer alan توفي أبانا وتترك بنون ifâdesinde açık i‘râb hataları yapılmış olduğunu görüyoruz. Zira naibu’l-fail konumunda gelen أب kelimesi esma-i hamseden biri olup harf ile irap alır. Bu cümlede raf konumunda olduğu için merfuluk alameti olan و ile kullanılması gerekmektedir. Yine cümlenin sonundaki بنون kelimesi mef’ûl konumunda olduğu için nasb alameti olan ى ile kullanılmalıydı. Bu düzeltmelerle birlikte cümlenin doğru kurgusu şu şekildedir: توفي أبونا وتترك بنين

¹¹¹ Nahiv ilminin teşekkülünde etki eden unsurlarla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Durmuş, “Nahiv”, *DİA.*, XXXII, 300 vd.; Özbalkıç, *Kur’ân ve Hadis’in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 34 vd.

¹¹² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XV, 310.

¹¹³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I, 589.

¹¹⁴ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’te’vil*, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-Arabî, 1407, I, 18.

İlerleyen süreçte nahiv ve i'râb kelimelerinin anlamları daha belirgin hatlarla birbirinden ayrılmaya başlamış ve i'râb, nahvin bir alt bölümü olarak bu tasnifte yerini almıştır. Nahvin konularının genel olarak âmil, mâmul ve amel şeklinde olduğunu kabul eden yaygın görüş de i'râbın, nahvin en temel konusu olduğunu ifade etmektedir. Zira amel olarak ifade edilen i'râb, âmil ile mâmul arasındaki etkileşimin bir sonucudur. Her ne kadar İbn Madâ'nın *er-Raddü alen-nuhât* isimli eserinde görülebileceği gibi amel ve mamul konusunda farklı düşünenler olsa da¹¹⁵ nahvin i'râb ile eş anlamlı olduğunu söyleyenlerin hareket noktası da burasıdır.¹¹⁶

Bazı kaynaklara göre Hz. Ali'nin ilk çekirdek bilgiyi vererek bunu geliştirmesini istemesi ve teşvikleriyle Ebü'l-Esved'in temellerini attığı ifade edilen¹¹⁷ nahiv ilmi, Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve onun öğrencisi Sîbeveyhi'nin yanı sıra birçok dilcinin çabalarıyla gelişme kaydetmiştir. İlk dönemlerde oldukça geniş tutulan nahiv alanı, daha sonraları belagat ve sarf kısmının ayrılmasıyla müstakil bir alan olarak görülmeye başlamıştır.

Basra'da Halil b. Ahmed tarafından geliştirilen nahiv ilmi, çağdaşı olan Rûâsî (ö. 187/803) tarafından da Kûfe'de gelişimini sürdürür. Basra ve Kûfe'nin iki önemli temsilcisi kabul edilen bu iki dilcinin katkıları, nahivde Basra ve Kûfe olarak bilinen iki ekolün doğuşuna zemin hazırlamıştır.¹¹⁸

Tekâmül sürecini bu şekilde devam ettirip tamamlayan nahiv ilmi, sözdeki i'râb vecihlerinin artmasında oldukça etkili olmuştur. Zamirin merciinin tespiti, harfi cerlerin müteallaklarının belirlenmesi, hazifli ifadelerde takdir, takdim-te'hir uygulaması, atıf harflerinin matufu nereye atfettiği, kimin mübteda kimin haber olacağı ve bunun gibi

¹¹⁵ Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed İbn Madâ, *er-Raddü ale'n-nuhât*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, Kahire 1979, s. 71 vd.

¹¹⁶ bkz. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *el-Manzûmetü'n-nahviyye*, thk. Ahmed Affî, Kahire, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1416/1995, s. 198; Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*, s. 91; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I, 586-593.

¹¹⁷ Nahiv ilminin ilk ortaya çıkışı ve konuyla ilgili rivâyetler için bkz. Ebü'r-Rabî' Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm et-Tûfî, *es-Sa'katü'l-ğadabiyye fi'r-raddi alâ münkiri'l-Arabiyye*, thk. Muhammed b. Halit el-Fâdıl, Riyad 1997, s. 227 vd.

¹¹⁸ Durmuş, "Nahiv", *DİA.*, XXXII, 302-303.

pek çok konuda, kabul edilecek olan nahiv kuralına bağlı olarak ihtilaflar ortaya çıkmıştır. İşte bütün bu ihtilaflar i'râb vecihlerinin artmasına zemin hazırlamıştır.¹¹⁹

Dilcilerin derledikleri materyallerin farklılıkları, doğal olarak farklı nahiv kurallarını tespit etmeleri sonucunu getirmiştir. Genellikle en fasih kabul ettikleri kabilelerden topladıkları malzemelere göre nahiv kuralı belirlerken bir ihtihadda bulunmuş oluyorlardı. Zira hangisinin en fasih olduğu kime ve neye göre belirlenecekti? İşte bu durum Basra ve Kûfe gibi iki ekolün doğuşuna zemin hazırlayan bir başka etken olmuştur. İ'râbın tespiti de nahiv kuralları çerçevesinde olacağı için hangi nahive göre i'râb yapılacağı ayrı bir sorun olarak çıkmaktadır.

Bu farklı bakış açılarının ahkâm âyetlerinden hüküm çıkarma noktasında nasıl bir etkisi olduğunun örneklerini ise ilgili bölümde sunmaya çalışacağız.

2.3. NAHİV-KUR'ÂN İLİŞKİSİ

İndirilen son ilahi kitap olan Kur'ân'ın, hiçbir değişikliğe maruz kalmaksızın korunmuş olarak günümüze kadar geldiği ve kıyamete kadar da bu korumanın devam edeceği konusunda Müslümanların görüş birliği içinde olduklarını biliyoruz. Nüzulünden toplanmasına kadar geçen süre içerisinde ve özellikle de Hz. Peygamber'in vefatı öncesi gerçekleştiği ifade edilen nesih uygulamaları gibi bazı hususlar nedeniyle Kur'ân hakkında bir takım şüpheler ortaya atmaya çalışanlar olmuşsa da bunlar Müslümanlar tarafından değer atfedilmemiş fikirler olarak devam edegelmiştir.

Kendisinin Arapça olduğunu defaatle ifade eden Kur'ân'ın¹²⁰ metnine yönelik tartışmalar içinde Arapça dil kurallarının Kur'ân için ne ölçüde geçerli olduğu, bir başka açıdan bakacak olursak, Kur'ân'ın Arapça dil kurallarının oluşmasında nasıl bir rol oynadığı konumuz açısından önemli olacaktır.

¹¹⁹ İ'râb farklılıklarına sebep olan nahiv kaynaklı etkenlere dair bazı çalışmalar için bkz. Hasan Melh, "Nazariyyetü'l-ihimâlâti'l-i'râbiyye fi'n-nahvi'l-Arabî" *el-Menâra*, 8, 2002, no. 2, s. 210-246; Emrullah Ülgen, *İ'râbü'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 164-244.

¹²⁰ Yusuf, 12/2; Nahl, 16/103; Şuarâ, 26/195; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/44.

Nahvin teşekkül sürecine baktığımızda, her dilde olduğu gibi Arapçada da kuralların sonradan konduğunu görmekteyiz. Zira insanlık tarihi boyunca konuşulan herhangi bir dilin önceden kurallar çerçevesi çizilip arkasından kullanıma geçtiğine dair bir bilgiye ulaşamıyoruz. İ'râb mı kelam mı önceydi tartışmalarında da bu gerçeği görmekteyiz.¹²¹ Kısaca kurallar canlı olarak insanlar arasında kullanılmakta olan bir dile sonradan uyarlanmış ilkelerdir. Arap dili âlimleri, tespit ettikleri bu kurallara ulaşana kadar bazı süreçleri takip etmişlerdir. Bu süreçleri, malzeme toplama, toplanan malzemedan bir sonuca ulaşma, bu sonucu kurallaştırma ve nihâyetinde de konulan kuralı destekleyen argümanları bir araya getirme süreci şeklinde aşamalandırmak mümkündür. Elbette ki bu süreçler belirli tarih aralıklarıyla cereyan etmiş ardışık süreçler olmayıp aynı anda yürüyen eş zamanlı bitişik süreçlerdir. Son aşama olarak saydığımız gerekçelendirme/istidlâl süreci için kullanılan kaynaklar ise nahvin kaynaklarını oluşturmuştur. Bu kaynaklar nakil/vahiy, kıyas, icma ve istishâbu'l-hâl¹²² olarak belirlenir.¹²³ Nevar ki sayılan kaynaklar sadece kuralın istidlâlinde değil tespitinde de öncelikli olarak kullanılan kaynaklardır.

Dil bilginlerini böyle bir çalışmaya sevk eden etkenlerin başında ise lahn yer almaktadır. Kur'ân'ın okunuşunda yapılan hataların ortaya çıkmaya başlaması ve bu hataların yaygınlaşması, Kur'ân'ın doğru okunmasını sağlamaya matuf bu çalışmaların başlamasında en belirgin etken olarak görülmektedir.¹²⁴ Kısaca diyebiliriz ki, nahvin oluşturulmasındaki amaç, Kur'ân'ın anlaşılmasına hizmet etmektir.

¹²¹ Zeccâcî, *el-Îdâh fî 'ileli'n-nahv*, s. 67.

¹²² İstishâb; aksine bir delil olmadığı sürece bilinenin olduğu hal üzere devamı olarak kabul edilen bir durumdur. Mesela isimlerin murab olduğu, fiillerin mebnî olduğu bilinen bir durum olup aksine bir delil olmadığı için bu şekilde kabul edilmeye devam edilmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, Dâru'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 2006, s. 136.

¹²³ Nahvin kaynakları konusunda oldukça ayrıntılı bilgilerin yer aldığı bir eser de Süyûtî'nin *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv* isimli eseridir. Bu eserde Nahvin kaynakları olarak kabul edilen her bir başlık için ayrı bölümler açılarak oldukça geniş izahlar verilmiştir. Süyûtî'nin ilgili kitabındaki bölüm başlıkları şu şekilde sıralanmaktadır: Birinci kitap Semâ, ikinci kitap İcmâ', üçüncü kitap Kıyas, dördüncü kitap İstishâb...

¹²⁴ İbrâhîm Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve Kütübü't-tefsîr*, Bingazi, Dâru'l-kütübi'l-vataniyye, 2. Basım 1984, I, 92; Muhammed Lütî Zühdi Dihlân, *Eseru'n-nahvi fî tefsîri'l-Kurtubî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, Ürdün 1992, s. 11 vd.

Kur'ân'ın nüzulünden sonra başlayan nahiv kaidelerinin tespiti sürecinde nasıl bir yol izlendiğini görmek açısından Zeccâcî'nin Halil b. Ahmed ile ilgili olarak naklettiği bir rivâyet son derece önemlidir. Halil b. Ahmed'e, nahiv konusunda tespit ettiği illetleri Araplardan mı aldığı yoksa kendisinin tespitleri mi olduğu sorulmuştu. Bu soruya verdiği cevapta Arapların tabiatları ve doğalarına uygun olarak konuştuklarını, neyi nerede ve nasıl kullanacaklarını iyi bildiklerini, Arapçanın kurallarını, kural olarak bilmeseler de doğal olarak sahip oldukları dil birikimi ile iletişimlerini sürdürdüklerini ifade etmektedir. Yine verdiği cevapta, Arap toplumunda konuşulan bu dili inceleyen bir dilci, dile ait illetleri tespitiye yönelir de doğru illete ulaşırsa tespitinde isabet etmiş olur, diyen Halil b. Ahmed bir illet bulamaması durumunda ise dilcinin nasıl davrandığını şöyle bir örnekle izah eder. 'Görkemli bir binaya giren hikmet ehli kimse gibi davranmış, girdiği binayı bir uçtan öte ucuna kadar, bütün ayrıntılarıyla incelemiş sonra da "bu binanın ustası burayı şu gerekçeye göre böyle yapmış, şurayı da şu gerekçeye göre böyle yapmış" diyerek hükme varmıştır. Elbette binayı yapan usta, tespit edilen gerekçelere göre yapmış olabileceği gibi başka gerekçelere binaen de yapmış olabilir. Yani tespit edilen illet ile ilk inşa sırasında var olan illet aynı olabileceği gibi farklı da olabilir. Kimin aklına benim zikrettiğim gerekçelerden daha uygun olanı gelirse söylesin.'¹²⁵

Böylece farklı gerekçelere ulaşan Nahivciler tarafından tamamen ortak bir kurallar manzumesinin konması şu iki açıdan imkânsız olmuştur. Birincisi, nahivcilerin dile dair bütün malzemeyi kullanamamasıdır. İkincisi ise Arapçanın hem dil olarak çok geniş bir yapıya, hem de kullanım olarak çok geniş bir coğrafyaya sahip olmasıdır.

2.3.1. Kur'ân'ın Nahve Kaynak Olması

Kur'ân'ın nahvin kaynakları arasında yer alıp alamayacağı meselesi Kur'ân'ın dil ile karşılıklı etkileşimini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu konuda ilk dönemden itibaren dilciler çeşitli görüşleri sürmüşlerdir.

Nahvin kaynaklarını naklî ve aklî olmak üzere iki kategoride görmeye çalışan büyük dilci İbnü'l-Enbârî, semâ kavramı yerine özellikle nakil kavramını kullanmıştır. Naklî

¹²⁵ Zeccâcî, *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*, s. 65-66.

kaynaklar ile kastedilen de Kur'ân-ı Kerim, -aksini iddia edenler olsa da-¹²⁶ hadis-i şerifler, eski Arapların şiir ve nesirleridir. Aklî kaynaklar ise kıyas, istishâbu'l-hâl gibi kural tespitinde başvurulan yöntemlerdir.¹²⁷ Süyûtî ise Kur'ân'ı, bazı kayıtlar koyarak da olsa Hz. Peygamber'in sözlerini, Arapların sözlerini nakle dâhil etmiştir.¹²⁸

İbn Cinnî'ye (ö. 392/1001) göre de nahvin delilleri yani kural koyma sürecinde nahivcilerin izledikleri yöntemler nakil, kıyas ve icmadır. Bu delillerin önem ve mertebe bakımından sıralanması da sayıldığı sıra ile aynı olarak değerlendirilir. Dolayısıyla bir nahiv kuralının tespitinde önce nakil, sonra kıyas ve ardından da istishâb kullanılacaktır.¹²⁹ Dil bilginlerinin nahvin kaynaklarını değerlendirmesine baktığımızda nakil ve kıyasın ortak sıralamada ve başta geldiğini, bunlardan sonra gelen icma ve istishâpta ise farklı tercih ve sıralamaların olduğunu görüyoruz.

Yukarıda sıraladığımız ve tartışmaya konu olan deliller, muteber sayılma bakımından farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Mesela Halil b. Ahmed'in nahiv kaidelerini tespitinde semâ, ta'lil ve kıyasa dayandığını görmekteyiz. Elbette en önemli semâ kaynağı kıraat âlimleri olup bu durum Kur'ân'ın nahvin kaynakları arasında ilk sırada yer aldığını gösterir. Hadisle istişhâd konumuzla doğrudan alakalı olmamakla beraber, araştırmalara göre bu konuyu ilk olarak gündeme getirenin İbnü'z-Zâic (ö. 680/1281) olduğu söylenmektedir. Ardından da bu konuyu ısrarlı bir şekilde savunan kişinin Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) olduğu ifade edilmektedir.¹³⁰ Ancak Şevki Dayf'ın çalışmasında bu isimlerden çok önce yaşamış olan Halil b. Ahmed hadis ravilerinin çoğunun fesahatlerine güvenilmeyen ve dillerine lahnin yayıldığı acemlerden olması sebebiyle hadis-i şerif ile istişhâd edilmesini uygun görmemektedir.¹³¹

¹²⁶ Hadisle istişhâdı caiz görmeyenler ve delilleri için bkz. Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 205 vd.

¹²⁷ Süyûtî, *el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv*, s. 353.

¹²⁸ Süyûtî, *el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv*, s. 74, 89.

¹²⁹ İbnü'l-Enbârî, *Lumau'l-edille fi usûli'n-nahv*, thk. Saîd el-Afgânî, Dımaşk, Matbaatu'l-câmiati's-Sûriye, 1957, s. 81.

¹³⁰ Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 205.

¹³¹ Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968, s. 46-47.

Şimdi nakil/semâ delillerinden biri olan Kur'ân ile ilgili değerlendirmelere geçmeden önce semâ ve nakil ile kimin ne kastettiğine bakmakta fayda var. İbnü'l-Enbârî'ye göre nakil, doğru bir şekilde aktarılmış ve yaygın bir kullanıma sahip olan fasih Arap dilidir.¹³² Süyûtî ise semâyı fesahatine güvenilen kimselerden sabit olan sözler şeklinde tarif etmiştir.¹³³

Buraya kadar ifade edilenlerden çıkardığımız sonuca göre nakil/semâ en önemli ve başta gelen kaynak olarak kabul edilmiştir. Ancak burada da karşımıza naklin sıhhati ile ilgili bir durum ortaya çıkacaktır ki o da mütevatir ve âhad olan nakil ayırımıdır. Bu durumda lafzî tevatür yoluyla nakledilen sözlerin nahiv açısından kesin delil olduğu ortaya çıkmış olacaktır.¹³⁴ Kur'ân'ın nahiv, sarf, belagat gibi dil bilimlerinde kaynak olduğu konusunda şüphe yoktur. Kur'ân fesahatin zirvesidir ve insan sözlerinde bulunan zarurete dayalı kullanımlar barındırmaz. Dolayısıyla ister mütevatir olsun ister âhad olsun Kur'ân kıraatlerinin tamamı Arapça için ihticaca esas teşkil etmektedir.¹³⁵

Nahvin nakle/semâyaya dayalı en eski kaynağı Arap şiiri olsa da bağlayıcılık açısından Kur'ân daha öncelikli olarak yerini almıştır. Zira bu kaynaklardan hiçbiri, dil çalışmalarının yapıldığı döneme intikal açısından Kur'ân kadar güçlü değildir. Kur'ân'ın otantikliğine, ona inanmayanların bile kabul ettiği, dilinin mükemmel olması eklenince onun en önemli kaynak olarak kabul edilmesinin haklılığı daha net olarak ortaya çıkar. Nahiv kurallarını tespit çalışmalarında Kur'ân'ın en önemli kaynak olarak alınmasının etkisini hemen her dilcide görmekteyiz. Bu alanda yazmış oldukları eserlerde Kur'ân ile istişhadın boyutlarına baktığımızda söz konusu etki açık bir şekilde kendini göstermektedir. Mesela Halil b. Ahmed *Kitâbü'l-Ayn* adlı eserinde kelimelerin

¹³² İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 81; İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb*, thk. Saîd el-Afgânî, Dımaşk, Matbaatu'l-câmiati's-Sûriye, 1957, s. 45.

¹³³ Süyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, s. 74.

¹³⁴ İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 83.

¹³⁵ Afâf Hasânîn, *Fî edilleti'n-nahv*, Kahire, Mektebetu'l-akademiyye, 1996, s. 16; Mahmud Ahmed Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut, Dâru'l-ulûmi'l-arabiyye, 1987, s. 33 vd.

anlamını açıklamada bu yöntemi çokça kullanır. Yine Sîbeveyhi'nin nahivle ilgili ünlü *el-Kitâb* adlı eserinde yaklaşık dört yüz âyet delil olarak zikredilmiştir.¹³⁶

Mütevâtir yolla nakledilen Kur'ân'ın nahve delil olması işte burada başlayacak ve asıl kaynak olan Kur'ân metni içinde bu kurallara aykırı bir kullanımın olması düşünülemeyecektir. Bir başka ifadeyle mütevâtir Kur'ân metni içinde yer alan kullanımlara aykırı bir nahiv kuralı tespitinin mümkün olamayacağıdır.

Bütün bu söylenenlerin yanı sıra, daha sonra ilgili bölümde yer verileceği gibi, böyle bir durumun varlığı iddia ediliyor ve örneklendiriliyorsa yaklaşım nasıl olacaktır? Mesela kıraat farklılıklarından kaynaklanan sebepler ya da birçok yerdeki kullanıma aykırı olacak şekilde bir veya birkaç kullanım şekli ile karşılaştığımızda ne yapmamız gerekecek? Bir başka soru ise Kur'ân metni üzerinde nahiv/i'râb kuralları uygulanırken neden farklı sonuçlara varılmıştır?

2.3.2. Kur'ân'da İ'râbın Varlığı Tartışması

Nahvin en önemli bölümünü ve belki de bizzat kendisini oluşturan i'râb olgusunun Kur'ân'da mevcudiyeti tartışma konusu olmuştur. Bunun tabii sonucu, Kur'ân'ın nüzul dönemi öncesinde kullanılan Arapçanın da i'râb özellikleri taşımayan bir dil olduğu varsayımdır. Bu düşünceyi ileri sürenler, başta oryantalistler olmak üzere Kur'ân'ın Allah kelamı olmadığı ve bir beşer sözü olduğu kabulünden hareketle sonradan kurallaştırılan i'râb kaidelerinin Kur'ân'a daha sonra uyarlandığını iddia etmektedirler.

Bu iddiayı ileri sürenlerden biri olan müsteşrik Karl Vollers, Kur'ân'ın Mekke/Kureyş lehçesiyle nazil olduğunu ve bu dönemde söz konusu lehçenin i'râb özellikleri taşımadığını söyler. Ardından da daha sonra gelen âlimlerin i'râbla ilgili verileri toplayarak bunlardan oluşturdukları kural ve kıyas unsurlarını âyetlere tatbik etmek sûretiyle mevcut haldeki i'râblı Kur'ân'ın oluşturulduğunu ilave eder. Ona göre istişhâd için kullanılan cahiliye şiiri de sonradan uydurmadır.¹³⁷

¹³⁶ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı anlamaya Katkısı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009, s. 80.

¹³⁷ Ülgen, *İ'râbü'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi*, s. 28.

Konuyla ilgili iddiaları derli toplu ve bir bütün olarak görmek açısından burada müsteşrik Paul E. Kahle'nin sözlerine, ulaştığımız kaynakta geçtiği şekliyle yer vermek uygun olacaktır:

“Kur’ân-ı Kerîm’in dağınık halde bulunan sayfaları Hz. Peygamber’in vefatından kısa bir süre sonra bir araya getirildi. Halife Hz. Osman döneminde de nihai şeklini aldı. Ancak noktasız ve harekesiz olan Kur’ân metninin kurallara uygun okunması ile ilgili bir problem ortaya çıktı. Çünkü Hz. Muhammed, Mekke’de yerleşik bulunan Kureys kabilesine mensup olarak dünyaya geldi. Bu sıralarda orada hâkim olan elit tabakanın dilini konuşuyordu. Ancak bu durum, harekesiz ve noktasız olan Kur’ân metni ile Mekke’de yaygın olan dil arasında sonradan birtakım farklılıkların oluşmasına neden oluyordu. Bu nedenle Araplar, çöllerde sakin olan bedevilerden sahih konuşmaya örnek olacak dilsel malzemeleri topladılar. Daha sonra topladıkları bu malzemelerden oluşturdukları kuralları, câhiliye şiirinin nazmına tatbik ettiler. Kur’ân-ı Kerim’in herhangi bir dile nisbeten seviyesi düşük bir dille okunması doğru olmadığından erken sayılabilecek dönemde Basra, Kûfe, Medine ve Mekke gibi önemli merkezlerde bulunan âlimler, câhiliye şiiri ile ilgili aktif çalışmalara başladılar. İşte Arap dili ile ilgili bu yöntemi önemseyenler, çöl hayatını yaşayan komşuları bedevilere gittiler ve imkânlar nisbetinde bunlardan şiir ve küçük savaşları konu edinen Eyyâmü’l-Arab adlı hikâyeleri topladılar. İşte bu materyallerle dilcilerin oluşturduğu ‘model Arapça’, filolojik unsurların Kur’ân’a tatbikinde esas alındı. Bütün bunlara rağmen Mushaf’ın yazımında herhangi bir değişiklik olmamıştır. Fakat mezkûr yöntemle Kur’ân’ın doğru okunmasını amaçlayan birtakım işaretler (i’râb hareketleri) sonradan Kur’ân’a dahil edilmiştir.”¹³⁸

Modern dönem Arap dilcilerinden de bu söylemlerden etkilenenler olmuştur. Ancak ileri sürülen bu iddiaların geçersiz olduğu gerek İslâm âlimleri ve gerekse müsteşrikler tarafından yeterli delillerle ispatlanmış ve baştan beri i’râbın Arap dilinin bir parçası olduğu ortaya konmuştur. Zaten böylesine karmaşık bir i’râb olgusunun ilk dönem cahiliye Araplarında gelişmesinin mümkün olmadığı iddiası, bir yönüyle de kendisini çürütmektedir. Şöyle ki, bu derece karmaşık bir yapı hicri II. asır öncesi yoksa nasıl oldu da bu kadar kısa bir süre içinde yaygınlaştı ve bütün metinlere uyarlandı? Kanaatimizce ikincinin oluşması yani bu kadar kısa sürede uyarlanması birincisinden daha zor bir ihtimaldir.

¹³⁸ Ülgen, *İ’râbü’l-Kur’ân’ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi*, s. 29.

Kur'ân'ın sahabe tarafından Hz. Peygamberden duydukları şekilde ve lafzî tevatür yoluyla aktarılmış olması da göz önüne alındığında bu iddianın geçersiz olduğu görülür.

2.3.3. Kur'ân'da Farklı İ'râb Yorumlarının Saikleri

Nahvin en önemli bölümünü oluşturan kısmın i'râb olduğu ve hatta bazılarının nahvi i'râbla eş değer gördükleri ilgili bölümde zikredilmişti. Bu bölümde mütevatir olarak bize ulaşan Kur'ân'daki farklı i'râb yorumlarının saikleri kısaca ele alınacaktır. Zira bu farklı yorumların anlama, dolayısıyla da hükme etkisinin ne ölçüde olduğu bu çalışmanın temelini oluşturacaktır.

Kaynağı ilâhî olan ve değişmez bir yapı arz eden Kur'ân'ın ilk muhatapları nüzul dönemi sırasında anlayamadıkları bir konuyu doğrudan Rasulullah'a sorarak sonuca ulaşabilmekteydi. Sonraki dönemlerde ise ifade edilen özellikler çerçevesinde sabit bir metin halinde olan nasslar, muhatapları tarafından anlaşılmaya çalışılmış ve bu çabalar da farklı bakış açılarından yapılması hasebiyle doğal kabul edilebilecek bazı farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Nassları anlamada kullanılacak ilk malzeme elbette dil kuralları olmuştur.

Kur'ân metninin i'râbına yönelik çalışmalara bakıldığında, âyetlerin i'râbı ile ilgili olarak şu şekilde bir sonuca varılması mümkündür. Birincisi; i'râbın gâyet açık ve net olarak belli olduğu ve üzerinde tartışmanın olmadığı kısımlar vardır ve bunlar oldukça çoktur. İkincisi; İbnü'l-Arabî'nin müşkilü'l-i'râb olarak nitelediği, i'râbı problemlen olan ve tartışma konusu kısımlardır. İkinci kısımda yer alanlar da anlamı ve sonucu değiştirip değiştirmemesi açısından yine kendi içinde gruplandırılabilir.¹³⁹

Lafiz itibarıyla da mucize olduğu kabul edilen Kur'ân'ın, delalet etmesi muhtemel manaların çokluğu, İslâm âlimleri tarafından kabul gören bir durumdur. Dolayısıyla bu ihtimallerin tamamını bir kimsenin tek başına kavraması mümkün olamayacak bir gerçektir. Kur'ân'ı anlamaya yönelen kişinin ön kabulleri, birikimi, elindeki mevcut veriler ve buna benzer pek çok sınırlayıcı faktörün varlığı, bütün ihtimalleri aynı anda

¹³⁹ İ'râbın anlama etkisine göre yapılan benzer bir tasnif için bkz. Hâdî el-Catlâvî, *Kadâya'l-lugati fi kütübi't-tefsîr*, Tunus, 1998, s. 302-303.

görmesini neredeyse imkânsız hale getirecektir.¹⁴⁰ Doğal olarak her bir âlim, yaptığı çalışmalar neticesinde lafızların siyakından elde ettiği manaya ulaştıracak i'râb yorumlarını tercih etmiştir. Bu da demek oluyor ki nassın bağlamı dahilinde incelenmesi durumunda ortaya çıkabilecek farklı anlamlara genellikle farklı i'râb yorumlarıyla ulaşılabilir. Âyetlerden anlaşılması mümkün olan farklı anlamların olabilmesi, farklı i'râbın varlığının bir sonucudur. Ya da farklı i'râblar neticesinde farklı anlamlara ulaşılabilir. Halbuki ihtimal dahilindeki manaların tamamına delalet edebilecek şekilde tek bir i'râb yorumu neredeyse imkânsız görünmektedir. Bunun sonucu da muhtemel her bir farklı anlama götüreceği farklı i'râb formlarının olmasıdır. Bunlardan sadece bir tanesinin doğru olmasını gerektirecek zorunlu bir durum da yoktur. Kur'ân metninin kendi zenginliği içinde her biri kastedilmesi muhtemel doğrular olarak kabul edilecektir. Ancak söz konusu ihtimallerin göreceli olarak bir anlam zenginliği ortaya koymuş olması aynı zamanda yorum konusunda bir kaosa da yol açabilecektir. Zira nahiv kuralları marifetiyle aynı âyete birbiriyle telifi kabil olmayan anlamlar takdir edilmesi de mümkündür. Böyle bir durumda Allah'ın kastı ne olacaktır. Bu noktada nahivsel doğrulardan her birinin Allah'ın muradını yansıtaçağının söylenmesi öncelikli olarak âyetleri delil olarak ileri sürme imkânını ortadan kaldırır. Dolayısıyla i'râb ihtimallerine bağlı olarak farklı anlam imkânları söz konusu olmakla birlikte en azından Allah'ın muradının tek olduğu hususunda uzlaşılmalı¹⁴¹ ve diğer ihtimallere de nisbî bir haklılık payı verilmekle birlikte bu muradı bulmak için çaba sarfedilmelidir.

Nassın zahirinin yerleşik nahiv kurallarına aykırı görünmesi, âlimlerin söz konusu aykırılığı gidermek için bu konuyu başka nahiv kurallarıyla izah etme ihtiyacını doğurmuştur. Daha çok nassın dışından olan değişik karineler çerçevesinde bir anlam ortaya çıkmakta ve bu durumda zahirin gösterdiği manaya götüreceği farklı nahiv kuralı tercihleri i'râbın da farklılaşmasına etki etmektedir.

Kur'ân metni hakkında ortaya çıkan nahve dair ihtilaflar iki temel unsura bağlı olarak ortaya çıkmakta olup, bunlardan biri Kur'ân'ın metinsel yapısı ve Arap dilinin

¹⁴⁰ Kur'ân ve Sünnet hususunda meydana gelen anlayış farklılıklarının sebepleri hakkında bkz. Ali Hafif, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ, Dâru'l-fikri'l-Arabî*, 2. Basım, 1992, s. 24.

¹⁴¹ Anlam sabit ve sunulmuş bir mahiyette iken, değişenin yorum olduğu konusunda değerlendirmeler için bkz. H. Yunus Apaydın, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", *Dinî Hükümlerin Kaynağı Ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, ed. Cengiz Kallek, İSAM, İstanbul, 2010, s. 331 vd.

hususiyetleri iken diğeri de insan unsurudur. Bu unsurların tezahürü ve i'râb tercihine nasıl etki ettiği, alt başlıklar halinde kısaca şöyle ifade edilebilir.

2.3.3.1. Fakihın Kabul Ettiği Nahiv Ekolünün Anlam Takdirine Etkisi

Teşekkül sürecinde kaynakları açısından değerlendirdiğimiz nahiv ilminin, tespit edilen kuralları arasında bütün dilciler tarafından kabul edilen ortak kuralların yanısıra, üzerinde farklı düşüncelerin de cereyan ettiği ve ihtilafa konu olmuş kurallar da bulunmaktadır. Öncülüğünü Basra ve Kûfe ekollerinin yaptığı nahiv ekolleri arasında kural tespit ve uygulamasında farklı anlayışların bulunması i'râbtaki farklılığın bir sebebi olarak karşımıza çıkar. Hicrî I. asrın ikinci yarısında Ebü'l-Esved ed-Düelî ile başlayan Basra ekolü, daha sonra Kûfe ekolüne mensup dilcilerle aralarından çıkan ihtilaflar sayesinde belirgin bir konuma sahip olur. İki ekol arasındaki ilk görüş ayrılıkları ise Basra ekolünden Halil b. Ahmed ile daha sonra ortaya çıkan Kûfe ekolünden Ebû Câfe er-Ruâsî arasında başlar ve sonra gelen temsilciler elinde adeta daha da derinleşir. Bölge mensupları arasındaki sözkonusu tartışmalar özellikle ilim halkalarında ve saraylarda düzenlenen münazalarda üç asır boyunca devam etmiştir.¹⁴²

Bağdat'ın önem kazanmaya başladığı dönemlerde ise farklı bir anlayışın temelleri atılmaya başlar. Zeccâc (ö. 311/923) ve onun öğrencisi Zeccâcî'nin yanısıra Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî gibi dil bilginlerinin uzlaştırmacı yaklaşımları, yeni bir ekolün ilk hareketleri olarak tarihte yerini alır.¹⁴³ Bağdat ekolü olarak şekillenen bu yeni yapı, aslında üçüncü bir söylemle ortaya çıkmış değil, önceki ekoller arasında isteğe bağlı tercihlerin yapılabilmesine imkân sağlayan tercih merkezli bir anlayışla oluşmuştur. Böylece ekollerin yanısıra şahısların görüşleri de öne çıkmaya başlar.

Nahiv ilmi konusunda farklı ekollerin varlığı ve bu ekollerin nahvin tatbiki hususunda kendi özgün yöntemleri, direkt olarak i'râba etki etmektedir. Mesela Basra ve Kûfe'ye nisbet edilerek varlıklarını sürdürmüş olan nahiv ekolleri arasındaki farklar bilinmekte

¹⁴² Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 11-242; Hulusi Kılıç, "Basriyyûn", *DİA.*, V, 117; Hulusi Kılıç, "Kûfiyyûn", *DİA.*, XXVI, 345.

¹⁴³ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 245-287; Kılıç, "Basriyyûn", V, 117-118; Kılıç, "Kûfiyyûn", XXVI, 345-346.

ve bu farklar üzerine tasnifler yapılmaktadır.¹⁴⁴ Hatta iki ekol arasındaki farklar üzerine müstakil çalışmalar da yapılmıştır.¹⁴⁵

Bu süreç zarfında Bağdat ekolu ortaya çıkana kadar ikili bir yapılanma üzerinden gidilirken, Bağdat ekolu sonrası ise görüşler daha çok sahiplerine nispet edilerek aktarılmış ve ekol yaklaşımı zayıflamıştır. Mesela Ebû Ubeyde *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserinde, Zeccâc da *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinde Basra ekolünü temsil etmişler ve buna bağlı i'râb yorumlarında bulunmuşlardır. Diğer taraftan Kûfe ekolünün temsilcilerinden olan Kisâi ve Ferrâ ise *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserlerinde temsil ettikleri ekolün yorumlarını öncelemişlerdir.¹⁴⁶

Gerek ekol bazında ve gerekse kişiselleşme süreci sonrasında, nahiv kuralıyla ilgili bu tercihler doğal olarak anlam ve hükme de etki etmiştir. Hal cümlesinin başına ne zaman و gelip gelemeyeceği, bazı mamullerin amillerinin önüne geçip geçemeyeceği gibi ayrıntılarda ortaya çıkan kural farklılıkları, bu kurallardan birini tercih etmeye ve ona bağlı olan manayı kabule götürecektir.

İfade etmeye çalıştığımız hususu daha anlaşılır ve belirgin hale getirebilecek bir örnek üzerinde, farklı tercihlerin sonuçlarını görmek mümkündür.

يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ.

'Allah yolunda cihat eder ve kınayanın kınamasından korkmazlar.'¹⁴⁷

Âyette ve mealinde altını çizili kısım nahiv açısından değerlendirilirken ekollere bağlı olarak iki farklı i'râb ortaya çıkmıştır. Basra ekolündeki kabule göre لا ile olumsuz yapılmış muzari fiil hal olduğunda başına و gelemez. Dolayısıyla bu âyette yer alan و atıf için olup sonrasındaki cümle de hal değil matuftur. Ancak genel olarak Basra ekolüne bağlılığı ile bilinen Zemahşerî, لا ile olumsuz muzari fiil hal olduğunda başına و

¹⁴⁴ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 11- 242.

¹⁴⁵ Konuyla ilgili örnek bir çalışma olarak bkz. Ebü'l-Berekât Abdurrahmân İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâili'l-hulâf beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 2002.

¹⁴⁶ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 285-355.

¹⁴⁷ Mâide 5/54.

gelebileceğini kabul etmiş ve ekol görüşünün dışında bir yoruma gitmiştir. Basra ekolüne göre âyetin ilgili kısmının manası yukarıda verildiği gibi atif kurgusuna göre iken, Zemaşerî'ye göre hal olarak alınması mümkün olup mana şu şekilde olacaktır: *'Kınayanın kınamasından korkmadan Allah yolunda cihat ederler.'*

Görüldüğü gibi ilgili kısmın sıfat olarak kabulü, müminlerin iki farklı vasfına delalet ederken, hal olarak kabulü tek bir vasfın zikredilmesi ve o vasfı esnasındaki durumun beyanı olarak anlaşılmaktadır.¹⁴⁸

2.3.3.2. Fakihin Benimsediği Mezhebin Anlam Takdirine Etkisi

Gerek amelî gerek itikadî mezheplerin teşekkülünden sonra bu mezheplerden herhangi birini benimseyen fıkıh ve kelam bilginleri, nasslara da kendi mezhepleri penceresinden bakmaya başlamışlardır. İtikadî veya amelî konulara yönelik yazılan eserlerin mezheplere göre tasnif edilebilmesi, belki de bu yaklaşımın en belirgin göstergesidir. Hem fakihler hem de müfessirler, Kur'ân âyetlerine yönelik yorum ve yaklaşımlarında bağlı oldukları mezhebin etkisinde kalmışlardır. Burada belki de en önemli husus, hükümden hareketle nassın yorumlanması mı, yoksa nasstan hareketle hükmün belirlenmesi mi, şeklinde karşılaşacağımız bir ikilemdir. Bu ikilemi genelde kimse kabul etmek istemese de, yani her kesimin iddiası nasstan hareket olsa da vakıa bunun çok da böyle olmadığını göstermektedir.¹⁴⁹

Amelî mezheplere bağlı olarak ortaya çıkan farklı nahiv yorumlarına ya da nahiv yorumlarına bağlı olarak ortaya çıkan mezhep farklılıklarına üçüncü bölümde yer verilecektir. Burada ise itikadî mezhebe dayalı farklılıklardan bahsetmeye çalışacağız. Müstakil çalışmalara konu olmuş bu hususta oldukça fazla örnek bulunmaktadır.¹⁵⁰ Allah'ın sıfatları konusundan tutun şeytanın melek olup olmadığı konusuna kadar pek

¹⁴⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, I, 648; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, thk. Ali Abdülbârî 'Atrıyye, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1415, III, 331.

¹⁴⁹ Konunun örneklenmesi ve izahı için 'Nahiv Kurallarının Anlam Üzerindeki Etkisi' başlıklı bölüme bakılabilir.

¹⁵⁰ Kelam konularında ve itikadî mezheplerin görüşleri yönünde nahve dair etkiler için müstakil bir eser olarak bkz. Muhammed b. Abdullah es-Seyf, *el-Eseru'l-akdiyyu fi teaddüdi't-tevcîhi'l-i'râbiyyi li âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad 2008.

çok hususta mezhepler dil aracını bir şekilde kullanmışlar ve nassın zahiri hilafına görüş beyan etmemeye özen göstermişlerdir. Bu da doğal olarak ortaya konulan anlama uygun nahiv vecihleri aramaya sevk etmiştir.

Hucurât sûresinin 8. âyetinin ilk kelimesi olan *فضلا* ifadesi üzerindeki i'râb vecihlerinin çokluğu ve ortaya çıkan anlam farklılıkları oldukça geniş bir örnek olduğu için burada yer verilmesi uygun olacaktır.

فَضْلًا مِنْ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (Allah'tan bir lütuf ve nimet olarak. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.)¹⁵¹ Bir önceki âyetle bağlantılı olarak gelen bu âyetin başında yer alan *فضلا* kelimesinin i'râbı hakkında dört farklı yorum vardır. Bu yorumlar, izah ve itirazlarına çok fazla girmeden şu şekilde özetlenebilir:

1. Mastar olan bu kelime mef'ûl-ü mutlak olarak mansubtur.
2. Hal olarak mansubtur. Zü'l-hal ise önceki âyette geçen *حِبِّ - زَيْن - كَرِه* fiillerinin faili konumunda olan Allah'tır.
3. Hazfedilmiş bir fiilin mef'ûlü olarak mansubtur. Fiilin takdiri ise *يَبْتَغُونَ* şeklindedir.
4. Mef'ûlü leh olarak mansubtur. Bu i'râb yorumunun ise üç farklı izahı yapılmaktadır:
 - a) Amili *حَبِّبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ* ifadesi olup aradaki cümle mef'ûl ile amili arasına giren cümle-i mu'terizadır.
 - b) Amili hazfedilmiş bir fiil olup takdiri *جَرَى ذَلِكَ فَضلاً مِنَ اللَّهِ* şeklindedir.
 - c) Amili, önceki âyetin sonunda yer alan *الرَّاشِدُونَ* kelimesidir. Ancak bu durumda mef'ûlü lehin faili ile amilinin faili farklı olmaktadır. Bu farklılığı izah için de yeni bir takım yorumlara ihtiyaç olacaktır.

Bütün bu yorumların arka planına bakıldığında ise mutezile ve ehl-i sünnet arasında farklı görüşlere sahne olan kulların fiillerinin kime nispet edileceği hususu yer almaktadır.¹⁵²

¹⁵¹ Hucurât, 49/8.

¹⁵² Seyf, *el-Eseru'l-akdiyyu*, s. 623-630.

Aynı konunun yine tartışmalara ve farklı nahiv yorumlarına neden olduğu bir başka âyet ise şudur: *وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ* 'Allah sizi ve yaptıklarınızı/amelinizi yarattı.'¹⁵³ Bu âyette yer alan ما edatının mastar harfi veya mevsule olması arasında ortaya konan farklı görüşler, kulların fiillerinin yaratıcısının kim olduğu konusundaki tartışmanın taraflarına göre kabul edilecek yorumlardır. Ehl-i sünnetin kabulüne göre kulların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Râzî, iki farklı tevcihe değinerek, bu anlamı verecek şekilde âyetteki ما edatının mastar manasını verdiğinden hareketle atıf harfinden sonra gelen kısmı كم zamirine atfederek ilgili manaya ulaşmıştır. Yani *وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَخَلَقَ عَمَلَكُمْ* takdirinde olup sizi de amellerinizi de yaratan Allah'tır, sonucuna varmıştır.

Kulun fiilinin yaratıcısı olarak kulun kendisini görenler ise buradaki ما edatını mastar değil mevsule olarak kabul etmektedirler. Bu kabule bağlı olarak da ismi mevsul konumundaki bu harf, sıra cümlesinde ifade edilen mef'ûl konumundaki mahzuf zamirle ilişkilendirilmiştir, yani mef'ûl konumundadır. Bu durumda ise kul kendi amelinin faili olup mana adeta şöyle oluşmaktadır 'Allah sizi ve sizin eyleminiz sonucu ortaya çıkan amellerinizi yarattı'.¹⁵⁴ Hal böyle olunca her iki görüşe de yer veren Râzî, âyetin iki i'râba da muhtemel olmasından dolayı karşı taraf için bağlayıcı bir delil olmayacağını söylemektedir.¹⁵⁵

İblis olarak da isimlendirilen şeytanın meleklerden mi yoksa cinlerden mi olduğu konusu da ilgili âyette farklı i'râb tercihlerine sebep olan bir diğer konudur. *فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ* (*İblis hariç melekler secde ettiler*)¹⁵⁶ âyetinde yer alan istisnanın türü hakkındaki tartışmaların kaynağı, ilgili konuya yönelik ihtilaflara dayanmaktadır. Şeytanın meleklerden biri olmadığını iddia edenlere göre, bu anlamı desteklemek için âyetteki istisna munkatı' olarak kabul edilirken, meleklerden olduğunu söyleyenler istisnanın

¹⁵³ Sâffât, 37/96.

¹⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, Kahire, Dârü't-türâs, trz., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 581-583.

¹⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)*, Beyrut 1990, XVI, 344.

¹⁵⁶ Bakara, 2/34; Arâf, 7/11; İsrâ, 17/61; Kehf, 18/50; Tâhâ, 20/116.

muttasıl olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁵⁷ Zira muttasıl istisnada müstesna, müstesna minh olan şeyin cinsindedir. Munkatı‘ istisnada ise müstesna ile müstesna minh farklı cinslerdir. İstisnanın munkatı‘ olması durumunda ise إبليس kelimesi, amil konumunda olan ﴿إِبْلِيسَ﴾ tarafından nasb edilmiş olacaktır.

