



## TARSÛSÎ'NİN “ENMÛZECU'L-ULÛM”UNDA TEFSİR\*

Mehmet ÇİÇEK\*\*

### ÖZET

Osmanlı döneminde üretilen tefsir alanına dair eserlerin sadece tefsir kitaplarında değil, farklı alanlara dair üretilen eserlerde de ele alındığını görmekteyiz. Bunlardan biri de muhtelif ilimlerden örneklerin genellikle problem veya problemler merkezinde anlatıldığı “Enmûzecu'l-Ulûm” adlı eserlerdir. Bu eserlerden bir tanesi de Osmanlı döneminde yaşayan Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin “*Enmûzecu'l-Ulûm li Erbâbi'l-Fuhûm*” adlı çalışmasıdır. Söz konusu çalışmada incelenen iki meseleyi bu makalede ele aldık.

Ele alınan meselelerin ilki, tefsirin kâideleri hakkındadır. Bu konu Molla Fenârî'nin “*Aynu'l-A'yan*” adlı Fatiha suresi tefsirindeki bilgiler ışığında ele alınmıştır. Buna göre Tefsir ilminin kâidelerinin birkaç taneyle sınırlı olduğunu belirten Molla Fenârî, bu kâidelerin neler olduğunu eserinde zikretmemektedir. Müellifimiz Tarsusi, eserinin tefsir bölümünde ilk olarak bu kâideleri tespit etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte kâidelerin istisnalarının olabileceğini de bu kâidelerin sonuna bir uyarı olarak eklemiştir.

Tarsûsî'nin incelediği ikinci konu, ayet tefsiridir. Cumua suresinin dokuzuncu ayetini ele alan müellif, söz konusu ayeti on beş farklı başlık altında incelemiştir. Başlıklara bakıldığında her bir başlığın, bir ilim dalına karşılık geldiği görülmektedir. Lafzî ilimlerden manaya doğru bir sıralamanın dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Buna göre ele alınan başlıklar şunlardır: Lügat (dil), Vaz', İştikâk, Sarf, Nahiv, Meâni, Beyân, Bedî', Arûz ve Kâfiye, Mantık, Âdâbu'l-Bahs, Kelâm, İsnâd, Usûl-ı Fıkıh, Tecvîd. Sonuç olarak müfessirin bu tasnifinin her ne kadar dillendirmese de örnek bir ayet tefsiri denemesi olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tarsûsî, Enmûzec, Tefsir, Kâide, Osmanlı

\*Bu makale Crosscheck sistemi tarafından taranmış ve bu sistem sonuçlarına göre orijinal bir makale olduğu tespit edilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir, El-mek: mehmet.cicek@deu.edu.tr

## TAFSEER IN TARSUSI'S ANMUZAJ AL-ULUM

### ABSTRACT

In the Ottoman period, not only in Tafseer works but also in the books related to other disciplines used to include Quran commentaries. One type of these works was *Anmuzaj al-Ulum*, literally means *Samples of Disciplines*. In this article, I have examined two subjects related to Tafseer in *Anmuzaj al-Ulum li Arbab al-Fuhum* of Muhammad b. Ahmad al-Tarsusi who lived in the Ottoman period.

The first subject is the analysis of the principles of Tafseer discipline which were given in the chapter of the commentary of *Sura al-Fatiha* in Molla Fanari's *Ayn al-A'yan*. While Fanari was stating a few principles and not explaining them exactly, Tarsusi tried to establish these principles in the Tafseer chapter of his work.

The second subject Tarsusi dealt with is the *Tafseer of Ayat*. As an example, he takes the 9<sup>th</sup> verse of *Sura al-Cumua* and analyzes it under the fifteen titles, namely, lexicon, *Wadh'*, etymology, morphology, grammar, semantics, statement, *ilm al-bedi'*, prosody and rhyme, logic, principles of discussion (*adab al-bahs*), Speech, reference, principles of jurisprudence (*Usul al-fiqh*), and *Tajweed*. Considering these titles, it is obvious that each title corresponds to a branch of disciplines and they line up from the literal to incorporeal. As the conclusion, I claim that even if Tarsusi does not call his work as Tafseer of Ayat, his categorization is a sample of *Anmuzaj al-Ulum*.

**Key Words:** Tarsusi, Anmuzej, Tafseer, Principle, Ottoman Period

### 1. Giriş

Kur'ân merkezinde oluşan Tefsir literatürünün, İslâm düşüncesinin önemli bir yekûnunu oluşturduğu açıktır. 1400 senelik birikimi ihtiva eden bu literatür, farklı başlıklar altında ele alınabilir. Bunlardan bir tanesi de XIV-XX. Yüzyıllar arasındaki birikime işaret eden Osmanlı Tefsir Düşüncesidir. Zaman dilimi açısından 600 senelik bir dönemi içermesine rağmen Osmanlı Tefsir Düşüncesinin hakkıyla ele alındığını söylemekten uzağız. Kaynaklara baktığımızda bu birikimin, kendisini sadece Tefsire ait eserlerde ortaya koymadığı görülmektedir. Tefsir için yazılmış eserler dışında Tefsire dair bölümler ihtiva eden çalışmaların da olduğunu görürüz.<sup>1</sup> İşte bu literatürden biri de “Enmûzec” türü çalışmalardır. Örnekler, numûneler olarak ifade edilebilecek olan enmûzec, muhtelif ilimler hakkında özellikle güncel tartışmaların ele alındığı eserlerdir.<sup>2</sup> Bu tür eserlerde, farklı ilimlere dair bilgiler ansiklopedik mahiyette verilmemekte, aksine muhtelif ilimlere dair bir veya bir kaç mesâilin ele alındığı bir muhtevayı içermektedir. Bu eserler, ilimlerin canlılığının da bir göstergesi olan ve güncel problemlere de ışık tutan bir yapıyı bünyesinde taşımaktadır. İşte biz bu makalede Tarsûsî'ye ait “*Enmûzecu'l-Ulûm li Erbâbi'l-Fuhûm*” adlı çalışmanın Tefsir bölümünü ele alacağız. İlk olarak müfessirimizin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecektir. Devamında söz konusu eserin Tefsir bölümünde ele alınan iki mesele incelenecektir. İlk mesele, Tefsir ilminin kâidelerine yönelik verilen bilgilerdir. İkincisi, Cumua sûresi 9. Ayetinin

<sup>1</sup> Tefsire dair bölümler için bkz. Mehmet Çiçek, “Osmanlı Tefsir Literatüründen Bir Örnek: Mehmet Şah Fenârî'nin Şerhu'l-Manzûme'sinde Tefsir”, *Turkish Studies*, VII/4, Kış 2012; s. 1231-1233.

