



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**EBÜSSUÛD TEFSİRİNDE TEMEL KAYNAKLAR VE
ÖZGÜNLÜK: MEÂNİNİN KASR KONUSU
ÖRNEĞİNDE BİR İNCELEME**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KÜBRA ÖZDEMİR

İSTANBUL, 2024



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**EBÜSSUÛD TEFSİRİNDE TEMEL KAYNAKLAR VE
ÖZGÜNLÜK: MEÂNİN KASR KONUSU
ÖRNEĞİNDE BİR İNCELEME**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KÜBRA ÖZDEMİR
(210111053)**

**Danışman
(Prof. Dr. Mustafa Altundağ)**

İSTANBUL, 2024

18/01/2024

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Temel İslam Bilimleri yüksek lisans programı öğrencisi 210111053 numaralı **Kübra ÖZDEMİR**'in hazırladığı, “*Ebussuûd Tefsirinde Temel Kaynaklar ve Özgünlük: Meânînin Kasr Konusu Örneğinde Bir İnceleme*” konulu tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 18.01.2024 Perşembe günü saat 11:00’de yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **Kabulüne Oy Birliği** ile karar verilmiştir.

Tez adı değişikliği yapılması halinde: Tez adının
.....
şeklinde değiştirilmesi uygundur.

| Jüri Üyesi | Karar |
|------------------------------------------|--------------|
| 1. Prof. Dr. Mustafa ALTUNDAĞ (Danışman) | Kabul |
| 2. Doç. Dr. Muhammed İsa YÜKSEK | Kabul |
| 3. Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇETİN | Kabul |
| 4. (İkinci Danışman)* | |

*2. Danışman varsa doldurulması gerekmektedir.

ETİK BİLDİRİM

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 bağlı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Kübra Özdemir

TEŐEKKÜR

Bu alıŐma s¼recinde ilmî miraslarından m¼stefid olduğum başta Eb¼ssu¼d Efendi olmak üzere pek çok âlimi rahmetle anıyorum. Bu çalışmanın oluŐumunda katkısı bulunan birçok kişi olduğunu belirtmek isterim. Tez yazımının baŐından sonuna kadar bana yol g¼steren kıymetli danıŐmanım Prof. Dr. Mustafa Altundağ'a, ilmî katkılarının yanında teŐvikleriyle desteklerini esirgemeyen değerli hocam Dr. Mesut akır'a, lisans d¼neminden itibaren tefsir ilmine b¼y¼k bir ilgi duymama ve y¼nelmeme vesile olan muhterem hocam Doç. Dr. Muhammed İsa Y¼ksek'e, çalıŐmalarım s¼resince kıymetli g¼r¼Őlerinden istifade ettiğim hocam ArŐ. G¼r. Musa Sancak'a teŐekk¼rlerimi arz ederim. Ayrıca tezin muhtelif b¼l¼mlerini okuyup tenkit ve tashihleriyle çalıŐmama katkı sunan arkadaşlarıma m¼teŐekkirim. Son olarak üzerimde çokça emeği bulunan ve benim için b¼y¼k fedakarlıklar yapan başta annem Hatice Hanım ve merhum babam Cemal Bey olmak üzere b¼t¼n aileme minnettarım.

K¼bra Özdemir

**EBÜSSUÛD TEFSİRİNDE TEMEL KAYNAKLAR VE
ÖZGÜNLÜK: MEÂNÎNİN KASR KONUSU ÖRNEĞİNDE BİR
İNCELEME**
Kübra Özdemir

ÖZET

Kur'ân-ı Kerîm dini bir metin olmanın ötesinde belâgat açısından eşsiz ilahî bir kelâmdır. Bu ilahî kelâm, dil ve ifade zenginliği bakımından yalnızca inananları değil, aynı zamanda dilbilimcileri, edebiyatçıları ve düşünürleri de etkilemiştir. Nitekim Kur'ân'ın belâgat yönü, nesiller boyu farklı perspektiflerden pek çok telifin konusu olmuş, bu eserler Kur'ân'ın mûcizevî belâgatını anlama çabasını temsil etmiştir. Bu çerçevede, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) İrşâdü'l-'akli's-selîm adlı tefsiri, belâgat konusunda öne çıkan eserlerden biridir. Söz konusu eser belâgat konusunda Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Beyzâvî'den (ö. 685/1286) fazlaca istifade etmiştir. Klasik dönemde yazılmış her eserde olduğu gibi İrşâd'da da da eserin özgün olup olmadığı meselesi bir soru olarak durmaktadır. Bu sorudan hareketle çalışmamızda, İrşâdü'l-'akli's-selîm'in meânî ilminin bir dalı olan kasr konusundaki yaklaşımı temel iki kaynağı olan Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleriyle mukayese edilerek, mezkûr tefsirin özgün olup olmadığı incelenecektir. İslâm ilim geleneğinde özgünlük, kişiye has içsel keşif sürecinin bir çıktısı ve edinilen bilgilerin kişisel bir yorumla harmanlanarak benzersiz bir anlam kazanması olarak değerlendirilebilir. Bu bakış açısıyla ele alındığında, Ebüssuûd Efendi'nin kasra yaklaşımı ve bu bağlamdaki açıklamalarıyla, kendi tefsir üslûbunu oluşturarak diğer müfessirlerden ayrıştığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: El-Keşşâf, Envârü't-Tenzîl, İrşâdü'l-'Akli's-Selîm, Özgünlük, Kasr

**MAIN SOURCES AND ORIGINALITY IN ABUSSUUD’S
TAFSIR: AN ANALYSIS ON THE TOPIC OF QASR IN MA’ANI**

Kübra Özdemir

ABSTRACT

The Holy Qur’an, beyond being a religious text, is an unparalleled divine word in its balaghat i.e. rhetoric. This divine word has influenced not only believers but also linguists, literary scholars, and thinkers with its richness of language and expression. Indeed, the rhetorical aspect of the Qur’an has been the subject of many writings from different perspectives for generations, and these works have represented the effort to understand the miraculous eloquence of the Qur’an. In this context, Abussuûd Efendi’s (ö. 982/1574) tafsir *Irshâd al-‘aql al-salîm*, which benefited a lot from *Zamakhsharî* (ö. 538/1144) and *Baydawî* (ö. 685/1286) is one of the prominent works on Quranic rhetoric. As it was for every work written in the classical period, the question of whether the work is original was raised for *Irshâd*, too. Based on this question, our study evaluates the originality of *Irshâd al-‘aql al-salîm*’s by comparing its approach to the subject of *kasr*, which is a subject of the science of *Ma’ani*, with the tafsirs of *Zamakhsharî* and *Baydawî* which are Abussuûd’s two primary sources in writing his work. In the Islamic scholarly tradition, originality is considered the output of individual’s inner discovery process and the composition of a unique meaning by blending the acquired information with a personal interpretation. From this perspective, we concluded that Abussuûd Efendi created his own tafsir style with his approach to *qasr* and his explanations with in this context, and that he differs from other mufassirs in this respect.

Keywords: *al-Kashshâf*, *Anwâr al-Tanzîl*, *Irshâd al-Aql al-Salîm*, Originality, *Qasr*

ÖN SÖZ

Hamd, Rahmân ve Rahîm olan Allah Teâlâ'ya, salat-ü selâm Kâinatın Efendisi Hz. Muhammed'e (s.a.v.), âl ve ashabına olsun.

Osmanlı Devleti'nin müstesna âlimlerinden biri olan Ebüssuûd Efendi, İslâm dünyasının zengin ilim geleneğine önemli katkılarda bulunan bir müfessir olarak öne çıkmaktadır. Müfessir kimliğinin yanı sıra fakih olarak da İslâm hukukunda etkili fetvalar veren ve aynı zamanda birçok dini ilimde geniş bilgi birikimine sahip olan velûd bir âlimdir. Bu nitelikleriyle, İslâm dünyasının ilim geleneğine önemli bir miras bırakmıştır. Özellikle *İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı tefsiri, onun Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabalarını yansıtan önemli bir eserdir. Bu tefsir, özellikle belâgat yönüyle dikkat çekmektedir; zira eserde, dilin inceliklerine ve belâgatın derinliklerine özel bir ilgi gösterilmiştir. Müellif, İslâm dünyasında çağının ötesine geçen müelliflerden Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerini, eserinin temel kaynakları olarak mukaddimesinde zikretmiştir. Ancak mezkûr tefsirlerden fazlaca aktarımda bulunması eserin özgünlüğüne yönelik mutlak taklit ve tekrardan ibaret olduğu yönünde değerlendirmelerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu çalışma, mezkûr iddiaya karşı, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'in yüksek lisans tez hacmi ve süre kısıtlılığı dikkate alınarak meânî ilminin bir alt dalı olan kasr konusu özelinde bahsedilen kaynaklardan farklılaştığı noktaların olup olmadığını konu edinmektedir.

Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün genel başlığı "Ebüssuûd Efendi, Tefsiri ve Temel Kaynakları" olarak belirlenmiştir. Bu başlık altında, Ebüssuûd Efendi'nin hayatına ve eserlerine dair bilgiler kısaca sunulduktan sonra, özellikle tezin odak noktasını oluşturan "*İrşâdü'l-'akli's-selîm*" adlı tefsiri genel hatlarıyla incelenmiştir. Bu inceleme çerçevesinde, tefsirin dil, belâgat yönü ve temel kaynakları olan Zemahşerî'nin "*el-Keşşâf*" ile Beyzâvî'nin "*Envârü't-tenzîl*" isimli tefsirleri üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümünde, kasr kelimesinin kavramsal çerçevesi ele alınmıştır. Bunun yanında, kasr yerine kullanılan diğer kavramlara da değinilmiştir. Bu bağlamda, kasrın

hakikate uygunluğu, muhatabın hali bakımından kasrın rolü ve bu kavramın açıklanması için kullanılan yollar incelenmiştir. Bu bölümde son olarak Ebüssuûd Efendi ve temel iki kaynağında kasr kavramının kullanımı ele alınmıştır.

Üçüncü bölümü, tezin asıl konusunu işleme açısından öneme sahiptir. Bu bakımdan birinci ve ikinci bölümler, üçüncü bölümün daha iyi anlaşılması için katkı sağlamıştır. Bu bölümde, Ebüssuûd tefsiri, kasr bağlamında *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirleriyle kıyaslanarak bu eserlerden ayrıştığı ince nüanslar ortaya konmuştur. Kasrın meşhur dört yolu ve meşhur olmayan üç yolu üzerinden bu konular detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Daha sonra, özgünlük kavramının anlaşılmasına dair bir izah ile *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'in özgün yönleri açıklanmış ve sonuç yazısıyla çalışma tamamlanmıştır. Bu çalışmanın tefsir sahasına küçük de olsa bir katkısı olacağını umar, Allah'tan tevfik-i kâmil niyâz ederim.

Ocak, 2024

Kübra Özdemir

İÇİNDEKİLER

| | |
|---------------------------------------------------------|-----|
| ÖZET..... | v |
| ABSTRACT | vi |
| ÖN SÖZ..... | vii |
| KISALTMALAR | xi |
| GİRİŞ | 1 |
| BİRİNCİ BÖLÜM..... | 7 |
| 1. EBÜSSUÛD EFENDİ, TEFSİRİ VE TEMEL KAYNAKLARI | 7 |
| 1.1. EBÜSSUÛD EFENDİ..... | 7 |
| 1.2. TEFSİRİ: İRŞÂDÜ'L-'AKLİ'S-SELÎM | 12 |
| 1.2.1. Genel Özellikleri | 12 |
| 1.2.2. Dil ve Belâgat Yönü | 14 |
| 1.3. İRŞÂDÜ'L-'AKLİ'S-SELÎM'İN TEMEL İKİ KAYNAĞI | 16 |
| 1.3.1. Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı | 18 |
| 1.3.1.1. Zemahşerî | 18 |
| 1.3.1.2. el-Keşşâf..... | 20 |
| 1.3.2. Beyzâvî'nin Envârü't-Tenzîl'i | 22 |
| 1.3.2.1. Kâdî Beyzâvî..... | 22 |
| 1.3.2.2. Envârü't-Tenzîl..... | 23 |
| İKİNCİ BÖLÜM | 25 |
| 2. BELÂGAT İLMİNDE KASR | 25 |
| 2.1. KASR KAVRAMI | 25 |
| 2.1.1. Lügat Anlamı | 25 |
| 2.1.2. İstilah Anlamı..... | 27 |
| 2.2. KASR İLE BAĞLANTILI KAVRAMLAR | 30 |
| 2.2.1. Hasr | 31 |
| 2.2.2. Tahsis ve İhtisas | 32 |
| 2.3. MEÂNÎ İLMİNDE KASR | 33 |
| 2.3.1. Hakikat ve Vâkıya Uygunluğu Açısından Kasr | 34 |
| 2.3.1.1. Hakiki Kasr | 34 |
| 2.3.1.2. İzâfî Kasr | 35 |
| 2.3.2. Muhatabın Hali Bakımından Kasr | 36 |
| 2.3.2.1. Kasr-ı İfrâd..... | 37 |
| 2.3.2.2. Kasr-ı Kalb | 38 |
| 2.3.2.3. Kasr-ı Ta'yîn | 39 |
| 2.3.3. Kasrın Yolları..... | 39 |

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 2.3.3.1. Atıf..... | 40 |
| 2.3.3.2. Nefy ve İstisna | 41 |
| 2.3.3.3. İnnemâ Edatı..... | 43 |
| 2.3.3.4. Takdim-Te'hir..... | 44 |
| 2.4. İRŞÂDÜ'L-'AKLİ'S-SELÎM VE TEMEL İKİ KAYNAĞINDA KASR KAVRAMININ KULLANIMI | 45 |
| ÜÇÜNCÜ BÖLÜM | 47 |
| 3. TEMEL KAYNAKLARIYLA MUKAYESELİ OLARAK İRŞÂDÜ'L- 'AKLİ'S-SELÎM'İN KASR BAĞLAMINDA ÖZGÜNLÜĞÜ | 47 |
| 3.1. NEFY VE İSTİSNA | 47 |
| 3.2. İNNEMÂ EDATI | 57 |
| 3.3. TAKDİM-TE'HİR..... | 64 |
| 3.4. ATIF | 74 |
| 3.5. İRŞÂDÜ'L-'AKLİ'S-SELÎM'DE GEÇEN KASRIN MEŞHUR OLMAYAN YOLLARI | 74 |
| 3.5.1. Ennemâ Edatı..... | 75 |
| 3.5.2. Fasil Zamiri | 77 |
| 3.5.3. Haberin Ma'rife Kılınması | 79 |
| 3.6. GENEL DEĞERLENDİRME | 80 |
| SONUÇ..... | 84 |
| KAYNAKÇA | 87 |

KISALTMALAR

| | |
|---------------|------------------------------|
| a.mlf. | :Aynı müellif |
| a.s. | :Aleyhi's-selâm |
| b. | :Bin, İbn |
| bkz. | :Bakınız |
| c.c. | :Celle celâluhû |
| çev. | :Çeviren |
| ed. veya haz. | :Editör/yayına hazırlayan |
| Hız. | :Hazreti |
| neşr. | :Neşreden |
| ö. | :Ölüm tarihi |
| s. | :Sayfa |
| s.a.v. | :Sallallahu aleyhi ve sellem |
| TDV | :Türkiye Diyanet Vakfı |
| ter. | :Tercüme eden |
| thk. | :Tahkik eden |
| ts. | :Tarihsiz |
| vb. | :ve benzeri |
| y.y. | :Basım yeri yok |

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Osmanlı dönemi şeyhülislâmlarından Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı eseri, kaleme alındığı tarihten itibaren ilmî çevrelerde geniş bir ilgi ve takdir görmüş, ulemâ nezdinde büyük bir şöhrete ulaşmıştır. Müellifinin gelenekten süzülerek gelen bir perspektiften özgün yorumlarını ortaya koyduğu bu eser, telif edildiği andan itibaren tefsir literatüründe önemli bir başvuru kaynağı haline gelmiştir. Osmanlı medreselerinde okutulan *İrşâdü'l-'akli's-selîm* günümüzde de üzerinde pek çok çalışmanın yapıldığı bir tefsirdir. Bununla birlikte, Ebüssuûd Efendi'nin mukaddimesinde belirttiği temel iki kaynak olan Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsirlerinden fazlaca alıntı yapması söz konusu tefsirinin özgünlüğü konusunda soru işaretlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim bu hususlar modern çalışmamalarda da dile getirilmiştir. Örneğin, Abdullah Aydemir Ebüssuûd tefsiri ile ilgili kanaatini şu şekilde ifade etmiştir: “Ebüssuûd Efendi'nin tefsirini ilk okuyanlar, müellifin kitabında incelediği konuları tamamıyla kendi malumatına istinaden yaptığını zannedebilirler. Kur'ân'ın herhangi bir suresini veya âyetini *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'den evvel yazılmış ve bu esere kaynaklık yapmış olan bir tefsir ile karşılaştırarak tetkik ederlerse gerçeğin bambaşka olduğunu anlamakta gecikmezler.”¹ Mustafa Öztürk ise genel olarak tefsirlerin özgünlüğü hususunda şu değerlendirmede bulunmuştur: “Herhangi bir müfessirin diğerlerinden farklı birkaç özelliğe sahip olması, total anlamda bir özgünlük ve orijinallik vasfıyla anılmasını gerektirmez. Mesela, Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i ile Neseî'nin *Medârik* tefsiri *el-Keşşâf*'in âdeta muhtasar sünnî versiyonu hüviyetinde olmaları hasebiyle orijinallik vasfını taşımamışlardır.”² Bu bağlamda çalışmanın temel konusu,

¹ Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 92.

² Mustafa Öztürk, “Tefsir Tarihinde Özgünlüğün Adı: Ebü Müslim el-İsfahânî”, *İslâmiyât Dergisi*, 6/2. (2003), 124-125.)

ortaya çıkan bu düşünceler ve eleştiriler karşısında, *İrşâd*'in mezkûr eserlerin tekrarı olup olmadığını ve özgün bir nitelik taşıyıp taşımadığını incelemektir.

Ebüs-suûd Efendi'nin, tefsirini belâgat eksenli kaleme alması ve meânî ilmine ağırlık vermesi sebepleriyle çalışmamızda meânî ilminin alt başlıklarından “kasr” konusu seçilmiştir. Bu konuyu seçmemizin temel nedeni ise kavramın bir mustalah olarak gelişiminin, söz konusu çalışmanın özgünlüğünü ortaya çıkarmada katkı sağlayacak olmasıdır. Zira bu kavram sistematik bir şekilde ilk kez Sekkâkî (ö. 626/1229) tarafından ele alınmıştır. Zemahşerî'nin Sekkâkî'den yaklaşık bir asır önce vefat etmiş olması ve Beyzâvî'nin Sekkâkî ile yakın dönemlerde yaşamış olması, bu müfessirlerin eserlerinde kasr kavramını mustalah olarak kullanmama olasılığını gündeme getirmektedir. Sekkâkî'nin çizgisini takip eden Ebü-s-suûd Efendi'nin ise, tefsirinde kasra bir mustalah olarak yer vermiş olma olasılığı kuvvetli bir ihtimaldir. Bu nedenle çalışmamızda, müfessirler arasındaki olası farklılıkları değerlendirmek amacıyla eserlerin kasr bağlamında karşılaştırması uygun görülmüştür.

Mukayesede Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerine öncelik verilmesinin sebebi Ebü-s-suûd Efendi'nin tefsirinin mukaddimesinde özellikle bu iki eseri esas aldığı ifade etmesidir. Bu bağlamda çalışmamızda, mukayese yapmak üzere sadece bu iki eseri ele almayı yeterli gördük. Sınırlı bir zaman diliminde yazılmış olması sebebiyle diğer kaynaklarla mukayesesine yer verilmemiştir.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

Klasik eserlerden günümüze uzanan süreç içerisinde, İslâm düşünürleri kendi özgünlüklerini muhafaza etme ve yeni bir kimlik inşa etme amacıyla çeşitli çabalar sarf etmişlerdir. Bu çabalar, İslâm dünyasının zengin tarihini ve çeşitli kültürel etkileşimlerini yansıtan önemli bir unsurdur. Geleneksel değerlere bağlılık, bu etkileşimlerde bir dayanak olarak muhafaza edilirken, aynı zamanda değişen dünya şartlarına uyum sağlamak amacıyla özgün çözümler üretme çabası da devam etmiştir. İslam ilim geleneğinde müellifler kendisinden önce yazılan eserleri tevarüs etmişler ve kendi dönemlerine hitap eden özgün eserler üretmişlerdir. Bu bağlamda, Osmanlı ulemâsından Ebü-s-suûd Efendi, tefsirinin mukaddimesinde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ve Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirlerini temel alarak, kendi tefsirinin bu eserleri yansıtacağını ve eksikliklerini tamamlayacağını açıkça ifade etmiştir. Ancak, bu klasik

eserlere sıkça başvurması, Ebüssuûd Efendi'nin eserinin özgünlüğü konusunda şüphelerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda, çalışmanın temel amacı Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı tefsirinin Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleriyle kasr konusu bağlamında mukayese edilerek eserin özgünlüğünü ortaya koymaktır.

Çalışmanın birinci bölümünde “Müellif ilmî bakımdan hangi alanlarda temayüz etmiştir?”, “Müellifin tefsirini kaleme alma sebebi nedir?”, “Tefsirinde hangi metodu takip etmiştir?”, “Eserini kaleme alırken hangi hususlara ağırlık vermiştir?”, “Tefsirinde esas aldığı iki kaynaktan hangi alanlarda daha fazla istifade etmiştir?” İkinci bölümde “Kasr kavramının anlam çerçevesi nedir?”, “Hangi kavramlar kasr kelimesi yerine kullanılmıştır?”, “Bu kavramı sistematik olarak kullanan ilk kişi kimdir?”, “Belâgat dışındaki disiplinlerde kasr hangi anlamda kullanılmaktadır?”, “Kasrın hakikat açısından, muhatabın hali bakımından kısımları ve yolları nelerdir?”, “Ebüssuûd tefsiri ve temel iki kaynağında kasr kavramı nasıl kullanılmaktadır?”, Üçüncü bölümde ise “ Kasr bağlamında zikredilen üç eser arasındaki benzerlik ve farklılık yönleri nelerdir?”, “Özgünlük kavramı nasıl tanımlanmalıdır?”, “Özgünlük anlayışı geleneksel ve modern dönem arasında farklılık göstermekte midir?”, “Ebüssuûd tefsirinin kasr bağlamında diğer tefsirlerde ayıran hususlar nelerdir?” gibi sorulara cevaplar üretilmesi çalışmanın hedefleri arasında yer almaktadır.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Ebüssuûd tefsirinin özgünlüğünü inceleyen bu çalışmanın temel yöntemi, ilgili kaynaklar üzerinden mukayeseli bir değerlendirme yapmaktır. Bu bağlamda eserin temel kaynakları ile orijinal metni üzerinden derinlemesine bir analiz ile metin kritiği yapılmıştır. Çalışmada kullanılan kaynaklar bölümlere göre farklılık arz etmektedir. Birinci bölümde, âlimlerin biyografilerine yer veren tabakat kitapları, akademik çalışmalar ve modern dönemde kaleme alınan tefsir tarihi kitapları taranarak Zemahşerî, Beyzâvî ve Ebüssuûd Efendi'nin hayatları ele alınmıştır. *İrşâdü'l-'akli's-selîm* hakkında öncelikle eserin mukaddimesinden bilgiler verilmiş ve daha sonra tefsiri ile ilgili diğer başlıklarda Ebüssuûd Efendi'yi ve hususen tefsirdeki metodunu konu edinen eserlere başvurulmuştur. Tefsirin temel iki kaynağı konusunda ise hem

klasik dönemdeki eserler hem de günümüzde kaleme alınan kitaplar ve tezler taranmıştır.

Araştırmanın ikinci bölümünde, kasr kavramını genel çerçevesini çizmek amacıyla birçok sözlük incelenmiş ve kavrama dair bir değerlendirme gerçekleştirilmiştir. Daha sonra, kavramın mustalah olma süreci, literatürdeki önde gelen kaynaklara ve günümüzde yazılmış bazı kaynaklara başvurularak ele alınmıştır. Söz konusu kavramın diğer ilimlerle ilişkisi tetkik edilmiştir. Ayrıca, belâgat alanında yazılmış klasik eserler, özellikle Kazvî'nin (ö. 739/1338) *el-Îzâh*'ı Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) "*el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm ve Muhtasaru'l-meânî şerhu Telhîsi'l-Miftâh*" adlı eserleri temel alınarak konular tasnif edilmiş ve örneklerle desteklenerek anlatılmıştır. Bu bölümün son başlığında ise *el-Keşşâf, Envârü't-tenzîl ve İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı tefsirlerde kasr kavramı ve bu kavramla ilişkili diğer kavramlar taranıp tespit edilmiştir.

Araştırmanın son bölümünde öncelikli olarak Kur'ân'da geçen kasr örnekleri için Muhammed Recâi el-Cibâlî'nin "*el-Kasrû bi'l-edavâti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*" ve İsmail Sibûker'in, "*Üslûbu'l-kasr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*" isimli tezlerinden istifade edilmiştir. Ardından, kasra dair seçilen örnekler çerçevesinde, *İrşâdü'l-'akli's-selîm* tefsiri, müellifin temel iki kaynağı olan *el-Keşşâf, Envârü't-tenzîl* ile mukayese edilerek aralarında benzerlik ve farklılıklar tespit edilmiş, elde edilen sonuçlar tümevarım yöntemiyle analiz edilerek sunulmuştur.

Tez kapsamında adı geçen âlimlerin vefat tarihleri, isimlerinin ilk geçtiği noktalarda belirtilmiştir. Bu vefat tarihlerine ilişkin bilgiler, kişi ve eser isimlerinin imlası hususunda, genel olarak TDV İslam Ansiklopedisi'ne başvurulmuştur. Dipnotlar ise İsnad Atıf Sistemi'nin ikinci edisyonuna göre düzenlenmiştir.

IV. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

İrşâdü'l-'akli's-selîm, hem dini ilimlerde hem de dil ve belâgat alanında geniş bir içerik yelpazesi sunan önemli bir eserdir. Bu tefsirin çok yönlü bir şekilde araştırılması, İslâm düşünce tarihi üzerinde derinlemesine bir anlayış geliştirmek, Ebüssuûd Efendi'nin metodolojisini kavramak ve tefsir geleneğine olan katkılarını anlamak adına hayati bir öneme sahiptir. Bu bakımdan hem müellif hem de eseri birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmalar arasında Abdullah Aydemir'in *Büyük*

Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu, Fâdî Bâbekr Bellûle Muhammed'in, *Ebüssuûd ve menhecühü fi't-tefsîr*'i, Avn İbrahim eş-Şâmî'nin *Belâgatü'l-iltifât 'inde Ebüssuûd fî tefsîrihi İrşâdi'l-'akli's-selîm*'i, Mehmet Zeki Karakaya'nın *Ebüssuûd Tefsirinde Belâgat İlmi Uygulamaları*, Durmuş Arslan'ın *Ebüssuûd Tefsiri'nde Kur'ân İlimleri*, Mahmut Sönmez'in *Ebüssuûd Efendi Tefsiri'nin Tefsir Usulü Açısından İncelenmesi* gibi birçok çalışma bulunmaktadır.

Bu kısımda çalışmamızla kısmen benzerlik gösteren Mehmet Zeki Karakaya'nın "*Ebüssuûd Tefsirinde Belâgat İlmi Uygulamaları*" adlı doktora tezi genel hatlarıyla ele alınıp değerlendirilecektir. Karakaya'nın tezi giriş ve dört bölümden oluşmaktadır.³ Giriş kısmında belâgat ilmiyle ilişkin konuları ele alan Karakaya, birinci bölümünde Ebüssuûd Efendi'nin biyografisini, eserlerini ve özellikle tefsirinin edebi yönünü açıklamıştır. İkinci bölümde söz konusu tefsirde yer alan meânî ilminin uygulamalarını, üçüncü bölümde beyân ilminin uygulamalarını, dördüncü bölümde ise bedî'î sanatının uygulamalarını incelemiştir. Karakaya çalışmasında, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'de bulunan belâgat ilmi uygulamalarını tespit edip *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl*'le kıyaslayarak istiâre, müsteâr, mecâz, kinâye ve teşbîh kavramlarına odaklanmıştır. Ebüssuûd Efendi'nin meânî ilmine ağırlık verdiğini ve bu ilmin başlıklarından takdîm ve te'hîr, i'câz ve itnâb, i'tirâz ve tezyîl ve fasıl ve vasıl konularının üzerinde durduğu sonucuna ulaşmıştır. Karakaya'nın tezi, Ebüssuûd Efendi'nin tefsiri üzerine yapılan belâgat ilmi uygulamalarını daha geniş bir çerçevede anlamamıza olanak tanıyacaktır.

Öncelikli olarak bizim çalışmamız da Ebüssuûd Efendi'nin tefsiri üzerine odaklanmakla birlikte, amacı bakımından Karakaya'nın çalışmasından farklı perspektiflere sahiptir. Nitekim çalışmamız, kasr bağlamında eserin özgünlüğü üzerinde dururken, Karakaya'nın tezi söz konusu tefsirdeki belâgat uygulamalarına genel bir bakış açısı sunmaktadır. Ayrıca Karakaya'nın tezinin, bizim konumuzla ilişkili olan kasr kısmı incelendiğinde yazarın konuya yüzeysel olarak değindiği görülmektedir. Zira kendisi kasr ifade eden âyetlere dair Ebüssuûd Efendi'nin açıklamasını vermekle yetinmiş, Ebüssuûd'un Zemahşerî ve Beyzâvî'den istifa ettiği durumlarda dipnot aracılığıyla referans göstermiştir. Ancak kasr bağlamında

³ Bkz. Mehmet Zeki Karakaya, *Ebüssuûd Tefsirinde Belâgat İlmi Uygulamaları*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007)

aralarındaki benzerlik ve farklılıklara dair bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bu noktada, kasr kavramının kullanımına, farklılaştığı noktalara ve bu farklılıkların sebeplerine odaklanmamış yalnızca müellifin kasr sanatını nasıl işlediğini göstermiştir. Öte yandan, bizim çalışmamız, Kur'ân'da geçen kasr örnekleri üzerinden müfessirlerin kasr ve kasrın yerine kullandıkları kavramlara, kasrın mustalah olarak ele alınmasına dikkat çekerek, müfessirler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları vurgulamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'in özgün bir eser olduğunu ortaya çıkarmayı hedeflemekteyiz. Bu nedenle, Karakaya'nın teziyle karşılaştırıldığında, iki çalışmanın farklı unsurlara odaklandığı ve kendine özgü katkılar sunduğu söylenebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. EBÜSSUÛD EFENDİ, TEFSİRİ VE TEMEL KAYNAKLARI

Bu bölümde, Ebüssuûd Efendi'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri genel itibariyle anlatılacak, ardından tefsirinin temel iki kaynağı olan Zemahşerî ile Beyzâvî'nin hayatları ve eserleri ana hatlarıyla ele alınacaktır. Müelliflerin hayatlarına dair detaylı bir aktarıma yer verilmeyecektir. Zira önceki araştırmalarda söz konusu müfessirlerin hayatları ve eserleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Ancak tezin odak noktası *İrşâdü'l-'akli's-selîm* olduğundan, müellifi olarak Ebüssuûd Efendi'ye öncelik verilecek ve diğer müfessirlere nazaran daha ayrıntılı bir biçimde anlatılacaktır. Aynı zamanda Ebüssuûd tefsirinin kasr üslûbu çerçevesinde mezkûr kaynaklarıyla mukayese edilerek özgünlüğü ortaya çıkarmak esas amaç olduğundan müellifin dil, belâgat yönü ve kaynakları özelinde özlü bir inceleme gerçekleştirilecektir.

1.1. EBÜSSUÛD EFENDİ

Osmanlı hâkimiyetinde geçen dönemlere damga vuran âlimlerinden biri sayılan Ebüssuûd Efendi'nin asıl adı Muhammed⁴/Ahmed⁵ b. Muhyiddin⁶ b. Muhammed b. Mustafa'dır.⁷ Nisbesi İmâdî⁸ ve İskilîbî⁹ olarak bilinir. Kendisi Ebüssuûd lakabıyla meşhur olmakla birlikte bu lakabı aldığına dair kesin bir bilgi

⁴ Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-şekâ'ik*, haz. Suat Donuk, ed. Derya Örs, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/640; Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînillâh Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.), 81; Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, ed. Mustafa Kasadar, (İstanbul, Ravza Yayınları, 2008), 2/652; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1431/2010), 1/245.

⁵ İsmail Paşa el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-'arifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, (Beyrut: Dâr-u İhyâü't-türâsi'l-'Arabî, 1431/2010), 2/253; Şemseddin Samî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, (İstanbul, Mihrân Matbaası, 1306/1888), 1/722.

⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 81; Samî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 1/722; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/652.

⁷ Muhyiddin Abdülkâdir b. Şeyh el-Ayderûs el-Hindî, *en-Nürü's-sâfir fî ahhâri'l-karni'l-Âşir*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1984), 215; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'arifîn*, 2/253; Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/640; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/652; Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/245.

⁸ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/640; Samî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 1/722; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, sad. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, (İstanbul, Meral Yayınları, 1299/1915), 1/306; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/652; Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/245.

⁹ Hindî, *en-Nürü's-sâfir*, 215; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'arifîn*, 2/253.

bulunmamaktadır.¹⁰ Bazı rivayetlere göre 893 senesinde doğduğu ifade edilse de genel kabul gören görüş, kendisinin hicri 896 tarihinde doğduğu yönündedir.¹¹ Hicri 896 senesinde İstanbul yakınlarında Müderris köyünde¹² veya Eyüp'e defnedilenlerin kaydedildiği bir risalede, Yavsi Efendi'nin adına inşa ettirilen, sonraki zamanlarda Sivasi tekkesi ismiyle anılan dergahta dünyaya geldiği belirtilmektedir.¹³ Ancak diğer bir kaynak olan *en-Nürü's-sâfir* adlı eserde, Ebüssuûd Efendi'nin Amasya'nın İskilip kasabasında doğduğuna dair bir bilgi bulunmaktadır.¹⁴

Ebüssuûd Efendi'nin annesi, Alaaddin Ali Kuşçu'nun kardeşinin kızıdır. Babası ise Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, (ö. 920/1514) tasavvufa yönelmiş bir şahsiyettir.¹⁵ İlk ilim tahsilini dönemin önde gelen şeyhlerinden olan babasından alan Ebüssuûd Efendi,¹⁶ ondan *Hâşiyetü't-Tecrîd*, *Şerhu'l-Miftâh* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi birçok eseri okumuştur.¹⁷ Büyük âlimlerin yönlendirmesi ve rehberliği altında yetişen Ebüssuûd Efendi'nin hocaları arasında Müeyyedzâde¹⁸ (ö. 922/1516), Seyyidi Karamani¹⁹ (ö. 923/1517) ve İbn Kemâl²⁰ (ö. 940/1534) gibi tanınmış isimler de bulunmaktadır. Zekası ve kabiliyetiyle kısa sürede ilim çevrelerinde tanınan Ebüssuûd Efendi, Seyyidî Efendi'nin kerîmesi Zeynep Hanım'la evlenmiştir.²¹ Bu evlilikten dört oğlu (Mehmet, Mahmut, Şemsü'd-din Ahmed ve Mustafa) ile iki kızı (Hatice ve Kerîme) dünyaya gelmiştir. Ancak farklı kaynaklarda Rahime veya Halime adında başka bir kızının olduğu da belirtilmektedir.²²

¹⁰ Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/365.

