



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Vakf-İbtidâ Bilgisinde Edebi Yönün Tezahürü: İsti'nâf-i Beyânî Örneği

### The Manifestation of Literary Dimension in the Knowledge of Waqf-Ibtidâ: Example of Isti'nâf Bayânî

Mücella HACIMISIROĞLU\*

**Öz:** Vakf-ibtidâ bilgisi, Kur'an-ı Kerim'i hem dil hem de mana boyutu itibariyle inceleme ayrıcalığına sahiptir. Dil ve anlam boyutlu oluşu vakf-ibtidâ eserlerinde lügavi açıklamaların ve bu açıklamalar doğrultusunda serdedilen mana takdirlerinin belli bir yekün teşkil etmesini sağlamıştır. Lügavi inceleme ise terkebî düzeyinde, bir terkebî oluşturan unsurları gerek cümle kurgusu gerekse edebi yön itibariyle ele almayı ifade eder. Belagat çalışmaları kapsamında müstakil olarak incelemeye tabi tutulan bu edebi yön, İslam düşünce geleneğinin muhtelif başlıklarında şu veya bu düzeyde yer ihraz etmiş ve böylece düşüncenin gelişimine de katkı sunmuştur. İşte bu çalışmada dilin edebi yönü kapsamında bahis konusu edilen ve ilerleyen süreçte dil-belagat âlimleri tarafından "isti'nâf-i beyânî" olarak kavramlaştırılan edebi unsur üzerinden vakf-ibtidâ sahasında edebi boyutun hangi düzeyde varlığa sahip olduğunu incelemeye çalışacağız, yanı sıra da vakf-ibtidâ âlimleri içinde incelemelerini edebi bir zemine taşıma imkânı bulan âlimlerin kim veya kimler olduğunu tespit etmeye gayret edeceğiz. Böyle olduğu içindir ki yazıda öncelikle "isti'nâf-i beyânî" terkebî sözlük ve terim anlamları düzeyinde incelenecek, akabinde İslam düşünce geleneğinde ve özellikle de dil, belagat ve tefsir sahasında isti'nâf-i beyânî'nin bahis konusu edilme keyfiyetine temas edilecek, en sonunda da vakf-ibtidâ âlimlerinin açıklamalarına yansıyan yönünün keşfine çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kiraat, vakf, ibtidâ, isti'nâf, kat, beyân

**Abstract:** The knowledge of "waqf-ibtidâ" has the privilege of examining the Holy Qur'an in terms of both language and meaning. The linguistic and semantic dimension of the Qur'an has ensured that the linguistic explanations and the meaning appreciations in line with these explanations constitute a certain amount in the works of "waqf-ibtidâ". As a matter of fact, the scholars of "waqf-ibtidâ" tried to reveal what kind of word-meaning relations existed between the sentences that make up the Qur'anic verses, and accordingly, they divided the places of waqf into certain parts in terms of their suitability for waqf. Although the language-centred analyses carried out to determine these issues mostly focused on the parsing relations that determine the position within the sentence, which is within the field of interest of the science of nahw, explanations that carry the issue to a more literary ground and endeavour to capture deep word-meaning connections between sentences and from this point of view, pointing to the existence of different possibilities in terms of waqf have also been put forward. One of the issues

\* Öğr. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, [mucellahacimisiroglu@gmail.com](mailto:mucellahacimisiroglu@gmail.com),  
ORCID: 0000-0001-7716-9558

mentioned within the scope of the literary aspect of language is the phenomenon of *isti'nāf*. The phenomenon of *isti'nāf*, which expresses that the sentence is independent and detached from its antecedent, has been discussed in language and literature books under the title of “*fasl-wasl*” and in the context of the phenomenon of “*qat*”. In the explanations put forward in this framework, some of the sentences included in the scope of *isti'nāf* have been evaluated in the sense that a certain connection has occurred depending on a predetermined question posed by the previous sentence in the mind. Over time, these evaluations led to a binary division of *isti'nāf* as “*isti'nāf al-nahwī*” and “*isti'nāf al-bayānī*”. Sentences that do not have any verbal or semantic connection with the preceding sentence are called “*isti'nāf al-nahwī*”, and those that do not have a verbal connection but have a semantic connection with the preceding sentence through the predetermined question formed by the previous sentence in the mind are expressed as “*isti'nāf al-bayānī*”. The explanations, which are put forward within the scope of the phenomenon of *isti'nāf* in language and rhetoric studies and which result in the aforementioned binary division, have also found a place in other branches of science, especially in *tafsīr* literature. In this context, Zamakhshari's explanations on *isti'nāf* and the commentaries and explanations on these explanations by later scholars contributed to the clarification of the theoretical aspect of the phenomenon of *isti'nāf* in general and “*isti'nāf al-bayānī*” in particular. As for the scholars of “*waqf-ibtidā*”, while examining the places of *waqf* and their suitability for *waqf*, they mostly focused on the relations of intra-sentence parsing and did not try to carry the issue to a literary ground. In the founding texts of the field of “*waqf-ibtidā*” by scholars such as Ibn al-Anbārī (d. 328/940), Abū Ja'far al-Nahhās (d. 338/950), and Abū 'Amr al-Dānī (d. 444/1053), as well as in the texts of scholars such as Ibn al-Ghazzāl (d. 516/1123) and Muḥammad b. Tayfūr al-Sajāwandī (d. 560/1165), who prioritised practical knowledge about the provisions of *waqf* places and did not go much in the way of linguistic justification in doing so. In the texts of scholars such as Ibn al-Ghazzāl and Tayfūr al-Sajāwandī, the subject was not subjected to literary explanation. However, unlike these scholars, al-Ushmūnī (d.1100/1690) directly mentions the phenomenon of “*isti'nāf al-bayānī*” and uses it as a means of explanation in his explanations of the places and rulings of *waqf*. This not only shows that al-Ushmūnī gave a literary perspective to the knowledge of “*waqf-ibtidā*”, but also shows that he partially benefited from the scientific results of the language and literary studies of “*waqf-ibtidā*” literature. Likewise, this situation shows that the later texts on “*waqf-ibtidā*” did not content themselves with the mere repetition of the information in the founding texts, but also undertook an obligation to carry the development in language and rhetoric thought to the field of “*waqf-ibtidā*”. For this reason, this article will first analyse the term “*isti'nāf al-bayānī*” at the level of its dictionary and terminological meanings, then it will touch upon the nature of the mention of “*isti'nāf al-bayānī*” in the tradition of Islamic thought, especially in the fields of language, rhetoric and *tafsīr*, and finally it will try to discover the aspect reflected in the explanations of the scholars of “*waqf-ibtidā*”.

**Keywords:** Qiraat, waqf, ibtidā, isti'nāf, kat', bayān

## Giriş

“Bir kelime üzerinde, okumayı sonlandırma niyetiyle değil de bilahare o kelimeden veya öncesinden okumaya devam etme niyetiyle ve nefes almak gagesiyle bir süreliğine sesi kesmek”<sup>1</sup> olarak tarif edilen *vakf*<sup>2</sup> ve “Vakf sonrasında okumaya yeniden başlamak” olarak tarif edilebilecek olan *ibtidâ* konusu muhtelif ilim dallarıyla irtibata sahiptir, dolayısıyla da onların birikimlerinden yararlanmıştı. Bu ilim dalları içinde başta nahiv bilgisi olmak üzere Arap dilbilgisinin yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. Vakf-ibtidâya dair eserlerde vakf yerlerinin tayin ve tespitinde ilgili ayetin nahiv açısından durumunu değerlendirmeye ve ne türden cümle kurgularının imkân dâhilinde olduğunu göstermeye yönelik açıklamaların önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. İbnu'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) vakf yapılmaması gereken yerlerle ilgili ifadeleri tek başına bu bilgiye mesnet olacak güçtedir.<sup>3</sup> Ne var ki bu yöndeki açıklamaların tamamının nahiv bilgisiyle alakalı oluşu vakf-ibtidâ bilgisine Arap dilinin sunduğu katkının nahvin verilerinin sınırlarının ötesine geçip geçmediği sorusunu akla getirmektedir. Bu çerçevede özellikle belagatin kapsamına giren edebi hususların vakf-ibtidâ bilgisi üzerinde bir etkisinin olup olmadığının açıklığa kavuşturulması, izahı gereken bir husus olarak durmaktadır. İşte isti'nâf-i beyânî gibi dilin edebi veçhesine ait dilsel bir olgunun vakf-ibtidâ eserlerindeki tezahürünün incelenmesi üzerinden vakf-ibtidâ bilgisinde edebi birikimin varlık ve etkisini incelemeye alan bu yazıya vücut veren de söz konusu zorunluluk olarak ifade edilebilir.

## 1. Sözlük ve Terim Anlamıyla İsti'nâf

İsti'nâf kelimesi sözlükte *e-n-f* kökünden gelmekte olup *başlamak* demektir. Nitekim Cevherî (ö. 393/1003) *e-n-f* kökü hakkında “Her şeyin ‘enf’i, onun evvelidir” demiş, akabinde de bu kökten gelen isti'nâf kelimesinin ibtidâ anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>4</sup> Cevherî’de geçen bu açıklamanın sonraki sözlük yazarları tarafından özetleme yoluyla alıntılandığını ve bazı yönlerinin öne çıkarıldığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede İbn Manzûr’un (ö. 711/1311) *isti'nâf* kelimesi ile *ibtidâ* ve *i'tinâf* kelimelerinin eş anlamlı oluşuna vurgu yaptığı

1 Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ, (Beirut ts.), I, 240.

2 Vakf kelimesinin sözlük anlamı ve dilsel kullanımlarıyla ilgili olarak bk. Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ: Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılması Bağlamında*, (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları), s. 55.

3 İbnu'l-Enbârî'nin ifadeleri şöyledir: “Muzaf'un ileyhi almaksızın muzaf, sıfatı almaksızın mevsuf, ref edici âmili almaksızın merfû, nasb edici âmili almaksızın mansûb, tekit ediciyi almaksızın tekit edilen, mâ'tufun aleyh'i almaksızın mâ'tuf, isimlerini almaksızın 'inne' ve kardeşleri ve bunların haberlerini almadan isimleri, isimlerini almaksızın 'kâne', 'leyse', 'asbaha', 'lem yezel' ve kardeşleri, bunların haberlerini almaksızın isimleri, müstesnâyı almaksızın müstesnâ minh üzerinde yapılan vakf, vakf-ı tām olmaz.” Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâhi 'Azze ve Celle*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, (Dimeşk: Matbûātu Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye, 1390/1971), I, 116.

4 Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), IV, 1332-1333.

söylenbilir.<sup>5</sup> Zebîdî (ö. 1205/1790) de bu üç kelime arasındaki anlam birliğine işaret etmiş ve bu bilgiyi de Cevherî'ye refere etmiştir.<sup>6</sup>

İsti'nâfın terim anlamına gelince Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), onu "mana itibarıyla mukadder olan bir suale cevap olarak vuku bulan şey" olarak tarif etmiş ve şöyle örneklemiştir: "Sözgelimi konuşmacı 'bana bir topluluk geldi' der; bunun üzerine birisi 'peki sen onlara nasıl davrandın' demişçesine de şöyle cevap verir: Zeyd'e saygın bir biçimde davrandım, Bişr'i aşağıladım, Bekr'e ise hiç iltifatta bulunmadım."<sup>7</sup>

Önceki edebiyatta isti'nâfla ilgili olarak serdedilen izah ve tanımları derli toplu bir biçimde ele alan Ebû'l-Bekâ el-Kefevî (ö.1094/1683) kelimenin sözlük ve ıstılahi anlamından dilde varoluş gerekçesine varana dek isti'nâf olgusuna ilişkin bir dizi hususu bünyesinde barındıran son derece veciz bir değerlendirmede bulunmuştur. Zira isti'nâf'ın kelime anlamı ve kökü ile ilgili olarak şöyle demiştir:

İsti'nâf 'enf/burun' kelimesinden gelebilir, bunun gerekçesi cevabın şeref ve yükseklik taşımasıdır; her şeyin evveli demek olan 'enf' kelimesinden de gelebilir; kapının ucu anlamına gelen 'enf' kelimesinden de gelebilir ki bunun gerekçesi de cevap cümlesinin başına başına müstakil bir söz oluşu ve sualin (karşı) cephesi olmasıdır.

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî isti'nâfın dilde hangi anlama geldiği hususunda ise şunları söylemiştir:

Önceki söz, fehvası (sevk edilişi) gereği bir suali serdeder ve bunu da adeta söz konusu mukadder sual gerçekte olmuş gibi yapar. İşte bu ikinci kelam/söz ile (anılan mukadder suale) cevap verilmiş olmaktadır. Dolayısıyla (isti'nâfta) kelam, öncesiyle anlam bakımından irtibatlıdır; her ne kadar lafız bakımından ondan kopuk olsa da.

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî isti'nâfın meâni âlimleri nezdinde özel bir anlam taşıdığından bahisle de şöyle demiştir: "Meâni ehline göre isti'nâf, ilki sual konumunda olan ikincisi de isti'nâf olarak isimlendirilen iki cümle arasında *vâv*'ın terk edilmesidir." Ebû'l-Bekâ el-Kefevî son olarak da isti'nâf cümle tipine başvurulmasının hangi amaçlara yönelik olduğuna değinmiş ve "derin amaçlar" olarak nitelediği şu gayelerin gözetilebileceğini belirtmiştir:

Muhatabı içinde bulunduğu durum hakkında uyararak, muhatabın aklında belli soruların oluştuğunu düşünmek, muhaptan soru kabilinden bir şey sadır olmasının önünü peşinen almak, muhatabın soru sorarak ifadenin akışını kesmesini önlemek, az lafızla çok anlam kastetmek, atf harfine gerek duymamak.<sup>8</sup>

5 Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali Cemâluddin b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), IX, 15.