<sup>2</sup> Bkz. Mehmet Çiçek, “agm”, *Turkish Studies*, s. 1231.

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/2 Winter 2014



tefsiridir. Örnek bir tefsir çalışması mahiyetinde olan bu kısım genel olarak sunulacak ve değerlendirilecektir. Bu ön bilgiler ışığında konumuza başlayabiliriz.

## 2. Tarsûsî'nin Hayatı

Tam adı Muhammed b. Ahmed b. Muhammed et-Tarsûsî el-Hanefî'dir. Bazı eserlerde Tarsûsî nisbesi "Tarasûsî" şeklindedir.<sup>3</sup> Tarsus'ta doğmuştur.<sup>4</sup> Tarsus müftüsü olan babasından ilim tahsil etmiştir. Ayrıca Osmanlı tarihinin önemli simalarından biri olan Vanî Mehmed Efendi'nin (1096/1685) derslerine katılarak icazet almıştır.<sup>5</sup> Güçlü bir hadis eğitimi de alan Tarsûsî, *Buhârî*'yi Muhaddis Ali el-Kâmilî'den (1131/1719), *Câmiu's-Sağîr*'i Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî'den (1071/1661) okumuştur.<sup>6</sup> Ebu Said Hâdimî'nin babası Kara Hacı adıyla meşhur Mustafa Efendi, (1147/1734) Tarsûsî'nin öğrencilerindendir.<sup>7</sup> Nitekim Mustafa Efendi'nin icâzetnamesinde medrese ilimlerini, Tarsûsî'den aldığı kayıtlıdır.<sup>8</sup> Ayrıca diğer bir icâzetnamede Tarsûsî'den hadis icâzeti aldığı ve okuttuğu<sup>9</sup> bildirilmektedir. Tarsûsî, babasının vefatı akabinde Tarsus müftülüğüne tayin edilmiştir.

*Tekmilâtü's-Şakâik* sahibi Fındıklılı İsmet Efendi ve Bursalı Mehmed Tahir Efendi, "müftü" adıyla meşhur Tarsûsî Muhammed Efendi'nin seçkin ulemadan biri olduğunu nakleder.<sup>10</sup> Tarsus'ta vefat ettiği noktada görüş birliği varsa da vefat tarihi tartışmalıdır. Bir kısım ulemâ, vefat tarihinin 1117/1705-1706 olduğunu söylerken<sup>11</sup> diğer bir kısmı 1145/1732-1733 tarihini vefat tarihi olarak bildirmektedir.<sup>12</sup> Ölüm tarihiyle ilgili Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisinde "Tarsûsî Mehmed Efendi" maddesini yazan Abdullah Kahraman, Kıssatu Yusuf adlı eserinin müellif nüshasının 1143/1730 ve istinsah ettiği bazı eserlerin de 1117 tarihinden sonra yazılmasından hareketle ikinci tarihin daha doğru olduğunu belirtir.<sup>13</sup> Nitekim ilgili maddede vefat tarihi 1145/1732 olarak verilmektedir.

## 3. Tarsûsî'nin Eserleri

Eserleri üzerinden bir değerlendirme yaptığımızda bile Tarsûsî'nin, oldukça geniş bir bilgi donanımına sahip bir âlim olduğunu söyleyebiliriz. Eserlerinin büyük bir bölümü yazma olan müellifimizin (bildiğimiz kadarıyla) sadece iki eseri matbudur. Eserlerin büyük bir bölümü Arapça olan Tarsûsî'nin Türkçe yazdığı bazı eserleri de mevcuttur. Tarsûsî'nin çalışmalarıyla ilgili tespit edebildiğimiz eserler şunlardır.

<sup>3</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu (editör); **Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi**, I, 368; IRCICA, İstanbul, 1997.

<sup>4</sup> Fındıklılı İsmet Efendi, **Tekmilâtü's-Şakâik**, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989; V, 63.

<sup>5</sup> Yaşar Sarıkaya, **Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebu Said el-Hâdimî**, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008; s. 35'den naklen bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 1017; İcâzetnâme, v. 298.

<sup>6</sup> Reşid Efendi 1017; İcâzetnâme, v. 298.

<sup>7</sup> Yaşar Sarıkaya, **Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebu Said el-Hâdimî**, s. 34-36.

<sup>8</sup> Konya Koyunoğlu Kütüphanesi, İcâzetnâme, 14296.

<sup>9</sup> Yaşar Sarıkaya, **Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebu Said el-Hâdimî**, s. 36;den naklen bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 1017; İcâzetnâme, v. 242b-243a; 297a-297b.

<sup>10</sup> Fındıklılı İsmet Efendi, **Tekmilâtü's-Şakâik**, V, 63; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 348.

<sup>11</sup> Veliyyüddin Carullah Efendi, Keşfu'z-Zunûn'un müellif nüshasında "*Mirkatu'l-Vusûl fi İlmi'l-Usûl*" maddesinin karşısına Tarsûsî'nin vefat tarihinin 1117 olduğunu eklemiştir. Hacı Halife, **Keşfu'z-Zunûn**, II, 1657. Ayrıca bkz. ZirikliHayreddin, (1396/1976), **el-A'lâm: Kâmûsu Terâcîmi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ**, I-VIII, 7. Baskı, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1986; VI, 12; Ömer Rıza Kahhale, **Mucemu'l-Müellifin**, III, 102; Bağdatlı İsmail Paşa, (1338/1920), **Hediyetü'l-Arifin Esmâi'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannefin**, 2. Cilt,Trc. Kilisli Rifat Bilge; Tashih: İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara 1955; II, 309. Veliyyüddin Carullah Efendi, Keşfu'z-Zunûn'un müellif nüshasında "*Mirkatu'l-Vusûl fi İlmi'l-Usûl*" maddesinin karşısına Tarsûsî'nin vefat tarihinin 1117 olduğunu eklemiştir.