¹¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/245.

¹² Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/640; Samî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 1/722; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/306; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/652; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/245.

¹³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/306; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/652.

¹⁴ Hindî, *en-Nürü's-sâfir*, 215.

¹⁵ Hindî, *en-Nürü's-sâfir*, 215.

¹⁶ Hindî, *en-Nürü's-sâfir*, 215-216; Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/640; Samî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 1/722; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/652; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/245.

¹⁷ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/640.

¹⁸ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/640; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 81; Samî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 1/722; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/652.

¹⁹ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/640.

²⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/652; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/261; Akgündüz, "Ebüssuûd", 10/365.

²¹ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/640.

²² Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 15-16; İslâm ansiklopedisinde ise Ahmed, Mehmed ve Mustafa adlarında üç oğlu olduğu belirtilmiştir. Bkz. Akgündüz, "Ebüssuûd", 10/366.

Ebüs-suûd Efendi, ilim tahsilini tamamladıktan sonra Osmanlı medreselerinde müderrislik görevine atanmıştır. İlk olarak 922 senesinde Şeyhülislâm Kemal Paşa tarafından Çankırı müderrisliğine atanmış, ancak bu göreve gitmemiş ve üzerine İnegöl'de bulunan İshak Paşa Medresesi'nde göreve başlamıştır. Daha sonra Davud Paşa Medresesi ve Mahmut Paşa Medresesi'nde hocalık yapmıştır. Bir yıl sonra Bursa'daki Sultaniye Medresesi'ne, 934 yılında ise Medâris-i Semâniyye'ye müderris olarak atanmıştır. Beş yıl sonra Bursa kadılığına getirilmiş, ardından İstanbul Kadılığına tayin olmuştur. Daha sonra Rumeli Kazaskerliği görevine atanarak sekiz sene boyunca bu görevini sürdürmüş ve nihayet 952 senesinde şeyhülislâm unvanını alarak bu makama layık görülmüştür.²³

Ebüs-suûd Efendi, eserin mukaddimesinde geçen ifadelerine göre şeyhülislâmlık görevini sürdürdüğü dönemde, Kur'an belâğatinin sırlarını açıklamayı amaçlayan bir tefsir yazma kararı almıştır. Bu amaçla, 972 tarihinde *İrşâdü'l-'akli's-selîm* isimli tefsirini Sâd sûresine kadar kaleme almış ve dönemin padişahı Kanûnî Sultan Süleyman Han'a takdim etmiştir. Gördüklerinden hoşnut olan padişah, günlük maaşını 300 akçelik bir zamla 500 akçeye çıkarmıştır. Müellif tefsirini bir sene sonra, 973 senesinin Şâban ayında tamamlayarak padişaha sunmuş ve bu sefer 100 akçe zam almış ve günlük maaşı 600 akçeye yükselmiştir.²⁴

Şeyhülislâm Ebüsuûd Efendi 982 senesi Cemazievvelin beşinci gününde ahirete irtihal eylemiştir.²⁵ Cenazesi Fatih Camii'nde Muhaşşi Sinan Efendi (ö. 986/1578) tarafından kılınmış²⁶ ve Hz. Eyyûb el-Ensârî'nin kabri civarında inşa edilmiş bir mektebin haziresine defnedilmiştir.²⁷ Vefat haberi Haremeyn-i şerîfeyn

²³ Hindî, *en-Nürü's-sâfir*, 216; Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/640-642; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 81; Samî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 1/722; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/652-653; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/245.

²⁴ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/644-645; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 81; Samî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 1/722; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/653; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/246-247.

²⁵ İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/253; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 82; Samî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 1/722; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/307; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/652; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/246. Bazı kaynaklarda vefat tarihine dair farklı yıllar zikredilmiş olsa da âlimlerin üzerinde ittifak ettiği tarih 982'dir. Bkz. Aydemir, *Ebüsuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 4.

²⁶ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 642-643.

²⁷ Samî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 1/722; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/307; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/652; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* 1/246.

âlimlerine ulaştığında onun için gıyabî cenaze namazı kılındığı ve dua edildiği kaynaklarda yer almaktadır.²⁸

Ebüs-suûd Efendi, yaşadığı dönemde ve sonrasında çeşitli övgülere mazhar olmuş bir âlimdir. İlim ehli tarafından kendisine nice methiyeler yazılmıştır. Atâî'nin (ö. 1045/1635) *Hadâiku'l-hakâik* adlı eserinde geçtiği üzere, "Hüve'd-dîn ve'd-dünyâ, hüve'l-lafz ve'l-ma'nâ, hüve'l-gâyeti'l-kusvâ, hüve'z-zirvetu'l-'ulyâ, sultânu'l-müfessirîn, mukaddimetu ceyşü'l-müteahhirîn, müfti'l-enâm, muğni'l-bida' ve'l-âm, sâhib-i ezyâlü'l-ifdâl ve'l-isâd, sâhibü'l-irşâd ibn sâhibü'l-irşâd"²⁹ gibi bir dizi unvanla anılmıştır. İlim çevreleriyle sınırlı kalmayıp büyük devlet adamları arasında da saygı görmüştür. Nitekim Kanûnî'nin ona karşı teveccühü aşikardır.³⁰

Osmanlı döneminin meşhur fakihlerinden biri olan Ebü-s-suûd Efendi, ilim ve kültür hayatına çeşitli yönlerden önemli katkılarda bulunmuştur. Müellif kimliğinin yanı sıra, birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrenciler arasında Malûlzâde Seyyid Mehmed (ö. 992/1584), Abdülkadir Şeyhî Efendi (ö. 1002/1593), Bostanzâde Mehmed Efendi (ö. 1006/1597), Hoca Sadeddin Efendi (ö. 1008/1599), Şair Baki (ö. 1008/1599), Kınalızâde Hasan Çelebî (ö. 1012/1604), Bostanzâde Mustafa (ö. 1014/1605), Sun'ullah Efendi (ö. 1021/1612) gibi önemli isimler bulunmaktadır.³¹

Arapça'ya olan hakimiyetini tefsir, fıkıh, kelam, dil ve belâgat gibi çeşitli alanlarda kaleme aldığı eserleriyle açıkça ortaya koyan müellifin Arapça'nın yanı sıra Türkçe ve Farsça eserleri bulunmaktadır. Özellikle tefsir ve fıkıh alanında diğer eserlere nazaran daha geniş bir eser yelpazesi sunmuştur. Ancak en fazla *İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı eseri ve fıkıh alandaki yetkinliği ile anılagelmiştir. Burada müellifin eserleri ilim dallarına göre zikredilecektir.

Tefsir alanında kaleme aldığı eserler arasında; *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, *Tefsîru Sûreti'l-Furkan*, *Tefsîru Sûreti's-Şuarâ*, *Tefsîru Sûreti'l-Mü'minîn*, *Tefsîru Sûretîn-Nûr*, *Maâkîdü't-tırâf fi evveli Sûreti'l-Feth mine'l-Keşşâf*, *Tahrîrât 'alâ Sûreti'l-Fâtiha*, *Ta'lika 'alâ Tefsîri Sûreti'l-Fâtiha*, *Ta'lika 'alâ*

²⁸ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/642-643.

²⁹ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/639.

³⁰ Aydemir, *Ebüs-suûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 35-36.

³¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2/295.

kavli'l-Beyzâvî fî "fe vesvese lehüme's-şeytân, Hâşiye 'alâ Hâvâşi'l-Keşşâf ve Tefsîri'l-Kâdî isimli eserleri bulunmaktadır.³²

Fıkıh alanındaki eserler arasında; Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'sinin muhtelif bablarına şerhler, *Hâşiye 'alâ şerhî'l-Hidâye li-Ekmelliddîn, Fetâvâ Ebüssuûd Efendi, Maruzât-ı Ebüssuûd Efendî, Kânunnâmeler, Risâle fî vakfî'l-menkûl ve'n-Nukûd, Risâle fî tescîli'l-evkâf, Risâle fî vakfî'l-arâzi ve ba'zi ahkâmî'l-vakf, Risâle fî vakfî't-tavâhîn ale'l-arzi'l-mevkûfe li'l-gayr, Rîsale fî'l mesh 'ale'l-huffeyn, Bidâatü'l-Kâdî li'htiyâcihî fî'l-müstakbel ve'l-mâzî, Tuhfetü'l-musallî/Şürûtü's-salât, Fetâvâ fî hakki deverâni's-sûfiyyîn, Öşür Risâlesi, Fetâvâ Kâtiblerine Tenbîh, Para vakıflarıyla ilgili Türkçe bir risâle, isimli eserler yer alırken, Fıkıh usulü alanındaki eserleri arasında; *Hâşiye ale't-Tavzîh, Hâşiye 'alâ Evâili'l-Envâr, Risâle müteallika bi'l-usûl reddin 'ale's-Seyyid eş-Şerîf, Hâşiye alâ evâili fasli kasri'l-âmm min't-Telvîh* isimli eserleri bulunmaktadır.³³*

Dil ve belâgat alanına dair; *Galatâtü'l-avâm / Risâle fî tashîhi'l-elfâzî'l-Mütedâvile beyne'n-nâs / Sakatâtü'l-avâm, Risâle fî bahsi'l-izâfe fî Kafîyeti ibni'l-Hâcib, Risâle fî ma'nâ çalab, el-Kasîdetü'l-mîmiyye, Risâle fî'l-fark beyne'l-makâm ve'l-mukâm, Mersiyetü Sultân Süleymân Hân, Bedîiyye, Münşeât-ı Ebüssuûd*, isimli eserleri telif etmiştir.³⁴

Kelam alanındaki çalışmaları arasında; *Mes'ele-i kazâ ve'l-kader, Ehl-i Kible'den Olan Fırak-ı Dâlle Risâlesi, Risâle-i İmâniyye, Risâle fî imâni Fir'avn, Risâle fî'l kıyâme Tercümesi* adlı bulunmaktadır.³⁵ Yukarda zikredilen ilim dalları dışında çeşitli alanlarda birçok eseri mevcuttur.³⁶

³² Muhammed b. Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (İnceleme Kısmı), thk. Mehmet Taha Boyalık, Ahmet Aytepe, Ziyâüddin el-Kaliş, Muhammed İmâd el-Nabulsî, (İstanbul, TDV Yayınları, 1442/2021), 9/62-63.

³³ Boyalık, *İrşâd*, (İnceleme Kısmı), 9/63-67.

³⁴ Boyalık, *İrşâd*, (İnceleme Kısmı), 9/67-68.

³⁵ Boyalık, *İrşâd*, (İnceleme Kısmı), 9/69.

³⁶ Bkz. Boyalık, *İrşâd*, (İnceleme Kısmı), 9/70-71; Pehlul Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Fetvâları*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 47-65.

1.2. TEFSİRİ: İRŞÂDÜ'L-'AKLÎ'S-SELÎM

1.2.1. Genel Özellikleri

“Sultânü'l-müfessirîn” unvanıyla anılan Ebüssuûd Efendi, meşhur tefsirinin mukaddimesinde, Kur'ân-ı Kerîm'i muhtevası itibariyle birçok fennin inceliklerini barındıran eşsiz bir kelim olduğunu belirtmiş ve şeriatın hükümleri ile delillerini içerdiği için özel bir niteliğe sahip olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Kur'ân'ın müciz olma özelliği sebebiyle, nurunun parlaklığının gözleri kamaştırdığını ifade etmiştir. Kur'ân'ın zımında bulunan gizlenmiş sırların açığa çıkması için birçok âlimin çaba harcadığını ve bu uğurda birçok eser meydana getirdiğini belirtmiştir.³⁷

Müellif de birikmiş tecrübeleri ve elde ettiği ilimler ışığında kalbine doğan manaları aktarmak amacıyla bir tefsir yazma kararı almış ve bu eseri Sultan Süleyman Han'a hediye etmeye niyetlenmiştir. Ancak, bu amacını gerçekleştirmedeki olası güçlükler, iş yükünün artması ve üzerine düşen ağır sorumluluklar nedeniyle endişe duymuştur. Beklediği fırsatın bir türlü gelmeyeceğini düşünerek, yaşı ilerleyip güçten düşmeden tefsirini yazmaya karar vermiştir. Eserin mukaddimesinde Allah'ın lütfuyla tamamladığı bu tefsirini *İrşâdü'l-'akli's-selîm* ismiyle adlandırdığını ve Sultan Süleyman Han'a takdim ettiğini kaydetmektedir. Sultan bu eseri büyük bir beğeniyle karşılayarak kendisine çeşitli ihsanlarda bulunmuştur.³⁸

Müfessirin tefsiri, hem naklî hem de aklî yöntemlerini birlikte kullanması itibariyle diğer dirâyet tefsirleriyle benzerlik göstermektedir. Müellif, eserinde çeşitli yöntemleri kullanarak Kur'ân'ı anlamaya yönelik bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yaklaşımıyla tefsirinde öne çıkan bazı yöntemler arasında öncelikli olarak Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme, hadislere başvurma, kelime anlamlarını belirlemek için lügate müracaat etme, âyetlerin hakiki manalarını anlamak için sebep-i nüzûlden yararlanma, muhkem ve müteşabih âyetlerin lafızlarını açıklık-kapallık açısından izah etme, i'câzla donatılan âyetlerin belâgatını ortaya çıkarma, âyetler arasındaki insicamı-münasebeti göz önünde bulundurma, fıkıh, kelim, kırâat, nesih, şiir, kıssalara ve isrâiliyat konularına yer verme gibi yöntemler bulunmaktadır.³⁹ Müellifin bu yöntemleri

³⁷ Ebüssuûd, *İrşâd*, 1/9-10.

³⁸ Ebüssuûd, *İrşâd*, 1/11-15.

³⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/298.

kullanırken izlediği yaklaşımlardan birkaç örnek vermek, tefsirini anlamak isteyen okuyucu için daha aydınlatıcı olacaktır.

Müfessirler arasında yaygın olarak başvurulan Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsiri yöntemine Ebüssuûd Efendi’nin pek çok âyette yer verdiği bilinmektedir. Bu yöntemin bir örneği, Ebüssuûd Efendi’nin Bakara sûresi’nin 183. âyeti⁴⁰ hakkındaki açıklamalarında görülebilir. Özellikle bu âyette geçen “es-sıyâm” kelimesinin anlamını, Meryem sûresinin 26. âyetiyle⁴¹ bağlantılı olarak değerlendirilmiştir. Ebüssuûd Efendi, bu bağlamda “es-sıyâm” kelimesini, nefsi arzulanılan şeyden uzaklaştırmak olarak tanımlamıştır.⁴²

Müellif, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirinden sonra hadislere yönelmektedir. Tefsirinde 1000’den fazla rivayet bulunmaktadır ve Zemahşerî ve Beyzâvî’nin yolunu takip ederek sûrelerin faziletlerine dair mevzû hadislere de yer vermiştir. Müellifin âyetleri hadislerle açıklama konusundaki yaklaşımına şu örnek zikredilebilir: وَمَنْ أَحْسَنُ ... دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ... âyetinde⁴³ geçen ihsan kelimesini Hz. Peygamber’in: “İhsan senin, Yüce Allah sanki seni görüyormuş gibi O’na ibadet etmendir.” şeklindeki hadis-i şerîfine dayanarak tefsir etmiştir.⁴⁴

Müfessir, âyetleri açıklarken sebep-i nüzûl rivayetlerine de sıkça başvurmuş ve ele alınan âyetleri, gerçekleşen olayların arka planını göz önünde bulundurarak tefsir etmeye özen göstermiştir. Örneğin, Bakara sûresinin 44. âyetindeki اَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ... “İnsanlara iyiliği emrediyorsunuz ancak kendinizi unutuyor musunuz?...” ifadesini açıklarken bu âyetin Yahudi bilginlerin uygulamadıkları şeyleri emredip Medine’de ikamet eden insanlara öğüt vermeleri üzere nazil olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵

Son olarak, Osmanlı’nın ünlü fakihlerinden biri olarak Hanefî mezhebine mensup olması sebebiyle ahkam âyetlerini bu bağlamda incelemiştir. Ebüssuûd Efendi’nin fıkıh alanındaki derin bilgisi ilim çevreleri tarafından bilinmektedir ve hatta

⁴⁰ “Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı.”

⁴¹ “Füqûlî İbî Nazzîrî lî rıhmanı sümâ fân akîmü lîyüm İnsiyâ... “Deyin: Ben Rahman’a oruç adadım, artık bugün kimseyle asla konuşmayacağım.”

⁴² Aydemir, *Ebüssuûd Efendi*, 112-113.

⁴³ en-Nisâ, 4/125.

⁴⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/299-303.

⁴⁵ Aydemir, *Ebüssuûd Efendi*, 126; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/300.

kendisine “İkinci Ebu Hanife” unvanı verilmiştir. Bu bağlamda, tefsirinde fıkıh bağlamında ele aldığı bir âyet örneği şu şekildedir: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ... “De ki: Allah’ın, kulları için çıkardığı zineti ve temiz rızıkları kim haram etmiş?...” âyetinin⁴⁶ açıklamasını “yiyecek, giyeceklerle ve ziynet çeşidindeki şeylerde mubahlığın asıl olduğunun kanıtıdır” şeklinde ifade etmektedir.⁴⁷

1.2.2. Dil ve Belâgat Yönü

Kasr konusu bağlamında gerçekleştirdiğimiz çalışmada, Ebüssuûd Efendi’nin tefsirinin dil ve belâgat yönüne odaklanmak, eserin özgünlüğünü ve önemini anlamak açısından önem arz etmektedir. Ebüssuûd’un tefsiri, zengin içeriğiyle birlikte dil ve belâgat alanında öne çıkan bir eserdir. Müellif, mukaddimesinde dil ve belâgat açısından üstün niteliklere sahip eserlerden faydalandığına işaret ederek kendisinin de böyle bir eser telif etme gayretinde olduğunu ifade etmektedir.

Ebüssuûd Efendi eserin mukaddimesinde mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemi tefsirleri arasında rivayet ve dirâyet açısından bir mukayesede bulunmuştur. Ona göre, müteahhirîn dönemi tefsir eserleri dirâyet ağırlıklı olmaları açısından mütekkadimîn dönemi eserlerinden ayrılmaktadır. Müteahhirîn ulemâsı âyetlerdeki ilmî incelikleri, belâgat nüktelerini ve i’câzı ortaya çıkarmayı hedeflemişlerdir. Dirâyet yönleri ile temayüz etmesinin yanı sıra rivayet ve dirâyeti mezceden bu eserler arasında özellikle *el-Keşşâf* ve *Envârü’l-tenzîl*’in parladığını ifade etmiştir. Müellif bu iki eseri mütalaa ettiğini, onlardan istifade ettiği malumatı incilere dizerek latif bir gerdanlık haline getirip diğer eserlerdeki hakikatlerin özünü de eklediğini ve nihayetinde kalbine yerleşen manaları da etkileyici bir üslûpla aktarma çabası içinde olduğunu zikretmiştir.⁴⁸

Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm* adlı eserinin mukaddimesinde müfessirleri mütekaddimîn-müteahhirîn şeklinde iki gruba ayırarak yeni bir tefsir akımının başladığını ifade etmiştir. Bu akım, Zemahşerî’nin âyetleri meânî ve beyân ilmi ışığında yorumlaması sebebiyle belâgi-beyânî akım olarak adlandırılmıştır. Temelde dilbilimsel tefsirlerin devamı niteliğinde olan bu akım, Abdülkâhir el-

⁴⁶ el-A`râf, 7/32.

⁴⁷ Aydemir, *Ebüssuûd Efendi*, 148.

⁴⁸ Ebüssuûd, *İrşâd*, 1/10-11.

Cürcânî'nin (ö. 471/1078) sistematize ettiği ve Zemahşerî'nin tefsire taşıdığı bir anlayışı içermektedir. Bu anlayış, sonrasında gelen Beyzâvî, Râzî (ö. 606/1210) ve Ebüssuûd Efendi gibi âlimler tarafından da devam ettirilmiştir. Bu minvalde *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'de belâgatın gizli nüktelerini Osmanlı döneminde keşfeden önemli eserlerden biri olarak kabul edilir.⁴⁹

Ebüssuûd Efendi, tefsirinde belâgatın kısımlarında beyân ve bedî' ilminin bazı konularında Abdülkâhir-Zemahşerî-Sekkâkî çizgisini takip etmiştir. Nitekim Ebüssuûd Efendi'nin ilim tahsiline başladığı dönemde Sekkâkî'nin "*el-Miftâh*" adlı eserini ezberlediği de bilinmektedir.⁵⁰ Belâgat nükteleri konusunda Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerini referans aldığı, ancak eserinde bu âlimlerin yer vermediği birçok inceliği onun ortaya koyduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle, Ebüssuûd Efendi'nin eserinin özgün yanının özellikle dil ve belâgat yönünde olduğu vurgulanmaktadır. Eserin belâgat yönü incelendiğinde, tefsirin en çok meânî ilmine odaklandığı ve bu alanda öne çıktığı görülmektedir.⁵¹ Meânî ilminin inşası Abdülkâhir el-Cürcânî ile sistemleşerek nazım (sözdizimi) teorisi de geliştirilmiş daha sonra nazım teorisini Zemahşerî'nin Kur'ân'a tatbik etmesiyle meânî ilminin alt başlıklarından birçok konunun tespit edilmesi sağlanmıştır. Bu çizginin önemli takipçilerinden biri olan Ebüssuûd Efendi, meânî ilmine özel bir önem göstererek tefsirine uyarlamış⁵² ve bu yaklaşımı, ilim ehlinin *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'in belâgat yönüne dair övgüler serdetmesine mazhar olmuştur.

Söz gelimi Zehebî'nin (ö. 1397/1977) ifadesine göre, Ebüssuûd Efendi'nin dil ve belâgat konusundaki ustalığı şu şekildedir: "Ebüssuûd Efendi, özellikle âyetteki kelimeleri kalıba dökmeye özen gösterir ve Kur'ân'ın belâgat yönlerini, onun nazım ve üslûbunun sınırlarını keşfetmeye büyük bir önem verir. Özellikle fasl ve vasl, i'câz ve itnâb, takdîm ve te'hîr, i'tiraz ve tezyîl gibi meselelere odaklanır. Kur'ân terkiplerinin içerdiği ince anlamlara vurgu yapar ve Ebüssuûd Efendi'nin Arapça

⁴⁹ Yunus Ekin, "İrşâdü'l-'Akli's-Selîm'in Tefsir Geleneğindeki Konumu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1,(Haziran, 2016), 93-94/112-113.

⁵⁰ Boyalık, *İrşâd*, (İnceleme Kısmı), 9/94.

⁵¹ Karakaya, *Ebüssuûd Tefsirinde Belâgat İlmi Uygulamaları*, 192-193; Boyalık, *İrşâd*, (İnceleme Kısmı), 9/95.

⁵² Boyalık, *İrşâd*, (İnceleme Kısmı), 9/95.

dilinin incelikleri konusunda derin bir bilgiye sahip olduğunu, bu alanda öncü müfessirlerden ilki olduğunu belirtir.”⁵³

Bergamalı Cevdet Bey (ö. 1345/1926) de “*Tefsir Tarihi*” adlı eserinde, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*’in nükte zenginliği, dilinin daha anlaşılır olması ve âyetler arası insicama dair açıklamalarda bulunması sebebiyle, Beyzâvî’nin tefsirinden üstün olduğunu dile getirmiştir.⁵⁴ Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391/1971) ise, Ebüssuûd Efendi’nin belâgat ve fesahat konularındaki üstünlüğü nedeniyle ona “hatîbü’l-müfessirîn” unvanının verildiğini ifade etmiştir.⁵⁵ Bu yorumlar ışığında, Ebüssuûd Efendi’nin tefsirinin dil ve belâgat yönünün öne çıktığı anlaşılmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde kasr konusu bağlamında tefsirin özgünlüğü inceleneceğinden, araştırma sonuçlarının da bu yorumları destekleyici nitelikte olması beklenmektedir.

1.3. İRŞÂDÜ’L-‘AKLİ’S-SELÎM’İN TEMEL İKİ KAYNAĞI

Klasik dönem müellifleri genel olarak, eserlerine kaynak teşkil eden bazı kitapları mukaddimede zikredip eser içerisinde bu kaynakların isimlerini tasrih etmeye gerek duymazlar. Söz gelimi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*’in temel iki kaynağı olan Zemahşerî ve Beyzâvî de eserlerinde yararlandığı kaynakları açıkça belirtmeye lüzum görmemişlerdir. Ebüssuûd Efendi’nin diğer birçok hususta olduğu gibi bu konuda da onların çizgisini takip etmiş olması mümkündür. Nitekim kendisi de mukaddimesinde *el-Keşşâf* ve *Envârü’t-tenzîl*’i ana kaynağı olarak zikrederken tefsir metninde Zemahşerî’nin ismini yalnızca Bakara sûresinin 30. âyetinde verdiği ifade edilmiştir. Beyzâvî’ye ise doğrudan atıf yaptığına rastlanmadığı, ayrıca istifade ettiği diğer kaynakların isimlerini mukaddimesinde değil bilakis tefsir metninde zikrettiği belirtilmiştir.⁵⁶ Müellifin mühim kaynaklarından Fahreddin Râzî’nin isminin de, mukaddimede geçmediği ancak Kehf sûresinin 83. ve Sâffât sûresinin 158. âyeti olmak üzere iki yerde müelliften bahsettiği ifade edilmiştir. Müellif, Sâffât sûresinin “Allah ile cinler arasına hısımlık bağı uydurdular” âyetinde uydurma işini yapanların zındıkların yaptığına ve Allah ile iblisin arasındaki bağın kardeşlik ilişkisi olduğunu savunduklarına değindikten sonra “قال الإمام الرازي” diyerek İmam Râzî’nin söz konusu

⁵³ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/248.

⁵⁴ Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Ahmet Kâmil Matbaası, 1384/1964), 141.

⁵⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/653.

⁵⁶ Detaylı bilgi için bkz. Boyalık, *İrşâd*, (İnceleme Kısmı), 9/85.

âyette geçen kişilerin Mecûsiler olduğu şeklindeki düşüncesinin daha kuvvetli olduğu görüşünü aktarmıştır.⁵⁷

Ebüssuûd Efendi tefsirinde, genellikle *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl* isimli eserlerden yoğun bir şekilde istifade ettiği için bu eserlere duyduğu hayranlık ve müracaatlarının, tefsirin övgü almasının temelini oluşturduğu söylenebilir. Nitekim müellif, tefsirinin mukaddimesinde bu iki esere olan takdirini belirttiikten sonra, eserinde bu kaynaklara açıkça başvurduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ Ebüssuûd Efendi, çoğu zaman bu eserlerden kelime kelime alıntı yaparken, bazen anlam bakımından benzer ifadeler kullanmış; bazen de bu iki eserdeki bilgileri bir araya getirerek sunmuş veya isimleri belirtmeksizin ilgili âyetlere dair açıklamalarını tenkit etmiştir.⁵⁹ Bu konu üçüncü bölümde detaylı bir şekilde ele alınacağı için bu başlık altında, müellifin Zemahşerî ve Beyzâvî'den istifade ettiği örneklenmeyecektir.

Ebüssuûd Efendi'nin, *el-Keşşâf*'tan aktardığı bilgilerin çoğu dil ve belâgat yönünde olmuştur.⁶⁰ Eserinde Zemahşerî'nin metodunu benimsemeye özen göstermiş ve hatta bu sebeple "Diyâr-ı Rûm'un Zemahşerîsi" unvanı ile övülmüştür.⁶¹ Ancak, müellif, Zemahşerî'nin tefsirindeki i'tizâlî açıklamalara katılmamış, hatta eleştirmekten geri durmamıştır.⁶² Zemahşerî ve Beyzâvî'nin sûre sonlarında sûrelerin faziletleriyle ilgili hadisleri nakletme usulünü takip etmiş ve kendi eserinde yer vermiştir.⁶³ Ebüssuûd Efendi'nin bu iki kaynağı üzerine pek çok şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. *İrşâdü'l-'akli's-selîm* 'i ise bu kaynaklardan elde ettiği bilgileri bir araya getirip ilavelerle beraber açık bir şekilde kaleme aldığından dolayı üzerine haşiye yazılmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Herhangi bir ihtiyaç hasıl olduğunda ise Ebüssuûd Efendi'nin kaynak aldığı eserlerin haşiyelerini bu hizmeti üstlenmiştir.⁶⁴ Bu noktada *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl* 'den sonra hiçbir tefsirin *İrşâdü'l-'akli's-selîm* kadar itibar görmediği ifade edilmektedir.⁶⁵

⁵⁷ Aydemir, *Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 90-92.

⁵⁸ Aydemir, *Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 89.

⁵⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/656; Aydemir, *Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 109; Boyalık, *İrşâd*, (İnceleme Kısmı), 9/85.

⁶⁰ Aydemir, *Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 103.

⁶¹ Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, 141.

⁶² Aydemir, *Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 103.

⁶³ Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, 141.

⁶⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/656-657.

⁶⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/247; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/653.

Bu bağlamda Bilmen, Ebüssuûd ve Beyzâvî'nin tefsirini çeşitli açılardan değerlendirmiş, Ebüssuûd tefsirini altı temel yönden üstün görmüştür. Bu değerlendirmeler arasında; *İrşâd*'in, *Envâr*'a kıyasla daha kapsamlı olması ve *el-Keşşâf* ile *Envârü't-tenzîl*'in içeriğini birleştirip genişletmesi, Ebüssuûd'un dirâyet yöntemini Beyzâvî'ye oranla daha ayrıntılı bir şekilde işlemesi, daha fazla rivayete yer vermesi, *el-Keşşâf*'da bulunan i'tizâlî görüşlere karşı daha güçlü açıklamalarda bulunması, dil ve belâgat analizleriyle öne çıkması, açık bir üslûp kullanarak okuma kolaylığı sağlaması ve şerh ve haşiyelere başvurma ihtiyacı bırakmaması gibi faktörler bulunmaktadır. Bu bağlamda Bilmen, Beyzâvî tefsirini önemli bulmakla birlikte, Ebüssuûd tefsirine olan ihtiyacı ortadan kaldırmadığını, ancak Ebüssuûd tefsirinin Beyzâvî tefsirine olan ihtiyacı ortadan kaldırdığı sonucuna varmaktadır.⁶⁶

Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı eserini daha etkili bir şekilde analiz edebilmek için, müellifin mukaddimesinde vurguladığı ana iki kaynağın, yani Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsir metodolojilerinin anlaşılması büyük öneme sahiptir. Bu sebeple bu bölümde, söz konusu müfessirlerin kısa biyografileri ile tefsirlerinde izledikleri yöntemlere dair genel bilgiler sunulacaktır.

1.3.1. Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı

1.3.1.1. Zemahşerî

Dil ve belâgat alanındaki ustalığıyla bilinen Zemahşerî'nin tam ismi, nisbesiyle birlikte Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harezmi'dir.⁶⁷ Hicri 467 yılı Recep ayında Harizm'in Zemâhşer köyünde dünyaya geldiği kaydedilmektedir.⁶⁸ Zemahşerî, doğduğu yere nispetle genellikle "Zemahşerî" nisbesiyle anılmaktadır. Mekke'de Kabe'nin civarında ikamet etmesi sebebiyle "Cârullah"⁶⁹ olarak ve yaşadığı yerin

⁶⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/657-658.

⁶⁷ Cemaleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, (Kahire-Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Arabi, Müessesetu'l kütübi'l-'Arabiyye, 1406/1986), 3/265; Kâmil Salman el-Cebûrî, *Mu'cemu'l-üdebâ mine'l-asri'l-câhilî hatta sene 2002*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1423/2003), 6/190.

⁶⁸ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/266; el-Cebûrî, *Mu'cemu'l-üdebâ mine'l-asri'l-câhilî hatta sene 2002*, 6/190.

⁶⁹ Celaleddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vüât fî tabakâti'l-lüğaviyyin ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, (y.y.: İsa'l-Bâbî'l-Halbi, 1384/1965), 2/279; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/268; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/464.

medâr-ı iftiharî olmasından dolayı “Fahr-i Hârizm”⁷⁰ lakabıyla taltif edilmiştir. Zemahşerî’nin itikadî olarak Mu‘tezile mezhebine mensup olduğu⁷¹, fikhî olarak ise Hanefî mezhebi doğrultusunda hareket ettiği bilinmektedir.⁷²

İlim tahsili için Bağdat,⁷³ Buhara ve Horasan⁷⁴ gibi önemli merkezlere seyahatler gerçekleştiren Zemahşerî, birçok âlimin ders halkalarına katılmıştır. Bu dönemde hayatına etki eden önemli hocalarından biri Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr’dir.⁷⁵ Ayrıca, Ebü’l-Hasan Ali b. el-Muzaffer, Ebu Sa’d ve Ebu Mansur el-Hârisî gibi âlimler de Zemahşerî’nin hocaları arasında yer almaktadır.⁷⁶ Zekasıyla parlayan Zemahşerî; tefsir, hadis, nahiv özellikle dil ve belâgat alanında temayüz etmiş âlimlerdendir. Büyük bir ilmî kabiliyete sahip olan Zemahşerî, aynı zamanda hem birçok öğrenci yetiştirmiş hem de birçok eser kaleme almış bir bilgin olarak tanınır. Öğrencileri arasında Ebu Amr Âmir b. el-Hasan, Ebü’l-Mehâsin Abdurrahim b. Abdillâh el-Bezzâr, Ebu Sa’d b. Ahmed b. Mahmûd gibi isimler bulunmaktadır.⁷⁷ Zemahşerî’nin bu çeşitli alanlardaki bilgi birikimi ve öğrenci yetiştirme kabiliyeti, onu çok yönlü bir âlim olarak öne çıkarmaktadır.

Zemahşerî aynı zamanda birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *el-Keşşâf*, *el-Muhâcâtü bi’l-mesâilî’n-nahviyye*, *Rabû’l-ibrâr ve fusûsu’l-ahbâr*, *el-Mufasssal*, *Ru’ûsü’l-mesâ’il*, *Nuketü’l-i’râb fi garîbi’l-i’râb*, *el-Ünmûzec*, *el-Müfred ve’l-müellef*, *Mukaddime’tü’l-edeb*, *Esâsu’l-belâga*, *Dîvânü’ş-şî’r*, *el-Kustâs* gibi birçok eseri bulunmaktadır. Zemahşerî, ömrünün büyük bir kısmını ilim araştırmalarına ve eser üretmeye adanmıştır.⁷⁸ Hayatının son dönemlerinde

⁷⁰ Süyûtî, *Buğyetü’l-vüât*, 2/279; İbnü’l-Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât*, 3/268; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/464.

⁷¹ İbnü’l-Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât*, 3/267; Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâü ebnâi’z-zamân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dârü sâdır, 1397/1977), 5/170; Süyûtî, *Buğyetü’l-vüât*, 2/279; Cebûrî, *Mu’cemu’l-üdebâ mine’l-asri’l-câhilî hatta sene 2002*, 6/190; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/304.

⁷² Süyûtî, *Buğyetü’l-vüât*, 2/279; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/304.