6 Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Ali Şîrî, (Dâru'l-Fikr, 1424), XXIII, 47.

7 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1405), s. 18.

8 Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât: Mu'cem fi'l-Mustalahâk ve'l-Furûk el-Luğavî*, nşr. Adnân Derviş ve Muhammed el-Misrî, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle), I, 106.

## 2. İslam Düşünce Geleneğine Yansıyan Boyutuyla İsti'nâf-i Beyânî

İsti'nâfın dilsel zeminini *kat'* olgusu olarak vaz etmek mümkündür. Zira Ebû'l-Bekâ el-Kefevî isti'nâfın sözlük ve terimsel anlamını izah bağlamında temas ettiğimiz açıklamalarının bir bölümünde isti'nâf ile *kat'* arasında bir ayırımı gitmiş ve *kat'* "kelamın öncesinden lafız ve mana bakımından kopuk olması"<sup>9</sup> olarak ifade etmiştir. Bu durum isti'nâf olgusunun dilde oturduğu zeminin, bir cümlenin öncesiyle olan irtibat veya irtibatsızlığı meselesi olduğunu göstermektedir. Bu yüzden olsa gerek ki konu belagatte de esas itibarıyla fasl-vasl üst başlığı başlığı altında ve *kat'* ile irtibatlı olarak incelenmiştir. Nitekim Abdülkâhîr el-Cür-cânî (ö. 471/1078-79) *fasl-vasl* konusu<sup>10</sup> çerçevesinde cümlenin atfını ele alırken öncelikle atfın olmamasının cümlenin, öncesinden tamamen bağımsız olduğu (*kat'*) anlamına gelmediğini belirtmekte ve bu kapsamda "isti'nâfı ve atfın terkini icap ettiren bir olgu"nun varlığından bahsetmektedir.<sup>11</sup>

Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) açıklamalarında ise isti'nâf ile *kat'* arasındaki irtibat daha belirginleşmektedir. Zira Sekkâkî'ye göre *kat'* gerekli kılan hal iki türdür: İlki, önceki/geçen cümle öyle bir hükümden ibaret olur ki bu hüküm itibarıyla o cümleye bir ikinci cümlenin katılması istenmez, böyle olunca da ikinci cümle birinci cümleden ayrılır. İkincisi ise, önceki cümle anlamı/içeriği ile birlikte bir suali serdetme konumunda olur; böyle olunca da o, sual konumunda değerlendirilir. Bu durumda ikinci cümle anılan suale cevap olarak vuku bulur, böyle olduğu için de öncesinden koparılır. Sekkâkî bu türlerden ilkinin *kat'*, ikincisinin ise isti'nâf olarak isimlendirildiğini belirtmiştir.<sup>12</sup>

Bütün bu açıklamalar isti'nâfın iki temel özelliğine vurguda bulunmaktadır: İlki isti'nâfın lafız düzeyinde bir *kat'* izlenimi vermesine karşın mana düzeyinde bir *kat'* olmadığı ve önceki cümle ile irtibatı bir biçimde sürdürdüğüdür. İkincisi ise isti'nâfın önceki cümlenin akla getirdiği mevhum soruya cevap oluşudur. Nitekim Abdülkâhîr el-Cür-cânî derinlikli bir inceleme yürütüldüğünde, Arapların çok yerde, akabinde bir sual tevcihini icap ettiren şeyin geldiği kelamı, sonrasında bu sorunun ağızdan dillendirildiği kelam konumunda değerlendirdiklerinden bahsetmiş ve Arap edebiyatından bu yönde pek çok örnek vermiştir.<sup>13</sup> Abdülkâhîr el-Cür-cânî Bakara 2/15'deki "اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهَيْمٍ" cümlesinin, muhatapların gönlüne düşen mukadder soruya cevaptan ibaret oluşu üzerinden örneklendirdiği bu dilsel olgunun<sup>14</sup> sayısız Kur'anî tezahürlerinden birinin, "Kur'an'da atfa konu olmamış ve ayırık olarak getirilmiş olan 'kâle' lafızları" olduğunu belirtmiştir. Meseleyi Kur'an'ın Arabiliğinin ve Arapların lisani

9 Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, I, 106.

10 Vakf meselesinin fasl-vasl ile alakası hakkında bk. Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*, 58-59.

11 Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cür-cânî, *Delâilu'l-İcâz*, nşr. Mahmud Muhammed Şakir, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1375), s. 231-235.

12 Ebû Yakub Sirâcüddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (Beirut 1407/1987), s. 252-253.

13 Abdülkâhîr el-Cür-cânî, *Delâilu'l-İcâz*, s. 235 vd.

14 Abdülkâhîr el-Cür-cânî, *Delâilu'l-İcâz*, s. 235.

örfünü dikkate almasının bir sonucu olarak değerlendiren Abdülkâhir el-Cürcânî, Zâriyât 51/24-28 ayetleri bağlamında bu kapsamda şöyle bir izah serdetmiştir:

İnsanlar arası örf ve âdette, onlara ‘birileri falancanın yanına gitti ve şöyle dedi’ denildiğinde, onlar da ‘peki o kişi onlara ne dedi?’ diye sorarlar. Bu soruya muhatap olan kişi, ‘o da şöyle şöyle dedi’ diye cevap verir. İşte (ilahi) kelâm da bu doğrultuda getirilmiştir. Çünkü insanlara bildikleri şey üzerinden hitap edilir, onlarla konuşmada da izledikleri usul izlenir.<sup>15</sup>

Abdülkâhir el-Cürcânî’ye göre Hz. Musa ile Firavun arasında geçen karşılıklı konuşmayı içeren Şuarâ 26/23-31 ayetleri ile Antakya halkına gönderilen üç peygamber ile kavimleri arasında geçen karşılıklı konuşmayı içeren Yasin 36/13-21 ayetlerinde de bu tarz bir dilsel usul mevcuttur.<sup>16</sup>

Konuyu son derece veciz ve sistematik bir izaha tabi tutan Hatib el-Kazvîni (ö. 739/1338) ise Sekkâkî’nin isti’nâf-kat’ ilişkisine dair beyanlarını aktarmış ve isti’nâfın da üç çeşidinin bulunduğunu belirtmiştir. Bu çeşitliliğin sebebi Kazvîni’ye göre isti’nâfa konu olan mukadder sorunun ilgili bulunduğu şeyin şu şekilde çeşitlilik arz etmesidir: (1) Soru, hükmün sebebine ilişkin olabilir. Kazvîni buna örnek olarak Ebû’l-Alâ el-Mearrî’nin (ö. 449/1057) “قَالَ لِي” “كَيْفَ أَنْتَ قُلْتُ عَيْلِيلٌ - سَهْرٌ دَائِمٌ وَحَزْنٌ طَوِيلٌ” beytini göstermektedir.<sup>17</sup> Buna göre ikinci mısra muhatabın zihninde oluşan “مَا بَالُكَ عَيْلِيلًا: Ne oldu da hasta oldun?” veya “مَا سَبَبٌ عَلَيَّكَ: Hastalığının sebebi nedir?” gibi bir soruya cevap niteliğindedir. (2) Soru, hükme has özel bir sebebe ilişkin de olabilir. Kazvîni buna örnek olarak “وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ” (Yusuf 12/53) ayetini verir. Zira ikinci cümle “Kötülüğü emreden acaba nefis midir?” şeklindeki soruya cevap olmuştur. (3) Soru, bu iki hususun dışındaki bir şeye ilişkin olabilir. Kazvîni buna örnek olarak da “قَالُوا سَلَامًا قَالَ” “سَلَامٌ: Onlar (elçiler) ‘selam’ dediler, o da ‘selam’ dedi” (Hûd 11/69) ayetini verir. Buna göre melekler Hz. İbrahim’e gelip de selam verince, muhatabın zihninde “Acaba İbrahim onlara ne karşılık verdi?” sorusu oluşmaktadır ki işte ikinci cümle bu soruya cevaptır.<sup>18</sup>

İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) ise isti’nâfı ikili bir taksime tabi tutmuştur. Zira o, i’râbta mahalli olmayan cümle türlerinden ilkinin ibtidâ cümleleri olduğunu, ne var ki mübteda-haberden oluşan ibtidâ cümleleriyle karışmaması için isti’nâf olarak anılmaları yönünde baskın bir tercihin bulunduğunu belirtmiştir. İbn Hişâm’ın açıklamalarını özgün kılan en önemli husus onun isti’nâf kavramını kullanım noktasında beyan âlimleri ile nahivciler arasında fark bulunduğunu belirtmesidir. İfadesine göre beyan âlimleri isti’nâf kavramı ile özel olarak “mukadder bir sorunun cevabı olan şeyi” kastetmektedirler, dolayısıyla da kavramı

15 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü’l-İcâz*, s. 240.

16 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü’l-İcâz*, s. 240-242.

17 Beytin anlamı şöyledir: Bana “Nasılısın?” dedi; ben de “Hasta, sürekli uykusuz ve peydir de üzgün” dedim.

18 Ebu’l-Meâlî Celâlüddin el-Hatib Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî, *el-İdâh fi ‘Ulûmi’l-Belâğa: el-Me’âni ve’l-Beyân ve’l-Bedi’*, nşr. İbrahim Şemsüddin, (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1424/2002), 124-125.

daha tahsisli kullanmaktadırlar.<sup>19</sup> Nahivciler ise ister cevap ister sual isterse başka bir şey olsun beyan âlimlerinin isti'nâf olarak değerlendirdikleri cümlelerin öncesinden bağımsız/kopak olduğunu düşünmüşler, buna bağlı olarak da beyan âlimlerinin yaptığı gibi tahsise gitmeyip daha umumi bir anlamda kullanmışlardır.<sup>20</sup>

Nahiv âlimleri ile beyan âlimlerinin isti'nâf telakkilerindeki bu fark ve bu farkın ürün verdiği *isti'nâf-i nahvî* ve *isti'nâf-i beyânî* ayırımı üzerinde Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), Radî el-Esterâbâdî'nin (ö. 688/1289) *el-Kâfiye* şerhinde kullandığı şiirleri açıkladığı *Hizânetü'l-Edeb* isimli eserinde, 411. beyti (şahid) izaha çalışırken detaylıca durmuştur. Söz konusu beyit Hufâf b. Nedbe'ye aittir.<sup>21</sup> Hufâf, amca oğlu Muaviye b. Amr'ı öldürenlerden, Muaviye'ye denk tuttuğu Mâlik isimli şahsı öldürerek oç almak istemiştir. Mâlik ile karşı karşıya geldiğinde ona “أَنَا الْفَارِسُ الْحَامِي حَقِيقَةَ وَالِدِي : Hufâf'ı (bir) düşün; kesinlikle ben oyum. Atamın hakkını koruyan bir süvariyim” demiştir. Bağdâdî'ye göre bu sözde geçen “إِنِّي أَنَا ذَلِكَ” cümlesi isti'nâf-i beyânîdir. Dolayısıyla Hufâf, Mâlik'e kendisini öldürecek olan kişiyi tanısin ve bilsin diye “تَأْمَلْ حُفَافًا : Hufâf kim, iyice bir düşün bakalım” demiş, sonrasında da “أَنَا ذَلِكَ” : Ben işte tam da o kişiyim” demiştir. Burada Hufâf'ın iki cümlesi arasında adeta Mâlik onu siyahi bir cariye olan Nedbe'nin evladı olduğu üzerinden alaya almış da “Sen Nedbe'nin evladı olansın değil mi?” demiştir. Hufâf da onun bu sözüne cevap olarak “إِنِّي أَنَا ذَلِكَ” : Ben tam da oyum” demiştir. Hufâf'ın bu sözünün, anılan mukadder cümleye cevap niteliğinde oluşu, isti'nâf-i beyânî olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Hufâf'ın “أَنَا الْفَارِسُ الْحَامِي حَقِيقَةَ وَالِدِي” cümlesi ise öncesiyle anlam açısından herhangi bir ilişkiye sahip değildir. Zira Hufâf Mâlik'i öldürmüş ve amca oğlunun intikamını almıştır. Bu cümleyi de iftihar ve övünme amaçlı müstakil bir ifade olarak söylemiştir. Dolayısıyla cümle isti'nâf-i nahvî olmaktadır.<sup>22</sup>

Bu açıklamalardan isti'nâf-i beyânî'nin öncesiyle lafzen değil manen irtibatlı olmayı ifade ettiği, isti'nâf-i nahvî'nin ise hem lafız hem de mana olarak bir irtibatı barındırmadığı anlaşılmaktadır. Anlaşılan bir diğer şey de isti'nâf bu şekilde ikili bir tasnife tabi tutmanın beyan âlimleri ile nahiv âlimleri arasında görülen isti'nâf anlayışındaki farka işaret etmeyi amaçladığı ve bunun da daha muahhar dönemde varlık kazandığıdır. Böyle olduğu içindir ki Kur'an'ın edebi yönünü öne çıkarmaya çalışan mütekaddim ulemanın isti'nâf kavramını kullanmakla yetindikleri, bunu *beyânî* gibi ilave bir nitelemeye tabi tutmadıkları görülmektedir. Nitekim Zemahşerî'de (ö. 538/1144) böyle bir tavır gözlemlenmekte olup onun Hûd 11/93 ayetindeki “سَوْفَ تَعْلَمُونَ” ifadesinin başında atıf edatı olan fâ'nın bulunmayışı ile ilgili

19 İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'arib*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1991), II, 441.