<sup>12</sup> Fındıklılı İsmet Efendi, **Tekmilâtü's-Şakâik**, V, 63; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 348.

<sup>13</sup> Abdullah Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi" **DİA**, İstanbul, 2011; XL, 115.

## Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/2 Winter 2014



### 3.1. Hâşiye alâ Mir'âti'l-Usûl<sup>14</sup>

Eser, Osmanlı son döneminde İstanbul'da (Âsitane) farklı yayınevleri tarafından 5 defa basılmıştır. İlki 1267/1851 yılında Matbaa-i Amire tarafından 259 sayfa olarak basılmıştır.<sup>15</sup> İkinci ve üçüncüsü, Bosnalı Hacı Muharrem matbaası tarafından 1289/1872-1873<sup>16</sup> ve 1304/1886-1887<sup>17</sup> yıllarında tab edilen 232 sayfalık eserdir. Dördüncüsü Sahafiye-i Osmaniyye Matbaası<sup>18</sup> tarafından 1309/1891-1892 senesinde 232 sayfa basılan nüshadır. Beşincisi Matbaa-i Osmaniyye tarafından 1317/1899-1900 senesinde 92 sayfa olarak basılmıştır.

### 3.2. Enmûzecü'l-Ulûm li-Erbâbi'l-Fuhûm<sup>19</sup>

İleride üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır.

### 3.3. Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't-Te'vil<sup>20</sup>

### 3.4. Hâşiye alâ Sûreti'l-Ankebût ilâ Fussilet<sup>21</sup>

### 3.5. Hâşiye alâ Tefsiri Sûreti Yâsîn<sup>22</sup>

### 3.6. Hâşiye alâ Tefsiri's-Suveri'l-Kur'âniyye<sup>23</sup>

### 3.7. Tefsir-u Sûreti Lokmân<sup>24</sup>

### 3.8. Netâyicü'l-Efkâr fi Tefsiri's-Suveri's-Selâs: el-Fatiha ve'l-Asr, ve'l-Kevser.<sup>25</sup>

### 3.9. Hâşiye alâ Risâleti İsbâti'l-Vâcib<sup>26</sup>

### 3.10. Hâşiye ala Şerhi Âdâbı Taşkoprizâde<sup>27</sup>

### 3.11. Hâşiye ala Şerhi Hikmeti'l-Ayn<sup>28</sup>

### 3.12. Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh mine'l-Me'âni<sup>29</sup>

### 3.13. Hâşiye ale'l-Hâşiyeti'l-Lâriye alâ Şerhi'l-Hidâye<sup>30</sup>

### 3.14. Hâşiye alâ Hâşiye Kul Ahmed li'l-Fenârî<sup>31</sup>

<sup>14</sup> Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi, 932; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 499; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 1298;1299; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa 297; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 729; Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 62; 63; Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 881; Atf Efendi Kütüphanesi Atf Efendi, 689; Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla, 659; Adana İl Halk kütüphanesi, 742.

<sup>15</sup> Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Burhan, 141; Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal 239; Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı 540; Atf Efendi Kütüphanesi, Atf Efendi Eki 1930; Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa 397; Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Arabî 516.

<sup>16</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 468; Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı 541.

<sup>17</sup> Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Arabî 515.

<sup>18</sup> Atf Efendi Kütüphanesi, Atf Efendi Eki 1460; Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat 505.

<sup>19</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi 2006; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2958; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 5320; Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun yazmalar, 128; Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsni Paşa, 768; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 1039; Süleymaniye Kütüphanesi, M. Arif/M. Murad, 203; Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1073; Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, 4183; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 417; Milli Kütüphane, 1445; Diyarbakır Halk Kütüphanesi, 1662; Adana il Halk Kütüphanesi, 140.

<sup>20</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 21; Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 91; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3714; Adana İl Halk Kütüphanesi, 428; 629.

<sup>21</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 1001.

<sup>22</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3699; Adana İl Halk Kütüphanesi, 597; 631; 1058.

<sup>23</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3699; Adana İl Halk Kütüphanesi, 306.

<sup>24</sup> Zirikli, el-A'lâm, VI, 12.

<sup>25</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3714.

<sup>26</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi 2032; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 508; 656; Süleymaniye Kütüphanesi, Reisu'l-Küttâb, 1172; Köprülü Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 201;Burdur il halk Kütüphanesi, 730/5.

<sup>27</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 1845; 1863; Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 4165/1; 4165/4; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4731; Amasya il Halk Kütüphanesi, 1190.

<sup>28</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 189.

<sup>29</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3714; Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde 736; Edirne Selimiye Kütüphanesi, 1802; Adana İl Halk Kütüphanesi, 116.

<sup>30</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 1039; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1919;Milli Kütüphane, 1579.

## Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/2 Winter 2014



- 3.15. Hâşiyetün alâ Hâşiyeti Mirzacân<sup>32</sup>
- 3.16. Risâletün fi Hüsni'l-Fiil ve Kubhihi<sup>33</sup>
- 3.17. Risâletün fi Ta'dilü'l-Akvâl fi Meseleti Halki'l-A'mâl<sup>34</sup>
- 3.18. Tevzîhu'l-Muğlaqât<sup>35</sup>
- 3.19. İzhâr<sup>36</sup>
- 3.20. Hâşiyetü alâ Şerhi Fıkhi'l-Keydânî<sup>37</sup>
- 3.21. Kıssa-i Sâlih Peygamber<sup>38</sup> (Türkçe)
- 3.22. Kıssa-i Yûsuf<sup>39</sup>(Türkçe)
- 3.23. Mecmûatü'l-Mevâiz<sup>40</sup>
- 3.24. Mecmûa-i Mevâiz<sup>41</sup>(Türkçe)
- 3.25. Kitâbü'l-Havâiz ve'n-Nifâs<sup>42</sup>
- 3.26. Mu'cizâtü'l-Mustafa<sup>43</sup>
- 3.27. Şerhu Hadisi "FeYuhşerûne min Kubûrihim"<sup>44</sup>
- 3.28. Şerhu Hadisi "Elhamduli'llâhi'illezî Caale'l-İbâdetete Miftâhen"<sup>45</sup>
- 3.29. Şerhu Hadisi "Hayru'l-Hadisi Kitâbullah"<sup>46</sup>
- 3.30. Şerhu Hadisi "İnnallâhe Halaka Ademe alâ Sûreti'r-Rahmân"<sup>47</sup>
- 3.31. Şerhu Hadisi "Kıvâmi'd-Din ve İmâdi'ş-Şeria ale'n-Nasîha"<sup>48</sup>
- 3.32. Şerhu Hadisi "Seteftariku Ümmetü alâ İsnâ ve Seb'ine Fırka"<sup>49</sup>
- 3.33. Şerhu Hadisi Ümmi Zer<sup>50</sup>
- 3.34. Zâhiretü'l-Mutezevvicîn<sup>51</sup>
- 3.35. Kifâyetü'l-Matûrât fi'l-Ameli bi Rub'il-Mukantarât<sup>52</sup>
- 3.36. Risale fi'l-Amel bi Rubi'l-Mukantarât<sup>53</sup>