⁷³ İbnü’l-Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât*, 3/270; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/169; Süyûtî, *Buğyetü’l-Vüât*, 2/279; Ahmed Muhammed el-Hûfî, *ez-Zemahşerî*, (Kahire: Dârü’l-fikri’l-‘Arabî, 1386/1966), 52.

⁷⁴ İbnü’l-Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât*, 3/266; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/169; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/304; el-Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 52.

⁷⁵ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/168.

⁷⁶ Süyûtî, *Buğyetü’l-vüât*, 2/279.

⁷⁷ Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 52.

⁷⁸ Detaylı bilgi için bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/168-169; Süyûtî, *Buğyetü’l-vüât*, 2/280; Cebûrî, *Mu’cemu’l-üdebâ mine’l-asri’l-câhilî hatta sene 2002*, 6/190.

Cürcâniye'ye yerleştiği ve hicri 538 yılının Zilhicce ayında vefat ettiği bilinmektedir.⁷⁹ Vefatından sonra da onun ilmî mirası ve yazdığı eserler, ilim dünyasında etkisini sürdürmüş ve Zemahşerî'nin bilgi birikimi sonraki nesillere aktarılmıştır.

1.3.1.2. el-Keşşâf

Tam ismi “*el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl.*” olan bu tefsir, Zemahşerî'nin en kapsamlı ve en çok bilinen eseridir. Müellif, eseri Emîr Ebü'l-Hasan ibn Vehhâs'ın talebi ve birçok âlimin ısrarı üzerine hicri 526 senesinde, hayatının ilmî olgunluk döneminde kaleme almaya başlamış ve iki yıl içerisinde tamamlamıştır.⁸⁰

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri, dirâyet tefsirlerinin önde gelenlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ancak, dirâyet metodunu benimsemesine rağmen müellif, tefsirinde hem rivayet hem de dirâyet yöntemlerini bir araya getirmiştir. Bu yaklaşım, söz konusu eserin içeriğinden anlaşılmaktadır. Nitekim müellif, eserinde Kur'ân'ı kendi içinde tefsir etme, sünnet ve sahabenin uygulamalarına başvurma, âyetin sebab-i nüzûlünü nakletme, Kur'ân'da geçen kelimeler için öncelikle Kur'ân sözlüklerine müracaat etme, âyet ve hadislerdeki çelişkileri doğru bir şekilde açıklama, kıraatlerle ilgilenme, âyetleri dil ve belâgat açısından değerlendirme, nâsih-mensûh konularına öncelik verme, İsrailiyat'a dair çelişkili rivayetleri reddetme ve örtüşenleri kabul etme, fayda amacıyla doğruluğunu gözetmeksizin kıssaları anlatma, ahkam âyetlerini genellikle Hanefî mezhebi doğrultusunda açıklama ve diğer mezhep görüşlerine kısmen değinme, anlamaya öncelik tanıma, belâgat nüktelerini ortaya çıkarma gibi yöntemleri takip etmiştir.⁸¹

el-Keşşâf, başta metodu olmak üzere birçok yönüyle kendisinden sonra çok sayıda tefsirin temel kaynağı olmuştur. Bu tefsir geleneğinde, *Envârü't-tenzîl*, *Medariku't-Tenzîl* ve *İrşâdü'l-'akli's-selîm* gibi eserler, *el-Keşşâf*'in etkisinin en belirgin olduğu eserler arasında öne çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, *el-Keşşâf* üzerine

⁷⁹ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/268; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/169; Cebûrî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 6/190; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/464; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/305.

⁸⁰ Mustafa Dâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî, fî tefsiri'l-Kur'ân ve beyânü i'cazih*, (Kahire: Dârü'l-maârif, 1984), 76; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/324; Ali Özek, “eş-Keşşâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/329.

⁸¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/328-347; İsmail Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 31-40.

birçok âlim tarafından hâşiye ve ta'liklar kaleme alınmıştır. Bu âlimler arasında Kutbüddin-i Şîrâzî (ö. 710/1311), Şerefeddin Muhammed et-Tayyibî (ö. 743/1343), Ömer b. Abdurrahman el-Kazvînî (ö. 745/1345), Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), Hasan Çelebi (ö. 891/1486), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732) gibi pek çok müellif bulunmaktadır.⁸² Ayrıca *el-Keşşâf*'in kaynak niteliğinde bir eser olmasını belirleyen unsurların başında kaynaklarının çeşitliliği gelmektedir.⁸³

Zemahşerî'nin tefsirinde öne çıkan alan, özellikle dil ve belâgat yönüdür. Nitekim Zemahşerî, Cürcânî'den aldığı nazariyatları etkili bir şekilde uygulayarak, Kur'ân'daki belâgat nüktelerini, dildeki güzellikleri ve anlam katmanlarını ortaya çıkarmayı amaçlamış, tefsirinde belâgat konularına geniş bir şekilde yer vermiştir. Bu da onun belâgat anlayışını zirveye taşıdığını göstermektedir. Zehebî, *el-Keşşâf*'in belâgat yönü üzerine değerlendirmesinde, tefsirin Kur'ân'ın hakikatlerini açığa çıkararak, darlıklardan arınan, gizemlere aşina olan, münazaralarda doğruluğu ortaya koyan, nükte ve nazım güzelliklerini özetleyen, ilminin incilerini muhafaza eden, özellikle Kur'ân'daki belâgat zenginliğini vurgulayan muazzam bir eser olduğunu ifade eder. Zehebî, *el-Keşşâf*'in öne çıkan tarafının Kur'ân'daki belâgatın zenginliğini açığa çıkarmak olduğunu, âyetleri belâgatın türleri çerçevesinde detaylı bir şekilde açıklarken özen gösterildiğini ve Kur'ân'ın üslûbunun güzelliği ile sözdiziminin mükemmelliğini vurgulandığını belirtir. Zemahşerî'nin Arap diline dair bilgisi ve ilmî belâgaya olan üstünlüğü, tefsirine güzel bir özgünlük kazandırdığını ve ilim ehlini etkilediğini zikreder. Nitekim müfessirler, hatta Sünnî çevrelerin, Zemahşerî'den istifade ederek teşbih, mecaz ve diğer belâgat türlerini eserlerine eklediğine ve bu çerçevede, eserlerinde belâgat noktalarına dikkat çekerek Kur'ân'ın düzenini ve üslûbunu ortaya çıkardıklarına değinmektedir.⁸⁴

⁸² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/469-470.

⁸³ Detaylı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/325-327.

⁸⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/306-313.

1.3.2. Beyzâvî'nin Envârü't-Tenzîl'i

1.3.2.1. Kâdî Beyzâvî

Beyzâvî'nin asıl adı, Nâsırüddin Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali'dir⁸⁵ ve doğum tarihi kesin olmamakla birlikte hicrî 585 senesinde Beyzâ kasabasında doğmuştur.⁸⁶ Doğduğu yere nisbetle “Beyzâvî” olarak bilinirken, aynı zamanda Şiraz'da yaptığı kâdılkudâtlık görevinden dolayı da “Kâdî” lakabıyla tanınmaktadır.⁸⁷ Azerbaycan ve çevresinin âlimi olarak görülen Beyzâvî⁸⁸, fıkhıta Şâfiî mezhebine mensuptur.⁸⁹ İlk dini eğitimini babasından alan Beyzâvî, babasından aldığı icâzetle şehrindeki çeşitli âlimlerden aklî ve naklî alanlarda dersler almıştır. Ancak hocaları konusunda kesin bilgi bulunmamaktadır. Babasının vefatının ardından Şiraz'da kâdılkudât makamına atanmıştır, bu süreçte önemli eser kaleme almış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Öne çıkan talebeleri arasında Kemaleddin el-Meğrağî, (ö. 718/1319), Abdurrahman el-İsfehanî(ö. 749/1349) gibi isimler bulunmaktadır.⁹⁰

Her bakımdan donanımlı bir âlim olan Kâdî Beyzâvî, derin bilgisi, zühd anlayışı, ibadetle yoğrulmuş yaşantısı ve salih kişiliği ile tanınan bir şahsiyettir.⁹¹ Özellikle tefsir, kelim, fıkıh ve usul alanlarında temayüz göstermiş ve bu disiplinlerde çeşitli eserler telif etmiştir. Bu eserler arasında *Minhâcu'l-usulî'l-fıkh*, *el-Gâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ*, *Şerhu Müntehâb fî'l-usûl*, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr ve Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* bulunmaktadır.⁹² Hayatını ilim ve ibadetle

⁸⁵ Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, Abdulfettah Muhammed el-Hulv, (yy., Hicr li't- tîbâ'a ve'n-neşr ve't-tevzi', 1413/1992), 8/157; Ebü'l-Fidâ' 'İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1431/2010), 13/309; Şemsüddîn Muhammed b. Ali el-Mısıri ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, neşr. Lecnetün mine'l-ulemâ, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1433/2012), 1/248; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/528; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/211.

⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed B. Hanbel-İbn Furek-Kâdî Beyzâvî*, (İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1409/1989), 125; a.mlf., “Beyzâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/100.

⁸⁷ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 8/157; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/309; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/528; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/211.

⁸⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/309; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/248; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/211;

⁸⁹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/248; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/528; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/211.

⁹⁰ Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, 125-126; a.mlf., “Beyzâvî”, 6/100.

⁹¹ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 8/157; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/248; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/528; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/211.

⁹² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/309; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/248; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/535; Detaylı bilgi için bkz. Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, 133-141.

geçiren Beyzâvî genel görüşe göre hicri 685 yılında Tebriz’de vefat ettiği bilinmektedir.⁹³

1.3.2.2. Envârü’t-Tenzîl

Tefsiri, ilimlerin temeli olarak gördüğünü ifade eden Beyzâvî, tefsirinin mukaddimesinde ashâb-ı kirâmın, tabiin ulemâsının ve selef-i sâlihînden ulaştan bilgileri özetleyip kendi tespitleriyle birleştirme niyeti taşıdığı ayrıca kendisinden önceki son dönem ulemâsının çalışmalarını dikkate alarak, meşhur sekiz imamın rivayet ettiği kıraatler ve muteber kurrâdan nakledilen şâz kıraatleri içeren bir tefsir yazmayı arzuladığını ifade etmiştir. Ancak, bu meşakkatli görevin üstesinden gelebileceğine dair duyduğu tereddüt sonucunda, bu niyetinden vazgeçmiştir. İlmi yetkinliği zaman içinde arttıkça ve yaptığı istihareler neticesinde, içinde bulunduğu tereddüt halinden kurtulduktan sonra *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* adını verdiği tefsirini kaleme almaya karar vermiştir.⁹⁴

Kâdî Beyzâvî’nin klasik dönem müfessirlerinin geleneğini takip ederek mukaddimesinde yer verdiği bu ifadelerle, tefsirinde benimseyeceği metodolojiyi de açıkça ortaya koyduğu görülmektedir. Müellif, tefsir metodolojisini belirlemede dirâyet ve rivayet metotlarını birleştirmiş, âyetlerin tefsirini diğer âyetlerle, hadislerle, sahabe ve tabiin sözleriyle desteklemiştir. Ayrıca, sebep-i nüzûl rivayetlerine de yer vermiş ve nakledilen rivayetler zayıf ise temrîz sığası ile buna işaret etmiştir. Ancak, rivayet ettiği zayıf hadisin sıhhati konusunda kritik yapmamış, bu durum onun tenkit edilmesine yol açmıştır. Müellif, mütevâtir ve şâz kıraat vecihlerini belirtmiş, İsrâiliyat konusuna sınırlı da olsa değinmiş, âyetlerin anlamını aklî istidlallere dayanarak açıklamış, bu bağlamda yeni görüşler ortaya koymuştur. Ahkam âyetlerine dair tefsirinde Şâfiî mezhebi perspektifini benimsemiş, itikada ilişkin âyetlerde ise Eş’arî ekolü doğrultusunda hareket etmiştir. Kelâmî meselelerde Mu‘tezile görüşlerine temas etmekle birlikte genel olarak ehli sünnet çizgisini takip etmiştir. Beyzâvî, tefsirinde özellikle de fıkıh, kelam ve mantık gibi disiplinlerde Râzî’nin *Mefâtîhu’l-gayb* isimli tefsirinden istifade etmiştir. Bunun yanında müellif âyetleri Arap şiiiriyle destekleyerek

⁹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 13/309; Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 1/248; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/528; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1/211.

⁹⁴ Kâdî Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer b el-Beyzâvî. Ali, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el- Mera’sli, (Beyrut: Dârü ihyai’t-türâsi’l-‘Arabiyye, 1418/1997), 1/23.

izah etmiş ve âyetlerin dil ve belâgat yönüne özel bir önem vererek incelikleri ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Kur'ân'ın i'câzı ve belâgat nükteleri konularında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını referans almıştır. Nitekim Zemahşerî, müellifin en fazla iktibas yaptığı bir isim olarak öne çıkmaktadır.⁹⁵ *Envârü't-tenzîl, el-Keşşâf* gibi dil ve belâgat alanında öne çıkan bir eserdir. Beyzâvî yaşadığı döneme kadar işlenen tüm meânî ilminin konuları çerçevesinde âyetleri açıklamıştır. Yapılan araştırmaya göre yaklaşık beş yüz âyet üzerinde belâgat ilmini uyguladığı belirlenmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın nazım ve üslûbuna ortaya çıkarmak için belâgat kaidelerine sıkça başvurmuş ve âyetleri bu perspektifle açıklama gayretinde bulunmuştur. Beyzâvî, meânî ilminin yanı sıra beyân ilmi ve bedi' sanatlarına da yer vererek âyetlerdeki belâgî sırlarını açığa çıkarmayı amaçlamıştır.⁹⁶

Görüldüğü üzere, Beyzâvî, mukaddimesinde belirttiği metotları tefsir pratiğinde başarıyla uygulamıştır. Ders kitabı niteliğindeki *Envârü't-tenzîl*, birçok medresede okutulmuş ve üzerine birçok şerh, haşîye ve ta'lik yazılmıştır. Bu tefsir üzerinde çalışan âlimler arasında Süyûtî (ö. 911/1505), Muhammed Şirvanî (ö. 912/1506), Zekeriyya el-Ensari (ö. 926/1520), Sa'di Çelebi (ö. 945/1539), İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 951/1544), Şeyhzade (ö. 951/1544), Sinan Efendi (ö. 986/1578), Sadreddin Şirazî (ö. 1050/1640), Şihabuddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659) gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır.⁹⁷ Ayrıca Beyzâvî'nin tefsiri, Ebüssuûd Efendi'nin tefsirine de kaynaklık etmiş ve çeşitli âlimlerin eserlerine ilham kaynağı olmuştur. Celâlüddîn es-Süyûtî, değerlendirmesinde söz konusu eseri, "saf altın gibi ortaya çıkmış, gündüz ortasındaki güneş gibi büyük bir şöhret elde etmiş ve ilim sahipleri tarafından sürekli olarak okunmuştur"⁹⁸ şeklinde övmesi bu eserin ne denli etkileyici ve prestijli olduğunu ortaya koymaktadır.

⁹⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/211-214; Cerrahoğlu, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/260-261; a.mlf., *Tefsir Tarihi*, 2/267-272; Harun Abacı, *Beyzâvî ve Neseî'î'de İtizal Etkilerinin İncelenmesi*, (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 36-37; Detaylı bilgi için tezin ikinci bölümüne bkz. Mehmet Bağış, *Beyzâvî Tefsiri'nin Ulûmu'l-Kur'ân Ve Tefsir Usulü Açısından Tahlîli*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017)

⁹⁶ Süleyman Gür, *Kâzî Beyzâvî Tefsirinde Belâgat İlmi ve Uygulanışı*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 27-28.(Detaylı bilgi için tezin birinci ve ikinci bölümüne bkz.)

⁹⁷ Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, 133-134.

⁹⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/529.

İKİNCİ BÖLÜM

2. BELÂGAT İLMİNDE KASR

Çalışmanın ikinci bölümünde, belâgat literatüründe kasrın yeri ana hatlarıyla ele alınacaktır. Bu yaklaşım üçüncü bölümün daha iyi anlaşılabilmesine katkı sağlayacaktır. Zira tezin son kısmında Ebüssuûd Efendi'nin tefsirindeki kasr örneklerinin diğer tefsirlerle mukayesesi yapılarak özgün olup olmadığı ortaya koyulacaktır. Ayrıca belâgat literatüründe kasrın yeri örneklerle desteklenerek daha anlaşılır hale getirilecektir. Öncelikle kasr kavramının sözlük ve ıstilahî anlamları sunulacaktır. Ardından genel itibarıyla belâgat kitaplarındaki malumat esas alınarak kasr üslûbu; vâkıya uygunluğu, muhatabın hali açısından kısımları, yolları incelenecek ve çalışmamızda adı geçen müfessirlerin tefsirlerinde kasr kavramının kullanımına yer verilecektir.

2.1. KASR KAVRAMI

2.1.1. Lügat Anlamı

Sözlükte; kısaltmak, hapsetmek⁹⁹, kısa olmak¹⁰⁰ gibi anlamlara gelen ka-sa-ra (قصر) maddesi, genel görüşe göre birinci¹⁰¹ ve beşinci babdan¹⁰² türemiştir. Bununla birlikte bazı sözlüklerde ikinci babdan geldiği de belirtilmektedir.¹⁰³ Birinci babdan

⁹⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnussûd, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998), 2/81; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm M. Hârûn, (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1399/1979), 5/96; Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983), s. 175; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attar, (Beyrut: Dârü'l-ilmî li'l-melâyîn, 1407/1987), 2/794; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkusûsî, (Beyrut: Müessesetü'l-risâle, 1426/2005), 462; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dârü'sâdir, 1414/1993), 5/97.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga* s. 81; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 5/96; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 462.

¹⁰¹ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 5/96; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dımaşk - Beyrut: Dârü'l-Kalem/ed-Dârü's-Şâmiyye, 1430/2009), s. 273; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/98.

¹⁰² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 462; Cevherî, *Tâcü'l-luga*, 2/794; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/95; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, s. 273.

¹⁰³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 462. Ayrıca kasara maddesi için *Tâcü'l-luga*'da 4. babdan geldiği “قَصِرَ البعيرُ بالكسر يُقَصِرُ قَصْرًا” şeklinde belirtilmiştir. Bkz. Cevherî, *Tâcü'l-luga*, 2/793.

geldiği vakit “kısaltmak ve hapsedmek” anlamlarına gelen bu kök beşinci babda “kısa olmak” anlamını içerisinde barındırmaktadır. Kısaltmak anlamında birinci babdan kullanımı için sözlüklerde genellikle Nisâ sûresinin 101. âyetinde *فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ* “*Namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur*” geçen “*أَنْ تَقْصُرُوا*” ifadesi örnek verilmiştir.¹⁰⁴ Hapsedmek anlamında birinci babdan kullanımı için ise genellikle Rahmân sûresinin 56. âyetinde *فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّ أَنْسَ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ* “*bakışlarını (eşlerine) hapseden kadınlar vardır ki onlardan önce kendilerine ne bir insan ne de bir cin dokunmuştur.*”¹⁰⁵ geçen “*قَاصِرَاتُ*” kelimesi zikredilmiş ve kelimenin bakışlarını yalnızca eşlerine hasretmek yahut hapsedmek anlamında olduğu ifade edilmiştir. Aynı sûrenin 72. âyetinde *حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ* “*Otağlarına mahbûs (kapanmış) hûriler var.*”¹⁰⁶ geçen “*مَقْصُورَاتُ*” kelimesinin de benzer anlama geldiğine dair misal verilerek söz konusu kavramın desteklendiği görülmektedir.¹⁰⁷

Meânî ilmüne konu olan kelime birinci babın mastarı olan “*الْقَصْرُ*” kelimesidir ve sınırlandırmak, tahsis etmek hapsedmek gibi anlamlar da bu kökten gelmektedir. Bahsi geçen anlamların dışında kasr kelimesinin saray/yüksek bina¹⁰⁸ anlamları ve bunun yanında “*gaye*”,¹⁰⁹ “*iade etmek, bir şey üzerinde duraksamak, elbiseyi beyazlatmak için vurmak, karanlığın çözülmesi, gecenin çöküşü, örtülerin inişi, gözün kapanması*”¹¹⁰ gibi anlamlarla karşılandığı da görülmektedir. Kelime farklı bablarda çekimlendiğinde ve bazı harf-i cerlerle beraber kullanıldığında temel anlamlarından farklı anlamlara sahip olmaktadır. Örneğin, fiil sadece “*عن*” harf-i cerri ile geldiğinde

¹⁰⁴ İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi‘l-luga*, 5/96; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi‘l-Kur‘ân*, s. 273; İbn Manzûr, *Lisânü‘l-‘Arab*, 5/95-97.

¹⁰⁵ (Erişim 20 Ekim 2022), er-Rahmân 55/56.

¹⁰⁶ er-Rahmân 55/72.

¹⁰⁷ İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi‘l-luga*, 5/97; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi‘l-Kur‘ân* s. 273; İbn Manzûr, *Lisânü‘l-‘Arab*, 5/97-99.

¹⁰⁸ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi‘l-Kur‘ân*, s. 273; Muhammed b. Alî İbnü‘l-Kâdî Muhammed Hamîd et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti‘l-fünûn ve‘l-‘ulûm*, thk. Ali Rahrûc, (Lübnan: Mektebe Lübnân nâşirûn, 1419/1996), 2/1320.

¹⁰⁹ Halil b. Ahmed “*kasr*” kelimesini açıklarken öncelikle *gaye* manasını vererek başlamıştır. Bkz. Ebû Abdîrahmân el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu‘l-ayn-muratteben alâ hurûfi‘l-mu‘cem*, thk. Abdülhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâ-rü‘l-kütübi‘l-ilmîyye, 1424/2003), 3/394; İbn Manzûr, *Lisânü‘l-‘Arab*, 5/97.

¹¹⁰ Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât*, 2/1320.

“aciz oldu”¹¹¹ ve “gitti”¹¹², tef’îl babında “عن” harfi cerri ile birlikte kullanıldığında “elde etmedi”¹¹³, if’âl babında “عن” harfi cerri ile kullanıldığında “güç yetirdiği halde bir şeyi yapmamak”¹¹⁴, iftiâl babında “على” harfi cerri ile kullanıldığında ise “az ile kanaat etmek (bir şeyi aşmamak)”¹¹⁵ve “itaat etti”¹¹⁶ anlamlarına geldiği ifade edilmektedir.

Görüldüğü üzere kasr kelimesi için öne çıkan iki anlamdan biri hapsetmek diğeri ise kısaltmaktır. Bunun yanında gaye, son nokta gibi yine bir kısıtlılığa işaret eden anlamlarda kullanıldığı da görülmektedir. Sözlüklerde verilen karşılıkların oldukça çeşitli olması dikkate alındığında kasr lafzının birçok anlamı barındıran geniş kapsamlı bir kelime olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, yukarıda zikri geçen ve farklı karşılıklara gelen bu anlamlar temelde birbirleriyle bağlantılı görünmektedir. Çünkü kısaltmak, bir şeyi engelleyip sınırlandırmak manasına denk gelirken hapsetmek de aynı şekilde bir şeyi kısıtlamak veya son noktada varılması gereken safhadan sonrasını engellemek anlamına gelmektedir. Bu noktada kasr için sayılan bu anlamların hemen hepsinin bir anlamda birleştiğini söylemek mümkündür.

2.1.2. İstilah Anlamı

Kasr lafzı sözlük anlamının yanında belâgat, tefsir ve fıkıh ilimleri nezdinde hem benzer hem de farklı anlamlara sahiptir. Bu çalışmanın temel kavramı olan “kasr”, belâgat kitaplarının meânî bahsi altında işlenen bir konu olduğundan kavramın ıstilahî karşılığı öncelikle meânî ilmi açısından ele alınacaktır. Zira kasr kelimesinin ıstilahî manasını tespit etmek için önce belâgat âlimleri nezdinde nasıl tanımlandığı, âlimlerin görüşleri arasında ne tür farklılıkların mevcut olduğu ve bu farklılıkların anlamda bir değişime sebebiyet verip vermediğinin incelenmesi gerekmektedir.

¹¹¹ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 2/81; İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyîsi'l-luga*, 5/96; Cevherî, *Tâcü'l-luga*, 2/794; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/97.

¹¹² Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 3/394; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/97; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 462.

¹¹³ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur‘ân*, 273; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 462.

¹¹⁴ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 2/81; İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyîsi'l-luga*, 5/96; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur‘ân*, 273; Cevherî, *Tâcü'l-luga*, 2/795; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/97.

¹¹⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 3/394; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 2/81; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur‘ân*, 273; Cevherî, *Tâcü'l-luga*, 2/795; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/97-99; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 462.

¹¹⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 3/394.

Kasr kavramı, sistemli ve ilmî bir disiplin kimliğiyle ilk olarak Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* isimli eserinde geçtiği ifade edilmektedir.¹¹⁷ Nitekim *el-Kitâb*'da "istisna babının" altında kasrın yollarından biri olan "nefy ve istisna" kısmına dair bilgilendirme yapılmış ancak terimsel anlamı ele alınmamıştır.¹¹⁸ Bu bakımdan -tespit edilebildiği kadarıyla- kasr üslûbunun ilk yazılı kullanımı Sîbeveyhi'nin söz konusu eserinde yer almakla beraber burada tam olarak kasr bahsi işlenmemiştir. Ayrıca bu kullanım her ne kadar kitaplarda bulunmasa da önceki dönemlerde kasr konusunun bilindiğine işaret etmektedir. Sîbeveyhi'den sonraki bazı âlimlerin¹¹⁹ kitaplarında ise kasr konusuna yer verilmişse de belâgat terimi olarak kullanımına rastlanmamaktadır. Kelimenin ilk terimsel kullanımıyla Rummânî'nin (ö. 384/994) *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân* isimli eserinde karşılaşmaktayız. Ancak burada da meânî ilminin alt başlığındaki kasr konusu değil icâzın çeşitlerinden olan kasr-ı icâz ele alınmıştır.¹²⁰ Aynı dönemde yaşayan İbn Cinnî de (ö. 392/1002) *el-Hasâis* isimli eserinde kasrın yollarından bazılarını yer veren âlimlerden biridir.¹²¹

Kasr kavramının ıstilahî manada kapsamlı kullanımı Abdülkâhir el-Cürcânî'ye dayanmaktadır. Cürcânî *Delâilü'l-i'câz* isimli eserinde kasrın yollarından kabul edilen innemâ, nefy ve istisna gibi çeşitli konularını işlemiş ve *innemâ*'nın işlevini "Kendisinden sonra zikredilen bir eylemi bir şeye mahsus kılıp, zikredilen dışındakileri nefy etmek" olarak tanımlamıştır.¹²² Bu işlev tanımı, daha sonraki dönemlerde kaleme alınan bir eserde "kasr"ın tanımı olarak sunulmuştur.¹²³ Ancak, bu dönemde, kasr henüz ilmî bir disiplin olma evresine ulaşmamıştır. Kasr konusunun detaylı ve sistemli bir şekilde ele alınması ilk defa belâgat âlimi Sekkâkî tarafından

¹¹⁷ Osman Arpaçukuru, *Arap Belâgatında Hasr Üslûbu ve Kur'an Mecellerinin Hasr Üslûbu Açısından Değerlendirilmesi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 36.

¹¹⁸ Ebû Bîşr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1408/1988), 2/310.

¹¹⁹ Bkz. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*, Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, İbnü's-Serrâc'ın *el-Usûl fî'n-nahv*

¹²⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. İsâ er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zağlûl Sellâm, (Mısır: Dârü'l-me'ârif, 1976/1395), 76-77.

¹²¹ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. M. Ali en-Neccâr, (Kahire: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1372/1952), 1/319.

¹²² Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz fî 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: Matbaatü'l-medenî, 1413/1992), 335.

¹²³ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahîm (Mısır: el-Heyetü'l-mısriyyeti'l-âmme, 1394/1974), 3/166.

gerçekleştirilmiştir. Kendisi meşhur eseri *Miftâhu'l-ulûm*'un üçüncü bölümünde kasrı muhataba göre “mevsûfu bir sifata ya da sıfatı bir mevsûfa tahsis etmektir.”¹²⁴ şeklinde tarif etmektedir. Sekkâkî'nin mezkûr üçüncü bölümüne dair en önemli katkısı Hatîb el-Kazvînî sağlamıştır. Kazvînî bu eseri ihtisar etmekle kalmayıp aynı zamanda kasrı, hakiki ve gayri hakiki olarak taksim etmiş ve muhatap açısından kasrın çeşitleri arasına ta'yîn kasrını da dahil etmiştir.¹²⁵

Sekkâkî'den sonra yapılan kasr tanımlarına bakıldığında âlimlerin daha özet ve genel bir tanım üzerinde birleştiği görülmektedir. Bu tanım; “Bir şeyi diğer bir şeye bilinen bir yolla tahsis etmektir.”¹²⁶ Âlimler arasında kelime tercihleri bakımından bazı farklılıklar olmakla birlikte anlam bakımından bu tanımda hemfikir oldukları anlaşılmaktadır. Bu tanımın kullanımını Süyûtî'ye kadar devam etmiştir.¹²⁷ Son dönem müelliflerinin de aynı yolu izlemeye devam ettiği görülmektedir.¹²⁸

Kasr kelimesinin özel bir anlama karşılık geldiği bir diğer ilim dalı olan fıkıh literatüründe, bu kavramın mana ve kapsamı hususunda Hanefîler ve Cumhuriyet arasında bir ihtilaf söz konusudur. Hanefî mezhebi açısından kasrı anlamlandırmak için önce tahsis kavramını açıklamak yerinde olacaktır. “Tahsis, umum lafzın müstakil ve umum lafza mukârin bir delil ile içerisindeki bazı fertlere kasredilmesine denir”.¹²⁹ Eğer delil

¹²⁴ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*. neşr. Naîm Zerzûr, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1407/1987), 288.

¹²⁵ Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân el-Kazvînî, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâgati'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. İbrahim Şemsüddîn, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 98-99.

¹²⁶ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1434/2013), 381; a.mlf., *Muhtasarü'l-meânî Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Mâhir Muhammed Adnân Osmân, (Lübnan: Darü Tahkîki'l-Kitab, 1439/2018), 163; Suyûtî, *el-Îtkân*, 3/166.

¹²⁷ Suyûtî, *el-Îtkân*, 3/166; a.mlf., *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1407/1988), 1/36.

¹²⁸ Mustafa Merâğî; kasrın ıstilahî tanımı verirken öncelikle “Zikredilenin hükmünü ispat edip, zikredilen dışındakilerini nefyetmek.” tanımını zikrettikten sonra ikinci bir tanım olarak “Bir şeyin diğer bir şeye kasrın yollarından biriyle tahsis edilmesidir.” tanımını verip bu tanımın daha kapsamlı olduğunu da belirtmiştir. Bkz. Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâga*, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1993), 150; Haşîmi de ıstilahî anlamı “Bir şeyi diğer bir şeye özel bir yolla mahsus kılmaktır.” şeklinde yapmıştır. Bkz. Ahmed el-Hâşîmî, *Cevâhirü'l-belâga*, neşr. Yûsuf es-Sumeylî, (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1999), 165; Ali el-Cârim ve Mustafa Emîn, *Belâgatü'l-vâdiha: el-beyân el-bedî' el-me'ânî*, (Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1999), 216.

¹²⁹ Zekiyüddîn Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafî Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1416/1996), 353; Abdülkerîm Zeydân Behîc el-Ânî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kurtuba, 1396/1976), 310.

gayri müstakil yani istisna, şart veya sıfat olursa bu durumda tahsis değil kasr söz konusu olur.¹³⁰ Ancak Cumhura göre delil ister müstakil isterse gayri müstakil olsun bu yine de tahsistir.¹³¹ Cumhur usulcülerine göre, tahsis ve kasr lafızları eş anlamlı kelimelerdir. Bu sebeple Cumhur ulemâ tahsis olan şeyi kasr, kasr olan şeyi de tahsis olarak kabul etmiştir. Fakat Hanefiler bu hususta farklı bir yol izleyerek bu iki kavramı birbirinden ayırmış ve kasrı tahsisten daha umumi saymışlardır. Bu bakımdan Hanefî literatüründe her tahsis kasr olmakla birlikte her kasrın tahsis olmadığı ifade edilmiştir.¹³²

Netice itibariyle; belâgat âlimlerinin tanımlarına bakıldığında kasr kavramını ıstilahî bakımdan genel olarak, “Bilinen bir yolla bir şeyi diğer bir şeye tahsis etmek”¹³³ şeklinde ifade ettikleri görülmektedir. Fıkıhta ise Hanefilere göre kasr “âmm lafzı hususileştirmek, anlamını daraltmak, bazı fertlerle sınırlandırmak” olarak tanımlanırken kavramın cumhur nezdinde tahsis ile eş anlamlı görüldüğü anlaşılmaktadır. Buna göre; kasr kelimesinin sözlük anlamı ile belâgat âlimleri ve Hanefî usulcüler nezdindeki ıstilahî karşılığı sınırlandırmak anlamında birleşmektedir. Bu tespitler ışığında kasrın ıstilahî manasının sözlük manasıyla paralel bir zeminde oluştuğu da anlaşılmaktadır.

2.2. KASR İLE BAĞLANTILI KAVRAMLAR

Klasik dönemde kasr konusu ele alınırken kasr kavramının yanı sıra hasr (حصر), tahsis (تخصيص) ve ihtisas (اختصاص) kelimeleri de kullanılmıştır. Bu durum çalışmamıza konu olan eserlerde de rastlanıldığı için mezkûr terimlerin burada açıklanması uygun olacaktır. Söz konusu terimlerin lügat ve ıstilah manaları, bu terimlerin her birinin kasr kelimesi ile irtibatı işlenecektir.

¹³⁰ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 352; Zeydân, *el-Vecîz*, 310; Muhammed Fethî ed- Düreynî, *el-Menâhicü'l-Usûliyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1434/2013), 431. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 223.

¹³¹ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 349; Zeydân, *el-Vecîz*, 310.

¹³² Düreynî, *el-Menahic*, 430-431.

¹³³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 381; a.mlf., *Muhtasaru'l-meânî*, 163; Suyutî, *el-İtkân*, 3/166.

2.2.1. Hasr

Aslı ha-sad ve ra dan (حصر) oluşan hasr kavramı sözlükte; daraltmak,¹³⁴ menetmek¹³⁵ ve hapsetmek¹³⁶ anlamlarına gelmektedir. Mastarı “حصرا” şeklinde gelen hasr kelimesi birinci baktan türemektedir. Kur’ân’da da Tevbe sûresinin 5. âyetinde فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ “Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin.” geçen “وَأَحْصُرُوهُمْ” ifadesi kuşatmak anlamında kullanılmıştır.¹³⁷ Hasara maddesi aynı zamanda dördüncü bab üzere de gelmektedir. Dördüncü baktan geldiği vakit bitkinlik, yorgunluk anlamlarına denk gelmektedir.¹³⁸ Aynı zamanda “حصر صدر المرء” cümlesinde 4. babdan gelmesine rağmen “kişinin göğsü daraldı.” anlamında kullanılmıştır. Öyle ki Nisâ sûresinin 90. âyetinde¹³⁹ geçen “حَصِرَتْ” kelimesinin daralmak anlamında kullanımı da örnek olarak gösterilmiştir.¹⁴⁰ Nitekim kök harfleri “حصر” dan oluşan kelimeler Kur’ân’da dördü fiil ikisi isim olmak üzere altı yerde geçmektedir.¹⁴¹

Cürcânî’nin (ö. 816/1413) *et-Ta’rifât*’ında hasr terimi; “bir şeyi belirli bir sayıda tahsis etmek”¹⁴² şeklinde tanımlanmaktadır. Tehânevî (ö. 1158/1745) ise bu terimi sözlük anlamıyla “ihâta etmek” olarak açıklarken, ıstilahî olarak ise kasr anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede, hasr lafzı “zikredilenin hükmünü ispat edip, zikredilen dışındaki unsurları nefyetme” anlamına geldiğini ve bu terimin, bazı âlimler tarafından ihtisas kavramıyla örtüştüğü, ancak diğer âlimler tarafından

¹³⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘ayn*, 1/322; Cevherî, *Tâcü’l-luga*, 2/630; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 238; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-Tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl*, thk. (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘Arabiyye, 1407/1986), 1/547; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 2/89.