Kısaca zikredilen örneklerde de görüldüğü gibi Kur’ân lafzını i‘râb edecek kişinin inanç ve anlayışı, mezhep görüşü gibi ön bilgileri, söz konusu nassı da bu birikimi doğrulayacak şekilde yorumlamaya götürmüş ve hatta bazı durumlarda çok uzak ihtimaller bile ön plana çıkartılabilmıştır.

2.3.3.3. İ‘râbı Yapan Kişinin İlmî Birikim ve Bakışı

Kur’ân metni üzerinde i‘râb yorumunda bulunan fakih ya da müfessirin sahip olduğu ilmî birikim ve bakış açısı da farklı i‘râb yorumlarına neden olan bir etken olarak kendisini gösterir. Şayet yapılan yorum dil ekolleri tarafından belirlenen mevcut nahiv kurallarının dışına çıkıyorsa bu durum daha sonra gelenler tarafından tenkit edilmiş ve kabul edilemeyeceği ortaya konmuştur.

Bu çalışmada kıraat farklılıkları üzerinde durulmayacak olmasına rağmen burada sadece bir örnek olarak farklı kıraatlerle okunan kelimeler üzerinde yapılan i‘râb yorumu hakkındaki değerlendirmeler zikredilecektir. Bakara sûresinde yer alan bir âyette geçen üç kelimenin bir kıraate göre nasb halinde okunuşu mevcuttur. ¹⁵⁸ صُمًّا بُكْمًا عُمِّيًّا şeklinde okunan bu kelimelerin i‘râbı hakkında yorum yapan Kurtubî, bu üç kelimenin zemm üzere mansub olabileceğinden bahseder. Bu yoruma göre kelimelerden herbiri عُمِّيًّا takdirindeki gizli bir fiilin mef’ûlü konumundadır.¹⁵⁹ Ancak daha sonra gelen Ebû Hayyân ve Âlûsî gibi âlimler bu yorumun kurallara aykırı olduğunu ifade ederler. Zira üzerinde ittifak edilen yerleşik nahiv kuralına göre zemm üzere mansub olmanın şartı, öncesinde bir isim yer almasıdır. Ancak âyette bu kelimelerden önce isim değil bir fiil

¹⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 232.

¹⁵⁸ Bakara 2/18.

¹⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmî'l-Kur’ân*, I, 214.

yer alır. İhtisas olarak da bilinen bu uygulamada, peşpeşe gelen isimlerin mansub olabilmeleri için öncesinde fiil olmaması gerekir.¹⁶⁰ Âyetin ilgili kısımları şu şekildedir:

وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ضَمًّا بَعْثًا عَمِيًّا

“Allah onları karanlıklar içinde görmez bir halde sağlar, dilsiz ve kör bıraktı.”¹⁶¹

Ebû Hayyân ve Âlûsî ise bu kelimelerin zemm üzere mansub oldukları yorumunu kabul etmeyerek bu yorumu zayıf bulur. Onlara göre bu kelimelerin mansub okunmuş halleri, ترك fiilinin ikinci mef'ûlü olarak izah edilebilir.¹⁶²

2.3.3.4. Arap Dilinin Yapısından Kaynaklanan Sebepler

Arapçada bazı kelimelerin mebnî olması veya takdirî i'râb alması nedeniyle hareke lafzî i'râb olarak açığa çıkmamaktadır. Bu durumda bağlamın ve diğer karinelerin yardımıyla bir i'râb takdirine gidilmesi gerekmektedir ve i'râb tercihleri farklı olabilmektedir. Yine bu bağlamda olmak üzere cümlelerin i'râb alameti de lafzî olarak açığa çıkmadığı için, söz konusu cümlenin i'râbı hakkında farklı takdirler olabilmektedir.

Arapçanın dil yapısından kaynaklanan anlam farklılıkları, sadece i'râba bağlı sebepler değildir. Lafzın umum-husus, mecaz-hakikat, mutlak-mukayyed ve müşterek olması gibi pek çok husus, anlamı belirlemede etkindir. Mesela bazı lafızların, özellikle de hurûfu'l-meânî diye isimlendiren ve bir manaya delalet eden harflerin lafızlarındaki müştereklik, birden fazla i'râb ihtimali taşımalarına neden olmaktadır.¹⁶³ Bunlardan herhangi birinin tercih edilmesi de yine i'râbtaki ihtilaf sebebi olarak karşımıza çıkacaktır. Dolayısıyla Arapça bir kitap olan Kur'ân'ın nazım yapısı imkân dahilinde birden çok i'râb yorumuna müsaittir. Özellikle zamirlerin mercii, atfın nereye yapıldığı, istisnanın çeşit ve kapsamı, mef'ûlün türü gibi konularda farklı yaklaşımlar

¹⁶⁰ Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420, I, 134.

¹⁶¹ Bakara 2/17-18.

¹⁶² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 133-134; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 172.

¹⁶³ Arapçanın dil yapısından kaynaklanan anlam farklılıklarına örnekler için bkz. Abdülvehâb Abdüsselam Tavîle, *Eseru'l-lügati fi ihtilâfi'l-müctehidîn*, Dâru's-selâm, trz., s. 83 vd.

olagelmıştır.¹⁶⁴ Konuyla ilgili örnekler ilgili bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınacağı için burada verilen kısa teorik bilgilerle yetinilecek, uygulamalara yerinde değinilecektir.

2.3.3.5. Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Sebepler

Halife Ebû Bekir döneminde toplanan Kur'ân-ı Kerim, daha sonra duyulan ihtiyaca binaen Hz. Osman döneminde istinsah edilmişti. Bu dönemde kaç adet mushafın istinsah edildiği ve hangi merkezlere gönderildiği farklı rivâyetlere dayanan tartışmalara konu olmuştur. Bunların en az dört olduğunu söyleyen rivâyetlerin yanısıra sayıyı dokuza kadar çıkarırlar da bulunmaktadır.¹⁶⁵ En çok kabul gören rivâyete göre Hz. Osman yazılan mushaflardan Mekke, Şam, Kûfe ve Basra'ya birer tane göndermiş, iki tanesini de Medine'de alıkoymuş, Medine'de kalan nüshalardan birini Zeyd b. Sabit'e verirken diğerini de kendisine ayırmıştır.¹⁶⁶

Bu mushafların istinsahı sırasında kâtiplerin kelimeleri farklı yazmaları ya da Hz. Osman'ın, farklı kıraatleri tek bir yazım şeklinde göstermenin mümkün olmadığı kelimeleri, her bir nüshada farklı olacak şekilde yazdırmasından kaynaklanan yazım farklılıkları ortaya çıkmıştır. Noktasız ve harekesiz bir şekilde yazılan bu nüshalarda mütevatir kıraat vecihlerinin muhafazası büyük ölçüde mümkün iken, noktalama ve harekeleme işleminden sonra alternatif kıraat imkânları büyük ölçüde ortadan kalkmıştır.

Hz. Peygamber zamanında sınırlı ölçüde ve ihtiyaca binaen ortaya çıkan bazı dilsel sorunların çözülmesinde, bizzat Hz. Peygamberin izahlarının varlığını gösteren rivâyetler bulunmaktadır. Ancak nüzul dönemine ve sebebine vakıf olan sahabeler, dil

¹⁶⁴ İ'râbın farklılaşmasına neden olan nahve bağlı etkenlere dair çalışmalara örnek olarak bkz. Ülgen, *İ'râbü'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi*, s. 164-244; Velid Hüseyin Muhammed Abdullah, *Nazariyyetü'n-nahvi'l-'Arabî fi dav'i te'addüdi't-tahlili'n-nahvî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, Ürdün 2006, s. 201-370; Melh, "Nazariyyetü'l-ihimâlâti'l-i'râbiyye fi'n-nahvi'l-'Arabî" *el-Menâra*, s. 210-246;

¹⁶⁵ İlk Kur'ân nüshaları ve bunların günümüze ulaşmaları hakkında Diyanet İşleri eski başkanı Prof. Dr. Tayyar Altıkulaç'ın geniş bir araştırması bulunmaktadır ve bu çalışmaların bir kısmı farklı makalelerde yayınlamıştır.

¹⁶⁶ Ülgen, *İ'râbü'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi*, s. 118.

ve anlayış bakımından aynı seviyede olmasalarda bu bağlamda çok fazla sorunla karşılaşmadıkları için bu tür soruların sayısı oldukça azdır.¹⁶⁷ Sonraki dönemlerde ise Kur'ân metni üzerinde dil analizinin yapılmaya başlandığını görüyoruz. Bu çalışmalar çerçevesinde kıraatler de kendisine yer bulmuş ve kıraatlere yönelik farklı yaklaşımlar sergilenmiştir.

Hicrî 8. asırda neredeyse son şeklini aldığını söyleyebileceğimiz kıraat olgusunun kabulünde ise bazı şartların konduğunu görmekteyiz. Bir kıraatin kabulünde temelde rivâyet esas alınmakla beraber sahîh rivâyetin yanı sıra başka şartların da konduğu bilinmektedir.¹⁶⁸ Söz konusu bu şartlardan biri, Mushaf imlasının imkân vereceği bir okuyuş olmasıdır.¹⁶⁹ Yani resm-i Osmânî olarak da isimlendirilen mushafın yazım şekline uygunluk, kıraati sahîh kabul etmenin bir ölçütü olmuştur. Zira Mushaf imlasının mümkün kılmadığı okuyuş şekilleri şaz kabul edilmiş ve bazen de tamamen reddedilmiştir.¹⁷⁰ Bir başka şart ise Arapça dil kuralları açısından sorun teşkil etmeyen bir okuyuş olmasıdır.¹⁷¹

Ancak kıraatin sıhhati için nahiv kurallarına uygun olması şartı, nahiv kuralını hâkim, kıraati mahkum konuma sokmaktadır. Halbuki kıraatlerin haber-i vahid bile olsa dil kuralı belirlemede hüccet olduğuna dair nakiller olduğuna değinmiştik. Böyle bir sorunun çözümü ise ya ilgili kıraatin işaret ettiği kullanımın şaz kabul edilmesi, ya da Kur'ân'a mahsus bir kullanım olarak alınması şeklinde olmuştur.

Mushafın arasındaki yazım farklılıklarının kıraat vecihleriyle doğrudan ilişkili olması ve sahîh kıraatlerin kabulünde resm-i Mushaf'a uygunluğun kriter kabul edilmesi, kıraatlerin ana kaynaklarından birisinin istinsah edilen Mushaf olduğunu göstermektedir. İ'râb alameti olarak isimlendirilen hareketlerin ve harflerin kıraatlerle

¹⁶⁷ Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, Kahire, trz., I, 29-30.

¹⁶⁸ Rufeide, İbrahim Abdullah, *en-Nahvu ve Kutubu't-Tefsîr*, II, 1064 vd.

¹⁶⁹ Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ankara, Fecr Yayınları, 2005, s. 344; Alican Dağdeviren, "Kıraatlerin Kur'âniyeti Meselesi", *II, Kur'ân ve Kıraati Sempozyumu*, Sakarya, 2003, s. 184.

¹⁷⁰ Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *DİA.*, 2002, XXV, 428-429.

¹⁷¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı anlamaya Katkısı*.

doğrudan ilgili olması, i'râb farklılıklarının bir sebebinin de Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushaflar olduğunu göstermektedir.¹⁷²

İbn Cüzeyy (ö. 741/1340) *et-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl* isimli eserinde, müfessirlerin ihtilaf sebebi olarak on iki madde saymakta ve ilk sıraya da kıraat farklılıklarını koymaktadır. Bu sebeplerden birkaç tanesi şunlardır: Kıraat farklılıkları, kıraatler aynı bile olsa i'râb vecihlerindeki farklılıklar, dilcilerin kelimenin anlamında ihtilaf etmeleri, lafzın iki veya daha fazla manada müşterek olması, umum-husus ihtimali, mutlak-mukayyed ihtimali, hakikat-mecaz ihtimali...¹⁷³

Konumuz açısından kıraat farklılıklarından kaynaklanan ihtilaflara yer verilmeyecektir. Zira genel olarak sahih kabul edilen kıraatlerden her biri, delil olma açısından diğerinden farklı görülmemiştir. Filhakika ortaya çıkan farklılık da zaten i'râba dayalı bir yorum farkı olmaktan ziyade, rivâyete dayalı bir farklılıktır. Bu nedenle kıraatlerden birinin diğerine tercih edilmesi veya hamledilmesi, doğrudan i'râbla ilgili bir hüküm olmayıp tamamen kıraatin kabulüne yönelik bir tercih olacaktır.¹⁷⁴ İbnü'l-Arabî de görüş/mezhep mevcut kıraat üzerine kurulur, görüşe/mezhebe göre kıraat oluşturulamaz, derken kanaatimizce bu hakikate dikkat çekmektedir.¹⁷⁵

Ancak burada şunu belirtmekte fayda var ki, hangi kıraat tercih edilirse edilsin, tercih edilen kıraatin de dil kurallarına uygun olup olmadığına dikkat edilmiş ve bu okuyuşu mümkün kılacak kural ya da alt kurallar arayışına gidilmiştir.¹⁷⁶ Bu da bize, fakihlerin hüküm istinbatında dili yok sayarak bir sonuca varmaya çalışmak gibi bir çabalarının

¹⁷² Ülgen, *İ'râbü'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi*, s. 120.

¹⁷³ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî, Beyrut, 1416, I, 18-19.

¹⁷⁴ Kıraat konusuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2015.

¹⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 178.

¹⁷⁶ Kıraat farklılıklarının fikhî hükme etkisi konusunda en bariz örnek olarak abdest âyeti verilir. Âyette yer alan *أرجلكم* kelimesi hem mansub halde hem de mecrur halde okunmuştur. Mansub okuyanlar kelimeyi yıkanması gerektiği ifade edilen ellere atfederek ayakların da yıkanacağını kabul ederler. Mecrur okuyanlar ise meshedilmesi istenen başlara atfedildiğini kabul ederek ayakların da meshedileceğini kabul ederler.

olmadığını göstermektedir. Özetle, ulaştıkları anlam ve sonucu muhakkak nahvin kuralları çerçevesinde şekillendirmişlerdir.¹⁷⁷

2.3.4. Kur'ân'da İ'râb Hatası Olduğu İddiaları

Nahvin kaynaklarını ifade ederken en önemli kaynağın nakil/semâ olduğunu ifade etmiştik. Kur'ân ise mütevatir rivâyete dayalı bir nakil olması hasebiyle nahvin en önemli kaynağını oluşturmaktaydı. Dolayısıyla nahiv kuralları için belirleyici kaynak olarak kabul edilen Kur'ân'da, nahiv kurallarına aykırı bir kullanım olamayacağı gibi, Kur'ân'daki kullanımı lahn alanına itecek bir kural da belirlenemezdi. Belki de burada söylenebilecek en uygun ifade, dil kurallarının esnekliği göz önüne alınarak farklı kullanımların mümkün olduğunu söylemek olacaktır. Zira Kur'ân dışındaki Arap kelimelerinde de bu esneklik ve farklı kullanımların mevcudiyeti bir gerçektir.

Ancak nahvin bir başka kaynağı olarak saydığımız kıyas unsuru, bu noktada oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Fıkıh usûlünde de oldukça büyük bir önemi haiz olan kıyas; kitap, sünnet veya icmada hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek, demektir.¹⁷⁸

Nahvin kaynakları arasında sayılan kıyas da buna benzer bir mahiyet arz etmektedir. Nahvin teşekkül sürecinde dilciler tarafından dile ait materyallerin toplanması döneminde elde edilen nakle dayalı kaynaklar, Arapların kullandıklarının tamamını kapsayacak çapta olmamıştır. Bundan dolayıdır ki ulaştıkları delillere, ulaşamadıklarını hamletmek sûretiyle kurallar oluşturmak durumunda kalmışlardır.¹⁷⁹ İşte bu süreçte kullanılan aklî malzemeye 'kıyas' denilmektedir. Sözlükte bir şeyi benzeriyle mukayese etmek, takdir edip ölçmek¹⁸⁰ anlamlarına gelen kıyas, bir hüküm çıkarmayı ya da var olan hükmü tashih etmek amacına yönelik zihnî istidlal yöntemlerinden biridir. İbnü'l-

¹⁷⁷ Kur'ân'da i'râb farklılıklarına sebep olan etkenler ve daha fazla örnek için bkz. Harun Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi -Âlûsî Tefsiri Örneği-*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Skarya 2015.

¹⁷⁸ Zekiyyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990, s.110.

¹⁷⁹ Fuâd Hannâ Terzî, *Fî usûli 'l-luga ve'n-nahv*, Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1969, s. 79.

¹⁸⁰ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 152.

Enbârî kıyas için birkaç farklı tarif zikrederek, asıl, fer, illet ve hüküm şeklinde gerekli olan dört unsurdan bahseder. Kıyasın fıkıh usûlündeki tarifine oldukça yakın olan bir tarifi şu şekildedir: Bir illete binaen fer'i asla benzetmek ve aslın hükmünü fer'e uygulamaktır.¹⁸¹ Çok basit bir örnekle izah edecek olursak; harfi cerlerin başına geldikleri ismin sonunu mecrur yaptıklarını biliyoruz. Ancak Arapçada var olan bütün isimlerin bir harfi cerle kullanılarak mecrur olduklarını gösterecek şekilde naklî delilin olması imkânsızdır. Öyleyse var olan kullanımlara kıyasla, nakillerde yer almayan herhangi bir isim de harfi cer nedeniyle mecrur okunmalıdır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi nakil ile kıyasın delil olma bakımından sıralamasında kesinlikle nakil öncelenmiştir. İbn Cinnî “Bir şey Arapların kullanımına uyup kıyasa aykırı olması durumunda semâ'a tabi olmak kaçınılmazdır” demiş ve Arapların kıyasa aykırı kullanımlarının aynı zamanda kıyas kaynağı olamayacağını belirtmiştir.¹⁸² Görüldüğü üzere kıyas ile ulaşılan bir hüküm naklî delillerden birine aykırı olduğunda kıyas yoluyla çıkan hüküm değil, naklî delillerle ulaşılan hüküm geçerli görülmüştür. Ayrıca kıyasa yöneltilen pek çok eleştiriler de vardır.

Bizim burada ifade etmeye çalıştığımız hususun bir yönü kıyasa bakarken bir yönü de delillerin tearuzu meselesine bakmaktadır. Aynı nahiv konusu hakkında iki farklı naklin bulunması ve bu ikisinin uzlaştırılmasının mümkün olmaması halinde nasıl bir yol izleneceği önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Nakillerin rivâyet değerleri arasında bir farkın olması durumunda tercih işi kolaylaşırken eşdeğer rivâyetlerde durum karmaşıklığı koruyacaktır. Daha somut ifade etmek gerekirse rivâyet değeri açısından eşit olan ve nahvin birincil kaynağı olan Kur'ân âyetleri arasında, aynı konuyla ilgili iki farklı kullanım varsa tercihin neye göre yapılacağı oldukça zor bir durumdur. İşte burada kıyas devreye girmekte ve kıyasa uygun olan tercih

¹⁸¹ İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 93; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 99-100.

¹⁸² Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr, Kahire, Mektebetü'l-ilmîyye, 1952, I, 97-100.

edilmektedir.¹⁸³ Ancak burada karşılaşılan sorun ise birbirine eşdeğer iki kullanımdan birinin diğeri için makîsun aleyh (asıl) olması nasıl mümkün olacaktır?

Bir nahiv kuralıyla ilgili olarak, kuralın yer aldığı Kur'ân âyetlerinin tamamında söz konusu kurala uygun bir kullanım varken sadece bir tek âyette farklı bir kullanımın bulunması, hem çok sayıda nakle hem de kıyasa aykırı olduğu için bazıları tarafından 'i'râb hatası' olarak nitelendirilmiştir.

Kur'ân'daki bu farklı kullanımları lehçe olgusuna bağlayarak açıklamaya çalışanların, bu tür kullanımları ruhsat şeklinde ifade ederek 43 maddede topladıklarını görüyoruz. Bunlardan birkaç tanesini zikredecek olursak;

- Tesniyeye müfret zamirin dönmesi
- Çoğula tesniye zamirin dönmesi
- Müfret müzekker isme müfret müennes zamirin dönmesi
- Müfret müzekker isme çoğul zamirle hitap
- Aynı kelimeye iki farklı zamirin dönmesi
- Fiil-fail arasında bilinen yerleşik uyum kurallarına aykırı kullanımlar
- Sıfat ve mevsuf arasında uyumsuzluk
- Mübteda ve haber arasında uyumsuzluk
- Bazı edatların ameline ilişkin yerleşik kurala aykırı kullanımlar.¹⁸⁴

¹⁸³ İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 137, 138, Süyûtî, *el-İktirâh fî ulmi usûli'n-nahv*, Dâru'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 2006, s. 398-399; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 152; İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb*, s. 67; Temmâm Hassân, *el-Usûl*, Kahire, Âlemü'l-kütüb, 2000, s. 182.

¹⁸⁴ Kur'ân'ın içerdiği lehçeler ve bu bağlamda yukarıda saydığımız yerleşik kurallara aykırı görünen kullanımlarla ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Soner Gündüzöz, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları Ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I-II)", *Nüşa*, 2002, sayı: 6-7, s. 77-94, 121-139.

Özellikle müsteşriklerin, Kur'ân'ın nakil açısından güvenilirliğini eleştirmek adına iddia ettikleri bu görüşleri desteklemek için oldukça yoğun bir çaba içerisinde olduklarını görmekteyiz.¹⁸⁵ Çok öncelerden başlayan bu iddiaların günümüzde de bazı televizyon kanalları ve internet sayfalarında yoğun bir şekilde dile getiriliyor olması, belki de bu hususta yapılan açıklamaları görmezlikten gelmelerinden kaynaklanmaktadır.

Bütün bu söylenenler ve zikredilen örnekler, ilgili rivâyetlerle birlikte değerlendirildiğinde lahn tartışmasına farklı bir boyut kazandırmaktadır. Bu hususta esas ele alınması gereken konu, Kur'ân'da i'râb hatasının bulunup bulunmadığı değil, çoğaltılan Kur'ân nüshalarında imla hatalarının olup olmadığıdır.¹⁸⁶

İ'râb hatası olduğu ileri sürülen âyetlerden bazıları ve ilgili kısımlar şunlardır:¹⁸⁷

i. Bakara Sûresi, 2/177

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ
وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوَى الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ
وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

İddialara göre bu âyette toplam beş nahiv hatası yer almaktadır. Âyette altı çizili olarak verdiğimiz fiillerin ilk başta gelen تولوا fiiliyle uyumlu olması, yani muzari gelmesi gerekiyordu. En sonda gelen الموفون kelimesi ise kendisine atıf yapılan الصابرين kelimesiyle i'râb yönünden uyumsuzluk göstermektedir.

ii. Nisâ Sûresi, 4/162

¹⁸⁵ Kur'ân'a yönelik i'râb eleştirileri ve bunların cevabı mahiyetinde yapılan bir çalışma olarak bkz. Yusuf b. Halef el-İsâvî, *Raddü'l-bühtân an i'râbi âyâtin mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut, 1431, s. 10 vd.

¹⁸⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili Ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 51.

¹⁸⁷ Müsteşriklerin bu iddiaları ve onlara verilen reddiyelerle ilgili olarak, M. Vecih Uzunoğlu tarafından tercüme edilen makalelere bakılabilir. Bu çalışmada Uzunoğlu önce M. Rafiku'l-Hakk ve P. Newton tarafından kaleme alınan bir makaleyi tercüme ederek orada yer alan iddiaları göstermiştir. Söz konusu makalede 13 âyette i'râb hatası olduğu tespitinde bulunan yazarlara, Moiz Amjad tarafından reddiye mahiyetinde yazılan bir makaleyi daha tercüme ederek ikisini birlikte yayınlamıştır. Makaleler için bkz. 'Kur'ân'da Gramer Hataları İddiası ve Bir Reddiye' Nüsha Dergisi, yıl 2005, sayı 18, s. 7-32. Ayrıca John Burton'a yapılan bir reddiye için bkz. Mehmet Akif Koç, "John Burton'un 'Kur'ân'da Gramer Hataları' adlı Makalesinin Tenkidi", *Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, cilt: XXXV, s. 553-559.

لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنزِلَ اِلَيْكَ وَمَا اُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِيْنَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ
وَالْمُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ

Bu âyette de المقيمين şeklinde mansub olarak gelen kelimenin atıf kuralı gereği raf halinde gelmesi gerekirdi, yani المقيمون şeklinde vav'lı olmalıydı.

iii. Mâide Sûresi, 5/69

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالصَّابِئُوْنَ وَالنَّصَارٰى مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ

الصائبين ismine matuf olarak gelen الصائبون kelimesinin mansub olarak yani, الصائبين şeklinde gelmesi gerekirdi. Böyle olması gerektiğini ifade etmek için de Bakara 2/62 ile Hacc 22/17 âyetlerini delil göstermektedirler. اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالنَّصَارٰى وَالصَّابِئِيْنَ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ

Burada sadece bir kısmına yer verdiğimiz iddiaların ispatında ise kullanılan birkaç rivâyet bulunmaktadır. İslâm âlimleri tarafından sıhhat yönü eleştirildiği ve kabul edilmediği halde bunlara dayanarak iddialarını temellendirmeye çalıştıkları bu rivâyetlerden biri Hz. Osman, diğeri de Hz. Aişe'ye nispet edilmektedir. Rivâyete göre Zeyd b. Sabit başkanlığındaki komisyon istinsah işlemi tamamladığında nüshalar Hz. Osman'a gösterilmiş ve O da şöyle demiştir:

“Mushafta birtakım hatalar/lahn görüyorum. Ancak bunları olduğu gibi bırakınız. Çünkü Araplar bu hataları dilleriyle düzelteceklerdir.”

Diğer rivâyette ise Urve b. Zübeyr, Kur'ân'da hata/lahn olduğunu düşündüğü yerler hakkında soru sormak için teyzesi Hz. Aişe'ye giderek, {اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا, {وَالْمُقِيمِيْنَ الصَّلٰةَ}}, {اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا, {وَالْمُقِيمِيْنَ الصَّلٰةَ}}, {اِنَّ هٰذَا لَسَاجِرٰنِ}, {اِنَّ هٰذَا لَسَاجِرٰنِ} âyetlerini sorar. Hz. Aişe de: “Yeğenim! Bu kâtiplerin işidir. Onlar hata yapmışlardır”¹⁸⁸ cevabını verir.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Muhammed b. Cerîr, Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân f'i te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessetü'r-risâle 1420/2000, VII, 680; Kasım b. Selâm, *Fedâilu'l-Kur'ân*, Thk. Mervan el-Atiyye vd., Beyrut 1995, s. 287.

Süyûtî, konuyla ilgili rivâyetleri değerlendirirken yaptığı açıklamada, bu rivâyetlerin kabul edilemeyeceği hususunu altı noktadan hareketle ispata çalışmıştır. Özetle bu noktalar şöyle ifade edilebilir: Kur'ân bir tarafa, son derece köklü bir fesahate sahip sahabenin kendi sözlerinde bile lahn yaptıkları düşünülemez. Ayrıca Rasulullah'a indirildiği şekliyle alıp rivâyet ettikleri Kur'ân'da lahn yaptıkları nasıl düşünülebilir! Böyle bir durum olsa bile hepsinin birden hatalı şekilde okunması ve yazılmasında ittifak ettikleri nasıl zannedilebilir! Bir an için öyle olsa bile sonradan bunun farkına varıp düzeltmedikleri nasıl söylenebilir! Bütün bu ihtimallere ilave olarak Hz. Osman'ın hata olduğunu kabul ettiği halde bunların düzeltilmesini yasaklaması düşünülemez. Son olarak da seleften halefe mütevatir olarak nakledilmişken nasıl olurda hepsinin aynı hataya devam ettiği sanılabilir. Bütün bu itirazların akabinde de sahih kabul edilmesi durumunda ilgili rivâyetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine değinerek açıklamalarda bulunur.¹⁹⁰

Bu bağlamda konu edilen âyetlerden, İbnü'l-Arabî tarafından ahkâm âyeti olarak değerlendirilenler üzerinde ilgili yerde tekrar bahsedilerek izah edilecektir.¹⁹¹

Netice itibariyle bütün bunlar bize, anlam-i'râb arasındaki ilişkinin son derece önemli olduğunu, hüküm çıkarmada i'râbın vazgeçilmezliğini ve doğal olarak farklı i'râbların sonucu etkileyeceğini göstermektedir.

2.4. İ'RÂBDA TERCİH KRİTERLERİ

Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada i'râb ne kadar önemli ise i'râb tercihlerinde keyfilikğin önlenmesi de bir o kadar önemlidir. Zira keyfilikğe varan yorumlarla Kur'ân'ın ne söylediğinden ziyade ne söyletildiği öne çıkabilmektedir. Özellikle dil kurallarını bile

¹⁸⁹ Bu rivâyetlerin değerlendirmeleri için bkz. Ülgen, *İ'râbü'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi*, s. 70. Ancak çalışmasından istifade ettiğimiz Sayın Emrullah Ülgen'in bizdeki tez nüshasında إن هذان لساحران âyeti ile ilgili i'râb bilgisi verilirken “ إن'nin **haberi** olarak ” ifadesi kullanılmış. Kanaatimizce bu sehven yapılmış olmalıdır. Doğrusu 'ismi olarak' olmalıdır. Yine rivâyette yer alan Hişâm'ın babası olan Urve, Zübeyr b. Avvâm'ın oğludur. Zübeyr b. Avvâm ise Hz. Aişe'nin kız kardeşi Esmâ ile evlenmiştir. Dolayısıyla Hz. Aişe, tezde ifade edildiği şekliyle Urve'nin halası değil teyzesidir.

¹⁹⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Thk: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 1394/1974, I, 183.

¹⁹¹ İ'râb hatası iddiasında bulunulan âyetlerle ilgili ayrıntılı değerlendirme için bkz. İsâvî, *Raddü'l-bühtân*, s. 59 vd.

mezheplerinin görüşüne yönelik kullanma girişimleri ve Kur'ân nasslarının da nispeten buna müsait olması, nahiv yorumlarına yönelik bir takım kriterlerin belirlenmesini gerektirmektedir. İşte mezkur amaca yönelik çalışmaların yer aldığı eserlerden elde edilen bazı ilkeler şu şekilde sıralanmıştır:¹⁹²

- a) Şer'î delillere uygun takdirlerin diğerlerinden öncelikli olması.
- b) Resm-i Mushaf'a uygun i'râbın, aykırı olana tercih edilmesi.
- c) İ'râb tercihlerinin sahih kıraatlere aykırı olmaması.
- d) Nahiv açısından şâz, garib veya zayıf kabul edilen kurallar yerine sahih, fasih ve meşhûr kurallara uygun tercihlerde bulunulması.
- e) Gerekçe olmadan aslın ya da zahirin aksine bir tercihte bulunulmaması.
- f) İ'râb tercihinin, Arap dilinde sabit olmayan kurallar üzerinden yapılmaması.
- g) İ'râb-mana çatışmasında mananın öncelenmesi.
- h) İ'râba yardımcı olacak sebab-i nüzulün bilinmesi.
- i) Siyâk-sibâk uyumunun gözetilmesi.
- j) Başka âyetlerdeki benzer terkiplerle mukayese edilmesi.
- k) Kelimenin sarf açısından doğru tespit edilmesi.
- l) Müfred ve mürekkeb ifadelerin anlamlarının bilinmesi.

2.5. NAHİV KURALLARININ FIKİH İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

İnsanlar arasında en önemli iletişim aracı olan dilin hatasız ve düzgün kullanımı, iletişimi kolaylaştıracağı gibi yanlış anlaşılmaların da önüne geçer. Hatalardan arındırılmış düzgün bir konuşmanın ne derece önemli olduğunu gösteren pek çok örnek olmakla beraber Hz. Peygamberin, konuşmasında hata/lahn gördüğü bir kimse hakkında “kardeşinize yol gösterin, şaşırdı”¹⁹³ demesi önemlidir. Zira rivâyette, sözde yapılan hatayı ضَلَّ (:şaşırdı) kelimesiyle ifade etmiş ve düzgün konuşmaya önem vermiştir. Yine

¹⁹² İ'râb farklılıklarının tespit ve tercihinde gözetilmesi gereken ilkeler ve konuya dair örnekler için bkz. Ülgen, *İ'râb-ı'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi*, s.289 vd.

¹⁹³ Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Fihri, *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-câmi'*, thk. Miklos Muranyi, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003, III, 42; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1990, II, 477; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 249; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüğati ve envâihâ*, Kahire, Mektebetü dâru't-türâs, trz., II, 341.

Hız. Peygamber'in doğru düzgün konuşan kişi için Allah'tan rahmet dilediğine dair rivâyetler vardır.¹⁹⁴

Hız. Peygamber döneminde olduğu gibi sonrasında da dili düzgün kullanmaya önem verilmiştir. Özellikle Kur'ân okurken yapılan hatalara gösterilen tepki ve alınan tedbirlere baktığımızda bu durum daha net olarak görülebilir. Rivâyete göre raşit halifelerin ikincisi Hız. Ömer, ok atma hususunda yarışma yapan ama yanlış atış yapan bir topluluğa rastlar. Onlara nasıl ok atılacağını gösterince derler ki: إِنَّا قَوْمٌ مِّنْ تَعْلَمِينَ! (:Biz yeni öğrenenleriz.) Haberin sıfatı olarak merfu olması gereken (متعلمون) kelimesini yanlış söylemeleri üzerine Hız. Ömer: 'Vallahi, dilinizdeki hata bana atıcılığımızdaki hatadan daha ağır geldi' diyerek yanlarından ayrılır.¹⁹⁵

İlerleyen dönemlerde de Arapçanın düzgün kullanılması konusunda hassasiyet gösterildiğini ve dilde yapılan hataların alay konusu edildiğini görmekteyiz. Ebû Sa'd el-Âbî (ö. 422/1030) tarafından kaleme alınan *Nesru'd-durri fi'l-muhâdarât* isimli eserde nahiv ve lahn olgusuna dair nüktelerin bir araya toplandığı bir bölüm yer almaktadır. Bu bölümde dilde yapılan nahiv hatalarıyla ilgili fıkra tadında pek çok olay, anlatılmıştır. Zikredilen olaylardan biri de şu şekildedir: Bir adam Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) yanına gelir ve aralarında şöyle bir konuşma geçer:

- مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ مَاتَ، وَتَرَكَ أَبِيهِ وَأَخِيهِ؟
- فَقَالَ لَهُ الْحَسَنُ: تَرَكَ أَبَاهُ، أَخَاهُ.
- فَقَالَ: فَمَا لِأَبَاهُ وَأَخَاهُ؟
- فَقَالَ الْحَسَنُ فَمَا لِأَبِيهِ وَأَخِيهِ؟
- فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنِّي أَرَاكَ كَلَّمَا طَاوَعْتُكَ تَخَالَفَنِي.

Adam derki: - *Geride babasını ve oğlunu bırakarak vefat eden bir kişi hakkında ne dersin?* Arapça açısından yapılan nahiv hatalarını Türkçeye yansıtamadığımız için bu

¹⁹⁴ İsmail b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs*, thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî, el-Makbetü'l-Asriyye, 2000, I, 386.

¹⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 250.

hataların açıklamasını yapmamız gerekiyor. Bu kişi, altını çizerek işaret ettiğimiz babası ve oğlu anlamına gelen kelimeleri mef'ûl konumunda oldukları için nasb alameti olan elifle söylemek yerine cer alameti olan yâ ile söylemiştir. Hasan-ı Basrî de ifadeyi düzelterek doğrusunu söyler. Baba ve oğul kelimelerini nasb hali olan elif ile kullanır. Bunun üzerine adam sorusuna devam eder ancak Hasan-ı Basrî'nin düzeltmesini genel ve sürekli bir kullanım olarak kabul etmiş olmalı ki soruyu sorarken aynı kelimeleri harfî cerden sonra mansub haliyle söyler.

- *Babası ve oğlunun mirastan hakkı nedir?*

Hasan-ı Basrî bu hatasını da düzeltir ve ilgili kelimeleri mecrur hali olan yâ ile tekrarlar. Bunun üzerine adam şöyle der:

- *Bakıyorum da ne zaman senin dediğini yapsam bana muhalefet ediyorsun!*¹⁹⁶

Aynı eserde nakledilen bir başka olayda ise bir kişi İbn Câbân'ın yanında şu âyeti okur.

" وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا "

*'İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle, kadınlarınızı evlendirmeyin.'*¹⁹⁷

Ancak o kişi bu âyeti okurken تُنْكِحُوا (:evlendirmeyin) kelimesini تَنْكِحُوا (:evlenmeyin) şeklinde tâ harfini fethalı okuyunca anlam; '... Allah'a ortak koşan erkeklerle evlenmeyin' halini alır. Bunun üzerine İbn Câbân şöyle der:

- Onlarla (erkeklerle) iman etseler de evlenmeyiz.¹⁹⁸

Mezkur olaylarda da görüldüğü gibi insanların kendi aralarındaki iletişimde dahi doğru ifade etme ve anlamanın temininde dil kurallarının önemi son derece açıktır. Lafzî bir hitap olan Kur'ân'ın anlaşılması ve doğru yorumlanmasında da kurallarla belirlenmiş

¹⁹⁶ Ebû Sa'd el-Âbî, *Nesru'd-durri fi'l-muhâdarât*, thk. Halit Abdülğani Mahfûz, Beyrut 2004, V, 178-179.

¹⁹⁷ Bakara, 2/221.

¹⁹⁸ Âbî, *Nesru'd-durri fi'l-muhâdarât*, V, 179.

bir disipline ihtiyaç vardır. Zira âyetlerin mantûk ve mefhûmundan hüküm elde etme çabası, söz konusu kurallardan oluşan disiplini bilmekle mümkün olacak bir ictihaddır. Nitekim Râğıb el-İsfahânî'ye (ö. 502/1108) göre, önemsenmesi gereken ilk konu Kur'ân'ın lafızlarıdır. Zira bunlar Arapçanın özü ve en değerli parçasıdır. Bundan dolayı fakihler ve hakîmler hüküm ve hikmetlerde buna itimat etmişlerdir.¹⁹⁹ Bu ifadeler Kur'ân dili olan Arapçayı bilmenin gerekliliğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu noktadan hareketle fakihlerin Kur'ân lafızlarını anlamaya yönelik çabaları, hakikat, mecaz, müşterek, âmm, hâs, müfesser, muhkem gibi, lafızlara ilişkin bir takım taksimler yapılmasını sağlamıştır.

2.5.1. Fakihin Nahiv Bilmesi Gerekliliği ve Buna Dair Görüşler

Usûl ve tefsir kaynaklarında müfessirin nahiv bilmesi gerekliliği hususunda oldukça fazla durulmuştur. Süyûtî'nin ulûmu'l-Arabiyye olarak saydığı ve müfessir tarafında bilinmesi gereken ilimler arasında zikrettiği söylenen ilimler lûgat, nahiv, sarf, iştikâk, meânî, beyân şeklinde sıralanmaktadır.²⁰⁰ Benzer bir hassasiyetin fakih için de geçerli olduğunu görmekteyiz. Hatta naslardan hüküm çıkarma konusunda dili ve özellikle de dilin kuralları anlamına gelen nahvi bilmenin önemi belki daha fazla etkin olacaktır.

Sözlük anlamıyla fıkıh, konuşanın sözünü doğru anlamak olduğuna göre, doğru anlamayı temin edecek kadar dilbilgisi kurallarına hâkim olmak bir zorunluluktur. İslâm hukukunun ana kaynaklarının Arapça olması ise Arap dilini ve bu dilin kurallar topluluğu olan nahvi bilmeyi gerektirir. İslâm âlimlerinin bu konuda hemfikir olduklarını bilmekle beraber, dile vukufiyetin ne ölçüde olması gerektiği konusunda farklı kanaatler sergilediklerini görmekteyiz. Ancak buradaki ihtilaf sadece ne ölçüde nahiv bilmek gerektiği konusunda olup, hiç nahiv bilmeyen birisinin bu sahada söz söyleme yetkisinin olmadığı açıktır. Nitekim lafızları, bazı dil âlimlerince hüccet kabul

¹⁹⁹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dimeşk, 1412, I, 54-55.

²⁰⁰ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Basım, Matbaatü İsbâ'l-bâbi'l-halebî, trz., II, 51; Abdülkadir Abdurrahman es-Sa'dî, *Eseru'd-delâleti'n-nahviyyeti ve'l-lüğaviyyeti fi istinbâti'l-ahkâmi min âyâti'l-Kur'âni't-teşrî'yyeti*, Amman 2000, s. 88.

edilen²⁰¹ İmam Şâfî'nin Arapçanın özelliklerini bilmeden Kur'ân ve Sünnet hakkında kafasına göre konuşan kişinin bilmediği bir sahada konuşmuş olacağını, bilmeden isabet etmiş bile olsa övgüye layık bir iş yapmış olmayacağını söylemesi de²⁰² bunu teyit etmektedir.

Büyük usûl âlimi Cüveynî de, müctehidin nahiv ilmini bilmesi gerektiğini söylerken i'râbın değişmesiyle lafızların anlamının da değişeceğini ifade etmektedir.²⁰³ Dinin kaynaklarının Arapça olması bu gerekliliği ifade için yeterlidir. Şâtıbî'ye (ö. 790/1388) göre ictehad için gerekli bir ilim varsa müctehid onu da öğrenmek zorundadır. Bir kişinin İslâm dinini anlama seviyesi, Arapça bilgisiyle aynı düzeydedir.²⁰⁴

el-Kevkebü'd-durrî adlı eserinde nahiv kurallarını fikhî meselelere tatbik eden İsnevî, fıkıh ve fıkıh usûlü ilminin nahiv kurallarıyla sıkı ilişkili olduğunu ifade ederken nahvin vazgeçilmezliğini ortaya koymuştur. İsnevî'ye göre fıkıh, tafsilî delillerden cüz'î ahkâmı elde etmekse nahiv de fıkıhın temel taşlarından biridir.²⁰⁵

Genel olarak nahiv bilmenin gerekliliği hususunda bir ittifaktan söz edilebilirse de fakihin ne ölçüde nahiv bilmesi gerektiği konusunda klasik dönemde üç farklı eğilim göze çarpmaktadır.²⁰⁶ Gazzâlî ile temsil edilen birinci eğilime göre Arapların konuşmasını ve kullanım üsluplarını bilecek kadar Arap dilini bilmek yeterlidir. Bunlara göre bir fakihin, sözün sarihini, zâhirini, mücmelini, hakikat ve mecazını birbirinden ayıracak ölçüde dil bilmesi zorunludur. Halil b. Ahmed veya el-Müberred seviyesinde

²⁰¹ Cemâlüddîn Abdurrahim b. Hasen el-İsnevî, *el-Kevkebü'd-durrî fî mâ yeteharracu ale'l-kavâ'idi'n-nahviyye mene'l-furû'i'l-fikhiyye*, thk. Muhammed Hasan Avvâd, Ürdün 1405, I, 187; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti mâni'elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1994, I, 259.

²⁰² Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir, Mısır 1358/1940, I, 50.

²⁰³ Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdümelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Beyrut 1418/1997, I, 49.

²⁰⁴ Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvafekât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Kahire 1417/1997, V, 53.

²⁰⁵ İsnevî, *Kevkeb*, I, 59.

²⁰⁶ Fakih için gerekli olan nahiv bilgisi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Osman Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi –el-İsnevî Örneği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s. 37-38.

bilmek, sözcüklerin tamamını ve nahiv ilmini en ince ayrıntısına kadar öğrenmek gerekmez. Kitap ve Sünnetin anlaşılmasını sağlayacak, kanun koyucunun hitabını ve maksatlarını anlayacak kadar bilmek yeterlidir.²⁰⁷

Şatbî ile temsil edilen ikinci eğilime göre ise bundan daha fazlası olmalı ve müctehid, Arap dili imamları seviyesinde Arapça bilmelidir.²⁰⁸

Şevkânî (ö. 1250/1834) ile öne çıkan üçüncü eğilim ise, birinciye yakın bir noktada olmakla beraber iki görüşün arasında bir konumdadır. Onlara göre Arapça dil kuralları hakkında birkaç özet kitap okumakla güçlü bir melekeye sahip olmak mümkün değildir. Bu konuda uzun süren bir çalışma dönemi ile ancak söz konusu melekeye sahip olunabilir. Dil kurallarını bilmek, kişinin araştırma gücünü ve hüküm çıkarma melekelerini artıracak, aradığı hükmü bulmasını kolaylaştıracaktır.²⁰⁹

İlimlerin birbiriyle bağlantısı ve özellikle de fıkıh-nahiv ilişkisine dair Şatbî'nin önemli değerlendirmeleri vardır. O, bilginin esasını oluşturan kısımda olmasa da kısmen bilgi kaynağı kabul edilebilecek yerleri sayarken bazı kurallarda ilimlerin bir kısmının diğerine hamledilebileceğini ve böylece birinde sabit olan bir kural sayesinde diğerinde hüküm elde edilebileceğini ifade eder. Bu esnada nahiv bilgini Ferrâ'nın (ö. 207/822) bir sözüne ve bu söz üzerine teyzesinin oğlu Muhammed ibnü'l-Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ile aralarında geçen şu diyaloga yer verir:

Ferrâ demiştir ki: 'Kim bir ilimde uzmanlaşırsa bütün ilimler ona kolaylaşır.'