#### 4. Tarsûsi'nin "Enmûzecu'l-Ulûm Li Erbâbi'l-Fuhûm" Adlı Eseri

Eserin farklı kütüphanelerde yazmaları bulunmaktadır. Ayrıca Bursalı Mehmet Tahir Efendi, "Enmûzecu'l-Ulûm li Erbâbi'l-Fuhûm" adlı eserin, 1275/1858-1859 yılında 126 sayfa

<sup>31</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2618; Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2049; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hacı Selim Ağa, 688; Antalya Tekeli İlçe Halk Kütüphanesi, 788.

<sup>32</sup> Bağdat vakıflar Kütüphanesi, 5224/4; Beyrut Amerika Üniversitesi kütüphanesi, 47. Bkz. Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmiu'ş-Şurûh ve'l-Havâşi*, I, 349.

<sup>33</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017.

<sup>34</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017; Burdur İl Halk Kütüphanesi, 730/6.

<sup>35</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017; Adana İl Halk Kütüphanesi, 630; Burdur İl Halk Kütüphanesi, 730/8.

<sup>36</sup> Konya Akşehir İlçe Kütüphanesi, 472.

<sup>37</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 981, 986, 1062.

<sup>38</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 892.

<sup>39</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 630.

<sup>40</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 579.

<sup>41</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 895; 1059.

<sup>42</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 218.

<sup>43</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 428; 953.

<sup>44</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 151.

<sup>45</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 140.

<sup>46</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 151.

<sup>47</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 140.

<sup>48</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 218.

<sup>49</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 46; 81; 218; 365; 827.

<sup>50</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 963.

<sup>51</sup> Adana İl Halk Kütüphanesi, 896.

<sup>52</sup> Methafu'l-İrâkî, 11220/15; Manisa İl Halk Kütüphanesi, 6587/5; Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 904/3. Bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu (editör); *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 368-369.

<sup>53</sup> Methafu'l-İrâkî, 11220/3. Bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu (editör); *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 369.

#### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/2 Winter 2014



olarak basıldığını bize bildirmektedir.<sup>54</sup> Nitekim matbu nüshalar, Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Arabî bölümünde 2557, 3382 ve 4182 numaralarda bulunmaktadır. Fakat biz çalışmamızı yaparken matbu nüshaya ulaşamadığımızdan, matbu nüsha dışındaki bir yazmadan yararlandık. İlgili yazma, Princeton Üniversitesi Dijital kütüphanesinde bulunan ve internet ortamında ulaşılabilen bir nüshadır.<sup>55</sup> Eser, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Kitaplar ve Özel Koleksiyonlar, Yazmalar Bölümü, İslâmî Yazmalar Garrett no. 515H'de “*Kitāb Unmūdḥaj al-‘ulūm*” adıyla kayıtlıdır. Toplam 180 varaktan oluşan yazmanın içinde sadece “Enmûzec” bulunmamakta; eser, farklı risaleleri de içermektedir. “Enmûzec”, söz konusu yazmanın 2b-75b varakları arasında bulunmaktadır. Eserin müellifi olarak [Muḥammad ibn Aḥmad] al-Ṭarsūsî [al-Balawî] (d. 1163 or 4) kaydı geçmektedir. Ancak eserin müellifinin nisbesi olarak kullanılan “el-Belevî” kaydı yanlıştır. Zira Tarsūsî'nin böyle bir nisbesi yoktur. Öyle zannediyoruz ki Tarsūsî; “Enmûzec” sahibi ve nisbesi “Belevî” olan Muhammed b. Ahmed b. Âmir el-Belevî es-Sâlimî et-Tartûşî (559/1164)'yle karıştırılmıştır.<sup>56</sup> Eserin ferağ kaydı yoksa da müellife nispeti konusunda bir tartışma yoktur. Nitekim eserin girişinde müellif şöyle nitelenmektedir:

“هذا كتاب أنموذج العلوم لعامة عصره وفريد دهره مقتي الثقلين الطرسوسي قدس سره.”

#### 4.1. Genel Muhtevası:

75 varaktan oluşan Tarsusi'nin “*Enmûzecu'l-Ulûm li Erbabî'l-Fuhum*” adlı çalışmasının, 24 farklı ilim hakkında bilgi verdiği kaynaklarda<sup>57</sup> geçmektedir. Fakat bu 24 ilim arasında zikredilen Arûz ve Kâfiye ilimleri başlık olarak eserde geçmemektedir. Dolayısıyla eserin 22 başlıktan oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu ilimler sırasıyla şunlardır:

“İlmu'l-Luga;<sup>58</sup> İlmu'l-Vaz;<sup>59</sup> İlmu'l-İştikâk<sup>60</sup>; İlmu's-Sarf<sup>61</sup>; İlmu'n-Nahv<sup>62</sup>; ilmu'l-Meânî<sup>63</sup>; İlmu'l-Beyân<sup>64</sup>; İlmu'l-Bedî<sup>65</sup>; ilmu'l-Mantık<sup>66</sup>; İlmu Âdâbi'l-Bahs<sup>67</sup>; İlmu'l-Kelâm<sup>68</sup>; İlmu İsnâdi'l-Hadîs (Usûl-u Hadîs)<sup>69</sup>; İlmu Usûli'l-Fıkh<sup>70</sup>; İlmu't-Tefsîr<sup>71</sup>; İlmu't-Tecvîd<sup>72</sup>; İlmu'l-Hadîs<sup>73</sup>; İlmu'l-Fıkh<sup>74</sup>; İlmu'l-Ferâiz<sup>75</sup>; İlmu'l-Ahlâk (Tasavvuf)<sup>76</sup>; İlmu't-Teşrîh (Ebdân)<sup>77</sup>; İlmu't-Tıbb<sup>78</sup>; İlmu'l-Hisâb<sup>79</sup>.”