¹³⁵ İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luga*, 2/72; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 238.

¹³⁶ Cevherî, *Tâcü’l-luga*, 2/632; İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luga*, 2/72; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/240; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4/193.

¹³⁷ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 238.

¹³⁸ Cevherî, *Tâcü’l-luga*, 2/631; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, 2/193

¹³⁹ “إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَارُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ” *Sizinle aralarında antlaşma bulunan bir kavme iltica edenler, yahut ne sizinle, ne de kendi kavimleriyle muharebe etmekten göğüsleri daralıp (doğruca) size gelenler müstesnadır.*”

¹⁴⁰ Cevherî, *Tâcü’l-luga*, 2/631.

¹⁴¹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-kur’âni’l-Kerîm*, (Kahire: Dâru’l-kütübi’l-Mısriyye, 1364/1945), 205-206

¹⁴² Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 88.

farklı anlamlar içerdiği belirtilmiştir.¹⁴³ Sonuç olarak, ıstılahî perspektiften “kasr ve hasr” terimleri arasında herhangi bir temel farklılık tespit edilememekte ve bu iki terimin kullanımında yalnızca bir tercih meselesi olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.2.2. Tahsis ve İhtisas

Kasr kelimesiyle ilişkili diğer kavramlar da hassa (خص) fiilinin tefil ve iftiâl bablarından türeyen ve aynı anlamda kabul edilen tahsis (تخصيص) ve ihtisas (اختصاص) kavramlarıdır. Bu iki terim umumun muhalifi olarak değerlendirilmektedir.¹⁴⁴ Tahsis kavramının terim anlamı ise kasr kavramının ıstılah anlamı başlığı altında özellikle fıkıh bağlamında ele alınmıştır.¹⁴⁵ Ayrıca tahsis; nahivcilerin örfünde bilinmeyenlerde (nekrât) meydana gelen ortaklığın azaltılması olarak ifade edilmiştir. Meânî ehline göre ise ihtisas kelimesi kasr lafzı ile eşdeğer görülmektedir.¹⁴⁶ Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde ihtisas kavramını kasr/hasr anlamında kullanması¹⁴⁷ ve Suyûtî'nin *el-İtkân* ve *Mu'terekü'l-akrân* eserlerinde kasr konusunu ele alırken hasr ve ihtisas başlığı altında işlemesi, bu terimlerin kasr anlamında kullanıldığını göstermektedir.¹⁴⁸ Aynı konuda Bahâeddin es-Sübki (ö. 773/1372) kasr kavramını tanımlarken hasr kelimesiyle karşılamış,¹⁴⁹ bunun yanında hasr ve ihtisas kavramlarının eş anlamlı olmadığını aksine aralarında fark bulunduğunu ve ihtisasın, mütakellime göre daha kapsayıcı olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁰

Netice itibariyle kasr, hasr, ihtisas ve tahsis gibi kavramların arasındaki farkları anlamak önemlidir. Bu noktada, bazı âlimler bu terimleri birbirleriyle eş anlamlı kullanabilirken, diğerleri aralarında nüans farkları olduğunu belirtir. Özellikle terminolojik çeşitlilik, konunun karmaşıklığını artırabilir. Bu durum, dilin ve terminolojinin zaman içinde nasıl evrildiğini ve farklı âlimler arasında nasıl değişiklik

¹⁴³ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahât*, 680.

¹⁴⁴ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 284.

¹⁴⁵ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 53.

¹⁴⁶ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahât*, 394-395.

¹⁴⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 340/341/344/345/346.

¹⁴⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/166; a.mlf., *Mu'terekü'l-akrân*, 1/136.

¹⁴⁹ Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhisi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamîd Hindavî, (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1423/2003), 1/393.

¹⁵⁰ Sübki, *Arûsu'l-efrâh*, 1/385; Ancak bu hususta Osman Arpaçuru doktora tezinde; müellifin babasının görüşünü aktardığını bilakis kendisinin ihtisası hasr anlamında kullandığını öne sürmektedir. Bkz. Arpaçukuru, *Arap Belâgatında Hasr Üslûbu*, 50.

gösterdiğini anlamak açısından önemlidir. Dolayısıyla “tahsis ve ihtisas” kavramlarını tek bir anlamda sınırlamak, potansiyel olarak yanlış yorumlara yol açabilir. Bu sebeple, söz konusu kavramların taşıdığı anlamı belirlemek için kullanıldıkları metnin bağlamını, amacını ve ilgili anlamları dikkate almak daha doğru bir metodoloji sunacaktır.

2.3. MEÂNÎ İLMİNDE KASR

Belâgat ilminin ana bölümlerinden biri olan meânî ilminin önemli başlıklarından biri kasr konusudur. Bu başlık altında kasr konusu, birçok açıdan tasnif edilmiştir. Kasr üslûbunun kısımlarını açıklamadan önce kasr üslûbuyla ilgili genel bir çerçeve oluşturabilmek amacıyla aşağıdaki tablo hazırlanmıştır.

| KASRIN KISIMLARI¹⁵¹ | |
|--------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|
| Hakikat ve Vâkıya Uygunluğu Açısından Kasr | 1. Hakiki Kasr 2. İzâfî Kasr |
| Ögeleri Açısından Kasr | 1. Kasr-ı mevsûf ‘alâ sıfat 2. Kasr-ı sıfat ‘alâ mevsûf |
| Muhatabın Hali Bakımından Kasr | 1. Kasr-ı Kalb 2. Kasr-ı İfrâd 3. Kasr-ı Ta‘yin |
| Kasrın Yolları | 1. Atıf Yolu 2. Nefy ve İstisna Yolu 3. İnnemâ Yolu 4. Takdim-Tehir Yolu |

¹⁵¹ Bu başlık altında zikredilen taksim genel olarak klasik belâgat kitaplarının yanı sıra güncel çalışmalar da dikkate alınarak hazırlanmıştır.

2.3.1. Hakikat ve Vâkıya Uygunluğu Açısından Kasr

Belâgat ehli kasrı öncelikle kasr-ı hakiki ve izâfî (gayri hakiki) olmak üzere iki kısma taksim etmiştir. Aynı zamanda hakiki ve izâfî kasr; kendi içinde de ikiye ayrılmıştır. Bunlar; mevsûfun sıfat üzere kasrı¹⁵² ve sıfatın mevsûf üzere¹⁵³ kasrıdır.¹⁵⁴

2.3.1.1. Hakiki Kasr

Hakiki kasr; hakikat itibariyle bir şeyin bir şeye tahsis edilmesiyle birlikte birinci şeyin ikinci şeyi aşmama durumunu ifade eder. Bu durum, bir mevsûfun bir sıfatı aşmaması yahut bir sıfatın bir mevsûfu aşmaması şeklinde ortaya çıkar. Bu tür kasra aynı zamanda “tahkiki kasr” adı verilir.¹⁵⁵ Hakiki kasra örnek olarak, muhatabın Zeyd’in sadece bir şair değil, aynı zamanda kâtip olduğuna inandığı durum verilebilir. Bu durumu düzeltmek için ما زيد إلا شاعر (Zeyd ancak şairdir) ifadesiyle Zeyd’in sadece şair olduğu ispat edilirken, aynı zamanda ondan şairlik dışındaki sıfatlar nefyedilmektedir. Bu bağlamda, hakiki kasr; zikredilenin var olan bir özelliğini ispat edip, aynı zamanda zikredilenin dışındaki özelliklerini nefyetme işlemiyle gerçekleşmektedir.¹⁵⁶

Hakiki ve izâfî kasrın iki unsuru bulunmaktadır. Bu unsurlarından biri, yukarıda bahsedilen mevsûfun belirli bir sıfatla tahsisidir. Bu tahsis, bir mevsûfun belirli bir sıfatla tahsis edilmesiyle birlikte, diğer sıfatlarda bulunmamasını ifade eder. Ancak bu durumda, aynı sığata ait başka mevsûfların olabileceği unutulmamalıdır. Unsurlarında diğeri ise sıfatın belirli bir mevsûf üzerine tahsis edilmesidir. Nitekim bir sıfatın belirli bir mevsûf ile tahsis edilmesiyle birlikte, diğeri mevsûflarda bulunmamasını ifade eder. Ancak yine de, aynı mevsûfa ait başka sıfatların varlığı mümkündür. Söz konusu olan “sıfat” teriminin açıklanması, konunun daha etraflıca anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Bu bağlamda, ifade edilen sıfat, nahivdeki sıfat değil, manevi bir sıfattır. Çünkü nahivdeki sıfata, kasr edatlarından biri dahil olamaz; aynı şekilde söz konusu kasr edatları da sıfatla mevsûf arasına giremez, “إِنَّمَا” ve “إِلَّا”

¹⁵² (قصر الموصوف علي الصفة)

¹⁵³ (قصر الصفة علي الموصوف)

¹⁵⁴ Kazvîni, *İzâh*, 98; Tefâtânî, *Muhtasaru 'l-meânî*, 163-164.

¹⁵⁵ Tefâtânî, *el-Mutavvel*, 383.

¹⁵⁶ Sübkî, *Arûsu 'l-efrâh*, 1/393.

edatlarından sonra yer almaz ve müsned-müsnedün ileyh de olamaz. Ayrıca manevi sıfat, nahvi sığata kıyasla daha geniş bir kapsama sahiptir.¹⁵⁷

Hakiki kasrın ilk kısmı olan mevsûf bir sıfat üzerine kasredilmesine örnek olarak “ما زيد إلا كاتب” ifadesi gösterilebilir. Zira bir kişi Zeyd’i yalnızca kâtip olarak tanımlamak ve diğer vasıflarını nefyetmek istiyorsa, Zeyd’in yalnızca kâtip olduğunu belirtir. Bu şekilde, Zeyd’in yalnızca kâtip olma vasfı vurgulanır ve başka bir sıfatla nitelenmediği ifade edilir. Ancak, bu tür bir durum nadiren ortaya çıkar, çünkü bir mevsûfun ispat edilen dışında tüm sıfatları nefyetmesi imkansızdır.¹⁵⁸ Süyûtî, bu tür bir kasrın Kur’ân’da bir örneğinin olmadığını belirterek bu görüşü desteklemektedir.¹⁵⁹

Hakiki kasrın ikinci kısmı olan, *sıfat ‘alâ mevsûf* için ise çok sayıda örnek verilebileceği belirtilmektedir. Bu kısma “iddiâi kasr” veya “mübalağa kasrı” da denir.¹⁶⁰ “Mübalağa” terimi, zikredilene öne çıkarıp diğer unsurları küçümsemek anlamına gelir.¹⁶¹ Burada amaç, mütekellimin muhatabın düşüncesine karşı alaycı bir tavır sergilemesidir. Örneğın, “ما في الدار إلا زيد” ifadesinde evde Zeyd dışında birçok kişi olabilir, ancak mütekellim, muhataba karşı Zeyd dışındaki diğer bireylerin değersiz olduğunu göstermek için “Evde yalnızca Zeyd vardır” demiştir. Dolayısıyla, iddiâi kasrda diğer sıfatlar yok hükmünde kabul edilmektedir.¹⁶²

2.3.1.2. İzâfi Kasr

Kasrın diğer bir kısmı olan izâfi kasr¹⁶³ aynı zamanda gayri hakiki¹⁶⁴ ve mecazi¹⁶⁵ kasr olarak da adlandırılmıştır. İzâfi kasr; “Bir mevsufun/sıfatın bir

¹⁵⁷Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü’-d-Desûkî alâ Muhtasarü’-l-meânî*, thk. Abdülhamid Hindâvî, (Beyrut: el-Mektedetü’l-asriyye, 1440/2018), 2/217; Sübkî, *Arûsu’-l-efrâh*, 1/393.

¹⁵⁸ Sübkî, *Arûsu’-l-efrâh*, 1/394.

¹⁵⁹ Süyûtî, *el-İtkân* 3/166.

¹⁶⁰ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 383; a.mlf., *Muhtasarü’-l-meânî*, 164.

¹⁶¹ Desûkî, *Hâşiyetü’-d-Desûkî*, 2/223.

¹⁶² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 383; a.mlf., *Muhtasarü’-l-meânî*, 164.

¹⁶³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 381; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *Şerhu’-t-Telhîs*, thk. Mustafa Ramazan Süfiyye, (Libya: el-Münşêetü’l-âmmê li’n-neşri ve’t-tevzi’, 1392/1983), 319; Ebû’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Muhamed b. Ya’kûb el-Mağribî, *Mevâhibu’-l-Fettâh fi şerhi Telhîsi’-l-Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil, (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, ts.), 1/408; Desûkî, *Hâşiyetü’-d-Desûkî*, 2/212.

¹⁶⁴ Teftâzânî, *el-Mutavvel* 381; a.mlf., *Muhtasarü’-l-meânî*, 163.

¹⁶⁵ Sübkî, *Arûsu’-l-efrâh*, 393. Süyûtî, *el-İtkân*, 3/166.

sıfata/mevsufa mutlak anlamda değil de yalnız belirli sıfatları/mevsufları itibara alınarak tahsis edilmesidir.” Örneğin مَا زِيدَ إِلَّا قَائِمٌ (Zeyd yalnız ayakta olmaya hastır, oturmaya değil.) şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü mezkûr ifadede Zeyd’in bütün özelliklerinin değil yalnızca oturma fiilinin nefyedilmesi amaçlanmıştır. Daha açık bir deyişle, Zeyd’in kıyam dışında diğer niteliklere sahip olmadığı anlamını taşımamaktadır. Zira Zeyd, başka sıfatlara da sahiptir. Ancak, oturma durumu dikkate alındığında, “Zeyd yalnızca ayaktadır” ifadesi kullanılmaktadır.¹⁶⁶ Aynı bağlamda Kur’ân-ı Kerîm’den وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ “Hz. Muhammed (s.a.v.) yalnızca resûldür”¹⁶⁷ örneği verilebilir. Bu âyette Hz. Peygamber (s.a.v.), risâlete kasredilerek sadece bir resûl olduğu ifade edilmekte ve bu risâletin O’nu ölümden uzak tutmadığı belirtilmektedir.¹⁶⁸

İzâfî kasr da *kasru’l-mevsûf* ‘ala sıfat ve *kasru’s-sıfat* ‘ala *mevsûf* olmak üzere iki kısma ayrılır. Birinci kısım mevsûfun sıfat üzere kasredilmesini ifade eder; yani mevsûfu diğer bir sıfat veya onun yerine geçecek bir sıfata değil, yalnızca bir sıfata ait kılmayı amaçlar. Bu bağlamda ائِمَّا حَسَنٌ شَجَاعٌ (Hasan ancak cesaretlidir.) yahut مَا هِيَ إِلَّا عَائِشَةُ (O yalnızca Ayşe’dir, Ayşe’den başkası değildir.) şeklinde birçok örnek zikredilebilir. Sıfatın mevsûfa kasrı ise sıfatın, başka bir mevsûf veya onun yerine geçebilecek bir mevsûf olmaksızın yalnızca bir mevsûfa tahsis edilmesini ifade eder. Örneğin, عَمْرٌو شَجَاعٌ لَا زَيْدٌ (Zeyd değil ancak Amr cesurdur.) cümlesinde cesurluk yalnızca Amr’a kasredilmiştir.¹⁶⁹

Ayrıca izâfî kasr, ispat ve nefy anlamı taşıması bağlamında muhatabın haline göre kasr-ı ifrâd, kasr-ı kalb ve kasr-ı ta’yîn olarak üç kısma ayrılmaktadır.¹⁷⁰ Bahsi geçen izâfî kasrın kısımları ayrı bir başlık özelinde ele alınacaktır.

2.3.2. Muhatabın Hali Bakımından Kasr

Belâgat ilminin temel gayelerinden biri, muktezayı hale uygun kelamın nasıl söyleneceğini ortaya koymaktır. Bir kimse konuşurken muhatabının düşüncesini dikkate alır. Zira muhatap farklı bir düşünce içerisinde olabilir. Mütakellimle aynı

¹⁶⁶ Teftâzânî, *el-Mutavvel* 381; a.mlf., *Muhtasaru’l-meânî*, 163.

¹⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/144.

¹⁶⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/166.

¹⁶⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 383; a.mlf., *Muhtasaru’l-meânî* 165.

¹⁷⁰ Teftâzânî, *el-Mutavvel* 383.

düşünce de olmayabileceği gibi yanlış yahut şüpheli bir bilgiye de sahip olabilir. Bu durumda mütekellim, muhatabın düşüncesi üzerinden üç tür cevap vermektedir. İşte bunlar kasr-ı ifrâd, kasr-ı kalb ve kasr-ı ta'yîn'dir. Nitekim kasrın bu türlerinin ana sebebi de muhatapların halinden kaynaklıdır ve bu başlık altında bunlara değinilecektir.

2.3.2.1. Kasr-ı İfrâd

Muhatap mevsûfun iki veya daha fazla sıfatı olduğunu yahut sıfatın iki veya daha fazla mevsûfu olduğunu düşünüyor ancak mütekellim birini kastediyorsa meydana gelen ortaklığın ortadan kaldırılıp bir ferde düşürülmesi “*kasr-ı ifrâd*” olarak isimlendirilir. Burada bir şeyin diğer bir şey olmaksızın tahsis edilmesi söz konusudur. Mütekellim muhatabın ortaklık düşüncesini ortadan kaldırmak için sözünü bu ortama göre hazırlar. Mesela, mütekellim Zeyd'in kâtip ve şair olduğunu düşünüyorsa söz sahibi de ona ما زيد إلا كاتب (Zeyd yalnızca kâtiptir) deyip Zeyd'i bir sıfat üzere kasrederek diğer ortak düşünceleri nefyeder. Böylelikle bu tür kasr mütekelimin Zeyd hakkındaki kâtip ve şair olduğu düşüncesini de değiştirir.¹⁷¹ Kasr-ı ifrâdın Kur'ân-ı Kerîm'de de örnekleri mevcuttur. Mesela إنما هو اله واحد “*Allah yalnızca tek bir ilahtır*”¹⁷² örneği ifrâd kasrı içermektedir. Bu âyette, ifrâd kasrı yapılması müşriklerin putlara ilahlık özelliği nispet etmelerine karşı çıkmak içindir.¹⁷³

Kasr-ı ifrâdın gerçekleşebilmesi için bazı âlimler, iki vasfın birbirine zıt olmaması gerekliliği şartını savunmuşlardır. Diğer bir deyişle, “Zeyd yalnızca kâtiptir” ifadesinde, mütekelimin zihninde kâtiplik vasfına tamamen zıt bir nitelik içeren, örneğin “yazamama vasfı” gibi çelişen bir düşüncenin bulunmaması gerekmektedir. Bu şartın sağlanmaması durumunda, iki zıt vasfın aynı varlıkta birleşmesi mümkün olamayacağı ifade edilmiştir.¹⁷⁴

¹⁷¹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 384-385; a.mlf., *Muhtasaru'l-meânî*, 165-166.

¹⁷² en-Nisâ, 4/171.

¹⁷³ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/167.

¹⁷⁴ Kazvînî, *el-İzâh*, 100; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 387.

2.3.2.2. Kasr-ı Kalb

Mütekellimin, muhatabın yanlış bir düşünce içinde olduğunu düşünerek bu yanlış inancı düzeltmek amacıyla ifade ettiği duruma “*kasr-ı kalb*” denir.¹⁷⁵ Bu durumda mütekellim, muhatabın yanlış kanaatini düzeltmek için özel bir ifade kullanır. Mesela, muhatap Amr’ın ayakta olduğunu düşünüyorsa, mütekellim muhatabın bu yanlış inancını düzeltmek amacıyla ما عمرو إلا قاعد yani (Amr yalnızca oturmaktadır.) şeklinde bir ifade kullanır.¹⁷⁶ Süyûtî Bakara sûresinin 258. âyetini ربي الذي يحيي ويميت “*Benim Rabbim diriltir ve öldürür*” kasr-ı kalb örneği olarak ele almıştır. Âyette Nemrut’un kendi güçlerinin diriltme ve öldürmeyle ilgili olmadığını bilmesine rağmen, bu sıfatları kendisine nispet ederek yanıltıcı bir iddiada bulunduğu anlatılmaktadır. Ancak Hz. İbrahim, muhatabın yanlış inancını düzeltmek amacıyla, söz konusu sıfatların yalnızca Allah’a (c.c.) ait olduğunu vurgulayarak, kasr-ı kalb ile muhatabın yanlışlığını ortaya koymaktadır.¹⁷⁷

Kasr-ı kalbin gerçekleşebilmesi için bazı müellifler, iki vasfın birbirlerine zıt olmalarını şart koşmuşlardır. Bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi için, örnekleme dayalı bir açıklama yapılması faydalı olacaktır. Örneğin, eğer muhatap, Bekir’in ayakta olduğu düşüncesine sahipse, mütekellim bu durumu ما بكر إلا قاعد (Bekir yalnızca oturandır.) şeklinde ifade ederek, Bekir’in yalnızca ayakta duran birisi olduğu düşüncesini ortadan kaldırır ve doğru olanı ispat eder. Bu örnekte, muhatabın düşüncesi ile mütekellim arasında bir zıtlık bulunmaktadır. Ancak, bazı âlimler kasr-ı kalb için zıtlık şartının olmaması gerektiğini savunmaktadır. Örneğin, Sekkâkî, “*Miftâhu’l-‘ulûm*” adlı kitabında kasr-ı kalb için zikredilen zıtlık şartını önemsememiştir. Kasr-ı kalbin *kasru’s-sıfat ‘ala mevsûf* bölümünde ما زيد إلا شاعر (Zeyd ancak şairdir) örneğini kullanarak, burada Zeyd’in katip ya da şair olduğuna inanan bir kimseye karşılık Zeyd’in yalnızca şair olduğunu ifade etmesiyle kasr-ı kalb için öne sürülen münafilik şartını ihmal etmiştir. Çünkü zikredilen cümlede şairlik ve yazarlık arasında bir zıtlık ilişkisi bulunmamaktadır.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 288; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 385, a.mlf., *Muhtasaru’l-meânî*; 166.

¹⁷⁶ Teftâzânî, *Muhtasaru’l-meânî*, 166.

¹⁷⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/167.

¹⁷⁸ Teftâzânî, *Muhtasaru’l-meânî*, 167.

2.3.2.3. Kasr-ı Ta'yîn

Muhatabın zihnindeki belirsizlik durumunu gidermek için yapılan kasra 'kasr-ı ta'yîn denilmektedir. Muhatap mevsûfun iki sıfatından ya da sıfatın iki mevsûfundan hangisi ile kaim olduğu konusunda tereddüt yaşamaktadır. Bu kasr türü ortaya çıkan söz konusu tereddüdü gidermeyi amaçlar. Örneğin muhatap Zeyd'in oturduğu ve ayakta olduğu bilgisine dair bir tereddüt yaşıyorsa söz sahibi ona ما زيد إلا قاعد (Zeyd yalnızca oturuyor.) ifadesini kullanarak ortaya çıkan tereddüdü bertaraf etmeye çalışır.¹⁷⁹ Sekkâkî, kasr-ı ta'yîni ayrıca zikretmemiş bunun yerine kasr-ı ifrâd kısmına dahil etmiştir.¹⁸⁰

Kasr-ı ta'yîn, zıt iki vasfının olup olmama durumunda daha geniş bir uygulama alanına sahiptir. Çünkü bir şeyin mutlak olarak belirli iki durumdan biri ile vasıflı olduğunu düşünmek, o şeyin aynı anda o iki vasıf ile vasıflanmasının mümkün olup olmadığı hakkında bilgi vermez. Kasr-ı kalb ve ifrâd türündeki örnekler, kasr-ı ta'yîn için de genellikle uygundur, ancak kasr-ı ta'yînin her örneği kasr-ı kalb ve ifrâd için geçerli olmayabilir.¹⁸¹

2.3.3. Kasrın Yolları

Belâga ehlinin çoğu, kasrın atıf, nefy ve istisna, innemâ, ve takdim olmak üzere dört meşhur yolu olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bazı âlimler bu yollara ilaveten farklı yolları da eserlerinde zikretmişlerdir. Örneğin, *Telhîs* kitabının şarihlerinden Babertî, (ö. 786/1384) bu yolların beş tane olduğunu dile getirirken,¹⁸² Kazvîni'nin kaleme aldığı *Telhîsü'l-Miftâh*'ın şârihi Teftâzânî, fasıl zamiri ve müsnedin ma'rife kılınmasını da bu yollar arasında saymanın mümkün olduğunu belirtmiş ancak dört meşhur yolu açıklarken zikredilmemesini bir gerekçeye dayandırmıştır. Bu gerekçeyi, mezkûr iki yolun müteallikât için geçerli olmayıp sadece müsned ve müsnedün ileyhin kasrı ile sınırlı olması şeklinde açıklamıştır.¹⁸³ Süyûtî ise "*el-İtkân*" adlı eserinde kasr

¹⁷⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 385; a.mlf., *Muhtasaru'l-meânî*, 166.

¹⁸⁰ Kazvîni, *Îzâh*, 100; Sübkî, *Arûsu'l-Efrâh*, 1/396.

¹⁸¹ Kazvîni, *Îzâh*, 100, Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 387; a.mlf., *Muhtasaru'l-meânî*, 167.

¹⁸² el-Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, 326-327; Mustafa Mücahit, *Arap Dilinde Hasr Belâgatı ve Kurân'da Manaya Etkisi*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 21.

¹⁸³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 388.

için on dört yol ifade etmiştir.¹⁸⁴ Aşağıda, kasrın dört meşhur yolu genel hatlarıyla incelenecektir.

2.3.3.1. Atıf

Kasrın yolları arasında öncelikle atıf yolunun zikredilme sebebinin, diğer yollara oranla müspet ve menfi iki tarafının daha açık olmasından kaynaklandığı ifade edilmiştir. Bu bağlamda atıf, diğer kasr yollarına göre daha güçlü olarak değerlendirilmiştir. Atıf yoluyla gerçekleşen kasr genellikle لكن، بل، لا، (lâ, bel, lakin) gibi edatlar aracılığıyla yapılmaktadır.¹⁸⁵ Beyân ehli ise yalnızca “لا، بل” edatı ile atıf yapılabileceğini belirtmiştir.¹⁸⁶

Ancak Bahâeddin es-Sübki ise “لا، بل” ile yapılan atfı kabul etmez ve bu durumu şöyle izah eder: “لا” edatının içerisinde bir ispat ve bir nefy bulunduğunu, bir kişinin زيد شاعر لا كاتب (Zeyd şairdir, yazar değil.) dediğinde Zeyd’e nispet edilen üçüncü bir sıfatı nefyetmediğini, sadece yazarlık sıfatını reddettiğini ifade eder. Oysaki kasr; yalnızca muhatabın yanlış inancını nefyetmekle sınırlı olmayıp ispatladığı sıfatın dışındaki tüm sıfatları hakiki ve mecazi olarak nefyetmektedir. Bu bağlamda “لا” edatı bu şartı sağlamamaktadır. “بل” edatının ise içerisindeki menfilik ve müsbetlik durumu süreklilik ifade etmediğinden “لا” edatına göre kasr ihtimali daha düşüktür. ما زيد قائم بل قاعد (Zeyd ayaktadır, oturan değildir.) örneğinde görüldüğü üzere sürekli bir oturmak kastedilmemektedir.¹⁸⁷ *Miftâh* ve *el-İzâh* eserinin müellifleri ise “لكن” edatını kabul etmiş ancak atıf ile kasr yolunu anlatırken örneklerde zikretmemişlerdir.¹⁸⁸

Atıf yolunda kullanılan “لا” edatının atıf harfi sayılabilmesi için âlimler birkaç şart sıralamıştır. İlk olarak, “جاء زيد لا عمرو” örneğinde olduğu gibi, “لا” edatının öncesinin müsbet olması gerekmektedir. İkinci şart ise “لا” edatının başka bir atıf edatı ile bir arada bulunmamasıdır. “جاءني زيد لا بل عمرو” cümlesi bu bakımdan anlam ifade etmez. Üçüncü şart ise matufun müteânid olmamasıdır. Örneğin, جاءني رجل لا زيد cümlesi, (Bana bir adam geldi, Zeyd değil.) şeklinde kurulamaz; bunun yerine matufun

¹⁸⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/167-173.

¹⁸⁵ Desûkî, *Hâşiyetü’-d-Desûkî*, 2/242.

¹⁸⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/170.

¹⁸⁷ Sübki, *Arûsu’-l-efrâh*, 1/397; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/170.

¹⁸⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 388.

بانا رجل لا امرأة (Bana bir kadın değil bir adam geldi.) şeklinde kullanılması beklenir.¹⁸⁹ Atıf edatlarından “لكن” edatının da kasr ifade edebilmesi için kendinde önceki ifadenin menfi bir anlama sahip olması ve devamındaki kelimenin müfred (cümle olmayan) olarak devam etmesi gerekmektedir.¹⁹⁰ Ayrıca Ebüssuûd Efendi, “و” edatının atıf olabilmesi için mezkûr şartların yanında bu edatın muhaffa ve “و” sız gelmesi gerektiğini zikretmiştir.¹⁹¹

Atıf ile yapılan kasr cümlesinde mezkûr edatlar, öncesindeki (*matûfun aleyh*) hükmü sabit kılarken sonrasındaki (*ma'tuf*) hükmün zıddını gerektirir veyahut tam tersidir. Bu durum, atıf harfinden sonra var olan hükmün sabit bırakılabileceği veya nefyedilebileceği anlamına gelir. Örneğin, زيد شاعر لا كاتب (Zeyd şairdir, kâtip değil.) cümlesinde atıf harfinden önce Zeyd için şairlik ispat edilmiş ve atıf harfinden sonra gelen hüküm nefyedilmiştir. ما زيد كاتباً بل شاعر (Zeyd kâtip değildir, bilakis şairdir.) cümlesinde ise atıf harfinde önceki hüküm nefyedilmiş ve sonrası olduğu gibi bırakılmıştır. Görüldüğü üzere, ilk örnekte müsbet hükme karşı menfi bir ifade kullanılırken, ikinci örnekte tam tersi bir durum söz konusudur. Bu örnekler ifrâd kasrı için geçerlidir. Kasr-ı kalb için ise şu misal verilebilir: زيد قائم لا قاعد cümlesinde Zeyd'in ayakta durma hali ispat edilmiş, oturma hali ise nefyedilmiştir.¹⁹²

2.3.3.2. Nefy ve İstisna

Nefy ve istisna, muhatabın inkar ettiği veya şüphe duyduğu bir konuyu ortadan kaldırarak onun inancını düzeltmek amacıyla başvurulmuş bir kasr yoludur.¹⁹³ Bu kasr yolunun, muhatabın inancını düzeltme konusunda en etkili yöntem olduğu dile getirilmiştir.¹⁹⁴ Nefy ve istisnadan oluşan bu yolda, nefy edatının peşi sıra gelen lafız “*maksûr*” ve istisna edatından sonra gelen unsur “*maksûrun aleyh*” terimleriyle ifade

¹⁸⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm, *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mubarek, Muhammed Ali Hamdullah, (Dimeşk: Dârü'l-fikr, 1431/2010), 318.

¹⁹⁰ Abdülfettâh Feyyûd el-Besyûnî, *'İlmü'l-me'ânî: Dirâse belâgiyye ve nakdiyye li-mesâili'l-me'ânî*, (Kahire: Müessesetü'l-muhtâr, 1436/2015), 308.

¹⁹¹ Ebüssuûd, *İrşâd*, 1/315.

¹⁹² İbn Ya'kûb, *Mevâhibü'l-fettâh*, 1/426; Kazvînî, *Îzâh*, 100.

¹⁹³ el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 170.

¹⁹⁴ İsmail Durmuş, “Hasr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/392.

edilir. Bu kasr yolunda olumsuzluk belirtmek için “ليس، ما، إن” gibi edatlar, istisna ifade etmek için ise “إلا” ve benzeri ifadeler kullanılmaktadır.¹⁹⁵

Nefy ve istisna kendi içerisinde kasr-ı ifrâd, kasr-ı kalb ve kasr-ı ta’yîn olmak üzere üç kısma ayrılır. Örneğin, muhatabın Zeyd’in hem şairlik sıfatını hem de başka bir sıfatı taşıdığı inancına sahip olduğu durumda, ona ما زيد إلا شاعر (Zeyd yalnızca şairdir.) denilerek yanlış düşünce, ifrâd kasrıyla düzeltilir. Eğer muhatap, Zeyd’in sadece oturduğunu düşünüyorsa, ما زيد إلا قائم (Zeyd yalnızca ayakta durandır.) ifadesi kullanılarak kıyam durumu Zeyd’e kasredilir ve yanlış düşünce ortadan kaldırılır. Bu örnekler aynı zamanda kasr-ı ta’yîn için de geçerlidir. Belirtilen örneklerdeki farklılık, muhatabın inancı bağlamında ortaya çıkmaktadır.¹⁹⁶

Nefy ve istisna ile yapılan kasr örneklerine, Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyette rastlanmaktadır. Sekkâkî, Âl-i İmrân sûresi’nin 144. âyetinde geçen وما محمد إلا رسول (Hz. Muhammed yalnızca bir resûldür.) ifadesini, bu tür kasrın örnekleri arasında ele almıştır. Muhatabın, Hz. Peygamber’in hem resûl hem de ölümsüz olduğu inancına sahip olduğu durumda, Hz. Peygamber’in sadece resûl ve bir beşer olduğu ifade edilerek kasr yapılmıştır. Bu sayede ölümün ondan uzak olduğu düşüncesi nefyedilmiştir. Diğer bir örnek olarak Şuarâ sûresi’nde geçen إن حسابهم إلا على ربي (âyeti gösterilebilir. Bu âyette “hesap” maksûr, “Rabbe ait olması” ise maksûrun aleyhtir. Başka bir deyişle, hesabın yalnızca Rabbe kasredilerek başka bir varlığa ait olmadığı vurgulanmaktadır. Söz konusu örnekler aynı zamanda ifrâd kasrına da örnek teşkil etmektedir.¹⁹⁷

Aynı zamanda nefy ve istisna yolundaki amaç, zatların değil sıfatların nefyedilmesidir, zira zatlar nefyedilemez. Örneğin, “ما زيد إلا قائم” cümlesinde görüldüğü üzere, Zeyd’in kendisi değil, sıfatı üzerinde bir nefy söz konusudur. Bu bağlamda, Zeyd’in kaimlik dışında başka bir sıfata sahip olmadığı ifade edilmektedir. Bu örnek, kasr-ı mevsûf ‘alâ sıfat için geçerli bir örnektir. Kasr-ı sıfat ‘alâ mevsûf

¹⁹⁵ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh*, thk. Yüksel Çelik, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 408; Ahmed b. Muhammed. Muhammed İbn Ya’kûb, *Mevâhib*, 1/428.