Bu sözü sarf ettiği sırada yanında olan Muhammed ibnü'l-Hasan der ki: 'Sen kendi ilminde (nahiv) uzmansın. Şimdi sana başka bir ilimden soru soracağım, bakalım ne diyeceksin. Namazında yanılıp sehiv secdesi yaparken, sehiv secdesi esnasında tekrar yanılan kişi hakkında ne dersin, ne yapmalı bu kişi?'

Ferrâ: Bir şey gerekmez, der.

²⁰⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 344.

²⁰⁸ Şatbî, *el-Muvafekât*, V, 53.

²⁰⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed İnâye, Dımaşk 1999, s. 373.

Muhammed: Nasıl yani? Diye sebebini sorar.

Ferrâ: Çünkü bize (nahivcilere) göre musağğar olan kelime tekrar tasğir edilemez. Dolayısıyla tıpkı burada olduğu gibi yanılma secdesinde meydana gelen yanılmadan dolayı da tekrar secde gerekmez. Ayrıca yanılma secdesi namaz için bir sargı/alçı mesabesinde olup, musağğarın tekrar tasğiri yapılamadığı gibi alçı üstüne alçı da olmaz.

Bunun üzerine Muhammed: Kadınların bir daha senin gibisini doğuracağını sanmam, demiştir.²¹⁰

Yukarıda yer verilen örnekte de görüldüğü gibi ilimler arası disiplin, fıkıh-nahiv açısından gerekli ve önemli bir bağıdır. Şâtıbî bu rivâyetin akabinde Kisâî (ö. 189/805) ile İmam Ebû Yusuf arasında Harûn er-Reşîd'in (ö. 193/809) huzurunda geçtiği söylenen bir rivâyete daha yer vermektedir ki, bu rivâyetin sıhhati veya aktarılması konusunda bir sorun olabilir. Zira İmam Ebû Yusuf gibi bir kişiliğin şart edatı olan (اُنْ) ile mastar edatı olan (اُنْ) arasındaki mana farkını bilmediği düşünülebilecek bir durum olamaz. Ebû Yusuf ile Kisâî arasında geçtiği rivâyet edilen üç tartışmadan biri olarak aktarılan bu olay kısaca şöyle geçmektedir.

Kisâî Harûn er-Reşîd ile beraberken yanlarına Ebû Yusuf gelir ve Harûn er-Reşîd'e:

- Bu Kûfeli seni oyalıyor, der.

Harûn er-Reşîd ise Kisâî'nin aklına yatan şeyler söylediğini, yani bu durumdan memnun olduğunu ifade eder. Bu esnada Kisâî Ebû Yusuf'a bir soru sormayı teklif eder. Ebû Yusuf da sorunun fıkıhla mı yoksa nahivle mi ilgili olacağını sorar ve fıkıhla ilgili olacağı cevabını alır. Bu konuşmalara şahit olan Harûn er-Reşîd gülererek:

- Ebû Yusuf'u fıkıhtan imtihan edeceksin ha!, der.

Kisâî de durumu onaylayarak sorusunu sorar: Karısına; أَنْتِ طَالِقٌ أَنْ دَخَلْتِ الدَّارَ (:Sen eve girdiğin için boşsun) diyen kişinin sözünün hükmü nedir?

²¹⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfekât*, I, 117-118.

Ebû Yusuf da, kadın eve girerse boşama gerçekleşir, diye cevap verince Kisâf bunun yanlış olduğunu söyler. Duyduklarına gülen Harûn er-Reşîd tekrar söze karışır ve doğrusunun ne olduğunu sorar. Bunu üzerine Kisâf şu açıklamayı yapar:

- Hemzeyi fethalı olarak أن şeklinde söylediği için kadının eve girmesi gerçekleşmiştir ve dolayısıyla boşama da derhal gerçekleşir. Şâyet hemzenin kesralı haliyle ان şeklinde söylemiş olsaydı fiil gerçekleşmemiş olurdu ve boşama da gerçekleşmezdi.²¹¹

İbnü'l-Arabî de *Kânûnü't-Te'vîl* isimli eserinde ilimlerin sınıflandırmasından bahsederken dilin önemi üzerinde durmuş, aslî ilimlere ulaşma yolunda Arapçaya vakıf olmanın ne derece önemli olduğunu uzun uzun anlatmıştır.²¹²

Gazzâlî, Ebû Hanîfe'nin müctehid olmadığı yönündeki iddiasını temellendirirken O'nun Arapçayı bilmediğini söylemektedir.²¹³

Bu bağlamda ele aldığımız örnekler hakkında genel bir değerlendirme yapan Güman şunları söylemektedir:

“Bütün bu nakilleri birlikte değerlendirdiğimizde, İmam Muhammed ile Ferrâ arasında geçen diyalog ve Ebû Hanîfe'nin بأبو قبيس dediğine dair nakiller hariç, Ebû Yusuf hakkındaki nakillerin mezhep taassubu ile diğer mezhep müntesipleri tarafından uydurulduğu kanısını taşıyoruz. Çünkü zikredilen meseleler, nahiv açısından çok girift olmayıp, bir müctehid ve aynı zamanda döneminin baş kadısı olması yanında, çok fasih bir dili olan Kitâbü'l-Harâc gibi bir şâheserin müellifi Ebû Yusuf'un bu meselelerde yanlış cevaplar verdiğini ve nahiv bilmediğini düşünmek, bize uzak bir ihtimal geliyor. İmam Muhammed-Ferrâ diyalogu ise, -Şâtîbî'nin de belirttiği gibi,- bir latifeden ibarettir. Ebû Hanîfe'nin sözüne gelince, bu kullanım caizdir ve

²¹¹ Şâtîbî, *el-Muvâfekât*, I, 119. vd.

²¹² İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vîl*, s. 512 vd.

²¹³ Gazzâlî, *el-Menhûl fî ta'ligâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut, 1998, s. 581. Ebû Hanîfe'yi Arapça bilmemekle itham ederken kullandıkları delillerden biri O'nun şu sözüdür: ولو رماه بأبو قبيس Bu ifadeye yer alan kullanımın doğruluğu ve Ebû Hanîfe'ye yöneltilen diğer iddiaların bir taassup neticesi olduğunun izahı hakkında geniş bilgi için bkz. Sa'dî, *Eseru'd-delâleti'n-nahviyyeti*, s. 26-28.

buna nahiv dilinde mahkî i'râb denir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin buna karşı çıkması isabetli görünmemektedir.²¹⁴

2.5.2. Nahiv Kurallarının Anlam Üzerinde Etkisi

Âyetlerden hüküm elde etmede takip edilen yöntemler, fıkıh usûlü konuları içerisinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve değerlendirmeleri yapılmıştır. Bu yöntemlerden biri de dildir. Nassın yorumunun bir şekilde dil kurallarıyla uyumu aranmış ve dilin müsaade etmediği yorumlara cevaz verilmemiştir. Hüküm çıkarma konusunda dilin her ne kadar ilk sırada yer aldığı söylenemese de fikhî istidlalde kullanılan delil ve yöntemlerin çoğunda etkili olmuştur. İslâm hukukunun kaynakları olarak sayılan Kitap, Sünnet, icma, kıyas, mesâlih-i mürsele, istihsân, örf ve sahabe kavlinin bir şekilde dil ile bağlantısı hep olagelmıştır. Zira Kur'ân, Sünnet ve sahabe kavli gibi nakle dayanan kaynakların anlaşılması ve yorumunda dil en önemli etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer kaynakların kullanımında da dil fonksiyonu geri plana itilemeyecek kadar öncelikli bir ehemmiyeti haizdir.

Kaynaklardan hüküm çıkarma konusunun ele alındığı fıkıh usûlü eserlerinde incelenen konuların (elfâz) dil ile ilgili olması konunun ehemmiyetini daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Pek çok âlimin bir kişinin fakih, müfessir gibi İslâm âlimlerine verilen vasıfları alabilmesinin vazgeçilmez şartlarından birini de Arapçayı iyi bilmesi olduğunu söylemeleri, yersiz ve anlamsız bir tespit değildir.

Nahiv konularından bazıları seçilerek, anlama ve hükme nasıl etki ettiklerinin örnekler üzerinde görülmesi, buradaki maksadın ifadesi için yeterli olabilir. Âyetlerden hüküm çıkarma konusunda i'râbın etkisine dair ifade edilecek hususlara geçmeden önce bu örnek yorumların faydalı olacağı kanaatindeyiz.

a) Atfın Anlam Üzerinde Etkisi

Arapçada atf harflerinin amacı, matuf ve matuf aleyhi hüküm bakımından birbirine bağlamaktır. Dolayısıyla matuf aleyh olabilecek birden fazla ibarenin olması durumunda hangisine atf yapılacağı önemli olmakla beraber atf harflerinin doğrudan

²¹⁴ Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, s. 49.

delelet ettikleri manalar da önemlidir. Buna ek olarak ilgili harfin atıf harfi olmanın dışında başka anlamlara gelebilme ihtimali de bulunmaktadır. İşte sayılan bütün bu özellikler ilgili harfin kullanıldığı ibarenin anlamına ve belki de bu ibareden çıkarılacak olan hükme etki edecektir. Seçilen örnekler, her birinin ayrı bir konuya delelet etmesine dikkat edilerek tercih edilmiş ve kısaca açıklamasına yer verilmeye çalışılmıştır. İlk örnekte harfin atıf mı yoksa başka bir anlama mı geldiğine bakacak ve ardından da atıf harfinin delelet ettiği manaya bağlı bir ihtilaf örneğine, sonra da matuf aleyhin neresi olduğu konusunda bir ihtilaf örneğine yer vereceğiz.

Örnek 1.

Kur'ân nasslarının tamamının insanlar tarafından anlaşılıp anlaşılamayacağı konusunda süregelen bir tartışmanın temelini oluşturan âyetin metin ve meali şöyledir:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.

*'O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.'*²¹⁵

Âyetin konuyla ilgili kısmının meali hususunda hemen hemen ortak bir yaklaşımın olduğunu görmekle beraber, Y. N. Öztürk tarafından bu kısım şöyle tercüme edilmiştir:

'...Onun tevilini ise bir Allah bilir, bir de ilimde derinleşmiş olanlar.'

İki yaklaşım tarzı arasında ortaya çıkan temel anlam farkı, birincisinde bilme hususu sadece Allah'a ait kılınmışken ikincisinde Allah'tan başkalarının da bilebileceği ifade

²¹⁵ Âli İmrân, 3/7.

edilmektedir. Bu yaklaşım farklılığının temel sebebi ise إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ kısmında yer alan و harfinin hangi manada kullanıldığıdır.

Çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre, Kur'ân'da yer alan müteşabih âyetlerin anlamlarının bilgisi sadece Allah'a mahsus bir bilgi olup, bu tür âyetleri O'ndan başkalarının anlaması imkân dahilinde değildir. Bu manayı verebilmek için âyette işaret ettiğimiz و harfine atıf manası değil isti'naf manası vermişlerdir. Bu anlamda kullanıldığında و harfinden sonra gelen kısım, i'râb ve anlam bakımından öncesiyle bağlantısı olmayan bağımsız bir cümle olarak kullanılır.²¹⁶ İlk dönem tefsirlerinde de böyle bir kabulün olduğu görülmektedir.²¹⁷

İkinci yorum ise و harfinin atıf için olduğu ve matuf ile matuf aleyh arasında cem anlamında kullanıldığı görüşünden hareketle elde edilmiş bir yorumdur. Bu yoruma göre müteşabih olan âyetlerin manasını, sadece Allah değil; aynı zamanda ilimde belirli bir noktaya gelenler de bilebilir. Hanefî âlim Cessâs her iki ihtimale de değinerek konuyla ilgili sahabe görüşlerini de aktarmıştır.²¹⁸

İbn Melek de *Menâr* şerhinde her iki görüşe yer vererek birinci görüşü tercih etmesine rağmen ikinci görüş hakkında da makul bir takım açıklamalar yapma yoluna gitmiştir.²¹⁹ Nehhâs (ö. 338/950) ise eserinde و harfinin atıf için olmasını daha güzel bularak bunu tercih etmiş ve gerekçelerini de zikretmiştir.²²⁰

Örnek 2.

²¹⁶ Ebû Muhammed Bedreddin Hasan b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fî hurûfi'l-meânî*, thk. Muhammed Nedim Fâzıl, Beyrut, 1992, s. 163.

²¹⁷ Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmud Şahâte, Beyrut, 1423, I, 264; İbn Vehb, *Tesîru'l-Kur'ân*, I, 64; Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir, *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Muhammed es- sa'd, Medine, 2002, I, 131.

²¹⁸ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994, II, 283.

²¹⁹ İbn Melek, Abdüllatif, *Şerhu'l-Menâr*, nşr. Matbaatü'n-nefise el-Usmâniyye, 1308, s. 106.

²²⁰ Ebû Ca'fer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî, *I'râbu'l-Kur'ân*, thk. Abdülmünim Halil İbrahim, Beyrut, 1421, I, 257; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, s. 144.

Nahvin hükme etkisinin hangi ölçülerde olabileceğini göstermesi ve konunun mahiyet ve boyutunu izah etmesi açısından Hanefî âlim Cessâs'ın bir hadis üzerindeki yorumu oldukça güzel bir örnektir.

Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî âlimlerden Ebû Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, İbn Ebî Leylâ, Osman el-Bettî gibi isimler, bir Müslümanın bir zimmîyi öldürmesi durumunda Müslümanın kısas cezası alacağı kanaatindedir.

İmam Şâfiî, İbn Şübrûme, Sevrî ve Evzaî gibi bazı âlimler ise bir müminin bir kafiri öldürmesi sebebiyle kısas yoluyla öldürülemeyeceği görüşündedir.

Konuyu âyetler ve rivâyetler çerçevesinde oldukça uzun bir şekilde ele alan Cessâs, ikinci görüşte olanların delili olarak Hz. Ali ve Abdullah b. Ömer gibi sahabelerin de ravileri arasında yer aldığı birkaç farklı rivâyet kanalıyla ulaştığı şu hadisi zikreder:

لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ

'Bir mümin kafirden dolayı öldürülmez, zimmî de zimmeti süresindeyken...'

Hadisin kelime kelime çevirisi bu şekildedir. İmam Cessâs, zahirine baktığımızda hükmün gâyet açık ve net olduğunu söyleyebileceğimiz bu hadisin yorumunu yaparken dil kurallarını kullanmak sûretiyle hadisten elde edilecek mananın nasıl olması gerektiğini gâyet güzel bir şekilde izah etmektedir. Cessâs'a göre bu hadis ikinci görüşün delili olmaya müsait olmayıp aksine birinci görüşü destekler niteliktedir. Böyle anlaşılması gerektiğinin nedenlerini ayrıntılı bir şekilde dile getirdikten sonra dil yönüyle hadisi şu şekilde değerlendirir:

لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ

'Bir mümin kafirden dolayı öldürülmez, zimmî de zimmeti süresindeyken...'

Metin ve çeviride altı çizili kısım müstakil bir cümle olmayıp baş tarafa atfedilen matuf durumunda bir cümledir. Bu cümleyi önceki kısımdan ayırmamız halinde bir anlam ifade etmez. Cümlede atfın getirdiği kolaylık nedeniyle yapılan hazfî yerine koyduğumuzda ifade şu şekilde olacaktır:

لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ وَلَا (يُقْتَلُ) دُوَّ عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ (بِكَافِرٍ)

'Bir mümin kafirden dolayı öldürülmez, zimmî de zimmeti süresindeyken kafirden dolayı öldürülmez.'

Başka bir delil marifetiyle bilgisine sahip olduğumuz diğer husus ise zimmî bir kişi diğer bir zimmîyi öldürmesi durumunda ona kısas uygulanacağı, yani öldürüleceğidir. O halde cümlenin ikinci kısmında yer alan kafir ile kastedilen zimmî olmayıp harbî bir kafir olduğu kesindir. Bu durumda yeni cümle şu şekilde olacaktır:

لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ وَلَا (يُقْتَلُ) دُوَّ عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ (بِكَافِرٍ) حَرْبِي.

'Bir mümin kafirden dolayı öldürülmez, zimmî de zimmeti süresindeyken harbî kafirden dolayı öldürülmez.'

Cümle bu noktaya geldikten sonra yine atıf kuralı gereği, ikinci kısımda zikredilmeyen kafir ile birinci kısımda zikri geçen kafir aynı olmak durumunda olduğu için, ikincisine getirilen sıfatın birincide de olması zorunlu olacaktır. Bu zorunluluğu uyguladığımızda ise hadis şu şekilde bir anlam ifade eder:

لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ حَرْبِي وَلَا (يُقْتَلُ) دُوَّ عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ (بِكَافِرٍ) حَرْبِي.

'Bir mümin harbî kafirden dolayı öldürülmez, zimmî de zimmeti süresindeyken harbî kafirden dolayı öldürülmez.'

Görüldüğü gibi nahiv/i'râb kurallarını kullanmak sûretiyle İmam Cessâs, mezhebinin görüşünü destekleyecek bir manaya ulaşmıştır.²²¹

Örnek 3.

Atfin anlam üzerinde etkisine son örnek ise matuf aleyh olan kısmın belirlenmesi hakkında olacaktır. Enfâl sûresinde yer alan bir âyet üzerinde atfin etkisine bakabiliriz.

²²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 176.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.

*'Ey Peygamber! Sana ve sana tabi olan müminlere Allah yeter./ Allah ve sana tabi olan müminler sana yeter.'*²²²

Âyette atıf harfi olarak kullanılan و'dan sonra gelen من ism-i mevsulünün matuf olduğu kabul edilmektedir. Ancak bu ibarede matuf aleyh olan kısmın neresi olduğu tartışma konusu olmuştur. Farklı i'râb tercihlerine bağlı olarak ortaya çıkan bu ihtilaflardan manaya etki edenleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- i. من kendisinden önce geçen الله lafzına atfedilmiştir ve mahallen merfudur. Bu i'râba göre mana *'Allah ve sana tabi olan müminler sana yeter'* şeklinde verilir.
- ii. İsmi mevsul kendisinden önce geçen ك zamirine atfedilmiştir. Zamir ise her ne kadar mastarına izafetle muzafun ileyh olsa da makam olarak mef'ûl konumundadır ve mansubtur. İsmi mevsul de mahallen mansubtur. Bu durumda ise mana *'Sana ve sana tabi olan müminlere Allah yeter'* şeklinde olur.²²³

b) Mastarın Fail veya Mef'ûlüne İzafetin Anlam Üzerinde Etkisi

Arapçada mastarlar bazı durumlarda fiil gibi amel edebilirler. Yani fail ya da nâibü'l-fail alarak ref' yaptıkları gibi mef'ûl alarak nasb ettikleri de bilinmektedir. Bazı kullanımlarda ise mamulü olarak isimlendirdiğimiz fail ya da mef'ûlüne muzaf yapılabilir.

İbnü'l-Arabî bu konuyu Arapçanın güzelliklerinden biri olarak nitelendirirken, bazı edebiyatçıların bu kadarını da bilmediklerine duyduğu hayreti de ifade eder. Mastarın failine ve mef'ûlüne muzaf olmasına dair iki örnek zikreden İbnü'l-Arabî, Furkân sûresinin 77. âyetindeki izafetin de bazıları tarafından yanlış anlaşıldığını ve doğrusunun mastarın failine izafeti şeklinde olması gerektiğini savunur. Konuya yönelik verdiği iki örnek ve ilgili âyet şu şekilde anlamlar kazanmaktadır.

²²² Enfâl, 8/64.

²²³ Bu âyette konu ettiğimiz ismi mevsulün atfına bağlı diğer i'râb vecihleri ve bu görüşlerin kimlere ait olduğu konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Seyf, *el-Eseru'l-akdiyyu*, III, 1071 vd.

- *Peygamberin duâsını aranızda birbirinize ettiğiniz duâ gibi farz etmeyin.*²²⁹
- *Aranızda peygamberi çağırmayı, sizin birbirinizi çağırmanıza eş tutmayın.*

c) Zamirin Merciiin Anlam Üzerinde Etkisi

Diğer dillerde olduğu gibi Arap dilinde de zamirlerin kullanımı oldukça yaygındır. Arapçada zamirin ait olduğu ve onu ifade ederek yerini aldığı kelimeye ‘zamirin mercii’ denilmektedir. Herhangi bir cümlede zamirin mercii olabilecek birden fazla kelime bulunabilir. Anlamın net bir şekilde ortaya çıkması ise, cümlede kullanılan zamirin merciiinin bilinmesine bağlıdır. Bir başka ifadeyle zamirin mercii olacak kelime farklılaştıkça anlam da farklılaşacaktır. Bu konunun oldukça fazla örneği olmakla beraber, meseleyi izah etmeye yetecek birkaç örnekle yetinilebilir.

Örnek 1:

وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ...

“Evinde bulunduğu kadın ondan arzuladığı şeyi elde etmek istedi ve kapıları kilitleyerek, ‘Haydi gelsene!’ dedi. O ise, ‘Allah’a sığınırım, çünkü **o (kocan)** benim efendimdir, bana iyi baktı.’ dedi.”²³⁰

“Derken evinde bulunduğu hanım, bunun nefsinden kam almak istedi ve kapıları kilitledi; «Haydi gel, seninim!» dedi. O: «Allah'a sığınırım, doğrusu **O**, benim efendim, bana iyi baktı» dedi.”²³¹

Âyetin iki farklı mealde seçerek verilen anlamlarına baktığımızda, **إنه** ifadesinde yer alan zamirin kime ait olduğu konusunda farklı değerlendirmeler olduğunu görebilmekteyiz. Birinci mealde zamirin mercii olarak Yusuf (a.s.)’ı arzulayan kadının

²²⁹ Nûr, 24/63.

²³⁰ Yusuf, 12/23. Zamirin mercii olarak kadının kocasını kabul eden Türkçe meallerden birkaçı şunlardır: Diyanet, C. Yıldırım, A. F. Yavuz, A. Gölpinarlı, S. Yıldırım, A. Uğur.

²³¹ İlgili âyette zamirin merciiini Allah olarak kabul eden (veya müphem bırakan) Türkçe meallerden bazıları şunlardır: Elmalılı, Ö. N. Bilmen, H. B. Çantay, A. Bulaç, Y. N. Öztürk, S. Ateş.

kocası alınırken ikincisinde Allah olduğu vurgulanmaktadır. Bu görüşlerden her birini savunanlar, görüşlerini destekleyecek deliller de ileri sürmüşlerdir. Ancak biz burada bu konuları tartışmak yerine, zamirin merciiinin tespitinden kaynaklanan farklılıklara işaret etmekle yetiniyoruz.

Örnek 2:

... مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ...

“Her kim şan ve şeref istiyorsa bilsin ki, şan ve şeref bütünüyle Allah’a aittir. Güzel sözler ancak O’na yükselir. Salih ameli de güzel sözler yükseltir.”²³²

“Her kim izzet istiyorsa bilsin ki izzet tamamıyla Allah’ındır, ona hoş kelimeler yükselir onu da ameli sâlih yükseltir.”²³³

“Her kim izzet istiyorsa (bilsin ki) bütün izzet Allah’ındır. Pâk söz O’na yükselir, sâlih ameli de O (Allah) yükseltir.”²³⁴

İlk tercümeyle baktığımızda يرفعه (: onu yükseltir) fiilinin faili olarak ‘güzel sözler’ ifadesinin alındığını ve zamirin de ‘salih amel’ kısmına döndüğünü görmekteyiz. İkinci tercümede ise bunun tam aksi bir durum söz konusu olup fail konumuna salih amel getirilirken, zamirin mercii güzel sözler olmuştur. Üçüncü tercümede ise fail Allah olarak kabul edilmekte ve zamirin mercii olarak da salih amel alınmaktadır.²³⁵

Örnek 3:

Kelam ekollerinde derin tartışmalara neden olan konulardan biri de büyük günahlar hakkındaki farklı görüşlerdir. Mutezile ile ehl-i sünnet arasında ortaya çıkan iki farklı yaklaşımın, nahiv kuralları temelinde de tartışılmış olması, nahvin etkisini

²³² Fâtır, 35/10. Bu anlamı tercih eden bazı mealler: Diyanet, C. Yıldırım, A. F. Yavuz.

²³³ İlgili âyete bu manayı veren bazı mealler: Elmalılı, C. Yıldırım, H. B. Çantay, A. Bulaç, Y. N. Öztürk, Diyanet Vakfı, A. Gölpınarlı.

²³⁴ İlgili âyete bu manayı veren bazı mealler: Ö. N. Bilmen, M. Esed, S. Yıldırım.

²³⁵ Zamirler konusuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Fatih Tiyek, *Zamirlerin Mercii İle İlgili Farklılıkların Tefsire Etkisi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2008.

bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Tartışma konusunda esas alınan âyet ve meali şu şekildedir.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ

“Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışındakileri ise dilediği kimseler için bağışlar.”²³⁶

Ehl-i sünnet âlimlerinin anlayışına göre âyetin ifade ettiği anlam, Allah’ın kendisine şirk koşulmasını bağışlamayacağı ve fakat bunun dışında kalan günahları ise dilediği kimse için bağışlayacağı şeklindedir. Bu yorumun dayandığı nahiv kuralı ise لِمَنْ يَشَاءُ ifadesindeki harfî cerin müteallakının يَغْفِرُ fiili olduğu yönündedir. Ayrıca يَشَاءُ fiilinin faili de Allah’tır. Buna göre Allah, şirk koşulmasını bağışlamayı dilemediği gibi bunun dışında kalan günahlardan dilediğini bağışlar. Yani dileme fiilinin faili Allah’tır. Ehl-i sünnet âlimleri bu yorumlarının neticesi olarak küfür üzere ölen kişinin cehennemden çıkamayacağı, şirk dışında günah işleyen mümin kişinin ise tevbe etmese bile Allah’ın dilemesine bağlı olarak doğrudan cennete gidebileceği kabul edilmiştir.²³⁷

Mutezile ise hem küfrün hem de diğer günahların bağışlanmasını tevbe şartına bağlamaktadır. Söz konusu bu yorumun nahvî gerekçesi olarak da لِمَنْ يَشَاءُ ifadesindeki harfî cerin müteallakı olarak önce geçen iki fiili birden almaktadırlar. Bu durumda ise Allah, tevbe etmeyen bir kimsenin günahını bağışlamaz, şeklinde bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Söz konusu bu yorum hakkında değerlendirmeler yapan Âlûsî, Mutezilenin bu görüşünün kendi içinde çelişkili olduğunu belirtmektedir. Yaptığı izahlarda لِمَنْ يَشَاءُ ifadesinin her iki fiile de aynı anda bağlanması durumunda, tenâzu olarak ifade edilen bir mamul üzerinde iki âmilin aynı anda etken olması durumunun oluşacağını ve bir mamulün iki âmile ait olamayacağını ifade eder. Zira Mutezilenin nahiv yorumunda bir mamul üzerinde aynı anda iki amil etkili olmuş görünmektedir. Benzer durumlarda mamul sadece bir amile ait kabul edilip diğer amil için bir takdir yapılmaktadır. Burada da sorunun çözümü için mamul, iki farklı fiil olarak gelen amillerden birine bağlanarak diğeri için benzer bir mamul takdiri yapılmaktadır. Ancak Mutezilenin ifadesine göre

²³⁶ Nisâ, 4/48, 116.

²³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 50-51.

لِمَنْ يَشَاءُ ifadesi amil konumundaki fiillerde farklı anlam ifade etmektedirler. Şöyle ki; birinci amilde “tövbe etmediği bir durumda iken bağışlamamayı dilediği kimse”, ikincisinde ise “tövbe etmiş bir durumda iken bağışlamayı dilediği kimse” için kullanılmış olacaktır. Bu da iki farklı manayı ortaya çıkaracağı için kabul edilebilir görülmemiştir. Normalde kural gereği tenâzu durumunda zikredilen mamul ne ise diğer fiil için de aynı mamul takdir edilmelidir.²³⁸ Zemahşerî de لِمَنْ يَشَاءُ ifadesinin her iki fiile aynı anda ait olduğunu belirtir ve fakat tenazu konusuna yer vermez.

Ayrıca Zemahşerî يَشَاءُ fiilinin faili konusunda farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre bu fiilin faili iddia edildiği gibi Allah değil ismi mevsul konumunda gelen مَنْ kelimesine dönen bir zamirdir. Çünkü zamire en yakın merci bu kelimedir. Bu kabule bağlı olarak âyetin anlamı şu şekilde olacaktır: “Allah şirki dileyen ve tövbe etmeyen kimseyi bağışlamaz. Şirk dışındaki günahları ise (bağışlanmayı) dileyen ve tövbe eden kimseyi bağışlar.” Açık bir şekilde görülmektedir ki bu yoruma göre günahların bağışlanması Allah’ın dilemesine değil kulun dilemesi ve tevbe etmesine bağlıdır. Konuyu bir örnekle izah eden Zemahşerî, Allah’ın isteyerek şirk koşan ve tevbe etmeyen kimseyi bağışlamayıp, şirk dışındaki günahları isteyerek yapan ve tevbe ile bağışlanma dileyen kişiyi bağışlayacağını, hak edene ücret verip hak etmeyene de bir şey vermeyen yönetici olayına benzetir.²³⁹

Zemahşerî’nin bu yorumunu dile getirerek eleştiren Râzî ise şöyle demiştir: “شَآءُ وَيَغْفُرُ وَبِعَافٍ وَمَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ifadesiyle tevbe ederek bağışlanmayı hakeden kişi kastedilmiş olsaydı, şirk ile şirk dışındaki günahları ayırmanın bir anlamı kalmazdı. Çünkü Allah tevbe ederek bağışlanmayı hak eden kulun şirk dışındaki günahlarını bağışladığı gibi tövbe eden kulun şirkini de bağışlar.”²⁴⁰

d) Atıf Harflerinin Delaletinin Anlam Üzerinde Etkisi

Hurûfu’l-Meânî kapsamında yer alan atıf harflerinin delalet ettiği manalar ve bu manalardan hangisinin nerede tercih edileceği hususu anlam üzerinde oldukça etkilidir.

²³⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, III, 50-51.

²³⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 519-520.

²⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, III, 580.

Âyetler hakkında bu harflerle ilgili ihtilaflara ve sonuçlarına ilgili bölümde yer verileceği için buradaki örneklerin gündelik dilden seçilmesi daha açıklayıcı olacaktır.

Mal varlığının tamamı üç köle olan bir kimse, kölelerinden sadece ikisinin ismini zikrettiği bir vasiyette bulursa ve dese ki: أعتقتُ زيدا وعمرا (:Zeyd ve Amr'ı özgür bıraktım.) Kişinin malı üzerinde üçte bir oranından daha fazla vasiyet yetkisi olmadığı da göz önüne alınarak, bu ifadesinde kullandığı و harfinin delalet ettiği manaya bağlı iki farklı sonuç ortaya çıkmaktadır.

Birinci sonuca göre و harfi tertip ifade ettiği için, malın üçte bir oranına tekabül eden sadece ilk isim özgür olacak, diğeri köle olarak kalacaktır. Çünkü sıralamada önce söylenen bu haktan yararlanmalıdır.

İkinci sonuç ise و harfi mutlak cem ifade ettiği için ikisinin birbirinden ayrılması mümkün değildir. Üçte bir oranından fazla olduğu için ikisi birden özgür olamayacağına göre her ikisi de köle olarak kalır.²⁴¹

e) İstisnanın Anlam Üzerinde Etkisi

Arapçada yaygın olarak kullanılan istisna üslubunun anlam ve hüküm üzerinde etkisi, oldukça geniş tartışmaların cereyan ettiği bir konudur. İstisna üslubunun çeşidi ve nerede kullanıldığı gibi belirleyici faktörler, bu üslubun yer aldığı cümleden elde edilecek mana ve hükmü etkilemektedir. Tam muttasıl müspet istisna üslubu²⁴² için konulan birkaç basit şartı söyleyerek örnek üzerinde değerlendirmeye geçmek uygun olacaktır.

Müstesna minh hakkında verilen hükümden müstesna olarak zikredilen kısmı hariç tutmak amacıyla kullanılan bu istisna türünde müstesna üç farklı miktarda olabilir. Ya müstesna minhin az bir kısmıdır, ya çoğudur, ya da tamamıdır. İlk iki kullanımın doğru

²⁴¹ Atıf harflerinin delalet ettikleri manalara bağlı ihtilaflar için bkz. Tavîle, *Eseru'l-lügati fî ihtilâfi'l-müctehidîn*, s. 194 vd.

²⁴² Tam muttasıl müspet istisna, istisnanın bütün unsurlarının yani, müstesna minh, istisna edatı ve müstesnanın cümlede yer aldığı ayrıca müstesnanın müstesna minh ile aynı cinsten olduğu olumlu cümle yapılarıdır.

ve mümkün olduğunu söyleyen âlimler, üçüncünün mümkün olamayacağını ve doğru olmadığını ifade etmişlerdir.

Bu açıklamalardan sonra Hanefî âlim Kâsânî'nin verdiği şu örnek ele alındığında, sonuçla ilgili olarak iki farklı kanaatin ortaya çıktığı görülmektedir. Bir kimse eşine أنتِ طالق ثلاثا إلا ثلاثا (: Sen üç hariç üç boşamayla boşsun) dese, Kâsânî'ye göre üç boşama da gerçekleşmiş olur. Çünkü müstesna minhin tamamını kapsayacak bir müstesna getirmek doğru değildir. Dolayısıyla hiç istisna yokmuş gibi kabul edilerek üç boşamanın da gerçekleşmiş olduğu söylenir.²⁴³

Böyle bir kullanımın olamayacağını ve dolayısıyla sözün hiç söylenmemiş gibi kabul edilmesi gerektiğini ya da bu tür istisnanın olabileceğini söyleyenler ise hiç boşama gerçekleşmediği kanaatindedirler.²⁴⁴

²⁴³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'i'u'-sanâ'i*, Beyrut 1406/1986, III, 155.

²⁴⁴ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Mısırî Kârâfî, *el-Furûk*, Mısır tsz., I, 118.

BÖLÜM 3: İBNÜ'L-ARABÎ'NİN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNDE NAHİV EKSENLİ FIKHÎ TERCİHLER

3.1. NAHİV EKSENLİ İTTİFAKÎ HÜKÜMLER

Arap dilinin temel özelliklerinden biri olan i'râb olgusunun anlam ve yoruma etkisi, örnekleriyle ortaya koymaya çalıştığımız bir gerçektir. Elbette Kur'ân'da yer alan her bir âyet ve kelimenin i'râbı konusunda ihtilafın olduğu düşünülemez. Gerek tefsir kitaplarında ve gerek i'râbu'l-Kur'ân olarak kaleme alınan eserlerde görülebileceği gibi i'râbında ittifak edilen pek çok kısımlar mevcuttur. Ahkâm âyetleri bağlamında baktığımızda da aynı yoğunlukta ittifakın varlığını görebiliriz. Hatta i'râbında ittifak edilen hususların ihtilaf edilenlerden katbekat fazla olduğunu söylemek gerekir. Söz konusu bu hakikatten hareketle i'râbında ittifak edilen yerlere ayrıntısıyla yer vermek ne konumuz açısından gerekli ne de sonuç itibarıyla anlamlı bir gayret olacaktır. Maksadı ifade edecek ölçüde ittifakla kabul edilen i'râblardan kısaca bazı örnekler vermekle yetinilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Ancak bu örneklere geçmeden icmalî olarak saymak gerekirse şöyle bir genelleme yapılabilir. İman esasları içinde sayılan Allah'a, peygamberlere, meleklerle, ahiret gününe, hesaba, cennet ve cehenneme... inanmak gerektiği ümmetin icmaî ile kabul edilen hususların başında gelmektedir. Fıkha dair olanlardan bazılarında gelince; ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekte düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar adına boğazlanan hayvanların yenmesinin haram olduğunun âyetin ibaresinden anlaşılacağı kabul edilmiştir.²⁴⁵ Yine bir başka âyette de kişinin annesiyle, kızlarıyla, kız kardeşleriyle, halalarıyla, teyzeleriyle, erkek ve kız kardeşlerinin kızlarıyla, sütanneleriyle, sütkardeşleriyle, kayınvalideleriyle, zifafa girdiği eşlerinden olan üvey kızlarıyla, öz oğullarının karılarıyla ve iki kız kardeşle aynı anda evlenmesi yasaklandığı ittifakla kabul edilmiştir.²⁴⁶ Namazın, orucun, zekâtın, haccın farz olmasının yanı sıra, zinanın, adam öldürmenin, içki içmenin, yalan

²⁴⁵ Mâide, 5/3.

²⁴⁶ Nisâ, 4/23.

söylemenin, iftira atmanın, gıybetin, faizin haram olduğunda da ittifak vardır. Bütün bu sayılanların haram veya helal olduğunu gösteren âyetlerde hükme etki edecek bir i'râb ihtilafının olmadığını ve netice olarak ittifakla kabul edildiklerini görebiliriz.

3.1.1. Annelerin ve Ölmüş Hayvanın Haram Olması

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ (:Size haram kılındı) ifadesi Kur'ân'da iki âyette geçmektedir. Bu âyetlerden biri Nisâ sûresi 23. âyeti, diğeri de Mâide sûresi 3. âyettir. Âyetlerin ilgili bölümleri şu şekildedir.

*Size anneleriniz, kızlarınız... haram kılındı.*²⁴⁷

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...

*Size ölmüş hayvan, kan... haram kılındı.*²⁴⁸

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ...

Âyetlerin her ikisine de baktığımızda bazı fiillerin haram kılınarak yasaklandığı anlaşılmaktadır. Yine her iki konuyla ilgili karineler ele alındığında ise yasaklamanın mahiyet bakımından birbirinden farklı olduğu görülecektir. Yani annelerin haram kılınması ile ölmüş hayvanın haram kılınması hususunda bir mahiyet farkı bulunmaktadır. İslâm âlimleri her iki âyette de bir hazfîn (eksiltili ifade) varlığını kabul ettikleri gibi, hazfedilen yere takdir edilecek kelimelerin de farklı olduğunu kabul etmişlerdir. Yani her iki âyette de aynı takdire gidilmesi imkânsızdır. Zira bu durumda kastedilmemiş bir anlam ortaya çıkar.

Usul açısından bir şeyin aynının/bizzat kendisinin haram kılınmasının, o şeye yönelik yararlanmaların tamamını mı yoksa belirli bir yararlanmayı mı kapsadığı âlimler tarafından bahis konusu edilmiştir. İlgili konuya İbnü'l-Arabî de temas ederek haramlığın eşyaların ve zâtların vasfı değil mükellefin fiiline yönelik bir hitap olduğunu belirtmiştir.²⁴⁹ Bu noktadan hareketle annelerin ayn olarak haram kabul edilmesi, cinsellik içeren her türlü faydalanmanın haramlığını gösterir denilmiştir. Burada cinsellik kaydının konmasının sebebi ise bunun dışında kalan hususlarda annelerden faydalanmanın haram olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü buradaki lafza her türlü

²⁴⁷ Nisâ, 4/23.

²⁴⁸ Mâide, 5/3.

²⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 188-189.

faydalanmayı kapsayacak bir anlam takdiri aklen mümkün görülmemiştir. Ayrıca haramlık eşyanın kendisine değil, mükellefin fiiline bağlı bir durumdur.²⁵⁰ Zira anne sütünden yararlanmak çocuğa haram değildir.

Her iki âyette de hazif olduğunda ve yine hazfedilen kelimelerin takdirinin birbirinden farklı olduğunda bütün âlimlerin ittifak ettiklerini görmekteyiz. Her ne kadar sözün siyak ve sibakı zaten bunu gerektiriyor olsa da bu durum i'râba dair bir ittifakın varlığını söylememize mani değildir. Eserlerde ilgili âyetlerin tefsirine baktığımızda lafzın delaleti ile yetinilerek bir hazfe gidildiği ve takdirinin de nasıl olması gerektiği hususunda ortak kanaat olduğunu görebiliriz.²⁵¹ Bu kapsama alınması mümkün sayısız örnek bulunmakla birlikte biz birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

3.1.2. Kasten Veya Hata İle Öldürme

İslâm hukuk sisteminde şahsa karşı işlenen suçlardan biri olan adam öldürmenin/cinâyetin cezası Kur'ân'da belirtilmiştir. Cezanın belirlenmesinde en önemli faktör ise cinâyetin nasıl işlendiğidir. Yani kasıt ve bu kasıtı gerçekleştirmeye uygun bir alet ile gerçekleştirilen öldürmeyle kasıt olmaksızın hata sonucu meydana gelen öldürme arasında bir fark vardır. Konumuz gereği öldürme çeşitleri ve cezaları hususuna girmeden bu ayırımın oluşmasına etki eden i'râb faktörüne değinmek uygun olacaktır.

Nisâ sûresinde yer alan âyetlerde kasten veya hata ile bir Müslümanı öldürmenin cezasından bahsedilmektedir ki âyetlerin ilgili kısımları şu şekildedir:

*Kim bir mümini hata yoluyla/yanlışlıkla öldürürse...*²⁵²

...مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً...

²⁵⁰ Ebû Ya'la, Muhammed b. Hasan b. Muhammed İbnü'l-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübarek, 2. Basım, Riyad 1990, II, 518; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Dâru'l-ma'rife, Beyrut trz., I,90; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi cem'i'l-cevâmi' li Tâciddîn es-Sübki*, thk. Seyyid Abdülaziz ve Abdullah Rabî', Mektebetü Kurtuba, Mısır 1998. II, 676.

²⁵¹ İlgili âyetlerdeki hazif ve takdiri konusunda birkaç örnek eser olarak bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir*, I, 366, 451; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VIII, 140; Ebü'l-Leys Muhammed b. Ahmed b. İbrahim Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993, I, 292; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 493; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 257; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 190, III, 194.

²⁵² Nisâ, 4, 92.

*Kim bir mümini kasten öldürürse...*²⁵³

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمَّدًا...

Her iki âyetin metninde altı çizili olarak verilen kelimelerin i'râbının hal olduğu hususunda âlimlerin ittifakı bulunmaktadır. Dolayısıyla cümlede yer alan ve hal olarak i'râb edilen bu kelimeler hükme de doğrudan etki etmektedir. Bu kabule bağlı olarak da ilk âyette belirtilen hata yoluyla öldürmenin cezası, ikinci âyette belirtilen kasten öldürmenin cezasından farklı görülmüş ve hiç kimse her ikisinin de cezasının aynı olacağı yolunda bir görüş belirtmemiştir.

Burada şu kadarını da belirtmekte yarar vardır ki, Şâfiilere göre kasten adam öldüren kişinin de keffaret ödemesi gerekli görülmüş ve bunun dayanağı olarak da konuyla ilgili hadis esas alınmıştır. Onlara göre cinayetin türü ne olursa olsun keffaret gereklidir. Zira daha hafif konumda olan hata ile öldürmeye keffaret gerekmesi, daha büyük bir suç kabul edilen kasten öldürmede de keffareti gerektirir. Kastensiz öldürmede ayrıca kısas cezası ilave edilmiştir.²⁵⁴

Özetle, öldürme cezasını belirleyecek olan durum katilin cinâyet sırasındaki hali olacaktır. Bu mahiyet ise ilgili kelimelerin hal olarak i'râb edilmesiyle ortaya çıkan bir farklılıktır ki âlimlerin i'râbında ittifak ettiği pek çok yerden biridir.²⁵⁵

3.1.3. Adam Öldürmenin Cezası

Hata ile bir Müslümanı öldüren kişi için diyet ödemeye ek olarak keffaret de öngörülmüştür. Bu keffaret ise bir köle azat etmesidir. Âyetle sabit olan bu keffarete konu olacak kölenin vasfı da belirtilmiştir ki o da Müslüman olmasıdır. Dolayısıyla bu kelimenin herhangi bir yolla kayıtlımaksızın geçtiği yerlerden farklı değerlendirilmesi gerektiği hususunda görüş birliği vardır. Usul açısından mutlak olarak geçen kelimelerin

²⁵³ Nisâ, 4, 93.

²⁵⁴ Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *et-Tenbîh fi'l-fikhi's-Şâfiî*, Alemü'l-kütüb, trz., s. 229; Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, trz., III, 248.

²⁵⁵ İlgili kelimelerin hal olarak i'râb edilmeleri hususunda bkz. Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, trz., I, 380; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dımaşk, Dâru'l-kalem, trz., IV, 73; Mustafa b. Ahmed Muhyiddîn ed-Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'an ve beyânühû*, 4. Basım, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415, II, 297.

mukayyet olana hamledilmesi gerekip gerekmediği âlimler arasında tartışma konusu olsa da mukayyedini mutlak olarak alınabileceğini söyleyen olmamıştır. Nisâ sûresinde belirtilen bu ceza ile ilgili âyet şu şekildedir:

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ ...

*'Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse, bir mümin köleyi âzâd etmesi...*²⁵⁶

Metin ve mealinde altı çizilerek verilen kelime, sıfat olarak köle kelimesini kayıtlamaktadır. Bu kelimenin sıfat olduğu ve köle kelimesini kayıtladığı hususu ise ittifakla kabul edilen bir görüştür. Buradan hareketle hata ile adam öldürmenin keffareti olarak mümin olmayan bir kölenin azat edilmesi caiz ve yeterli görülmemiştir.²⁵⁷

Ancak benzer bir ceza zihar konusunda da geçmekte ve fakat orada yer alan köle kelimesinin herhangi bir şekilde kayıtlanmamasından dolayı, azat edilecek kölede mümin olma vasfının aranıp aranmayacağı tartışma konusudur.