<sup>54</sup> Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 348.

<sup>55</sup> <http://pudl.princeton.edu/objects/wp988j87g>

<sup>56</sup> Bkz. Zirikli, **el-A'lâm**, V, 318.

<sup>57</sup> Fındıklılı İsmet Efendi, **Tekmilâtu's-Şakâik**, V, 64; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, 348. Ayrıca bkz. Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1073.

<sup>58</sup> Tarsūsî, **Enmûzecu'l-Ulûm**, 2b.

<sup>59</sup> Tarsūsî, **age**, 4b.

<sup>60</sup> Tarsūsî, **age**, 5b.

<sup>61</sup> Tarsūsî, **age**, 8b.

<sup>62</sup> Tarsūsî, **age**, 11a.

<sup>63</sup> Tarsūsî, **age**, 16b.

<sup>64</sup> Tarsūsî, **age**, 19b.

<sup>65</sup> Tarsūsî, **age**, 22b.

<sup>66</sup> Tarsūsî, **age**, 23a.

<sup>67</sup> Tarsūsî, **age**, 27a.

<sup>68</sup> Tarsūsî, **age**, 28a.

<sup>69</sup> Tarsūsî, **age**, 43b.

<sup>70</sup> Tarsūsî, **age**, 46a.

<sup>71</sup> Tarsūsî, **age**, 51a.

<sup>72</sup> Tarsūsî, **age**, 59b.

<sup>73</sup> Tarsūsî, **age**, 61a.

<sup>74</sup> Tarsūsî, **age**, 65b.

<sup>75</sup> Tarsūsî, **age**, 68a.

<sup>76</sup> Tarsūsî, **age**, 69a.

<sup>77</sup> Tarsūsî, **age**, 70a.

<sup>78</sup> Tarsūsî, **age**, 72b.

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/2 Winter 2014



Eserde öncelikle bu ilimlerin tanımlarının yapıldığı görülmektedir. Tanımdan sonra "mukaddime" başlığı altında bir takım bilgiler verilmektedir. Bu bilgiler, meselelere giriş, hazırlık mahiyetindedir. Devamında "mesele" veya "fasıl" gibi başlıklarla konulara giriş yapılmakta ve gerekli görülen açıklamalar aktarılmaktadır. Bölümlerde yer yer "tenbih" başlıklarının kullanıldığı da görülmektedir. Bazı bölümlerin sonuna "hâtime" kısımları da eklenmiştir.

#### 4.2. Tefsir bölümü

Bizim ele alacağımız tefsir bölümü, ilgili yazmanın 51a-59b varakları arasındadır. Tefsir bölümü, diğer bölümlerde olduğu gibi tanımla başlamaktadır. Tanımın devamında "mukaddime" yer almaktadır. Akabinde meseleyle bağlantılı "kâide" başlığı altında kâideler eklenmektedir. Cumua suresi 9. Ayetin tefsirinin yapıldığı bölüm ise sistematik olarak ele alınmıştır. Her bir alt başlık, "أما من جهة" (... yönüne gelince) şeklinde bir kullanımla başlamaktadır.

#### 5. Tefsir ilminin kâideleri

Tefsirle ilgili iki konuyu ele alan Tarsûsî'nin, öncelikle tefsir ilminin kâidelerini ele aldığını görmekteyiz. Her ne kadar bütün bölümlere o ilmin tanımıyla başlaması genel özelliği olsa da ele alacağımız meseleyle bağlantılı olması açısından Tefsir ilminin tanımına dikkat çekmeliyiz. Buna göre Tefsir İlmi, şöyle tanımlanmaktadır:

علم التفسير معرفة أحوال كلام الله تعالى من حيث القرآنية ومن حيث دلالاته على ما يعلم أو يظن أنه مراد الله تعالى بقدر الطاقة الإنسانية.

Tefsir ilmi: Kur'ân olması ve insanın gücü ölçüsünde Allah'ın muradına bilgi veya zanla delalet etmesi haysiyetiyle Allah kelâmının hallerini bilmektir. (marifet)<sup>80</sup>

Tarsûsî, mukaddimesinde söz konusu tanımı, Molla Fenârî'nin *Aynu'l-A'yân* adlı çalışmasından birebir nakletmektedir. Nitekim devamında Molla Fenârî'nin eserinde tefsirin kâidelerine yönelik dikkat çektiği noktayı da aktarır. Buna göre Molla Fenârî, Tefsir ilminin sınırlı birkaç yer hariç kâidelerinin olmadığını belirtir. Nitekim sınırlı olduğu söylenen bu birkaç kâideyle ilgili Molla Fenârî'nin eserinde net bilgilerin olmadığını da görmekteyiz. Bununla birlikte Molla Fenârî, küllî kâideler yerine küllî hükümler başlığı altında Vahiy, İnzâl, Tevâtür, İ'câz, Yedi Harf ve Yedi Kıraat maddelerini ele almaktadır.<sup>81</sup> Tarsûsî, küllî kâidelerin zikredilmemesinden hareketle önceki çalışmalarda geçmeyen bir bilgiyi, yani tefsirin kâidelerini burada zikredeceğini söyler. Buna göre Tarsûsî'nin tespit ettiği kâideler yedi maddedir. Şimdi sırasıyla bu kâideleri ele alalım.

1. Muzâfun ileyh konumunda olması hariç, zamirde asıl olan en yakın isme gitmedir. Buna örnek olarak "وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض" (*Böylece biz her nebiye insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Birbirlerine fısıldarlar...*) ayetini verir. Kâide üzerinden değerlendirdiğimizde "بعضهم"daki "هم" zamirinin en yakın konumda olan insan ve cinlere dönmesi gerekir. Fakat kâidede de belirtildiği üzere en yakın isimlerin, muzâfun ileyh konumunda olmasının bunu engellediği görülür. Dolayısıyla muzâf konumunda olan "شياطين" kelimesine döndürülmesi gerekir. Aynı şekilde "وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها"<sup>82</sup> (*Eğer Allah'ın nimetini saysanız, sayamazsınız*) ayetinde de zamirin muzâfun ileyhe değil, muzâf'a döndüğü görülür.