20 Muhyiddin ed-Derîş, *İrâbu'l-Kurân ve Beyânuh*, (Humus 1412/1992), VIII, 251-252.

21 Tam adı Hufâf b. Umeyr b. el-Hâris b. eş-Şerîd es-Sülemi olan bu zat, Mudar'a mensup olup Ebû Hurâşe künyesiyle bilinmektedir. Cahiliye döneminde yaşamış, sonra Müslüman olmuş, hatta Mekke'nin fethine katılmış bir sahabidir. Ridde hadiselerinde saf değiştirmemiş olup Hz. Ömer (ra) döneminde vefat etmiştir. Bk. Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-Arab*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), V, 444-445.

22 Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, V, 442.



açıklamaları buna örnek gösterilebilir. Zira Zemahşerî “*Fâ*’nın dâhil edilmesiyle çıkarılması arasındaki fark nedir?” şeklinde takdir ettiği varsayımsal soruya cevap olarak şöyle demiştir: *Fâ*’nın dâhil edilmesi vasl bildirsın diye vazedilmiş bir harf vasıtasıyla yapılan açık bir irtibat tesisi iken *fâ*’nın çıkarılması takdire dayalı gizli bir irtibatlandırma olur ki bu da ifadenin mukadder bir soruya cevap teşkil eden bir isti’nâf cümlesi olarak değerlendirilmesi sayesinde. Şöyle ki Şuayb’ın kavmi “Biz elimizden geleni sen de elinden geleni yaptığında ne olacakmış?” demiş, Şuayb da buna karşılık “Göreceksiniz” demiştir. Zemahşerî bu ifadelerinin ardından atıf ve isti’nâf ile ilgili olarak şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

O (Kur’an), irtibatı kimi zaman *fâ* ile kimi zaman ise isti’nâf ile gerçekleştirir; bunun amacı belagat bakımından bir çeşitlilik sağlamaktır. Nitekim Arap belagatçilerin âdeti de bu yödedir. Hal şu ki bu iki irtibatın en kuvvetli ve en beliğ olanı isti’nâftır. Çünkü o, beyan ilminin sağladığı (edebî) güzellikleri bol olan konulardan biridir.<sup>23</sup>

Zemahşerî’nin burada isti’nâf olarak değerlendirdiği cümlelerin mukadder bir soruya cevap olduğunu söylemesi, kastedilenin, İbn Hişam’ın ayırımına konu olan şekliyle isti’nâf-i beyânî olduğunu gösterir. Böyle olduğu içindir ki Zemahşerî’nin bu ifadelerini ufak tasarruflarla nakleden Hatîb Şirbînî (ö. 977/1570) bunu *isti’nâf-i beyânî* olarak aktarmıştır. Zira Şirbînî “Bu ifadenin başında niye *fâ* gelmedi?” mealindeki mevhum bir soru aktarmakta, sonrasında da cevaben şöyle demektedir: “Cümlelerin başına *fâ*’nın gelmesi, vasl için konmuş olan bir harf üzerinden zahirî bir bağ kurmak demektir. *Fâ*’nın hazfi ise bu cümleyi mukadder bir soruya cevap kılmak olur ki buna beyan ilminde isti’nâf-i beyânî denir.”<sup>24</sup> Benzeri bir açıklımı Sıddîk Hasan Han’da (ö. 1307/1890) da görüyor olmamız, sonraki müfessirlerin Zemahşerî’nin isti’nâf şeklinde mutlak olarak işaret ettiği bu lügavi ve belagi olguyu beyânî kaydını ekleyerek tasrih ettiklerini göstermektedir.<sup>25</sup> Hafâcî’nin (ö.1069/1659) beyanları ise Zemahşerî’nin kasdının isti’nâf-i beyânî olduğuna son derece net bir vurgu taşımaktadır. Zira o, Zemahşerî’nin mutlak olarak zikrettiği *isti’nâf* ifadesini isti’nâf-i nahvî’ye hamletme yönündeki değerlendirmeleri temelsizlikle nitelemiştir. Hafâcî’nin belirttiğine göre *Keşşâf* şarihleri bunun bir isti’nâf-i beyânî mi yoksa isti’nâf-i nahvî mi olduğu hususunda farklı değerlendirmelere gitmişlerse de Zemahşerî’nin kasdının isti’nâf-i nahvî olduğu yönünde bazı şarihlerce yapılan açıklama “delilsiz iddiada bulunmak”tan ibarettir. Doğru olan, muhakkik şarihler ile Sekkâkî’nin yaptığı gibi bunu var kabul edilen bir suale cevap olarak isti’nâf-i beyânî addetmek ve burada açıktan açığa atfı engelleyen bir durumun bulunduğu vurgu yapmaktır.<sup>26</sup>

23 Cârullah Ebu’l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Ğavâmizi’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vil*, nşr. Adil Ahmed Abdülmecvûd ve Ali Muhammed Muavviz, (Riyad 1418/1998), III, 231.

24 Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Hatîb eş-Şirbînî eş-Şâfîi, *es-Sirâcu’l-Munir fi’l-İ’âneti ‘alâ Ma’rifeti Ba’di Me’âni Kelâmi Rabbânî’l-Hakîmi’l-Habîr*, (Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285), II, 76.

25 Ebu’t-Tayyib Muhammed Sıddîk Hân b. Hasen b. Ali el-Kannucî, *Fethu’l-Beyân fi Makâsidi’l-Kur’ân*, nşr. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, (Beirut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 1412/1992), VI, 237.

26 Burada açıktan atıf olması durumunda matuf aleyh ya “قَالُوا” cümlesi olacaktır ya da “إِنَّمَا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ” cümlesi. Bu durumda da “الله يَسْتَهْزِؤُ بِهَم” ifadesi ya “قَالُوا”nın mekûlü imiş gibi bir görüntü verecektir ya da *innâ me’âküm* cümlesinin tazammun ettiği şartla kayıtlanmış olacaktır ki kastedilen bu değildir. Dolayısıyla “الله يَسْتَهْزِؤُ بِهَم” cümlesini isti’nâf-i beyânî olarak değerlendirmek mümkündür. Buna göre Allah Teâlâ’nın münafıkların durumlarını



Zemahşerî ile ilgili olarak şunu da ifade etmek gerekir ki onun isti'nâf-i beyânî olgusunun izahına olan katkısı bu açıklamalarında geçtiği şekliyle yalnızca konuyu açıklama üzerinden ve doğrudan olmamış, bunun dışında başka âlimleri konuya ilişkin değerlendirmede bulunmaya sevk etme üzerinden ve dolaylı olarak da gerçekleşmiştir. Zira onun “وَحَفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى” : Böylece tüm azgın şeytanlardan koruduk. Yüce topluluğu (melekleri) dinleyemezler” (Saffât 37/7-8) ayetlerindeki “لَا يَسْمَعُونَ” ifadesinin irabına ilişkin açıklamaları bu dolaylı katkıya örnek gösterilebilir. Şöyle ki, Zemahşerî'ye göre bu ifadenin öncesiyle irtibatı sıfat veya isti'nâf olmak üzere iki yolla kurulabilir. İlk ihtimal söz konusu olduğunda, yani “لَا يَسْمَعُونَ” ifadesi sıfat olarak değerlendirildiğinde bu, tüm şeytanlara ait bir sıfat olmuş olur ki böyle bir şey geçerli olamaz. Çünkü (meleklerin birbirleriyle olan konuşmalarını) dinleme imkânı bulunmayan bir şeytandan korunmanın hiçbir anlamı olmayacaktır. İkinci ihtimal yani isti'nâf olarak değerlendirilmesi durumunda ise anılan ifade “Şeytanlardan niçin sığınılıyor ki?” sorusunun cevabı olur; dolayısıyla da anılan cümle “çünkü onlar işitmiyorlar” şeklinde bir anlam taşır ki böyle bir şey de doğru olamaz. Dolayısıyla ortada tek bir seçenek kalır, o da bu ifadenin öncesinden bağımsız olmasıdır. Bu durumda da söz konusu şeytanlar, meleklerin arasında cereyan eden konuşmaları gizlice dinlemeleri engellenen şeytanların durumunda olmuş olurlar.<sup>27</sup>

Zemahşerî'nin bu açıklamaları iki açıdan önemlidir. Birincisi, onun bu ayet kapsamında isti'nâfı bir ihtimal olarak zikretmiş olmasıdır. Böylece mukadder bir soruya cevap içeren ve de İbn Hişâm'ın isti'nâf-i beyânî olarak ifadelendirdiği isti'nâf türünden bahsetmiştir. İkincisi ise onun bu açıklamaları üzerine pek çok âlim tarafından serdedilen lehte ve aleyh-teki değerlendirmelerde isti'nâf konusunun gündeme gelmiş olmasıdır. Zira Zemahşerî'nin ayette isti'nâf ihtimalini geçersiz addetmesine itiraz eden İbn Hişâm'a göre “لَا يَسْمَعُونَ” cümlesinin konumu ya sıfat olmak üzere cerdir, ya hâl olmak üzere nasbtır, ya da müste'neftir.<sup>28</sup> Âlûsî (ö. 1270/1854) de isti'nâf-i beyânîye esas teşkil eden soru üzerinden Zemahşerî'ye

anlatması, dinleyenleri, münafıkların akıbetini ve Allah'ın onlara nasıl bir muamelede bulunduğunu sormaya sevk etmiştir. Belagatin gereği böyle bir soruyu karşılıksız bırakmak olmadığından isti'nâfa gitmek kaçınılmaz olmuştur. Bk. Şihâbüddin el-Hafâcî, *Hâşiyetu's-Şihâb el-Müsemmat 'Inâyetü'l-Kâdi ve Kifâyetü'r-Râdi 'alâ Tefstri'l-Beydâvi*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), I, 347. Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî (ö. 1230/1815) de, Halil b. İshak'ın *el-Muhtasar* isimli Mâlikî fikhına dair eserine *Derdîr*'inin yaptığı *eş-Şerhu'l-Kebîr* isimli şerhe dair kaleme aldığı *Hâşiyetü 'ale's-Şerhi'l-Kebîr* isimli hâşiyesinde, delirmenin hükmünün cüzamlılık hükmü ile aynı olduğu, böyle bir halin varlığının tespit edilmesi durumunda kadının ve erkeğin ne gibi haklarının bulunduğu yönündeki açıklamalarda geçmekte olan “أَجَلًا فِيهِ” : o zaman ikisi de ertelenir” ifadesinin bazı nüshalarda *vâv'sız* olmasının, bu ifadenin isti'nâf-i beyânî olarak değerlendirileceği anlamına geldiğini belirtmekte, dolayısıyla da müellifin anılan ifadesini şöyle bir mevhum soruya cevap addetmektedir: “Gerek eskiye ait delilik durumunda her ikisi (kadın-erkek) için söz konusu olan tercih hakkı gerekse de yeni zuhur eden delilik durumunda erkek için değil de kadın için söz konusu olan tercih hakkı, tehir edilebilir mi yoksa tehir edilmez mi?” İşte “أَجَلًا فِيهِ” ifadesi isti'nâf-i beyânî olarak bu türden soruya cevap teşkil etmektedir. Bk. Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ's-Şerhi'l-Kebîr*, (İhyâu'l-Kutubî'l-Arabî, yy., ts.), II, 279.

27 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 35-36. Zemahşerî “aslًا يَسْمَعُونَ olup *li* ve *en* edatları birlikte hazfe uğramıştır” şeklinde üçüncü bir ihtimalin varlığından bahsedilip edilemeyeceği yönündeki farazi soruya da hayır cevabını vermiştir. Gereğesi bu edatların haziflerinin aynı anda doğru olmayacağıdır.