¹⁹⁶ Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 2/246.

¹⁹⁷ Nefy ve istisna yolu ile kasr yapılan diğer âyetler için. bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 289-290.

örneği incelendiğinde ise yine “ما شاعر إلا زيد” ifadesinde, Zeyd dışındaki kişilerin değil, onların sahip oldukları şairlik vasfının nefyedildiği görülmektedir.¹⁹⁸

2.3.3.3. İnnemâ Edatı

Cürcânî, *innemâ* yolunu “Kendisinden sonra zikredilen bir eylemi bir şeye mahsus kılıp, zikredilen dışındakileri nefyetmek” olarak tanımlamıştır. Bu tanıma göre *innemâ*'nın kasr ifade ettiği hususunda âlimler arasında genel bir ittifak bulunmaktadır. İnnemâ'lı cümlede edatın peşi sıra gelen ifade *maksûr* konumunda iken cümle sonunda gelen unsur *maksûrun aleyh* konumundadır. Cümlede vurgu *maksûrun aleyh* konumunda gelen ifadededir. Mesela; انما ضرب زيدا عمرو (Zeyd'i döven ancak Amr'dır.) ifadesinde vurgu, cümlesinin sonunda gelen *maksûrun aleyh* konumundaki “Amr” lafzı üzerindedir.¹⁹⁹ Ayrıca *innemâ* ile yapılan kasr; yanlış düşüncesinde ısrar eden muhataba karşı kullanılır.²⁰⁰

Kasrın farklı türlerini anlamak adına örnekler vermek gerekirse, kasr-ı ifrâd için “إنما زيد كاتب” ve kasr-ı kalb için “إنما زيد قائم” cümleleri ele alınabilir. İfrâd kasrında, “إنما” edatıyla bağlanan bir ifadede, Zeyd'in sadece yazıcı olduğu vurgulanmakta, diğer sıfatları veya vasıfları yok sayılmaktadır. Örneğin ilk cümlede “Zeyd sadece bir yazardır.” şeklinde çevrilebilir. Diğer yandan, kasr-ı kalb örneğinde ise “إنما زيد قائم” ifadesinde, “إنما” edatıyla bağlanan ifade sonucunda Zeyd'in sadece ayakta olduğu, başka bir pozisyonda olmadığı vurgulanmaktadır. Bu cümle de, “Zeyd sadece ayakta” şeklinde anlam kazanabilir.²⁰¹

İnnemâ'nın kasr ifade etmesi, nefy ve istisna anlamını içermesi nedeniyle kasrın bir türü olarak kabul edilmektedir. Ancak, bu konuda âlimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Müfessirler, Bakara sûresinin 173. âyetinde geçen إنما حرم عليكم الميتة “Allah sizlere ancak ölü etini haram kıldı” ifadesinde “الميتة” kelimesinin nasb olduğu durumda *innemâ*'nın nefy ve istisna anlamı içerdiğini ileri sürmüşlerdir.²⁰²

¹⁹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 290; Kazvînî, *Îzâh*, 100; el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâga*, 151.

¹⁹⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 340.

²⁰⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 295.

²⁰¹ Kazvînî, *Îzâh*, 101; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 389; a.mlf., *Muhtasarul meânî*, 169.

²⁰² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 291-292; Kazvînî, *Îzâh*, 101; Teftâzânî, *Muhtasarul-meânî*, 169-171. Nitekim uygun gördükleri bu mananın merfu kıraatiyle de okunmasına izin vermektedir. Bu bağlamda, “إن” harfine bitişen “ما” edatının ism-i mevsûl olarak kabul edildiğinde, “حرم عليكم” cümlesi “إن” nin ismi

Nahivcilere göre ise *innemâ*'nın nefy ve istisna anlamı içermesinin sebebi, kendisinden sonra zikredilene ispat edip mezkûr olanların dışındakileri nefyetmesidir. Kasr-ı ifrâd için verilen bir örnekte *إِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ* (Zeyd yalnız ayakta.) cümlesiyle Zeyd'in kıyam hali ispat edilip onun dışındaki oturma hali gibi sıfatları nefyedilmektedir. *Innemâ* edatının nefy ve istisna anlamını gösteren diğer delil ise kendisiyle beraber muttasıl gelmesi gereken zamirin munfasıl gelmesidir. Örneğin, “*إِنَّمَا يَقُومُ أَنَا*” ifadesi “*مَا يَقُومُ إِلَّا أَنَا*” anlamına gelerek, kalkanın yalnızca ben olduğu belirtilir.²⁰³

Öte yandan *innemâ*'nın nefy ve istisna anlamını içermesi ile bir şeyin nefy ve istisna olması arasındaki farka dikkat edilmelidir. Zira nefy istisna üslûbu ve *innemâ* edatının her cümlede birbirlerinin yerine kullanılamıyor olmasının sebebi, cümlenin anlamsız hale gelmesidir. Daha açık bir ifadeyle bir cümlede “*مَا - إِلَّا*” formatında gelen edatları çıkarıp yerine *innemâ* edatı koyulamaz. Bu durumda, Cürçânî'nin *مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ* örneğinde olduğu gibi, “*مَا - إِلَّا*” edatlarıyla gelen bir ifadeyi *innemâ* ile değiştirmek uygun olmaz. Aynı şekilde, “*مَا - إِلَّا*” üslûbunda *innemâ* edatı uygun olmadığı gibi, *innemâ* ifadesini içeren bazı cümlelerde de “*مَا - إِلَّا*” edatları uyumsuz olabilir. Örneğin, “*إِنَّمَا هُوَ دَرَاهِمٌ لَا دِينَارٌ*” ifadesinde *innemâ*'yı çıkarıp yerine “*مَا - إِلَّا*” edatları koyulduğunda, “*مَا هُوَ إِلَّا دَرَاهِمٌ لَا دِينَارٌ*” cümlesi anlamsız olacaktır. Bu örnekler, iki yapı arasındaki uyumsuzluğu daha net bir şekilde göstermektedir.²⁰⁴

2.3.3.4. Takdim-Te'hir

Normal bir cümle yapısında, sonra gelecek olan bir ifadenin öne geçme durumuna takdim denilmektedir. Nitekim, haberin mübtedânın veya mefûlün failin önüne geçmesi gibi çeşitli durumları içerebilir.²⁰⁵ Takdim ile gerçekleştirilen kasr, zaman zaman te'kîr, ihtimam, bir şeyi takdir etme veya bir şeyden nefret etme gibi duygusal durumları ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır.²⁰⁶

Takdim, mevcut durumu ispat etmek amacıyla yapılmışsa, hükmü güçlendirir ve vurguyu artırır. Ancak belirtilen konuyu ispatlamak amacıyla beraber belirtilenin

kılınarak sıra cümlesi olur, “المبيتة” kelimesi de haberidir. Bu durumda “المبيتة” kelimesinin kıraati merfu olur.

²⁰³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 291-292; Kazvînî, *Îzâh*, 101; Tefâtânî, *Muhtasaru'l-meânî*, 169-171.

²⁰⁴ Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 329.

²⁰⁵ Tefâtânî, *Muhtasaru'l-meânî*, 171.

²⁰⁶ Durmuş, “Hasr”, 16/392-393.

dışındakilerini nefyetme niyeti taşıyorsa, o zaman tahsis anlamını içerir.²⁰⁷ Bu bağlamda Fazl Hasan Abbas, (ö. 1432/2011) takdim meselesini en iyi açıklayan kişinin Abdülkâhir el-Cürcânî olduğunu belirtir ve ondan önceki âlimlerin takdimin “ihtimam” bildirdiğini ifade etmekle yetinerek detaya girmediklerini söyler.²⁰⁸

Takdim-te’hîr usulüne dair bir örnek olarak, bir kişinin Temim kabilesine mi, Kays kabilesine mi mensup olduğu konusundaki belirsizlik durumunda, ilgili kişinin أنا تميمي (Ben Temimliyim.) diyerek mezkûr haberi öne çekmesi ve bu konuda bir vurgu yapması gösterilebilir. Bu şekilde, kendi hakkındaki ortak inancı ortadan kaldırır. Kasr-ı ifrâd için verilen bu örneğin aynı zamanda muhatabın inancına göre kasr-ı kalb örneğine de dönüştürülmesi mümkündür. Ayrıca, söz konusu örnek, *kasru’l-mevsûf ‘ala sıfat* için örneklik teşkil etmektedir.²⁰⁹

Takdim usulü, *kasru’s-sıfat ‘ala mevsûf* açısından değerlendirildiğinde, bir işin başkası biri tarafından gerçekleştirildiği yanılığına sahip olan muhataba yönelik, أنا كفييت مهمك (Senin için önemli olan işi ben yaptım, ben) ifadesiyle faile vurgu yapılmıştır. Bu şekilde, muhatabın zihnindeki yanlış inanç düzeltilmiştir. İncelenen örnek özellikle kasr-ı kalb için geçerlidir, hatta muhatabın düşüncesine bağlı olarak diğer kasr türleri için de uyarlanabilir.²¹⁰

2.4. İRŞÂDÜ’L-‘AKLİ’S-SELÎM VE TEMEL İKİ KAYNAĞINDA KASR KAVRAMININ KULLANIMI

“Kasr” kelimesi, Arap dilinde bir şeyin sınırlı, kısıtlı, belirli bir durumda olduğunu ifade etmek için kullanılır. Arapça’da bu anlamı ifade eden başka kelimeler veya ifadeler de kullanılmaktadır. Bunlar arasında hasr, tahsis, ihtisas kelimeleri ile tahsis ve ihtisasın sülasi kökünün (خصن) de sayılması mümkündür. Nitekim bazı âlimlerin söz konusu terimleri birbirleri yerine kullandığına rastlanılmaktadır. Ancak her biri çeşitli nüanslar taşıdığından metnin akışına bağlı olarak kullanımı değişebilmektedir.

²⁰⁷ Fazl b. Hasan el-Abbas, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ ‘ilmu’l-meânî*, (Ürdün: Dârü’l-Furkân, 1417/1997), 218. Tuncay Azar, *Dil-Zihin Bağlamında Kasr Üslûbu*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 102.

²⁰⁸ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 107; Abbas, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ ‘ilmu’l-meânî*, 210; Azar, *Dil-Zihin Bağlamında Kasr Üslûbu*, 102.

²⁰⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 393; a.mlf., *Muhtasaru’l-meânî*, 171.

²¹⁰ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 393; a.mlf., *Muhtasaru’l-meânî*, 171.

Ebüs-suûd tefsiri ile bu tefsirin *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl* adlı iki temel kaynağında kasr kelimesinin bağlamına göre farklı kullanımları bulunmaktadır. Zemahşerî *el-Keşşâf* tefsirinde, kasr kelimesini ıstılahî ve sözlük anlamı çerçevesinde kullanmıştır. Araştırmamızda ise kapsam gereği kasrın terimsel kullanımı ele alınacaktır. İncelenen âyetler ışığında Zemahşerî tefsirinde, *innemâ* ifadesinin geçtiği âyetleri açıklarken “kasr” terimini kullandığı tespit edilmektedir.²¹¹ Bunun yanı sıra, takdim usulüyle gelen Âl-i İmrân suresinin 160. âyetinin açıklamasında “hasa” fiilini kullanmış²¹² bazı âyetlerin izahında ise “ihtisas” kelimesini tercih etmiştir.²¹³ Teorik olarak kasrın kısımlarına dair özel bir vurgu yapmasa da, âyeti izah ederken verdiği örneklerle bu kısımlara işaret ettiği görülmektedir. Sonuç olarak Zemahşerî'nin kasrı daha sonra kullanılacak olan ıstılahî kapsamıyla değil daha dar bir çerçevede belli yapılara has kılarak kullandığı ve kasrın öğeleri ve çeşitleri gibi unsurları açıkça belirtmediği, bunun yerine âyetlerde anlam itibariyle kasrın varlığına işaret eden açıklamalar yaptığı gözlemlenmektedir.

Kâdî Beyzâvî, başlıca rehberi olan Zemahşerî'nin izinden giderek *Envârü't-tenzîl* adlı eserinde kasr sanatının bulunduğu âyetlerde, bu terimi tahsis,²¹⁴ hasr²¹⁵ veya hassa²¹⁶ kelimelerini de kullanarak açıklamıştır. Kasr kelimesini genellikle *innemâ* içeren cümlelerde kullanıldığı görülmektedir.²¹⁷ Zemahşerî gibi o da kasr konusunu teorik bir şekilde ele almamış, bu konudaki detaylara girmemiştir. Yalnızca bazı âyetlerin kasr ifade ettiğini anlam bakımından tefsirine yansıtmıştır.

Ebüs-suûd Efendi ise Zemahşerî ve Beyzâvî'den farklı olarak âyetlerin tefsiri konusunda genellikle kasr kelimesini doğrudan kullanmış, aynı zamanda ihtisas²¹⁸ ve tahsis²¹⁹ kelimeleriyle de açıklamalarda bulunmuştur. Buna ilave olarak kasr ifade eden belirli âyetleri kasrın çeşitleri bağlamında ele aldığı örnekler mevcuttur.²²⁰ Dolayısıyla müellifin kasr kavramını ilmî bir disiplin olarak ele aldığı tespit edilmiştir.

²¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/62, 3/139.

²¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/433.

²¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/13, 1/131, 1/648.

²¹⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/29, 1/75.

²¹⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/29.

²¹⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/119, 2/46.

²¹⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/46, 1/120, 4/62.

²¹⁸ Ebüsuûd, *İrşâd*, 3/312, 7/144.

²¹⁹ Ebüsuûd, *İrşâd*, 1/227, 1/42.

²²⁰ Ebüsuûd, *İrşâd*, 2/198, 8/612.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TEMEL KAYNAKLARIYLA MUKAYESELİ OLARAK İRŞÂDÜ'L-'AKLİ'S-SELÎM'İN KASR BAĞLAMINDA ÖZGÜNLÜĞÜ

Çalışmanın bu bölümünde Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı tefsiri, mukaddimesinde özellikle vurguladığı iki kaynak olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ve Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl'i* ile kasr üslûbu bağlamında mukayese edilecek ve tefsirinin özgün yönleri bu yolla tespiti çalışılacaktır. Bu amaçla, kasrın dört meşhur yolu esas alınarak, -atıf yolu haricinde- çeşitlilik arz etmesi bakımından her birinde beşer örnek incelenecek ve üzerine detaylı bir analiz gerçekleştirilecektir. Ayrıca, kasrın meşhur olmayan üç yolundan da birer örnekle bahsedilecektir. Her bir örnek, âyetin kasr ilişkisiyle ilgili bilgilerle başlayacak, ardından Zemahşerî, Beyzâvî ve Ebüssuûd Efendi'nin âyet hakkındaki açıklamaları ele alınacak ve son olarak değerlendirmesi yapılacaktır. Seçilen örnekler, Ebüssuûd Efendi'nin doğrudan veya dolaylı olarak kasr konusunu detaylı bir şekilde işlediği örneklerdir. Kasr yollarının ilki olan atıf yolunun Kur'ân'da örneği bulunmadığından, incelemeye ilk olarak "Nefy ve İstisna Yolu" ile başlanılacaktır.

3.1. NEFY VE İSTİSNA

Bu başlık altında, kasrın meşhur yollarından biri sayılan nefy ve istisna üslûbuna dair bazı âyetlere ilişkin Ebüssuûd Efendi'nin açıklamaları ele alınacak ve bu açıklamalar, diğer müfessirlerin izahlarıyla karşılaştırılacaktır. Nefy ve istisna yoluyla yapılan bu kasr üslûbunda nefy edatından sonra gelen ifade *maksûr*, istisna edatından sonra gelen ifade ise *maksûrun aleyh* olarak isimlendirilmiştir. Yaygın görüşe göre cümledeki vurgu, *maksûrun aleyh* ögesindedir. Bu bilginin bu başlık altında yer almasının nedeni, müellifin bazı âyetlerin tefsiri sırasında söz konusu yaygın kaidenin aksine bir yöntem benimsemesidir.

a) **Âl-i İmrân 3/102**

“Ey îmân edenler وَاَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ”
Allah’tan gereği gibi sakının ve ancak Müslümanlar olarak can veriniz.”

Âl-i İmrân sûresinin 102. âyetinin “ولا تموتنَّ إلا وأنتم مسلمون” kısmı nefy ve istisna örnekleri arasında sayılmaktadır.²²¹ Ancak söz konusu âyette geçen “لا” edatı nefy değil nehy edatıdır. Bununla birlikte her nehyin, nefy anlamı barındırdığını söylemek mümkündür.²²² Mezkûr âyette “لا” edatından sonra gelen “تموتنَّ” fiili *maksûr* olarak gelirken istisna edatının (إلا) akabinde gelen “وأنتم مسلمون” ifadesi ise *maksûrun aleyh* konumundadır. Böylelikle âyetin anlamı “Ancak Müslümanlar olarak can veriniz.” şeklinde olup ölüm, Müslüman olmaya kasredilmiştir. Âl-i İmrân sûresinin 102. âyetindeki مسلمون إلا وأنتم مسلمون kısmı Bakara sûresinin 132. âyetinde de geçmektedir. Müellifin daha kapsamlı açıklamalarından ötürü araştırmamızda Âl-i İmrân sûresinin 102. âyeti tercih edilmiştir. Ancak Zemahşerî ve Beyzâvî, Âl-i İmrân sûresindeki âyete nazaran Bakara sûresinin 132. âyetini daha detaylı inceledikleri için, bu âlimlerin Bakara sûresinin 132. âyetine dair yorumları temel alınmıştır.

Zemahşerî âyetle ilgili olarak تَمُوتُنَّ fiilinin başında gelen nehy harfinin, aslında ölümü nehyetmediğini, bilakis insanların İslâm üzere bir hal dışında ölmelerini yasakladığını vurgulamıştır. Meseleyi daha anlaşılır hale getirmek adına benzer terkipteki لا صلاة لجار المسجد (Namazı yalnız huşulu bir şekilde kıl.), لا تصلَّ إلا وأنت خاشع (Evi mescide yakın olan kimsenin, (farz namazını) ancak mescitte kılması gerekir.) ve مت وأنت شهيد (Ancak şehit olarak öl.) cümlelerini örnek olarak zikretmiştir. Bu cümlelerde namazın yahut ölümün yasaklanmadığını belirten Zemahşerî, aksine namazın huşulu kılınmasına, mescide yakın ikamet edenlerin namazlarını muhakkak mescitte kılmalarına ve insanların ancak şehit olarak ölmelerine vurgu yapıldığını ifade etmiştir. Müslümanların ancak İslâm üzere ölmeleri durumunda ahirette saadete ulaşabileceklerini ve İslâm’dan gayri bir ölümden asla hayır bulunmadığını dile

²²¹ Muhammed Recâi Ahmed el-Cibâlî, *el-Kasrû bi'l-edavâti fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Malezya: Malezya Üniversitesi, Hadis ve Kur'an Kısmı, 2008), 106; İsmail Sibûker, *Üslûbu'l-kasr fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Cezayir: Câmi'atü Kâsîdî Merbâh, 2013), 268.

²²² Ebu Bekir Muhammed b. es-Serî b. Sehl İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdulhüseyn el-Fetlî (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1431/2010), 1/451.

getirmiştir.²²³ Beyzâvî de bu âyetin tefsirinde Zemahşerî ile aynı kanaati paylaşmıştır.²²⁴

Ebüs-suûd Efendi Âl-i İmrân sûresinin 102. âyetini açıklarken nefy ve istisna durumunu göz önünde bulundurarak incelemiştir. Âyetin “Sizler yalnızca Müslümanlar olarak can veriniz.” kısmındaki Müslümanlığı, dinin sahibinin yalnızca Allah olduğunun idrakinde olup Allah’tan başkasını ilah edinmemek şeklinde tefsir etmiş, ancak böyle bir hal üzere can verilmesinin emredildiğini ifade etmiştir. Bu görüşünü Nisâ sûresinin “Kimin dini, kendini Allah’a teslim eden kimseninkinden daha güzeldir?”²²⁵ âyetiyle desteklemiştir. Âl-i İmrân sûresinde yer alan istisnanın, istisna-i müferrağ olduğunu belirten müellif, âyetin manasını, “Allah’a teslim olup bu teslimiyetinizde sebat ettiğiniz halden başka bir hal üzere ölmeyiniz.” şeklinde vermektedir.²²⁶

Müellif, Kur’ân nazmındaki nehy harfinin aslında ölümü yasaklamayıp ölüm esnasında İslâm’dan başka bir hal üzere ölmeyi nehyettiğini ifade etmiştir. Âyetteki emrin muhatapları Müslümanlar olduğu için bu emrin İslâm üzere sebat etmek şeklinde anlaşılması gerektiğini dile getirmiştir. Ebü-s-suûd Efendi, âyetteki nehyin doğrudan ölüme yöneltilmiş olmasının sebebini, bu nehyin, mübalağa yoluyla daha iyi anlaşılabilmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Mübalağanın da, nehy ifadesinin ardından gelen istisna edatı vesilesiyle âyette *maksûrun aleyh* konumundaki “Müslüman olarak ölmek” ifadesi üzerinde gerçekleştiğini belirtmiştir. Ayrıca bu âyetin ölümden sonrasına dair bir uyarıyı barındırdığına da değinmiştir.²²⁷

Aynı zamanda âyette geçen “Ancak Müslümanlar olarak can veriniz.” ifadesiyle ölümün Müslüman olmakla kayıtlanması, Ebü-s-suûd Efendi’ye göre İslâm üzere olmamanın, yalnızca ölüm esnasından değil, yaşamın tamamından kaldırılması anlamına gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle bir insanın Müslüman olması, İslâm üzere sebat etmesi ve Müslüman olarak ölmesi gerektiği vurgulanmıştır. Müellif, ardından âyetteki nehy ve istisnanın daha iyi anlaşılabilmesi için Zemahşerî’nin de zikrettiği “لا تترك الخشوع في” cümlesini örnek göstermiştir. Cümle, “لا تصل إلا وأنت خاشع”

²²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/191-92.

²²⁴ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl*, 1/107.

²²⁵ en-Nisâ, 4/125.

²²⁶ Ebü-s-suûd, *İrşâd*, 2/142.

²²⁷ Ebü-s-suûd, *İrşâd*, 2/142-143.

”الصلاة“ ”Namazda huşuyu terk etme“ şeklinde yalnız nehy cümlesi olarak terkiplenmiş olsaydı, sadece huşunun terkedilmesi yasaklanmış olurdu. Oysa ilk cümlede huşunun terkedilmemesinin yanı sıra namazda huşu duymanın gerekliliğine dair nehy ve istisna yoluyla bir mübalağa yapılmıştır.²²⁸

Ebüssuûd Efendi, Âl-i İmrân sûresinin 102. âyetini, nefy ve istisna bağlamında tefsir ederken Zemahşerî ve Beyzâvî ile benzer açıklamalarda bulunmuş, daha ziyade Zemahşerî’den istifade etmiştir. Müellif, âyeti ele alırken nefy ve istisna üslûbu sebebiyle âyetin, mübalağa gibi muhtemel anlamlarını zikretmek suretiyle diğerlerinden ayrılmıştır. Kasr lafzını kullanmamasına rağmen, anlam itibarıyla yaptığı açıklamalar ve mübalağa kelimesiyle vurguladığı ifadeler aracılığıyla, nefy ve istisna üslûbunu açıklamıştır.

b) Âl-i İmrân 3/144

”Muhammed ancak bir peygamberdir.“ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ

Âl-i İmrân sûresinin 144. âyetinin başında yer alan ” وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ “ ifadesi, nefy ve istisna konusu ele alınırken gösterilen ilk örnekler arasındadır. Âyette nefy edatından (مَا) sonra gelen ” مُحَمَّدٌ “ ismi, cümlenin *maksûru* iken istisna edatının (إِلَّا) akabinde gelen ” رَسُولٌ “ kelimesi *maksûrun aleyh* konumundadır. Böylelikle âyetin anlamı ”Muhammed ancak bir peygamberdir.“ şeklinde olup âyetin siyâkı göz önünde bulundurulduğunda Efendimizin de ancak fâni bir peygamber olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Zemahşerî mezkûr âyetin öncelikle sebebi nüzûlünü zikretmiştir. Daha sonra kasr formunda gelen ifadenin maksudunu açıklamıştır. Nitekim sebebi nüzûlde Hz. Peygamber’in (s.a.v) Uhud Savaşı’nda öldürüldüğü nidaları Müslümanlar arasında yayılmaya başlayınca bazı kimselerin ”Peygamber olsaydı ölmezdi” sözleri üzerine nazil olduğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v) öncesinde birçok peygamberin gelip geçtiğini ve bu peygamberlerin dünya hayatını terk ettikten sonra tâbilerinin dinî bağılıklarını sürdürdüklerini belirtmiş ve bu bağlamda, Müslümanların Hz. Peygamber’in vefatından sonra bıraktığı dine sadık kalmalarının önemine değinmiştir. Ayrıca Zemahşerî, Hz. Peygamber’in asıl görevinin ümmeti içinde sürekli

²²⁸ Ebüsuûd, *İrşâd*, 2/143.

kalmak değil, bilakis elçilik vazifesini ifa etmek olduğunu vurgulamıştır.²²⁹ Beyzâvî de Âl-i İmrân sûresinin 144. âyetine dair Zemahşerî ile aynı yolu izleyerek sebebi nüzûlünü ve Müslümanların bu durumda ne yapmaları gerektiğini dile getirmiştir.²³⁰

Ebüs-suûd Efendi, öncelikle âyetin *kasr-ı kalb* ifade ettiğini belirtmiştir. Buna gerekçe olarak da, bazı Müslümanların savaş meydanından geri çekilirken²³¹ Hz. Peygamber hakkındaki yanlış düşüncelerini göstermiştir. Onlar, Hz. Peygamber'in, kendisinden önceki diğer peygamberler gibi ölümlü olmadığı ve diğer peygamberlerden sonra onların dinlerine tabi olmak gerektiği gibi onun dinine tabi olmanın gerekmediği düşüncesine sahiptirler. Müellif, Müslümanlara karşı ortaya atılan bu düşünceye cevap olarak Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden bir farkının olmadığı, onlar gibi gelip geçici olduğu ve geçmiş peygamberlerin dinlerine nasıl tutundularsa, Hz. Peygamber'den sonra da onun dinine bağlı kalmaları gerektiği mesajının verildiğini ifade etmiştir.²³²

Ebüs-suûd Efendi, âyetin *kasr-ı ifrâd* olduğunu savunanların da görüşüne yer vermiştir. Müslümanların, Hz. Peygamber'in temelde risâlet ve ölümsüzlük gibi iki vasfa sahip olduğuna inandıklarını zikretmiştir. Onların bu yanlış müşterek inançlarını ortadan kaldırmak amacıyla risâlet, Hz. Peygamber'e kasredilirken ölümün ondan uzak olma düşüncesi ortadan kaldırılmıştır. Âyetin devamında gelen “Ondan evvel de peygamberler gelip geçti. Şimdi o ölürse veya öldürülürse topuklarınız üzerinde geri mi döneceksiniz?” ifadesinin de Hz. Peygamber'in ölümden uzak olmadığını ortaya koymak için getirilen bir kelimaya yer vermiştir.²³³ Müfessirin ifade ettiği bu görüş, Sekkâkî'nin nefy ve istisna konusunda örnek olarak ele aldığı bu âyet hakkındaki düşüncesiyle paralellik göstermektedir.²³⁴ Dolayısıyla, müfessirin bu görüşü Sekkâkî'den almış olma ihtimali yüksektir.

²²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/423.

²³⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/41.

²³¹ Burada anlatılan olay şu şekildedir: Müslümanlar, Uhud meydanında Hz. Peygamber'in öldürüldüğü haberini duyduklarında geri çekilmeye karar verdiler. Ancak asıl şaşkınlıkları, Hz. Peygamber'in bir gün öleceği fikrini hiç düşünmemelerinden kaynaklanıyordu. Savaş meydanında aniden şehit olduğu haberi geldiğinde, bu beklenmedik durum karşısında şaşkına döndüler ve geri çekilmeye karar verdiler. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/423.

²³² Ebüsuûd, *İrşâd*, 2/198.

²³³ Ebüsuûd, *İrşâd*, 2/198.

²³⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulüm*, 289.

Müellif, ilgili âyetin açıklamasını kasr bağlamında ele alarak cümlenin *kasr-ı kalb* olduğunu ifade etmiş. Aynı zamanda temrîz sigası (فيل) ile ifade edilen *ifrâd* kasrı görüşüne de yer vermiştir. Zemahşerî ve Beyzâvî, mezkûr âyet hakkında sebebi nüzûlünü serdettikten sonra benzer açıklamalar yapmışlardır. Ancak teorik olarak kasrın hangi çeşidine girdiğine dair bilgi vermemişlerdir. Ebüssuûd Efendi, mezkûr âyet hakkında *kasr-ı kalp* ve *kasr-ı ifradı* ifade ettiği yorumlarıyla Zemahşerî ve Beyzâvî’den ayrılmıştır.

c) En‘âm Sûresi 6/50

“Ben ancak bana vahyedilene tâbî olurum” **إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ**

Nefy ve istisna üslûbunda, “إن” edatı da nefy harfleri arasında sayılmaktadır. En‘âm sûresinin 50. âyetinde yer alan “إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ” ifadesinde, nefy edatından (إِنْ) sonra gelen “أَتَّبِعْ” fiili, cümlenin maksûru olup istisna edatının (إِلَّا) akabinde gelen “مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ” terkiibi *maksûrun aleyh* konumundadır. Böylelikle âyetin anlamı “Ben ancak bana vahyedilene tâbî olurum” şeklinde olup âyette ittibâ’, vahyedilen şeye kasredilmiş olmaktadır. Ancak Ebüssuûd Efendi âyetin kasr yönü hususunda farklı bir çıkarımda bulunmuştur. Bu sebeple söz konusu âyete, bu başlık altında örnek olarak yer verilmiştir.

Zemahşerî ve Beyzâvî söz konusu âyetin Hz. Peygamber’e nispet edilen ilahlık ve meleklik iddiasına red olarak geldiğini dile getirmişlerdir. Öyle ki Hz. Peygamber’in ilahlık yahut meleklik iddiasıyla değil bilakis beşeriyette erişilebilecek en yüksek mertebe olan nübüvvet iddiasıyla geldiğini ifade etmişlerdir. Daha sonra âyetteki “إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ” cümlesini, “اتباع ما يوحى” (vahyedilene ittiba etmek) ve “اتباع الوحي” (vahye tâbî olmak) terkiplerinde olduğu gibi mastar tevilinde ele almışlardır. Bu ifadelerin peşi sıra “لا بد لي منه ve لا محيص عنه” gibi cümleler zikretmek suretiyle vahye tâbî olmanın kaçınılmaz bir gereklilik olduğuna vurgu yapmışlardır. Böylelikle kasr, tahsis vb. lafızlar kullanmaksızın mastar tevilindeki bu ifadelerde yer alan nefyden yararlanarak dolaylı yoldan kasra işaret etmişlerdir.²³⁵

Ebüssuûd Efendi ise âyette bulunan kasrın yönelimini “ittibanın yalnızca vahyedilen şeye” değil, aksine “ittibâ”nın fiilin bizzat kendisine yönelik olduğunu

²³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/25-26; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 2/163.

açıklamıştır. Müellif bu anlamda “إن أتبع إلا ما يوحى إليّ” âyet-i kerîmesinde yer alan tahsisin cümlelerin mefûlünden (ما) evvel fiilinde (أتبع) gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu durumu, hususi fiilin hem *maksûr* hem de *maksûrun aleyh* olamayacağı prensibinden kaynaklanarak tüm hâss fiillerin içerisinde ‘âmm fiil bulunmasıyla izah etmiştir. Müellif, Arapça’da ef’âl-i hâssadan olan her fiilin içinde aynı zamanda “فعل” gibi ‘âmm bir fiilin yer aldığını ve hâss fiilin, ‘âmm olan bu fiili tahsise uğratarak verilmek istenen manaya ancak öyle ulaşıldığını ifade etmiştir. Bu durumu “نصر” gibi hâss bir fiil üzerinden örneklendiren müellif, “نصر” fiilinin içerisinde, “فعل” gibi ‘âmm bir fiil olması sebebiyle “نصر” nın “فعل”yi tahsis ederek cümleye “yardım etmek” anlamı kazandırdığını dile getirmiştir. Böylelikle “نصر” fiilinin, esasen “فعل النصر” anlamına hâiz olduğunu ve kasr işleminin evvel emirde fiilin bizzat kendisinde gerçekleştiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla müellife göre “إن أتبع إلا ما يوحى إليّ” âyeti sanki “ما أفعل إلا ما أتبع إلا ما يوحى إليّ” şeklinde söylenmiş gibi anlaşılabilir. Zira “أتبع” fiili zımında “أفعل إلا أتبع” anlamı barındırmak sûretiyle ‘âmm fiili tahsis etmiştir. Ayrıca “ما أفعل إلا أتبع ما” örneğinde de olduğu gibi bu tarz cümlelerin kurulumunda ‘âmm fiilin anlamı menfileştirilip cümlelerin takyîd ifade eden unsuru müspet bırakılarak verilmek istenen anlama ulaşılabileceğini ifade etmiştir.²³⁶

Müellif, mezkûr âyette أتبع fiilinin zımındaki “فعل” anlamından dolayı öncelikle buradaki fiili tahsis ederek kasrın yönünü tayin etmiş ve âyetteki kasrın anlamını bu çerçevede şekillendirmiştir. Âyetin izahında kasr konusunda belâgat ehlinin ittifak ettiği kaideyi aşarak anlamı öne çıkaran bir yaklaşım benimsemiştir. Aynı zamanda müellif nefyedilen şeyin mutlak fiil, ispat edilen şeyin de hususi fiil olduğunu belirterek, yaygın kullanımın bu yönde olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda, müellifin ilgili kaidenin kabul edilmesine yönelik bir eğilim taşıdığı, ancak âyetin manasında belirsizliğe neden olduğu durumlarda öğeleri anlama göre tayin ettiği anlaşılmaktadır. Böylelikle kasra dolaylı yoldan işaret eden Zemahşerî ve Beyzâvî’den farklı bir yol izleyerek özgün bir düşünce ortaya koyduğu görülmektedir.

²³⁶ Ebüssuûd, *İrşâd*, 3/283-284.

d) Enbiyâ Sûresi 21/36

“İnkâr edenler seni gördükleri zaman seninle ancak alay ederler.”

Enbiyâ sûresinin 36. âyetinde yer alan “لَنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا” cümlesinde, nefy edatından (لَنْ) sonra gelen “يَتَّخِذُونَكَ” terkihi, cümlenin maksûru iken istisna edatının (إِلَّا) peşi sıra gelen “هُزُوًا” kelimesi *maksûrun aleyh* konumundadır. Böylelikle âyetin ilgili kısmının anlamı “Seninle ancak alay ederler.” şeklindedir. Esasen buradaki kasr, Efendimizle alay etmelerinden öte, Hz. Peygamberle olan muamelelerinin yalnızca alay üzerine olmasıdır.