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ...

*'Kadınlarından zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler.*²⁵⁸

Yukarıda belirtildiği gibi bazı âlimler mutlakın mukayyede hamledilmesi gerektiğini savunarak zihar keffaretinde azat edilecek kölenin de Müslüman olması gerektiğini söylediler de hataen adam öldürme konusunda azad edilecek kölenin mümin olmayabileceğini söyleyen yoktur.²⁵⁹

²⁵⁶ Nisâ, 4/92.

²⁵⁷ Cessâs, *el-Füsûl fi 'l-usûl*, nşr. Vezâratü'l-evkâf el-Kuveytiyye, II. Baskı 1994, I, 310-311.

²⁵⁸ Mücâdile, 58/3.

²⁵⁹ Mutlakın mukayyede hamli konusu ile ilgili olarak bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 268 vd.; İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, I, 108.

3.1.4. Müşriklerle Evlenmek

Bir Müslümanın kimlerle evlenip evlenemeyeceği hususu, ilgili nasslarla²⁶⁰ belirlenmiştir. Bu belirlemeye esas teşkil eden âyetlerden birinde müşriklerle evlenmenin yasak olduğu ifade edilmektedir.

*Müşrik kadınlarla evlenmeyin...*²⁶¹

ولا تنكحوا المشركات...

İlgili âyette altı çizili olarak verilen kelimenin i'râbının mef'ûl olduğu konusunda ittifak olduğunu ve buna bağlı olarak da müşrik kadınlarla evlenmenin yasak olduğu hükmüne varıldığını görmekteyiz. Her ne kadar müşrik kelimesi ile kimlerin kastedildiği tartışma konusu olsa da bu kelimenin dar anlamda kullanılması durumunda²⁶² kapsamına girenlerle evlenilemeyeceği açıkça belirtilmektedir.

3.1.5. Orucun Bitiş Vakti

İslâm'ın en çok değer verdiği ibadetlerden biri olan orucun başlama ve bitiş vakti âyetlerle belirlenmiş ve sünnetle de açıklanmıştır. Sözlükte imsak manasına gelen oruç, niyetle beraber tanın ağarmasından güneşin batışına kadar olan süre zarfında yeme, içme ve ilişkiye girmeden uzak durmak, şeklinde ıstılahî bir anlam kazanmıştır.²⁶³

*'Sonra gece girinceye kadar orucu tamamlayın.'*²⁶⁴

ثم أتموا الصيام إلى الليل.

Bu âyet, orucun ne zaman sona ereceğini ve tamamlanacağını beyan etmektedir. Âyette geçen إلى harfinin delalet ettiği manalar farklı olsa da buradaki anlam üzerinde bir ittifakın olduğu görülmektedir. Dolayısıyla gecenin girmesiyle birlikte oruçlu kişinin

²⁶⁰ Nisâ, 4/22-23.

²⁶¹ Bakarâ, 2/221.

²⁶² Müşrik kelimesinin anlamına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Talip Türcan, "Klasik İslâm Hukuku Doktrininde Şirk Kavramının Algılanma Biçimi ve Hukukî Düzenlemelere Etkisi", *Dinî Araştırmalar*, 2002, cilt: V, sayı: 14, s. 33.

²⁶³ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 136.

²⁶⁴ Bakara, 2/187.

iftar etmiş kabul edileceği ve bu vakitten sonra oruç tutmanın sahih olmadığı konusunda icma hasıl olmuştur.²⁶⁵

Sekiz farklı manasından söz edilen إلى harfinin delalet ettiği manalardan biri ‘belirlenen sürenin sona ermesi’ olarak verilmiştir.²⁶⁶ Ancak إلى harfinden sonra gelen kısmın hükme dahil olup olmadığı konusu nahiv açısından tartışmalı hususlardan biridir. İbn Hişâm’ın ifade ettiğine göre nahivcilerin konuyla ilgili görüşleri özetle şöyledir: Sonrasının önceki hükme dahil olduğuna dair bir karine varsa hükme dahil edilir. Karine olmaması durumunda ise mutlak olarak dahil olmadığını ve mutlak olarak dahil olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bazıları ise bir ayırımı giderek sonra gelen kısım önce gelen ile aynı cinsten ise önceki hükme dahil olur, şâyet aynı cinsten değilse bu durumda hükme dahil olmaz, demişlerdir. İbn Hişâm bu görüşler arasında, mutlak olarak sonrasının hükme dahil olmadığını ifade eden görüşün daha isabetli olduğunu kabul eder. Gerekçe olarak da karine ile gelen çoğu kullanımda sonrasının hükme dahil olmadığını, dolayısıyla mutlak olarak gelenlerin de bu hükme hamledilmesinin uygun olacağını belirtir.²⁶⁷ İbn Cinnî de bu harfin sadece bir manasına işaret etmekle yetinmiş ve ‘intihâ’ anlamındadır, demiştir.²⁶⁸

Sonuç itibariyle ilgili harfin delalet ettiği anlam üzerinde farklı görüşler beyan eden herkes bu âyette aynı anlam üzerinde ittifak etmiş ve gecenin başlamasıyla birlikte orucun vaktinin sona ereceğini kabul etmişlerdir.

İbnü’l-Arabî de gecenin başlamasıyla birlikte iftar etmekte acele etmenin sünnet olduğuna dair rivâyetlere yer vermek sûretiyle bu görüşte olduğunu göstermiş olmaktadır. Oruçlu kişi orucunu açmak için bir şey yese de yemese de şer’an iftar etmiş

²⁶⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî, *el-Üm, Dâru’l ma’rife*, Beyrut 1990, II, 105; Kâsânî, *Bedâ’i*, I, 4; II, 77; III, 160; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*, Mektebetü’l-Kahire, 1968, 90; İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesit*, Kahire, 2004, I, 212.

²⁶⁶ Bu harfin delat ettiği manalar ve örnekleri için bkz. Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlu İlişkisi*, s. 265 vd.

²⁶⁷ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb an kutubi’l-eârib*, thk. Abdüllatif Muhammed el-Hatîb, Kuveyt, Silsiletü’t-turâsiyye, 2000, I, 104.

²⁶⁸ İbnü’l-Enbârî, *Luma*, s. 73.

kabul edilir demiştir. Akabinde de bir özür veya meşguliyet sebebiyle yemezse bunun caiz olduğunu, ancak kasıtlı olarak yememesini çoğunluğun haram kabul ettiğini belirtir.²⁶⁹

3.2. NAHVİN BELİRLEYİCİ OLDUĞU İHTİLAFLI HÜKÜMLER

Bu başlık altında salt nahiv kuralına bağlı ihtilaflara yer verilecektir. Hükümün belirlenmesinde başka karinelerin bulunmaması veya kayda değer bir delilin bulunmamasından hareketle nahiv yorumu eksenli ihtilaflar olarak değerlendirebileceğimiz hususlar çok fazla olmasa da örnek teşkil edecek miktarda konu tespiti yapılmıştır.

3.2.1. Zina İsnadında Bulunanın/Kâzifin Cezası

İslâm'ın korumayı hedeflediği beş temel değerden biri de insanların iffet ve namusudur. Bu amaca matuf olarak zina suçu işleyenlere ağır cezalar verildiği gibi, böyle bir fiilin delilsiz olarak birine isnat edilmesinin de önüne geçmek için cezalar konmuştur.

Namuslu kadınlara (muhsanât) zina isnadında bulunup da söylediğini ispatlayacak şahitler getiremeyen kişiye **kâzif** denir. Toplumun sağlığı açısından da oldukça kötü bir suç olarak nitelenen iftira, cezasız bırakılmayacak kadar kötü bir davranıştır. Özellikle zina iftirası belki de bir kişiye yapılabilecek en büyük kötülüktür. İftiraya maruz kalan kişinin kadın olduğunu düşündüğümüzde ise olayın vahameti bir kat daha artmaktadır.

İslâm hukuk kuralları içerisinde kâzif için uygulanacak cezai hükümler, Nûr sûresinin 4 ve 5. âyetlerinde belirlenmiştir. İlgili âyetlerde kâzif için uygulanacak üç farklı ceza zikredilmektedir. Bunlardan ikisi otorite tarafından uygulanacak dünyevî cezalar iken sonuncusu uhrevî bir ceza mahiyetindedir. Âyetin son kısmında ise tövbe ile gelecek bir bağışlamadan bahsedilir.

Konuyla ilgili âyet ve meali şu şekildedir:

²⁶⁹ İbnü'l-Arabî'nin burada yer verdiği bir diğer konu ise savm-ı visal olarak bilinen iftar etmeksizin peş peşe oruç tutma hususudur. Abdullah b. Zübeyr'in savm-ı visali caiz gördüğü ve uyguladığı hakkındaki rivâyetten dolayı, bu uygulamanın haram değil mekruh olduğu kanaatinin daha tercihe şayan olduğu görüşündedir. Savm-ı visali yasaklayan rivâyetleri de mekruhluğa hamletmiştir. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 144.

وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَخْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ
الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا.

*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir. Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna.*²⁷⁰

Âyette görüldüğü üzere namuslu kadınlara zina isnadında bulunan kişiye/kâzife yönelik üç hüküm zikredilmiş ve bir de bu hükümlere yönelik istisnaya yer verilmiştir. Bu hükümler:

- Seksen değnek vurulması
- Şahitliğinin kabul edilmemesi
- Fâsıklardan sayılması

Sayılan bu hükümlerin akabinde gelen istisna cümlesi ise ‘Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna’ şeklindedir.

Bu suç işlediği sabit olan bir kişiye ilk sırada yer alan seksen değnek cezası uygulandıktan sonra bu kişi tövbe edip ıslah olursa, ikinci ve üçüncü sırada yer alan cezaların uygulaması nasıl olacaktır? Bu soruya bir de hiç ceza uygulanmadan tövbe edip ıslah olanların durumunun nasıl olacağını da eklemek gerekir.

Öncelikli ceza olan seksen değnek uygulandıktan sonra tövbe edip ıslah olan kişi hakkında diğer iki cezanın uygulanması durumuna dair âlimler arasında ihtilaf söz konusudur. İhtilafın özünü oluşturan tartışma konusu ise, bu kişinin şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceğidir.

İçlerinde Hanefîlerin de yer aldığı bir grup âlim, kendisine sopa cezası uygulanan kişi tövbe etmiş olsa bile şahitliğinin asla kabul edilmeyeceği yönünde görüş bildirmişlerdir. Şâfiîlerin de aralarında yer aldığı diğer grup ise, söz konusu kişinin tövbe etmesi halinde şahitliğinin kabul edileceği görüşünü savunmaktadır.

²⁷⁰ Nûr, 24/22.

Aynı âyet hakkında farklı iki görüşün ortaya çıkması ve bu görüşlerin her birini savunan mezheplerin olması, istisna ile ilgili nahiv kuralına bağlı bir ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Âyette geçen istisna üslubunda, istisnanın unsurlarından biri olan müstesna minhin hangi kısım olduğu konusundaki tartışmalar, mezkur farklılığın gerekçesi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷¹

Âyette istisna edatından önce, cezaların zikredildiği üç farklı cümlenin yer aldığını görmekteyiz. Bu durumda istisna işlemi her üç cümle için mi, yoksa sadece son cümle için mi geçerli olacaktır?

İbnü'l-Arabî bu ayeti değerlendirirken önce kazf suçunun teşekkülü için dokuz şart arandığını ve bunların nerelerde bulunması gerektiğini ifade eder. Sonra bu konuda ortaya çıkan hakkın Allah haklarından mı yoksa kul haklarından mı olduğu üzerinde açıklamalarda bulunur.²⁷² Bu tespit, cezanın düşmesi konusunda oldukça önemli bir tespittir. Zira kul hakkına bağlı cezalarda uygulanacak af ile Allah hakları konusunda uygulanacak affin kuralları farklıdır.²⁷³ Ayetteki istisna ile ilgili takip edilecek yolu da bu tespitler ışığında belirlemeye çalışır.

İbnü'l-Arabî'nin de ifade ettiği gibi kazf suçu işleyen kişinin tövbe etmesi durumunda fasıklık halinin sona ereceği konusunda âlimler arasında ittifak vardır. Başka bir ifadeyle istisna edatından hemen önce gelen ve üçüncü cezanın yer aldığı cümledeki zamirin müstesna minh olduğu tartışmasız olarak kabul edilmektedir. Bu da bize tövbe etmesi ve ıslah olması halinde fasık olma hükmünün artık devam etmeyeceğini göstermektedir.

Daha sonra İbnü'l-Arabî, asıl tartışma konusu olan şahitliğinin kabulü hakkında dört farklı görüşe yer vermektedir.

²⁷¹ Birden fazla cümleden sonra gelen istisnanın ihtilafa sebep olması konusuyla ilgili olarak bkz. Hafif, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, s. 159.

²⁷² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 367-372.

²⁷³ Hak konusuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Hasan Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000.

Birinci Görüş: Had cezası olarak seksen sopa vurulmasından önce şahitliği kabul edildiği gibi tövbe etmesi halinde her durumda şahitliği kabul edilir. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî bu görüşte olanlar arasında yer almaktadır.

İkinci Görüş: Şurayh'ın kanaatine göre kazf suçu işleyen kişinin şahitliği ebediyen kabul edilmez. İster had uygulanmasından önce olsun ister sonra, hüküm aynıdır.

Üçüncü Görüş: Ebû Hanîfe'nin görüşü ise had cezası uygulanmadan önce şahitliği kabul edilir, ancak tövbe etmiş bile olsa had uygulandıktan sonra şahitliği kabul edilmez, şeklindedir.

Dördüncü görüş: Had cezası uygulandıktan sonra şahitliği kabul edilir, ancak had öncesinde kabul edilmez. Bu görüş ise İbrahim en-Nehaî'ye aittir.²⁷⁴

Tövbe etmesinden sonra sadece hakkında bulunan fasıklık hükmünün kalkacağını söyleyenler, yani ikinci görüşte olanlar, düşüncelerinin doğruluğuna delil olarak istisnanın sadece üçüncü cümleden olduğunu, yani müstesna minh olarak alınacak kısmın son cümle olan *وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ* 'İşte **bunlar fâsık kimselerdir**' ifadesinde yer alan zamir olduğunu iddia etmiştir. Ebû Hayyân hükmün bu şekilde olması gerektiğini şu şekilde izah eder: İstisna üslubunda, istisna edatından önce, müstesna minh olmaya elverişli birden fazla cümle gelirse son cümlenin, yani istisna edatının hemen öncesinde gelen cümlenin esas alınması gerekir.²⁷⁵ Dolayısıyla zina iftirası atan kişinin tövbe etmesi durumunda, fasıklık hükmü kalkar, ancak bu durum şahitliğinin kabulünü gerektirmez. Çünkü istisna orayı kapsamamaktadır.

İfade edilen bu kanaatin doğruluğunu ispat amacıyla üçüncü cümlenin başında yer alan 'vav' harfinin atıf için değil isti'nafîye olduğu söylenmektedir. Atıf olmamasının gerekçesi ise, bu harfin hüküm olarak birbiri ile aynı olan iki cümle arasında gelmesi halinde atıf anlamında kullanılacağı, burada ise ilk iki cümlenin emir ve nehiy şeklinde

²⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 372-373.

²⁷⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 15.

inşâî, üçüncü cümlenin ise haberî olması hasebiyle aralarında bir matuf-matufun aleyh ilişkisinin olamayacağı ifade edilmiştir.²⁷⁶

Bu konuda delil olarak ileri sürülen bir başka husus ise müstesna minh olabilecek birden fazla yer söz konusu olur da amilleri farklı olursa, müstesnanın tamamına birden yöneltmesinin mümkün olmadığıdır. Dolayısıyla geriye sadece son cümle kalmaktadır.

Hanefî âlim Cessâs, konuyla ilgili değerlendirmesinde bir başka nahiv kuralına dikkat çekmekte ve oldukça yerinde bir istidlalde bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekler mahiyetteki açıklamasında, şahitliğin kabul edilmeme hükmünün fasıklığa değil haddin uygulanmasına bağlanması gerektiğini uzun uzun izah ettikten sonra, âyette yer alan ثمَّ يَأْتُوا بِالْبَاطِلِ شَهَادَةً

ifadesinde yer alan atıf harfi ثمَّ terahî/erteleme içindir. Dolayısıyla kazf isnadında bulunmasından sonra bunu ispatlayacak şahitler getirmesi için kendisine süre verilmesi gerekir. Bu süre zarfında ise sözünün doğru ya da yalan olduğu kesinleşmediği için öngörülen cezalardan hiçbiri uygulanamaz. Yani şahitliği de kabul edilir. Ancak yeterli süreye rağmen iddiasını ispatlayacak şahitler getirememesi halinde had uygulanır. İşte bu cezanın uygulanmasıyla sabitleşen suçun ikinci cezası olan şahitliğinin kabul edilmemesi devreye girer. Bu iki hüküm birbirine bağlı olup fasık olması hali ise tövbe etmesiyle ortadan kalkacak başka bir durumdur.²⁷⁷

İbnü'l-Arabî ise şahitliğin kabul edilmemesini fasık olma illetine bağlamakta, dolayısıyla tövbe etmesi halinde fasıklık kalkacağı için şahitliğin reddini gerektiren illet de ortadan kalkmış olur. Böylece had uygulanmış olsa bile tövbe etmesi halinde şahitliğinin kabulü mümkün olur, demiştir.²⁷⁸

İbnü'l-Arabî usûle dair eserinde de istisna cümlelerinde izlenecek metoda bağlı ihtilaflar hakkında yorumlara yer vermiştir. İstisnadan önce müstesna minh olmaya elverişli

²⁷⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VIII, 15; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXII, 328. Râzî, bu görüşü zikrettikten sonra aksini ispatlamaya yönelik ifadeler yer vermektedir.

²⁷⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, V, 115,

²⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 373.

birden fazla cümle bulunması halinde hangisinin müstesna minh olacağı konusuna değinerek biri burada konu edilen âyet, diğeri de normal bir cümle üzerinden iki örnek vererek açıklar. İkinci örnek şu şekilde verilmiştir.

لَوْ قَالَ فِي الْوَصِيَّةِ: ثَلَاثَ مَالِي الْفُقَرَاءِ بَنِي بَكْرٍ وَتَغْلِبَ وَزَهْرَةَ إِلَّا مَنْ كَانَ مَلْحَفًا فِي مَسْأَلَتِهِ

‘Bir kimse vasiyet olarak dese ki: Malımın üçte biri Benî Bekr, Tağlib ve Zühre kabilesinin fakirlerine aittir, **ancak istemekte ısrarlı olanlar hariç.**’ Bu ifadede altı çizili olarak verilen istisna cümlesinin adı geçen üç kabile için mi yoksa sadece en son zikredilen Zühre kabilesi için mi geçerli olacağı tartışma konusudur. Ebû Hanîfe’ye göre istisna sadece son kısım için geçerli olup diğerlerini kapsamamaktadır. Aksini savunanlar ise istisnanın bütün kabileler için geçerli olduğu görüşündedir. İbnü’l-Arabî’ye göre hem âyetteki hem de bu sözdeki tartışma konusu mahza nahivle alakalı bir durumdur.²⁷⁹

3.2.2. Babanın Eşiyle/Üvey Anneyle Evlenmek

İslâm hukuk kaynaklarına göre kişinin evlenemeyeceği kadınlar arasında babasının evlendiği kadın; yani üvey anne de yer almaktadır. Fıkıhta yerleşik kural olan bu hükmün kaynağı olarak gösterilen âyet ise Nisâ sûresinin 22. âyeti olup lafız şu şekildedir: “ولا تتكحوا ما نكح أبواكم”²⁸⁰ *“Babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin.”*

Bu âyette geçen ما نكح ifadesindeki ما edatının, ismi mevsul olarak, yani الذي manasında kullanıldığı genel kabul gören görüştür. Her ne kadar ما ismi mevsulü, akılsız varlıklar için kullanılan müşterek ismi mevsuller arasında sayılmışsa da, durumun her zaman böyle olmadığını gösteren pek çok kullanım vardır. Yani ما akıllı varlıklar için de kullanılabilen bir edattır. Dolayısıyla âyetin bu şekilde i’râb edilmesinde dil yönünden bir sakınca görülmemiştir.²⁸¹

²⁷⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 85-86.

²⁸⁰ Nisâ, 4/22.

²⁸¹ Pek çok dil ve tefsir kitabında ismi mevsul olan ما edatının akıllılar için kullanılabilmesi konusunda bilgiler verilmektedir. Bu konu hakkında örnek olarak bkz. Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi’ fi şerhi Cem ‘i’l-cevâmi’*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Mısır trz., I, 351-352; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab fi dirâyeti’l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmut ed-Dîb,

Genel kabul böyle olmakla beraber, ulaşabildiğimiz kaynaklarda kime ait olduğu belirtilmeyen bir görüş daha yer almaktadır. Bu görüşün savunduğu i'râb yorumuna göre âyette geçen ل edatı mastar manasındadır. Gerekçesini istisnanın kullanım kuralları bağlamında da izah etmeye çalışan bu düşünceye göre mana “ *babalarınızın evlendiği gibi evlenmeyin*” şeklindedir. Dolayısıyla burada yasaklanan babanın evlendiği kadınla evlenmek değil, babaların/öncekilerin evlendiği şekilde evlenmektir. Yani nikâh akdinin kuruluşu açısından bir değişiklik söz konusu olup, önceki dönemlerde uygulanan fasit nikâh şekillerinin yasaklandığı ifade edilmektedir.²⁸²

İbnü'l-Arabî bu âyetle ilgili yorum yaparken ل edatının durumundan bahsederek, ismi mevsul manasında akıllılar için kullanılmasının dilde ve dinde oldukça yaygın olduğunu ifade eder. Akabinde de sert bir üslup kullanarak bazı müfessirlerin bu kadarını dahi bilme konusunda cahil olduklarını ve burayı anlamadıklarını söyler. İbnü'l-Arabî'nin de kime ait olduğunu belirtmeden müfessirlerden bazılarının görüşü olarak verip eleştirdiği bu yorum şöyledir. Babalarınızın, Allah'ın dinine aykırı olan fasit nikâhı gibi nikâh kıymayın. Zira Allah, nikâhın nasıl olacağını ve şartlarını açıklamıştır.²⁸³

Konunun devamında ise doğru mananın yukarıda bahsedilen ilk yorumda açıklanan görüş olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî, bu görüşünü desteklemek için iki delil zikreder ve ifade edildiği gibi bu âyetin mübhem olmadığını da belirtir.²⁸⁴ Şâtîbî de cahiliye döneminde yapılmakta olan bu uygulamanın kaldırıldığını ifade etmiştir.²⁸⁵ Sonraki

Dâru'l-minhâc 2007, Mukaddime s. 289; Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'an ve Beyânuhu*, V, 315; Mustafa b. Muhammed Selim el-Ğalâyînî, *Câmi'u'd-dürûsi'l-Arabiyye*, 28. Basım, Beyrut, 1993, I, 133.

²⁸² Ali b. Hüseyin b. Ali Nureddin el-Esfehânî el-Bâgûlî, *İ'râbü'l-Kur'an el-mensûb li'z-Zeccâc*, thk. İbrahim el-İbyârî, 4. Basım, Beyrut 1420, II, 720; Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'an*, I, 343; Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'an ve beyânuhû*, II, 191.

²⁸³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 494-495.

²⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 495.

²⁸⁵ Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, thk. Selim b. 'Îd el-Hilâlî, Suûd, 1992, II, 524.

dönemlerde böyle bir uygulamanın varlığı ya da savunamı hakkında kaynaklarda yer alan bir bilgiye ulaşamadık.²⁸⁶

3.2.3. Zekât Toplama Yetkisi

İslâm'ın temel esaslarından biri olan zekâtın, kişinin şahsıyla mı yoksa malıyla mı ilgili bir hüküm olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu farklılık üzerine zekât hukuku açısından oldukça önemli kurallar inşa edilmiştir. Mesela çocuğun malından zekât verilip verilmeyeceği,²⁸⁷ zekât borcu varken ölen birinin bıraktığı malından zekâtının alınıp alınmayacağı konularındaki farklı düşünceler, tamamen zekâtın neyle alakalı olduğu konusundaki farklılıktan kaynaklanmaktadır diyebiliriz.

Ancak İslâm âlimlerinin tamamının ittifak ettiği husus, zekâtın farz olduğudur. Kur'ân'da pek çok âyette bu husus açık bir şekilde ifade edilmiş, sahih sünnetle zekâtın farziyeti belirtilmiş ve bu konuda icma hasıl olmuştur.

Hz. Peygamberin vefatı sonrasında Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin ilk dönemlerinde, devletin görevlendirdiği memurlara zekât vermeyenlere karşı savaş açıldığını görüyoruz. O dönemde yetkili memurlara zekât vermek istemeyen kişilerin ileri sürdükleri yegâne delil âyetin teviline bağlı nahvî bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Rasulullah'ın vefatı sonrası Müslümanlar üzerinden zekât yükümlülüğünün kalkacağını gösteren bir rivâyet bulunmamaktadır. Aksine zekâtın devamlılığının esas olduğunu gösteren pek çok rivâyet vardır.

Rasulullah'ın vefatı sonrası yetkili memurlara zekât vermek istemeyenlerin, delil olarak kullandıkları âyet ve bununla ilgili yorumlarını ele almaya çalışacağımız bu bölümde nahvin, belki de daha geniş anlamıyla dilin hükme nasıl etki ettiğini görmek mümkün olacaktır.

Öncelikle Kur'ân-ı Kerim'de yer alan konuyla ilgili âyet şudur:

²⁸⁶ Âyette yer alan ما edatının i'râbı hakkındaki görüşler ve sonuçları için bkz. Şerif Abdülkerim Muhammed en-Neccâr, "Eseru'l-hilâfi'n-nahviyyi fi tevcîhi âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîmi ale'l-hukmi'l-fikhiyyi", *Mecelletü Câmiati Ümmi'l-Kurâ*, Mekke 1427, cilt: 18, sayı: 38, s. 474-475.

²⁸⁷ Çocukların mallarının zekâtı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Numan Ünver, "Çocuğun Malının Zekâtı Meselesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 31, s. 61-79.

حُذِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا...

*Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al...*²⁸⁸

Zekâtı emreden bu âyetten hareketle, Rasulullah sonrası zekât vermenin gerekmediğine dair nasıl bir yorum yapıldığına gelince bu ihtilafın iki noktadan ortaya çıktığını görmekteyiz.

Birincisi: Emir fiil olarak gelen حُذِّ (:al) ifadesinde failin Hz. Peygamber olduğu ve dolayısıyla O'nun vefatıyla birlikte zekât alma işinin de bittiği şeklinde bir yorumdur. Bu yoruma göre zekât alma yetkisi peygamberin şahsına yönelik bir emir olup O'nun vefatıyla birlikte söz konusu emir de kendiliğinden ortadan kalkmış olacaktır. Savundukları bu görüşü teyit etmek için âyetin devamında gelen ifadeleri de yorumlarında kullanmışlardır. Biraz sonra bu yorumlardan bahsedilecek olup öncelikle İbnü'l-Arabî'nin emir fiilin delaleti hakkındaki değerlendirmelerine yer verilecektir.

İbnü'l-Arabî, zahirde emir fiildeki failin Hz. Peygamber olduğunu ve lafzın zahirinde de zekât toplama yetkisinin O'nda bulunduğunu dolayısıyla da Rasulullah'ın vefatıyla bu mükellefiyetin kendiliğinden ortadan kalkması gerektiği görüşüne yer vermiştir. Bu iddiayı ilk olarak Hz. Ebû Bekir zamanında zekât toplamakla görevli devlet memurlarına zekât vermek istemeyenlerin ortaya attığını belirtir. Konuyla ilgili olarak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasında geçen konuşmalara da yer verip işin hakikatini ortaya koymaya çalışır.²⁸⁹

Gerekli izahatı yaparak konuyla ilgili rivâyetleri de zikrettikten sonra tekrar emrin delaleti hususuna dönen İbnü'l-Arabî, yukarıda zikrettiğimiz zahir anlamın alınması yolundaki görüşün cehalet ve Kur'ân'ı bilmemekten kaynaklandığını ifade etmektedir. Akabinde de muhataba yönelik hitabın tek bir şekilde gelmediğini ve pek çok şekillerde geldiğini söyleyerek konuyla ilgili üç hitap çeşidine yer vermiştir. Bunlardan birincisi bütün ümmete yönelik olan hitaptır. İkincisi sadece Hz. Peygambere mahsus hitaptır.

²⁸⁸ Tevbe, 9/103.

²⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 625-626.

Üçüncüsü ise lafız olarak Hz. Peygamberin muhatap alındığı ama mana ve fiil olarak bütün ümmetin ona ortak olduğu hitap tarzıdır. Bu açıklamasından söz konusu âyette geçen emir sigası şeklindeki hitabın da üçüncü gruba dahil olduğunu ve zekâtın farzîyetinin Hz. Peygambere bağlı olmadığını, başkalarının da zekât toplama yetkisinin olduğunu ifade ettiğini anlıyoruz.²⁹⁰

İkincisi: Zekât vermek istemeyenlerin âyete yönelik ikinci yorumları ise şu şekildedir: **تَطَهَّرَهُمْ** (:onları temizleyeceğin) fiilinin faili Hz. Peygamberdir, dolayısıyla arındırma, temizleme ve dua etme (salat) yetkisi O'na ait olduğu için başka biri bu yetkileri kullanamayacağı gibi zekât toplama yetkisini de kullanması mümkün değildir.

Bu yorumu temellendirirken kullanılan nahiv argümanı ise **تَطَهَّرَهُمْ** ifadesindeki fiilin failinin kim olduğu ve bu cümlenin i'râbının ne olduğu hakkındadır. İlgili fiilin failinin Hz. Peygamber olduğunu söyleyenler bu cümleyi hal olarak i'râb etmişlerdir. Zü'l-hal ise **ذ** emir fiilinin faili olan **أنت** zamiridir. Akabinde gelen kısım da aynı i'râb yorumuyla buraya atfedilmiştir. Netice olarak zekât toplama, arındırma, temizleme ve onlara dua etme fiillerini yapacak olan Hz. Peygamber olup, vefatından sonra bu yetkileri bir başkasının kullanması düşünülemez denilmiştir.

Diğer taraftan **تَطَهَّرَهُمْ** ifadesindeki failin 'sadaka/zekât' olduğunu söyleyenler cümlenin **صدقة** kelimesinin sıfatı olduğunu kabul etmişlerdir. Akabinde gelen **وتركهم** ifadesini ise hal olarak i'râb etmişlerdir.²⁹¹

İbnü'l-Arabî ise her iki kısmın da **صدقة** kelimesinin sıfatı olmasının daha uygun olduğu kanaatindedir. Hatta bazılarının daha ileri giderek **تَطَهَّرَهُمْ** ifadesini emrin cevabı olacak

²⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 626-627.

²⁹¹ Bu âyette geçen **تَطَهَّرَهُمْ** kelimesini **تطهروهم** şeklinde emrin cevabı olarak fiili cezm halinde okuyanlar ve her iki i'râb yorumunun yanı sıra ve diğer ihtimaller için bkz. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrazzâk el-Mehdî, Beyrut 1422, II, 295; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, VI, 115-117.

şekilde cezimli okuduklarını söylemektedir.²⁹² Ancak kendi tercihi olarak belirttiği her iki kısmın da sıfat olarak kabul edilmesi şeklindeki kanaati ortaya koyarken وتركيبها kısmında yer alan hâ zamirinden hiç bahsetmemektedir. Halbuki söz konusu zamirin sadaka kelimesine döndüğü görülmekte ve öncesindeki fiilin failinin farklı olmasını gerektirmektedir.

Görüldüğü gibi emir sigasındaki ihtilafla beraber diğer ifadelerin i'râbındaki görüş farklılıkları hükme doğrudan etki eden nahiv kuralı olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk dönemde yetkili memurlara zekât vermemek için bu yorumu delil olarak kullananlar arasında yer alan bir şair de görüşünü şu beyitlerle dile getirir:

أَطَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ مَا كَانَ بَيْنَنَا ... فَيَا عَجَبًا مَا بَالَ مُلْكِ أَبِي بَكْرٍ
وَإِنَّ الَّذِي سَأَلُوكُمْ فَمَنْعْتُمْ ... لَكَالْتَّمْرِ أَوْ أَخْلَى لَدَيْهِمْ مِنَ التَّمْرِ
سَمْنَعُهُمْ مَا دَامَ فِيْنَا بَقِيَّةٌ ... كِرَامٍ عَلَى الصَّرَاءِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ

‘Aramızda olduğu sürece Allah Rasulü’ne itaat ettik ama

Hayret, Ebû Bekir’in sultanı da ne oluyor

Sizden istedikleri ve sizin de vermediğiniz şey

Onlar için hurma gibi ve belki de hurmadan da tatlıdır

Aramızda saygın kişiler olduğu sürece onlara vermeyeceğiz

Şartlar ne olursa olsun bunu engelleyeceğiz.²⁹³

İbnü'l-Arabî, şiddetli bir şekilde bunların kafir olduklarını ve namazla zekâtın arasında fark görmek sûretiyle nübüvveti de inkâr ederek Müseyleme’ye yardımcı olduklarını ifade eder. Akabinde de Hz. Ömer’de bunlarla savaşmak konusunda bir tereddüt meydana geldiğini ve bu endişesini halife Ebû Bekir’e bildirdiğini ancak halifenin bu

²⁹² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 628.

²⁹³ Rasulullah’ın vefatı sonrası zekât vermek istemeyenler arasında yer alan bir şaire nispet edilen bu şiirin farklı rivâyetleri için bkz. Şafî, *el-Üm*, IV, 228; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehim Muhammed Şeltût, Cidde, 1399, II, 547; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Abdilber b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed Atâ, Beyrut, 2000, II, 152; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Kahire, trz., s. 99.

itiraza karşı çıkararak savaşa girdiğini anlatır. Devamında ise bu savaşın dinen ve siyaseten ne kadar isabetli olduğunu uzun uzun anlatır.²⁹⁴

İmam Şâfiî de bu konuyu değerlendirirken Rasulullah'ın vefatından sonra mürted olanların iki grupta değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Bunlardan birincisi Tuleyha, Müseyleme ve Esvedü'l-Ansî gibi İslâm'dan uzaklaşıp terk edenlerdir. Diğer grup ise İslâm'a bağlı kaldıkları halde zekât vermekten kaçınanlardır. İkinci grup hakkında da herkes mürted olduklarını söylerken böyle bir ayrımın gidilmesinin gerekçesini de Arap dilinden kaynaklanan bir yorum olarak nitelemektedir. Zekât vermek istemeyenler âyeti tevil ederek zekât toplama yetkisinin sadece Rasulullah'a ait olduğunu ve O'nun vefatı sonrasında yetkili memurlara zekât vermek zorunda olduklarını bilmediklerini ifade etmektedirler. Burada kullandıkları tek delil ise dil unsurudur. Daha sonra ise böyle bir tevilin yapılamayacağı hususunda icma oluşmuştur ve bu icmadan sonra aykırı yorumlar irtidat sebebi olarak kabul edilmiştir.²⁹⁵ Bu yorumlardan anlaşıldığına göre İmam Şâfiî, zekât vermeyenlerle savaşılmasının gerekçesini onların dinden çıkması olarak görmeyip yanlış bir tevil yaptıklarını ve fakat Müslüman olduklarını söylemektedir. Öldürülmeleri konusunda ise başka gerekçeler ileri sürmektedir.

Gerçekten de Kur'ân'ın i'râbını yapan eserlere baktığımızda bu taifenin yaptığı i'râbın mümkün olduğunu dile getiren görüşler bulmaktayız.²⁹⁶ Ancak sorun sadece i'râbla ilgili olmayıp aynı zamanda emrin mahiyetiyle de ilgilidir. Netice itibariyle hangi i'râb tercih edilirse edilsin zekât yükümlülüğünün devam ettiği konusunda icma oluşmuştur.

Bu âyetteki yoruma benzer bir yaklaşım da Nisâ sûresinde yer alan korku namazı ile ilgili âyet hakkında görülmektedir. İbnü'l-Arabî 102. âyette anlatılan korku namazının mahiyeti ve kılınışı hakkında görüşlere yer verirken Rasulullah'ın bu namazı defaatle kıldığını ve yirmi dört farklı şekilde tarif edildiğini ifade etmiş ve bunlardan

²⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmül'l-Kur'ân*, II, 624 vd.

²⁹⁵ Şâfiî, *el-Üm*, IV, 228-229; İsmail b. Yahya b. İsmail Ebû İbrahim el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, nşr. Dâru'l-ma'rifet, Beyrut 1990, VIII, 363; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Beyrut, 1999, XIII, 111.

²⁹⁶ Tevbe sûresi 103. âyetin bu şekilde i'râb edilebileceğini söyleyenlerden bazıları için bkz. Nehhâs, *İrâbü'l-Kur'ân*, II, 132; el-Bâgûlî, *İrâbü'l-Kur'ân*, III, 820; Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*, II, 658; Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân ve beyânühü*, IV, 168.

sekiz tanesine yer vermiştir. Akabinde ise konuyla ilgili altı farklı görüş bulunduğunu söylemiştir. Bu görüşlerden birincisi Ebû Yusuf'a ait olup korku namazının tamamen sakıt olduğu şeklindedir. Görüşün gerekçesi ise âyette belirtilen korku namazı uygulamasının namazı Rasulullah'ın bizzat kıldırması şartına bağlı olduğu şeklindedir. Dolayısıyla Rasulullah'ın bulunmadığı bir ortamda veya vefatı sonrasında korku namazı ile ilgili uygulama sakıt olacaktır. İbnü'l-Arabî, bu görüşün geçerli olamayacağı ve korku namazı uygulamasının devam ettiği kanaatindedir.²⁹⁷

3.2.4. Kur'ân Okurken İstiâze

Kur'ân okumak isteyen bir kimsenin istiâze yapması gerektiğini belirten âyetle ilgili iki farklı yorum ortaya konmuştur. Bunlardan birincisi istiâzenin kıraate başlamadan önce yapılması gerektiği, diğeri de sonrasında olması gerektiği yönündedir. Konuyla ilgili âyet ve meali şu şekildedir:

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ .

*'Kur'ân okuduğun zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.*²⁹⁸

Bu âyet Kur'ân okurken istiâzenin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Âlimlerin neredeyse tamamı okumaya başlamadan önce istiâze gerekir derken bazıları okuma sonrasında yapılacağını söylemişlerdir. İbnü'l-Arabî ikinci görüşün kime ait olduğunu söylemeksizin bu görüşe yer vermiş ve eleştirmiştir. Ancak İmam Mâlik'e nisbet edilen bir rivâyete göre o da kıraat sonrası istiâze gerektiğini söyleyenler arasındadır. Bununla beraber İbnü'l-Arabî, bu rivâyetin mahiyetini anlayamadığını, böyle bir görüşün İmam Mâlik'in usûlüne uygun olmadığı halde nasıl böyle bir rivâyetin olduğunu bilemediğini, bu rivâyetin sırrını Allah'ın bileceğini ifade eder.²⁹⁹

İstiâzenin kıraat sonrası olması gerektiğini söyleyenlerin nahiv açısından gerekçeleri şu şekildedir: Âyette geçen ف harfî şartın cevabının başında gelmiştir ve tertip ifade etmektedir. Ayrıca şart olarak ifade edilen kısım gerçekleşmeden cevap da gerçekleşemez. Dolayısıyla Kur'ân okuma işi yani kıraat olmalı ki bu şarta bağlı olarak

²⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 650.

²⁹⁸ Nahl, 16/98.

²⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 170, 172.

zikredilen cevabı gerçekleşsin. Bu nedenle kıraat sonrası istiâze yapılmalıdır. Aslında pek çok âlim âyetin zahirinin buna delalet ettiğini kabul etmişler ve fakat başka karinelere hareketle diğer yorumu tercih etmişlerdir.³⁰⁰ Râzî, zikrettiğimiz bu görüşün sahabe ve tabiinden bir gruba ait olduğunu ifade etmiş, isim olarak ise sadece Ebû Hureyre ve İmam Mâlik'in adını zikretmiştir.³⁰¹

Âyetin zahirinden anlaşılan ilk manayı değil de ikinci görüşü yani, istiâzenin okumaya başlamadan önce olması gerektiğini tercih edenler ise şart fiili olarak gelen قرأت ifadesinin Kur'ân okuma iradesini ifade etmek için kullanıldığını, bundan dolayı da ف harfinin kıraat iradesiyle istiâze arasında bir bağ ve tertip ifade ettiğini söylemişlerdir. Görüşlerini delillendirmek için bu tür kullanımların Arap dilinde oldukça fazla olduğuna değinen âlimler başka âyetlerden de deliller getirmişlerdir.³⁰² Dil ve tefsir alanında seçkin şahsiyetlerden biri olan Süyûtî de istiâze konusunda yazmış olduğu kısa risalesinde istiâzenin kıraat öncesi olması gerektiğini söyledikten sonra, kıraatin akabinde olmalıdır diyenlerin görüş ve deliline de yer vermiştir.³⁰³ Ayrıca bir başka nahiv delili olarak da şart edatıyla kullanılan mazi fiillerin gelecek zaman ifade eder bir manada geldiği ve mazi manasında olmasının caiz olmadığı nahivciler tarafından ifade edilen bir kuraldır.³⁰⁴

İbnü'l-Arabî ise daha önce de ifade edildiği gibi ikinci görüşü tercih etmesinin yanı sıra birinci görüşü İmam Mâlik'e dayandıran rivâyeti de garipsemiştir. İkinci görüşün tercih sebebini izah sadedinde ise إذا قرأت إذا أردت şeklinde tevilden bahseder. Mazi ve muzari fiillerin zamana delalet yönlerini de açıklayarak buradaki kullanımın mecazen

³⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, V, 12; Ebü'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî Kiyâ el-Herrâsî et-Taberî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed Ali, 2. Basım, Beyrut, 1405, IV, 245; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, nşr. Dâru'l-fikr, trz., III, 323. Ayrıca bu kaynaklarda birinci görüşün kimlere ait olduğu da zikredilmektedir.

³⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XX, 269.

³⁰² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, V, 12; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II, 583.

³⁰³ Muhyiddin Hüseyin Yusuf, *Aşru Rasâil fi't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân li's-Süyûtî*, Dubai, 2010, I, 78.

³⁰⁴ İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, s. 439.

olduğunu ve bunun örneklerinin de bulunduğunu söyler.³⁰⁵ İbnü'l-Arabî buna benzer bir yorumu Mâide sûresi 6. âyette, abdestle ilgili hükmü belirlerken de yapmaktadır.³⁰⁶

3.2.5. Kesmek Sûretiyle Helal Olacak Hayvanlar

İslâm hukukuna göre eti yenebilen hayvanların helal olmasını temin edecek bir başka özelliğin daha bulunması gerekmektedir. Yani vasıf itibariyle helal olan hayvanların helal olmasını gerektiren bu vasfın yanı sıra tezkiye/kesim şartı da aranmaktadır. Dolayısıyla aslen helal olan bir hayvan ölüm sebebine bağlı olarak haram da olabilmektedir. Bir hayvan aslen helal olduğu halde onu haram kılan ölüm nedenleri Kur'ân'da zikredilmiş olup âyetin ilgili kısmı ve meali şu şekildedir:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَحُومُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...

'Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan; kestikleriniz hariç boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekten düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar size haram kılındı.³⁰⁷

Âyette yenilmesi haram olan hayvanlar iki grup halinde ele alınmıştır. Birinci grupta tezkiye edilmeksizin ölmüş hayvanlar/leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına boğazlanan hayvanlar yer alırken ikinci grupta ise tezkiye dışında ölüme sebep olan bazı durumlara yer verilmiştir. Bunlar ise hayvanın yüksek bir yerden düşmesi, başka bir hayvan tarafından boynuzlanması ve yırtıcı hayvanlar tarafından yaralanıp parçalanmasıdır. Bu yollardan biriyle ölen hayvanların da yenmesi ittifakla haram kabul edilmiştir.

Birinci grupta sayılanların istisna kapsamına alınmadığı konusunda ittifak vardır.³⁰⁸ Nahvin delaletine bağlı olarak ihtilafli olan husus ise ikinci grupta sayılan ölüm

³⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 170-171.

³⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 51.

³⁰⁷ Mâide, 5/3.

³⁰⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 299; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 26.

yollarından biri gerçekleşmiş ve fakat henüz ölümle sonuçlanmamış iken yani, hayvan henüz canlı iken kesilmesinin tezkiye olup olmayacağı hususudur. Bu konuda iki farklı görüş olup bunlardan birincisi, sayılan sebeplerden dolayı ölmek üzere olan bir hayvanın henüz ölmeden kesilmesi durumunda bunun dinen tezkiye olduğu ve etinin yenmesinin helal olduğudur. İkincisi ise bu sebeplerden dolayı ölmek üzere olan bir hayvanın kesilmesinin tezkiye için yeterli olmadığı ve haram olduğudur.

Âlimler arasındaki bu ihtilafın sebebi ise sayılan ölüm sebeplerinden sonra gelen istisna ifadesidir. Burada kullanılan لا edatının delalet ettiği mana ihtilafın temelini oluşturmaktadır.