28 Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 442.

yöneltiği eleştiriyi konunun işlenişine katkıda bulunmuştur. Zira ona göre söz konusu farazi soru, Zemahşerî'nin değerlendirmelerinde olduğu gibi korumaya yönelik değil korumanın tahakkuku esnasında onun keyfiyetine yönelik bir sorudur; dolayısıyla da Zemahşerî soruyu yanlış kurgulamıştır.<sup>29</sup>

Aralarında İbn Hişâm ve Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) de bulunduğu pek çok âlim ise Zemahşerî paralelinde açıklamada bulunurken anılan ayeti isti'nâf'a hamletme durumunda, bunun isti'nâf-i beyânî değil isti'nâf-i nahvî olacağına işaret etmişlerdir. Zira İbn Hişâm (ö.761/1360) *Muğni'l-Lebib*'de "tenbihât" kaydı altında bu ayeti değerlendirirken isti'nâftan ve onun nahvî ve beyânî kısımlarından bahisle şöyle demiştir:

İsti'nâf içinde net olmayanlar da vardır ve bunların çok sayıda örneği bulunmaktadır. Bu örneklerden birisi de *إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى لَا يَسْمَعُونَ مَارِدٍ كَلَّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ* ayetidir. Zira akla ilk gelen *لَا يَسْمَعُونَ* ifadesinin zikri geçen şeytanların hepsinin bir sıfatı veya onlardan hâl olduğudur. Ne var ki bu iki ihtimal de batıldır. Çünkü dinleme yapma imkânı bulunmayan şeytandan korunmanın hiçbir anlamı yoktur. Şu hâlde bu ifade olsa olsa isti'nâf-i nahvî olur, isti'nâf-i beyânî olmaz. Çünkü diğer durumda anlam fasit olmaktadır.<sup>30</sup>

Semîn el-Halebi (ö. 756/1355) de Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'nin, "sıfat olabilir, hâl olabilir, isti'nâf olabilir" şeklindeki üç ihtimali barındıran açıklamasını eleştirirken ilgili ayetteki isti'nâfın beyânî değil olsa olsa nahvî olabileceğini söylemiştir: "İlk ikisinin (yani sıfat ve hâl addedilmesinin) yanlışlığı açıktır. İsti'nâf ile kastettiği şayet isti'nâf-i beyânî ise bu da aynı şekilde yanlıştır; yok eğer öncesinden tamamen ilişkisizliği (isti'nâf-i nahvî) kastetmiş ise -ki ben de zaten bu yönde açıklamada bulunmuştum- o, sahihtir".<sup>31</sup>

Buraya kadarki izah ve beyanlardan isti'nâf-i beyânînin şu özelliklere sahip olduğu tespitinde bulunmak artık mümkün görünmektedir: (1) İsti'nâf-i beyânî konumundaki cümle ile önceki cümle arasında lafzi bir bağın varlığı anlamına gelecek herhangi bir bağlantı ifadesi bulunmamaktadır. (2) İsti'nâf-i beyânî addedilen cümle, önceki cümlenin zihinlerde oluşturduğu mevhum bir soruya cevap olmaktadır. (3) İsti'nâf-i beyânî, ifadeye belîğ bir vasıf bahşeden ve bu anlamda anlatımı çeşitlendiren bir edebi yöne sahiptir. (4) İsti'nâf-i beyânî anlamı teyit eden ve meselenin daha net ifade edilmesini sağlayan bir nitelik arzeder.<sup>32</sup>

29 Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullah el- Hüseyî el-Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Meşânî*, nşr Ali Abdubârî Atiyye, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1415), XII, 68. Âlûsî'ye göre "onu her türlü isyancı şeytana karşı koruduk" buyrulması zihni bu koruma nasıl gerçekleşmiş olabileceği yönünde meraka sevk etmektedir, dolayısıyla da "çünkü onlar işitmiyorlar" buyrulmak suretiyle bu merak cevaplanmıştır.

30 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 442.

31 Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf b. Yusuf b. Abdüddâim el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem), IX, 293.

32 Zira Hatîb Şirbînî'ye göre Hûd 11/93 ayetinde Hz. Şuayb'ın "سَوْفَ تَعْلَمُونَ" sözünün başında *fâ* harfinin hazfe uğramış olması, sağladığı fesahatin yanı sıra Hz. Şuaybe inanmayanlara yöneltilen tehdit ve korkutmanın daha net olmasını temin etmekte ve bu anlamda *fâ*'nın zikredilmesinin temin edeceğinden daha ileri düzeyde bir teyit barındırmaktadır. Bk. Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-Munîr*, II, 76.

Zemahşerî'nin açıklamaları vesilesiyle açıkça görüldüğü üzere isti'nâf-i beyânî olgusu, müfessirlerin mana takdirlerinde bir ihtimal olarak vurguladıkları lügavi ve edebi vecihler içinde yer almaktadır. Tefsirler üzerine bu yönde bir inceleme yürüttüğümüzde anılan vurgunun muahhar ve yakın dönem tefsirlerinde daha belirgin bir hâl aldığı söylenebilir ve bu durum isti'nâf-i beyânî şeklindeki kavramlaştırmanın muahhar dönemde takarrur etmesine bağlanabilir. Zira bu edebi unsura işaret eden ve değerlendirmelerinde başvuran müfessirler içinde Âlûsî, *Tefsîru'l-Menâr* müellifleri Muhammed Abduh (ö. 1905) ile Reşid Rızâ (ö. 1935) ve İbn Âşûr'u (ö. 1973) zikredebiliyor oluşumuz buna delildir.

Âlûsî, Âl-i İmrân 3/11 ayetinde geçmekte olan “كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا” cümlesini isti'nâf-i beyânî adanmış ve bir önceki ayette zikri geçen Firavun ailesinin hâli pürmelâlini ve onların uğraş edindikleri şeyin ne olduğunu beyan eden bir ifade olarak değerlendirmiştir.<sup>33</sup> Âlûsî'nin isti'nâf olgusuna işaret ettiği kimi yerde “beyânî” şeklinde bir kayıtlamaya gitmese de kastettiğinin isti'nâf-i beyânî olduğu açıklamalarından kolaylıkla anlaşılmaktadır. Zira o, Bakara 2/67'deki “قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا” ifadesinin isti'nâf olduğunu belirtmiş, ancak türünün beyânî mi nahvî mi olduğuna açıklık getirmemiştir. Ne var ki o, bu cümlelerin sözün siyakının ele verdiği “Ne yaptılar? Derhal bu emre tutundular mı tutunmadılar mı?” mevhum sorusuna cevap olarak vuku bulduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup> Bu açıklamalardan kastın isti'nâf-i beyânî olduğu anlaşılmaktadır.

Âlûsî, “inne” şeklinde hemzesi kesreli elif-nûn maddesi ile başlayan cümleler çerçevesinde sıklıkla isti'nâf-i beyânî ihtimalini mevzubahis etmiş,<sup>35</sup> değerlendirmelerini de kimi yerde kıraat farklılıklarına atıf üzerinden gerçekleştirmiştir. Sözelimi Hicr 15/66 ayetindeki “ان” elif-nûn maddesi hemzenin fethasıyla mı yoksa kesresiyle mi okunacaktır hususu ihtilafa konu olmuştur. Zeyd b. Ali (ö. 122/740) ile A'meş (ö. 148/765) bu kelimeyi hemzenin kesresiyle okumuşlardır ki bu durumda “إِنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُضْبِحِينَ” cümlesi isti'nâf-i beyânî vasfı kazanmaktadır. Şöyle ki “وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ” : Biz ona (Lût'a) söz konusu hükmü bildirdik” buyrulunca adeta “Bu hüküm nedir ki?” şeklinde bir soru sorulmuş, bu soruya cevap olarak ise “إِنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُضْبِحِينَ” : Kuşkusuz onlar her biri(nin kellesi) koparılmış olarak sabaha gireceklerdir” buyrulmuştur.<sup>36</sup>

Kimi yerde isti'nâf-i nahvî ve isti'nâf-i beyânî olgularının ikisinin de muhtemel olduğuna işaret etme<sup>37</sup> ve ayetlerdeki cümle kurgusunu tespit ederken bir vecih olarak isti'nâf-i beyânî

33 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, II, 91.

34 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 285.

35 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, VIII, 539. Sözelimi Âlûsî Taha 20/68'deki “إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى” ifadesinin, öncesindeki “لَا تَخَفْ” korkma” şeklindeki nehyin ifade ettiği “korkuyu sonlandırma ve korkuyu alt etme”ye ilişkin olarak yapılmış son derece belîğ ve vurgulu bir illetlendirme ve gerekçelendirme olduğunu belirtmiş, bunu sağlayanın da zamirin tekrarlanması, haberin marife kılınması, alt etmeyi ifade eden *'uhuv* lafzının kullanılması ve bu lafzın ism-i tafdil kipinde getirilmesinin de ötesinde evvelimlerde cümlelerin isti'nâf-i beyânî oluşu olduğunu belirtmiştir.

36 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, VII, 314. Bir diğer örnek için bk. XV, 248.

37 Zira onun beyanına göre Arâf 7/80 ayetindeki “مَا سَبَقْتُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ” cümlesi ile 7/81 ayetinin evvelindeki “إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النَّسَاءِ” cümlesi isti'nâf-i nahvî olarak da beyânî olarak da değerlendirilmeye müsaittirler.

ihtimalini gündeme taşıma<sup>38</sup> dışında Âlûsî'nin bu edebi olguya kelami tartışmalarda da yer vermesi, ona atfettiği ilgiyi gösterir. Kelami düşünce tarihinde varlık gösteren tartışmalarda akli delillerin yanı sıra lügavi izahlara da sığınıldığı görülmektedir ki bu sığınma, kimi zaman karşıt düşüncedekinin dile olan vukufiyetinin yetersizliğini ortaya çıkarma çabası şeklinde tezahür etmektedir. Mâide 5/64 ayetindeki “عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ : Onların elleri bağlanmıştı” ifadesi üzerine Mutezili Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) değerlendirmelerine ilişkin Şii Tabersî'nin (ö. 548/1154) serdettiği lügavi izahlar hakkında Âlûsî'nin yaptığı değerlendirmeler bu çabaya örnektir. Zira mezkûr ayetteki anılan ifade, bazıları tarafından dünyaya müteallik bir beddua olarak değerlendirilmiş iken Basra Mutezilesinin üstadı Ebû Ali el-Cübbâî, bunu onların ahiret hallerine ilişkin bir anlatım olarak değerlendirmiştir. Buna göre söz konusu ifade Yahudilerin “Allah'ın elleri bağlıdır” şeklindeki sözlerinin bir cezası olarak cehennemde elleri boyunlarına bağlı bir halde olacaklarına ilişkin bir bildirimdir. Tabersî bu görüşün Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) ait olduğunu, Cübbâî'nin yaptığının sadece tercihini bu yönde kullanmaktan ibaret olduğunu belirtmektedir. Tabersî'ye göre bu izahın benimsenmesi, “عُلَّتْ” fiilinin başına bir *fâ* veya *vâv* edatı takdir etmeyi, Yahudilerin “Allah'ın elleri bağlıdır” sözlerinin bitiminin hemen ardından da başka bir sözle yeni bir cümleye başlanılmayı icap ettirir. Çünkü bu konumdaki ifadelerde (atıf harfini) hafzetmek onların (Arapların) âdetindedir. Nitekim Bakara 2/67'deki “قَالُوا اتَّخَذْنَا حُرُوقًا” ifadesinde de benzeri bir durum söz konusudur.<sup>39</sup> İşte bu açıklamalar karşısında Âlûsî “Biliyorsun ki bu gibi olan, isti'nâf-i beyânî üzeredir; şu halde böyle takdir zahmetine girmeye de asla gerek yoktur” demek suretiyle “عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ” ifadesinin isti'nâf-i beyânî olduğunu, dolayısıyla da Tabersî'nin yaptığı gibi mahzûf atıf harfini takdir girişiminin isti'nâf-i beyânî gerçeğini bilmemek anlamına geldiğini belirtmiştir. Bir başka ifadeyle Âlûsî, iyi bilinen bir dilsel özelliği bilmeme üzerinden Tabersî'yi ima yollu eleştirmektedir. Onun “biliyorsun ki bu isti'nâf-i beyânî'dir” cümlesindeki üslup da eleştirel bir yönü barındırmaktadır.<sup>40</sup>

Mana takdirlerinde isti'nâf-i beyânî ihtimaline vurgu yapan müfessirler içinde Menâr müellifleri de anılabilir. Nitekim Menâr müelliflerine göre Araf 7/13 ayetindeki “فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ

Nitekim Âlûsî ilk cümlelerin isti'nâf-i nahvî olduğunu öncelikli olarak ifade etmiş, bu durumda serdedilen kuvvetli kötilemeyi ve şiddetli kinama ve paylamayı teyit etme amacına matuf yeni bir cümle olduğunu belirtmiştir. Âlûsî beyânî olmasının da mümkün olduğunu söylemiştir. Bu ikinci durumda adeta söz konusu cümle “Onu niçin yapmayalım ki?” şeklinde farazi bir soruya cevap olarak gelmiş olmakta, dolayısıyla da “Çünkü daha önce hiç kimse bunu yapmadı, şu hâlde sizden önce yapılmamış olan çirkinlikleri yapmayınız, zira o çok ileri bir şeydir” anlamına gelmektedir. İkinci cümleye gelince Âlûsî bunun hem isti'nâf-i nahvî hem de isti'nâf-i beyânî olmasının muhtemel olduğundan söz etmiş, bu ikinci ihtimale gerekçe olarak da onun anılan çirkinliği beyan eden bir ifade oluşunu göstermiştir. Bk. Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, IV, 407.

38 Mâide 5/107'deki “الْأَوْلِيَانِ” kelimesinin merfû oluş sebebi hakkında Âlûsî'ye göre şu ihtimaller serdedilebilir: (1) Mübteda olup haberi de “آخِرَانِ” kelimesidir. (2) Haber olup mübtedası “آخِرَانِ” kelimesidir. (3) İsti'nâf-i beyânî kabilinden olup mukadder bir mübtedanın haberi. (4) “آخِرَانِ” kelimesinden bedeldir. (5) Atf-ı beyandır. (6) “يَقُومَانِ” fiilinin failinden bedeldir. (7) “آخِرَانِ” ifadesinin sıfatıdır. (8) “istihakka” fiili meçhul anlamda olup onun nâib-i failidir. Bk. Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, IV, 49.

39 Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'ul-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Muhsin vd. (Beyrut: Menşûrâtü Müessesetü'l-Alemî, 1415/1995), III, 377.