Zemahşerî, âyet hususunda çeşitli çıkarımlarda bulunurken müşriklerin, putlarını zikretme ve onların şefaatlerini isteme gibi hususlara önem göstermelerine karşın Allah’ı anmaktan uzak durup O’nu birlemeyi inkâr ettiklerini zikretmiştir. Bu durumun üzerinden asıl onların alaya daha layık olduğunu ve onların batıl tarafta olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca âyette geçen “Rahman’ın zikrini inkâr ediyor” anlamının müşriklerin Hz. Peygamber’e “Senin secde ettiğinde yüz çeviririz ve Müseyleme’den başka Rahman tanımamız” diyerek inkâr etmiş olmalarına değinerek “Asıl onlar alaya alınacak kimselerken bir de Peygamberi alaya alıyorlar” şeklinde âyeti izah etmiştir.²³⁷ Beyzâvî ise âyetin izahı noktasında Zemahşerî gibi alaya alınmaya en çok müşriklerin müstahak olduğu görüşündedir.²³⁸

Ebüs-suûd Efendi, âyeti değerlendirirken öncelikle âyetin başında yer alan “لَنْ” edatının olumsuzluk ifade ettiğine değinmiştir. Âyetin anlamının “Onlar seninle ancak alay ederler” şeklinde kasr ifade ettiğini ve âyette bulunan kasrın, müteallikiyle (fiile bağlı olan mefûl ile) birlikte fiile yönelik olduğunu, bu kasrın fiilin diğer müteallikine (هُزُوًا) yönelik olmadığını dile getirmiştir.²³⁹ Daha açık bir ifadeyle fiilin, müteallikiyle birlikte bir bütün olarak kasrının anlamı “Onların sana karşı yaptıkları seni öldürmek, seni sürgün etmek gibi başka bir şey değil sadece seni alay konusu edinmeleridir.” şeklinde açıklanabilir. Fiilin, müteallikine kasrı durumunda ise birçok mefûlun dışarda bırakılıp sadece bir mefûle kasredilmesi söz konusu olur. Örneğin “Onlar seni ne akraba ne kendi kabilelerinden biri ne de dost ediniyorlar. Sadece alay konusu

²³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/116-117.

²³⁸ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzil*, 4/51.

²³⁹ Ebüsuûd, *İrşâd*, 6/33.

ediniyorlar.” şeklinde bir anlam ifade etmektedir. Bu bağlamda müellif âyetin bu manada olmadığını; onların Hz. Peygamberi akraba, dost ve düşman edinmeleri sebebiyle fiilin müteallikine kasredilmediğini beyan etmiştir.

Ardından bu âyette gerçekleşen kasrın, En‘âm sûresinin 50. âyetindeki kasr gibi olduğunu zikretmekle yetinen müellif, böylelikle Enbiya suresinin söz konusu âyetinde de hâss fiilin, ‘âmm fiili tahsis ettiğine işaret etmiştir. Bu bakımdan müellifin kastettiği durum şudur: “إِن يَتَّخِذُونَ” hâss fiili, muhtevastındaki “فعل” ‘âmm fiilini tahsis etmekle “فعلوا الاتخاذ” anlamına hâiz olmuştur. Dolayısıyla âyette yer alan cümle, “ما يفعلون بك إلا اتخاذك هزوا” şeklinde yeniden terkiplendiğinde bu cümlenin *maksûru* “يفعلون بك” ifadesi iken “اتخاذك هزوا” kısmı da *maksûrun aleyh* olarak adlandırılmış olur.²⁴⁰

Zemahşerî ve Beyzâvî, söz konusu âyetteki nefy ve istisna kısmının kasr yönüne değinmemişlerdir. Nitekim teorik olarak kasrdan bahsetmemiş ve kasr ile ilişkili kavramları kullanmamışlardır. Ebüssuûd Efendi ise En‘âm sûresinde izlediği yaklaşımı mezkûr âyet için de uyarlamıştır. Muayyen kaidenin dışına çıkarak anlamı öncelemiş ve öğeleri buna göre belirlemiştir. Bu yöntemi benimsemek suretiyle, temel iki kaynağından ayrılarak özgün bir üslûp oluşturduğu gözlemlenmektedir.

e) Şuarâ Sûresi 26/99

“Bizi ancak mücrimler dalâlete düşürdü” وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ

Şu‘arâ sûresinin “وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ” âyetinde, nefy edatından (مَا) sonra gelen “أَضَلَّنَا” fiili, cümlenin maksûru olup istisna edatının (إِلَّا) ardından gelen “الْمُجْرِمُونَ” ismi *maksûrun aleyhtir*. Burada dalâlete düşürmek mücrimlere kasredilmiştir. Dolayısıyla âyete “Bizi ancak mücrimler dalâlete düşürdü” anlamı verilmektedir.

Zemahşerî, söz konusu âyetin kasr yönüne değinmemiş ancak âyette geçen “الْمُجْرِمُونَ” kelimesini Ahzâb sûresinin 67. âyetini delil göstererek kendilerini saptıran mücrimlerden kastın; o kimselerin efendileri ve büyükleri olduğunu ifade etmiştir. Âyete ilaveten hadis de naklederek kanaatini kuvvetlendirmiştir.²⁴¹ Beyzâvî de âyetin

²⁴⁰ Ebüssuûd, *İrşâd*, 6/33.

²⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/322.

kasr yönüne değinmemiş, ayrıca âyet hususunda Zemahşerî'den farklı herhangi bir izah yapmamıştır.²⁴²

Ebüssuûd Efendi ise âyette kasrın yönünü tayin etmiştir. Müellif, müşriklerin kendilerini dalâlete düşürenlerin mücrimler olduğu iddiasında kasrın, “Başkaları yerine bizi ancak mücrimler saptırdı” anlamında olmadığını, pekâlâ başkaları tarafından da dalâlete düşürülebileceklerini belirtmiştir. Müellif, önceki âyette²⁴³ müşriklerin dalâlette olduklarını itiraf ettiklerini dile getirmekle birlikte وَمَا أَصَلْنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ ifadesiyle mevcut dalâletlerinin sebebinin mücrimlere kasrettiklerini ifade etmiştir. Dolayısıyla “Bizi ancak mücrimler dalâlete düşürdü” diyen müşriklerin bu sözlerinden, “Biz kendi kendimize sapıtmadık, bizi ancak mücrimler saptırdı” anlamının çıkarılması gerektiğini dile getirmiştir. Ayrıca müellifin, “الْمُجْرِمُونَ” kelimesini “müşriklerin efendileri ve önde gelen büyükleri” şeklinde açıklayarak Zemahşerî'den istifade ettiği anlaşılmaktadır.²⁴⁴

Müfessirlerin söz konusu âyete dair yukarıda zikredilen izahlarından hareketle Zemahşerî ve Beyzâvî'nin âyetin kasr yönüne dair herhangi bir açıklama yapmadıkları görülmektedir. Ebüssuûd Efendi ise mezkûr âyetin kasr tarafına öncelik vermiştir. Zemahşerî ve Beyzâvî'nin söz konusu âyetin kasr yönüne değinmemeleri, âyetin lafzının açık bir şekilde anlaşılabilir olduğu düşüncesinden kaynaklanmış olabilir. Öte yandan, Ebüssuûd Efendi'nin kasr yönüne odaklanması, tefsirinde belâgat ilminin meânî kısmına ağırlık vermesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Türk kimliğinin ve Osmanlı medresesinde tahsil ettiği eğitimin bu hususta etkili olduğu söylenebilir. Zira medrese geleneğinde, ibarenin çözümlenmesi gibi yöntemler uygulanmaktadır. Bu bağlamda, Ebüssuûd Efendi'nin örnekleri incelerken bütünden parçaya ve parçadan bütüne gitme eğilimi gösterdiği gözlemlenmektedir.

²⁴² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/143.

²⁴³ Bkz. eş-Şuarâ, 26/97.

²⁴⁴ Ebüssuûd, *İrşâd*, 6/392-393.

3.2. İNNEMÂ EDATI

Innemâ (إنما) edatı da kasr üslûbunun dört meşhur yollarından biri olarak sayılmaktadır. *Innemâ*'nın ardından gelen unsur *maksûr* cümleinin sonunda gelen unsur ise *maksûrun aleyh* olarak adlandırılmaktadır. Cümlede vurgu son söylenen *maksûrun aleyhe* yöneliktir. Bu bağlamda *innemâ*'lı cümleler Türkçe'ye tercüme edilirken, *maksûrun aleyh* konumunda olan ifadenin başına “ancak” ibaresi eklenmesinin uygun olduğu belirtilir.²⁴⁵ Bu başlık altında Ebüssuûd Efendi'nin kasr bağlamında üzerinde durduğu söz konusu âyetler incelenip Zemahşerî ve Beyzâvî ile kıyaslanarak müellifin aktardığı açıklamaların özgünlüğünü ve bu eserlerden istifade durumunun tespiti ön planda olacaktır.

a) Bakara Sûresi 2/173

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ “Sizlere ancak ölü, kan ve domuz eti haram kılınmıştır”

Cumhur *innemâ* edatının kasr ifade ettiği hususunda müttefiktir. Bu edat muhatabın dikkatini çekmekle birlikte başına geldiği cümleinin de hükmünü sınırlamaktadır. Bu başlık altında örnek olarak zikrettiğimiz Bakara sûresinin 173. âyeti, belagat kitaplarında kasrın *innemâ* yolu tanıtılırken örnek olarak zikredilen âyettir. Bu bakımdan mezkûr âyet hususunda müellifin de görüşüne yer verilme ihtiyacı hissedilmiştir. Bakara sûresinin 173. âyetinde “حَرَّمَ عَلَيْكُمْ” kısmı *maksûr* konumunda bulunurken “الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ” kısmı *maksûrun aleyh* konumundadır. Böylelikle haramlık yalnızca ölü, kan ve domuz etine kasredilmiştir. *Innemâ*'lı cümlede vurgu *maksûrun aleyh* kısmına olduğundan dolayı âyetin anlamı “Sizlere ancak ölü, kan ve domuz eti haram kılınmıştır” şeklinde olmaktadır.

Zemahşerî, âyetin tefsirinde “حرم” fiilinin sigası konusunda bilgi sunduktan sonra, ölü hayvanla ilgili detaylı bir açıklama yapmıştır. Ancak âyetin kasr yönünü ele almamıştır.²⁴⁶ Beyzâvî ise öncelikle “الْمَيْتَةَ” kavramının kapsamına değinerek onun tüketilmesinin veya ondan faydalanmanın haram olduğunu dile getirmiştir. “Ölü” kavramını boğazlamanın dışında tutmuştur. Bununla birlikte örfe göre balık ve

²⁴⁵ Durmuş, “Hasr”, 16/392.

²⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/215.

çekirgenin bu sınırlamaya dahil olmadığı ve şeriatın da bu hayvanları istisna ettiğini deyinmiştir. Ayrıca, âyette sadece “الخنزير” kelimesinin geçmediğini zikrederek “لحم الخنزير” şeklinde tahsis edilmesinin sebebini, bu hayvanın etinin yoğun bir şekilde tüketilmesinden kaynaklanmasıyla izah etmiştir. Bunun yanında domuzun diğer kısımlarının da bu haram kapsamına dahil olduğunu belirtmiştir.²⁴⁷

Beyzâvî, mezkûr âyette *innemâ* ile yapılan kasr hususunda yanlış anlaşılma ihtimalini, “Âyette geçen kasr, haram hükmünün zikredilen hususlarla sınırlı olduğunu ifade eder; hâlbuki âyette zikredilmeyen nice haramlar vardır.” şeklindeki farazî bir söze verdiği iki seçenekli cevapla ortadan kaldırmaktır.

1. Bu âyetteki kasrdan, genel anlamda yenilmesi haram olan şeylerin sınırlandırılması kastedilmemiş; bilakis muhatabın yenilmesini helal gördüğü maddelerden yalnızca haram olanlarının ta'dat edilmesi ve sınırlandırılması kastedilmiştir. Şöyle ki buna göre muhatap, yenilmesini helal gördüğü deve, inek, koyun vb. hayvanların dışında âyette zikredilen “muharremât”ı da helal görmektedir. Buna karşılık Allah (c.c.) “Size ancak leş, kan, hıncır eti, Allah’ın dışında biri adına boğazlananlar... haram kılındı.” diyerek deve, inek, koyun vb. hayvanların değil de yalnızca bunların haram olduğunu kasr yoluyla ortaya koymuştur. Yani muhatabın zihnindeki helaller kümesi içerisinde haram olanları sınırlayarak ifade etmiştir. Yoksa maksat, genel anlamda yenilmesi haram olan maddeleri sıralamak değildir.
2. İkinci olarak, Beyzâvî, “Leş, kan, hıncır eti...” ifadesini, yalnızca ihtiyaç halinde (zorda kalma hali dışında) size haram kılınmış olarak anlamak gerektiğini vurgulamıştır. Beyzâvî’nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere zorda kalındığında âyette zikri geçen şeyler helaldir. Dolayısıyla maksat, yenmesi haram olan hususları saymak değil aksine haram kılınma durumunu sınırlamaktır. Buna göre âyette yenmediğinde açlıktan ölmenin gerçekleşeceği durumlarda değil de ancak diğer yiyeceklerin bulunabilir olduğu durumlarda zikredilen hususların haram kılındığı ifade edilmiştir. Başka bir yiyecek yoksa ve açlıkla karşı karşıya kalınıyorsa, o zaman bu haram kılınmış bir durum olmaktan çıkar.²⁴⁸

²⁴⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/119.

²⁴⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/120.

Ebüs-suûd Efendi ise Beyzâvî'nin ifade ettiği unsurları lafız ve mana açısından doğrudan aktarmış olup, mezkûr âyetin tefsirine dair herhangi bir farklı değerlendirme sunmamıştır.²⁴⁹ Zemahşerî'nin söz konusu âyeti kasr açısından değerlendirmedeği fakat Beyzâvî'nin *innemâ* edatı üzerinde durarak kasr çerçevesinde tefsir ettiği gözlemlenmiştir. Dolayısıyla, bu âyet bağlamında müellifin Beyzâvî'yi büyük ölçüde temel aldığı söylenebilir.

b) Mâide Sûresi 5/55

“Sizin veliniz ancak Allah’tır, peygamberidir, bir de Allah’ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir.”

Kasr üslûbunda “إِنَّمَا” edatı kasrın dört meşhur yolundan biri olarak sayılmaktadır. Mâide sûresinin 55. âyetinde yer alan *إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ* ifadesinde, “وَلِيُّكُمُ” lafzı cümlede *maksûru* iken akabinde gelen “اللَّهُ” ismi celali *maksûrun aleyh* konumundadır. Böylelikle âyetin anlamı “Sizin veliniz ancak Allah’tır, peygamberidir, bir de Allah’ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir.” şeklinde olup velâyet yalnız Allah’a ve ona tabi olan peygamber ve mü’minlere kasredilmiş olmaktadır.

Zemahşerî, âyeti tefsir ederken Müslümanların dost edinmesi gereken kişileri sıraladıktan sonra, dostluğun *innemâ* ifadesiyle yalnızca bahsedilen kişilere has kılındığını belirtmiştir. Bu ifadesinden, *innemâ* lafzının ihtisas bildirdiği kanaati ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, âyette geçen “velâyet” kavramının neden çoğul değil de tekil olarak geldiğine dair farazi bir soru sormuş ve velâyetin asıl olarak Allah’a özgü olduğunu, Allah’ın resûlünün ve müminlerin ise tâbiyet yoluyla ispat edildiğini açıklamıştır.²⁵⁰ Beyzâvî ise tefsirinde, *innemâ*’nın geçtiği âyete dair yalnızca “velâyet” kelimesinin müfred olma sebebini açıkladığı görülmektedir.²⁵¹

Ebüs-suûd Efendi, söz konusu âyeti tefsir ederken, aynı surenin 51. âyetiyle irtibat kurmuştur. 51. âyette Allah kâfirlerin (Yahudi ve Hristiyanlar) birbirleriyle dost olduğunu ve Müslümanların onlarla dostluk kurmasının mümkün olmadığını, eğer

²⁴⁹ Ebüs-suûd, *İrşâd*, 1/430.

²⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/648.

²⁵¹ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl*, 2/132.

onlarla dostluk kurarsa, onlardan olacağına dair bir uyarı yaparak Mâide sûresinin 55. âyetiyle de Müslümanın dost edinebileceği kişileri belirtmiştir. Müellif, dostluğun yalnızca Allah'a, resûlüne ve müminlere has kılınması ve onları aşır başkalarının dost edinilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Buna ilaveten, âyette yer alan “velâyet” kelimesinin müfred olarak kullanımının sebebini Zemahşerî ve Beyzâvî gibi izah etmiştir.²⁵²

Müellif, Mâide sûresinin 55. âyetini açıklarken siyakı dikkate alarak *innemâ* üslûbu çerçevesinde bir yöntem benimsemiştir. Velâyeti asıl olarak yalnızca Allah'a kasrederek ve diğer sayılanları da ona tabi kılmıştır. Zemahşerî ile mana bakımından benzerlik göstermiştir. Beyzâvî ile de anlam itibariyle benzerlik göstermesine rağmen detaylı ifadeler incelendiğinde bu âyette daha çok Zemahşerî'den istifade ettiği anlaşılmaktadır. Hatta Beyzâvî'nin de Zemahşerî'nin izahlarına mana bakımında çok yakın olması sebebiyle ondan yararlandığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Ebüssuûd Efendi, mezkûr âyetin tefsirinde anlam bakımından Zemahşerî ve Beyzâvî'ye yakın olmasına rağmen, kendi ifadeleriyle aktardığı gözlemlenmektedir.

c) Ra'd Sûresi 13/36

“...De ki: Benim kulluğu yalnızca Allah'a yapmam ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamam emredildi...”

Ra'd sûresi'nin 36. âyetinde kasrın yollarından sayılan *innemâ* edatı bulunmaktadır. Âyette yer alan “أَمْرْتُ” fiili *maksûr* konumunda iken “أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ” ifadesi de *maksûrun aleyh* olarak gelmiştir. Dolayısıyla âyetin meali “Bana yalnızca Allah'a ibadet etmem ve ona hiçbir şeyi şirk koşmamam emrolundu” şeklindedir. Emir Allah'a ibadet etmeye ve ona şirk koşulmamaya kasredilmiştir.

Zemahşerî Ra'd sûresinin ilgili âyetini tefsir ederken ehl-i kitabın Hz. Peygamber'e indirileni kabul etmemesi durumunda, Allah'a ibadet etmemeleri ve O'nun tevhidini inkâr etmeleri anlamına geldiğini dile getirmiştir. Bu bağlamda söz konusu âyeti öncesiyle ilişkilendirip aralarındaki münasebeti ortaya koymuştur. Ehli kitabın, Allah'a kulluk etmeyi ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamayı öne süren Müslümanlarla ortak inanca sahip olmalarına rağmen, neden bu ilkeyi reddettiklerine

²⁵² Ebüssuûd, *İrşâd*, 3/110.

dair bir eleştiri getirmiştir. Bu eleştiriye desteklemek amacıyla, Zemahşerî, Âl-i İmrân sûresinin 64. âyetini örnek olarak zikretmiş ve bu âyetin, Allah'ı birlemeye ve O'ndan başkasına kulluk etmemeye çağrı niteliğinde olduğunu ifade etmiştir.²⁵³ Beyzâvî, de aynı görüşü paylaşarak, söz konusu durumun dini bir esası teşkil ettiğini ve bunun inkârının mümkün olmadığını ancak fer'î meselelerde farklılığın bulunabileceğini belirtmiştir.²⁵⁴

Ebüs-suûd Efendi âyette murad edilen anlamın ibadet emrinin yalnızca Allah'a kasredilmesi olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmekle birlikte emirle yalnız Allah'a ibadet edilmesinin kastedilmediğini dile getirmiştir. Daha açık bir ifadeyle müellif âyetin “Senden istediğimiz yalnızca Allah'a ibadet etmendir / senden başka bir şey istemiyoruz” anlamının kastedilmediğini belirtmiştir. Zira Allah (c.c.) peygamberlerden ibadet dışında başka şeyler de istemektedir. Bu bağlamda “ibadet/kulluk emri yalnızca Allah'a olmasıdır” ifadesiyle kasrın yönünü ortaya koymuştur. Ayrıca Ebü-s-suûd Efendi, bu konuda her şeyin açık olduğunu ve inkâr için herhangi bir zemin bulunmadığını vurgulamıştır. Peygamberlerin ve kutsal kitapların bu temel prensip konusunda bir ittifak içinde olduğuna değinerek, söz konusu kasrın güçlendirilmesine katkıda bulunmuştur.²⁵⁵

Ebüs-suûd Efendi, ilgili âyetin tefsiri esnasında, Zemahşerî ve Beyzâvî gibi müfessirlerin vurguladığı Allah'a kulluk ve O'nu birleme konularına ek olarak, kasr bağlamında âyetin anlamını açıklamıştır. Aynı zamanda müellif kaynaklardan edindiği bilgileri özgün ifadeleriyle özetleyerek kendi değerlendirmesini eklemiştir. Literal bir şekilde kasrı ele alması Ebü-s-suûd Efendi'nin özgün bir yaklaşım sergilediğine dair bir işaret olarak da değerlendirilebilir.

d) Tâhâ Sûresi 20/90

“**Andolsun Harun onlara daha evvel: “Ey Kavmim, siz bununla (buzağı) ancak imtihana çekildiniz...”**

Tâhâ sûresinin 90. âyetinde geçen *innemâ* edatının ardından gelen “**فُتِنْتُمْ**” fiili *maksûr* iken “**به**” câr-mecrûru *maksûrun aleyh* konumundadır. Bu bakımdan kaideye

²⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/533.

²⁵⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 3/189.

²⁵⁵ Ebü-s-suûd, *İrşâd*, 5/53.

göre imtihan edilmek “به” (buzağı) ile kasredilmiştir. Dolayısıyla âyetin anlamı “Siz ancak buzağı ile imtihan edildiniz.” şeklinde olmaktadır.

Zemahşerî ve Beyzâvî söz konusu âyetin kasrına dair herhangi bir açıklama yapmamışlardır.²⁵⁶ Ebüssuûd Efendi ise söz konusu âyete dair öncelikle “به” ifadesindeki zamirin “buzağı” olarak anlaşılan varlığa işaret ettiğini belirtmiştir. Âyette bulunan *innemâ* edatının ifade ettiği kasrın ya fiilin kendisine (فُتِنْتُمْ) ya da fiilin müteallikina (به) yönelik olduğunu açıklamıştır. Ancak müellif bağlamın gerekliliğine göre kasrı buzağıya tevcih etmeyerek fiilin kendisine yöneltmiştir. Kavmin buzağı ile hakikate ulaştıklarını iddia etmesine kıyasla cümledeki vurgunun câr-mecrûda (به) değil fiilin kendisinde olduğunu dile getirmiştir. Bu çerçevede, eğer vurgu son sözcüğe yönelik olsaydı “Siz ancak buzağıyla imtihan edildiniz.” ifadesi kullanılarak, diğer unsurların etkisi altında Hz. Harun’un (a.s.) bir tepki göstermeyeceği düşünülebilirdi. Bundan dolayı Ebüssuûd Efendi “Siz yalnız buzağıya taptınız, başka bir şeye değil.” şeklindeki mananın kastedilmediğini belirtmiştir. Bu sebeple vurguyu fiile (فُتِنْتُمْ) yönlendirmiş, “Siz buzağı ile ancak imtihana çekildiniz, hakikate ulaşmış değilsiniz” ifadesiyle onların imtihan edildiği hususuna odaklanmıştır.²⁵⁷ Âyette bahsedilen kavim, buzağıyla hakikate erişmiş oldukları yanılığısına kapılmıştır. Bu nedenle Hz. Harun (a.s.) muhatabının yanlış düşüncesini düzeltmek amacıyla kasrın yolarından biri olan *innemâ* edatını kullanarak kasr-ı kalb yapmıştır.

Ebüssuûd Efendi öncelikle âyette yer alan zamiri açıkladıktan sonra *innemâ* kelimesinin ifade ettiği kasrın yönünün iki ihtimal içerdiğini belirtmiş ve ihtimallerden birini tercih etmiştir. Söz konusu âyeti kasr üslûbu çerçevesinde ele alarak anlam vermiş ve kasrın yönünü fiilin kendisinde olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca müellif kasrı cümledeki ilk unsura yönlendirerek kasrı farklı bir açıdan ele almış ve bazı durumlarda kasrın yönünün bağlam gereği değişebileceğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla âyeti Zemahşerî ve Beyzâvî’ye başvurmadan kendi üslûbuyla değerlendirmiştir. İşte burada, müellifin kasra dair farklı görüşlere yer vererek kendine özgü bir tefsir metodolojisi geliştirdiği somut bir şekilde görülmektedir.

²⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/83; Beyzâvî, *Envârü’l-tenzil*, 4/36.

²⁵⁷ Ebüssuûd, *İrşâd*, 5/232.

e) Enbiyâ Sûresi 21/108

“De ki: Bana ancak ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyolundu. Artık siz müslüman oluyor musunuz?”

Enbiyâ sûresinin 108. âyetinde hem “innemâ” hem “ennemâ” edatı geçmektedir. Âyet kendi içinde değerlendirildiğinde ilk geçen innemâlî cümlede *maksûr* olan öge “يُوحَى” fiili iken “إِلَٰهِي” zamiri de *maksûrun aleyh* olarak gelmiş ve vahiy Hz. Peygamber’e kasredilmiştir. Dolayısıyla âyetin anlamı “Vahiy sadece bana vahyolunmuştur.” şeklinde ifade edilmektedir. *Ennema*’nın geçtiği yerde ise “إِلَٰهِكُمْ” izafeti *maksûr* konumunda olup “إِلَٰهٌ وَاحِدٌ” ifadesi *maksûrun aleyh* konumunda gelerek sizin ilahınız tek bir ilaha kasredilmiştir. Bu durumda, âyetin bu kısmının anlamı, “Sizin ilahınız ancak tek bir ilahtır.” şeklinde olmaktadır. Genel olarak âyet incelendiğinde ise cümlede “يُوحَى إِلَٰهِي” ifadesi *maksûr* konumunda yer alırken “أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ” cümlesi *maksûrun aleyh* olarak gelmiştir. Böylelikle âyetin anlamı “Bana ancak ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyolundu” şeklinde ifade edilerek kasrın anlamı vurgulanmıştır.

Zemahşerî, bahsi geçen âyetle ilgili olarak öncelikle innemâ edatını “Hükmü bir şeye mahsus kılmak ya da bir şeyi hükme ait kılmak” şeklinde tanımlamıştır. Ardından “إنما زيد قائم” (Zeyd sadece ayaktadır.) ve “إنما يقوم زيد” (Sadece Zeyd ayağa kalkıyor.) cümlelerini de örnek olarak sunmuştur. Bu örnekleri dikkate alarak âyetleri açıklayan Zemahşerî, âyetteki ilk *innemâ*’lı cümlenin kendisinin verdiği ikinci örneğinin konumunda olduğunu, “أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ” kısmının da birinci örneğinin yerinde olduğunu zikretmiştir. Ayrıca Zemahşerî mezkûr iki örneğin bir arada bulunmasının Hz. Peygamber’e inen vahiylerin öncelikle Allah Teâlâ’nın, birliği kendisine ait kıldığını bildiren bir işaret olduğuna da değinmiştir.²⁵⁸ Beyzâvî de bu âyetteki maksadın Hz. Peygamber’in gönderilişinin tevhide kasredildiğini ifade etmiş ve buna ilaveten ilk geçen *innemâ*’nın, hükmü bir şeye tahsis etmek için olduğunu ikincisinin ise bir şeyi bir hükme kasretmek için olduğunu belirtmekle yetinmiştir.²⁵⁹ Ebüssuûd Efendî ise Zemahşerî ve Beyzâvî ile aynı görüşe sahiptir. Zemahşerî’nin belirttiği gibi, *innemâ* edatının bulunduğu âyetleri örneklerle açıklayarak, “Hz.

²⁵⁸Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/139.

²⁵⁹Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl*, 4/62.

Peygamber'e ancak Allah'tan başka bir ilahın olmadığı vahyolunmuştur" şeklinde ifade etmiştir.²⁶⁰

Ebüs-suûd Efendi, ilgili âyeti ele alırken, iki müellifin ifadelerini bir araya getirerek ortaya koymuştur. Açıklamalarında Beyzâvî ile lafzen benzerlik gösterirken, örnekler konusunda ise Zemahşerî ile benzerlik göstermektedir. Bu durum, onun özgün olmadığını göstermez; aksine kendi ifadeleriyle bu bilgileri sunma şekli, müellifin kendine ait bir yöntemi olduğunu ortaya koymaktadır.

3.3. TAKDİM-TE'HİR

Arapça'da cümle çeşitleri, isim ve fiil cümlesi olmak üzere iki ana kategoriye ayrılır. Fiil cümlesinin öğeleri fiil, fail ve mefûlden oluşurken isim cümlesinin öğeleri ise mübtedâ ve haberden meydana gelir. Asıl itibarıyla öğelerin cümle içindeki sıralanışı yukarıda belirtildiği gibidir. Ancak, öğelerin farklı bir dizilimi söz konusu olduğunda, takdim-tehir durumu ortaya çıkar. Takdim konusu aynı zamanda belâgat alanındaki meânî ilminin alt başlıklarında, kasr üslûbunun yollarından biri olarak kabul edilir. Takdim, konunun tahsis edilmesine ve vurgulanmasına katkı sağlar. Zemahşerî ve Beyzâvî gibi Ebüsuûd Efendi de takdimin kasr ifade ettiğini belirten âlimlerdendir. Bu başlık içerisinde, takdimin yol açtığı kasr bağlamında bazı âyetler incelenip tespit edilebildiği kadarıyla müellifin tefsirindeki özgün tarafı ortaya konmaya çalışılacaktır.

a) Fâtiha Sûresi 1/5

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ “Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden medet umarız.”

Fiil cümlelerinde bazen mefûlün öne geçtiği görülmektedir. Mefûlün, fiilin önüne geçtiği durumlar, takdîm ve te'hîr konusu altında işlenmektedir. İkinci bölümde açıklandığı üzere takdîm ve te'hîr konusu kasrın meşhur yollarından biri sayılmaktadır. Örneğin aralarında Ebüsuûd Efendi'nin de yer aldığı çoğu müfessir, Fâtiha sûresinin 5. âyetini takdim-tehir üslûbu ile tefsir etmiştir. Biz de bu başlık altında Fâtiha sûresinin ilgili âyetini takdim tehir yöntemi açısından ele alacak, bu

²⁶⁰ Ebüsuûd, *İrşâd*, 6/77.

bağlamda Zemahşerî ve Beyzâvî'nin verdiği bilgilerle Ebüssuûd Efendi'nin yaptığı açıklamaların mukayesesini yapacağız. Bu mukayese Ebüssuûd Efendi'nin tefsirindeki özgünlüğü konusunda örneklik teşkil edecektir. Arapça'da genel kullanım itibariyle mezkûr âyetin “نَعْبُدُ إِيَّاكَ وَنَسْتَعِينُ إِيَّاكَ” terkinde gelmesi beklenendir. Fakat mefûl konumunda olan “إِيَّاكَ” zamiri fiilin önüne geçmiştir. Dolayısıyla âyetin meali: “Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden medet umarız.” şeklinde olmaktadır. Burada ibadet ve istiane yalnızca Allah'a kasredilmiştir.

Zemahşerî söz konusu âyetin, mefûlün fiilin önüne geçmesi sebebiyle ihtisas ifade ettiğini belirtmiştir. Nitekim Zümer sûresinin 64. âyetini ve En'âm sûresinin 164. âyetini de mefûlün fiiline takdiminden ötürü aynı bağlamda örnek göstermiştir. Âyetin “İbadetimizi ve niyâzımızı yalnız sana mahsus kılarız.” anlamında olduğunu zikrederek kısa bir açıklama yapmakla yetinmiştir.²⁶¹ Beyzâvî ise mefûlün takdiminin ihtimam bildirdiğini ve Allah'a ta'zim için vârid olduğunu dile getirmiştir. İlâveten İbn Abbas'tan gelen “Âyet; ‘Yalnızca sana ibadet eder, senden başkasına ibadet etmeyiz’ anlamındadır” rivayetine yer vermiş ve mükerrer “إِيَّاكَ” zamirinin, yardım istenilenin yalnızca Allah (c.c.) olduğuna dalâlet ettiğini belirtmiştir.²⁶²

Ebüssuûd Efendi de, mefûlün fiil üzerine takdim edilmesinin kasr ve tahsis bildirdiği hususunda Zemahşerî ve Beyzâvî ile aynı görüştedir. Hatta mefûl olarak gelen “إِيَّاكَ” kelimesinin takdim edilmesiyle Allah'a karşı ta'zim ve ihtimam ifade etmesi hususuna ve İbn Abbas'ın âyet hakkındaki görüşüne Beyzâvî'nin değindiği şekilde yer vermiştir. Ebüssuûd Efendi “إِيَّاكَ” ifadesini doğrudan kasr ile irtibatlandırmış ve bu ifadedeki zamirin tekrar edilmesinin kulun Allah'a hitap etmekten ve O'ndan yardım dilemekten lezzet aldığını gösterme amacı taşıdığını da eklemiştir.²⁶³

Müellif aynı sebepten Bakara sûresinin “وإياي فارهبون” “*Yalnız benden korkun.*” âyetini²⁶⁴ de bu duruma örnek göstermiştir. Zira “إِيَّايَ” zamiri, cümledeki konumu itibariyle mefûldür ancak fiiline takaddüm etmiştir. Asıl itibariyle “فارهبوني إِيَّايَ” şeklinde kurulması beklenen terkinin “إِيَّايَ”nin müteallakı olan “فارهبوني” fiiline takdim edilmesi âyetin kasr ifade etmesine sebebiyet vermiştir.

²⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/13.

²⁶² Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/29.

²⁶³ Ebüssuûd, *İrşâd*, 1/42.

²⁶⁴ el-Bakara, 2/40.