Birinci görüşü savunanlar âyette geçen لا edatının istisna için olduğunu ve istisnanın da muttasıl istisna olduğunu kabul etmişlerdir. Hz. Ali, İbn Abbas ve Zührî'nin yanı sıra Hanefîler de bu görüştedirler. Ayrıca İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'den de bu yönde gelen rivâyetler bulunmaktadır.³⁰⁹ Bu görüşe göre âyette ikinci grup olarak sayılan ölüm sebeplerinden biri gerçekleşmiş ama hayvan henüz ölmeden kesilmişse helal kabul edilmektedir. Çünkü âyette geçen istisna muttasıl olup mananın zahiri bunu gerektirir. Zira muttasıl istisnada müstesna, müstesna minhin cinsinden olmak durumundadır.

İkinci görüşte olanlar ise istisnanın munkatı' olduğundan hareketle tezkiye edilen hayvanın, âyetin öncesinde zikredilen hayvanlarla bir alakası olmadığı kanaatindedirler. Çünkü tezkiye edilmesi durumunda hayvan, daha önce sayılan vasıflardan çıkmış olacaktır. Yani âyette الْمُنْحَنَةُ وَالْمَوْفُودَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ kelimeleriyle ifade edilen manalar, tezkiye ile ortadan kalkmış olur. Bu durumda ise müstesna olarak gelen tezkiyenin, müstesna minh konumunda sayılan hayvanlarla bir alakası yoktur. İstisna ise munkatı' olduğu için mecazî bir istisna söz konusu olup burada geçen لا edatı istidrâk anlamını ifade etmektedir. Zira munkatı' istisna türünde لا edatı لكن manasında kullanılır. Bu şekilde

³⁰⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 299; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, Dârü'l-ma'rife, 1414/1993, XII, 5; Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'an li'ş-Şâfiî*, II, 80; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 19.

kullanımı da oldukça yaygındır.³¹⁰ Bu durumda âyetin manası, sayılanlar size haram fakat bunların dışında kestikleriniz helaldir, şeklinde olur.³¹¹

İbnü'l-Arabî her iki görüşe de yer vererek bu görüşlerin ifade ettikleri istisna çeşitlerine ve örneklerine değinmiştir. Kendi tercihini belirtmeden önce Arapçada istisnanın hem muttasıl hem de munkatı' olarak kullanıldığını ve bunu inkârın mümkün olmadığını ifade eder. Ardından da aslolanın muttasıl istisna olduğunu, ancak aklî veya şer'î bir engel olması durumunda bu istisnanın munkatı' olarak kabul edilebileceğini söylemektedir. Akabinde ise ilgili âyette yer alan istisnanın muttasıl olmasına mani olacak aklî ve şer'î engellere yer verir.³¹²

İbnü'l-Arabî, bu konuda üçüncü bir yoruma daha yer vermiştir. Ancak bu yorumun kime ait olduğunu belirtmemiştir. Bu yoruma göre istisna haram kılınan hayvanlara değil, haramlığın kendisine yöneliktir. Yani mana; şu sayılanlar haram, kestığınız ise haram değil şeklinde olur.³¹³

3.3. NAHVİN DE ETKİLİ OLDUĞU İHTİLAFLI HÜKÜMLER

3.3.1. Abdeste Dair Hükümler

Abdestin ibadet olup olmadığı İslâm hukuku açısından tartışmalı bir konu olsa da ibadetlerin pek çoğu için aranan bir şart olduğu ortadadır. Günlük hayat içinde çok sık tekrarlanan ibadetler için abdest şartının konması, İslâm'ın temizliğe verdiği önemi gösterir mahiyettedir. Abdestin geçtiği âyetten çıkarılacak hüküm konusunda, yani abdestin farziyeti hakkında bir tartışma olmasa da abdestin nasıl alınacağı, hangi azaların nereye kadar ve hangi sırayla yıkanacağı, başın ne kadarının mesh edilmesi gerektiği gibi konularda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Konuyla ilgili değerlendirmeler incelendiğinde nahiv eksenli veya nahvin delil olduğu ihtilafli konular şu şekilde sıralanmaktadır.

³¹⁰ İstisna edatı olan لا'nın لكن manasında gelmesi ile ilgili olarak bkz. Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire 1988, I, 434, II, 325.

³¹¹ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 19; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 50.

³¹² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 26-27.

³¹³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 26.

Hazif (eksiltili ifade) ve takdiri.

Atıf harfi olarak kullanılan و (vav) harfinin delalet ettiği mana.

Harfi cer olarak kullanılan إلى harfinin manası.

Harfi cerlerden olan ب harfinin manası.

İbnü'l-Arabî'nin bu konuları değerlendirme sırasını esas alarak aktarmaya çalışırken, abdest âyetinde yine tartışma konusu olan ayakların yıkanması veya meshi konusundaki ihtilafa yer verilmeyecektir. Zira bu konudaki ihtilaf kıraat kaynaklı olduğu için nahiv açısından değerlendirmeye alınmayacağını daha önce ifade etmiştik. Âyetin devamında yer alan diğer ihtilaf noktalarına ise ilgili başlıklarda yer verilecektir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

*“Ey iman edenler! Namaza kalkmak istediğinizde yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı meshedip topuklarınızla birlikte ayaklarınızı da yıkayın...”*³¹⁴

Mâide sûresinde yer alan bu âyet hakkında elli iki mesele olduğu ifadesiyle başlayan İbnü'l-Arabî, ilk mesele olarak âyet hakkında genel bilgiler vermektedir. Âlimlere göre bu âyetin, ibadetlere dair en fazla konu ve ahkâm içeren âyetlerden biri olduğunu, bazılarının göre bunların sayısının bine ulaştığını ifade eder. Medinetü's-Selâm'da (Bağdat) toplanan Mâlikî âlimlerin bu konulardan sekiz yüz tanesini tespit edebildiklerini ancak bine ulaşamadıklarını ifade ettikten sonra nüzul sebebine geçer. Bu âyet Medine'de nazil olmuş olsa da abdestin Mekke döneminde de uygulandığını ve hükmünün yine farz olduğunu belirterek akabinde ilgili hükümlere yer verir.³¹⁵

a) Hazif/Eksiltili İfade ve Takdiri:

Âyette yer alan ‘namaza kalktığımız zaman’ hükmü genel bir ifade olup bu ifadeden namaz kılmak için niyetlenen herkesin abdest alması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak

³¹⁴ Mâide, 5/6.

³¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 49-50.

her namaz için ayrı abdest almaya gerek olmadığı hükmüne istinaden burada bir hazif olduğu ifade edilmektedir. Zira abdest alan biri önce biraz otursa ve sonra namaz için niyetlenip kalksa tekrar abdest alması gerekmez. Bu düşünceden hareketle إذا قمتم من النوم (: uykudan kalktığınızda) şeklinde bir takdire gidilmiştir. İbnü'l-Arabî, bu takdirin Zeyd b. Eslem'den rivâyet edildiğini söyleyerek, ilgili takdir nedeniyle uykunun abdesti bozduğu sonucuna varıldığını söyler. Ardından da uykunun hades/abdesti bozan bir durum olup olmadığı konusundaki farklı görüş ve rivâyetlere yer vermektedir.³¹⁶

Âyette hazif olduğundan hareketle getirilen takdirlerden biri de محدثين (:abdestsiz olduğunuz halde) kelimesidir. Zaten uykudan kalkmak takdirinde bulunanlar da uykuyu abdesti bozan durumlardan biri ya da bu durumların bulunma ihtimali olan hal olarak gördükleri için böyle bir takdire gitmişlerdir.³¹⁷

Âyette hazif olduğunu söyleyerek bir takdir yoluna gidenlerin yanı sıra, burada bir hazif olmadığını ve hükmün umum ifade ettiğini, yani namaz için niyetlenip kalkan herkesin abdesti olsun olmasın abdest alması gerektiğini; ancak bu umum içeren hükmün Sünnetle tahsis edilmesi nedeniyle abdesti olanların hükmün dışında kaldığını söyleyenler de vardır.³¹⁸

b) و Atıf Harfinin Delalet Ettiği Mana:

Abdestte yıkanması gereken azalar arasında atıf harfi olarak kullanılan vav'ın delalet ettiği manalar konusundaki ihtilaflara geçmeden önce, İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşünü desteklemek için kullandığı bir nahiv kuralına işaret etmekte yarar var. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle فاغسلوا ifadesinde yer alan fâ'nın, şartın cevabının başında yer alarak bağlaç vazifesi gördüğünde ve hemen akabinde (ta'kip) yapılma anlamı verdiğinde ittifak olduğunu söylemiştir. Sonra İmam Şâfiî ve bazı Mâlikî âlimlerin

³¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 51-55.

³¹⁷ Ebü'l-Abbâs Şihabüddin Ahmed b. İdris el-Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, 1973, I, 124; İbn Cüzey, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, I, 223; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Neylü'l-Evtâr*, thk. İsamüddin es-Sabâbetî, Mısır 1413/1993, I, 257.

³¹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 78, 176; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 111; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l-Kadîr*, nşr. Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414, II, 20-21.

bunu, yüzü yıkamakla başlamanın vacip olmasına ve dolayısıyla tertibin de vacip olduğuna delil gösterdiklerini belirtir.³¹⁹

İbnü'l-Arabî'nin de bu görüşü kabul ettiğini görüyoruz. Zira bu görüşe yapılan itirazlara cevaplar vererek sonunda tercih edilen görüşün bu olduğunu söylemektedir. Tenkit ettiği itirazlardan biri de şu şekildedir: “Şartın cevabı ve ف harfi ile ilgili söylenenler doğrudur. Ancak bunun doğru olması sadece bir tek cevabın varlığında geçerli olur. Şartın cevabı birden fazla ise bizi ilgilendiren hangisiyle başlanacağı değildir. Zira burada maksat tamamının gerçekleşmesidir.”³²⁰

İmam Şâfiî ve onun görüşünde olanlara göre و atıf harfi tertip ifade etmektedir. Dolayısıyla abdest âyetinde sayılan uzuvların, âyetteki sıraya göre yıkanması ve mesh edilmesi gerekir.³²¹ Abdestte tertibin vacip olduğunu ifade etmek için ileri sürdükleri delillerden biri de yıkanması emredilen iki uzvun arasına (eller ve ayaklar) başın mesh edilmesinin girmesidir. Şöyle ki; atıf kuralı uygulanan bir yerde matuf ile matuf aleyh arasına bir başkasının girmesi bir amaca yönelik olmalıdır. Bu amaç da tertibin vacip olduğunu göstermektedir.³²²

Başta Hanefiler olmak üzere و atıf harfinin mutlak cem manasına geldiğini kabul edenler ise, azaları yıkamada bir sıranın vacip olmadığı kanaatindedirler. Onlara göre abdest azalarının yıkanmasındaki sıralama sünnettir.³²³

Bu konudaki ihtilaf ve sebeplerinin bir benzerini de abdestte muvâlât/peşpeşelik konusunda görmekteyiz. Abdestte uzuvlar arasında sıralamayı farz olarak görenler,

³¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 55.

³²⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 56.

³²¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 138.

³²² Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-Umrânî, *el-Beyân fî Mezhebi İmami's-Şâfiî*, thk. Kasım Muhammed Nuri, Dâru'l-minhâc, Cidde 2000, I, 135.

³²³ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 55; Kâsânî, *Bedâ'i'*, I, 21-22.

uzuvların birbiri ardından yıkanmasını da farz kabul etmişlerdir. Bu görüşün delili olarak da yine و atif harfinin delalet ettiği manayı göstermişlerdir.³²⁴

c) إلى Atif Harfinin Delalet Ettiği Mana:

Âyette, abdest sırasında yıkanması istenen iki uzvun nereye kadar yıkanması gerektiği إلى harfi kullanılarak belirtilmektedir. Bunlardan birincisi olan eller إلى المرافق ifadesiyle kullanılmıştır. ‘Merâfik’ kelimesi dirsekler anlamına gelmekte olup, kullanıldığı harfi cerin delalet ettiği manaya göre dirseklerin farz olan yıkamaya dahil olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. El kelimesi mutlak olarak kullanıldığında parmak uçlarından (tırnaklardan) omuzlara kadar olan kısmı ifade eder, diyen İbnü'l-Arabî, إلى المرافق ifadesi ile omuzdan dirseğe kadar olan kısmın hükmün dışına çıkarıldığını ve fakat dirseklerin yıkanacak kısımda kaldığını söylemektedir.³²⁵

İmam Mâlik'ten bu konuya dair iki rivâyet olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, إلى harfi ceri hakkında ileri sürülen üç manaya işaret etmektedir.

- إلى harfi مع (:beraber) manasına gelir. Bu manada kullanıldığına delil olarak şu âyet zikredilmiştir: وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ (Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin.)³²⁶ Bu âyette إلى harfi مع (:beraber) anlamında kullanılmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî bu anlama geldiğini söyleyenlerin görüşünü kabul etmeyerek tenkit etmiş ve her harfin kendi anlamında kullanılması gerektiğini, birini diğerinin yerine koymanın mümkün olmadığını söylemektedir. Ayrıca tevilin harflerin manasında değil beraber kullanıldıkları fiillerin manasında olduğunu ifade eder.³²⁷

³²⁴ Ebü'l-Abbâs Şihabüddin Ahmed b. İdris el-Karâfi, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacı, Beyrut, 1994, I, 270; Ebü Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer el-Mâzirî, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Muhammed Muhtar Selâmî, nşr. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008, I, 153; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 24. Atif harflerinin manaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Sami Salih et-Tavîl, *Delâletü hurûfi'l-atfi ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Filistin, 2009.

³²⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 62.

³²⁶ Nisâ, 4/2.

³²⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 62.

- İkinci görüşe göre bu harf حُدَّ (:sınır) manasına gelmektedir. Şâyet sınır, sınırları belirlenen şeyin cinsinden ise sınır da o şeye dahil olur.³²⁸ Mesela bir kimse dese ki: بعتك هذا الفدان من هنا إلى هنا. (:Sana şuradan şuraya kadar bu araziyi sattım). Bu kullanımda sınır olarak işaret edilen yerler de satılan arazi içinde olacaktır. Ancak aynı kişi هذه الشجرة إلى هذه الشجرة (:Sana şu ağaçtan şu ağaca kadar bu araziyi sattım) deseydi, ağaçlar satılan araziye dahil olmazdı.
- Üçüncü görüş olarak ise bu harfin manasına yönelik değil de nereye bağlı olduğuna dair farklı bir görüşe yer verilmektedir. O da dirseklerin yıkanacak kısmın değil yıkanmayacak kısmın sınırı olduğu, yani yıkanması gerekmediğidir. İbnü'l-Arabî bu görüşün Kadî Abdülvahhâb'a ait olduğunu ve başkasından böyle bir görüş duymadığını belirtmektedir.³²⁹

Söz konusu harfin delalet ettiği anlam üzerinde tartışmalar vardır. Dolayısıyla taşıdığı anlamlardan hangisine delalet edeceğini siyak ya da başka karineler yoluyla tespit etmek gerekmektedir. Kur'ân'da yer alan bazı âyetlerde إلى harfinden sonra gelen kısım öncesine dahil edilirken bir kısmında dahil edilmemiştir.³³⁰

Abdest âyetiyle ilgili olarak âlimlerin çoğunluğu dirseklerin yıkanacak kısma dahil olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir.³³¹ İmam Züfer gibi bazı âlimler ise dirsekleri yıkamanın farz olmadığı görüşündedir.³³²

Âyetin devamında yer alan إلى الكعيين (:topuklarla beraber) ifadesinde, topukların da ayaklarla beraber yıkanmasını farz olup olmadığı konusundaki tartışmalar da dirsekler hakkında ortaya konanlarla aynı olduğu için tekrarına gerek görülmemiştir.

³²⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, nşr. Dâru'l-kütüb, 1994, III, 222.

³²⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 62.

³³⁰ إلى'dan sonrasının önceki kısma dahil olduğunu gösteren âyetler: İsrâ, 17/1; Hûd, 11/52. Dahil olmadığını gösteren âyetler: Bakara, 2/187, 280.

³³¹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer Tefâtânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Mısır trz., I, 223.

³³² Serahsî, *Usûl*, I, 226; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 179.

d) ب Atf Harfinin Delalet Ettiği Mana

Âyetin, abdest alırken başın meshedilmesi gerektiğine delalet eden kısmı *وامسحوا برؤوسكم* (: başlarımızı meshedin) cümlesidir. Bu hükme ilişkin başlıca ihtilaf konusu ise başın ne kadarının meshedilmesi gerektiğidir. Âyette ب cer harfi kullanılmış olup manasına ilişkin ihtilaflar vakidir.

İbnü'l-Arabî, bu kısım ile ilgili sözlerine başlarken ilk olarak mesh ve yıkama arasındaki farka değinerek her ikisinin de manasına yer verir. Ona göre mesh, herkesin bilmesi gerektiği gibi suyun el vasıtasıyla meshedilecek yere ulaştırılmasıdır. Ra's (baş) ise İbnü'l-Arabî'nin tarifine göre esasen yüzü de kapsar. Ancak âyetin önceki kısmında özellikle yüzün yıkanması emredildiği için geriye yüz dışında olan kısımlar kalmıştır. Bu duruma dikkat çeken İbnü'l-Arabî, şâyet yüz, yıkanması emredilmek sûretiyle hariç tutulmuş olmasaydı baştaki saçlar, gözler, burun ve ağız da içerecek şekilde tamamının meshedilmesi gerekirdi demektedir.³³³

İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerinden konuyla ilgili görüşünü de tespit etmiş oluyoruz. Yani O'na göre yüz hariç başın tamamı meshedilmelidir. İmam Mâlik'in de aynı görüşte olduğunu ifade ederek O'na nispet edilen şu rivâyete yer verir: İmam Mâlik'e abdest alırken başın bir kısmını meshetmeyen kişinin durumu sorulunca şöyle cevap vermiştir: 'Ne dersin; bu kişi yüzünü yıkarken bir kısmını terk etseydi yeterli olur muydu?'³³⁴

Abdest esnasında başı meshetme konusunun oldukça karışık bir konu olduğunu ve bir sonuca ulaşabilmek için çok çaba sarf ettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî, konuyla ilgili on bir farklı görüşe yer vermiştir. Bu görüşlerin tamamını zikrederek Kur'ân ve Sünnetten delillerine de yer vermiş, sonra da bunlardan bir kısmının tenkidini yapmıştır. Bu görüşlerin tamamını vermek yerine gruplandırmanın daha anlaşılır olacağını düşünerek bir taksimat yapıp sonra da nahiv açısından değerlendirmelere geçebiliriz.

³³³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 63.

³³⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 63.

Birinci görüş: Bir tek saç teli veya üç tel yeterlidir. Yani baş ismi verilebilecek kadar bir kısım olması yeterli olur. Bu görüş İmam Şâfiî'ye nispet edilmektedir.³³⁵

İkinci Görüş: Üç veya dört parmakla başın ön tarafı ya da dörtte birlik kısmı meshedilmelidir. Bu görüş de Hanefilere aittir.³³⁶

Üçüncü Görüş: Başın tamamının meshedilmesi gereklidir. Bu görüş ise Mâlikî ve Hanbelîlere nispet edilmiştir.³³⁷

Bu görüş farklılığının sebeplerinden biri de âyette kullanılan ب harfinin delalet ettiği manada yatmaktadır. Arapçada söz konusu harfin delalet ettiği başlıca manalar ilsâk ve teb'îzdır. İlsâk, ilişki kurma, bağlama gibi anlamlara geldiği için bu harf, kendisinden sonra gelen kısımla önce gelen fiil arasında bir bağ kurmasından dolayı böyle isimlendirilmiştir. Söz konusu ilişki sebep, istiane, zarfiyet, birliktelik ve bedel ilişkisi şeklinde olabilir. Bazı nahivciler ise müteaddi fiille kullanılması halinde teb'îz ifade ettiğini söylemektedirler. Teb'îz anlamında kullanıldığında kendisinden sonra gelen ismin bir kısmını ifade etmektedir.³³⁸

İbnü'l-Arabî, ب harfinin teb'îz manasında olduğunu söyleyenleri şiddetle eleştirmekte ve bir nebze Arapça bilgisi olan kişinin böyle bir iddiada bulunamayacağını söylemektedir. Ardından da bu harfin ilsâk manasında olduğunu gösteren delillere yer verir.³³⁹ Ancak Şâfiîlerin ve bazı nahivcilerin neden böyle söylediklerine bu eserinde çok fazla yer vermemiş, ayrıntılara *Mülcietü'l-mütefekkihîn* isimli eserinde yer verdiğini ifade etmiştir.

³³⁵ Şafîî, *el-Üm*, I, 41; Şirâzî, *el-Muhezzeb*, I, 44.

³³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 61.

³³⁷ Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'*, nşr. Matbaatü's-saâde, 1332, I, 37; Ebü Ömer Yusuf b. Abdullah b. Abdilber b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî, *el-Kâfi fî fikhi ehli'l-Medîneti*, thk. Muhammed Uheyd Veled Madik el-Muritânî, Riyad, 1980, I, 169; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 93.

³³⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlu İlişkisi*, s. 252-256.

³³⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 67.

Şâfiî âlim Mâverdî, (ö. 450/1058) bu âyette geçen ب harfinin teb'îz ifade ettiğini ve âyetin devamında gelen teyemmümle ilgili kısımdaki kullanımından farklı olduğunu söylemektedir.³⁴⁰ Konuyla ilgili olarak şöyle der:

“Başın bir kısmının meshedilmesinin yeterli olduğu konusunda bizim iki delilimiz vardır. Bunlardan birincisi, Araplar sözlerinde bir amaç olmaksızın zait harf kullanmazlar. Dolayısıyla zait ب harfi de iki amaç için sözlerinde kullanılır. Ya ب harfinin hazfinin caiz olmadığı ve fiilin ancak bu harfle müteaddilik kazandığı cümlelerde ilsâk anlamında kullanılır. مررتُ بزيد (Zeyd'e uğradım) şeklindeki sözlerinde ve وليطوفوا بالبيت العتيق (Beyt-i Atik'i (Kâbe'yi) tavaf etsinler)³⁴¹ âyetinde durum böyledir. Zira bu iki cümlede de ب harfini hazfederek مررتُ بزيد ve وليطوفوا بالبيت العتيق şeklinde kullanmak doğru olmayıp ب harfi ilsâk içindir. Ya da ب harfi, hazfinin caiz olduğu cümlelerde teb'îz için kullanılır. Böylesi kullanımlarda fiil müteaddi olduğu halde bu harfin kullanılması özel bir anlam ifade etmek içindir. Abdest âyetindeki kullanımı da böyledir. Çünkü ب harfinin hazfiyle وامسحوا رؤوسكم şeklinde de cümle doğru olacağına göre, bu cümlede ب harfinin kullanılmasının bir amacı olmalıdır, o da teb'îzdir.”³⁴²

İbnü'l-Arabî, aktardığımız bu görüşü bu kadar ayrıntılı zikretmemiş olmakla beraber, hocalarından duyduğunu söylediği ilginç bir yoruma yer vermektedir. Bu yoruma göre âyette yer alan وامسحوا (meshedin) ifadesi iki meshedilen³⁴³ ve bir de meshde kullanılan şey olmak üzere üç şeyi ifade etmektedir. Birinci memsuh/meshedilen ortadadır yani baş. İkincisi ise mesheden kişi ile meshedilen yer arasında kullanılan mesela el gibi alettir. Durum böyle olunca âyette kullanılan harfi cer hazfedilerek وامسحوا رؤوسكم demiş olsaydı, su ya da başka bir şey olmaksızın elle başın meshedilmesi yeterli olurdu. Böyle anlaşılmasın diye üçüncü şey olan suyu ifade etmek için ب harfi getirildi. Böylece

³⁴⁰ Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, I, 136.

³⁴¹ Hacc, 22/29.

³⁴² Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, I, 115.

³⁴³ Elimizdeki nüshada ibare ممسوحا şeklinde yazılmıştır. Ancak doğrusunun ممسوحان olması gerektiğini düşünüyoruz.

anlam sanki şöyle oldu: Başlarınızı suyla meshedin. Bu yorumun ardından da görüşünü destekleyecek mahiyette şiirlere yer vermiştir.³⁴⁴

Hanefilere göre de âyette geçen harfi cer teb'îz ifade etmektedir.³⁴⁵ Ebû Hanîfe'nin de yukarıda zikrettiğimiz manayı yakaladığını ancak yanlış yere bağladığını ifade eden İbnü'l-Arabî, Hanefilerin görüşüne de böylece itirazını belirtmiş olmaktadır. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye göre buradaki harfi cerin kullanılma amacı meshin elle olması gerektiğini ifade etmektedir. El denildiği zaman ise on parmak dahil olacak şekilde anlaşılır. Ancak Hanefî usulüne göre dörtte birlik kısım yeterli olacağı için 2,5 parmak kâfidir. Fakat bir parmağın bölünmesi düşünülmemeyeceği için en azı üç denilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu görüş Ebû Hanîfe'ye değil, onun öğrencisi İmam Muhammed'e aittir. Zira Ebû Hanîfe'ye göre dörtte birlik ölçü baş için olup el için böyle bir sınırlama yoktur. Tek parmağı veya iki parmağıyla da başının dörtte birini meshetse yeterlidir.³⁴⁶

Görüldüğü gibi abdestte başın meshedilmesi konusunda başka deliller olmakla birlikte nahiv delili oldukça etkin bir şekilde kullanılmış ve lafzın yorumunun hükme ne derece etkili olduğu ortaya çıkmıştır.

3.3.2. Cünübün Namaz Kılması/Mescide Girmesi

Sarhoş veya cünüp iken namaz kılmanın/mescide girmenin hükmüne dair görüş farklılıkları Nisa sûresi 43. âyetin ahkâm açısından tefsirinin yapılması sırasında ele alınmıştır. Müellif âyetin nüzul sebebi ile ilgili bazı rivâyetleri sıraladıktan sonra âyetten elde edilen hükümlere yer vermeye başlamıştır. Başlıkta da belirtildiği gibi bu âyette geçen ifadenin farklı şekillerde algılanması sonucunda değişik görüşler ortaya çıkmaktadır. Hakkında farklı görüşler varid olan âyetin metin ve meali şöyledir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا...

³⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 67-68.

³⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 63.

³⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 64.

*Ey iman edenler, sarhoş iken ne söylediğinizin farkında oluncaya kadar namaza yaklaşmayın. Yolcu olanlar müstesna, cünüp iken de gusül edinceye (boy abdesti alıncaya) kadar namaza yaklaşmayın.*³⁴⁷

Âyette geçen ‘salat’ kelimesinin i‘râbı hakkındaki farklı görüşler, âyetten elde edilecek hükmün de farklı olmasına sebep olmaktadır. Âyette ilk olarak zikri geçen sarhoş olma durumu, gramer açısından hal cümlesi şeklinde gelmiştir. Cünüp olma durumu da önceki hal cümlesine atıfla gelmiş olup, hal konumunda mansubtur. *ولا جنباً* ifadesinden sonra gelen istisna cümlesi ise salat kelimesinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda bir karine olarak değerlendirilmektedir. Bir kısım fakihler, *إلا عابري سبيل* şeklindeki istisna cümlesinde ifade edilen anlamı ‘yolculuk hali’ olarak değerlendirirken, diğerleri ‘yolunun mescitten geçmesi’ olarak değerlendirmişlerdir. Bu farklı değerlendirmeye bağlı olarak da değişik görüşler oluşmuştur.

Ortaya çıkan farklı görüşlerin dayanağını ise ibarede hazfedilen bir muzafın (tamlanan) olup olmadığı konusundaki gramer ihtilafı teşkil etmektedir. Gramer ihtilafına bağlı olarak bazı fakihlere göre âyetten çıkan mana ‘*sarhoş veya cünüp iken namaza yaklaşmayın*’ şeklinde iken, diğerlerine göre mana ‘*sarhoş veya cünüp iken namaz mekanına –mescide- yaklaşmayın*’ şeklinde olmuştur.

Birinci görüş: Âyette geçen الصلاة kelimesinin hakiki manası olan ‘namaz’ anlamında kullanıldığı, mecaz anlamında kullanıldığına dair bir delilin bulunmadığı şeklindedir. İbnü’l-Arabî bu görüşte olanları sayarken Hz. Ali, İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr, el-Hasen ve İmam Mâlik isimlerine yer vermiştir. İbnü’l-Arabî, Hanefîlerin de bu görüşte olduğunu açıkça belirtmese de klasik dönem Hanefî kaynaklarında bu âyetle ilgili değerlendirmeler yapılırken, ‘salat’ kelimesinin namaz anlamında kullanılması gerektiği yönünde ifadeler görmektediriz.³⁴⁸

³⁴⁷ Nisâ, 4/43.

³⁴⁸ Cessâs, *Ahkâm ’ul-Kur’ân*, II, 257; Kâsânî, *Bedâ’i’*, I,38; Ebü’l-Meâlî Burhaneddin Mahmud b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî, *el-Muhîti’l-burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî, Beyrut 2004, I, 88.

Bu görüşte olanlar tarafından, istisna konumunda gelen *إلا عابري سبيل* ifadesi, yolculuk hali olarak kabul edilmiştir. Zira ‘yolunun geçmesi’ anlamında olması durumunda, namazdan yolun geçmesi gibi bir mana çıkacaktır ki bu düşünülemez.

İbnü’l-Arabî de birinci görüşe katılmaktadır. Açık bir şekilde anlamın birinci görüşte belirtildiği gibi olması gerektiğini savunarak, salat’ın namaz olamayacağını söyleyenlere verdiği cevapta; “*عابري سبيل* ifadesinin yolcu için kullanılmadığı görüşünü kabul edemeyiz, zira yolcuya hem hakiki manada hem de isim olarak *عابر سبيل* denilir ki zaten dünyanın tamamı geçilen bir yoldur” ifadelerine yer vermiştir.³⁴⁹

İbnü’l-Arabî, eş-Şâşî’nin konuyla ilgili şöyle bir değerlendirmesini aktarır: “Arapçada لا تَقْرُبُ كَذَا (râ harfi fethalı) ifadesi, *söz konusu fiili yapma*, anlamına gelir. لا تَقْرُبُ şeklinde dammeli okunduğunda ise *mekana yaklaşma*, anlamına gelir.” İbnü’l-Arabî bu sözün doğru ve yaygın olduğunu da belirtir.³⁵⁰ Ancak İbnü’l-Arabî’nin yer verdiği ifadelerin devamından anlaşıldığı kadarıyla eş-Şâşî bu görüşte değildir ve üçüncü bir görüş ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’nin eş-Şâşî’den duyduğunu ifade ederek aktardığı bu rivâyetlerde bir çelişki görünmektedir. Zira fiilin anlamı konusunda gâyet net bir görüş ortaya koyan eş-Şâşî, daha sonra bu görüşüne uygun olmayan bir tercihte bulunmaktadır.

İsfehânî, *Müfredât* isimli meşhur eserinde *قرب* kelimesinin anlamları üzerinde dururken bab farklılığına işaret etmeksizin fiilin pek çok manaya geldiğini söylemiş ve bu manaların herbiri için âyetlerden örnekler zikretmiştir. İlgili örneklerden de anlaşılacağı üzere muzarisi fethalı olarak kullanılan bu fiil hem bir mekana yaklaşmayı hem de eyleme yaklaşmayı ifade etmektedir.³⁵¹ Kur’ân-ı Kerim’de fiil olarak onbir defa kullanılan *قرب* kelimesi, bütün kullanımlarında muzarinin fethalı hali ile gelmiş olup dammeli kullanımı hakkında âyetlerde yer alan bir örnek bulunmamaktadır. Bununla

³⁴⁹ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 579.

³⁵⁰ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 574.

³⁵¹ İsfehânî, *Müfredât*, s. 663. (*قرب* Maddesi).

beraber Cevherî (ö. 400/1009) ve İbn Manzûr, muzarisinin dammeli kullanımında bir yere yakın olmak manasına geleceğini ifade etmişlerdir.³⁵²

İkinci görüş: Bu âyette geçen ‘salat’ kelimesinin, namaz kılınan mekanın tamlayanı olarak onun yerine geçtiği ve dolayısıyla da ‘mescid’ olduğu görüşüdür. Zira hal cümlesinden sonra *إلاّ عابري سبيل* şeklinde gelen istisna ifadesi, ‘salat’ kelimesinin, muzafun ileyh olduğunun ve hazfedilmiş bir muzafın yerine geçtiğinin karinesidir. Bu ise bir mecaz çeşidi olarak Arap dilinde oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Buna göre ibarenin açılımı şöyledir: لا تقربوا مواضع الصلاة

İbnü'l-Arabî'nin naklettiğine göre Fahu'l-İslâm (eş-Şâfi) şöyle demektedir: “... Arap dilinde muzafın hazfedilerek yerine muzafun ileyh kullanılması, Yebrin (Filistin) kumlarından daha çoktur...” Arap dilinde muzafın hazfedilip yerine muzafun ileyh geçmesini kabul eden ve bu konuya eserlerinde yer verenler oldukça fazladır.³⁵³

Bu görüşü savunanlar arasında İbnü'l-Arabî şu isimlere yer verir: İbn Abbas, Abdullah b. Mesud, Atâ b. Ebî Rabah, Amr b. Dinâr ve İkrime. Şâfi mezhebindeki görüş de bu yöndedir.³⁵⁴

Şâfi âlimlerinden olan Mâverdî, *el-Hâvi* isimli eserinde “âyette geçen salat kelimesi ile namaz kılınan yer kastedilmiştir” diyerek, Hacc sûresi 40. âyeti görüşüne delil olarak kullanmıştır. *لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ* âyetinde geçen ‘salavat’ kelimesinin namaz kılınan mekan olduğunu, zira namazın yıkılması gibi bir şeyin olamayacağını, dolayısıyla bu âyette de aynı kullanımın olduğunu söylemiştir.³⁵⁵

³⁵² Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-lugati ve sihâhi'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Riyad 2. Basım 1982, I, 198, (ق ر ب Maddesi); İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I, 662. Sözkonusu kelimenin farklı bablarda hangi anlamlara geleceğine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dârü'l-hidâye, trz., IV, 5 vd.

³⁵³ Konuyla ilgili örnek eser olarak bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 212; Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Udayme, Beyrut, trz., III, s.230.

³⁵⁴ Şâfi, *el-Ûm*, I, 70; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 64.

³⁵⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, II, 265-266.

Mâverdi tarafından delil olarak kullanılan âyetin devamında yer alan ifadelere baktığımızda bu yorumun doğru bir yaklaşım olmadığını söylemek mümkündür. Zira âyetin tamamı şu şekildedir:

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٍ
وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ.

*“Onlar, haksız yere, surf, “Rabbimiz Allah’tır” demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah’ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah’ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, **havralar ve mescitler** muhakkak yerle bir edilirdi. Şüphesiz ki Allah, kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah, çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.”³⁵⁶*

Metin ve mealde altını çizerek gösterdiğimiz yere bakıldığında mescitlerin ayrıca zikredildiğini ve burada geçen ‘salavat’ kelimesinin başka bir anlama geldiğini görmekteyiz. Zemahşerî de âyette geçen ‘salavat’ kelimesinin Yahudilerin ibadet yeri manasında kullanıldığını yani havra olduğunu söylemiştir.³⁵⁷

Üçüncü görüş: Bu görüş, ilk iki anlamın da aynı anda bu âyetten anlaşılabilceği yolunda bir görüş olup, İbü’l-Arabî’nin ifadesiyle Fahru’l-İslâm’a (eş-Şâî) aittir. Üçüncü görüş olarak satır arasından çıkardığımız bu görüşü şöyle özetleyebiliriz: Bu âyet ile kastedilen mananın ‘namaz mekanlarına yaklaşmayın’ şeklinde anlaşılması gerekir. Zira Arap dilinde muzafın hazfedilerek yerine muzafun ileyhin kullanılması oldukça yaygın bir yöntemdir. Fakat bu şekliyle ibare, namaza yaklaşmanın yasaklığına da tenbihte bulunmuş olur. Nitekim namaza saygıdan dolayı bu halde namaz kılınan yere girilmesi yasaklandığına göre namaza yaklaşmanın yasaklanmış olması evleviyetle gereklidir. Nevar ki İbnü’l-Arabî bu görüşü ayrı bir görüş olarak zikretmediği gibi hakkında yorum da yapmamıştır. Ayrıca eş-Şâî’den yapılan قرب fiilinin muzari sigasının dammeli olması durumunda aldığı anlam konusundaki görüşle bu görüşün çelişki arz ettiğini daha önce de ifade etmiştik.

³⁵⁶ Hacc, 22/40.

³⁵⁷ Zemahşerî, Keşşâf, III, 160.

İbnü'l-Arabî'nin görüşü: İbnü'l-Arabî ilk iki görüşe yer verdikten sonra, birinci görüşü benimsediğini gösterecek şekilde ikinci görüş taraftarlarıyla adeta bir diyaloga girerek şöyle denirse cevabı şudur, şeklinde kendinin de kabul ettiği görüş olan birinci görüşü savunmaktadır. Ayrıca pek çok yerde olduğu gibi bu konuyu da telif ettiği başka eserlerde ayrıntılı olarak ele aldığını ifade ederek oralara atıflarda bulunmaktadır. Bu atıflara rağmen konuyu önemli gördüğünü belirtircesine kısa bir şekilde tekrar ele aldığını görmekteyiz. Söz konusu âyetteki muhtemel manalar nedeniyle bir işkal olduğunu kabul ederek, sahabenin de bu konuda farklı düşündüklerini belirtmiştir. Bu ihtimaller üzerinde teemmül ederek daha doğrusunun hangisi olduğunu tespit etmenin mümkün olduğunu savunur ve ikinci görüşü kabul edenler olarak belirttiği Şâfiî fakihlerin görüş ve itirazlarına tek tek yer vererek bu itirazlara cevaplar verir.³⁵⁸

Her iki görüşü savunanların konuyla ilgili delil olarak kullandıkları hadislere de yer veren İbnü'l-Arabî, bu tartışmada âyetin nüzul sebebinin önemli olduğunu, dilin kullanımı bakımından da zahir mananın korunması gerektiğini ve لا تقربوا ifadesinde râ harfinin fethalı olmasının başka manaya hamline mani olduğunu ifade etmektedir.

İbnü'l-Arabî, 'sizin bu söylediğiniz çok fazla hazfî gerektirir' şeklinde yapılan itiraza ise son derece sert bir üslup kullanarak, bunun anlayışı kıt olanlar için böyle olduğunu, yoksa normal anlayanlar için böyle bir şeyin söz konusu olmadığını anlatır.³⁵⁹

Aslında bütün müctehidlerin konuyla ilgili ortak bir hükümde birleştiklerini görmekte beraber, sahip oldukları görüşün delilini söz konusu âyetten mi yoksa başka nasslardan mı aldıklarına dayalı bir ihtilaf içinde olduklarını görüyoruz. Yani sonuç itibariyle cünüp iken hem namaz kılmanın hem de mescide girmenin yasak olduğu fakihler tarafından kabul edilmiş olmakla beraber bu yasaklığın delili konusunda farklı düşünmüşlerdir. Birinci görüşü savunanlar, cünüp iken namaz kılmanın yasak olduğuna bu âyeti delil gösterirken, aynı durumdaki kişinin mescide giremeyeceğini başka

³⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 577 vd.

³⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 579.

delillerle ortaya koymuşlardır. İkinci görüşü savunanlar ise bunun tersi bir davranış sergilemişler ama sonuç olarak aynı hükümde birleşmişlerdir.³⁶⁰

Cünüp iken mescide girmenin yasak olduğunu ifade eden hadislerden birinde Rasulullah zamanında Mescid-i Nebevî etrafında yer alan bazı evlerin kapılarının mescide açıldığını ve eve girip çıkmak için mescidi kullandıklarını gösteren ifadeler yer almaktadır. Daha sonra Rasulullah bu evlerin giriş yönlerinin değiştirilmesi konusunda ısrar etmiş ve gerekli düzenlemeler yapılmıştır.³⁶¹

3.3.3. Eşyada Aslolan İbaha mıdır?

Fıkıh usûlünde çokça tartışılan konulardan biri olan eşyada asıl olarak neyin kabul edileceği konusuna İbnü'l-Arabî de yer vermiş ve bu konuda ortaya konan üç görüşü özetlemiştir. Konuya delalet eden âyetlerden biri de şu âyettir:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...

'O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratandır.'³⁶²

Bu âyette fıkha yönelik üç nahvî durum tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi لكم ifadesinde yer alan ل cer harfinin delalet ettiği manadır. Bu harfe sebebiyet manası verenler 'sizin için' şeklinde yorumlarken mülkiyet manasını verenler 'ondan faydalanılacak şeylere yönelik özel bir mülkiyet' manasını vermişlerdir. Üçüncü yorum ise aynı harfin ihtisas anlamı taşıdığı yönündedir.³⁶³

Konuyla ilgili ikinci nahiv ihtilafı ise جميعا kelimesi hal olmakla beraber zü'l-halin hangi kelime olduğu hakkındadır. Bununla ilgili iki görüş bulunmakta olup birincisi جميعا kelimesinin لكم ifadesinde yer alan zamirin hali olduğu yönündedir. Bu durumda mana

³⁶⁰ İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîti 'l-burhânî*, I, 88-89.

³⁶¹ İlgili hadis rivâyeti için bkz. İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Abdulğafur b. Abdülhak, Medine, 1991, III, 1032 (Hadis no. 1783); Ebû Dâvud, Sülayman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, İstanbul 1401/1981, I, 60 (Hadis no. 232); Beyhakî, *es-Sünenü 'l-kübrâ*, (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003, II, 620 (Hadis no. 4323).

³⁶² Bakarâ, 2/29.

³⁶³ Semîn el-Halebî, *Ed-Dürü 'l-Masûn*, I, 241-242; Ayrıca ل harfinin manaları ve kullanımı için bkz. Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlu İlişkisi*, s. 262 vd.

‘O, yeryüzünde olanları sizin hepiniz için yaratandır’ şeklinde olur. Bu i‘râb yorumu Âlûsî tefsirinde kime ait olduğu belirtilmeden zikredilmiş ve tenkit edilmiştir.³⁶⁴

جميعا kelimesi daha önce geçen ما ism-i mevsulünün halidir diyenlere göre ise anlam ‘yeryüzünde olanların hepsi’ şeklindedir.³⁶⁵

Eşyada aslolanın ibaha olduğunu savunanlar bu âyeti delil göstermiş ve i‘râb yorumunu da ikinci görüşe bağlı olarak yapmışlardır. İbnü’l-Arabî ise bu âyetin kendisine kadar sır perdesi altında olmaya devam ettiğini ve kendisinin bu âyeti anladığını ifade ettikten sonra eşyada aslolan hükmün ne olduğu konusunda üç görüşe de yer verir.³⁶⁶ Ancak bu âyetin ilgili konuya delalet eden bir yönü olmadığını anlatarak, asıl amacın Allah’ın kudretine ve insanlara olan ihsanına dikkat çekmek olduğunu belirtir. Ona göre bu âyetin ibaha ya da başka bir anlama delaleti yoktur.³⁶⁷

3.3.4. İhramlı İken Avlanmanın Cezası

Hac veya umre maksadıyla hareme giden kimsenin mîkat mahalli olarak belirlenen yerlerden itibaren ihrama girmesiyle birlikte bazı yasaklar başlar. Bunlardan biri de avlanma yasağıdır. Avlanma yasağını ihlal edenler için gereken cezalar da âyette sayılmaktadır. Burada konumuzla alakalı olan ve birbiriyle ilgili iki husus vardır. Birincisi âyette belirlenen cezaların sıralanması, ikincisi de bu cezalardan hangisinin uygulanacağına kimin karar vereceğidir.

Konuyla ilgili âyet ve meali şöyledir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالْغُلَبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا.

³⁶⁴ Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*, I, 217.

³⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 123; Ebû Hayyân, *el-Bahru 'l-muhît*, I, 216.

³⁶⁶ Bu görüşler kısaca şunlardır: 1. Mübah olduğuna dair bir delil olmadıkça aslolan haramdır. 2. Yasak olduğuna dair bir delil olmadıkça aslolan ibahadır. 3. Hükmünün ne olduğuna dair bir delil olmadığı sürece hükümsüzdür, yani tevakkuf esastır. İbnü'l- Arabî'nin konuyla ilgili görüşleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, I, 134.

³⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, I, 39-41.

“Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyin. Sizden kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse, cezası Kâbe'ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğüünün dengi olup, içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan veya yoksulları yedirmek sûretiyle keffaret yahut onun dengi oruç tutmaktır.”³⁶⁸

Âyette ihramlı iken³⁶⁹ av hayvanı öldüren kimse için kurban kesmek, fakir doyurmak veya oruç tutmak olarak üç farklı ceza zikredilmiştir. Bu cezaların arasında da atıf harfi olarak *أو* kullanılmıştır. Yaygın nahiv kuralına göre bu harf muhayyerlik ifade eder. İbnü'l-Arabî defaatle bu manaya işaret ederek sahabeden gelen rivâyetleri de bu manayı doğrulayacak şekilde yorumlamaktadır. Hatta Mâlikî âlimlerin *أو* harfinin daima muhayyerlik ifade ettiğini benimsediklerini de söylemektedir.³⁷⁰

Konuya bu genel kabul çerçevesinde bakıldığında “Adaletli iki hakemin kararı sadece ilk kısım için mi geçerlidir yoksa bu cezaların hangisi olacağını belirleme yetkisi de hakemlere mi aittir?” sorusu ortaya çıkacaktır. Bir başka ifadeyle cezalar arasında tercih hakkı avlanan kişiye mi yoksa hakemlere mi aittir?