40 Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, III, 347.

”الصَّاعِرِينَ“ cümlesi, öncesindeki ”فَاهِطُ“ emrini teyit eden ve bu emir üzerine terettüp eden bir şeydir. Buna göre ayette Allah Teâla “bu veya şu mekândan çık” demiş, bu çıkışın gerekçesi olarak da “çünkü sen alçaklardan birisin” buyurmuştur. Dolayısıyla bu gerekçeleme isti'nâf-i beyânî usulü üzerinden gerçekleşmiştir.<sup>41</sup> Menâr müellifleri farklı cümle kurgularına el-verişliliğin beraberinde getirdiği anlam kapalılığı sorununun üstesinden gelme noktasında da isti'nâf-i beyânî olgusuna başvurmuşlardır. Nitekim onlara göre Bakara 2/102 ayetindeki ”يَعْلَمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ“ cümlesinin nereye matuf olduğu kapalıdır. Bu kapalılığı aşmanın yolu anılan cümleyi isti'nâf-i beyânî addetmekten geçmektedir. Zira Bakara 2/102 ayetinde ”وَاتَّبِعُوا“ ve ”مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ“ şeklinde Yahudilerin Süleyman'ın mülkü hakkında şeytanlara tabi olduklarının belirtilmesi “Bu kimseler, şeytanlara niçin tabi olmuşlardır ki?” sorusunu akla getirmiştir. İşte Allah Teâla isti'nâf-i beyânî yoluyla ”يَعْلَمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ“ : insanlara sihir öğretmek için” buyurmak suretiyle bu muhtemel soruya cevap vermiş ve böylece Süleyman'dan da kâfirlik ithamını nefyetmiştir.<sup>42</sup>

Menâr müellifleri Kur'an'da sözgelimi A'raf 6/12-18 ayetlerinde geçen İblis'le girilen diyalog örneğinde olduğu gibi sualli cevaplı karşılıklı konuşmaları içeren müstakil cümleleri isti'nâf-i beyânî kapsamında değerlendirmişler ve bunun belagat bahislerinden biri olduğuna değinmişlerdir. Zira bu cümlelerin içinden soru formunda olanı duyan kimse bunun cevabının ne olduğunu öğrenmeye iştiahtır duymaktadır. Bu yönüyle dinleyici, sanki bir soru sorup da o soruya bağlı olarak kendisine cevap verilen kimse konumunu ihraz etmektedir.<sup>43</sup> Reşid Rıza'ya göre bu özellik Kur'an'ın belagat noktasında ne denli bir inceliği barındırdığını ve bu denli bir belagat seviyesini yakalamanın, edebi seviyesi ne olursa olsun, bir insan için mümkün olmayacağını göstermektedir.<sup>44</sup>

İbn Âşûr'un da isti'nâf-i beyânî olgusuna sıklıkla atıfta bulunduğu görülmektedir. Nitekim İbn Âşûr'a göre Nisâ 4/88 ayetindeki ”أَتْرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ“ cümlesi, isti'nâf-i beyânî olup kaynağı, öncesinde geçen münafıklarla ilgili kınama ve şaşkınlıktır. Çünkü söz konusu kınamayı işitenler bu kınamanın hangi yönden olduğunun açıklanması beklentisi içine girerler ve de bu münafıklara karşı nasıl bir tutum takınacaklarını sorarlar.<sup>45</sup> En'am 6/58'deki ”قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَأَقْضِي الْأُمْرَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ“ cümlesi de yine isti'nâf-i beyânîdir. Çünkü bir önceki ayetteki ”مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ“ : hemen olsun istediğiniz şey (azap) benim elimde değildir” cümlesi muhatabın zihninde şöyle bir soruyu gündeme taşır: “Onların üzerine azap indirmek şayet elinde olsaydı ne yapardın?” İşte bu soruya “Derhal olsun istediğiniz şey (yani azap) benim elimde olsaydı işte o zaman benimle sizin aranızda mesele son bulurdu” şeklinde cevap verilmiştir.<sup>46</sup> Aynı şekilde ”إِنَّمَا يَغْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ أَمْنٍ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ“

41 Reşid Rıza, Muhammed es-Seyyid, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim*, (Kahire: 1366/1947), VIII, 334.

42 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim*, I, 401.

43 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim*, VIII, 333.

44 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim*, IX, 40-41.

45 İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tünusiyye, 1984), V, 150.

46 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 269.

الْآخِرِ...” şeklindeki Tevbe 9/18 ayeti de isti'nâf-i beyânî konumundadır. Çünkü müşriklerin mescitleri imar etmeyeceğinden bahseden bir önceki ayet, muhatapların zihninde “Mescitleri imara müstehak olanlar acaba kimlerdir?” sorusunun oluşmasına yol açmakta, dolayısıyla 18. ayet bu soruya cevap teşkil etmektedir.<sup>47</sup>

İbn Âşûr bu şekilde ayetlerde isti'nâf-i beyânî kapsamında değerlendirilebilecek cümle kurgularının varlığına işaret ettiği gibi meselenin edebi boyutuna da değinmiştir. Bu bağlamda kimi zaman önceki âlim ve müfessirlerin açıklamalarına yer verdiği de olmuştur. Onun belirttiğine göre Şemsüddin Mahmud el-İsfahânî (ö. 749/1349) tefsirinde Fahrettin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) Kur'anın belagat yönü ile ilgili bir değerlendirmesine yer vermiştir ki bu değerlendirme, bir taraftan isti'nâf-i beyânînin belagat yönüne işaret ederken, konuşmacının kısa süreli sükûtunun da isti'nâf-i beyânî kapsamına dâhil olacağını belirtmektedir. Anılan nakle göre Râzî şöyle demiştir:

Şurası muhakkak ki kelamın belagati lafzi terkiplerin hallerine münhasır değildir; bunun da ötesine geçerek bu terkiplerin yol açtığı keyfiyetlere kadar da uzanır. Belig bir konuşmacının bir cümlede hafifçe sükût etmesi, sonrasında gelecek olana karşı bir merak uyandırır ki bu merakı sağlayan şey onun sözünün bir bölümünün ifade ettiği müphemlik ve bunun akabinde gelen beyanıdır. Mademki isti'nâf-i beyânî ifade eden bir lafız kullanmak gibi şeyler, belagatin vuku bulduğu hususlardan biridir, o halde bir kelime sükût edip de akabinde sözün devamını getirmek, sükûtтан sonraki kısmı, isti'nâf-i beyânî konumunda kılacaktır vevki bizatihi böyle olmasa da.<sup>48</sup>

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki İbn Âşûr isti'nâf-i beyânînin cümleye kattığı özel anlama da işaret etmiştir. Bu kapsamda pek çok yerde bu özel anlamı ta'lil olarak ifade etmiş,<sup>49</sup> kimi yerde ise onun ta'lili aştığından bahsetmiştir.<sup>50</sup> İbn Âşûr, isti'nâf-i beyânînin ta'lili aşan yanları arasında detaylandırma,<sup>51</sup> beyan etme,<sup>52</sup> yanlış anlamayı bertaraf etme,<sup>53</sup> yapılan delillendirmeyi sonuca bağlama<sup>54</sup> hususlarını zikretmiştir.

İsti'nâf-i beyânî meselesi dil, belagat ve tefsir literatüründe belli bir görünürlüğe sahip olsa da sair alanlarda da kimi durumda cümle yapılarının tahlilinde ve irabın tayininde gündeme geldiği olmuştur. Bu hususu “إِرْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمَكُم مَّنْ فِي السَّمَاءِ”<sup>55</sup> hadisindeki “يَرْحَمَكُم” fiilinin irab ihtimalleri üzerinden örneklendirebiliriz. Zira bu kelimenin merfû mu meczûm mu olacağının tayini, bu ifadenin emrin cevabı olarak mı yoksa isti'nâf-i beyânî

47 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 141.

48 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 117.

49 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 194.

50 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI, 221.

51 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII, 228.

52 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX, 220.

53 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 160.

54 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 264.

55 Tirmizî, “Birr”, 16.



olarak mı değerlendirileceğine göre farklılık arz etmektedir. Aclûnî (ö.1162/1749) kelimenin merfû olarak da rivayet edildiğini ve bu durumda onun isti'nâf-i beyânî kabul edilmiş olacağını belirtmiş, emrin cevabı olarak vuku bulduğu kabulüne göre ise söz konusu fiilin meczum okunabileceğinden bahsetmiştir.<sup>56</sup>

Kıraat farklılıklarının dilsel temellendirilmesinde isti'nâf ihtimali üzerinde durulması, konunun kıraat farklılığına bakan bir yönünün bulunduğunu da gösterir. Buna örnek olarak Furkan 25/10 ayeti çerçevesinde cümle yapısının analizine ilişkin serdedilen değerlendirmeler zikredilebilir. Zira “وَيَجْعَلُ لَكَ قُضُورًا” ifadesindeki muzari fiilin irabı, dolayısıyla da fiilin neyeye matuf olduğu hususu, âlimleri hayli uğraştırmıştır. Bazıları bunu meczum addetmiş, dolayısıyla da öncesinde geçen şartın cezası konumundaki “جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ” cümlesinin mahalline matuf kılmıştır. Yedi kıraat içinde bu fiili meczum okuyan kıraat bu ihtimali teyit etmektedir.<sup>57</sup> Bazıları ise fiili merfû olarak değerlendirmişlerdir ki yedi kıraat içinde kelimeyi merfû okuyan kıraat de bu ihtimali teyit etmektedir. Âlimler kelimeyi merfû okuyan kıraatin dilsel izahı bağlamında muhtelif ihtimalleri zikretmişlerdir. Bu çerçevede Havfî (ö. 430/1039) ve Ebû'l-Bekâ el-Kefevî merfûluğun, bu cümleyi isti'nâf olarak değerlendirmeye dayandığını belirtmişlerdir. Bu şekilde isti'nâfa yoranlar da kendi içinde iki gruba ayrılmışlardır. Zira bir grup bunun isti'nâf-i nahvî olduğunu belirtmiştir. Buna göre bu ifade, Hz. Peygamber'e (s.a.s) ahirette köşk bahşedileceği yönünde bir vaat olmaktadır. Bu vaat istikbale matuf olduğu için de “إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ” cümlesindeki mazi kipten burada istikbale delalet eden muzari kipe geçilmiştir. Bir diğer grup ise buradaki isti'nâfın, isti'nâf-i beyânî olacağını söylemiştir. Buna göre Allah Teâla, Hz. Peygamber'e (s.a.s) dilemesi durumunda dünyada yanında nehirlerin aktığı birtakım bahçeler bahşedeceğini belirtince adeta “Peki ahirette durum ne olacak?” diye sorulmuş, bu soruya cevap olarak da “Allah sana orada da köşkler bahşedecektir” buyrulmuştur.<sup>58</sup>

Gelinen bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, bir kısım âlimin isti'nâf-i beyânî olarak değerlendirdiği yerleri başkalarının isti'nâf-i nahvî addetmesinin ardında, ilkinin soru takdiri gibi birtakım unsurları gerekli kılıyor oluşuna bağlı olarak kısmi bir zorluğu barındırıyor olmasıdır. Sözelimi Hafâcî, En'am suresi 6/3'deki “يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ” : (Allah) sizin gizlinizi de açığınızı da bilir, yapıp ettiklerinizi de bilmektedir” cümlesi ile ilgili olarak iki ihtimalin varlığından bahsetmiştir: Önceki cümlelerin mübtedası olan “هُوَ”nin ikinci haberi olması ve isti'nâf yani başlangıç cümlesi olmasıdır. İsti'nâf olarak değerlendirildiğinde ise bu bir isti'nâf-i beyânî midir yoksa isti'nâf-i nahvî midir sorusu gündeme gelmektedir. İsti'nâf-ı beyânî addedildiğinde o zaman bu, mukadder bir sorunun cevabı olacaktır.

56 Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdülhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, nşr. Abdühamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hendâvî, (el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000), I, 125.

57 Nitekim bu kelimeyi Ebûbekir (Şu'be), İbn Kesir ve İbn Âmir merfu, diğerleri ise meczum okumuşlardır. el-Bennâ, merfu okuyuşun isti'nâfa hamledilebileceğini belirtmiştir. bk. Ahmed b. Muhammed b. el-Bennâ, *İthâfî fudalâ 'i'l-Beşer bi'l-Kirâ 'âti'l-Erba 'ate 'Aşer: Müntehe'l-Emâni ve'l-Meserrât fi 'Ulûmi'l-Kirâ 'ât*, nşr. Şaban Muhammed İsmail, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1407/1987), II, 305.

58 Âlûsî, *Rûhu'l-Me 'âni*, IX, 430.