Zemahşerî'ye göre “وإياى فارهبون” âyeti, Fâtiha sûresinin 5. âyetinde geçen “إِيَّاكَ” ifadesinden daha fazla ihtisas bildirdiğini vermekle yetinmiştir.²⁶⁵ Beyzâvî ve Ebüssuûd Efendi de Zemahşerî ile aynı kanaattedirler. Ancak Beyzâvî, Zemahşerî'nin muhtasar bir şekilde ifade ettiği durumun sebeplerini açıklamış ve âyette “رهب” fiiline bitişen “تِي” muttasıl mefûlüyle birlikte “إِيَّاى” munfasıl mefûlunun tekrar edilmesinin yanı sıra bu âyetin şart manası içerdiğini gösteren bir fâu cezâiyye bulunduğunu belirtmiştir.²⁶⁶ Ebüssuûd Efendi de söz konusu âyette Allah Teâlâ'nın özellikle ahdi bozma konusunda “Benden sakının” emrinin, “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” ifadesinden daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir. Müellif, Beyzâvî'ye benzer bir şekilde “وإياى فارهبون” âyetindeki tahsis ifadesinin, cümledeki mefûlün tekrarı ve emre bitişen fâi cezâiyenin de şart anlamı katması sebebiyle tekid edildiğini izah etmiştir. Söz konusu âyeti “Şayet bir şeyden sakınacaksanız benden sakının.” şeklinde anlam vermiştir ve âyetin mücebince mü'minlerin yalnızca Allah Teâlâ'dan korkmaları gerektiğini ifade etmiştir.²⁶⁷

Ebüssuûd Efendi, tefsirinin mukaddimesinde Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinden istifade ettiğini belirtmiştir. Ancak bu istifadenin tarzı ve oranı her âyette farklılaşmaktadır. Mezkûr âyete dair açıklamasında *Envârü't-tenzil* ile genel itibariyle anlam bakımından bir benzerlik görülmeğe de bazı kısımlarında lafzî benzerlik de söz konusudur. Bu bakımdan takdim başlığı altında ele aldığı Fatihâ sûresinin 5. âyetini izah ederken de açıkça şu kişiler tarafından söylendiğini belirtmeden aslında manen Beyzâvî'den aldığı ve kendi üslûbuyla aktardığı anlaşılmaktadır. Âyetin kasr bağlamındaki ifadeleri incelendikten sonra müellifin farklı bir değerlendirmesine rastlanmamıştır. Beyzâvî'nin de bu âyeti tefsir ederken Zemahşerî'nin “İbadetimizi ve niyâzımızı yalnız sana mahsus kılarız” ifadesinden yola çıkarak anlam bakımından istifade etmiş olma ihtimali de söz konusudur. Bununla birlikte yorumunu başka bir esere başvurmadan serdetmiş olması da mümkündür. Netice itibariyle Ebüssuûd Efendi'nin başlıca kaynak aldığı müfessirlerin eserlerini mezkûr âyetin tefsirinde dikkate aldığı ve onların değerlendirmelerini bir araya getirerek kendi ifadeleri ile sunduğu anlaşılmaktadır.

²⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/131.

²⁶⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/75.

²⁶⁷ Ebüssuûd, *İrşâd*, 1/228.

b) Bakara Sûresi 2/134

“Onların kazandıkları yalnızca kendilerindir ve sizin kazandıklarınız yalnızca sizindir, siz onların yaptıklarında sorulacak değilsiniz.”

Bakara sûresinin 134. âyetinde iki yerde takdim gerçekleşmiştir. Bunların ilki, haber olarak gelen “لَهَا” zamirinin, “مَا كَسَبْتُمْ” mübtedâsına takaddüm ederek kasr ifade etmesidir. Genel dizilime binaen âyetin “مَا كَسَبْتُمْ لَهَا”terkibinde gelmesi beklenirken “لَهَا” şeklinde inzâl edilmesi âyeti kasr anlamına büründürmüş ve “Onların kazandıkları yalnızca kendilerindir” anlamına denk gelmektedir. İkinci takdimde ise “وَلَكُمْ” mukaddem haber olarak gelirken “مَا كَسَبْتُمْ” ifadesi de muahhar mübtedâ olarak varid olmuştur. Normal cümle dizilişinde “وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ” gelmesi beklenirken “وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ” şeklinde bir takdim gerçekleştiği için bu cümlede de kasr söz konusudur. Dolayısıyla anlamı “Sizin kazandıklarınız ancak sizindir” şeklindedir.

Zemahşerî söz konusu âyet hususunda kişinin kesbettiği amellerin öncesinde yahut sonrasında yaşayan kimseye fayda sağlayamayacağı anlamını taşıdığını ve onlara ancak yaptıklarının fayda sağlayacağını belirtmiştir. O kimselerin ecdadı ile övündüklerine hatta bu duruma Hz. Peygamber döneminde de rastlandığına dair bir örnek zikretmiştir. Örnekte Hz. Peygamber “Ey Haşimoğulları insanlar amelleri ile bile gelmiyor siz nesepleriniz ile geliyorsunuz.” buyurmaktadır.²⁶⁸ Aslında Hz. Peygamber’in zikrettiği hadisin de kişiye yalnız kendi yaptığı amellerin fayda sağlayacağı sonucunu desteklediği düşünülebilir. Beyzâvî de Zemahşerîyle aynı kanaattedir. âyet hakkındaki açıklamasında her ne kadar kendi ifadeleriyle belirtmiş olsa da mana bakımından büyük oranda benzerlik göstermektedir.²⁶⁹

Ebüsüüd Efendi ise öncelikle “لَهَا مَا كَسَبْتُمْ” ifadesinin cümle içerisindeki konumu itibariyle müste’nefe (başlangıç cümlesi), sıfat veya hal cümlesi olabilme ihtimalini ele almıştır. Eğer “لَهَا مَا كَسَبْتُمْ” cümlesi, sıfat veya hal cümlesi olarak düşünülürse bu durumda “لَهَا مَا كَسَبْتُمْ” cümlesindeki ümmete dönen zamir gibi zamir olması gerekmektedir. Ancak “وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ” cümlesinde dönen bir zamir olmadığından dolayı atfın mümkün olmadığını, bu sebeple ikinci takdim cümlesinin başlangıç cümlesi olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Atıf olabilmesi için ise

²⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/194.

²⁶⁹ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzil*, 1/108.

öncesindeki cümleye dönen bir zamir ve zaman açısından birlik aranması gerekir. Oysaki burada geçen zamanda farklılık söz konusudur. Dolayısıyla atıf mümkün olmaz ve “وَأَلَّكُمْ مَا كَسَبْتُمْ” cümlesinin başlangıç cümlesi sayılması gerekir. Daha sonra Ebüssuûd Efendi söz konusu âyetteki takdimin kasrı gerektirdiğini belirtmiş ve bu bakımdan kişiye yalnız yaptıklarının (salih amellerinin) fayda sağlayacağı ve amellerin başkasına geçmeyeceği anlamını vermiştir.²⁷⁰

Ebüssuûd Efendi, âyette yer alan iki cümlede de takdimden dolayı kasr ifade ettiğini fakat ilk kasr ile ikinci kasrın mana bakımından farklılık arz ettiğini belirtmiştir. Birinci kısımdaki kasrın âyete kattığı anlam, önceki ümmetin kesbettiği amellerin onlara ait olduğu ve sonrakilerin o ameller üzerinde bir payının olmadığı şeklindedir. Müellif, ikinci kısımdaki kasrın ise âyete aynı anlamı katmadığını savunmuş ve geçmişte yaşayan birinin gelecekteki bir amele ortak olmasının söz konusu olmayacağı için iki kasrın da âyetlere aynı anlamı kattığını söylemenin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla müellife göre âyetin ikinci kısmındaki kasr, sonrakilerin işlediği amellerin başkalarına değil, yalnızca kendilerine ait olduğunu belirtmektedir. Yani âyette değinilen ve değerlendirilen şey, sonrakilerin amellerinin önceki ümmete aidiyeti yahut önceki ümmetin sonrakilerin amellerinden pay sahibi olması durumu değildir. Tüm bu açıklamaların ardından âyetin anlamı “Geçmiş ümmetlerin kesbettikleri size değil, yalnızca kendilerine aittir. Sizin kesbettikleriniz de başkalarına değil, yalnızca size aittir” şeklindedir. Nitekim müellif, Kâfirûn sûresinin son âyetini de mezkûr âyete benzerlik göstermesi açısından örnek olarak zikretmiştir. Zira Kâfirûn sûresinin 6. âyetinin meali “Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.” şeklinde olup müellif son kısmı “Sizin dininiz değil ancak benim dinim banadır” şeklinde izah ederek şirki müşriklere, tevhid dinini de yalnızca Hz. Peygamber’e kasretmiştir. Ebüssuûd Efendi bu âyetin tefsirini, Zemahşerî ve Beyzâvî gibi “Ey Haşimoğulları insanlar amelleri ile bile gelmiyor siz nesepleriniz ile geliyorsunuz.” hadis-i şerifine yer vererek tamamlamıştır.²⁷¹

Netice itibariyle Ebüssuûd Efendi mezkûr âyet hakkında kasra dair detaylı bilgiler vermesi yönüyle diğer müfessirlerden farklı bir yol izlemiştir. Âyette iki kasrın

²⁷⁰ Ebüssuûd, *İrşâd*, 1/377.

²⁷¹ Ebüssuûd, *İrşâd*, 1/377.

varlığından bahsetmiş ancak iki kasrın da aynı anlamı katmadığını izah ederek âyeti farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Buna ilaveten kasra örneklik teşkil edecek başka bir âyeti delil göstererek çeşitlilik katmıştır. Bu durum onun âyetlere bütüncül bakmasının yanı sıra kasr konusuna öncelik verdiğini de göstermektedir. Zira diğer müellifler, âyeti tefsir ederken kasr yönünün üzerinde durmaksızın âyetten ne kastedildiğini ifade etmekle yetinmişlerdir. Ancak mustalah olarak kasrı açıkça ifade etmeseler bile anlam itibariyle kasra değinmişlerdir. Sonuç olarak söz konusu âyette müellifin, diğer müfessirlerden bir miktar yararlanması yanı sıra kendi ifadelerini kullanarak özgün bir üslûp benimsediği görülmektedir.

c) Âl-i İmrân Sûresi 3/160

“...وَعَلَى اللَّهِ فليتوكل المؤمنون...” “...Mü’minler, ancak Allah’a tevekkül etsinler.”

Âl-i İmrân sûresinin 160. âyetinde mefûl-u bih gayr-i sarihin (وَعَلَى اللَّهِ) takdim edilmesi, kasra örneklik teşkil eder. Arapça’da fiil cümlesinin öğeleri genel kullanım itibariyle fiil, fail, mefûl şeklinde sıralandığından ötürü mezkûr âyetin “فليتوكل المؤمنون” terkinde gelmesi beklenendir. Fakat “فليتوكل” fiiline müteallik olan “وَعَلَى اللَّهِ” câr-mecrûru, mefûl-u bih gayr-i sarih olarak fiiline takaddüm etmiş ve âyeti kasr manasına büründürmüştür.

Zemahşerî, bu âyetin kasr bağlamında mü’minlerin, Allah’a iman etmelerinin bir gereği olarak O’ndan başkasının kendilerine yardımcı olamayacağını bilip yalnızca Rabblerine tevekkül etmeleri gerektiğini belirtmiştir.²⁷² Beyzâvî ve Ebüssuûd Efendi de Zemahşerî ile aynı kanaattedirler.²⁷³ Ancak Ebüssuûd Efendi, âyetin kasr ifade ettiğini daha geniş açıklamayı tercih etmiş ve galibiyetle yenilginin yalnızca Allah’ın yardımıyla mümkün olduğunu belirterek müminlerin tevekkülü yalnızca Allah’a has kılmaları gerektiğini ifade etmiştir. Müellif, Zemahşerî ve Beyzâvî’den farklı olarak “مؤمنون” lafzının kapsamına değinmiştir. Buna göre îmân edenlerden maksad, başta muhataplar olmak üzere bütün müminlerdir veya “مؤمنون” kelimesi yalnızca muhataplara yöneliktir. Her iki durumda da muhataplar iman ile vasıflanarak teşrif edilmişlerdir.²⁷⁴

²⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/433.

²⁷³ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzil*, 2/46

²⁷⁴ Ebüssuûd, *İrşâd*, 2/226.

Beyzâvî'nin bu âyetin izahında lafız ve anlamdaki benzerlik sebebiyle büyük oranda Zemahşerî'den yararlandığı gözlemlenmektedir. Bu bakımdan Ebüssuûd Efendi'nin de anlam çerçevesinde Zemahşerî'ye başvurduğunu söylemek mümkündür. Ancak mezkûr âyetin beyanında özellikle kasr kelimesini kullanması ve müminlerin yalnızca Allah'a tevekkülü hususuna daha detaylı bir açıklama getirmesi yönünden diğer müelliflerden ayrılmaktır. Zira söz konusu âyetin tefsirinde Ebüssuûd Efendinin kasr lafzını kullanmasına karşın Zemahşerî'nin benzer anlama gelen “حَصَّ” fiilini tercih etmiş olması, kasrın Zemahşerî'nin döneminde henüz sistematik bir şekilde yerleşmediğine delalet etmektedir. İkinci bölümde zikrettiğimiz üzere kasr konusunun detaylı ve sistemli bir şekilde oluşma süreci Sekkâkî ile başlamıştır. Zemahşerî ve Sekkâkî'nin vefatı arasında yaklaşık bir asır olduğu göz önünde bulundurulduğunda Zemahşerî'nin kasr anlamı barındıran âyetleri farklı kelimelerle de izah etmesi anlaşılabilir bir durumdur. Kavramın mustalah olması hususunda daha detaylı bilgi için ikinci bölümün ilgili kısmına müracaat edilebilir.

d) Yunus Sûresi 10/44

“**Şüphe yok ki Allah, insanlara hiçbir sûretle zulmetmez ancak insanlar, kendi kendilerine zulmederler.**”

Yunus sûresinin 44. âyetinde mefûlü bihin takdim edilmesi, bir kasr örneğidir. Asıl itibarıyla “وَلَكِنَّ النَّاسَ يَظْلِمُونَ أَنفُسَهُمْ” şeklinde kurulması beklenen terkipte, mefûlün bihin (أنفسهم), müteallakı olan “يَظْلِمُونَ” fiiline takaddüm etmesi sebebiyle âyet, kasr ifade etmiştir. Böylelikle zalimlik, Allah Teâlâ'dan tenzih edilerek insanların bizzat kendilerine has kılınmıştır. Ebüssuûd Efendi'nin mezkûr âyeti tefsir ederken kasr üslûbuna dair farklı görüşlere yer vermesi sebebiyle Yunus sûresinin 44. âyeti araştırmamızın örnekleri arasında yer almıştır.

Zemahşerî, “Şüphe yok ki Allah, insanlara hiçbir sûretle zulmetmez fakat insanlar, kendi kendilerine zulmederler.” âyetini, Allah'ın (c.c.) onlara yol gösteren peygamberler ve kitaplar gönderme hususunda onları mahrum bırakmayacağını, ancak onların peygamberleri yalanlamalarından ötürü ahiretteki azabı kendi fiilleri sebebiyle hak ettiklerini belirtmiştir. Allah'ın onlara zulmetmeyeceğini, bilakis onların

yaptıkları davranışlar sonucunda azaba duçar olacaklarını ifade etmiştir.²⁷⁵ Beyzâvî ise âyeti, insanların iradeleriyle kendilerine fayda sağlayacak fırsatları kaçırmalarından ötürü nefislerine zulmettikleri şeklinde yorumlamış ve Cebriyye'nin irade hakkındaki düşüncesine karşı çıkararak insanın iradesinin mevcut olduğunu savunmuştur.²⁷⁶

Ebüssuûd Efendi, insanların nefislerine yaptıkları zulmün, Allah'ın onlar için koyduğu kemâlât esaslarını ve hidâyet sebeplerini engelleyeceğini belirtmiştir. Sonrasında âyette zulmün muhtevasının beyan edilmediğine değinen müellif, bu durumun sebebini, âyetteki asıl vurgunun zulmün niteliğine değil de, insanların kendi kendilerine zulmetmelerine yapıldığını belirtmiştir. Ardından âyetteki “أنفسهم” lafzının, Zuhur sûresinin “وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ” âyetindeki²⁷⁷ fasl zamirine (هُمُ) denk geldiğini, dolayısıyla tıpkı fasl zamiri gibi tekid bildirebileceğini ya da “أنفسهم” lafzının “يظلمون” fiilinin mefûlü olabileceğini ifade etmiştir.²⁷⁸

Müellif, öncelikli olarak kasrın yollarından biri olarak kabul etmeyen âlimlerin âyet hakkındaki düşüncelerine yer vermiştir. Kabul etmeyenlere göre, “أنفسهم” lafzının “يظلمون” fiiline takdim edilmesinin sebebi, yalnızca âyet sonlarındaki fasılaların uyumudur. Bunun yanı sıra mezkûr âyette mazlumlüğün, insanlara kasredilmesine bakılmaksızın yalnızca “أنفسهم” lafzına ihtimam gösterildiği ifade edilmiştir. Müellif, Hûd sûresinin “وَمَا ظَلَمْنَا هُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ” âyetinde²⁷⁹ mefûl takdim edilmediği halde zulmün faile de, mefûle de kasredilmemesini bu bağlamda örnek göstermiştir.²⁸⁰

Ebüssuûd Efendi, söz konusu âyette, takdimin kasr ifade ettiğini savunanların görüşlerini de zikretmiştir. Müellif, zulmün faile değil de mefûle kasredildiğini ifade etmiş ve kasrın zalimliğe değil de mazlumlığa yapılmasının, insanların akılsız ve fiillerinin de batıl olmasından kaynaklığını belirtmiştir. Müellife göre asıl vurgu, insanın zalim olmasından öte kendi kendine zulmetmesine, kendi kendinin zalimi olmasınadır. Zira zulüm minvalinde zalim olmaktan daha çirkin olanı kişinin kendisine zulmederek mazlum olmasıdır. Dolayısıyla “Onlar yalnızca kendilerine zulmederler”

²⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/349.

²⁷⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/114.

²⁷⁷ ez-Zuhur, 43/76.

²⁷⁸ Ebüssuûd, *İrşâd*, 4/309.

²⁷⁹ Hûd, 11/101.

²⁸⁰ Ebüssuûd, *İrşâd*, 4/310.

denildiğinde, insanların hem mazlum hem de zalim oldukları kastedilir. Ancak “Onlar sadece zulmederler” denildiğinde, insanların yalnızca zalim oldukları anlaşılır, mazlum oldukları düşünülmez. Velhasıl âyette mefûle yapılan kasr, faili de kapsadığı için müellif, mazlumluğa kasr yapılmakla yetinildiğini belirtmiştir.²⁸¹

Son olarak müellif muzâri siğâsının nefy ve ispat bakımından devamlılığı bildirdiği için kullanıldığını belirtmiştir. Böylelikle muzâri fiilin başına nefy harfi geldiğinde (لَا يَظْلِمُ) menfi olma durumunun sürekliliğini ifade eder, bilakis devamlılığın nefyedilmesine delalet etmez. Nefyin sürekliliğini ifade etmesinden maksad, Allah Teâlâ'nın kullarına asla zulmetmediği ve zulmetmeyeceğidir. Ebüssuûd Efendi, aynı zamanda âyetin muzâri fiilin olumsuz formatında geldiğinde istikbal manası içerdiğini, olumlu formatta geldiğinde ise istimrar manası taşıdığını zikretmiştir. Netice itibariyle müellif muzâri fiilin ifade ettiği anlamlar çerçevesinde âyette Allah'ın zulmetmemesinin kıyamet gününde de geçerli olacağını, insanın kendi nefesine zulmetmesinin de devamlı olacağını ve bu durumun da azabı gerektireceğini ifade etmiştir.²⁸²

Ebüssuûd Efendi söz konusu âyeti iki farklı görüş etrafında ele alarak kasr bağlamında yorumlamıştır. Aynı zamanda dilsel tahlillerde de bulunarak âyetin zımında barındırdığı manaları ortaya çıkarmaktadır. Görüldüğü üzere Zemahşerî ve Beyzâvî âyeti açıklarken onun kasr yönünü ön planda tutmayıp başka açıdan ele almış; Ebüssuûd Efendi ise âyetin kasr yönü üzerinde durmuştur. Netice itibariyle Ebüssuûd Efendi'nin âyeti kendi üslubu çerçevesinde özgün bir şekilde tefsir ettiği gözlemlenmektedir.

e) Kâfirûn Sûresi 109/6

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ “Sizin dininiz size, benim dinim banadır.”

Kâfirûn sûresinin 6. âyetinde haberin takdim edilmesi bir kasr örneğidir. Asıl itibariyle “لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ” şeklinde kurulması beklenen terkipte, haberin (لَكُمْ), mübtedâyâ (دِينُكُمْ) takaddüm etmesi sebebiyle âyet kasr ifade etmiştir. Bu bakımdan âyet, takdim-tehir başlığı altında incelenecektir. Takdim söz konusu olduğu için

²⁸¹ Ebüssuûd, *İrşâd*, 4/310.

²⁸² Ebüssuûd, *İrşâd*, 4/310.

anlamdaki tahsis ve vurgu ziyadeleşmiştir. Böylelikle âyetin meali, “Sizin dininiz size, benim dinim banadır” şeklinde olmuştur.

Zemahşerî “sizin dininiz” ifadesini “sizin şirkiniz”, “benim dinim” ifadesini de “benim tevhidim” olarak yorumlamıştır. Nitekim âyeti tefsir ederken Hz. Peygamber’in (a.s.) âyetteki cümlelerle kâfirleri hak ve kurtuluşa davet ettiğini, eğer bu davete icabet etmezlerse ondan beri olmalarını ve onu şirke çağırmamalarını emrettiğini belirtmiştir. Zemahşerî’nin âyette yer alan kasra dair bir değerlendirmesi bulunmamaktadır.²⁸³ Beyzâvî ise mezkûr âyetin, küfre izin vermediği gibi savaştan da menetmediğini dile getirmiştir. Bunun yanı sıra din kavramının hangi anlamlara geldiğini de izah etmiştir. Beyzâvî âyeti kasr bağlamında zikretmeksizin yalnız anlam bakımından ele almıştır.²⁸⁴

Müellif Ebüssuûd Efendi mezkûr âyetin “لَكُمْ دِينُكُمْ” kısmının “Ben sizin taptıklarınıza tapmam ve tapacak değilim.”²⁸⁵ mealindeki âyetleri ve “وَلِيَّ دِينٍ” kısmının da “Siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz.”²⁸⁶ mealindeki âyetleri onaylandığını dile getirmiştir. Ardından şirk barındıran dinin yalnızca müşriklere has kılındığını, bu durumu Hz. Peygamber için düşünmelerinin imkânsız olduğunu zikretmiştir. Nitekim Hz. Peygamber’in tevhid dininin de yalnızca ona has kılındığını belirten müellif, bu durumu onların “Bir sene sen bizim ilahlarımıza tap, bir sene de biz senin ilahlarına tapalım.” sözlerine mesnet kılmıştır. Ebüssuûd Efendi burada bulunan iki farklı grubun iki ilaha ibadet edilmesi talebinden dolayı müsned, takdim edilerek muhatabın zihninde var olan müşterek durumu ortadan kaldırmak için kasr-ı ifrad yapıldığını ifade etmiştir.²⁸⁷

Ebüssuûd Efendi; mezkûr âyetin, zımında ifrad kasrını barındığına dair açıklamalara yer vermesinin yanı sıra diğer âyetlerle münasebetini de ele alıp birbirleriyle ilişkilendirmiştir. Tespit edildiği kadarıyla Zemahşerî ve Beyzâvî söz konusu âyette gerçekleşen takdimin kasr ifade etmesine değinmeyip farklı yönlerden ele alırken Ebüssuûd Efendi de, âyetin manasını kasr çerçevesinde inceleyerek

²⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/809.

²⁸⁴ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl*, 5/343.

²⁸⁵ el-Kâfirûn, 109/2-4.

²⁸⁶ el-Kâfirûn, 109/3-5.

²⁸⁷ Ebüssuûd, *İrşâd*, 8/612

açıklamıştır. Böylelikle müellifin, Zemahşerî ve Beyzâvî ile mukayese edildiğinde onlardan farklı, özgün bir üslûp izleyerek tefsir ettiği görülmektedir.

3.4. ATIF

Kasrın yollarından biri olarak kabul edilen atıf yöntemi, “لا، بل، لكن” edatları aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Ancak bu edatların atıf edatı olarak kullanılabilmesi için belirli şartlar bulunduğu ifade edilmektedir. Bu şartlara ilişkin detaylar araştırmanın ikinci bölümünde yer verilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan bu edatların ise terim anlamında kasr ifade etmedikleri argümanı ileri sürülmektedir. Çünkü Kur’ân’da, mezkûr atıf harfleri, ilişkilendirilen şartlar çerçevesinde gelmemiştir. “لا” edatı nefy, nehiy veya tenbih anlamlarında gelirken, atıf görevinde kullanılmamıştır. “بل” edatı ise önceki hükmü kaldırmak (idrâb-ı ibtâlî) veya bir maksadın bitimini ve yeni bir maksada geçişi (idrâb-ı intikâl) vurgulamak için gelmiştir. “لكن” edatı ise istidrak anlamında kullanılmıştır. Aynı zamanda belâgat kitaplarında bu yolun anlatımında verilen örnekler âyetlerden değil, genellikle günlük cümlelerden alınmaktadır. İstisnai düşünceler olsa da genel itibariyle Kur’ân’daki bu atıflı cümlelerin kasrı ifade etmediği sonucuna varılmaktadır.²⁸⁸ Bu bilgiler ışığında Ebüssuûd Efendi’nin tefsiri incelendiğinde, söz konusu edatların geçtiği âyetlerin izahında -tespit edildiği kadarıyla- kasra dair bir açıklamaya rastlanamamıştır.

3.5. İRŞÂDÜ’L-‘AKLİ’S-SELÎM’DE GEÇEN KASRIN MEŞHUR OLMAYAN YOLLARI

İkinci bölümün ilgili başlığında belirtildiği üzere, kasrın dört yaygın yolunun yanı sıra, bazı müellifler farklı kasr yollarını da ileri sürmüşlerdir. Süyûtî’ye göre; *ennemâ*, fasıl zamiri, müsnedin harf-i tarifli gelmesi, fiil cümlesindeki öznenin fiilin önünü geçmesiyle oluşan isim cümlesi, ardı ardına gelen iki tekit gibi toplamda on dört farklı yol bulunmaktadır.²⁸⁹ Bu bağlamda, Ebüssuûd Efendi’nin kasr olarak belirttiği meşhur olmayan üç yoldan sadece birer örnek ele alınacaktır. Müellifin, bu âyetleri kasr perspektifiyle detaylı bir şekilde analiz etmesi ve eserin özgünlüğünü vurgulaması bağlamında, özellikle bu âyetler seçilmiştir.

²⁸⁸ Arpaçukuru, *Arap Belâgatında Hasr Üslûbu*, 230-232.

²⁸⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/167-173.

3.5.1. Ennemâ Edatı

Innemâ edatına benzeyen diğer bir edat, *ennemâ* (أَنَّمَا) edatıdır ve cümle içinde kasr ifade etmektedir. Bu edat cümle içerisinde mezkûr olanı ispat ederken zikredilmeyen ifadeyi nefyetmektedir. Bir cümlede *ennemâ* edatının ardından gelen lafız *maksûr* iken cümlenin sonunda gelen ifade *maksûrun aleyhtir*. Ayrıca *innemâ*'da olduğu gibi *ennemâ*'nın dahil olduğu cümlede vurgunun *maksûrun aleyh* kısmında bulunduğu belirtilmektedir.²⁹⁰ Bu yolu açıklamak için Sâd sûresinin 24. âyeti ele alınacaktır.

a) Sâd Sûresi 38/24

“...وَوَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ...” “...Dâvûd (a.s.) bizim yalnızca kendisini imtihan ettiğimizi zannetti...”

Sâd sûresinin 24. âyetinde geçen “*ennemâ*” edatı *innemâ*'yla aynı işlevi görür yani kasr ifade eder. Bu durumda, edatın hemen ardından gelen “فَتَنَّاهُ” ifadesi *maksûr* iken, “s” zamiri *maksûrun aleyh* konumundadır. İmtihan durumu Hz. Dâvûd (a.s.) kasredilmiştir. Dolayısıyla âyetteki anlam “Dâvûd (a.s.) bizim yalnızca kendisini imtihan ettiğimizi zannetti” şeklinde kasra bürünmüştür. Ancak müellif bu durumu farklı açıdan ele alacaktır.

Zemahşerî söz konusu âyette geçen “ظَنَّ” fiilin kesin bilgiye yakın anlamını taşıdığını belirtmiş, Hz. Dâvûd'un (a.s.) yalnızca imtihan edildiğini vurgulayarak imtihanın konusunun Uriya'nın hanımıyla ilgili olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca “فَتَنَّاهُ” fiilinin okunuş şekillerine değinerek âyeti teorik olarak kasr bağlamında ele almasa da imtihanın üzerinde kasrın bulunduğu dikkat çekmiştir.²⁹¹ Beyzâvî ise âyetin kasr kısmı hususunda sadece imtihanın mahiyeti konusunda iki olasılık sunarak günah veya Hz. Dâvûd'un verdiği karar olmak üzere iki görüş ortaya koymuştur. Ancak âyetin kasr yönüne dair spesifik bir açıklama yapmamıştır.²⁹²

Ebüsûûd Efendi söz konusu âyette, Hz. Davud ile birlikte başka kimselerin de imtihan edildiğini göstermek için imtihanın Hz. Davud'a kasredilmediğini belirtmiştir. Ancak normalde *ennemâ* edatından sonra gelen öge *maksûr* iken, cümlenin sonunda

²⁹⁰ Cürcânî, *Delâilü 'l-i' câz*, 340.

²⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/88.

²⁹² Beyzâvî, *Envârü 't-tenzil*, 5/27.

gelen kelime *maksûrun aleyhtir* ve vurgu *maksûrun aleyhe* yapılır. Bu duruma misal olarak şu cümleleri zikretmiştir: *إنما ضربت زيدا* (Ben ancak Zeyd'i dövdüm.) *إنما ضربته* (Terbiye etmek için sadece onu dövdüm.) Bu durumda âyetteki *maksûrun aleyhin* Hz. Davud (a.s.) olması gerekmektedir. Bu gerekçeye dayanarak âyetin anlamının “Bizim ancak kendisini imtihan ettiğimizi zannetti.” şeklinde olması gerektiğini belirtmiştir. Ardından nefyin fiil üzerinde gerçekleşmesine karşın ispatın mefûl üzerinde gerçekleştiğini dile getirmiştir. Müellife göre, Hz. Davud’un (a.s.) yalnızca kendisinin imtihan edildiğini düşünmesi mümkün olmayacağı için imtihan Hz. Davud’un haline tahsis edilmiştir. Ebüssuûd mezkûr düşüncesini her fiilde kendi hususi manasının yanısıra “yapmak” fiilinin manasının bulunması ile gerekçelendirmiştir. Daha açık bir deyişle, her hâss fiilin içerisinde âmm bir fiil de mevcuttur. Mesela müellife göre “نصر” fiilinin anlamı *فعل النصر* (Yardım etme işini yaptı) şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla söz konusu âyet “Bizim ona yaptığımız şey imtihan etmek dışında bir şey değildir” anlamına gelmektedir. Ayrıca müellif âyetteki “فَتَنَّا” hususi fiilinin aynı anda hem *maksûr* hem *maksûrun aleyh* olamayacağı kanaatindedir. Bu bakımdan nefyedilen şey mutlak fiil, ispat edilen şey ise hususi fiil olur. Böylece kasr, fiilin kendisinde yani “فَتَنَّا” kelimesi üzerinde gerçekleşir. Müellif “علم داود أنما فعلنا به الفتنة لا غير” şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Ebüssuûd Efendi’ye göre âyetin tercümesi: “*Davud (a.s.) onu ancak imtihan ettiğimizi, başka bir şey yapmadığımız bildi.*” şeklinde olmalıdır.²⁹³

Sonuç olarak, Ebüssuûd Efendi, *ennemâ* yolunu değerlendirirken genel anlayıştan farklı bir yorum yapmıştır; çünkü *maksûrun aleyhin* cümle sonunda gelmesi kaidesine aykırı bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yaklaşımın sebebi, mananın zahirinin bu kaideyle uyumlu olmamasından kaynaklanmaktadır. Ebüssuûd Efendi, önceliği manaya verdiği için nahiv kuralından farklı bir yol izlemiştir. Ancak, *ennemâ*’dan sonra gelen sözcüğün *maksûr*, cümle sonunda gelenin ise *maksûrun aleyh* olduğu vurgusunu kabul etmekle birlikte, bu kaidenin mezkûr âyette manaya uyum sağlamadığına inandığından, kasrı fiilin içerisinde bulunan “âmm” fiil üzerinden ortaya koymuştur. Bu nedenle, müellifin âyeti kasr bağlamında ele alarak yaptığı

²⁹³ Ebüssuûd, *Îrşâd*, 7/287.

açıklama, diğer müfessirlerden farklılık göstermektedir. Ancak Zemahşerî'nin âyetteki imtihan hususunda kasrı ima etmekle birlikte teorik olarak kasra yer vermediği; Beyzâvî'nin de kasra dair bir açıklama yapmadığı görülmektedir.

3.5.2. Fasil Zamiri

Fasil zamiri, haberi sıfattan ayırarak *müsnedün, müsnedün ileyhe* tahsisini ifade eden bir ögedir.²⁹⁴ Fasil zamiri, bulunduğu cümlede çeşitli işlevlere sahiptir. Örneğin, belâgat açısından haberi mübtedâya kasreder veya haberin ma'rife olarak geldiği cümleyi te'kid eder. Nitekim haberin başındaki *lâm-ı ta'rif* ahd için geldiğinde fasıl zamiri kasr ifade eder ancak *lâm-ı ta'rif* cins için geldiğinde kasr, bu harfi ta'riften elde edilir ve fasıl zamiri de *te'kid* ifade eder.²⁹⁵ Fasil zamiri bulunduğu cümleyi tahsis ifade edebilmesi için cümledeki haberin *harf-i ta'rif* ile ma'rife kılınması veya “أَفْعَلٌ مِنْ” şeklinde veya fiil olarak gelme şartı bulunmaktadır.²⁹⁶ Bu bağlamda Kur'ân'da fasıl zamirinin birçok örneklerine rastlanılmaktadır. Mesela; “وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ”²⁹⁷, “تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ أَمْ”²⁹⁸, “وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ”²⁹⁹ gibi âyetler bu kabildendir.³⁰⁰

a) Bakara Sûresi 2/5

“İşte onlar, Rablerinden (gelen) bir hidâyet üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır.”

Fasil zamiri, bazı âlimler tarafından kasrın yollarından biri olarak değerlendirilmektedir. Bakara sûresinin 5. âyeti, Kur'ân'da mevcut olan ilk fasıl zamiri örneğini içermektedir. Âyetin sonunda yer alan “وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ” ibaresindeki “هَمْ” fasıl zamirinden önce gelen “وَأُولَئِكَ” ifadesi cümlenin *maksûrun aleyhi* olup fasıl zamirinin peşi sıra gelen “وَأُولَئِكَ” ismi de *maksûrdur*. Burada kurtuluşa erenler âyette bahsedilen kimselere tahsis edilmiştir. Bu bağlamda, âyetin manası “işte onlardır kurtuluşa erenler” şeklinde verilmektedir.

²⁹⁴ Bâbertî, *Şerhu'l-Miftâh*, 230; Sübkî, *Arûsu'l-Efrâh*, 1/227; Kazvîni, *Îzâh*, 3/47.

²⁹⁵ Cürcânî, *Misbâh*, 149.

²⁹⁶ Cürcânî, *Misbâh*, 149. Bâbertî, *Şerhu'l-Miftâh*, 230.

²⁹⁷ el-Bakara, 2/5.

²⁹⁸ es-Sâffât, 37/165.

²⁹⁹ el-Müzemmil, 73/20.

³⁰⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/339.