<sup>79</sup> Tarsûsî, *age*, 74b.

<sup>80</sup> Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân*, Rıfat Bey Matbaası, İstanbul, 1326; s. 5.

<sup>81</sup> Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân*, s. 43-67.

<sup>82</sup> En'am, 6/112.

<sup>83</sup> Nahl, 16/18.

Zamirlerin birden fazla olması durumunda Tarsûsî, bu zamirlerin sadece bir isme dönmesi gerektiğini belirtir. Buna örnek <sup>84</sup>”لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بِكُورٍ وَأَصِيلًا“ (*Ki Allah'a ve onun resulüne inanacaksınız, onu destekleyesiniz, ona saygı gösteresiniz, sabah akşam onu tesbih edesiniz*) ayetini verir. Buradaki “O” zamirinin hepsi, Allah ismine döner.

Tarsûsî'ye göre eğer zamiri, şan zamirine ve bunun dışındaki bir şeye hamletme mümkünse şan zamiri dışındaki seçeneğe hamledilir. Mesela <sup>85</sup>”إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلَهُ“ (*O, sizleri görür. O ve kabilesi...*) ayetinde zamiri, şan dışındaki manaya hamledilmiştir.<sup>86</sup>

2. Marife isim, tekrar edilince ilkinde; nekra isim, tekrar edilince başkasına döner.<sup>87</sup>  
 3. Mukayyed'in nefyi, kayıtlı olduğu şeye döner.<sup>88</sup>  
 4. <sup>90</sup>”أَفَلَمْ يَسِيرُوا“; <sup>89</sup>”أَلَمْ يَنْظُرُوا“ (...*bakmadılar mı?*) örneğinde olduğu gibi “vav”; <sup>91</sup>”أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ أَمْنَتُمْ بِهِ“ (*Azap, başınıza geldikten sonra mu onainanacaksınız?*) örneğinde “fa”; <sup>92</sup>”سُمْمَةٌ“yle atfolunmuş bir cümlede olduğunda İstifhâm hemzesi; a) Ya atfif konumundadır. Hemzenin öne geçmesi, başta olmasından dolayıdır. Ya da b) atfif, istifhâm konumunda olur. Hemze de aslî, istifhâm konumundadır. istifhâmın, hemzeyle atfiden arasına hamledilmesi takdir olunur. Atfif, hemze üzerine olur. İstifhâm ise a) sadece atfidenin manasına ya b) atfedene veya c) atfolunanların hepsine birden olur.

5. Muhtemel, muhkeme hamledilir.<sup>92</sup>

6. İrab'ın men etmesine rağmen mana, bir şeye çağırıldığında mananın sıhhati korunur. Selâmeti için irab, tevil olunur. Mesela <sup>93</sup>”إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لِقَادِرٌ يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ“ (*Allah onu tekrar yaratmaya kadirdir. Gizliliklerin ortaya çıkacağı/hesaba çekileceği gün*) ayetinde manaya göre “يوم” (gün), “رجعه” (dönme) eylemiyle ilişkili olmayı gerektirir. İrab ise sebep ile sonuç arasını ayırmak için bunu engeller. Bu durumda Tarsûsî, buna işaret eden bir fiil'in takdir olunacağını belirtir. Diğer bir örnek <sup>94</sup>”إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ينادون لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم إذ تدعون إلى الإيمان فتكفرون“ (*İnkâr edenlere şöyle nidâ edilir: Allah'ın kızması, sizin kendi kendinize kızmanızdan daha büyüktür. Zira siz imana çağırıldınız da inkâr ederdiniz*) ayetidir. Tarsûsî, bu örnekte mananın, “إذ” ile “مقت” ifadelerinin ilişkili olmasını gerektirdiğini, fakat irabın, yukarıdaki örnekte de işaret ettiğimiz üzere sebep ile sonuç arasını ayırmak için bunu men ettiğini belirtir.

7. Cem'in, cemle bir araya gelmesi, ahadların, ahadlardan ayrılması gerekir. Tarsûsî, örnek olarak <sup>95</sup>”حرمت عليكم أمهاتكم...“ (*Sizlere ...anneleriniz haram kılındı*) ayetini ve <sup>96</sup>”وَاسْتَعْتَبُوا ثِيَابَهُمْ“ (*Örtülerini başlarına çektiler...*) ayetini verir.<sup>97</sup>

<sup>84</sup> Fetih, 48/9.

<sup>85</sup> A'raf, 7/27.

<sup>86</sup> Tarsûsî, **Enmûzecu'l-Ulûm**, 51a-51b.

<sup>87</sup> Mesela <sup>87</sup>”صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ (*Bizi doğru yola ilet, Kendilerine lütuf ve ikramda bulunduğu kimselerin yoluna...*) ayetini, marife ismin tekrar edildiğinde ilkinde döneceğinin örneği olarak verebiliriz. Nekra ismin, cümlede tekrar kullanılması durumunda ilkinden farklı bir manaya geleceğine dair Rûm suresi 54. Ayet örnek olarak verilebilir: <sup>88</sup>”اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ“ (*sizi güçsüz yaratan, sonra güçsüzlüğün ardından kuvvet veren ve sonra kuvvetin ardından güçsüzlük ve ihtiyarlık veren Allah'tır.*) Nitekim ayetteki “ضَعْفٍ” ifadesi tekrar edilmiş ilkinde nutfeye, ikincisinde çocukluğa, üçüncüsünde ihtiyarlığa işaret edilmiştir.

<sup>88</sup> Mesela Lokman suresi 6. ayetteki <sup>88</sup>”لَهُوَ الْحَدِيثُ“ (*boş söz*) ifadesi “şarkı” olarak mukayyed kılındığında bu mukayyed yorumu kabul etmeyen kişi, şarkı yorumu şeklindeki sınırlamayı da reddetmiş olur.

<sup>89</sup> A'raf, 7/185.

<sup>90</sup> Hacc, 22/46; Ğafir, 40/82; Muhammed, 47/10.

<sup>91</sup> Yunus, 10/51.