Bu kabule göre ayetin öncesinde Allah Teâlâ'nın mabud olduğu ve ilahlık ile bilindiği belirtilince “Peki onun durumu nedir?” şeklindeki mukadder bir soruya cevap olarak “O, sizin gizlinizi de bilir açığınızı da” buyrulmuştur. İsti'nâf-ı nahvî olarak değerlendirildiğinde ise böyle bir soru takdirine gerek kalmamakta ve müstakil yeni bir cümle olarak değerlendirilmektedir. Hafâcî, bu tarz bir soru takdirinin tekellüf ve zorlama olacağını düşünen bazı âlimlerin isti'nâf-i beyânî değil de isti'nâf-i nahvîden yana tercihte bulduklarını belirtmiştir.<sup>59</sup>

### 3. Vakf-İbtidâ Edebiyatında İsti'nâf-i Beyânî Olgusu

İsti'nâf konusu vakf-ibtidâ âlimlerinin sürekli olarak gündeminde olmuştur. Bunun böyle olması son derece normaldir. Çünkü vakf-ibtidâ bilgisi Kur'an nassının cümle kurgusunu ve cümlelerin nerede tamamlandığını tespit etmeye ve bu tespit üzerinden de hangi ifade öbeklerinde vakfedilebileceğini, hangilerinde vakfedilmeyeceğini tayin etmeye çalışan, böylece de ayetlerin ifade ettiği anlamı sahih bir biçimde aktarmayı, tilavetin anlamı ihlalden hali olmasını temin etmeyi hedefleyen bir bilgi türüdür. Bütün bunlar sebebiyledir ki vakf-ibtidâ konusunda iki bilgi öne çıkmıştır: İlki, tilavetin kesilerek nefes alınabilecek yerin bilgisidir; ikincisi ise tilavete yeniden başlamaya elverişli yerin bilgisidir. Bu hususlardan ilki *vakf* ve *kat* kavramlarıyla ifade edilmiş, ikincisi ise *ibtidâ* ve *i'tinâf* gibi kavramlaştırmalara konu olmuştur. Bu durum isti'nâf meselesinin vakf-ibtidâ bilgisinde merkezi bir konuma sahip olduğunu gösterir. Zira isti'nâf kelimesinin *başlamak* anlamı itibarıyla *ibtidâ* ve *i'tinâf* kelimeleriyle, aynı kökten geliyor olma bakımından ise *i'tinâf* kelimesiyle ortaklık arz ediyor oluşu bunun göstergesidir. İbnu'l-Cezerî'nin *vakf* kavramını açıklarken isti'nâf kavramını kullanmış olmasında da bu ilişki kendini belli eder. Nitekim İbnu'l-Cezerî vakfı “Kıraate yeniden başlamak (isti'nâf) niyetiyle sesi kelime üzerinde bir süreliğine kesmek ve bu esnada nefeslenmek” olarak tarif etmiştir.<sup>60</sup>

Böyle olduğu içindir ki isti'nâf kelimesi vakf-ibtidâ eserlerinde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Ebû Amr ed-Dâni'nin (ö. 444/1053) *el-Muktefâ* isimli eserinde isti'nâf olgusunu bahis konusu ettiği müzakere ve değerlendirmeleri maddeler halinde sıralayarak bu hususu teyide çalışabiliriz: (1) Bir yerdeki vakfa gerekçe olarak isti'nâfî gösterme: Nitekim Bakara 2/36'daki “مِمَّا كَانَا فِيهِ” cümlesindeki vakfın vakf-ı tâm olma gerekçesi olarak “وَقُلْنَا اهْبِطُوا” ile başlayan cümlelerin isti'nâf oluşunun takdimi böyledir.<sup>61</sup> (2) Kıraat farklılığına bağlı olarak cümle içi konumda meydana gelen değişiklikler bağlamında isti'nâf ihtimaline atıfta bulunma: Çok sayıda örnek içinden şunlar zikredilebilir. Enfâl 8/58 ayetinde “الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا” ifadesindeki vakfın hükmü, ayetin devamını “إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ” şeklinde hemzenin kesresiyile

59 Şihâbuddin el-Hafâcî, *Hâşiyetu's-Şihâb*, VII, 215. Müfessir Âlûsi de bu doğrultuda açıklamada bulunmuş, ancak Hafâcî'ye atıfta bulunmamıştır. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, IV, 86.

60 İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*, I, 240; Ebu'l-Hasen, Ali b. Muhammed b. Sâlim en-Nürî es-Safâkûsî, *Gaysü'n-Nef' fi'l-Kırâ'âti's-Seb'*, nşr. Ahmed Mahmûd Abdusse'mî', (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), s. 34.

61 Ebû Amr Osman b. Saïd b. Osman ed-Dâni, *el-Muktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, (Dâru Ammâr, 1422/2001), s. 21.

okuyan<sup>62</sup> ve böylece cümleyi isti'nâf addeden kıraate göre vakf-ı kâfi olacaktır.<sup>63</sup> Yunus 10/90 ayetini “إِنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا” şeklinde hemzenin kesresiyle okuyan ve böylece cümleyi isti'nâf kıraate göre “آمَنْتُ” kelimesinde vakfetmek, vakf-ı hasen olmaktadır.<sup>64</sup> Hûd 11/81 ayetindeki “وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ” ifadesi üzerinde vakfetmek her halükarda yani ister “فَأَسِرْ بِأَهْلِكَ” ve “وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ” ifadelerinden sonra gelen bir isti'nâf olarak kabul edilerek mansup okunsun, isterse de “أَحَدٌ” kelimesinden bedel olarak merfû okunsun, vakf-ı kâfidir.<sup>65</sup> Mü'minûn suresi 23/111 ayetindeki “إِنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ” ifadesini “inne” şeklinde kesre ile okuyan kıraate göre<sup>66</sup> cümle isti'nâf olacağı için öncesindeki “صَبْرُوا” kelimesindeki vakf, vakf-ı kâfi olacaktır.<sup>67</sup> (3) İsti'nâf olgusunun kimi zaman da ibtidâ meselesi çerçevesinde ele alınması. Dâni'nin Yunus 10/16 ayetindeki “وَلَا أَدْرَأَكُمْ بِهِ” ifadesinin ibtidâ durumuna ilişkin açıklamaları buna örnektir. Zira Dâni'ye göre “وَلَا أَدْرَأَكُمْ بِهِ” ifadesini nefy olarak okumayanlar<sup>68</sup> bu ifadeyle ibtidâda bulunabilirler. Çünkü bu durumda anılan ifadenin “مَا تَلَوْتُهُ” şeklindeki öncesindeki nefy ile bir alakası bulunmayacak, dolayısıyla da o, Kur'an ile Allah'ın onlara bilgilendirmede bulunduğunu bildiren haber niteliğinde bir isti'nâf cümlesi olacaktır ki Dâni bu cümle yapısını “isti'nâf-u ihbâr” olarak isimlendirmiştir. Ne var ki “وَلَا أَدْرَأَكُمْ بِهِ” ifadesini nefy olarak okuyan ve böylece onu bir öncesindeki “مَا تَلَوْتُهُ” ifadesine atfedenler, “وَلَا أَدْرَأَكُمْ بِهِ” şeklinde bir ibtidâda bulunamazlar; çünkü bu durumda o, “مَا تَلَوْتُهُ”nün anlamıyla ilgili olmakta ve onun ifade ettiği nefye katılmaktadır. Dâni bu farkın ibtidâ açısından söz konusu olduğunu, yoksa vakf açısından bakıldığında her iki kıraate göre de “وَلَا أَدْرَأَكُمْ بِهِ” ifadesinde vakfetmenin uygun (salih) olacağını belirtmiştir.<sup>69</sup>

Başta Dâni olmak üzere vakf-ibtidâ âlimleri vakf yerlerini ve bu yerlerin vakf açısından hükmünü tayin ederken örneklerde geçtiği şekilde isti'nâf olgusuna atıfta bulunmuş olsalar da konunun dil, belagat ve tefsir âlimlerinin açıklamalarına yansıyan isti'nâf-i beyânî boyutundan hiç söz etmemişlerdir. Bunun belki de tek istisnası olarak Uşmûnî'yi (ö.1100/1690 civarı) zikredebiliriz. Zira tespitlerimize göre vakf-ibtidâ âlimleri içinde sadece Uşmûnî “isti'nâf-i beyânî” kavramını doğrudan kullanmıştır. Sözgelimi Uşmûnî Bakara 2/8 ayetinin sonundaki “بِمُؤْمِنِينَ” kelimesindeki vakfın vakf-ı tâm olarak değerlendirilmesinin, sonrasındaki “يُخَادِعُونَ اللَّهَ: Allah'ı kandırmaya kalkıştılar” cümlesinin isti'nâf-i beyânî addedilmesi durumunda söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Uşmûnî'ye göre isti'nâf-i beyânî addedilmesi durumunda “بِمُؤْمِنِينَ” ifadesinden sonra adeta biri “Peki onlar inanmadıkları halde inandık deyip de iman etmiş görüntüsü verdiklerinde durumları ne olmuştur?” diye sormuş, cevap olarak da “يُخَادِعُونَ اللَّهَ” buyrulmuştur. Böyle bir takdire gitmeyip “يُخَادِعُونَ اللَّهَ” cümlesi

62 Bennâ, *İthâf*, II, 82.

63 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 84.

64 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 96.

65 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 100.

66 Hamza ve Kisâi bu şekilde okumuştur. bk. Bennâ, *İthâf*, 2/288-289.

67 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 142. Benzer örnekler için bk. Dâni, *el-Muktefâ*, s. 115, 138, 149, 166, 179, 193, 205, 224.

68 Zira İbn Kesir'in Bezzî rivayetinde bu kelimenin elif'in hazfî ile okunuşu şeklinde bir vecih de söz konusudur. Bkz. Bennâ, *İthâf*, 2/ 105.

69 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 93.

isti'nâf-i beyânî değil de öncesindeki “مَنْ” ism-i mevsulünün sıla cümlesinden bedel-i iştimâl olarak değerlendirildiğinde veya “يَقُولُ” fiili, fail konumundaki gizli zamirin hâli addedildiğinde ise “بِمُؤْمِنِينَ” kelimesinde vakfetmek söz konusu olmayacaktır.<sup>70</sup> Uşmûnî bu şekilde sadece isti'nâf-i beyânî olgusundan ve onun vakf yeri ve vakfın hükmü üzerindeki etkisinden bahsetmemiş, bunun ötesinde isti'nâf-i beyânîyi ayrıcalıklı kılan “lafzen atfî içermeme” ve “mukadder suale cevap olma” hususları çerçevesinde de izahlarda bulunmuştur. Bu durum Uşmûnî'yi vakf-ibtidâ bilgisine edebi bir boyut kazandıran ve de bu bilgi türüne belagat kapısı açan bir âlim olarak değerlendirmeye imkân vermektedir. Bu tespiti teyide yönelik olarak dil, belagat ve tefsir âlimlerinin isti'nâf-i beyânî ile ilgili açıklamalarında bahse konu olan ayetler hakkında vakf-ibtidâ eserlerinde ne türden açıklamaların serdedildiğine bakmak yerli olacaktır.

İsti'nâf-i beyânî müzakereleri çerçevesinde bahse konu edilen ayetlerden birinin Bakara 2/14-15 ayetleri olduğu bilinmektedir. Vakf-ibtidâ alanının öncü isimlerinden olan Ebû Cafer en-Nehhâs (ö. 338/950) Bakara 2/14 ayetinin sonundaki “مُسْتَهْرُونَ” kelimesinde vakfetmenin salih bir vakf olmayacağını belirtmiş, gerekçe olarak da Bakara 2/15 ayetinin başında yer alan “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” ifadesi ile isti'nâfta bulunma imkânının olmamasını göstermiştir.<sup>71</sup> Onun bu özellikteki bir diğer örnek olarak “وَيَمَكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ” ayetini vermiş olması bu konuda İbnu'l-Enbârî'nin Sicistânî'ye, Dâni ve Uşmûnî'nin ise Ebû Hâtim'e (ö. 255/869) nispet ettiği bir bilgiyi esas aldığını göstermektedir. Zira İbnu'l-Enbârî'nin nakline göre Sicistânî, Dâni ve Uşmûnî'nin nakline göre de Ebû Hâtim Bakara 2/15'deki “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” ile Âl-i İmran 3/54'deki “وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ” ifadelerini isti'nâf addetmeyi uygun bulmamış, öncesine vaslederek okumuştur.<sup>72</sup>

İbnu'l-Enbârî'ye gelince ona göre Ebû Hâtim'in izahının hiçbir anlamı yoktur; çünkü “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” şeklinde ibtidâda bulunmak hasendir ve buna göre anlam “Allah onların bilgisizliğini ve yapıp ettiklerinin yanlışlığını gösterecektir” şeklinde olur. Dolayısıyla da “مُسْتَهْرُونَ” ile “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” arası fasledilmeli ve atfa gidilmemelidir.<sup>73</sup> Dâni de Ebû Hâtim'in anılan görüşüne katılmamış olduğu içindir ki söz konusu iki yerde yani “مُسْتَهْرُونَ” ve “وَيَمَكُرُ اللَّهُ” lafızlarında vakfî/kat'ı, *kâfi vakf* addetmiş, dolayısıyla da “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” ve “وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ” ifadeleriyle ibtidâda bulunmayı hasen olarak görmüştür. Dâni düşüncesini şöyle gerekçelendirmiştir: “Çünkü Allah itibariyle istihzâ ve mekrin ifade ettiği anlam, karşılık vermek ve

70 Ahmed b. Muhammed b. Abdulkarim el- Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ fi Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Abdurrahim et-Tarhûnî, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008), I, 61.

71 Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısrî en-Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, nşr. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî, (Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1992), s. 39.

72 İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I, 498; Dâni, *el-Muktefâ*, s. 160; Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ*, s. 84.