İki farklı görüş olarak ortaya çıkan bu yorumların her biri farklı bir i'râbı gerektirmektedir.

Birinci i'râb tercihi ve sonucu olarak kabul edilen hüküm şu şekildedir: Âyette geçen *أو كَفَّارَةٌ* ifadesi *من النعم* kısmına atfedilmiştir. Merfu konumda olan bir kelimenin mecrur konumdaki bir ibareye atfi ise hazifle izah edilir. Şöyle ki, aslında *من النعم* ibaresi *كائنٌ* takdirinde hafzedilmiş bir mübtedanın haberi olarak mahallen merfu konumdadır. Dolayısıyla habere atfedilen *كفارة* kelimesi de merfu olmuştur. Bu hazifle birlikte takdir edilen ifade ve anlamı da *هُوَ كَائِنٌ مِنَ النَّعْمِ أَوْ كَفَّارَةٌ* “O ceza, misli olan kurbanlık hayvan veya keffarettir” şeklinde olur. Doğal olarak *كفارة* kelimesinden sonra gelen *طعامٌ مساكين* ifadesi de o kelimenin atfi beyan veya bedeli olarak merfudur. Son olarak atfedilen *صيام*

³⁶⁸ Mâide 5/95.

³⁶⁹ Avlanma yasağının sadece ihramlı olan kişiler için mi yoksa harem bölgesinde bulunan herkes için mi olduğu hakkında âlimler arasında ihtilaf vardır. İbnü'l-Arabî bu ihtilaflara kısaca yer vermiş ve Ebû Hanîfe'nin harem bölgesindeki avlanma ile ilgili tafsilatlı görüşünü beğendiğini ifade etmiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâm 'l-Kur'ân*, II, 207.

³⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâm 'l-Kur'ân*, II, 201, 204.

kelimesi için de aynı kural uygulandığında mana ‘Ona, öldürülene denk bir ceza gerekir ki, o ceza, kurbanlık, fakirleri doyurmak veya doyurması gereken fakir sayısınca oruç tutmak’ şeklinde anlaşılır. Bu anlayıştan çıkan fikhî görüş ise zikredilen cezalar arasında tercih yetkisinin suçu işleyen kişiye ait olduğu yönündedir. Cezalardan birini tercih etmek durumunda olan mükellef için önce iki adil hakem tarafından öldürülen avın değeri belirlenir ve mükellef de üç cezadan hangisini isterse onunla amel eder. Böylece mükellefe yönelik bir kolaylık sağlanmış olur.³⁷¹

İkinci i‘râb tercihi ve sonucu olan hüküm ise şu şekildedir: هُدًى أو كفارةُ ifadesi هُدًى kelimesine atfedilmiştir. Bu kelime ise يَحْكُمُ بِهِ دَوًّا عَدْلٍ (:adil kimselerin takdir edeceği) ifadesiyle tefsir edilmiştir. هُدًى kelimesi de ya hal olarak ya da mef‘ûl olarak mansubtur. Bu anlayışa göre hakemler kurban edilecek hayvanın değerini takdir etme yetkisine sahip oldukları gibi bu kelimeye atfedilen diğer iki ceza hakkında da söz sahibidirler. Cezalardan hangisi olması gerektiğine de hakemler karar verecektir. Hanefî kaynaklarında Şâfiî’ye nisbet edilen bu görüşün,³⁷² Şeybânî’ye ait bir görüş olduğu anlaşılmaktadır.³⁷³ Ancak bu tercihin i‘râb yönü izah edilmemiş ve merfu bir kelimenin hangi gerekçeyle mansub bir kelimeye atfedildiği açıklanmamıştır. Şâfiî’nin kendi eseri olan *el-Ümm*’de ise tercih hakkının suçu işleyen mükellefe ait olduğu açıkça ifade edilmektedir.³⁷⁴

İbnü’l-Arabî ise يَحْكُمُ بِهِ دَوًّا عَدْلٍ ifadesindeki zamirin من النعم kısmına racî olduğunu belirterek, sadece kurbanı belirleme yetkisinin hakemlere ait olduğuna işaret etmiş ve ardından da mükellefin sayılan üç cezadan birini tercih konusunda muhayyer olduğunu ve bu görüşün Mâlikî âlimler tarafından da kabul edilen görüş olduğunu ifade

³⁷¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, IV, 26.

³⁷² Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti’l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf, Beyrut, trz., I, 166; Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, IV, 26.

³⁷³ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebü’l-Vefâ el-Afgânî, *İdâratü’l-Kur’ân ve’l-ulûmi’l-İslâmiyye*, trz., II, 439-441; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 84.

³⁷⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 206.

etmiştir.³⁷⁵ Ancak kendi tercihi olarak takdirin hakemlere ait olduğunu söylemiş ve bunun izahını yapmamıştır.³⁷⁶

3.3.5. Kayınvalide İle Evlenmek

Evlenilmesi yasak olan kadınların sayıldığı Nisâ 23. âyetteki yasaklık hükmü ve kapsamı konusunda âlimler arasında ittifak noktaları olduğu gibi, ihtilaf edilen hususlar da bulunmaktadır. Âyetin hemen başında yer alan ‘anne, kız, hala, teyze, kardeş kızları, sütanne ve sütkardeş’ hakkındaki haramlığın mutlak olduğu ittifakla kabul edilmiştir.

Üvey kız ile evlenme yasağının annesiyle zifaf şartına bağlı olduğu ve anneye yapılan salt nikâh akdinin üvey kızı haram kılmak için yeterli olmadığı hususu da ittifakla kabul edilen bir hükümdür.

Ancak kayınvalide ile evlenmenin haramlığının, âyetin sonunda gelen şarta bağlı olup olmadığı hususunda ihtilaf söz konusudur.

Âyetin ilgili kısmı şöyledir:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ... وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ...

*Şunlarla nikâhlanmanız haram kılınmıştır: Anneleriniz... **kayınvalideleriniz**, kendileriyle zifafa girdiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız. Fakat zifafa girmediyseniz bir beis yoktur.*

*Şunlarla nikâhlanmanız haram kılınmıştır: Anneleriniz... **kendileriyle zifafa girdiğiniz eşlerinizin anneleri** ve zifafa girdiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız. Fakat zifafa girmediyseniz bir beis yoktur.³⁷⁷*

Yukarıda iki farklı şekilde de vermeye çalıştığımız mealde de görüldüğü gibi, kayınvalide ile evlenme yasağı için kızıyla zifaf şartı aranmaz diyenler, ilk mealde

³⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 197, 201.

³⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 201.

³⁷⁷ Nisâ, 4/23.

olduğu gibi kayınvalideleri mutlak olarak anlamışlardır. Bunun aksi düşünce de olanlar ise, kayınvalide ile evlenme yasağını kızıyla zifaf şartına bağlayarak ikinci mealdeki gibi yorumlamışlardır.

Âyette ihtilafa konu olan hüküm çerçevesinde söylenen iki farklı görüşü şöyle özetleyebiliriz.

Birinci görüş: **الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ** şeklinde ifade edilen sıfat sadece üvey kızlar ile ilgilidir.

Yani bir kadınla nikâh akdi yapan bir kişi, henüz zifafa girmeden bu kadından ayrılrsa, o kadının başka erkekten olan kızıyla evlenebilir. Ancak nikâh akdi sonrası zifaf da gerçekleşmişse bu durumda o kadının kızıyla asla evlenemez. Burada bahis konusu olan zifaf şartı sadece üvey kızlarla alakalı olup, kayınvalide ile bir ilgisi yoktur. Durum böyle olunca bir kadınla nikâh akdi yapmak, zifaf olsun ya da olmasın o kadının annesini ebedi olarak haram kılar.

İkinci görüş: Âyette yer alan sıfat sadece üvey kızlarla değil kayınvalidelerle de ilgili bir şart olduğu için bir erkek, zifaf öncesi boşadığı eşinin annesiyle evlenebilir. Hz. Ali, Cabir, İbnü'z-Zübeyr, Zeyd b. Sabit ve Mücahit başta olmak üzere bu görüşte olanlar, kız ile yapılan nikâh akdinin zifaf olmadığı sürece annesini haram kılmayacağı ve bunun tıpkı anne ile yapılan nikâh akdinin zifaf olmadan kızını haram kılmadığı gibi olduğunu söylemişlerdir.³⁷⁸

İbnü'l-Arabî, âyette yer alan **الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ** ifadesi hakkında nahivcilerin ihtilaf ettiklerini ifade etmiş ve şahıs olarak kime ait olduğunu belirtmeksizin Kûfe ehlinin tercihi, Basra ehlinin tercihi şeklinde nahiv ekollerine nispet ederek görüşlere yer vermiştir. Ona göre bu ifade hem üvey kızlara hem annelere aittir diyen Kûfe ekolüdür. Sadece üvey kızlara mahsus olduğu görüşü ise Basra ekolüne aittir. Zira bu ekol, amilleri farklı olan iki mevsufa tek bir sıfatın verilmesini caiz görmemektedir. Kûfe ekolü ise bunun caiz olduğu görüşündedir. İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden hareketle Kûfe ekolünün konuya nasıl baktığı araştırıldığında ortak bir kannatin olmadığı görülmektedir. Aynı sıfatın farklı mevsufları nitelemesi konusunda mevsuflar üzerindeki amiller i'râb ve mana

³⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 504.

açısından değerlendirilmiş ve belirli şartlarda bunun mümkün olduğu söylenmiştir. Bu bağlamda en geniş kullanım şekli Kisâî tarafından kabul edilmiş olsa da genel kabul mana birlikteliği olması veya medih-zemm gibi hususları içermesidir. Aksi takdirde kat‘u’n-na‘t denilen bir uygulamaya gidilmesi zorunlu görülmüştür.³⁷⁹ Basra ekolünü temsil eden dilcilerden biri olan Sîbeveyhi de *el-Kitâb* isimli meşhur nahiv eserinde konuyu ele alırken tek sıfatın birden fazla mevsufa ait olmasını bazı şartlara bağlamış ve kısmen de olsa bunu mümkün görmüştür.³⁸⁰

İbnü’l-Arabî bu konuyla ilgili geniş açıklamalarda bulunduğu *Mülciyetü’l-mütefekkihîn ilâ ma‘rifeti ğavâmidî’n-nahviyyin* isimli eserine atıfta bulunduktan sonra, önemine binaen konuyu burada da değerlendirmektedir.³⁸¹ Değerlendirmelerine başlamadan önce bu konunun son derece karmaşık olduğundan ve sadece nahiv kuralı açısından ele almanın yeterli olmayacağından bahseder. Bunun gerekçesi olarak da, Kur‘ân’ın kendi lehçeleriyle inen ve bu lehçenin inceliklerine başkalarından daha fazla hâkim olan sahabe arasındaki ihtilafı zikreder. Özellikle Hz. Ali hakkında övgüyle bahseder ve bu konunun beş yönden değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.

İbnü’l-Arabî’nin saydığı beş yönden dört tanesi dil ile alakalı olup sadece ikinci sırada saydığı yön, rivâyete bağlı bir görüştür. Ancak rivâyetin zayıf olduğunu ifade ederek konuyu tamamen dil kurallarına yönlendirdiğini görüyoruz.³⁸² İbnü’l-Arabî tarafından sayılan bu yönler kısaca şu şekilde özetlenebilir:

Birincisi: Söz konusu olan zıfâf vasfının sadece üvey kızlara dönme ihtimali olmakla beraber, kayınvalideyle birlikte ikisine birden dönme ihtimali de vardır. Cinsel helallik konusunda haram olma yönünün helallikten daha güçlü olması nedeniyle sıfat en yakında olan üvey kızlara döndürülmelidir. Haram ve helal konusunda delillerin tearuz etmesi durumunda selefin yöntemi de böyledir.

³⁷⁹ Radiyyuddin Muhammed b. Hasen el-İstirâbâzî en-Nahvî, *Şerhu’r-Radî ale’l-Kâfiye li’bni’l-Hâcib*, thk. Yusuf Hasan Ömer, Libya 1975, II, 320.

³⁸⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 434.

³⁸¹ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, I, 504.

³⁸² İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, I, 505.

Bu ifadesiyle İbnü'l-Arabî birinci görüşe katıldığını göstermiş olmaktadır. Ancak tercihini bir dil kuralına bağlı olarak değil; “haram ve helal ihtimali birleşince haram olma ihtimali ağır bastırılır” genel kuralına göre belirliyor.

İkincisi: Âyette geçen من نسائكم ifadesi üzerinde geniş bir dil tahlili yaparak, önce kelimenin müfret-cemi yapılarından bahseder. Ardından da izafetin ne gibi anlamlar kattığını anlatarak buraya hangisinin uygun olacağını seçer. O’na göre izafetin anlamları içinde buraya en uygun olanı helal-haram olma yönü itibariyledir. Yani ‘size helal olan kadınlarınız’ anlamındadır. Dolayısıyla bir kadın nikâh ya da mülkiyet yoluyla bir kişiye helal olmuşsa buradaki izafet manası gerçekleşmiş olur. Şâyet zifaf şartıyla kayıtlanmış olmasaydı üvey kızlar için de aynısını söyleyebilirdik, diyen İbnü'l-Arabî, muhtemel bir soruyu da cevaplamak için diyalektik üslubuyla konuyu anlatmaya devam eder.

“Şâyet; anneleri de kızlara hamledin, denilirse cevabı şu şekildedir: Eğer amacımız buna ruhsat aramak olsaydı yapardık. Ancak cinsel helallik konusunda haramlık ve helallik delilleri çatışırsa haram olma yönü üstündür.”³⁸³

Üçüncüsü: Bazılarına göre âyette geçen “duhul” ifadesi ile kastedilen mana nikâh olup bu durumda kayınvalideler ile üvey kızlar aynı konumdadır. Ancak üvey kızlarla evlenmenin haram olmasının, anneleriyle zifafa girmiş olma şartına bağlanması icma nedeniyledir. Dolayısıyla âyetin delalet ettiği bir manadan hükme varılmış değildir.

Dördüncüsü: Sıfat ve mevsufu konusuna değinmek sûretiyle görüşüne delil arayan İbnü'l-Arabî bu hususta şunları söylemektedir. Mevsuf konumunda olan kısımların her biri diğerinden müstakil olarak gelmiş ve sıfatıyla ondan ayrılmıştır. Âyette önce “أُمَّهَاتُ وَرَبَائِكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ” (:kadınlarınızın anneleri) deniliyor ve arkasından da “نِسَائِكُمْ” (:kadınlarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız) ifadesi geliyor. İkinci gelen ifadede yer alan sıfatın, yani evlerinizde bulunma, sıfatının anneler için olması

³⁸³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 506.

uygun değildir. O halde bunun peşinden gelen sıfat da önceki sıfata tabi olmalıdır ki bu da bize, ikinci sıfatın da annelere dönemeyeceğini gösterir.³⁸⁴

Yukarıdaki yaklaşıma benzer bir yorumun Cessâs tarafından da yapıldığını görmekteyiz. Her bir cümlenin diğerinden bağımsız olduğunu ve mananın bu şekilde tamam olduğunu ifade eden Cessâs, ‘anneler’ kelimesinin umum ifade ettiğini ve bu umumu üzere bırakılması gerektiğini söyler.³⁸⁵

Cessâs’ın bu ifadelerinden Hanefilerin de birinci görüşe katıldıklarını anlıyoruz. Bunun yanısıra başka karinelerin de varlığı, Hanefilerin de savunduğu bu görüşün daha isabetli olduğunu göstermektedir.

3.3.6. Kemikte Hayat Var mıdır?

Rivâyete göre Übey b. Halef ya da Âsiye b. Vâil eline aldığı bir parça çürümüş kemikle Rasulullah’a gelerek, Allah’ın bu kemik parçasını ilk kez yaratması gibi tekrar eski haline getireceğini mi iddia ediyorsun diyerek elindeki kemiği ufalamıştır. Bunun üzerine de Yasin sûresinde yer alan ve bu olayı anlatan âyetler nazil olmuştur.³⁸⁶ Bazı fakihler, Allah’ın kudretine delalet eden bu âyetlerden de fıkha dair bir sonuç çıkarmışlar ve kemiğin hükmü hakkında görüş beyan etmişlerdir. İbnü’l-Arabî’nin de i’râba ve takdire bağlı olarak hüküm istinbatında kullandığı ilgili âyetler şu şekildedir:

وَضْرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ.

‘Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek? De ki: Onları ilk defa var eden diriltecektir.’³⁸⁷

Bu âyetten hareketle İbnü’l-Arabî, kemiklerde canlılığın söz konusu olduğunu ve dolayısıyla ölüm sonrasında necis/pis olacaklarını ifade etmektedir. Çünkü kendisinde

³⁸⁴ İlgili âyetteki sıfat-mevsuf ilişkisinden kaynaklanan fikhî ihtilaflar ve görüşlere dair bilgi için bkz. Nâcih Cemil Abdullah Savâfita, *Eseru’d-delâleti’n-nahviyye fî istinbâti’l-ahkâmi’l-fikhiyye fî kitâbi Bedâ’i’u’-sanâ’i*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, Ürdün 2007, s. 167 vd.

³⁸⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, III, 70-71.

³⁸⁶ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XX, 553.

³⁸⁷ Yasin, 36/77-78.

hayat söz konusu olan her şey hayatın yok olmasıyla meyte hükmünde olur ve meyte de haramdır. Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu ileri sürer.³⁸⁸

Ancak Cessâs burada konu edilen hayatın mecaz anlamda olduğunu ve hükmün bu şekilde olmadığını söylemektedir. Kemikleri taşıyan asıl canlının meyte olmasıyla ortaya çıkan haramlık hükmünün kemikler için de geçerli olacağı, yani kemiğin de meyte hükmünde olacağı iddiasını geçerli görmeyen Cessâs, يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا (Ölümünden sonra yeryüzünü diriltir)³⁸⁹ âyetini delil göstererek her iki âyette de hayat kelimesinin mecazî olduğunu söyler.³⁹⁰

Nitekim Hanefî mezhebinde kabul edilen görüş İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği gibi olmayıp meytenin kemiklerinden yararlanmanın helal olduğu ve ölüm sebebiyle kemiğin necis olmayacağı yönündedir. Hanefîlere göre kemik canlı değildir ve necis olmaz.³⁹¹

İbnü'l-Arabî, kemiklerde hayat olmadığını ve dolayısıyla meyte hükmünde olamayacağını söyleyenlerin deliline yer vermektedir. Bizi ilgilendiren husus da budur.

Kemiklerin canlı olmadıklarını iddia edenlere göre من يحي العظام ifadesinde hazfedilen bir muzaf vardır ve muzafun ileyh muzafın yerine geçmiştir. Arapçada oldukça yaygın olan bu kullanıma göre takdir أصحاب العظام من يحي أشكاله şeklinde olup anlamı; 'kemiklerin sahiplerini kim diriltecek' olarak verilmelidir.³⁹²

Burada bu şekilde bir hazfın ve takdirin olduğunu kabul etmeyen İbnü'l-Arabî, hazif ve takdirin bir zaruret durumunda kullanılabileceğini, burada ise bunu gerektirecek bir zaruret bulunmadığını ifade eder. Dolayısıyla sözün zahiri alınması gerektiğini ve

³⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 31.

³⁸⁹ Rûm, 30/19.

³⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, V, 251.

³⁹¹ Kâsânî, *Bedâ'i*, V, 142; İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, I, 111.

³⁹² Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut 2000, I, 427.

esasında hayatın emaresi olan hissetme melekesinin kemikte de bulunduğunu iddia ederek kemiğin canlı hükmünde olduğu sonucuna varır.³⁹³

İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiğine göre İmam Şâfiî'nin görüşü, kemiklerde hayat olmadığı ve bu nedenle ölüm sebebiyle necis olmayacağı yönündedir. Ancak Şâfiî mezhebi kaynaklarında böyle bir görüşe ulaşamadık. Sadece buna benzer bir görüş şaz olarak aktarılmış fakat mezhep görüşü olarak belirtilmemiştir.³⁹⁴

Şâfiî kaynaklarında ayrıntılı bir şekilde ele alınan kemiğin hükmü konusunda aslen haram olan hayvanların kemiklerinin de haram olduğu, aslen helal olan hayvanların kemiklerinin ise hayvanın tezkiyesi ile helal olduğu görüşü açıkça belirtilmiştir. Hatta hayvan canlı iken alınan bir parçanın da (kemik dahil) haram olduğu hükmü vardır. Yine canlı hayvanın kıllarının haram olmadığı kemiğin ise kıllara benzetilemeyeceği açıklanmıştır.³⁹⁵

3.3.7. Mehri Bağışlama Yetkisi

Nikâh akdi her iki taraf için bazı hukuki sonuçlar doğurur. Bu sonuçlardan bir kısmı, önceden belirleme ve şart koşma durumu olmadan da akdin doğal sonucu olarak kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Akdin kurulmasından sonra kadın lehine ortaya çıkan bu haklardan biri mehirdir. İster akit sırasında bir mehir belirlenmiş olsun ister olmasın her durumda kadının mehir hakkı sabittir. Bununla beraber mehrin belirlendiği bir akit sonrası zifaf gerçekleşmeden önce boşama söz konusu olmuşsa bu durumda kadın belirlenen mehrin yarısını hak eder.³⁹⁶

Bakara sûresi 237. âyette belirtilen bu husus, âlimler tarafından ittifakla kabul edilen bir hükümdür.

³⁹³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 31.

³⁹⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, II, 572.

³⁹⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 74.

³⁹⁶ Mehir konusu ve mehir davalarıyla ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Şirin, *İslâm Aile Hukukunda Mehir*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1997.

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَيَصِفْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْتَمُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ

النِّكَاحِ

*'Eğer onlara mehir tespit eder de, el sürmeden boşarsanız, bu durumda kendileri veya nikâh bağı elinde olanın bağışlaması hariç tesbit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır.*³⁹⁷

Daha önce belirttiğimiz gibi, mehir davalarıyla ilgili durumlardan birisi de mehir belirlenerek tamamlanan bir nikâh akdinden sonra, henüz zifaf ya da halvet gibi mehrin tamamının ödenmesini gerektiren durumlardan biri gerçekleşmeden ayrılma söz konusu olursa kadın, belirlenen mehir miktarının yarısını almayı hak etmiş olacaktır.

Âyette açık bir şekilde ifade edildiği üzere ilgili durum nedeniyle mehrin yarısını hak etmiş olan kadın isterse bu hakkından feragat edebilir. Burada mehrin teslimi ile ilgili muhtemel durumlardan söz etmek gerekirse, kadın belirlenen mehrin tamamını ayn olarak teslim almış olabileceği gibi, yarısını veya bir kısmını da almış olabilir. Bir başka ihtimal ise hiç almamış ve koca üzerinde deyn olarak bulunuyor olmasıdır.

Kadının mehrin yarısı üzerinde hak sahibi olması durumu açıklanan âyette yer alan bu hükmün devamında getirilen istisna ile söz konusu hakkın bağışlanmasının mümkün olabileceği ifade edilmiştir. İstisna cümlesinde yer alan الذي ismi mevsulünün kime ait olduğu konusunda farklı görüşler yer almaktadır. İsmi mevsulün sılasında nikâh bağı elinde olan şeklindeki ifadenin kime ait olduğu, bir başka açıdan atf harfinden sonra gelen يعفو fiilinin failinin kim olduğu hakkında farklı kanaatler bulunmaktadır. Buradaki farklı kanaatler ise doğal olarak mehri bağışlama yetkisinin hukuken kimde olduğu tartışmalarına neden olmuştur.

Konuyla ilgili olarak iki farklı görüşe yer veren İbnü'l-Arabî, bu görüşlere ait delilleri ve bu delillerin değerlendirmesini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.

Ali b. Ebi Talib, Şurayh, Said b. Müseyyeb, Cübeyr b. Mut'im, Mücahid, Sevri, Ebû Hanîfe ve bir görüşünde İmam Şâfiî'nin de içinde yer aldığı bir grup İslâm âlimine göre, bağışlama yetkisine sahip olduğu ifade edilen kişi kocadır.³⁹⁸

³⁹⁷ Bakara, 2/237.

Bu kanaate göre anlam şu şekilde olmaktadır: Mehir tesmiyesi yapılan bir akitten sonra koca, mehri tam olarak karısına verir ama zifaf ya da mehrin tamamının tahakkuku açısından zifaf hükmünde bir durum olmaksızın boşarsa, normalde kadının aldığı mehrin yarısını erkeğe iade etmesi gerekir. Ancak erkek bu hakkından vaz geçerek kadın lehine bir bağışlamada bulunursa bu durumda kadın herhangi bir ödemede bulunmaz.

Bu görüşte olanların, âyetin lafzından hareketle yaptıkları yoruma göre, ismi mevsulün anlaşılması sıla cümlesinin anlaşılmasına bağlı olduğu için oraya bakılması gerekir. Sıla cümlesinde ise *nikâh bağı elinde olan* ifadesi yer almaktadır ki bu da kocadır. Zira nikâh aktinde kadının velisinin yetkisini kabul edenlere göre de bu yetki akit öncesindedir. Akit tamamlandıktan sonra artık yetki kocada olacaktır. Ayrıca *عقدة* kelimesinin vezni de anlam açısından buna delalet eden bir karinedir, demişlerdir.³⁹⁹

İbn Abbas, el-Hasen, İkrime, Tâvus, Atâ, Ebü'z-Zinâd, Zeyd b. Eslem, Rabia, Alkame, Muhammed b. Ka'b, İbn Şihâb, Esved b. Yezid, Şurayh el-Kindî, Şa'bî, Katâde, İmam Mâlik ve bir görüşünde İmam Şâfiî'nin de kabul ettikleri yorum ise, burada kastedilen kişinin kadının velisi olduğudur.⁴⁰⁰ Bu durumda ise mana şöyle olur: Koca, mehir tesmiyesiyle yapılan akit sonrasında ve fakat zifaftan önce henüz mehri kadına teslim etmeden boşama yetkisini kullanırsa, bu durumda boşayan kocanın belirlenen mehrin yarısını kadına vermesi gerekir. Ancak kadının velisi koca lehine bu haktan vazgeçebilir. Dolayısıyla erkeğin bir ödeme yapması gerekmemektedir.

İkinci görüşü savunanların gerekçelerini dört başlık altında özetleyen İbnü'l-Arabî ilk önce birinci görüşün gerekçelerinden biri olan ve vardıkları hükme mesnet olarak ileri sürdükleri, akitten sonra velinin akitle ilgili yetkisi kalmamıştır ve bu yetki kocaya ait olur şeklindeki ifadeye itiraz eder. O'na göre koca boşama yetkisini kullandıktan sonra -ki zifaf öncesi tek bir boşama bain talak hükmündedir- nikâhla ilgili herhangi bir yetkisi kalmamıştır, ifadesine yer verir.

³⁹⁸ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 208.

³⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 305-306

⁴⁰⁰ Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân li'ş-Şâfiî*, I, 200; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 151.

Bir başka mesnet ise, âyetin baş tarafında muhatap sigası kullanılarak kocalara hitap edilmiştir. Şâyet sıla cümlesinde kastedilen kişi de kocalar olsaydı yine muhatap sigası ile söze devam edilirdi. Burada muhataptan gaibe bir geçiş olması ise kastedilen kişinin koca dışında biri olduğunu gösterir. Bu durumda da bahis konusu olan kişi koca olmadığına göre veli olacaktır.

Yine bu görüşte olanlar âyette iki defa zikredilen يعفور fiilinin iskat/hakkın düşürülmesi manasında olduğunu ve aynı ifadede iki farklı anlamda gelemeyeceklerine göre koca açısından bir iskatın olamayacağını, bunun ancak veli tarafından olabileceğini söylemektedirler.

Ancak bu şekilde bir delillendirmeye cevap, birinci görüşü savunanların her fiile ayrı mana vermeleri şeklinde olabileceği gibi, kocanın da hak olarak kadından alması gereken mehrin yarı miktarını iskatı da mümkündür, şeklinde olabilir.

İbnü'l-Arabî öncelikle ikinci görüşü tercih ettiğini belirterek bu tercihinin gerekçelerini saymaktadır. Üç madde halinde ikinci görüşü tercih sebebini sıralarken kısaca şöyle demektedir:

Burada kastedilen kişi velidir, çünkü âyetin baş tarafında önce kocalardan ardından da kadınlardan bahsedilmiş, burada bahis konusu olan ise üçüncü bir sınıf olup o da velidir. Şâyet bir başka sınıf (veliler) olmasaydı ancak o zaman bu kısmın kocalara ait olduğu kabul edilebilirdi. Dolayısıyla veliler sınıfı olduğuna göre konuyla ilgili üç grubun, zaruret olmaksızın ikiye indirilmesi uygun değildir.⁴⁰¹

Dikkate canip bir diğer husus ise, nikâh akdinde kadının velisinin bulunmasını şart koşanlara göre, kadınla erkek nikâh konusunda anlaşsalar bile veli olmadan nikâh akdi yapılamayacağından, *nikâh bağı elinde olan* kişi velidir.

İbnü'l-Arabî söz konusu kişinin veli olduğunu desteklemek için bir yorum daha zikretmektedir ki bu yorum İmam Mâlik'in de kabul ettiği görüşe işaret ediyor. Şöyle ki; إلا أن يعفون ifadesinde kastedilenin kadınlar olduğu kesindir. Ancak şu da bir gerçek ki her kadın bu yetkiyi kullanma ehliyetine sahip olmayabilir. Mesela yaşının küçük

⁴⁰¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 306-307

olması veya mahcur olması gibi ehliyetine mani bir durum söz konusu olduğunda bağışlama yetkisi de olmayacaktır. Dolayısıyla kadın ehil ise kendisi, değilse nikâh bağı elinde olan kişi yani velisi onun adına bu tasarrufta bulunacaktır. İmam Mâlik konuyla ilgili olarak der ki: Nikâh bağı elinde olan kişi bakire kız için baba, köle kadın için ise efendisidir. Zira bahis konusu olan bu iki kadın malı üzerinde tasarruf hakkı olan kişilerdir.

İbnü'l-Arabî'nin son yorumunu dikkate almadan ikinci görüşü kabul ettiğimizde şöyle bir sorun karşımıza çıkacaktır: Bağışlamayı ifade eden iki fiil arasında جُ harfi ile yapılan bir atıf bulunmaktadır. Bu atıf harfinin yaygın manası ise tercihe delalet etmesidir. İlk fiilin faili kadınlar, ikinci fiilin failini de veli olarak aldığımızda aynı hakkı kullanma noktasında ikisini de yetkilendirmiş oluyoruz. Bu durumda söz konusu hakkı kullanma hususunda görüşleri çelişirse hükmün nasıl olacağı tartışılmalıdır. Şâyet İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi burada velinin yetkisi kadının ehliyetinin olmadığı durumlarda devreye girer diyecek olsak, zaten bu hüküm ehliyeti olmayan herkes için geçerli olduğuna göre nikâh bağı ile alakalandırılmasının nasıl bir anlam kattığı da incelenmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkacaktır.

Hanefiler başlangıç itibariyle velinin nikâh akdindeki konumu hakkında farklı düşündükleri için birinci görüşü, yani kocanın kastedildiği görüşünü benimsemiş olmaları doğaldır.⁴⁰² Ayrıca şöyle bir mülahazaya da yer vermişlerdir: Mehir kadının şahsına ait bir mal olması hasebiyle bir başkasının onun malında tasarruf yetkisi yoktur. Velinin nikâh akdinde yetkili olduğunu kabul etsek bile kadının malı konusunda böyle bir yetkiye sahip olduğunu söyleyemeyiz.

3.3.8. Meytenin Hükümü

Kur'ân üslubu çerçevesinde oldukça sık rastlanan hazif terimi, varlığı sabit olan ve bilinen bir karine ışığında, yine varlığı bilinip anlaşılabilir olan kelime ya da cümlenin lafızdan düşürülmesidir.⁴⁰³ Söz konusu hazif üslubu meânî ilmi konuları içinde yer almakta olup, icâz başlığı altında değerlendirilmektedir.

⁴⁰² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 150.

⁴⁰³ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, III, 102

Hazif üslubuna dair önemli bir tespitte bulunan Abdulkâhir el-Cürcânî şöyle demektedir: “Bu (hazif) nükteli, olağanüstü ve sihre benzer bir konudur. Çünkü burada bir kelimenin zikredilmemesinin bazen zikredilmesinden daha fasih olduğunu; bir şeyi söylemeyip susmanın, maksadı daha iyi ifade ettiğini, konuşulmadığında daha çok şey söylendiğini, açıklama yapılmadığında konunun daha açık ortaya konduğunu görürsün.”⁴⁰⁴

Kur’ân’da yaygın bir şekilde kullanılan hazifli ifadeler, ibareyi daha veciz ve sade kılmaktadır. Ayrıca bu yolla muhatabın ifade üzerinde fikir yürütmesi ve derin tefekkür çabası içine girmesi de temin edilir.

Bu bağlamda olmak üzere konuyla ilgili olarak vereceğimiz örnek, benzer ifadelerin yorumlanmasında da bir karine olacaktır.

Bakara sûresi 173. Âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَحُمَّ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهَلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ

O, size yalnız leşi, kanı, domuz etini ve üzerinde Allah'ın adından başka bir adın anıldığı şeyi yasakladı. Ama kim onlara mecbur kalırsa -bir arzu ve iştah duymamak ve zaruri ihtiyacının üstüne çıkmamak şartıyla- günaha girmiş olmaz.

Söz konusu âyette haram olduğu zikredilen şeylerin haramlığı, Nisa sûresi 23. âyette geçen “annelerinize size haram kılındı” ifadesindeki annelerin haram olmasından farklı olacağı açıkça ortadadır. Annelerin haram olması ile ilgili âyette نكاح (nikâhlanması) şeklinde bir muzaf takdirine ihtiyaç olduğu âlimler tarafından ittifakla kabul edilmişse de, meyte (leş) ve ona atıfla gelen diğer haram kılınanlar için bir muzaf takdiri gerekip gerekmediği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Bu âyette أكل (yenmesi) manasında bir muzafın takdirini gerekli gören âlimler, âyette sayılan şeylerden yemek dışında istifade etmenin caiz olduğu görüşündedir.

⁴⁰⁴ el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahmân Abdülkahir, *Delâilü'l-i'câz*, çev. Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 134.

Bu şekilde bir takdire gitmeksizin ifadeyi mutlak olarak bırakanlar ise âyette sayılanlardan hiçbir sûrette istifadenin mümkün olmadığı kanaatini taşımaktadır.

Şâfiîler bir muzaf takdirine gitmeyerek meyteden istifade etmenin mutlak olarak caiz olmadığı, âyette geçen haramlık hükmünün meytenin aynına taalluk ettiği görüşündedir. Dolayısıyla eti yenemeyeceği gibi, istifade anlamı taşıyacak şekilde etinin bir başka şekilde kullanılması da caiz değildir. Ayrıca derisi, kemikleri, yünü, memelerindeki sütü gibi diğer parçalar da hayvanın bir cüz'ü olması hasebiyle, aslın haram olması bunların da haram olmasını gerektirir, demişlerdir.

Hanefî âlim Cessâs da meytenin tarifî ve bu konuyla ilgili haramlık ilkesini ayrıntılı bir şekilde izah ettikten sonra, haramlık lafzının mutlak olmasından hareketle yemenin dışındaki diğer menfaatleri de kapsayacağını, dolayısıyla köpeklere veya yırtıcı kuşlara yedirmek gibi kişiye fayda sağlayacak herhangi bir sûrette yararlanmanın da caiz olmadığını ifade eder. Gerekçe olarak da haramlığın mutlak olarak ayna taalluk eden bir hüküm olduğunu belirtir. Ancak başka bir delille tahsis olması söz konusu ise, o delilin gereğince amel edileceğini de ekler.⁴⁰⁵

Meytenin derisinden istifade etme konusunda ise, bir önceki âyette geçen yiyiniz ifadesinin ve ayrıca En'am sûresi 145 de yer alan (عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ) yiyecek kimse ifadesinin karinesiyle bu âyette de meytenin etinin yenmesinin haram olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca âyetin böyle anlaşılması gerektiği yönünde rivâyet edilen hadisler de bulunmaktadır.

İbnü'l-Arabi ise, bu konuyu farklı yerlerde birkaç defa zikretmiş olmasının yanı sıra, Tâhâ sûresinin 12. âyetini tefsir ederken ayrıntılı olarak ele almıştır. Meytenin derisinden istifade konusunda dört farklı görüşe yer veren İbnü'l-Arabi, bu görüşleri saymakla beraber İmam Mâlik dışında diğer mezhep imamlarının konu hakkındaki görüşüne değinmemiştir.

⁴⁰⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 132.

İbnü'l-Arabî Tâhâ sûresinde Hz. Musa'ya hitaben ayakkabını çıkar⁴⁰⁶ denmesinin sebebi üzerinde yapılan yorumlara şu şekilde yer verir:

Hz. Peygamberden gelen bir rivâyete göre 'Hz. Musa'nın ayakkabıları ölmüş eşek derisindendi'. Bu rivâyetten hareketle meytenin derisi hakkında dört farklı görüş ortaya çıkmıştır.

- İbn Şihâb'a göre tabaklanmamış da olsa kullanılması caizdir.
- İmam Mâlik ise bir görüşünde, tabaklanması durumunda istifade edilebileceğini kabul etmiştir.
- Müslim'de geçen rivâyete göre tabaklanması durumunda temiz olur.
- Buhârî'de yer alan bir rivâyette ise, Rasulullah'ın (s.a.v.) ölmüş bir hayvanın derisinden tabaklanarak yapılmış bir kırbadan abdest aldığı belirtilmiştir.

Meytenin derisinden istifadenin boyutu konusunda farklı görüşlerin yanı sıra sütünden, mayasından, yününden vs. yararlanma ve bunları satma hususunda da farklı görüşlerin olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁰⁷

3.3.9. Sefeh Sebebiyle Malın Hacri

İslâm hukukuna göre ehliyet engellerinden biri olarak değerlendirilen sefeh, kişinin malı hakkında doğru kararlar veremeyecek durumda olması nedeniyle savurganlık ve israf yoluyla malını heder etmesidir. Âyette 'süfehâ' şeklinde ifade edilen sefihlerin kimler olduğuna dair değerlendirmelere Bakara sûresinde yer alan borçlanma ile ilgili âyette geniş bir şekilde yer verdiğini ifade eden İbnü'l-Arabî, burada söz konusu edeceğimiz âyette bunun çocuk ve rüşdü henüz tespit edilmemiş kadın olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Tâhâ, 20/12.

⁴⁰⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 142, 145, 147, 149.

⁴⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 432-433.

Sefihle ilgili hükümler incelendiğinde bu hükümlerin farklı şekillerde yansıdığı görülecektir. Öncelikle sefeh durumunun başlama ve devam süreci ile sürekli ya da kesintili olmasına göre değişen bir hüküm yapısı görülür. Buluğa ermeyen çocuğun ve akıl hastasının sefih sayılacağı ve malının kendisine teslim edilmeyeceği hususunda âlimlerin ittifakı vardır. Çocuk buluğa erdikten veya akıl hastalığı iyileştikten sonra bu savurganlık halinin geçmemesi durumunda 25 yaşına kadar kişiye malının teslim edilmeyeceği hususunda da ittifak vardır. Bu yaştan sonra kişinin halinde bir düzelme olmazsa âlimlerin geneline göre bu kişiye malı teslim edilmez. Ebû Hanîfe'ye göre ise 25 yaşından sonra durum ne olursa olsun kişiye malı teslim edilir.⁴⁰⁹

Halinde düzelme olmadığı takdirde sefihe mallarının hiçbir surette teslim edilemeyeceği görüşünde olanların delillerinden biri Nisâ sûresindeki 5. âyettir. *ولا توتوا السفهاء أموالكم...* (*Sefihlere mallarınızı vermeyin.*) Bu âyette geçen muhatap zamiri ile kimin kastedildiği konusunda ihtilaf vardır.

Zamirin mercii konusunda ortaya çıkan bu ihtilafa yer veren İbnü'l-Arabî, bir görüşe göre buradaki izafetin hakikî manada olduğunu ve maksadın, mükellef kişinin mallarını sefih konumunda olan evlatlarına vermemesi olduğunu belirtir. Yani ilgili âyetteki *كم* zamiri muhatap durumunda olan mükellef kişilere aittir. Dolayısıyla sefihin şahsına ait malların kendisine teslimi konusunda bir yasaklama yoktur.

İkinci görüşe göre ise maksat, sefih kişilerin kendilerine ait olan ve hacr sebebiyle velisinin tasarrufunda olan malların teslim edilmemesidir. Malların muhatap konumunda olan velilere izafe edilmesi ise, insanların ellerindeki malların insanlığın ortak kullanımında olması ve mülkiyet değiştirerek elden ele dolaşması nedeniyledir. Bunun bir benzeri ifade *ولا تقتلوا أنفسكم* (*kendinizi öldürmeyin*)⁴¹⁰ âyetinde görülmektedir ki bunun anlamı 'bir kısmınız diğerini öldürmesin' demektir. Zira başkasını öldüren de bu suçundan dolayı öldürüleceği için kendisini öldürmüş olacaktır. Tıpkı adam öldürmede olduğu gibi sefih kişilere mallarının verilmesi durumunda da onlar malı telef edeceği için zarar herkese yönelik olacaktır.⁴¹¹

⁴⁰⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 62; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 140.

⁴¹⁰ Nisa, 4/29.

⁴¹¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 433.

Âyette geçen malın sefihinin şahsına ait mal olduğunu ileri süren ikinci görüşü savunanlar, âyetin devamında yer alan 'o mallardan onları (sefihleri) yedirin ve giydirin) ifadesinden hareketle burada ifade edilen yedirme ve giydirmenin velinin kendi malından değil velâyeti altındaki sefihe ait maldan olduğunu söyleyerek görüşlerini delillendirmişlerdir.⁴¹²

Zamirin merciinin muhatap mükellefler olduğunu ileri süren birinci görüşü savunanlar ise, sefihlerin asıl itibariyle muhatap olmadıklarını ve hitabın velilere olduğunu, malın da velilere ait mal olduğunu söylemektedirler. Hanefî âlim Cessâs bu hususu ayrıntılı bir şekilde dile getirmektedir. O'na göre âyette geçen malın sefihinin malı olduğu yani أموالهم şeklinde anlaşılacağı yolunda tevilde bulunmak, delilsiz olarak lafzın hakikatinden ve zahirinden ayrılmaktır. Zira ilgili âyet her iki sınıfı da içermekte olup her biri ayrı ayrı belirtilmiştir. Bunlardan birincisi muhatap olan mükellefler diğerleri ise sefihlerdir. Allah Teâlâ أموالكم buyurmak sûretiyle malı muhataplara izafe ettiği için âyetin bu şekilde anlaşılması gerekir. Çünkü sefihlere yönelik herhangi bir hitap bulunmamaktadır. ولا تقتلوا أنفسكم (:kendinizi öldürmeyin) ve فاقتلوا أنفسكم (:kendinizi öldürün) yani birbirinizi öldürün şeklindeki âyetleri de bu konunun delili olmaya müsait değildir. Çünkü bu ayetlerde durum farklı olup muhataplardan herhangi biri öne çıkartılmamıştır ve dolayısıyla ikisi de kastedilmiş olabilir.⁴¹³

Serahsî'nin de (ö. 483/1090) konuya bakışının bu şekilde olduğunu görüyoruz. Zira âyette geçen sefihler ile kastedilenin kimler olabileceğini açıkladıktan sonra, malların izafe edildiği kişilerin muhatap mükellefler olduğunu ve nehyin sefihinin şahsına ait mallara ilişkin olmadığını söyler.⁴¹⁴

Her iki görüşe de kısaca yer veren İbnü'l-Arabî, bu görüşler arasında tercih yapmaksızın hükmün ikisi için de geçerli olduğunu kabul etmektedir.⁴¹⁵

⁴¹² el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 241, II, 326; Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye el-Kuveytîyye*, Kuveyt, 1404-1427, XXV, 49.

⁴¹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 213, 214.

⁴¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 161.

⁴¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 433.

3.3.10. Teyemmüm Yapabilecek Kişiler

Günlük hayatta olduğu gibi ibadetlerde de temizliğe son derece önem veren İslâm dini, temizlik için ihtiyaç duyulan suyun bulunamaması halinde hükmî temizliği yerine getirmek için alternatif bir yol da göstermiştir. Gerekli şartların oluşması durumunda topraktan yararlanılarak yapılan bu temizliğe teyemmüm denir.

Bir ruhsat olarak değerlendirebileceğimiz bu temizlik çeşidinden kimlerin yararlanabileceği de yine fıkıh âlimlerince ayrıntılı olarak tespit edilmiştir. Teyemmümün dayanağı olan nasslardan biri de Nisâ sûresinin 43. âyetidir. İlgili âyette cünüp olanların gusletmeleri gerektiği ifade edildikten sonra, bazı özel durumlar nedeniyle kimlerin teyemmüm yapabileceği ifade edilmiş ve suyun bulunamaması durumunda bir ruhsat olarak teyemmüme izin verilmiştir.

... وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا.

*...ve eğer hasta olur veya seferde bulunursanız veya biriniz hacet yerinden gelir veya kadınlara dokunursanız da su bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa teyemmüm edin.*⁴¹⁶

Anlamını verdiğimiz bu âyette fakihler arasında ihtilafa konu olan husus *فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً* “su bulamazsanız” ifadesinde yer alan zamirin kime ait olduğudur. Bir başka husus ise, hafzedilmiş bir sıfatın olup olmadığıdır.

Diğer karineler göz ardı edilerek lafız açısından âyete bakıldığı zaman ‘su bulamazsanız’ şartını ifade eden cümlede yer alan zamirin, lafzın öncesinde zikri geçenlerin tamamına dönmesi gerekir. Dolayısıyla teyemmüm almanın caiz olabilmesi için suyu bulamama şartı hasta, yolcu, tuvalet ihtiyacını gören ve cinsel ilişkide bulunanların tamamına yönelik olacaktır.

Şart cümlesindeki zamirin zikri geçenlerin tamamına ait olduğunu söyleyenlerin görüşü açıktır ve âyetin lafzında bir takdire gitmenin gereği olmadığını söylemişlerdir. Bu

⁴¹⁶ Nisâ, 4/43.

görüşü savunanlardan biri olan Atâ, suyu bulan hiç kimsenin teyemmüm edemeyeceğini ifade eder.

Ancak fıkhıta yerleşik kurala göre hasta olan kişi suyu bulsa bile teyemmüm edebilir, denilmektedir. İbnü'l-Arabî, hasta olan kişinin hastalık nedeniyle suyu kullanamamasına ilave olarak, kendisine suyu getirecek ve kullanmasına yardım edecek birisi olmadığı için suya ulaşamayan hastayı da bu kapsamda görmektedir.⁴¹⁷ Bu durumda söz konusu 'suyu bulamama' şartında yer alan zamirin hastaları kapsamadığı ve fakat kimleri kapsadığının bir şekilde dil açısından izahı gerekecektir.

İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) ifade ettiğine göre su bulamayan hasta ve yolcunun teyemmüm etmesinin caiz olduğunda ittifak vardır. Fakat bu ikisi dışında kalanların teyemmüm etmeleri konusunda ise ihtilaf söz konusudur. İhtilafa konu olan kişiler şu şekilde sıralanmaktadır:

- Su olduğu halde kullanamayan hasta.
- Su bulamayan mukim.
- Korku nedeniyle suya ulaşamayan sağlıklı yolcu.
- Şiddetli soğuk nedeniyle su kullanmaya cesaret edemeyen kimse.⁴¹⁸

Cumhurun kanaatine göre şart cümlesinde yer alan zamir yolcu ve sonrasında zikredilenlere ait olup, hastaları kapsamamaktadır. Zira cümlede hazfedilmiş bir sıfat vardır ve bu sıfatın takdiri 'hasta olur (*suyu kullanamazsanız*)' şeklindedir. لا تستطيعون şeklinde takdir edilen bu cümle مرضى kelimesinin sıfatı olup mahallen mansubtur. Bu takdir sayesinde hasta olup da su olduğu halde hastalığı nedeniyle kullanamayan kimseler şartın kapsamı dışında kalmış olacaklardır.⁴¹⁹

İbnü'l-Arabî bunu izah ederken suyun varlığını, onun kullanılmasının mümkün olması şeklinde anlamıştır. Dolayısıyla yolcunun suyu kullanmasının mümkün olmayışını

⁴¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 583.

⁴¹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 72.

⁴¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 72.

hakiki manada suyun yokluğu şeklinde söylerken, hastanın suyu var olduğu halde kullanamamasını da hükmen yokluk olarak ifade etmiştir.⁴²⁰

Suyun bulunmasını hissî değil hükmi olarak bulunma şeklinde anlayan İbnü'l-Arabî, sadece hastalık nedeniyle değil başka sebeplerle de mukim olan bir kişi suyu kullanamazsa teyemmüm edebilir, demiştir.

Ebû Hanîfe ise mukim olan kimse su bulamasa da teyemmüm edemez görüşündedir.⁴²¹ Bu ihtilafın temelinde de yine şart cümlesindeki zamirin sadece su bulamayan hasta ve yolcular için mi yoksa herkes için mi olduğu konusundaki farklı görüş yer almaktadır.

3.3.11. Yolkesenlerin Cezası

İslâm dininin özellikle korumayı hedeflediği hususlardan biri de insanların can ve mal emniyetidir. Dokunulmaz alan olarak tarif edebileceğimiz bu iki hususa yönelik tehditler ise son derece ağır yaptırımlarla cezalandırılmıştır. Modern hukuk sistemlerinde de suçun yayılmasını engellemeye yönelik tedbirler arasında, cezanın caydırıcı olması da özellikle vurgulanan bir durumdur. İslâm hukukunda can ve mala karşı işlenen suçların cezasının ağır olması, caydırıcılık fonksiyonunu icra etmesi bakımından olumlu sonuçlar doğurmuştur.

Allah ve Rasulüne savaş açmakla eşdeğer bir konumda zikredilen ve hırsızlıktan daha farklı bir konumda olan bozgunculuk/eşkıyalık, insanların yol güzergâhlarında pusu kurarak onların mal ve canlarını tehdit ve tehlike altına sokmaktır.

Bahis konusu olan bu suçun cezası ya da cezaları Mâide sûresinin 33. âyetinde toplu olarak sayılmıştır. İlgili âyet ve meali şu şekildedir:

إِنَّمَا جَزَا الَّذِينَ يُجَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ
أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

⁴²⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 590.

⁴²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 122.

*'Allah'a ve Rasûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır.*⁴²²

İbnü'l-Arabî, bu âyette *'Allah'a ve Rasûlüne savaş açanlar'*ın kimler olabileceği konusunu, nüzul sebebi ışığında oldukça uzun bir şekilde tartışmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre âyetin ilk kısmında bir hazif ve takdir söz konusudur. Zira kimse Allah'a savaş açamaz ve O'na galip gelemez. Allah'ın celal sıfatları, kudret ve iradesinin kemali bu duruma ihtimal vermez. Ayrıca savaşan her iki kişiden birinin, diğerinin karşısında bir yerde konuşlanması gerekir ki Allah böylesi bir durumdan da münezzehtir. Öyleyse burada bir hazif vardır ve takdiri *'Allah dostlarıyla savaşanlar'* şeklindedir.⁴²³

İbnü'l-Arabî, nahiv açısından önemli bir konu olan hazif ve takdir durumuna temas ettikten sonra, bahis konusu olan kişilerin kimler olabileceği hakkındaki rivâyet ve değerlendirmelere yer verir.

Yolkesen için verilecek cezaları âyetteki sıralamayı dikkate alarak sayacak olursak şu şekilde bir sıralama olduğunu göreceğiz:

- Öldürülmesi
- Asılması
- El ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi
- Sürgün edilmesi

İlk bakışta hemen herkesin görebileceği gibi, birinci cezanın öncelikli olarak uygulanması halinde diğer cezaların uygulanmasının imkân ya da anlamı olmayacaktır. Ölüm cezasına çarptırılarak öldürülen bir kişinin asılması ya da el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi mümkün olsa bile -başkaları için caydırıcı bir unsur olması dışında- ne gibi bir anlamı olabilir. Sıralamada en sonda yer alan sürgün ise zaten bu

⁴²² Mâide, 5/33.

⁴²³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 95-96

durumda imkânsız olacaktır. Öyleyse âyetteki bu sıralamanın pratikte uygulanması istenen sıralama olmadığı açıktır.

Söz konusu âyette sayılan bu cezaların önceliği konusunda âlimler arasında ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafın sebeplerinden biri de, âyette sıralanan cezalar arasında atıf harfi olarak kullanılan و harfinin delalet ettiği manalardır.⁴²⁴

Bazı İslâm âlimlerine göre bu cezalardan hangisinin uygulanacağı konusunda otorite tercih hakkına sahiptir. Sayılan cezalardan hangisini toplum düzenine ve menfaatine daha uygun bulursa onu uygular, demişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu görüşte olanlar Saîd b. Müseyyeb, Mücahid, Atâ ve İbrahim'dir.⁴²⁵

Bu görüşü savunanlar, âyette sıralanan cezalar arasında kullanılan و harfinin muhayyerlik ifade ettiğini kabulde, otoritenin duruma göre bu cezalardan istediğini seçebileceğini ileri sürmüşlerdir.

Yolkesenlerin durumuna uygun olan bir cezanın verilmesi gerektiğini düşünenler ise, âyette geçen söz konusu harfin (و) tafsil için geldiğini söylemişlerdir. Ancak bu tafsilin nasıl olacağı konusunda ise farklı düşünceler ortaya konmuştur.

Yolkesen kişinin eylemlerine bağlı olarak bu cezalardan birinin uygulanacağı konusunda görüş bildirenlere göre bu kişi bir başkasını öldürmüştü o da öldürülür. Hem öldürmüş hem mal almışsa asılır ve öldürülür. Öldürmeksizin sadece mal almışsa elleri ve ayakları çaprazlama olarak kesilir. Yolcuları korkutmuş ancak mallarını almamış ve kimseyi öldürmemişse sürgün edilir.

İbnü'l-Arabî, bu izahlardan sonra cezalar arasında kullanılan و edatının anlamı konusunda yukarıda yer verdiğimiz iki görüşe değinerek, tafsil manasında olduğunu söyleyenlerin yedi farklı anlayış ortaya koyduklarını söyler:

⁴²⁴ و atıf harfinin delalet ettiği manalar için bkz. Tavîl, *Delâletü hurûfi'l-atfi*, s. 69 vd.

⁴²⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 102

1. Öldürmüşlerse öldürülürler, öldürmüş ve mal almışlarsa asırlılar, sadece mal almışlarsa elleri ve ayakları çaprazlama kesilir, sadece yolcuları korkutmuşlarsa sürgün edilirler. Bu görüş içerisinde İbn Abbas, el-Hasen, Katâde ve Şâfiî'nin de yer aldığı bir grup âlime aittir.
2. Şâyet savaşmış, öldürmüş ve mal almışsa çaprazlama olarak eli ve ayağı kesilir, öldürülür ve asılır. Şâyet öldürmüş ama mal almamışsa öldürülür. Sadece mal almış ama öldürmemişse eli ve ayağı çaprazlama kesilir. Ne mal almış ne de öldürmüşse sürgün edilir. İbnü'l-Arabî bu görüşün kimlere ait olduğunu belirtmemiştir.
3. Şâyet öldürmüş, mal almış ve yol kesmişse otorite tercih hakkına sahiptir. İsterse el ve ayağını çapraz olarak keser ve asar. İsterse el ve ayağını kesmeden sadece asar. İsterse de el ve ayağını kesmeden ve asmadan öldürür. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşün devamı mahiyetinde söyledikleri ise tarafımızdan anlaşılammıştır. Ulaşabildiğimiz bütün nüshalarda aynı şekilde verilen ibare şu şekildedir:

فَإِنْ أَخَذَ بِالْأَوَّلِ فَقَتَلَ فُطِعَ مِنْ خِلَافٍ، وَإِنْ لَمْ يَأْخُذْ بِالْأَوَّلِ عُزِّبَ وَنُقِيَ مِنَ الْأَرْضِ.

İbare bu şekliyle uygun bir anlam ifade etmiyor kanaatindeyiz. Ancak bütün görüşleri inceleyerek vardığımız sonuca göre ibarenin şu şekilde olması uygun görünmektedir:

فَإِنْ أَخَذَ الْمَالَ فَلَمْ يَقْتُلْ فُطِعَ مِنْ خِلَافٍ، وَإِنْ لَمْ يَأْخُذْ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ عُزِّبَ...

“Mal almış ama kimseyi öldürmemişse el ve ayakları çapraz kesilir. Mal almamış ve hiç kimseyi öldürmemişse sadece sürgün etmekle yetinilir.” Görüşün kime ait olduğu da belirtilmediği için tespit imkânı bulamadık. Ancak mevcut görüşlerden ve Cessâs'da verilen görüşlerden hareketle böyle bir takdirin anlam açısından uygun olduğunu düşünüyoruz.⁴²⁶

⁴²⁶ İlgili âyetin Cessâs'ta geçen yorumları ve karşılaştırma için bkz. Şükrü Şirin, “Cessâs ve İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân İsimli Eserlerinde Yol Kesme Suçunun Karşılaştırılması”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Tokat, 2015, cilt: III, sayı: 2, s. 47-76.

4. el-Hasen de buna benzer bir görüş ortaya koymuş, ancak son kısım için; terbiye edilir ve müebbet hapse mahkum edilir, demiştir.
5. Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasen ise; sadece öldürmüşlerse öldürülürler, sadece mal almışlarsa çaprazlama el ve ayakları kesilir, demişlerdir.
6. Ebû Hanîfe ise, hem mal almaları hem de öldürmeleri durumunda şu dört uygulamadan biri seçilir demiştir: Öldürülmesi, asılması, el ve ayağının kesilip sonra öldürülmesi, el ve ayağının kesilip sonra asılması.
7. İbnü'l-Müseyyib ve iki görüşünden birine göre İmam Mâlik, bu kişilerin başkaldırması olmaları, otoritenin ceza tercihi için yeterlidir, görüşündedir.

Görüldüğü gibi yol kesme suçunun cezası konusunda yapılan tercihler farklılık arzetsede uygulanacak cezaların en hafifi bile caydırıcılık unsuru bakımından oldukça etkin olabilecek mahiyettedir. Otoriteye fazlaca yetkinin verilmesi ise suçun işlendiği zamanda yaşanan toplumun yapısıyla alakalı olarak hüküm tercihinin imkan tanımaktadır diyebiliriz.

3.4. NAHİV KURALLARINA AYKIRI GÖRÜNEN HÜKÜMLER

Kur'ân-ı Kerim'in Arap Dili açısından değerlendirmesinin yapıldığı çalışmalara baktığımızda, "Kur'ân Arapçası"yla ilgili olarak üç farklı yaklaşımın takip edildiğini görmekteyiz. Bunlardan birincisi ve en çok kabul gören yaklaşıma göre bütün kıraat vecihleri de dahil olmak üzere Kur'ân-ı Kerim, nahvin kaynağıdır, nahiv kuralına aykırı Kur'ân'dan değil, olsa olsa Kur'ân'a aykırı nahiv kuralından söz edilebilir. Zira asıl ve birincil kaynak olan Kur'ân, dil açısından belirleyicidir, kurallar ona uygun olarak konulmalıdır.⁴²⁷

İkinci yaklaşıma göre Kur'ân kendi özel durumu nedeniyle dil kuralları içine hapsedilemez, söz konusu kurallardan bağımsız olarak ele alınması gerekir. Zira Kur'ân, yüce bir gaye için indirilmiş kutsal bir metindir ve kaynağı ilahî olduğu için beşerî kalıplar içerisinde bir takım kanun ve kurallarla sınırlandırılmaz.

⁴²⁷ Uzunoğlu, "Kur'ân'da Gramer Hataları İddiası ve Bir Reddiye", *Nüsha Dergisi*, s. 21.

Üçüncü yaklaşıma göre ise Arapça olarak indirilen Kur'ân Arapça dil kurallarından bağımsız düşünülemez. Bir şekilde bu kurallarla uyumlu olduğunun gösterilmesi gerektiğidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Kur'ân'ın pek çok farklı lehçeyi ihata edecek şekilde indirilmiş olması nedeniyle metninde, nahiv kurallarına aykırı gibi görünen kullanımların esasında dil kuralına aykırı olduğu değil, bir başka lehçede yeri olan fasih bir kullanım olduğudur. Zaten kıraat farklılıkları da bunun en belirgin örneğidir.⁴²⁸

Bu başlıkta, yerleşik dil kurallarının ifade ettiği anlamın dışına çıkılmasına ve belki de başka karinelerin varlığı nedeniyle söz konusu kuralın ihmal edilmesi gerektiği zorunluluğuna örnekler vermeye çalışacağız.

Aslında Kur'ân'ın bizatihi kendisinin de dilin kaynağı olduğu düşünüldüğünde, böyle bir ihtimalin olmaması gerekir. Bu durumda da kuralların kendi içinde tutarlılığı söz konusu olacaktır. Yani, başka âyetlerde söz konusu kuralın nasıl uygulandığına bakılması gerekir. Ancak bu çalışmanın konusu olan ahkâm âyetlerinde ise durum biraz daha farklıdır. Belki de şöyle ifade etmek daha doğru olabilir: Yerleşik nahiv kurallarına aykırı görünen hükümler. Biz de böyle bir başlık koymayı tercih ettik. Bununla ilgili örnekler vermeye çalışacağız.

3.4.1. Borç-Vasiyet Sıralaması

Vefat eden bir kimsenin geriye bıraktığı mal üzerindeki tasarrufun nasıl olması gerektiği, fıkıh kitaplarında uzun uzun anlatılmaktadır. Defin masraflarından başlayarak, borçlar, vasiyet ve nihâyet bütün bunların tamamlanmasından sonra geriye bir şey kalırsa varislerin hakkı oranında aralarında taksim edilecektir.

Nisâ sûresi 11 ve 12. âyetlerde miras konusu anlatılırken üç defa taksimatın 'vasiyet veya borçtan sonra' olacağı şeklinde bir ifade kullanılmıştır.

مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ / مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ / مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ

⁴²⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Gündüzöz, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları Ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I-II)", *Nüsha*, sayı: 6-7, s. 77-94, 121-139.

Âyetteki sıralamaya dikkat edilirse önce vasiyet, ardından da **و** atıf harfî ile olmak üzere borç zikredilmiştir. **و** atıf harfinin delalet ettiği manalar şek, ibham, tahyir, ibaha, tafsil, takrib... olarak zikredilmekle beraber, genel kullanımdaki anlamı iki veya daha fazla şeyden birini tercih etmek şeklindedir.⁴²⁹

Hem fakihler hem de dil bilginleri tarafından kabul edilen bir başka husus ise bu harfin cem ve tertip ifade etmediğidir. Yani atfa konu olanlardan sadece birinin yapılması yeterlidir.

Durum böyle olmakla beraber ölenin geriye bıraktığı mal konusunda fakihlerin ittifakla kabul ettiği sıralama şöyledir:

Borç, vasiyet, miras taksimi...

Başka karineler vasıtasıyla varılan bu hükmün doğruluğunu tartışmak gibi bir maksada yönelik olmaksızın şu tespitlerden hareketle, yerleşik dil kuralının ihmal edildiği söylenebilir mi?

- Kullanılan atıf harfi böyle bir sıralamayı gerektirmiyor.
- Sıralama olsa bile önce vasiyet zikredilmiş.
- İkisinden biri ile yetinilebilecekken ikisi de yapılmalı, denilmiş.

Bu konunun daha net bir şekilde anlaşılabilmesi için **و** atıf harfinin ifade ettiği manalara ve örneklere yer verebiliriz.

و Atıf harfî sözlükte “iki veya daha çok şeyden biri” anlamını ifade eder.

Hanefî usûlcülerinden Pezdevî ve Serahsî, nahiv bilginlerinden de İbn Hişâm'ın bu konudaki ifadeleri açıktır. Nahiv ve usûl eserlerinde, bu harfin tahyir, ibaha, şek, teşkik (terdid), taksim ve benzeri anlamlardan birine delalet ettiği yolunda görüşler vardır. Abdulaziz Buhârî, usûlcülerin ve nahivcilerin bu harf ile ilgili çelişik gibi görünen ifadelerini naklettikten sonra, **و** harfinin tahyir veya şek ya da ibaha... için olduğunu söyleyen dil bilginlerinin ve usûlcülerin amacının **و** harfinin sözlük anlamını açıklamak

⁴²⁹ Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlu İlişkisi*, s. 231 vd.

değil, bu harfin kullanım yerlerini açıklamak ve onu, cümle içinde kazandığı anlama göre taksim etmek olduğunu belirtir.⁴³⁰

Bununla beraber söz konusu harfin yan anlamlarından da bahsedildiğini görüyoruz. Kullanıldığı yere göre, sözlük anlamına yakın olacak şekilde farklı anlamlar da kazanan bu atıf harfi, örneklerinin hiçbirinde bu âyetten çıkartılan hükme uygun bir anlam taşımamaktadır.

Âlimlerin bu âyetle ilgili yorumlarına baktığımızda ise başka karinelerin öncelenmesi nedeniyle mananın gerektirdiği şekilde bir i'râb arayışında olduklarını görüyoruz. Mesela Hanefî âlim Cessâs şöyle demektedir: Mirasın borç ve vasiyetten sonra olduğunda ihtilaf yoktur. *و* harfinin buradaki manası tercih olmayıp her ikisini de kapsamaktadır. Çünkü 'vasiyet veya borçtan sonra' ifadesi, miras taksimi ile ilgili zikredilen cümleden müstesnadır. *و* atıf harfi olumsuz bir ifadede kullanıldığında ise *و* manasını taşır. Bunun örneği İnsan sûresi 24. âyette görülmektedir. *وَلَا تُطِيعُوا مَنْهُمْ آتِمًا أَوْ* 'sakın günaha ve küfre dadananlara itaat etme'.⁴³¹

Bu bağlamda başka âyetlerden örneklere de yer veren Cessâs, âyette önce vasiyetin zikredilmesine rağmen borcun öncelikli olmasını izah ederken *و* atıf harfinin tertip ifade etmediğini öne sürmektedir. Bu durumda ise adeta iki harf birleştirilip birinin manası diğerinin ahkâmı kullanılmış olacaktır.

İbnü'l-Arabî de bu âyetin yorumunu yaparken benzer bir izah tarzı tercih etmiştir. Ali b. Ebî Talib'den gelen 'Peygamber, vasiyetten önce borcun ödenmesine hükmetti, siz ise vasiyeti borcun önüne alıyorsunuz' şeklindeki rivâyete yer verdikten sonra vasiyetin borçtan önce zikredilmiş olmasının hikmetini beş yönden izah etmektedir:

1. Burada kullanılan *و* tertip değil tafsil anlamındadır. Yani ikisinden biri veya her ikisinden sonra demektir. Şâyet *و* ile zikretmiş olsaydı cem' ve teşrik anlamı düşünülebilirdi. Dolayısıyla tafsil anlamı veren *و* ile kullanılması daha evladır.

⁴³⁰ Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlu İlişkisi*, s. 232.

⁴³¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 28.

2. Vasiyeti önce zikretti çünkü buna kişi kendisi sebep olmuştur. Borç ise kişi ister zikretsin ister etmesin zaten sabittir.
3. Vasiyetin olması borcun olmasından daha çok görülen bir durum olduğu için vakıada çok olana öncelik verilmiştir.
4. Vasiyetin önce zikredilmesinin sebebi, bu konunun problemlı olmasından dolayıdır. Yani uyulması gerekir mi gerekmez mi konusu belli değildi. Borç ise baştan beri bilinen ve ödenmesi gerekli görülen bir husustu. Dolayısıyla problemlı olanın daha fazla beyana ihtiyaç duyması nedeniyle onu önceledi.
5. Vasiyet başlangıç itibariyle meşru iken sonradan bazı çeşitleri nesh edildi. Nesih durumu vasiyeti zayıflattığı için önce zikretmek sûretiyle bunu güçlendirmiş oldu.

Yapılan yorumların mevcut hükmü ispata yönelik olduğu ortadadır. Sabit olan Kur'ân nassı üzerinde lafız bakımından bir değişiklik yapılamayacağına göre, mevcut hükme uygun i'râb yorumları aranmıştır. Sonuç olarak çok belirgin ve güçlü olmasa da hüküm ve anlamın öncelendiği, i'râbın ise deliller sıralamasında ötelendiği ve hatta diğer delillerle uygun hale getirildiği söylenebilir.

İhtilafa konu olan **أو** atıf harfinin nasıl anlaşıldığını tespit açısından, bu harfin geçtiği âyetlerden bazılarına örnekler vererek konu tamamlanacaktır.

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا **أَوْ** عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

“Sizden kim hasta, **ya da** yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar.”⁴³²

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا **أَوْ** بِهِ آدَى مِنْ رَأْسِهِ فَعِدَّةٌ مِنْ صِيَامٍ **أَوْ** صَدَقَةٍ **أَوْ** نُشْكٍ

“İçinizden her kim hastalanır **veya** başından rahatsız olursa fidye olarak ya oruç tutması, **ya** sadaka vermesi, **ya da** kurban kesmesi gerekir.”⁴³³

⁴³² Bakara, 2/184.

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ
أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ

“Allah’a ve Rasûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri **yahut** asılmaları **veya** ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi **yahut** o yerden sürülmeleridir.”⁴³⁴

فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ

“Eğer sana gelirlerse, **ister** aralarında hüküm ver, **ister** onlardan yüz çevir.”⁴³⁵

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْفُ تُرْتُومٍ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

“Bu durumda yeminin keffareti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak **yahut** onları giydirmek **ya da** bir köle azat etmektir.”⁴³⁶

3.5. FIKHÎ HÜKÜMDE BELİRLEYİCİ OLMAYAN NAHİV YORUMLARI

Kur’ân’ın i’râbı konusunda yapılan çalışmalara bakıldığında neredeyse her bir harfi üzerinde değerlendirmelerin yapıldığını görmek mümkün olacaktır. Elbette nahiv açısından yapılan bu değerlendirmelerin tamamı anlama ve hükme etki edecek durumda değildir. Bir kelime veya cümlenin nahiv kuralları açısından değerlendirilerek ele alınıp i’râbının yapılması, o cümleyi en doğru şekilde anlama çabasından kaynaklanmaktadır. Bazı durumlarda farklı nahiv yorumları aynı şekilde farklı anlamlara götürse de pek çok hususta anlam farklılığına etki etmeyecek boyutlarda kalmış olabilmektedir. Çalışmanın bu bölümünde nahiv kuralı açısından farklı i’râbları yapılabilen ama bu farklılıkların hükme etkin olmadığı hususların örneklenmesine gidilecektir.

⁴³³ Bakara, 2/189.

⁴³⁴ Mâide, 5/33.

⁴³⁵ Mâide, 5/42.

⁴³⁶ Mâide, 5/89.

İbnü'l-Arabî ahkâm âyeti olarak değerlendirdiği âyetlerden pek çoğunda muhtemel i'râb farklılıklarına değinmiştir. Bazı âyetlerde bu i'râb farklılıklarını sadece görüş olarak zikretmiş, belki de anlam ya da hükme etkisi olmadığı düşüncesiyle fazla üzerinde durmamıştır. Bu konulara fazla yer vermemesinin asıl sebebi, nahiv-fıkıh ilişkisini konu edindiği anlaşılan *Mülciyetü'l-mütefakkihîn ilâ ma'rifeti gavâmudî'n-nahviyyîn* isimli eserinde ele alması olabilir. Zira adı geçen kitaba oldukça fazla atıfta bulunması bunu göstermektedir. Konuya örnek teşkil etmek adına yeterli olacak bazı nahiv değerlendirmelerine burada yer verilecektir.

3.5.1. İddet İçinde Boşama

Boşama ne vakit yapılırsa yapılsın bir sonuç doğuracağı konusunda İslâm âlimleri arasında genel bir ittifakın varlığından söz edilse de boşayan erkek açısından günah teşkil edecek bir zamanda boşama yapılmaması tercih edilir. Bunun zamanı ise âlimlerin ifadesine göre cinsel ilişkinin olmadığı bir temizlik dönemi içerisinde ve tek boşama şeklinde olmasıdır. Zira hayız halinde boşama günah kabul edilmiştir.⁴³⁷

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ...

'Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları **iddetleri içinde** boşayın.⁴³⁸

Nahve dair ihtilafın konusu لعدتهن (: iddetleri içinde) ifadesinde yer alan ل harfinin delalet ettiği manadır. İbnü'l-Arabî, kime ait olduğunu belirtmeksizin bir görüşe yer verir. Bu görüşe göre ل harfi في manasında kullanılmış olup Arap dilinde örnekleri de mevcuttur. Nevar ki İbnü'l-Arabî bu yorumun doğru olmadığını söyler ve başka bir eserine atıfla gerekçesini orada açıkladığını belirtir. Burada da kısaca değinerek ل harfinin asıl manasında kullanıldığını belirtmekle yetinir. Daha sonra ise sünnete uygun olan ve bidat olan boşama şekillerinden bahseder.⁴³⁹

⁴³⁷ Kadın hayız dönemindeyken yapılan boşamayı geçersiz sayan bazı görüşler de bulunmaktadır. Ancak bu görüşü savunanların delilleri arasında dile bağlı bir yorum olmadığı için çalışmamızda sözkonusu ihtilafa işaretle yetinilerek, nahve dair ihtilafın olduğu konu ele alınmıştır. Bu görüşler için bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 86; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 374; İbn Kattân, *el-İknâ' fi mesâ'ili'l-İcmâ'*, thk. Hasan Fevzi Saîdî, 2004, II, 43.

⁴³⁸ Talâk, 65/1.

⁴³⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 292-293.

İlgili harfin في manasına geldiğini söyleyenler arasında Râzî ve Kurtubî de yer almaktadır. Bunlara göre âyetin takdiri فِي الرَّمَانِ الَّذِي يَصْلُحُ لِإِعْدَائِهِنَّ şeklinde olacaktır.⁴⁴⁰

Âyette geçen bu harfe عند manasını verenler de bulunmaktadır. Ebû Hayyân, âyetteki ل harfinin zamana delaletinden hareketle ‘lâmu’t-tevkî’ (لام التوقيت) ismini kullanmış ve bir muzaf takdirinde bulunmuştur. Ona göre ibarenin takdiri لاستقبال عدتهن şeklindedir. Zemahşerî tarafından yapılan hal takdirini de doğru bulmadığını ifade ederek gerekçelerini zikretmiştir.⁴⁴¹

Ancak bütün bu farklı yorumlar hükme etki eder bir nitelik taşımamaktadır. Dolayısıyla daha önce de ifade edildiği gibi farklılığı oluşturan sebep nahiv dışında başka karinelere bağlanmaktadır. Ayrıca iddette hayız mı yoksa temizlik dönemi mi esas alınacağı konusunun fakihler arasında ihtilafli olmasının sebebi de (kurû‘) kelimesine verilen anlama bağlıdır.

3.5.2. Sihir Konusu

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمٍ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ
الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ

‘Süleyman’ın hükümranlığı hakkında şeytanların uydurdukları yalanların ardına düştüler. Oysa Süleyman küfre girmedi. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve Babil’deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edileni öğretmek sûretiyle küfre girdiler. Hâlbuki o iki melek, “Biz ancak imtihan için gönderildik, sakın küfre girme” demedikçe, kimseye öğretmiyorlardı.’⁴⁴²

İslâm hukuku açısından sihrin haram olduğu konusunda farklı bir düşünce olmamakla beraber, sihirle ilgili âyetin bazı kısımlarında i‘râb farklılıklarının olduğunu ve bu farklılıklardan mütevellit bir takım görüşlerin ortaya çıktığını müşahade etmekteyiz. Buradaki i‘râb farklılıklarının doğurduğu etki ise sihrin hükmü değil aslı ve ortaya çıkışı

⁴⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, VI, 436; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XVIII, 153.

⁴⁴¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, X, 137.

⁴⁴² Bakara, 2/102.

üzerindedir. Fıkhî hükme yönelik etkisi olmayan bu i'râb farklılıklarına, âyetteki sırasıyla bakabiliriz.

Birincisi âyettin hemen başında yer alan *وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ* (:*şeytanların uydurup söylediklerine tâbi oldular*) ifadesinde geçen ما kelimesinin mevsule mi yoksa nafiye mi olduğu konusundaki ihtilaftır. İbnü'l-Arabî, her iki görüşü de kime ait olduğunu belirtmeden zikreder ve doğru i'râbın mevsule olması şeklinde olduğunu belirtir. Ardından da nafiye olduğu yönündeki görüşü tenkit eder. Bunun ne söz dizimi bakımından ne de mananın sıhhati bakımından mümkün olamayacağını belirtir.⁴⁴³ Ancak ifade edildiği şekilde ما edatını nafiye olarak i'râb eden veya bu şekilde anlam veren bir kaynak bulamadık.

İkincisi *وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ* ifadesinin i'râbı üzerindeki yorumlardır. Bazıları âyette altını çizerek işaretlediğimiz cümleye hal cümlesi diyerek zü'l-halin de hemen öncesinde yer alan 'kefera' fiilinin faili konumundaki 'vav' olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁴⁴ Zira buradaki cümle hal olabilme özelliklerini tam olarak taşıdığı gibi marife olan zamirin de zü'l-hal olması caizdir. Zaten genel itibariyle de marifeden sonra gelen cümleler hal olarak i'râb edilmektedir.

Bir başka grup âlim ise ilgili kısmın i'râbını bedel olarak yapmıştır. Zira İbn Cinnî, Zemahşerî gibi bazı âlimler cümlelerin müfretten bedel olabileceğini kabul etmişlerdir.⁴⁴⁵

İbnü'l-Arabî anlam ve hüküm üzerinde etkisi olmayan bu i'râb farklılığına hiç yer vermemiştir. Ancak Melekler ve sihir öğretileri konusunda ayrıntılı kelimî bilgilere yer vermiştir.

Üçüncü ve belki de anlam açısından daha fazla etkisi olan i'râb farklılığı ise *وَمَا أُنزِلَ عَلَيَّ*

وَمَا أُنزِلَ عَلَيَّ ifadesinde yer alan 'ma' edatının mahiyeti

⁴⁴³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 59.

⁴⁴⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1405, I, 106; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, I, 327.

⁴⁴⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd ibn Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut, trz., VIII, 479.

hakkındadır. Çoğunluğun kabulüne göre mevsule olarak alınması halinde mana yukarıda verildiği gibi olacak ve sihir bilgisi Allah tarafından iki meleğe verilmiş ve insanlar da onlardan öğrenmiş olacaklar. Böyle bir ihtimalin olamayacağını düşünenler ise ‘melekeyni’ ifadesini ‘melikeyni’ şeklinde nakleden Hasan-ı Basrî kıraatini delil göstererek meleklerin böyle bir şey yapamayacaklarını ifade ederler. ‘Melekeyni’ kıraatinin sahih kabul edilmesi halinde ise ifadenin başındaki ‘ma’ edatının nefiy için olduğunu ve iddia edildiği gibi iki meleğe sihir indirilmediğini kabul ederler.⁴⁴⁶

Türkçe mealler içinde de ilgili âyetin manasını verirken ‘ma’ edatını nefiy manasında alanlar vardır.

Bekir Sadak tercümesinde şu şekilde ifade edilmiştir: ‘*Babil’de, melek denilen Harut ve Marut’a bir şey indirilmemişti.*’

Celal Yıldırım tercümesindeki ifade ise şöyledir: ‘*Babil’de melek (tabiatlı) Hârût ve Mârût üzerine (sihir ilmi ve benzeri) bir şey indirilmemişti.*’

İbnü’l-Arabî ise bu tür değerlendirme ve izahlardan hareketle konuyla ilgili israiliyat olduğu belirtilen rivâyetlere de yer vererek bunların melek olmasının aklen ve dinen mümkün ve caiz olacağını ifade etmektedir.⁴⁴⁷

3.5.3. Ölüm Esnasındaki Vasiyetin Şahitleri

Ölümünün yakın olduğunu anlayan bir kimsenin vasiyette bulunması, vucup derecesinde olmasa da âlimler tarafından gerekli görülmüştür. Bu gerekliliğin mesnedi olan âyetin ilgili kısmı ve meali şu şekildedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ...

‘*Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman, vasiyet sırasında aranızda şahit içinizden adil iki kişidir.*’⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Mâverdî, *el-Hâvi’-l-kebîr*, XIII, 91; İbn Vehb, *Tefsîru’l-Kur’ân*, I, 96; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II, 424-425; Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, thk. Abdülcelil Abdüh Şelebî, Beyrut, Âlemu’l-kütüb, 1988, I, 184.

⁴⁴⁷ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 59-62.

⁴⁴⁸ Mâide, 5/106.

İbnü'l-Arabî, metin ve mealde altını çizerek işaret ettiğimiz اثنان kelimesinin i'râbı hakkında dört farklı yorum aktarmaktadır. Manaya ve fikhî hükme etkisi olmayan bu i'râb yorumları şu şekildedir:

- a) Âyetin öncesinde yer alan شهادة kelimesi mübteda, اثنان kelimesi ise haber olarak merfudur. Bu haberin takdiri ise شهادة اثنين şeklindedir.
- b) اثنان kelimesi شهادة ifadesinin faili olarak merfudur. Bu i'râb yorumunun takdiri ise şöyle yapılmaktadır: فيما أنزل عليكم أن يشهد اثنان
- c) اثنان kelimesi, faili zikredilmemiş, yani meçhul konumda olan شهادة ifadesinin naibü'l-faili olarak merfudur.
- d) Bu kelime ya haberi hazfedilmiş mübteda ya da mübtedası hazfedilmiş haber olmak üzere merfudur. Bu durumda takdir şöyle olur: شهود شهادة بينكم اثنان

Zikrettiğimiz farklı i'râb vecihlerine yer veren İbnü'l-Arabî, üçüncü izahın uzak bir ihtimal olduğunu, zira شهادة kelimesinin شهد fiilinin mastarı olması ve bu fiilin de müteaddi olmadığı için mef'ûl alamayacağını, dolayısıyla naibü'l-fail olamayacağını ifade etmektedir.⁴⁴⁹

3.5.4. Şahitlerin Yeminle Tezkiyesi

Vasiyete şahit tutulan kişilerin güvenilirliği konusunda bir şüphe oluşması halinde, bu şahitlerin yeminle doğru şahitlik yapmaları teminat altına alınabilmektedir. Bu durumu ifade eden âyetin ilgili kısmı ve meali şöyledir:

...تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِدَاً لَمِنَ الْأَثِمِينَ.

*'Eğer şüphe ederseniz, onları namazdan sonra alıyorsunuz da Allah adına, "Akraba da olsa, şahitliğimizi hiçbir karşılığa değişmeyiz. Allah için yaptığımız şahitliği gizlemeyiz. Gizlediğimiz takdirde, şüphesiz günahkârlardan oluruz" diye yemin ederler.*⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 262.

⁴⁵⁰ Mâide, 5/106.

Bu âyette altı çizili olan kısımlar hakkında yapılan farklı nahiv yorumlarına değinen İbnü'l-Arabî, bu yorumların kime ait olduğundan da bahsetmemiştir. Genel olarak manaya ve fikha yönelik doğrudan bir etkisi olmayan bu nahiv yorumlarından birincisi به ifadesindeki zamirin mercii iken diğeri, ثمننا kelimesinden önce bir hazfın olup olmadığı konusudur.

Âyetteki به ifadesinde yer alan zamirin mercii olarak üç farklı görüşe yer vermiştir.

- a) Bu zamirden maksat söylenen sözdür. Yani şahitler 'söylediğimiz sözü' satmayız, demiş olurlar.
- b) Zamir Allah'a aittir. Bu durumda şahitler şöyle demiş olurlar: Allah'tan alacağımız ecrimizi bir şey karşılığında satmayız.
- c) Bu zamir, yemin talebinde bulunan varisleri ifade eden topluluk/çoğul zamirine racidir. Hâkim onlar adına haklarını alma konumundadır.⁴⁵¹

Bu görüşlere yer verdikten sonra birinci görüşü tercih eden ve bununla mananın tamam olduğunu, başka bir takdire ihtiyaç olmadığını belirten İbnü'l-Arabî, özellikle üçüncü yorumun nasıl takdir edileceği ve ne gibi bir mana ortaya çıkacağı konusunda değerlendirme yapmamıştır. Ancak ifadelerinden anlaşıldığına göre mana şu şekilde olabilir: Şahitler 'biz sizi bir şey karşılığında satmayız' demiş olur.

Aynı âyette tartışma konusu olan ikinci kısım ise ثمننا ifadesinden önce hazfedilmiş bir kelimenin olup olmadığıdır. İbnü'l-Arabî âlimlerin لا نشترى به ذا ثمن (:onu parası olana satmayız) şeklinde bir takdirde bulduklarından bahsetmektedir. Bu takdire göre ifadede hazfedilen bir muzaf vardır ve muzafun ileyh onun yerine geçmiştir. Ancak böylesi bir mahzuf takdirine ihtiyaç olmadığını belirten İbnü'l-Arabî, hem semenin (değer) hem de mesmûnun (satılan mal) satım akdine konu olmasının mümkün olduğunu belirtir. Ona göre satım akdinde satılan şey ve karşılığı olan değer aynı anda birbirinin yerine kullanılabilir. Yani satım akdi mal-mal; mal-para; para-para şeklinde bir döngü içindedir.⁴⁵²

⁴⁵¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 271.

⁴⁵² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 271.

Ancak İbnü'l-Arabî'nin burayla olan alakasına çok fazla değinmediği bir husus âyetin devamında gelen وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى (akraba da olsa) ifadesinin nereye bağlanacağıdır? Hazif olmadığının kabul edilmesi durumunda bu cümlenin ثَمْنَا ifadesine bağlanması anlam ve nahiv açısından sorun teşkil edecektir. Zira semen olarak isimlendirilen bedelin akraba olma durumu düşünülmemeyeceği gibi, hal konumunda gelen bu cümlenin bir zü'l-hal takdirine ihtiyaç vardır.

Bir sonraki âyette geçen الأوليان kelimesinin i'râbı da konuyla alakalı olarak ele alınan ve farklı şekilde i'râb yorumları olan kelimelerden biridir. Yine anlam ve hüküm açısından açık bir etkisi olmayan bu yorumlara da yer veren İbnü'l-Arabî, burada da kime ait olduğundan bahsetmeksizin sadece görüşleri vermekle iktifa etmiştir. Âyette kelimenin geçtiği kısım ve anlamı şu şekildedir:

فَإِنْ عُرِّرَ عَلَىٰ أَنْتَهُمَا اسْتَحَقَّ إِذَا فَأَخْرَانَ يُقَوْمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ...

*'Eğer o iki kişinin günaha girdikleri anlaşılırsa, o zaman, bu öncelikli şahitlerin zarar verdiği kimselerden olan başka iki adam, onların yerine geçer...'*⁴⁵³

İbnü'l-arabî, bu kelimedede anlam ve i'râb açısından sorun olduğunu belirterek konuya başlamış ve burada çok karmaşa olduğundan bahsetmiştir. Önce kelimenin i'râbına değinerek dört farklı yorumdan bahsetmiş ve bu yorumları kısaca zikretmiştir.

a) Bu kelime يَقَوْمَانِ ifadesinde yer alan zamirden bedeldir. Bu durumda takdir şu şekilde olacaktır: (فَالْأَوْلِيَانِ يُقَوْمَانِ مَقَامَ الْأَوْلِيَانِ. (: Daha lâayık olan iki kişi önceki iki kişinin yerine geçer.)

İbnü'l-Arabî bu görüşü güzel bulmakla beraber bedel ile mübdel minh arasında başka şeyler girmesi nedeniyle uzakta olan bir kelimenin daha önce geçene bedel olarak bağlanmasının sakıncasına değinir. Sonuç olarak ise bu görüşü tercih etmektedir.

b) الأوليان kelimesi اسْتَحَقَّ fiilinin faili konumundadır. İbnü'l-Arabî bu görüşü ve buna bağlı olarak yapılan yorumları kabul etmediğini açıkça belirtir.

⁴⁵³ Mâide, 5/107.

c) Bu kelime öncesinde geçen أَخْرَانَ kelimesinin bedelidir.

d) Bu kelime mübtedadır; haberi ise öne geçmiş olan أَخْرَانَ kelimesidir.⁴⁵⁴

3.5.5. Fitneden Sakınmak

وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

*'Sadece içinizden zulmedenlere erişmekle kalmayacak olan bir azaptan sakının ve bilin ki Allah, azabı çetin olandır.'*⁴⁵⁵

İbnü'l-Arabî, Enfâl sûresinde yer alan bu âyet hakkında insanların pek çoğunun kafasının karışık olduğunu ifade etmektedir. Ancak konunun önemi hakkında değerlendirme yapmış olsa da uzun açıklamalar yapmadan başka eserlerini referans göstermekle yetinip kısa geçmiştir. Diğer eserlerinde ayrıntılı olarak yer verdiğini söylediği ve geneli i'râbla ilgili olan konunun özetine yer vermekle yetindiğini görmekteyiz. Ayrıca bu âyet hakkındaki işkalin yeni ortaya çıkan bir durum olmayıp çok eskiye dayandığını ve hatta buna bağlı olarak farklı kıraatlerin bulunduğunu da söylemektedir.⁴⁵⁶

İlk olarak âyetin hemen başında yer alan اتَّقُوا ifadesiyle başlar. Ona göre, emir sigasında gelen bu fiil tıpkı şart fiillerinde olduğu gibi bir cevaba ihtiyaç duymaktadır. Ancak لَا تُصِيبَنَّ ifadesi de nehy sigasındadır ve cevap olmaya uygun değildir. Bu durumda emir sigası cevapsız kalmakta ve hitap açısından sorun teşkil etmektedir. لَا تُصِيبَنَّ ifadesinin nehy olduğunu gösteren karine ise sonuna َ (şeddeli tekit nunu) gelmesidir. Zira bu harf sadece nehy sigasına veya yeminin cevabına gelebilir.