<sup>92</sup> Mesela Fetih suresi 10. Ayetteki <sup>92</sup>”يَذُوقُوا الْعَذَابَ“ (*Allah'ın eli onların eli üzeredir*) cümlesinde Allah'ın eli ifadesi anlamlardan bir tanesidir. Fakat Şûra suresi 11. Ayetteki <sup>93</sup>”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ (*Hiçbir şey, onun benzeri değildir*) muhkem mana, Cenab-ı Allah'ın hiçbir şeye benzememesidir. Dolayısıyla ilk ayetteki muhtemel mana, bu muhkem ışığında değerlendirilmelidir.

<sup>93</sup> Tarık, 86/8-9.

<sup>94</sup> Ğafir, 40/10.

<sup>95</sup> Nisa, 4/23.

## Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/2 Winter 2014





Tarsûsî, yedi maddeden oluşan kâideleri zikrettikten sonra bir uyarıda (tenbih) bulunur. O da bazen yukarıda zikrettiği kâidelerden ve asıllardan dönmeyi gerektiren durumların olabileceğidir. Yani zikredilen kâideler, son kertede mutlak değildir.<sup>98</sup>

## 6. Değerlendirme

Değerlendirmemizi iki nokta üzerinden oluşturacağız. İlki bu söylemin, Molla Fenârî'nin görüşlerine ne kadar katkı sağladığı üzerine olacaktır. İkincisi ise tefsir düşüncesi açısından bu kısmı nasıl değerlendirebiliriz, üzerine olacaktır.

Tarsûsî'nin tefsir ilminin kâidelerini tespit etme noktasındaki bu eylemine baktığımızda acaba Molla Fenârî'nin işaret ettiği veya hedeflediği amaca ulaşabilmiş midir? Buna olumlu cevap vermenin zor olduğu kanaatindeyiz. Bunun iki açıdan mümkün olamayacağını söyleyebiliriz.

Birincisi, meselenin tamamen dilsel bir zeminde inşa edilmesidir. Zira Molla Fenârî'de mesele sadece dilsel zeminde ortaya çıkan bir durum değildir. Nitekim O; zahr, batn, had, matla şeklinde farklı anlam katmanlarını dikkate almaktadır. Bu katmanlarda dil, sadece zahr diye ifade ettiğimiz katmana işaret etmektedir. Buradaki farklı anlam katmanları, tefsirin temel zemini olan "dilsel" boyutun göz ardı edilmesi değil, yeterli olmamasına bir işarettir. Belki daha doğru bir ifadeyle kâideleri, metnin anlaşılması noktasında daha derin analizlere, mesela onun batn, had, matla diye ifade ettiği zahîrî anlamın dışındaki manaları dikkate almaya çağırmasıdır. Hâlbuki Tarsûsî'nin söyleminin, tefsirin kâidelerini tam olarak ortaya koymayı engelleyen farklı anlam katmanlarına nüfuz edememesi, temel belirleyicidir.

İkinci nokta, Molla Fenârî'nin de işaret ettiği dilin da dâhil olduğu bütün bu anlam katmanlarının, kitabın manasının anlaşılmasında bir mutlaklığa götürebilir mi sorusuna olumlu bir cevap vermemesidir. Nitekim Molla Fenârî'nin tefsir ilmi tanımında kullandığı "insanın gücü ölçüsünde" ifadesi buna işaret eder. Ayrıca tanımda ifade "الإنسان" olmayıp "الإنسانية" şeklindedir. Bu kullanım, küllî bir mefhuma telmihtir. Dolayısıyla kesin bir mananın ortaya çıkamayacağına bir vurgu olarak okunabilir. Hâlbuki kâideden hedeflenen, tefsir eyleminde doğru anlamın ortaya çıkmasında "mihenik taşı" olmasıdır. Molla Fenârî açısından bu, tanımda "معرفة" olarak ifade ettiği tefsirin, küllî kâideden hedeflenen şeyden uzaklaşmayı da içerir. Başka bir ifadeyle marifette var olan bireysel bilmeye veya sûfî diliyle söylersek herkesin kendi makamındaki anlam katmanları üzerinden metni anlamaya çalışmasıdır.

Bütün bu değerlendirmelerimize rağmen Tefsir ilminin kendini "dil" üzerinden oluşturduğu göz ardı edilmemelidir. Tefsir ilminin bu özelliği açısından baktığımızda Tarsûsî'nin çalışmasının kıymetli ve önemli olduğunun altını çizmeliyiz. Zira Tarsûsî'nin kâideleri oluştururken dikkate aldığı dil zemini, tefsir ilminin temel dayanağıdır. Bu çalışma, ayrıca tefsir usûlünün bir kâideler bütünü olduğu şeklindeki yaklaşımın, tarihsel bir örneği olarak da okunabilir.

Bizim için meselenin diğer bir boyutu, özellikle tefsir düşüncesinde ortaya çıkan bir meselenin, devamlılığı ve dönüşümü açısından güzel bir örneği ihtiva etmesidir. Nitekim Molla Fenârî'den yaklaşık 250 sene sonra Tarsûsî'nin meseleye bir pencere açması, bir yönüyle tefsir tarihi çalışmalarının önemine de işaret eder.

## 7. Cumua suresi 9. Ayetin tefsiri

Tarsûsî'nin Cumua sûresi 9. Ayetini farklı cihetlerden ele aldığı görülmektedir. Bunlar; Lügat (dil), Vaz', İştikâk, Sarf, Nahiv, Meânî, Beyân, Bedî', Arûz ve Kâfiye, Mantık, Âdâbu'l-

<sup>96</sup> Nuh, 7/71.

<sup>97</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, 51b-52a.

<sup>98</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, 52a.

Bahs, Kelâm, İsnâd, Usûl-ı Fıkıh, Tecvîd. Şimdi sırasıyla bu başlıklar altında incelenen konuları genel olarak aktaralım.