Zemahşerî, Bakara suresinin 5. âyetinde yer alan “هُمُ” zamirinin ya fasıl zamiri ya da mübtedâ olabileceğine dair bir tespitte bulunmuştur. Eğer fasıl zamiri olarak kullanılırsa, bu zamirden sonraki ifadenin sıfat değil, haber niteliğinde olduğunu belirtmiştir. Bu durumda, “هُمُ” zamiri, *müsnedün* anlamının sadece *müsnedün ileyh* (özne) için geçerli olup diğer kimseler için geçerli olmayacağını vurguladığını ifade etmiştir. Eğer mübtedâ olarak kullanılırsa, bu durumda haberin “الْمُفْلِحُونَ” olduğunu ve ikisinin bir arada “أُولَئِكَ” işaret zamirinin haberi konumunda olduğunu izah etmiştir. Aynı zamanda, söz konusu âyetteki haberin ma‘rife kılınmasıyla ilgili de bir açıklama yapmıştır. “الْمُفْلِحُونَ” ifadesinin *harf-i ta‘rif* ma‘rife kılınmasının iki olası anlam içerebileceğini ifade etmiştir. İlk olarak, bu kimselerin ahirette kurtuluşa erecek bir zümre olduğu bilgisini içerir. İkinci olarak, bu kimseler için kurtuluş sıfatının ortaya çıkması durumunda, başka bir hakikatin bu kimselerle ilişkilendirilmeyeceği anlamını taşır.³⁰¹

Beyzâvî, Zemahşerî gibi, Bakara suresinin 5. âyetinde geçen “هُمُ” zamirinin ya fasıl zamiri ya da mübtedâ olabileceği konusunda bir görüş belirtmiştir. Fasıl zamirinin, haberi sıfattan ayırdığını, aradaki ilişkiyi vurguladığını ve müsnedin, müsnedün ileyhe tahsisini ifade ettiğini açıklamıştır. Ayrıca, “الْمُفْلِحُونَ” ifadesinin *lâm-ı ta‘rif* ile ma‘rife kılınmasının, takva sahiplerine işaret edip onların ahirette kurtuluşa ereceklerden olduğuna veya *lâm-ı ta‘rif* ma‘rife kılınmasının, takva sahiplerinin özelliklerinin genel olarak bilinen nitelikler olduğuna işaret ettiği ihtimallerini dile getirmiştir.³⁰²

Ebüs-suûd Efendi’nin âyetin kasra dair açıklamasında, Beyzâvî’nin ifadelerini birebir naklettiği gözlemlenmektedir.³⁰³ Bu durum, müellifin, Beyzâvî’nin konuyla ilgili görüşlerini özgün bir şekilde ifade etmek yerine, doğrudan nakletme tercihinde bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu âyet hususunda müellifin kasra dair farklı bir değerlendirilmesine rastlanılmamıştır. Ayrıca, Beyzâvî’nin Zemahşerî ile benzerlik gösteren açıklamalarda bulunup, onun izahlarını kendi ifadeleriyle zenginleştirerek anlam açısından aktardığı görülmektedir. Sonuç olarak, Beyzâvî ve Ebüsuûd Efendi’nin fasıl zamirinin tahsis bildirdiğini açıkça ifade etmeleri, bu

³⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/46.

³⁰² Beyzâvî, *Envârü’l-tenzil*, 1/40.

³⁰³ Ebüsuûd, *İrşâd*, 1/87-88.

müfessirlerin fasıl zamirini kasrın yollarından biri olarak kabul ettiğini göstermektedir. Aynı şekilde, Zemahşerî'nin müsned ve müsnedün ileyh için yaptığı açıklama da, onun fasıl zamirinin tahsis ifade ettiği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır.

3.5.3. Haberin Ma'rife Kılınması

Arapça'da isim cümlesi, mübtedâ ve haber unsurlarından oluşur. Asıl olan mübtedânın ma'rife (belirli) haberin ise nekre (belirsiz) olarak gelmesidir. Ancak bazı durumlarda haberin ma'rife olarak gelmesi mümkündür. Bu durumda bazı belegat âlimleri, haberin ma'rife kılınmasının, kasr ifade ettiğini belirtmişlerdir.³⁰⁴ Haber, *cins lâm-ı* ile ma'rife kılındığında *maksûr* olurken, mübtedâ da *maksûrun aleyh* olur. Dolayısıyla haberin mübtedâyâ kasredilmesi gerçekleşir.³⁰⁵ Mesela علي الذكي (Ali'dir, zeki olan) cümlesinde haber, *harf-i ta'rifli* getirilerek *maksûr* yapılmış ve zekilik Ali'ye kasredilmiştir. Bu konu özelinde yalnızca bir örneğe yer verilecektir. Söz konusu örnek, müellifin kasr bağlamındaki değerlendirmelerini ve özgünlüğünü vurgulayan bir perspektif doğrultusunda seçilmiştir.

a) A'râf Sûresi 7/178

مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِيٌّ “Allah kimi doğru yola iletirse ancak mühtedi olan odur...”

A'râf sûresinin 178. âyetinde haberin mübtedâyâ kasrı söz konusudur. Âyette müktazayı hale mutabık olması ve ifade zenginliği amacıyla haberin ma'rife kılınması tercih edilmiştir. Söz konusu âyette “مَنْ يَهْدِ اللَّهُ” ifadesi şart “فَهُوَ الْمُهْتَدِيٌّ” ise cevap cümlesi olarak gelmiştir. Kendi içerisinde de “فَهُوَ” zamiri mübtedâ iken, “الْمُهْتَدِيٌّ” ise haber konumundadır. Bu yapıda, haber olan “الْمُهْتَدِيٌّ” ifadesi, *lâm-ı ta'rifle* ma'rife kılınarak mühtedilik, sadece Allah'ın hidâyete erdirdiği kişiye kasredilmiştir. Böylelikle âyetin anlamı “Allah kimi doğru yola iletirse ancak mühtedi odur.” şeklinde olmaktadır.

Zemahşerî mezkûr âyet hususunda yalnızca “فَهُوَ الْمُهْتَدِيٌّ” lafza hamledildiğini dile getirmiştir.³⁰⁶ Beyzâvî, ilgili âyette geçen hidâyete erdirmenin ve dalâlete

³⁰⁴ Cürcanî, *Delâilü'l-i'câz*, 179-180; Kazvînî, *Îzâh*, 2/131; Sübkî, *Arûsü'l-Efrâh*, 1/365; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/173.

³⁰⁵ Kazvînî, *Îzâh*, 2/132, Merağî, *Ulûmu'l-belâga*, 122.

³⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/179.

düşürmenin sadece Allah'a ait olduğunu vurgulamış, hidâyetin ihtidayı gerektirdiğini belirtmiştir. Ayrıca, âyetteki hidâyete ermenin sadece hidâyete ulaştırılanlar için söz konusu olduğunu, bu durumun hidâyetin yüceliğini ve büyük faydasını haber vermek amacıyla âyette ifade edildiğini zikretmiştir.³⁰⁷

Ebüs-suûd Efendi'ye göre, söz konusu âyet sadece Allah'ın hidâyete erdirdiği kişinin hidâyete erdiğini bildiren basit bir beyan değildir. Zira Allah'ın hidâyet verdiği kimse her halükarda hidâyete erecektir. Bu nedenle "Sadece Allah'ın hidâyete erdirdiği kişi hidâyete ermiştir." ifadesi anlamsız olacaktır. Müellife göre bu âyette asıl vurgu Allah'ın bir kimseyi hidâyete erdirmesinin o kimse için çok büyük bir fayda sağlaması ve haberin ma'rife kılınması sebebiyle yalnızca Allah'ın hidâyet verdiği kimselerin hidâyete ulaşacağı hususundaki kasırdır.³⁰⁸

Müellifin dikkat çektiği husus, âyetteki durumun hidâyete erdirilmenin şanını yüceltmenin yanı sıra lafızdan anlaşıldığı üzere mananın doğru bir şekilde anlaşılması için kasra göre yorum yapılması gerektiğidir. Bu bağlamda, Beyzâvî'nin mezkûr âyet hakkındaki görüşünü desteklemesinin yanı sıra kasra göre anlam vermenin önemini vurgulamıştır. Zemahşerî ise âyetteki kasr ile ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bu bağlamda, Ebüsuûd Efendi'nin özellikle âyetin kasra bağlı olarak anlaşılmasına dikkatli bir şekilde vurgu yaptığı tespit edilmiştir. Kasra yaklaşımı ve bu bağlamdaki açıklamalarıyla, kendi tefsir üslûbunu oluşturarak diğer müfessirlerden ayrıştığı sonucuna varılmaktadır.

3.6. GENEL DEĞERLENDİRME

Bu başlık altında, özgünlük kavramının ne anlama geldiği ve bir müellifin eserinde başvurduğu kaynakların özgünlüğüne nasıl etki edebileceği soruları üzerinde durulacaktır. Ayrıca, müellifin eserinin mukaddimesinde kullandığı kaynakları metin içinde belirtmemesinin, eserin özgünlük değerine olan etkileri ele alınacaktır. Klasik dönemdeki özgünlük anlayışı ile modern dönemdeki anlayış arasındaki potansiyel farklılıklara değinilecek ve bu çerçevede *İrşâdü'l-'akli's-selim*'in özgünlük değeri analiz edilecektir. Araştırmanın odak noktasının Ebüsuûd tefsirinin özgünlüğünün

³⁰⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 3/43.

³⁰⁸ Ebüsuûd, *İrşâd*, 3/594.

değerlendirilmesi olduğu göz önüne alındığında, öncelikli olarak özgünlük kavramının açıklanması önemli bir adım teşkil etmektedir.

Osmanlı ilim geleneğini içerisinde özgünlük kavramı, geçmişte yazılmış eserlere dayanan, kısmen tercüme içeren, kısmen ise müellifin kendi eklemelerinden oluşan eserlerde ortaya çıkan anlayıştır.³⁰⁹ Günümüzde ise özgünlük; yeni ve daha önce söylenmemiş şeyleri ifade etmek, sorulara farklı cevaplar bulmak, alışılmışın dışına çıkarak yenilikçi fikirler üretmek olarak anlaşılmaktadır. Ancak, bu tanımın modernitenin etkisi altında ortaya çıktığı ve tarihsel bir perspektifi yansıttığı söylenebilir. Bu anlayış, geleneğe karşı bir kopuşu simgeler ve bazen temelsiz tezler ortaya koymayı hedefler. Bu düşünce tarzı, geleneksel bilgi birikimini göz ardı eder ve eleştirilir. Modernitenin etkisindeki bu çizgi, gelenekle bağlarını sürdüren, önceki eserlere dair şerh ve haşiye kaleme alan, tamamlayıcı görevi üstelenen, öncekilerin birikimlerini taşıyıp tahkik eden, eksikleri tamamlayıp yer alan meseleleri farklı bir bakış açısıyla ele alan, anlaşılabilirliği artırmak için tasnif ve tarifler yapan ve diğer ilim dallarıyla ilişkilendiren eserleri özgün olarak nitelendirmemektedir. Bu tutum, eserlerin ilmî değerini ve konumunu sorgulayarak görmezden gelmektedir.³¹⁰

Modern dönemde ortaya çıkmış ve klasik dönem ilim geleneği telif anlayışından farklılaşan bu “özgünlük” anlayışı önceki dönemlerde yazılmış tefsirleri kendi bakış açısıyla yargılar ve eleştirir. Mustafa Öztürk, tefsir kitaplarının özgünlüğü konusunda modern dönemde yaygınlaşmış bu yaklaşımı dile getirenlerdendir. Öztürk’e göre, “özgünlük” terimi, Ebu Hanife’nin “Onlar adamsa biz de adamız.” ifadesine karşılık gelmektedir ve İslâm tefsir tarihine dair yapılan birçok çalışma, bu tanım içerisine girmeyen eserlere işaret eder. Özellikle Sünnî anlayışa sahip müfessirlerin, Kur’ân’ı anlama konusunda kendi çıkarımlarını değil, geçmiş âlimlerin âyetleri nasıl ele aldığını önemsediklerini ifade etmiştir. Öztürk’e göre, söz konusu müfessirler, eserlerine selefin görüşlerini aktarmak suretiyle katkıda bulunmayı tercih etmişler ve farklı bir görüş beyan etmeyi, tahrif ile eşdeğer görmüşlerdir. Bu kişilerin eserleri genellikle referans aldıkları kaynakların özeti niteliğinde olduğunu

³⁰⁹ Saliha Paker, “Telif, Tercüme ve Özgünlük Meselesi”, *Metnin Halleri: Osmanlı’da Telif, Tercüme ve Şerh Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX*, ed. Hatice Aynur, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 38.

³¹⁰ İsmail Kara “Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15/28. (Ocak 2010), 64.

belirtmiştir. Buna ek olarak Öztürk, bu müelliflerin kullandıkları kaynaklardan farklılaşan özelliklerinin göz ardı edilmemesi gerektiğini; ancak bu farklılıkların, eserin genel anlamda özgün olduğunu da ortaya koymadığını iddia etmiştir.³¹¹

Ancak, bu eserler sadece tekrardan ibaret gibi görünse de, esasında müelliflerin kendi ilaveleri, metodolojik yaklaşımları ve bakış açılarındaki farklılıklar, eserlere özgünlük kazandırmaktadır. Bu nedenle, benzerlik ve farklılıkların çeşitlilik anlamına geldiği düşünülmelidir. Bu durum, geleneğin anlayışının günümüze taşınmasında bir köprü işlevi görmektedir. Ayrıca, yapılan tahkikler, şerhler, haşiyeler ve meseleye farklı bir perspektiften yaklaşan eserler, birbirlerini değersizleştirmeyip aksine birbirlerini besleyici niteliktedir. Dolayısıyla, ilmî mirasın devamlılığı için geleneğimizdeki kaynaklara başvurmadan yeni bir zemin oluşturmak mümkün olmadığı gibi, bu ilim geleneği, ortaya konan her eserin değerini artırmaktadır.

Geleneksel dönemde telif edilen eserlerde kullanılan kaynaklar, genellikle mukaddime kısmında belirtilmekle yetinilmiş ve metin içinde ek bir atıf yapma ihtiyacı duyulmamıştır. Bu durum, günümüzdeki telif yönteminden farklılık arz etmektedir. Zira günümüzde başka bir eserden istifade edip o kimselere atıf yapılmaması intihal olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, o dönemde yazılmış eserlere, günümüz koşulları ve beklentileri çerçevesinde bakılmamalıdır. Zira o dönemlerde istifade edilen malumat bazı eserlerde açıkça gösterilse de genel itibarıyla kaynakların mukaddime kısmında zikredilerek veya müellifin kendi görüşü olmadığında “قيل” (denildi) sigasıyla belirtilerek yer bulduğu görülmektedir. İşte bu durum geçmiş dönemde kaleme alınan söz konusu eserlerin özgün olmadığı iddiasına bir nevi cevap niteliğindedir.

İslâm ilim geleneğinde, tarih boyunca çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerin çoğu bu bakımdan özgün olsa da bazı eserlerin tekrardan ibaret olduğuna dair söylemler mevcuttur. Bu söyleme maruz kalanlar arasında Ebüssuûd Efendi'nin, *İrşâdü'l- 'akli's-selîm* adlı tefsiri de yer almaktadır. Bu bağlamda tezimizde söz konusu tefsirinin özgünlük değeri incelenmiştir. Yukarıda bahsedilen paragrafta da belirtildiği üzere, özgünlük anlayışı, geçmişteki ilim geleneğinden istifade ederek müellifin kendi katkılarıyla ortaya bir ürün koymasındadır. Nitekim Ebüssuûd Efendi tefsirinin

³¹¹ Öztürk, “Tefsir Tarihinde Özgünlüğün Adı: Ebu Müslîm el-İsfahânî”, 123-124.

mukaddimesinde kaynakları olan *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl* isimli tefsirlerden faydalandığını kendisi de ifade etmektedir. Bu çalışmanın amacı ise, Ebüssuûd Efendi'nin bu kaynaklardan ne ölçüde faydalandığını değil, genel anlamda bu istifadenin salt bir aktarım olup olmadığını ve müellifin bu bilgileri kendi üslûbuyla harmanlayarak okurlarına sunup sunmadığını ortaya koymaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, bu konuyu açıklığa kavuşturmak amacıyla belâgat ilminin alt başlıklarından “Kasr Üslûbu” seçilerek, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleriyle karşılaştırmalı bir analiz gerçekleştirilmiştir. Elde edilen verilere göre, Ebüssuûd Efendi bazı âyetlerin tefsirinde birebir aktarım yapmasına rağmen, incelenen âyetler çerçevesinde bu durumun küçük bir yer işgal ettiği görülmektedir. Zira müellif genel olarak diğer müfessirlerden istifade ederken kendi birikimini de aktarmıştır. Bununla birlikte Zemahşerî ve Beyzâvî'nin âyetlerin izahlarında genel olarak kasr yönünü öne çıkarmadıkları görülmektedir.

Sonuç olarak, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'in kasr örnekleri üzerinden yapılan incelemede, müellifin Beyzâvî'nin açıklamalarını sadece birkaç örnekte doğrudan aktardığı, ancak çoğunlukla kasra dair izahlarında diğer müfessirlerden bağımsız olarak kendi ifadelerini kullandığı görülmektedir. Ek olarak, Ebüssuûd Efendi'nin tercih edilen örneklerde genel anlamda kasr kelimesini açıklarken Zemahşerî ve Beyzâvî kasr ve onun yerine geçen farklı terimler de kullandığı belirlenmiştir. Bunun yanında Ebüssuûd bazı âyetlerin tefsirinde kasr konusunda belirlenmiş kaidenin dışına çıkarak anlamı esas alıp kaideyi ona göre değiştirmiştir. Bu durum, müellifin sadece bilgi aktaran biri olmadığını, aksine kendi bilgi birikimi ve tecrübeleri çerçevesinde bir yöntem izlediğini, mustalah haline gelmiş bir konuya tefsirinde yer verdiğini ve âyetleri bu yönde ele aldığını göstermektedir. Ayrıca, istifade ettiği kaynakları metin içinde belirtmemiş olmasına rağmen mukaddimesinde zikretmiş olması, âyetler hakkında farklı görüşlere yer vermesi ve kendisinden önceki ilim geleneğini günümüze taşıması eserini özgün kılan unsurlardır.

SONUÇ

Tarih boyunca Kur'ân'ın anlaşılması amacıyla yürütülen çabalar, ilahî mesajın kavranması ve edebî inceliklerin gün ışığına çıkması hedefiyle, nesilden nesile aktararak günümüze kadar ulaşmıştır. Söz konusu çabanın mahsulleri arasında Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı tefsiri de yer almaktadır. Ebüssuûd Efendi, tefsirinde âyetlerin anlaşılması için Kur'ân'ın i'câzının, nazmının ve üslûbunun sırlarını keşfetme amacı doğrultusunda belâgat ilmine başvurmuştur. Cümle yapısı analizleri ve âyetlerin içerdiği edebî nüktelerin tespiti konusundaki özenli çabası da, tefsirinde belâgat yönünün öne çıkmasını sağlamıştır. Bu bağlamda, önceki tefsir geleneğinden istifade etmiş olup, mukaddimesinde özellikle Zemahşerî'nin "*el-Keşşâf*" ve Beyzâvî'nin "*Envârü't-tenzîl*" adlı eserlerinden faydalandığını belirtmiştir. Bu iki temel kaynak, Ebüssuûd Efendi'nin tefsir metodolojisinin temelini oluşturmakta ve onun tefsiri içindeki anlam derinliğini ve özgünlüğünü belirleme hususunda kilit bir rol oynamaktadır. Müellif, tefsirinde istifade ettiği bu iki temel kaynaktan bazen doğrudan aktarımlar yaparken, çoğunlukla kendi bilgi ve birikimini yansıtmış, ayrıca söz konusu kaynaklarda ele alınmayan edebî inceliklere de yer vermiştir.

Bu çalışma, müellifin temel iki kaynağı olan Zemahşerî ve Beyzâvî'den çok sık yararlanmış olması söz konusu tefsirle ilgili bir özgünlük problemi olup olmadığı sorusu etrafında şekillenmektedir. Bu sebeple çalışmamızda *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'in kasr konusu çerçevesinde temel iki kaynakla mukayesesi yapılarak benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyacak şekilde bazı âyetler incelenmiştir. Ele alınan âyetler özelinde Zemahşerî'nin, *el-Keşşâf* isimli tefsirinde ilmî bir disiplin olarak kasra dair detay vermediği ancak *innemâ* veya takdim yollarının geçtiği âyetlerin tefsirini yaparken kasr ifadelerine yer verdiği tespit edilmiştir. Keşşâf müellifinin âyetlerin açıklamalarında, kasr kelimesiyle birlikte onun yerine geçen hassa fiilinin yanı sıra bu fiilden türeyen tahsis veya ihtisas kelimelerini kullandığı gözlemlenmiştir. Zemahşerî söz konusu âyetlerde kasr üslûbunu teorik olarak ele almasa da anlam itibarıyla

âyetteki kasra işaret etmektedir. Bu durum, Zemahşerî'nin yaşadığı dönemle, kasrın müstakil bir konu olarak ele alınmaya başlanması arasında yaklaşık bir asırlık bir zaman dilimi bulunmasından kaynaklanmış olabilir. Zira genelde belâgat ilmi, özelde ise kasr konusunun müstakil bir ilim dalı olarak tanımlanması, Sekkâkî'nin "*Miftâhu'l-'ulûm*" adlı eseriyle başlamıştır.

Beyzâvî de kasrın yer aldığı âyetlerin tefsiri hususunda genel olarak Zemahşerî'nin izlediği yaklaşımı benimsemiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla Beyzâvî ilgili âyetleri izah ederken kasrın çeşitleri veya kısımlarıyla ilgili detaylı bir bilgiye yer vermemektedir. Bu durum, kasrın terimleşme süreci ile açıklanabilir; zira Beyzâvî'nin vefatı, belâgat ilminin oluşum aşamasında öncü bir rol üstlenen Sekkâkî'nin vefatından yaklaşık altmış yıl sonradır. Hem aralarındaki bu zaman farkı hem de yaşadıkları bölgelerin farklı olması Beyzâvî'nin bu konudaki bilgilerinin sınırlı kalmasına yol açmış olabilir. Dolayısıyla Beyzâvî, bazı bölümlerde kasr kavramına yer verse de, verilen örnekler çerçevesinde kasrı teorik olarak işlememiştir. Ancak anlam bağlamında bazı âyetlerde kasra işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Zemahşerî ve Beyzâvî'nin, kasrı ifade eden bazı âyetlerde açıklama yapmamış olmalarının diğer bir nedeni de, ilgili lafzın anlaşılır olması ve dolayısıyla ek bir açıklamaya ihtiyaç duymamaları olabilir. Buna mukabil Ebüssuûd Efendi'nin tefsirinde meânî ilminin konularında daha dikkatli olması ve ayrıntılı bir çalışma metodu izlemesinde aldığı Osmanlı usulü medrese eğitiminin etkinliği kuvvetle muhtemeldir. Bu medrese sisteminde, Arapça metinlerdeki terkiplerin detaylı bir şekilde irdelenerek öğretilmesi esastır. Bu bağlamda, müellifin anlamaya verdiği öncelik hem Türk kimliğinin hem de aldığı eğitim sisteminin bir doğal sonucu olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmanın merkezinde yer alan Ebüssuûd Efendi ise tefsirinde kasr kavramını meânî ilminin bir terimi olarak ele almış, bu kavramı ve bunun yerine geçen diğer kavramları ilgili âyetlerin izahında kullanmıştır. Ancak genel olarak, âyetleri açıklarken özellikle kasr kavramını tercih etmiştir. Ayrıca, bazı âyetlerde kasrın çeşitlerini zikrederek, âyetleri detaylı bir şekilde tefsir etmiştir. Ebüssuûd Efendi'nin kasrı nispeten tafsilatlı bir şekilde ele almasında, belâgat alanında başta Sekkâkî ve onu takip eden müelliflerin eserlerinden istifade etmesinin rolü büyüktür.

Tezimizde ulaştığımız ve daha önce herhangi bir çalışmada göremediğimiz en önemli bulgu ise Ebüssuûd Efendi'nin kasr konusunda bazı âyetlerde belâgat ehlinin ittifak ettiği bir kaidenin dışına çıkmasıdır. Zira o En'âm sûresinin 50. âyeti, Yûnus sûresinin 44. âyeti ve Enbiyâ sûresinin 36. âyeti gibi bazı âyetlerde anlam merkezli bir yaklaşım benimseyerek bu öğeleri anlam bağlamına uygun bir şekilde belirlemiş, böylece genel kaidenin ötesine geçmiştir. Kendisi, bir genel kaideyi tüm âyetlere uyarlamak yerine, her bir örneği özel bir durum olarak ele almıştır. Ebüssuûd Efendi kaideyi aştığı örneklerde, ilgili âyetin önce yaygın kullanımını açıkladıktan sonra, söz konusu kaidenin âyetin manasını anlamsız kılmasını sebep göstererek “her hâss fiil zımında âmm fiil barındırır” kuralını ilgili âyete uyarlamıştır. Zikredilen bu hususlarda Ebüssuûd Efendi'nin tefsirinde kasr üslûbu bağlamında temel iki kaynağından ayrıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Netice itibariyle, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'in Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinin bir özeti ya da tekrarı niteliğinde olduğu yönündeki değerlendirmelere karşılık, bu çalışmada kasr ifade eden âyetler özelinde ve özgünlük tanımı bağlamında bu söylemin temelsiz ve asılsız olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim eserlerindeki açıklamalar onun belâgat konularında özgün bir perspektif geliştirmeye çalıştığını ve belirli âyetlerde kasrı anlamaya yönelik katkılar sunduğunu göstermektedir. Müellifin kasr konusunu mustalah olarak ele alması, anlamı esas alarak belirlenen kaideye aykırı davranması gibi hususlarda başlıca iki kaynağından ayrılarak tefsir geleneğinde kendi özgün yaklaşımını sergilemeye yönelik bir eğilimi göze çarpmaktadır. Söz konusu bu hususlar, Ebüssuûd Efendi'nin tefsirinin özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Ancak eserin özgünlüğünü eksiksiz bir biçimde ifade etme noktasında, belâgat ilminin diğer konularıyla beraber detaylı bir şekilde ele alınması ve aynı zamanda bu disiplin dışındaki ilim dallarının perspektifinden derinlemesine bir analiz yapılması, eserin özgün olduğu görüşünün doğruluğunu farklı açılardan test edecektir.

KAYNAKÇA

Abacı, Harun. *Beyzâvî ve Neseî'î'de İtizal Etkilerinin İncelenmesi.* İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Abbas, Fazl b. Hasan. *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ 'ilmü'l-meânî.* Ürdün: Dârü'l-furkân, 4. Basım, 1417/1997.

Arpaçukuru, Osman. *Arap Belâgatında Hasr Üslûbu ve Kur'ân Meallerinin Hasr Üslûbu Açısından Değerlendirilmesi.* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Aydemir, Abdullah. *Ebüs-suûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu,* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.

Azar, Tuncay. *Dil-Zihin Bağlamında Kasr Üslûbu.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Şerhu't-Telhîs.* thk. Mustafa Ramazan Sûfiyye. Libya: el-Münşeâtü'l-âmme li'n-neşr ve't-tevzî', 1392/1983.

Bayer, İsmail. *Keşşâf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Bergamalı Cevdet Bey. *Tefsir Tarihi.* İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1384/1964.

Besyûnî, Abdülfettâh Feyyûd. *'İlmü'l-me'ânî: Dirâse belâğîyye ve nakdiyye li-mesâilî'l-me'ânî.* Kahire: Müessesetü'l-muhtâr, 4. Basım, 1436/2015.

Beyzâvî, Kâdî Nâsîrüddîn Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl.* thk. Muhammed Abdurrahman el- Mera'shî. 5 Cilt. Beyrut: Daru ihyai't-turâsî'l-'Arabiyye, 1418/1997.

Bilmen, Ömer Nasûhî. *Büyük Tefsir Tarihi.* ed. Mustafa Kasadar. 2 Cilt. İstanbul, Ravza Yayınları, 2008.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri.* sad. Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul, Meral Yayınları, 1299/1915.

Cârim, Ali ve Emîn, Mustafa. *el-Belâgatü'l-Vâdîha: el-beyân el-bedî' el-me'ânî.* Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1999.

Cebûrî, Kâmil Salman. *Mu'cemu'l-üdebâ mine'l-asri'l-câhilî hattâ sene 2002.* 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1423/2003.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.

—————“Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcü’l-luga ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdu’l-Gafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dârü’l-ilm li’l-melâyîn. 4. Basım. 1407/1987.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilü’l-i‘câz fi ‘ilmi’l-me‘ânî*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü’l-medenî, 3. Basım, 1413/1992.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta‘rifât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1403/1983.

————— *el-Misbâh fi şerhi’l-Miftâh*. thk. Yüksel Çelik. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Cüveyni, Mustafa Dâvî. *Menhecü’z-Zemahşerî fi tefsiri’l-Kur‘ân ve beyânî i‘câzih*, Kahire: Dârü’l-ma‘ârif, 2. Basım, 1984.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî el-Mısırî. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. neşr. Lecnetün mine’l-ulemâ. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1433/2012.

Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü’d-Desûkî ‘alâ Muhtasari’l-me‘ânî*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, 1440/2018.

Düzenli, Pehlul. *Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Fetvâları*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Durmuş, İsmail. “Hasr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/ 392-393. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Düreynî, Muhammed Fethî. *el-Menâhicü’l-usûliyye*, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1434/2013.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhyiddin b. Muhammed. *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*. thk. Mehmet Taha Boyalık, Ahmet Aytepe, Ziyaüddin el-Kaliş, Muhammed İmâd el-Nabulsî. 9 Cilt. İstanbul, TDV Yayınları, 1442/2021.

Ekin, Yunus. “İrşâdü’l-‘Akli’s-Selim’in Tefsir Geleneğindeki Konumu”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Haziran, 2016), 83-118.

Hafıl b. Ahmed. Ebû Abdirrahmân el- Ferâhîdî. *Kitabu'l-ayn-muratteben alâ hurûfi'l-mu'cem.* thk. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît.* thk. Muhammed Naîm el-Arkusûsî. Beyrut: Müessesetü'l-risâle, 8. Basım, 1426/2005.

Gür, Süleyman. *Kâzî Beyzâvî Tefsîrinde Belâgat İlmi ve Uygulanışı.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Hâşimî, Ahmed. *Cevâhirü'l-belâğa.* nşr. Yûsuf es-Sumeylî. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1999.

Hindî, Muhyiddin Abdülkâdir b. Şeyh el-Ayderûs. *en-Nûrû's-sâfir fi ahbâri'l-karni'l-âşir.* Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1984.

Hûfi, Ahmed Muhammed. *ez-Zemahşerî.* Kahire: Dârü'l-fikri'l-arabî, 1386/1966.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâis.* thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Darü'l-kütübi'l-Mısriyye, ts.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga.* thk. Abdusselâm M. Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1399/1979.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân.* thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1397/1977.

İbn Hişâm Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muğni'l-Lebib 'an kütübi'l-e'ârîb.* thk. Mâzin el-Mubarek - Muhammed Ali Hamdullah. Dimeşk: Dârü'l-fikr, 6. Basım, 1431/2010.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ 'İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* 14 Cilt. Kahire: Matbaatü's-saâde, 1431/2010.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-Arab.* 15 Cilt. Beyrut: Dârü sâdir, 3. Basım, 1414/1993.

İbn Ya'kûb, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mağribî. *Mevâhibu'l-Fettâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh.* thk. Halil İbrahim Halil. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.

İbnü'l-Kiftî, Cemaleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yûsuf. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâi'n-nuhât.* thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire-Beyrut: Dârü'l-fikri'l-arabi, Müessesetu'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1406/1986.

İbnü's-Serrâc, Ebu Bekir Muhammed b. es-Serî b. Sehl. *el-Usûl fi'n-nahv.* thk. Abdülhüseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1431/2010.

İsmail Paşa el-Bağdâdî. *Hediyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn.* 2 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâü't-türâsi'l-'Arabî, 1431/2010.

Kara, İsmail. “Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi.* 15/28 (Ocak 2010), 1-67.

Karakaya, Mehmet Zeki. *Ebüssuûd Tefsîrinde Belâgat İlmi Uygulamaları.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Kazvîni, Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâgati'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedi'.* thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l- kütübi'l-ilmiyye. 1424/2003.

Kur'an Yolu. Erişim 20 Ekim 2022. <https://kuran.diyamet.gov.tr>

Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye.* Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.

Merâgî, Ahmed Mustafa. *Ulûmu'l-belâga.* Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 3.Basım, 1414/1993.

Muhammed Fuâd, Abdülbâkî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm.* Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1364/1945.

Mücahit, Mustafa. *Arap Dilinde Hasr Belâgati ve Kurân'da Manaya Etkisi.* Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Nev'izâde Atâî. *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâ'ik.* haz. Suat Donuk. ed. Derya Örs. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Özek, Ali. “eş-Keşşâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Öztürk, Mustafa. “Tefsir Tarihinde Özgünlüğün Adı: Ebu Muslîm el-İsfahanî”. *İslâmiyât Dergisi.* 6/2 (2003), 123-140.

Paker, Saliha. “*Telif, Tercüme ve Özgünlük Meselesi*”, *Metnin Halleri: Osmanlı’da Telif, Tercüme ve Şerh Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX.* ed. Hatice Aynur. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk - Beyrut: Dârü’l-kalem/ed-Dârü’s-Şâmiyye, 4. Basım, 1430/2009.

Rummânî, Ebü’l-Hasen Ali b. İsâ. *en-Nüket fî i’câzi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm. Mısır: Dârü’l-me’ârif, 3. Basım, 1976/1395.

Sekkâkî, Ebû Ya’kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr el-Hârizmî. *Miftâhu’l-’ulûm*. neşr. Naîm Zerzûr. Beyrut: Darü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2. Basım, 1407/1987.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-hancî, 3. Basım, 1408/1988.

Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi. *Arûsu’l-efrâh fî şerhi Telhîsi’l-Miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindavî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-asriyye, 1423/2003.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî - Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. y.y.: Hicrî li’t-tibâ’a ve’n-neşr ve’t-tevzî’, 2. Basım, 1413/1992.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ’ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetü’l-Mısriyyeti’l-âmme, 1394/1974.

————— *Mu’terekü’l-akrân fî i’câzi’l-Kur’ân*. 3 Cilt. Beyrut: Darü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1407/1988.

————— *Buğyetü’l-vü’ât fî tabakâti’l-lüğaviyyîn ve’n-nühât*. thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. y.y.: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965.

Şaban, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1416/1996.

Şemseddin Samî. *Kâmusu’l-a’lâm*. 6 Cilt. İstanbul, Mihrân Matbaası, 1306/1888.

Tehânevî, Muhammed b. Ali İbnü'l-Kâdî Muhammed Hamîd. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm.* thk. Ali Rahrûc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebe Lübnân, 1419/1996.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm.* thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. Basım, 1434/2013.

————— *Muhtasaru'l-meânî şerhu Telhîsi'l-Miftâh.* thk. Mâhir Muhammed Adnân Osmân. Lübnan: Darü tahkîki'l-kitâb, 1439/2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed b. Hanbel-İbn Furek-Kâdî Beyzâvî.* İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1409/1989

————— “Beyzâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn.* 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1431/2010.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl.* 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım 1407/1987.

————— *Esâsü'l-belâĝa.* thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnussûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998.

Zeydân, Abdülkerîm Behîc el-Ânî., *el-Vecîz fî usûli'l-fikh.* Beyrut: Müessesetü'l-Kurtuba, 6. Basım, 1396/1976.