⁴⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 273-274.

⁴⁵⁵ Enfâl, 8/25.

⁴⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 426.

Sorunu bu şekilde özetledikten sonra konuya yönelik iki farklı değerlendirmeye yer verir ve bunlar hakkında yorum yapar.

- a) Âyette önce emir ve ardından da bu emir sigasından bağımsız olarak bir nehiy gelmiştir. Yani şart ve cevap açısından aralarında bir anlam ilişkisi ya da i'râb ilişkisi yoktur. Böyle bir kullanıma örnek olarak *لا تتكلم اليوم* (:Yarın kalk. Bugün konuşma.) cümlesini verir. Örnekte de görüldüğü gibi her iki cümlenin birbiriyle anlam ve i'râb açısından bir bağı bulunmamaktadır.
- b) Burada i'râb *انتقوا فتنة إن لم تتقوها أصابتكم* şeklinde bir takdirle izah edilmiştir.

İbnü'l-Arabî bu iki görüşü kısaca değerlendirerek birincisinin zayıf olduğunu ifade eder. Zira ona göre *انتقوا فتنة* ifadesi müstakil bir yapıda olmayıp başka bir ifadeyle terkib halinde olması uygundur.

Emir sigasının cevabı olacak mahiyette bir cümle takdirine gidilen ikinci görüşün Taberî'ye (ö. 310/923) ait olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, bu görüşü de beğenmez ve hatta bu yorumun Taberî'nin ilmi seviyesine pek uygun olmadığını söyler. Zira bu takdirin sonucunda anlaşılacak mana *لا تصيب الذين ظلموا* (:zulmedenlere erişmez) şeklinde olur ki kastedilen bu değildir, demiştir.

İlgili âyetin tefsiri sırasında Râzî de aynı konuya işaret etmiş ve emrin cevabı konumundaki fiile tekid nûnunun gelmesinin daha güzel olacağını örneklerle anlatmıştır.⁴⁵⁷ Semîn Halebî, âyetin i'râbına dair pek çok görüşe yer vererek uzunca izahlarda bulunurken benzer ifadeleri kullanmaktadır. İfade ettiğine göre âyette yer alan لا edatının mahiyeti hakkında iki farklı görüş vardır. Bunlardan biri nâhiye olduğu şeklindedir ve bu durumda *فتنة* kelimesinin sıfatı olması uygun olmaz. Zira sıfat olacak cümlenin haberî cümle olması gerekir. Diğer bir kabule göre لا nefi içindir ve cümle de sıfat olarak i'râb edilir. Ancak burada sorun, muzari fiilin tekid edilmiş olmasıdır. Çünkü kase, taleb veya şart mahallinde olmayan bir konumda tekid edilmiş olacaktır ki bu ihtilafli bir konudur. Halebî, Ferrâ'nın da ilgili kısmı emrin cevabı olarak aldığını belirterek bu kabulün doğru olamayacağına işaret etmiştir.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XV, 120.

⁴⁵⁸ Semîn el-Halebî, *Ed-Dürü'l-masûn*, V, 589-592.

Zemahşerî ise üç ihtimale de yer vererek ilgili kısmın emrin cevabı veya emir sonrası gelen nehiy ya da sıfat olabileceğinden bahsetmiştir. Herbir durumda anlamın nasıl takdir edileceğine de yer verdikten sonra muhtemel itirazlara da benzer şekillerde cevaplar sıralamıştır.⁴⁵⁹

Görüldüğü üzere yapılan her bir yoruma yönelik eleştiriler de mevcuttur. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin de ifade ettiği gibi bu âyetin i'râbı konusunda ortak bir kanaat olmayıp ilk dönemlerden beri ihtilafıdır. Ancak ihtilafın doğrudan hükme yansıyan bir yönü olmadığı için tartışmaların tamamına yer vermenin konuya bir katkısı olmayacaktır.

Bu başlık altında verilebilecek başka örnekler olsa da, ifade edildiği üzere hükme yansıyan bir yönü olmadığı için sadece nahiv kuralları açısından zikredilmiş olacaklardır. Bu nedenle daha fazla örnekleme gitmeden bu kadarıyla yetinilmesi uygun olacağı kanaatindeyiz.

⁴⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 211 vd.

SONUÇ

Semavî hitapların sonuncusuna muhatap olan Müslümanlar, nüzul döneminden itibaren Kur'ân'ı anlamaya yönelik yoğun bir çaba içerisine girmişler ve geliştirdikleri farklı yöntemlerle bu amaca ulaşmaya çalışmışlardır. Vahyin bilfiil tatbikini önceleyen bu anlayış neticesinde ilk dönemlerden itibaren ahkâm âyetleri başta olmak üzere Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına ve lahn denilen hata olgusundan korunmasına yönelik çalışmalar başlamıştır. Sahabe döneminde ve hatta Rasûlullah (s.a.v.) henüz hayatta iken Müslümanlar arasında anlayış farklılıkları olabilmıştır. Rasulullah sonrasında ise fetihlerle birlikte yeni Müslüman olanların Arapçayı bilmemesi gibi etkenlerden kaynaklanan okuyuş hataları, inanç veya amele dair bazı kuralların yanlış anlaşılmasına sebep olabilecek boyutlara ulaşmıştı. Başta söz konusu bu tehlikenin bertaraf edilmesi amacı olmak üzere, ahkâmın daha iyi anlaşılması, hükmün usul açısından değeri, bu hükümle muhatabın ne ölçüde sorumlu olduğu gibi amaçlara matuf olarak irâbü'l-Kur'ân ve ahkâmü'l-Kur'ân çalışmaları başlamıştır. Kur'ân metni üzerinde yapılan harekeleme ve bazı işaretler koyma çalışmalarını bir tarafa bırakarak müstakil irâbü'l-Kur'ân eserlerine baktığımızda, bu alandaki ilk çalışmanın Sîbeveyhi'nin talebesi olan Kutrub'a (ö. 206/821) ait olduğu söylenmektedir. Yine Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) ait olduğu söylenen ahkâm âyetleri tefsirini paranteze aldığımızda bu alandaki ilk çalışmanın da İmam Şâfi'ye (ö. 204/819) ait olduğunu görmekteyiz. Buna binaen konuların birbirine yakın olmasının tarihsel olarak her iki alanda da müstakil çalışmaların başlatılmasında bir etken olduğu söylenebilir.

İbnü'l-Arabî'nin eserinin ahkâm ayetlerine yönelik çalışmalar içerisinde –tespit edebildiğimiz kadarıyla- kronolojik olarak 36. sırada yer alması, sonrasında ise bu alanla ilgili günümüze kadar yüzden fazla çalışmanın yapılmış olması konunun önemini ortaya koyan bir durumdur. Zira yazılan onlarca esere rağmen hala bu alanda çalışma yapmaya ihtiyaç duyulması, Kur'ân'ın zenginliğinin yanı sıra konunun önemine de işaret sayılabilir. Ahkâm âyetlerinin sayısındaki ihtilaf, fakihlerin bakış açısı ve anlayışından kaynaklandığı gibi nassın hükme doğrudan veya dolaylı olarak delalet etmesi arasındaki farktan da kaynaklanmaktadır.

Ahkâm âyetlerinden hüküm elde etmede başvurulan araçlardan biri de nahiv kurallarıdır. Aslında nahiv kurallarının belirlenmesinde Kur'ân pasif bir rol almamış, aksine nahvin kaynakları sıralamasında en üstte yer almıştır. Bu tespitten hareketle Kur'ân'ın nahve uygunluğu yerine nahvin Kur'ân'a uygunluğundan söz edilebilir. Rivayete bağlı olan kıraatlerden kaynaklanan nahiv farklılıklarına çalışmada yer verilmemesinin temel sebebi de budur. Ancak kıraat farklılıklarının dışında da nahiv yorumlarının değişebildiğini görmekteyiz. Aynı nass üzerindeki bu farklı yorumun sebeplerinin neler olabileceğinin ve yorum farkının hükme etkisinin ne ölçüde olduğunun tespitine yönelik çalışmamızda şu sonuçlara vardık:

Birincisi; hüküm ile nahiv kuralı/irâb arasında bir uyumsuzluk bulunmuyorsa, bir başka ifadeyle anlam ve irâb uyumlu ise bu durumda nahiv kuralları çok ön plana çıkarılmamış ve hatta hiç temas edilmemiştir. Ancak konuyla ilgili edindiğimiz kanaate göre fakihler, bu durumlarda nahiv kuralının önemsiz ve gereksiz olduğu düşüncesinde olmayıp, zaten genel kabul gören nahiv kuralıyla elde edilen hüküm arasında bir problem bulunmaması nedeniyle kuralı dile getirmeye gerek duymamışlardır. Zira dil kurallarının bilinmesi, gerek Kur'ân'ın gerek Sünnetin doğru anlaşılıp yorumlanabilmesinin ön şartı olarak kabul edilir. Bir metni doğru anlayabilmenin zeminini, o metnin yazıldığı dilin kuralları oluşturur. Anlama ulaşmada nahiv kuralları tek başına yeterli olmamakla birlikte kuralsız anlamak da mümkün değildir.

İkincisi; Kur'ân metni üzerinde yapılan dil merkezli çalışmalarda muhtemel irâb vecihlerinin tamamı verilmeye çalışılmış; ama bunların sonuca nasıl etki edeceği üzerinde fazla durulmamıştır. Bunun bir sebebi de farklı nahiv yorumlarının çoğunlukla anlam ve hükme etki etmemesi olabilir. Ancak ahkâma dair eserlerde bu farklar üzerinde durulup tercihler yapılmış ve tercih edilmeyen yorumun zayıf yönleri ortaya konulmuştur. Buradaki tercihlere etki eden faktörler de değişkenlik arz etmektedir. Bu tür uygulamalarda bir fakih tarafından tercih edilen irâb yorumu diğerleri tarafından eleştirilebilmiştir.

Üçüncüsü; nassı anlamada öncelik sırasının neye göre belirleneceğidir. Kanaatimizce oldukça önemli olan bu sıralamada sorun olmayan ve ittifak edilen konularda yöntem metinden hükme doğru olsa da fıkıh ekolleri arasında ihtilafı olan hususlarda mezhepte tercih edilen hükümden metne doğru bir yaklaşım sergilenmiş ve mezhebin görüşünü

destekleyen yorumlar yapılmıştır. Dil dışında başka karinelerle tespit edilen bir hüküm varsa ve nassın yapısı yerleşik dil kurallarına göre buna müsaade etmiyorsa şaz kabul edilen nahiv kuralları öne çıkarılmış ve metnin bu doğrultuda yorumlanmıştır. Hatta bazı durumlarda zorlama denilebilecek yollarla mevcut hüküm ve anlam korunmuştur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki; “nahve uygun olmasa da hüküm böyledir” diyen hiçbir fakih olmamış ve hükmü bir şekilde nahiv kurallarına uydurma çabasından vazgeçilmemiştir; yani .dil kuralları hiçbir zaman yok sayılmamıştır.

Dördüncüsü; İbnü'l-Arabî, ahkâm âyetinden hareketle bir hükme ulaşmak için diğer deliller yanında nahiv kurallarını da etkin bir şekilde kullanmış, hatta yeri geldikçe farklı görüş sahiplerini Arapçayı bilmemekle itham etmiştir. O'na göre Arap dilinin kurallarını oluşturan nahiv bilinmeden âyetlerin yorumu doğru olarak yapılamaz. Ancak tercihte öncelik sırası fakihin veya müfessirin anlayışına göre değişebilmektedir. Ebû Hayyân, Zemahşerî, İbnü'l-Arabî gibi alimler belagat ve nahvi öncelerken, Râzî anlamı öncelemiş ve zayıf da olsa anlama götüren nahiv yorumunu tercih etmiştir.

Başta İbnü'l-Arabî olmak üzere ahkâmü'l-Kur'ân alanında eser veren fakihlerin, nahiv kurallarını hiçe sayarak bir hükme varmadıklarını söyleyebiliriz. Ancak birincil ve tek delil nahiv kuralları değildir. Başta hurûfu'l-meâni olmak üzere edat ve kelimelerin her biri hem sarf hem de nahiv açısından oldukça ince bir araştırmaya konu edilmiş ve tutarlı, makul sonuçlara ulaşılmıştır. Zaman zaman ihtilafların olduğu durumlarda da fakihler kendi görüş ve ekollerine en uygun nahiv yorumlarını aramış ve kurala bağlı kalma ilkesinden ödün vermemişlerdir. Zira kuralsızlığın kaos oluşturacağı malumdur. Kural kaynaklı ihtilaflarda ise karşı tarafın görüşüne de haklılık payı verilmiş, ancak en doğrusunun kendi savdukları görüş olduğunu söylemişlerdir. Bu durum birden fazla doğrunun varlığı gibi bir sonuca götürmeksizin en doğruyu aramanın bir göstergesi olarak olarak takdire şayan bir çabadır.

İbnü'l-Arabî, ustalık dönemi eseri olarak değerlendirebileceğimiz bu kitabında, insaf ölçüleri içerisinde bütün mezhep görüşlerine yer vermiş olmakla beraber genellikle mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin görüşlerini tercih etmiştir. Ancak bazı meselelerde başka mezheplerin görüşlerini de tercih ettiği gibi kendi ichtihadına göre hükümler de vermiştir. Mezhepler arası mukayeseye son derece önem vermiş olmakla beraber Hanbelî mezhebinin görüşlerine çok az değinmiştir.

Son olarak bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eseri özelinde nahvin fikhî hükme etkisi örneklerle tespit edilmiştir. Nahiv kurallarının fikhî ihtilaflara zemin hazırlayan farklı anlam takdirlerine etkisinin bütün boyutlarıyla tespit edilebilmesi için diğer ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinde ve karşılaştırmalı olarak benzer çalışmalar yapılmasına ihtiyaç olduğu ifade edilmelidir. Böylece bir fakih için nahvin ne ifade ettiği hususu daha belirgin bir şekilde ortaya konulabilir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

A'râb, Saîd, *Me'a'l-Kâdi Ebî Bekr İbni'l-Arabî*, Beyrut 1407/1987.

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Kahire 1307.

Âbî, Ebû Sa'd, *Nesru'd-durri fi'l-muhâdarât*, thk. Halit Abdülğani Mahfûz, Beyrut 2004.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdilhâdî, *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs*, thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî, el-Maktebetü'l-Asriyye, 2000.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-me'ânî*, thk: Ali Abdülbârî Atıyye, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1415.

Apaydın, H. Yunus "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", *Dinî Hükümlerin Kaynağı Ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, ed. Cengiz Kallek, İSAM, İstanbul, 2010.

Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah, *el-Evâil*, Tanta, Dâru'l-beşîr, 1408.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut 2000.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'*, nşr. Matbaatü's-saâde, 1332.

Bâgûlî, Ali b. Hüseyin b. Ali Nureddin el-Esfehânî, *İrâbü'l-Kur'ân el-mensûb li'z-Zeccâc*, thk. İbrahim el-İbyârî, 4. Basım, Beyrut 1420.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

_____, *Ahkâmü'l-Kur'ân li's-Şâfiî*, Kahire 1414/1994.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u's-sahîh)*, İstanbul 1401/1981.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1994.

_____, *el-Füsûl fi'l-usûl* (nşr. Vezâratü'l-evkâf el-Kuveytiyye) II. Baskı 1994.

Cevcerî, Şemseddin Muhammed b. Abdülmünim b. Muhammed, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-Arab*, thk. Nevâf b. Cezâ el-Hârisî, Medine 2004.

- Cevherî**, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-lugati ve sihâhi'l-arabiyye*, Thk: Ahmed Abdülgafûr Attâr, Riyad 2. Basım 1982.
- Cürcânî**, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahmân Abdülkahir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, çev. Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Cürcânî**, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, (thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî), Kahire: Dâru'l-fazilet, trz.
- Cüveynî**, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdümelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Beyrut 1418/1997.
- _____, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmut ed-Dîb, Dâru'l-minhâc, 2007.
- Dayf**, Şevki, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968.
- Dervîş**, Mustafa b. Ahmed Muhyiddîn, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühû*. 4. Basım. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415.
- Ebû Dâvud**, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, İstanbul 1401/1981.
- Ebû Hayyân**, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*. Thk: Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420.
- Ebû Ya'lâ**, Muhammed b. Hasan b. Muhammed İbnü'l-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübarek, 2. Basım, Riyad 1990.
- el-Catlâvî**, Hâdî, *Kadâya'l-lugati fî kütübi't-tefsîr*, Tunus, 1998.
- el-Hatîb**, Muhibbü'd-dîn ve Mahmud Mehdî el-İstanbûlî, *Mukaddimetü el-Avâsım mine'l-kavâsım li'bnil'Arabî*, Lübnan 1987.
- Ferâhîdî**, Halil b. Ahmed, *el-Manzûmetü'n-nahviyye*, thk. Ahmed Afîfî, Kahire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1416/1995.
- _____, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim Sâmerrâî, Dâru'l-mektebeti'l-hilâl, trz.
- Fihri**, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim, *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-câmi'*, thk. Miklos Muranyi, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Fîrûzâbâdî**, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhit*, thk. Mektebü tahkîki't-türâs fî müesseseti'r-risâle, 2. Basım, Beyrut 1987.
- Gazzâlî**, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1993.

- _____, *el-Menhûl fî ta'ligâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut, 1998.
- Güngör**, Mevlüt, *Kur'ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1996.
- Ğalâyînî**, Mustafa b. Muhammed Selim, *Câmi'u'd-dürûsi'l-Arabiyye*, 28. Basım, Beyrut, 1993.
- Hafîf**, Ali, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1992.
- Hasânîn**, Afâf, *Fî edilleti'n-nahv*, Kahire, Mektebetü'l-akademiyye, 1996.
- Hassân**, Temmâm, *el-Usûl*, Kahire, Âlemu'l-kütüb, 2000.
- Heyet**, *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye el-Kuveytiyye*, Kuveyt, 1404-1427.
- Hudarî**, Muhammed b. Mustafa, *Hâşiyetü'l-Hudarî alâ Şerhi İbn Akîl alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, trz.
- İbn Cinnî**, Ebü'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr, Kahire, Mektebetü'l-ilmîyye, 1952.
- İbn Cüzeyy**, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî, Beyrut, 1416.
- İbn Hallikân**, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâti'l-'ayân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1900-1994.
- İbn Hazm**, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut, trz.
- İbn Hişâm**, Ebü Muhammed Abdullah Cemâlüddin, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârib*, thk. Abdüllatif Muhammed el-Hatîb, Kuveyt, Silsiletü't-turâsiyye, 2000.
- _____, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-Arab*, Kahire, Dâru't-talâ', 2004.
- İbn Kattân**, Ali b. Muhammed b. Abdilmelik Ebü'l-Hasan, *el-İknâ' fî mesâili'l-icmâ'*, thk. Hasan Fevzi Saîdî, 2004.
- İbn Kesîr**, İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm*, Kahire, trz. Mektebetü dâri't-türâs.
- İbn Kudâme**, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce**, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İstanbul 1981.
- İbn Madâ**, Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed, *er-Raddü ale'n-nuhât*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, Kahire 1979.

- İbn Manzûr**, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-'Arab*, 3. Basım, Beyrut, Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Mâze el-Buhârî**, Ebü'l-Meâlî Burhaneddin Mahmud b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer, *el-Muhîti'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî, Beyrut 2004.
- İbn Melek**, Abdüllatif, *Şerhu'l-Menâr*, nşr. Matbaatü'n-nefise el-Usmâniyye, 1308.
- İbn Râhûye**, Ebü Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Abdulğafur b. Abdülhak, Medine, 1991.
- İbn Rüşd**, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesit*, Kahire, 2004.
- İbn Şebbe**, Ebü Zeyd Ömer en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehim Muhammed Şeltût, Cidde, 1399.
- İbnü'l-Arabî**, Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, th. Muhammed İbrahim Hifnâvî ve İsmail Muhammed Şendîdî, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2011.
- _____, *Kânûnu't-Te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî, Beyrut 1406/1986.
- _____, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, thk. Saîd Fevde, Amman, 1999.
- İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrazzâk el-Mehdî, Beyrut, 1422.
- İbnü'l-Enbârî**, Ebü'l-Berekât Abdurrahmân, *el-Beyân fî garîbi i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Tâhâ Abdülhamîd ve Mustafa Saka, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-âmmeli'l-kuttâb, 1400/1980.
- _____, *el-İnsâf fî mesâili'l-hulâf beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002.
- _____, *Lumau'l-edille fî usûli'n-nahv*, thk. Saîd el-Afgânî, Dımaşk, Matbaatu'l-câmiati's-Sûriye, 1957.
- _____, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb*, thk. Saîd el-Afgânî, Dımaşk, Matbaatu'l-câmiati's-Sûriye, 1957.
- İbnü'l-Münzir**, Ebü Bekir Muhammed b. İbrahim, *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Muhammed es- sa'd, Medine, 2002.
- İsâvî**, Yusuf b. Halef, *Raddü'l-bühtân an i'râbi âyâtin mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut, 1431.
- İsfahânî**, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dimeşk, 1412.

- İsnevî**, Cemâlüddîn Abdurrahim b. Hasen, *el-Kevkebü'd-durri fîmâ yeteharracu ale'l-kavâ'idi'n-nahviyye mene'l-furû'i'l-fikhiyye*, thk. Muhammed Hasan Avvâd, Ürdün, 1405.
- İstirâbâzî**, Radiyyuddin Muhammed b. Hasen en-Nahvî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye li'bni'l-Hâcib*, thk. Yusuf Hasan Ömer, Libya, 1975.
- Kâdî Abdülcebbâr**, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, Kahire, Dârü't-türâs, trz.
- Karâfi**, Ebü'l-Abbâs Şihabüddin Ahmed b. İdris, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacı, Beyrut, 1994.
- _____, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, 1973.
- _____, *el-Furûk*, Mısır, trz.
- Karaman**, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1987.
- Kâsânî**, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâ'i'u'-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i'*, Beyrut 1406/1986.
- Kerim**, Muhammed Abdullah Veled, *Mukaddimetü Kitâbi'l-Kabes li'bnil'Arabî*, Beyrut, 1992.
- Kettânî**, Muhammed Abdülhayy, *et-Terâtîbu'l-idâriyye*, thk: Abdullah el-Hâlidî, Beyrut, trz.
- Kıfî**, Cemâlüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, Kahire, Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1986.
- Kiyâ el-Herrâsî**, Ebü'l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî et-Taberî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed Ali, 2. Basım, Beyrut, 1405.
- Kurtubî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2. Basım, Kahire 1384/1964.
- Kurtubî**, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Abdilber b. Âsım en-Nemrî, *el-Kâfi fî fikhi ehli'l-Medîneti*, thk. Muhammed Uheyd Veled Madik el-Muritânî, Riyad, 1980.
- _____, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed Atâ, Beyrut, 2000.
- Mâverdî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvî'l-kebir fî fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Beyrut, 1999.
- _____, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Kahire, trz.
- Mâzirî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Muhammed Muhtar Selâmî, nşr. Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.

- Medgarî**, Abdülkebîr el-Alevî, *Mukaddimetü'n-Nâsîh ve'l-mensûh li'bni'l-Arabî*, Kahire, Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2006.
- Mekkî b. Ebî Tâlib**, Ebû Muhammed el-Kaysî, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1405.
- Merginânî**, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf, Beyrut, trz.
- Mukâtil b. Süleymân**, Ebû'l-Hasan, *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmud Şahâte, Beyrut, 1423.
- Murâdî**, Ebû Muhammed Bedreddin Hasan b. Kâsım, *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-meânî*, thk. Muhammed Nedim Fâzıl, Beyrut, 1992.
- Mustafa**, İbrahim, *el-Mu'cemu'l-vasît*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Müberred**, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Udayme, Beyrut, trz.
- Müsâid b. Süleyman**, b. Nâsiri't-Tayyâr, *Şerhu mukaddimeti't-Teshîl li ulûmi't-tenzîl li'bni Cüzey*, Riyad, 1431.
- Müzenî**, İsmail b. Yahya b. İsmail Ebû İbrahim, *Muhtasaru'l-Müzenî*, nşr. Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990.
- Nahle**, Mahmud Ahmed, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut, Dâru'l-ulûmi'l-arabiyye, 1987.
- Nehhâs**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. Abdülmünim Halil İbrahim, Beyrut, 1421.
- Nevevî**, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, nşr. Dâru'l-fikr, trz.
- Nîsâbü'rî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1990.
- _____, *et-Tefsîru'l-Basît*, nşr. İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd, Riyad, 1430.
- Özbalıkçı**, Mehmet Reşit, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, İzmir, 2006.
- Öztürk**, Mustafa, *Kur'ân Dili Ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.
- Râzî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîrül-kebîr)*, Beyrut, 1990.
- Rufeyde**, İbrâhîm Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-tefsîr*, Bingazi, Dâru'l-kütübi'l-vataniyye, 2. Basım 1984.

- Sa‘dî**, Abdülkadir Abdurrahman, *Eseru’d-delâleti’n-nahviyyeti ve’l-lügaviyyeti fi istinbâti’l-ahkâmi min âyâti’l-Kur’âni’t-teşrî‘yyeti*, Amman, 2000.
- Safedî**, Ebü’s-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnaut ve Türkî Mustafa, Beyrut, 1420/2000.
- Selâm**, Kasım b., *Fedâilu’l-Kur’ân*, Thk. Mervan el-Atiyye vd., Beyrut, 1995.
- Semerkandî**, Ebü’l-Leys Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru’l-ulûm*, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1993.
- Semîn el-Halebî**, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürü’l-masûn fi ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dımaşk, Dâru’l-kalem, trz.
- Serahsî**, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, Dâru’l-ma’rife, 1414/1993.
- _____, *Usûlü’s-Serahsî*, nşr. Dâru’l-ma’rife, Beyrut, trz.
- Seyf**, Muhammed b. Abdullah, *el-Eseru’l-akdiyyu fi teaddüdi’t-tevcîhi’l-i-râbiyyi li âyâti’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Riyad, 2008.
- Sîbeveyhi**, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü’l-Hasen, Ebü’l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, 1988.
- Süyûtî**, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Thk: Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim. Kahire: el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-âmmе, 1394/1974.
- _____, *el-İktirâh fi ilmi usûli’n-nahy*, Dâru’l-ma’rifeti’l-câmiyye, 2006.
- _____, *el-Müzhir fi ulûmi’l-lügati ve envâihâ*, Kahire, Mektebetü dâru’t-türâs, trz.
- _____, *Hem ‘u’l-hevâmi’ fi şerhi Cem ‘i’l-cevâmi’*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Mısır trz.
- _____, *Sebebü vad ‘i ilmi’l-Arabiyye*, thk. Mervan Atiyye, Beyrut, Dâru’l-hicre, 1988.
- Şa‘ban**, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Şâfiî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *el-Üm*, Dâru’l ma’rife, Beyrut 1990.
- _____, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir, Mısır 1358/1940.
- Şâtıbî**, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî, *el-İ’tisâm*, thk. Selim b. ‘Îd el-Hilâlî, Suûd, 1992.
- _____, *el-Muvafekât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Kahire, 1417/1997.

- Şevkânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San‘ânî el-Yemenî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed İnâye, Dımaşk, 1999.
- _____, *Neylü'l-Evtâr*, thk. İsmüddin es-Sabâbetî, Mısır, 1413/1993.
- _____, *Fethu'l-Kadîr*, nşr. Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1414.
- Şeyban**, Lütfî, *Endülüs*, Önsöz, İstanbul, 2014.
- Şeybânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad, *el-Asl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, İdâratü'l-Kur‘ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, trz.
- Şirâzî**, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf, *et-Tenbîh fi'l-fikhi's-Şâfiî*, Alemü'l-kütüb trz.
- _____, *el-Mühezzeb fi'l-fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, trz.
- Şirbînî**, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti mâni'elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1994.
- Taberî**, Muhammed b. Cerîr, Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Tahâvî**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Sadeddin Önal, İstanbul, 1995-98.
- Taşköprüzâde**, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985.
- Tavîle**, Abdülvehâb Abdüsselam e, *Eseru'l-lügati fi ihtilâfi'l-müctehidîn*, Dâru's-selâm, trz.
- Teftâzânî**, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Mısır trz.
- Terzî**, Fuâd Hannâ, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1969.
- Tilmisânî**, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makrî, *Ezhâru'r-Riyâd fi ahbâri'l-Kâdî 'Iyâz*, thk: Mustafa es-Sekâ vd., Kahire 1939/1358.
- Tûfî**, Ebü'r-Rabî' Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm, *es-Sa'katü'l-ğadabiyye fi'r-raddi alâ münkiri'l-Arabiyye*, thk. Muhammed b. Halit el-Fâdıl, Riyad, 1997.
- Türcan**, Selim ve Süleyman Gezer, "Fıkhî Tefsir Geleneği", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, OTTO, Ankara 2013.
- Ubeyd**, Ali b. Süleyman, *Tefâsîru âyâti'l-ahkâm ve menâhicuhâ*, Riyad, 2010.
- Ukberî**, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh, *el-Lübâb fi ileli'l-binâi ve'l-i'râb*, thk. Abdülilah Nebhân, Dımaşk, 1995.

- _____, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beytü'l-efkâr ed-devliyye, trz.
- Umrânî**, Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim, *el-Beyân fî Mezhebi İmami'ş-Şâfiî*, thk. Kasım Muhammed Nuri, Dâru'l-minhâc, Cidde, 2000.
- Useymîn**, Muhammed b. Salih b. Muhammed, *Mecmû'u Fetâvâ ve Rasâil*, düzenleyen. Fehd b. Nâsır b. İbrahim es-Süleymânî, Dâru'l-vatan, 1413.
- Ünal**, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ankara, Fecr Yayınları, 2005.
- Yâkût**, Ahmed Süleyman, *Zâhiratü'l-i'râb fî'n-nahvi'l-'Arabî ve tatbîkühâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İskenderiye, 1994.
- Yusuf**, Muhyiddin Hüseyin, *Aşru Rasâil fî't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân li's-Süyûtî*, Dubai, 2010.
- Zebîdî**, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed Abdirrezzâk, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dâru'l-hidâye, trz.
- Zeccâc**, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abdüh Şelebî, Beyrut, Âlemu'l-kütüb, 1988.
- Zeccâcî**, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*, 3. Basım, thk: Mâzin el-Mübârek, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1399/1979.
- Zehebî**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Beyrut 1419/1998.
- Zehebî**, Muhammed Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîru ve'l-müfessirûn*, Kahire, trz.
- Zemahşerî**, Cârullah Ebü'l-Kâsım Muhammed Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî**, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1404/1984.
- _____, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, nşr. Dâru'l-kütüb, 1994.
- _____, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi cem'i'l-cevâmi' li Tâciddîn es-Sübkî*, thk. Seyyid Abdülaziz ve Abdullah Rabî', Mektebetü Kurtuba, Mısır 1418/1998.
- Zihni**, Hacı Muhammed, *el-Müntehab ve'l-muktedab fî kavâ'idi's-sarfî ve'n-nahv*, Marifet yayıları, İstanbul, 1981.
- Zürkânî**, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Basım, Matbaatü İsâ'l-bâbi'l-halebî, trz.

Sürelî Yayınlar

- Gündüzöz**, Soner, “Kur’ân’da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları Ve Kur’ân’ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I-II)”, *Nüşa*, 2002, sayı: 6-7, s. 77-94, 121-139.
- Koç**, Mehmet Akif, “John Burton’un ‘Kur’ân’da Gramer Hataları’ adlı Makalesinin Tenkidi”, *Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, cilt: XXXV, s. 553-559.
- Melh**, Hasan, “Nazariyyetü’l-ihimâlâti’l-irâbiyye fi’n-nahvi’l-‘arabî”, *el-Menâra* 8, 2002, no. 2, s. 209-246.
- Neccâr**, Şerif Abdülkerim Muhammed, “Eseru’l-hilâfi’n-nahviyyi fi tevcîhi âyâti’l-Kur’âni’l-Kerîmi ale’l-hukmi’l-fikhiyyi”, *Mecelletü Câmîati Ümmi’l-Kurâ*, Mekke 1427, cilt: 18, sayı: 38, s. 450-514.
- Şimşek**, Mehmet Ali, “Arap Dilinde İrâbın Yeri, anlatım ve Anlamdaki Rolü”, *Nüşa*, 2006, sayı: 22, s. 25-48.
- Şirin**, Şükrü, “Cessâs ve İbnü’l-Arabî’nin Ahkâmü’l-Kur’ân İsimli Eserlerinde Yol Kesme Suçunun Karşılaştırılması”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Tokat, 2015, cilt: III, sayı: 2, s. 47-76.
- Türcan**, Talip, “Klasik İslâm Hukuku Doktrinde Şirk Kavramının Algılanma Biçimi ve Hukukî Düzenlemelere Etkisi”, *Dinî Araştırmalar*, 2002, cilt: V, sayı: 14, s. 17-37.
- Uzunoğlu**, M. Vecih, “Kur’ân’da Gramer Hataları İddiası ve Bir Reddiye”, *Nüşa Dergisi*, yıl 2005, sayı 18, s. 7-32.
- Ünver**, Ahmet Numan, “Çocuğun Malının Zekâtı Meselesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 31, s. 61-79.
- Yılmaz**, Hasan, “Kur’ân’ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler”, *Diyanet İlmi Dergi*, cilt 46, sayı 4, 2010, s. 49-62.

Diğer Yayınlar

- Abacı**, Harun, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi -Âlûsî Tefsiri Örneği-*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2015.
- Abdullah**, Velîd Hüseyin Muhammed, *Nazariyyetü'n-nahvi'l-'Arabî fî dav'i te'addüdi't-tahlîli'n-nahvî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, Ürdün, 2006.
- Ağrakça**, Ahmet, “İyâs b. Muâviye”, Cilt XXIII, *DİA* içinde, s. 498, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Akkoyun**, Cihat, *İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân'ındaki Metodu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2006.
- Baltacı**, Ahmet, “İbnü'l-Arabî”, Cilt XX, *DİA* içinde, s. 488-491, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Biçer**, Ramazan, *Ebü Bekir İbnü'l-Arabî ve el-Emedü'l-Aksâ Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.
- Birişik**, Abdülhamit, “Kıraat”, Cilt XXV, *DİA* içinde, s. 426-433, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Çetiner**, Bedreddin, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, Cilt I, *DİA* içinde, s. 551-552, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Dağdeviren**, Alican, “Kıraatlerin Kur'âniyeti Meselesi”, *II, Kur'ân ve Kıraati Sempozyumu*, Sakarya, 2003.
- Dihlân**, Muhammed Lütfi Zühdî, *Eserü'n-nahvi fî tefsîri'l-Kurtubî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, Ürdün, 1992.
- Durmuş**, İsmail, “Nahiv”, Cilt XXXII, *DİA* içinde, s. 300-306, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Dönmez**, Kazım, *Mukâtil b. Süleyman 'ın Fıkhi Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2009.
- Eskicioğlu**, Osman, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, Cilt I, *DİA* içinde, s. 554 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Güman**, Osman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi –el-İsnevî Örneği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.
- Hacak**, Hasan, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000.

- İnanç**, Yonis, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2015.
- Karagöz**, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı anlamaya Katkısı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009.
- Kılıç**, Hulusi, “Basriyyûn”, Cilt V, *DİA* içinde, s. 117-118, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- _____, “Kûfiyyûn”, Cilt XXVI, *DİA* içinde, s. 345-346. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Özcan**, Kemal, *Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'an'ında Hadislere Yaklaşımı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2010.
- Özen**, Şükrü, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.
- Savâfita**, Nâcih Cemil Abdullah, *Eseru'd-delâleti'n-nahviyye fî istinbâti'l-ahkâmi'l-fikhiyye fî kitâbi Bedâ'i'u'-sanâ'i*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, Ürdün, 2007.
- Şirin**, Şükrü, *İslam Aile Hukukunda Mehîr*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 1997.
- Tavîl**, Muhammed Sami Salih, *Delâletü hurûfi'l-atfi ve eseruhâ fî ihtilâfi'l-fukahâ*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Filistin, 2009.
- Tiyek**, Fatih, *Zamirlerin Mercii İle İlgili Farklılıkların Tefsire Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş, 2008.
- Ülgen**, Emrullah, *İ'râbü'l-Kur'an'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012.
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.
(04.01.2016)

EKLER

Ek 1: İbü'l-Arabî'nin Eserinin Mukaddime Kısmı Orijinal Sayfalar



بقره
نظرا

لا يستصحب من استتاره العلوم من الغايب العز من حسب ما مهدته له الشيخة الأثرية
بالتقليد ما من ذلك المطرح ثم عرضنا على ما جلته العلماء وسرنا ما هم معيار الأشياخ
وما اتفق عليه الطوائف المتناهية وما عارضناه به شيخنا وشيخنا ما حتى حلص خطبنا
ورق غراره فذكرنا الأتم ثم تعلف على كتابنا بل هو وفيها فتأخذ معرفتها مفردة
ثم تركنا الخواتم متفافة ولحظنا ذلك قسم البلاغة ونحتترو عن المناقبة في
الأحكام والمعاضد ونعناط على جانب اللغة وتقابلنا في المران ما وردت السنة
الصححة ونحتي ونختلج الخلف من عند الله وإنما نعت محمد صل الله عليه وسلم
ليبين للناس ما تولى الهم ومعتب ذلك بتواضع وظايف لا بد من تعصيل العلم بما مشا
حضرنا بان ياتي القول مستقلا بنفسه لأن يخرج عن الباب فيعلم عليه في موضعه
مورثين للاجتهاد المفيد الاستيفاء بيمينين للفتوى والآثار وسنة الله ورسوله
بصدقه وآياه سبحانه نستمدى من عند الله فهو المنتدى لأمره خيرته

سُورَةُ الْفَالِجَةِ فَمَّا خَمِسَ أَمَّا قِسْمُ

الآية الأولى فيما أسئلان المسئلة الأولى قوله بسم الله الرحمن الرحيم
اتفق الناس على أنها آية من كتاب الله في سورة النزل واختلفوا في كونها آية في أول
كل سورة فقال مالك وأبو حنيفة ليست في أول السور بآية وإنما هي استفتاح
ليعلم بها مبداها وقال الشافعي هي آية في أول الفلجة قول واحد وهل تكون آية في
أول كل سورة اختلف في ذلك قوله فاما القدر الذي تعلق الخلاف من قسمة التوحيد
والتلخيص القرآن وطرق اثباته قرانا ووجه اختلاف المسلمين في هذه الآية منه
فقد استوفينا في كتب الأصول وأشرفنا إلى ما به في مسائل الخلاف وورد لنا
أن الشافعي لا يتعلم في هذه المسئلة محل مسئلة فيهما اشكال عظيم ونرجو أن البطلان
في دلائلها فيما سيمتح عن قلبه ما عسى أن يكون قد سد من اشكاله وفأيد الخلاف

في سورة الفالجة

Ek 1: İbü'l-Arabî'nin Eserinin Mukaddime Kısmı Çevirisi

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...

Rahmet ve yardımını dilerim Allah'ım. Fakih imam, hafız, Kâdî Muhammed b. Abdullah ibnü'l-Arabî der ki: Önemli olan her işin başında Allah'ın adı anılmalıdır. Allah'a itaat etmeyen kişinin ömrü kendisine vebaldir. Bir işi yapmaya yönelen kişinin o işin başında ve sonunda Allah'ın adını anması gerekir ki bu sayede Allah, yanılığa düştüğü hususlarda onu bağışlasın.

Âdemoğlu Allah'ı anmak amelinden daha fazla kendisini Allah'ın azabından koruyacak bir amel işlememiştir. Şayet biz de şu önünde bulunup boyun eğdiğimiz kapıdan bir başkasına yönelecek olsaydık her daim zikre sarılır ve onu kıyamet günü için azık yapardık. Lakin biz, Allah'ın lütuf, kerem ve yardımıyla O'nun kitabı hakkında konuşuyor, O'nun adıyla başlayıp O'nun adıyla bitiriyoruz. Genel olarak ulûmu'l-Kur'ân'dan bahsedeceğiz. Zira uzmanınca da bilindiği üzere Kur'an ilimleri saymakla bitmez, daha önce de ifade edildiği gibi delalet ettiği bilgiler tüm ayrıntılarıyla kuşatılamaz. Biz öğrencilik zamanımızda bunu en temiz gaye, en büyük hedef edinmiştik; çünkü bu, öğrenileceklerin ilki ve nihayette ulaşılabilecek hedef ve bilgiler vasıtasıyla elde edilecek ilkelerin de sonuncusudur. Zaten alimler de bu alana yönelmişler, kimisi nasibini almış kimisi de mahrum kalmıştır. Allah bana verilenleri de verilmeyenleri de bilir, zira tıpkı rızık gibi ilim de belirli bir taksimata tabidir ve Allah'tandır.

Ulûmu'l-Kur'ân'ın birinci kısmında tevhid konusundan, ikinci kısmında da nasih ve mensuh konusundan ikna edici ve hatta hakka teslim olup hakikati arayanlar için sadra şifa derecesinde söz edildi. Şimdi ise sıra mükellefin fiillerinin ahkâmına dair olan üçüncü kısma geldi. Bu kısım pek çok kişinin çaldığı ama içeri girmeyi başaramadığı bir kapıdır. Nihayetinde onlar eve girip ev sahibine rağmen istediklerini arayıp alabildiklerini aldılar. Fazilet ise önce davranandır. Bu konuda şimdiye kadar Muhammed b. Cerîr et-Taberî'den başka kayda değer bir eser kaleme alan olmamıştır. Taberî eserinde akıllara durgunluk verecek nadide bilgiler sunmuş ve meselenin özünü ortaya koyarak kendisinden sonra gelen herkes için bu bilgilere ulaşacak bir kapı açmıştır. Her gelen bu ilimlerden kendi kabı miktarınca almış olsa da mevcuttan bir damla dahi eksilmemiştir. Söz konusu ahkâma dair ilimlerden, basiret ve verasetle en

fazla yararlanıp inci mesabesinde meselenin özüne vakıf olanların başında da Kadı Ebû İshâk yer alır. Her ne kadar bu ilmin dayandığı esasları değiştirse de bağlantıları sağlam kurarak boşlukları doldurmuştur. Bu iki alimin akabinde ise onların seviyesine ulaşacak biri gelmemiştir.

Allah bize dikkatli bir şekilde Kur'ân ilimleriyle iştiğal etmeyi nasip edince, kendileriyle görüştüğümüz üstatlarımızın bize öğrettiği kadarıyla bu açıdan söz konusu ilimleri ele aldık. Akabinde de bu bilgileri alimlerin elde ettikleri sonuçlara göre sunup üstatların belirledikleri kıstaslar doğrultusunda bunları değerlendirdik. Her iki değerlendirmeye de uygun olan hususları zikrettik, bu değerlendirmelere göre ihtilafli olanları ise dikkatli bir şekilde karşılaştırarak inceledik ki bu sayede saf olanı ortaya çıkmış, keskin tarafı belirlenmiş olsun.

Öncelikli olarak ayeti zikredecek ardından da kelimelerini ve hatta harflerini ele alacağız. Önce tek tek kelime düzeyinde, daha sonra da diğer kelimelerle birlikte terkip düzeyinde değerlendireceğiz. Bu esnada belagat yönünü de muhafaza ederek ahkâma dair tearuzdan ve söylediklerimizin birbirini nakzetmesinden kaçınıp dil yönünü de dikkate alacağız. Kur'ân'da yer alanı sahih sünnette varit olanla karşılaştıracak ve Kur'an ve sünnette varid olan hükümleri telif edip uzlaştırma yolunu arayacağız. Zira bunların her ikisi de Allah katından olup Hz. Muhammed (s.a.v) de insanlara kendilerine indirileni açıklamak için gönderilmiştir. Akabinde de söylenen söz başlı başına anlamlı olsun gayretiyle bu sahada ilim elde etmek için kaçınılmaz olan durum ve diğer gerekli hususlara yer vereceğiz. Ancak konu harici olan durumlar olduğunda onları, sözü kısa tutmak amacıyla faydalı olacak kadar özetleyip, detaylı bilginin genişçe yer aldığı ilgili yerlere atıf yapacağız. Allah ve Rasulü'nün yoluna uyar ve yalnız yüce olan Allah'tan hidayet dileriz. Allah kimi hidayete erdirirse o hidayete ermiştir. O'ndan başka Rab yoktur.

ÖZGEÇMİŞ

Şükrü Şirin 1969 yılında Konya/Ilgın'da doğdu. İlköğretimden sonra Doğanhisar İmam Hatip Lisesinden 1987 yılında mezun oldu ve aynı yıl Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girdi. 1989 yılında Medine İslâm Üniversitesine geçti ve 1994 yılında mezun oldu. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalında yüksek lisansa başladı. *İslâm Aile Hukukunda Mehir* başlıklı teziyle 1997 yılında yüksek lisansı tamamladı. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arapça okutmanı olarak göreve başladı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yarım kalan eğitimini tamamlayarak 2002 yılında mezun oldu. 2011 yılında Sakarya Üniversitesinde doktora eğitimine başladı. Evli ve iki çocuk babası olan Şirin, halen İlahiyat Fakültesindeki görevine devam etmektedir.