73 İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I, 498-499. İbnu'l-Enbârî'nin bu ayet bağlamında Ebû Hâtim'e yönelttiği eleştiri ve bu eleştiriye vakf-ibtidâ âlimlerinin verdiği tepki için ayrıca bk. Eymen Sâlih Ahmed Beyûmî el-Cündî, “Meâhizü İbni'l-Enbârî fi İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ 'alâ Ebû Hâtim es-Sicistânî: Dirâseten ve Takvîmen”, *Havliyyetü Külliyyetü't-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-Benât*, İskenderiye ts, II, 866-868.

cezalandırmaktır. Yani 'Allah istihza ve mekirlerine karşılık olarak onları cezalandıracaktır' demektir."<sup>74</sup>

İbnu'l-Gazzâl'e (ö. 516/1123) gelince o, İbnu'l-Enbârî ve Dâni çizgisinde bir yol belirlemiştir. Bu sebeple "مُسْتَهْزِؤُنْ" kelimesindeki vakfın hasen olacağını belirtmiş, vaslı evla görenlerin olduğuna işaretle de şöyle demiştir: "Bir kesime göre vasl evladır. Çünkü "اللّٰهُ يَسْتَهْزِؤُ بِهٖمُ" öncesine yönelik bir ceza olarak gelmiştir; yani 'Allah onları istihzalarına bağlı olarak cezalandıracaktır' demektir."<sup>75</sup> Secâvendî'nin (ö. 560/1165) gerek *'İlelü'l-Vukûfta* gerekse de *el-Vakf ve'l-İbtidâ'da* bu yerle ilgili hiçbir izahta bulunmadığı ve de vakf-ibtidâya ilişkin herhangi bir açıklama serdetmediği görülmektedir. İbnu'l-Enbârî ve Dâni, Ebû Hâtim'in izahını kabul edilebilir bulmamış, İbnu'l-Gazzâl de İbnu'l-Enbârî ve Dâni paralelinde tavır takınmışken Uşmûnî, Ebû Hâtim'den yana bir tavır almıştır. Zira Uşmûnî'ye göre "اللّٰهُ يَسْتَهْزِؤُ بِهٖمُ" ifadesi öncesiyle irtibatlandırıldığında kelâmın siyakı (fahvâ'l-keîâm), anlamın vazîh olmasını sağlar; anılan ifade ibtidâ, yani yeni bir cümle addedildiğinde ise anlam ancak bir tür istinbat/çıkartım sayesinde netlik kazanır.<sup>76</sup>

Bütün bu bilgiler değerlendirildiğinde Ebû Hatim ve onun çizgisinde giden Uşmûnî dışındaki vakf-ibtidâ âlimlerinin "اللّٰهُ يَسْتَهْزِؤُ بِهٖمُ" cümlesini öncesinden lafzen ve manen bağımsız bir başlangıç cümlesi olarak değerlendirmede sakınca görmedikleri anlaşılmaktadır. Bu noktada çalışmamız açısından Uşmûnî'nin anılan ifadenin öncesiyle irtibatının, *fahvâ'l-keîâm*dan anlaşıldığı yönündeki açıklamaları önem arz etmektedir. Zira yukarıda geçtiği üzere Ebû'l-Bekâ el-Kefevî isti'nâfî izah ederken *fahvâ'l-keîâma* vurgu yapmış ve isti'nâf hakkında "Önceki cümlenin, fahvâsı gereği bir suali serdede ve bunu da adeta söz konusu mukadder sual gerçekte olmuş gibi yapar ki bu ikinci cümle ile (anılan mukadder suale) cevap verilmiş olur" şeklinde bir açıklama serdetmişti. Görünen o ki Uşmûnî de *fahvâ'l-keîâm* ile iki cümle arasında lafzî olmayan yani atıf edatına dayanmayan anlam irtibatını kasetmektedir. Ne var ki Uşmûnî, lafzî olmayan bir irtibatın varlığına işaret etmiş olsa da bu irtibatın mukadder bir suale verilen cevap üzerinden gerçekleşiyor oluşuna değinmemiştir.

Dil ve belagat bağlamında yürütülen isti'nâf-i beyânî müzakereleri çerçevesinde sıklıkla gündeme gelen bir diğer ayetin "لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى" şeklindeki Saffât 37/8 ayeti olduğu yukarıda geçmişti. İbnu'l-Enbârî, Ebû Cafer en-Nehhâs, Dâni ve Secâvendî'nin bu ayetin vakf-ibtidâ durumu hakkında herhangi bir beyanda bulunmadıkları görülmektedir. Uşmûnî'ye gelince o, yedinci ayetin sonundaki "مَارِدٌ" kelimesindeki vakfın vakf-ı tâm olacağını belirtmiş ve "لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى" cümlesinin öncesiyle irtibatının bulunmadığını söylemiştir. Uşmûnî'nin gerekçesi özetle şöyledir: Çünkü bu cümle, öncesindeki "شَيْطَانٌ" kelimesinin sıfatı olamaz. Aksi takdirde "حَفْظًا" kelimesi ile ifade edilen sığınma ve korunma "(melekler arasındaki konuşmaları) işitmeyen azgın şeytanların hepsinden sığınma" anlamı kazanır

74 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 160-161.

75 İbnu'l-Gazzâl en-Nisâbüri, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Tahir Muhammed el-Hems, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), (Camiatü Dimeşk, 1421/2000), s. 151.

76 Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ*, s. 85.

ki böyle bir mana takdiri fasittir.<sup>77</sup> Uşmûnî'nin “مَارِدٌ” kelimesindeki vakfı, vakf-ı tâm olarak değerlendirmesi, sonrasıyla lafız ve mana olarak bir irtibat kurmadığı anlamına gelir. Bu da demektir ki Uşmûnî burada tek bir seçenek görmüştür; o da kat' seçeneğidir. Bu durum karşısında Uşmûnî'nin, Zemahşerî'nin yukarıda geçen görüşünü esas aldığı söylenebilir. Bir farkla ki Zemahşerî “sıfat olma”, “isti'nâf olma” ve “kat' olma” şeklinde üç seçenek zikretmiş ve son seçenekte karar kılmışken Uşmûnî isti'nâf olma seçeneğinden hiç bahsetmemiş, sıfat olma seçeneğinin geçersizliğine hükmederek geriye tek bir seçenek bırakmıştır ki o da vakf-ı tâm olmanın ifade ettiği kat' seçeneğidir.

Dil ve belagat âlimlerinin isti'nâf-i beyânî kapsamında değerlendirdiği Hûd 11/93'deki “سَوْفَ تَعْلَمُونَ” ifadesine gelince bununla ilgili olarak İbnu'l-Enbârî herhangi bir izahta bulunmamıştır. Dâni, Abbas b. el-Fadl'ın “سَوْفَ تَعْلَمُونَ” ifadesini ayet sonu olarak değerlendirmesini ve dolayısıyla da vakfın bu ifadede olacağı yönündeki kabulünü bahis konusu etmiş, Ferrâ'nın (ö. 207/822) görüşünün<sup>78</sup> dikkate alınması dışında bu vakfın uygun olamayacağı, keza anılan ifadenin ayet sonu olmadığı da icma bulunduğu gerekçeleriyle mezkûr görüşü reddetmiştir.<sup>79</sup> Secâvendî'ye gelince o, “عَامِلٌ” kelimesinde vakf-ı mutlak olduğunu, “تَعْلَمُونَ” ifadesinde vakfetmenin ise vakf-ı memnû olacağını belirtmiştir.<sup>80</sup> İbnu'l-Gazzâl “ح” harfi ile ilgili ayetteki “عَامِلٌ” kelimesinde yapılacak vakfın vakf-ı hasen olacağını ifade etmekle yetinmiş, başka da bir izahta bulunmamıştır.<sup>81</sup>

Uşmûnî'ye gelince o, “إِنِّي عَامِلٌ” ifadesi üzerinde vakfetmeyi, vakf-ı hasen olarak değerlendirmiş, sonrasında “سَوْفَ تَعْلَمُونَ” ile ibtidâda bulunulacağını belirtmiştir. Uşmûnî bu izahını şöyle temellendirmektedir: “Çünkü bu (سَوْفَ تَعْلَمُونَ) bir vaid/tehdittir, dolayısıyla da öncesiyle ilişkisi kesiktir (munkatı’).” Uşmûnî devamla şunları söylemiştir: “سَوْفَ تَعْلَمُونَ”de ne vakf söz konusudur, ne de o, ayet sonudur. Çünkü sonrasındaki تَعْلَمُونَ'nin mefulü olarak mansubtur. مَنْ mübtada olmak üzere merfu kılındığında haber, يُخْرِجُهُ kelimesi olur.” Uşmûnî bu açıklamalarının ardından, bu cümleyi Dâni'nin yukarıdaki açıklamalarına da konu olan Fadl b. Abbâs'ın görüşüne getirmiş ve şöyle demiştir: “Fadl b. Abbâs isti'nâf olmak üzere bu (سَوْفَ تَعْلَمُونَ) vakfın, vakf-ı tâm, bu ifadenin de ayet sonu olduğunu belirtmiştir. Ama icmaen ayet sonu olmaması üzerinden bu görüş reddedilmiştir.”<sup>82</sup> Uşmûnî'nin bu açıklamalarının Fadl b. Abbâs'ın görüşü ile ilgili bölümlerinin Dâni kaynaklı olduğu açıktır. Ne var ki

77 Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ*, s. 645.

78 Ferrâ'nın görüşü derken onun Bakara 2/109 ayetine ilişkin değerlendirmeleri kastedilmektedir. Öyle ki Ferrâ “مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُنَّا” ifadesiyle birlikte kelamın son bulduğunu, “حَسَدًا” ifadesinin de müfessir kabilinden olduğunu ifade etmiştir. Bk. Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Yusuf en-Necâti-Muhammed Ali en-Neccâr, (Kahire 1374/1955), I, 73.

79 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 320.

80 Ebû Abdillâh (Ebû Ca'fer) Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî el-Gaznevî, *İlelü'l-Vukûf*, nşr. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî, (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1427/2006), II, 587-588; a.mlf., *Kitâbu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Muhsin Hâşim Derviş, (Dâru'l-Menâhic, yy. 1422/2001), s. 239.

81 İbnu'l-Gazzâl, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 411.

82 Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ*, s. 384. Uşmûnî “reddedilmiştir” şeklinde meçhul bir kiple ifade etmiş ve reddedenin kim olduğunu tasrih etmemiş olsa da kastettiğinin Dâni olduğu bilinmektedir.



Uşmûnî, Dâni'nin temas etmediği bir hususa temas etmiştir ki o da Fadl b. Abbâs'ın bu değerlendirilmesinin “سَوْفَ تَعْلَمُونَ” ifadesini isti'nâfa hamletmekten ibaret olduğunu söylemesidir. Zira Dâni, Fadl b. Abbâs'ın dayandığı “ayet sonu olma” gerekçesinin icma ile taban tabana zıt oluşuna işaret etmekle yetinmiştir. Uşmûnî'nin bu çıkarımı, onun, bu ayetin gelenekte isti'nâf bağlamında gündeme gelmiş olduğu yönünde bir bilince sahip oluşuyla izah edilebilir.

Yunus 10/65 ayeti hakkında vakf-ibtidâ âlimlerinin serdettikleri izahlar incelendiğinde Uşmûnî'nin anılan bilince sahip olduğu ve vakf-ibtidâ âlimleri içinde isti'nâf-i beyânî olgusu kapsamında değerlendirilebilecek açıklamalara sınırlı düzeyde de olsa gittiği tespiti daha bir teyit kazanır. Şöyle ki; Ebû Cafer en-Nehhas ilgili ayetteki “إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا” cümlesiyle ilgili olarak üç hususa işaret etmiştir. İlki cümlenin müşriklerin sözlerinin bir parçası olamayacağıdır, ikincisi onun müste'nef/başlangıç cümlesi olacağıdır, üçüncüsü ise elif-nûn maddesinin kesre kılınmasıdır. Nehhâs bu hususlardan ilkinin Ebû Hâtim'e diğer ikisini ise Ferrâya nispet etmiştir. Bu durum karşısında Nehhâs “قَوْلُهُمْ” kelimesi üzerindeki vakfın hükmünün “kat'-1 tâm” olacağını belirtmiştir.<sup>83</sup> Nehhâs'ın açıklamalarında isti'nâf istikametinde bir atfın geçiyor olması manidardır. İbnu'l-Enbârî ise “وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ” cümlesinin sonundaki vakfın, “vakf-1 hasen” hükmünde olduğunu belirtmekle yetinmiş ve başka da bir açıklamada bulunmamıştır.<sup>84</sup> Bu durum Dâni ve İbnu'l-Gazzâl için de geçerlidir. Zira Dâni “قَوْلُهُمْ” kelimesinde vakf-1 kâfi olduğunu belirtmekle yetinmiş,<sup>85</sup> İbnu'l-Gazzâl de sadece “قَوْلُهُمْ” kelimesindeki vakfın “hasen cidden” hükmünde olduğuna işarette bulunmuştur.<sup>86</sup> Secâvendî ise “قَوْلُهُمْ” kelimesinde vakf-1 lâzım bulunduğunu belirtmiş, gerekçe olarak da vasledilmesi durumunda “إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا” cümlesinin müşriklerin kavillerinin bir parçası olacağını söylemiştir.<sup>87</sup>

Uşmûnî'ye baktığımızda ise onun meseleyi isti'nâf ve mukadder suale cevap olgusu üzerinden izaha çalıştığı görülmektedir. Zira Uşmûnî, “وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ” ifadesindeki vakfı, “vakf-1 etem” olarak ifade etmiş, ibtidânın ise “إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا” cümlesinden olacağını söylemiştir. Ona göre “إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا” cümlesinin müşriklerin sözlerinin bir parçası olduğunu düşünmek imkânsız da olsa -ki müşrikler böyle bir sözü söylemiş olsalar zaten kâfir olmazlar ve Peygamber de bu söz yüzünden zaten üzülmez- yine de bu böyledir; yani “قَوْلُهُمْ” kelimesinde vakfedilecek ve “إِنَّ” ile de ibtidâda bulunulacaktır. Şu hâlde bu cümle müşriklerin sözlerinin bir parçası değildir, aksine müste'nef/başlangıç cümlesidir; bundan da öte mukadder bir

83 Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 306.

84 İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l İbtidâ*, s. 707.

85 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 309.

86 İbnu'l-Gazzâl, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 389.

87 Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, II, 574. Secâvendî 64. ayetin sonundaki “الْعَظِيمِ” kelimesinde vakfedilmeyip “وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ” cümlesine vasledilmesi durumunda da “هُمْ” zamirinin “أَوْلِيَاءَ” kelimesine raci olacağını, oysa ayette evliya olarak tavsif edilen kimselerin Peygamber'i üzmesinin söz konusu olmayacağını, dolayısıyla “وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ” cümlesinin de müşriklerin sözleri karşısında Hz. Peygamberi (s.a.s) teselli etmeye yönelik bir ibtidâ olduğunu belirtmektedir

suale cevaptır. Öyle ki, adeta birisi “Söz konusu söz üzücü iken nasıl olur da Peygamberi üzmez ki?” diye sormuştur ve de ona “إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا” şeklinde cevap verilmiştir.<sup>88</sup>

Tüm bu izahlar birlikte değerlendirildiğinde Nehhâs ve Uşmûnî dışında anılan vakfi isti'nâfla irtibatlandırılan bir âlimin olmadığı görülür. Nehhâs'ın isti'nâfla ilgili beyanları da zaten Ferrâ kaynaklıdır. Dolayısıyla meseleyi isti'nâf bağlamında ele alan vakf-ibtidâ âlimi yalnızca Uşmûnî olmuştur. Bunun da ötesinde Uşmûnî buradaki isti'nâf cümlesinin mukadder bir suale cevap niteliği taşıdığını belirtmiştir ki, bunun beyan âlimleri tarafından *isti'nâf-i beyânî* olarak isimlendirildiğine daha önce temas edilmişti. Dolayısıyla Uşmûnî'nin kullandığı kavram her ne kadar isti'nâf olsa da bu yöndeki açıklamaları, kasdının isti'nâf-i beyânî olduğunu gösterir. Zaten ulemanın *isti'nâf* şeklinde mutlak olarak gerçekleştirdikleri kullanımlarda kimi durumda kastedilenin *isti'nâf-i beyânî* olduğu bu yazının önceki bölümlerinde geçmişti.

Uşmûnî'nin Bakara 2/14 ayetinde “أَنَا مَعَكُمْ” ifadesinin sonunda vakf olup olmayacağı hususuyla ilgili ifadeleri tüm bu tespitleri teyit eder niteliktedir. Zira Uşmûnî'ye göre burada iki ihtimal söz konusudur. İlki cümlenin *mekûlü'l-kavl* olarak değerlendirilmesidir. Bu değerlendirmeye göre anılan ifadede vakf olmayacaktır. İkinci ihtimal ise “Sizler, açtıktan açığa tasdikte bulunmak suretiyle bu kimselerle aranızı iyi tutarken nasıl olur da bizimle birlikte olursunuz?” şeklindeki mukadder suale cevap olarak değerlendirilmesidir. Bu durumda vakf caiz olur. Çünkü onlara “إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ” diye cevap verilmiş olmaktadır.<sup>89</sup>

Bütün bunlar göstermektedir ki vakf-ibtidâ âlimleri içinde Uşmûnî, kimi zaman doğrudan açıklamaları kimi zaman da temel özellikleri istikametindeki değerlendirmeleri üzerinden isti'nâf-i beyânî olgusuna başvurmuş ve vakf yerlerinin hükümlerini tayin ederken bunu bir izah aracı olarak kullanmıştır. Bu durum Uşmûnî'nin vakf-ibtidâ bilgisine edebi bir boyut kazandırdığı şeklindeki tespite de zemin oluşturmaktadır. Uşmûnî'nin böyle bir açılım yakalayabilmesinin ardında onun isti'nâf-i beyânî olgusuna ilişkin teorik ve pratik zeminin takarrur ettiği bir zaman dilimine mensup oluşunun yattığı söylenebilir. Zira Nehhâs, İbnü'l-Enbârî ve Dâni'nin yaşadığı dönem itibarıyla meselenin teorik veçhesinin henüz kemale ermediği görülmektedir. Abdülkâhir Cürçânî ve Zemahşerî gibi beşinci ve altıncı asrın dil, belagat ve tefsir âlimlerinin eserlerinde işlenmesine rağmen, İbnü'l-Gazzâl ve Secâvendî gibi sonraki dönem âlimlerinin niçin bu hususa yer vermediklerinin izahını, anılan iki âlimin ve eserinin vakf yerleri ve bu yerlerin hükmünün ne olduğu sorununa odaklanmaları ve bunun ötesine geçip de gerekçeli açıklamalarda pek fazla bulunmamaları veya bu açıklamalarını sınırlı bir çerçevede yürütmüş olmalarında aramak gerekir.

88 Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ*, s. 362-363. Uşmûnî, 64. ayetin sonundaki “العظيم” kelimesinde vakfedilmeyip de sonrasına vasledilmesi durumuyla ilgili olarak Secâvendî'de geçen açıklamaları kaynak belirtmeksizin aynıyla nakletmiştir.

89 Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ*, s. 84.

## Sonuç

Belagatin fasl-vasl başlığı altında incelenen isti'nâf olgusu, zamanla nahvî-beyânî şeklinde ayrımlara konu olmuştur. Dil ve belagat alanında yürütülen bu yöndeki inceleme ve ayrımların semereleri, düşünce geleneğinin muhtelif disiplinlerinde belli bir tezahür elde etmiş ve düşüncenin gelişimine katkıda bulunmuştur. Kur'an cümlelerinin nerede bitip bitmediği, buna bağlı olarak da tilavetin nerede sonlandırılıp nefeslenilebileceği hususunu merkeze alan vakf-ibtida bilgisi gerek isti'nâf konusuyla gerekse de onun zıttı olan kat' olgusuyla doğrudan bir alakaya sahiptir. Bu durum vakf-ibtidâ âlimlerinin vakf yerleri ve hükümleriyle ilgili açıklamalarında isti'nâf olgusunu zikretmelerine yol açmıştır. Ne var ki vakf-ibtidâ âlimlerinin bu yöndeki değerlendirmeleri beyan ulemasının açıklamalarına yansıdığı şekliyle edebi bir boyuta sahip olmamış, dolayısıyla da isti'nâf-i beyânî olgusu vakf-ibtidâ âlimlerinin izahlarına konu olmamıştır. Bunun bir istisnası Uşmûnî gibi durmaktadır. Zira o, isti'nâf'ın edebî yönünü ifade eden *isti'nâf-i beyânî* olgusuna doğrudan değindiği gibi beyan ulemasının isti'nâf-i beyânî'nin mümeyyiz bir vasfı olarak zikrettikleri "mukadder suale cevap olma" hususunu içine alan değerlendirmelere de gitmiştir. Bu durum Uşmûnî'nin vakf-ibtidâ bilgisini edebi boyuta taşıdığı yönünde bir tespite imkân vermektedir. Uşmûnî'ye tekdüm eden vakf-ibtidâ âlimlerinin özellikle de İbnu'l-Enbârî, Ebû Cafer en-Nehhâs ve Ebû Amr ed-Dânî'nin doğrudan veya dolaylı olarak isti'nâf-i beyânî kapsamına dâhil edilebilecek türde edebi veçheye sahip izahlarda bulunmamaları, dönemlerinde, konunun teorik ve pratik zeminini oluşturan müzakerelerin dil ve belagat düşüncesinde henüz şekillenmemiş oluşuna bağlanabileceği gibi İbnu'l-Gazzâl ve Secâvendî gibi âlimlerdeki bu yönün eksikliği onların vakf yerleri ve hükümleriyle ilgili pratik bilgiyi öne çıkarmalarına ve hükümleri gerekçelendirme yoluna çok fazla gitmemelerine dayandırılabilir. Görünen o ki Uşmûnî, dönemine kadar takarrur etmiş ve düşünce geleneğinde de belli bir karşılık bulmuş olan isti'nâf-i beyânî olgusuna kimi durumda bir izah vasıtası olarak başvurmak suretiyle vakf-ibtidâ bilgisine edebi bir boyut kazandırma imkânı yakalamıştır.

## Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdulhâdî el-Cerâhî ed-Dimeşki Ebulfidâ, *Keşfu'l-Hafâ* (nşr. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hendâvî), el-Mektebetü'l-Asriyye, yy. 1420/2000.
- Âlûsî, Mahmûd b. Abdullâh el-Huseynî, *Râhu'l-Me'âni fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Meşâni* (nşr. Ali Abdubârî Atiyye), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-'Arab*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire ts.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer* (nşr. Şaban Muhammed İsmail), Beyrut-Kahire 1407/1987.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1407/1987.
- Cündî, Eymen Sâlih Ahmed Beyûmî, "Meâhizü İbni'l-Enbârî fî İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ 'alâ Ebû Hâtim es-Sicistânî: Dirâseten ve Takvîmen", *Havliyyetü Külliyyeti't-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-Benât*, İskenderiye, ts.
- Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhîr b. Abdurrahman b. Muhammed, *Delâilü'l-İcâz* (nşr. Mahmud Muhammed Şakir), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1375.
- Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Muktefâ fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ* (nşr. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1407/1987.
- Dervîş, Muhyiddin, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânüh*, Humus 1412/1992.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed Şemsuddin Ebû Abdullâh b. Arafê, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ's-Şerhi'l-Kebîr*, İhyâu'l-Kutubi'l-Arabî, yy., ts.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât: Mu'cem fî'l-Mustalahâk ve'l-Furûk el-Luğavî*, (nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Misrî), Muessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Yusuf en-Necâti-Muhammed Ali en-Neccâr), Kahire 1374/1955.
- Hatîb el-Kazvîni, Celaleddin b. Muhammed b. Abdurrahman, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa: el-Me'âni ve'l-Beyân ve'l-Bedî'* (nşr. İbrahim Şemsüddin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2002.
- Hatîb eş-Şirbinî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî, *es-Sirâcu'l-Munîr fî'l-İ'âneti 'alâ Ma'rifeti Ba'dı Me'âni Kelâmi Rabbânî'l-Hakîmi'l-Habîr*, Matbaatu Bûlâk, Kahire 1285.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhîr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusîyye, Tunus 1984.
- İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'arîb* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1411/1991.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî 'î, *Lisân'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrût 1414/1993.
- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr b. Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-'Aşr*, (nşr. Muhammed Ali ed-Dabbâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâhi 'Azze ve Celle*, (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Matbûatu Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye, Dimeşk 1390/1971.
- İbnu'l-Gazzâl, en-Nisâbüri, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Tâhîr Muhammed el-Hems (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Camiatu Dimeşk 1421/2000.
- Koyuncu, Recep, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ: Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılması Bağlamında*, İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf* (nşr. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî), Riyad 1413/1993.

- Reşid Rıza, Muhammed es-Seyyid, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Kahire 1366/1947.
- Safâkusî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Sâlim en-Nûrî, *Ġaysü'n-Nef' fi'l-Kırââtî's-Seb'* (nşr. Ahmed Mahmud Abdusseme'), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.
- Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr, *İlelü'l-Vukûf*, (nşr. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî), Mektebetü'r-Ruşd, Riyad 1427/2006.
- Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr, *Kitâbü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, (nşr. Muhsin Hâşim Derviş), Dâru'l-Menâhic, yy. 1422/2001.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebû Bekir Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, Beyrut 1407/1987.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf b. Abdüddâim, *ed-Dürü'l-Masûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru'l-Kalem, Dimeşk ts.
- Şerîf el-Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1405.
- Siddîk Hasen Hân, Ebu't-Tayyib Muhammed b. Hasen el-Kannûcî, *Fethu'l-Beyân fi Makâsidi'l-Kur'an* (nşr. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1412/1992.
- Şihâbüddin el-Hafâcî, *Hâşiyetu's-Şihâb el-Müsemmât 'Inâyetü'l-Kâdi ve Kifâyetü'r-Râdi 'alâ Tefsiri'l-Beydâvi*, Dâru Sâdir, Beyrut ts.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecma'ul-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an* (nşr. Seyyid Muhsin vd), Menşûrâtü Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1415/1995.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-V, Mısır, 1395/1975.
- Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim el-Mısırî, *Menâru'l-Hudâ fi Beyâni'l-Vakfi ve'l-İbtidâ* (nşr. Şerîf Ebu'l-Alâ el-Adevî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2002.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (nşr. Ali Şîrî), Dâru'l-Fikr, 1424.
- Zemahşerî, Cârullah Ebûlkasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ġavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil* (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz), Riyad 1418/1998.