### 7.1. Lügat

Dilde iman'ın, tasdik etme anlamında kullanıldığını belirten Tarsûsî; nidânın, sesin yükseltilmesi ve ortaya çıkması manasına geldiğini belirtir. Salât, önceden dua anlamında olmakla birlikte sonradan namaz ibadetinin adı olmuştur. Sa'y ifadesi, koşmaksızın hızlıca yürümek manasındadır. İlim kelimesi, zât veya nispet olarak bir şeyin idrâk edilmesidir. Her kelimenin anlamını ortaya koyan Tarsûsî'nin, Allah ismi söz konusu olduğunda manasını; mukaddes, mübarek ve müteâl olan zâtının en iyi bildiğini söyler. Harflerin manası hakkında da bilgi veren Tarsûsî, "إن" ifadesinin "كان"nin başına geldiğinde gelecekte ortaya çıkacak olan şarta işaret ettiğini nakleder. "آمنوا"deki vav'ın cemî müzekker zamiri olduğunu belirtir. Kufe ve Basra dil ekollerinin yaklaşımlarına yönelik açıklamalarda da bulunur. Mesela "إنا" ifadesinin Kûfelilere göre vakit ve şart anlamında müşterek olduğunu; Basralılara göre ise vakit anlamında olmakla birlikte şart manasını da içerebileceğini aktarır. Aynı şekilde "إنا"nın "كلما" gibi devamlılık anlamına gelebileceğini aktarır. "للصلاة" ifadesindeki mecrur lâm'ın sebeplilik (talîl); "الجمعة"deki elif lâm'ın ise tarif manasına geldiğini belirtir.<sup>99</sup>

### 7.2. Vaz'

Tarsûsî, Vaz' başlığı altında lafızları müfred ve mürekkep diye ikiye ayırmaktadır. O, ilk olarak müfred lafızların vaz'ını ele almaya çalışır. Mesela "يا" ifadesinin nidâ edilenlerle sınırlı belli bir gurubu içermesi sebebiyle cüzî nidâ olarak vaz' edildiğini belirtir. Burada vaz' âmmdır. Fakat vaz' olunan hâstır. Tarsûsî, bu tür vaz'la ilgili söylenen ve bunun cüzî kullanımının şart olduğu söyleminin reddedildiğini belirtir. Diğer bir görüşe göre de "يا", "ادعوا" anlamında isim fiildir. Buradaki "يا"nın vaz'ının da bunun vaz'ı gibi olduğunu belirtildiğini ekler.<sup>100</sup> Dikkat edilirse Tarsûsî'nin bu bölümde sadece vaz'la ilgili farklı görüşleri aktarmakla kalmayıp onlar arasında tercihte bulunduğu da görülmektedir.

Yine Tarsûsî, "أي" ifadesinin müphem bir isim olduğunu belirtir. Bu ifadenin nidâ ile hedeflenen ortaya çıkarmakla vuzûha kavuştuğunu ve bunun vaz'ının, nekranın vaz'ı gibi olduğunu ekler. Tarsûsî, Ahfeş'e (215/830) göre bu kelimenin, "من" manasında ism-i mevsûl olduğunu aktarır. "الذين آمنوا" ise mahzûf mübtedânın haberidir. Bunun takdiri de "يا من ها هم الذين آمنوا" şeklindedir. O, "ها"nın cumhûrun görüşüne göre nidâyı güçlendirmek ve nidâyla ilişkili cüzî bir tenbih için vaz' edildiğini belirtir. Bütün "من" ifadelerinin vaz'ının şahsî olduğunu ekler.<sup>101</sup>

Tarsûsî, "آمنوا" ifadesinde iki vaz'ın olduğunu söyler. İlki, hem vaz'ın hem de vaz' olunanın âm olmasından tasdik etme anlamındadır. İkincisi, eylemin geçmiş zamanda fâiline nispet için vaz' olunması anlamında mâzî sîgasıyla vaz'ıdır. Tarsûsî, ilk vaz'ın şahsî, ikincisinin nevî olduğunu ekler.<sup>102</sup> Devamında birkaç kelimenin vaz'ı hakkında bilgi veren Tarsûsî, müfred kelimelerle ilgili aktardığı bilgilerden hareketle diğer lafızların vaz'ının, bilinebileceğini söyleyerek mürekkep vaz'a geçer.

Mürekkeplerin vaz'ına gelince Tarsûsî'ye göre bunlar; ya inşâî ve ihbârî gibi tam vaz'dır. Ya da vaz'la veya izâfetle mukayyed kılınmakla nâkıstır. O, mürekkeplerin, bağlantılardan da anlaşıldığı üzere aklî, küllî suretler için nevî vaz'la vaz' edildiğini ekler. Aklî, küllî suretler de nevî vaz'la vaz' olunmuştur.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, 52a-52b.

<sup>100</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 52b.

<sup>101</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 52b-53a.

<sup>102</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 53a.

<sup>103</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 53a.

Vaz' konusuyla ilgili iki temel bakışa işaret eden Tarsûsî, Cürçânî'nin *Telviḥ Ta'lika*'sında söylediği cümleyi nakleder. Ebu Hanîfe'ye göre lafızların vaz'ı, zihni sûretler içindir. İmam Şâfiî'ye göre ise hâricî olaylar için olmasıdır.<sup>104</sup> Sonuç olarak Tarsûsî'ye göre vaz', dış gerçeklikten mi yoksa akıldan mı kaynaklanır, meselesi vaz'ın özüdür, diyebiliriz.

### 7.3. İştikâk

İştikâk konusunda isimlerin ve fiillerin iştikâkı hakkında bilgi veren Tarsûsî'nin nâkıs olan "كان"nin iştikâkı konusunda kesinliğin olmadığını aktarır. Ayetteki "كنتم" ifadesinin "كون"den müştak olduğunu; "كينونة" şeklindeki kullanımın ise nâkıs değil tam olan "كان"nin iştikâkı olacağını belirtir. Tarsûsî, iştikâkta asıl olanın, cemilerin müfredlerden türemesi olduğunu söyler. Örnek olarak da "الذين"nin "الذي"den türediğini verir. "نودي", "نروا", "فاسعوا", "تعلمون" örneklerinde olduğu gibi bütün fiillerin, masdarlardan türemesinden hareketle de (النداء، الوزر، السعي، العلم) masdarlarına çevirir.<sup>105</sup>

### 7.4. Sarf

Tarsûsî, bu bölümde sarf açısından isim ve fiillerin irabını yapmaktadır. "أمنوا" fiilinin "أفعلوا" vezninde mehmûz bir fiil olduğunu söyler. Tarsûsî sarf açısından illetli fiillerle ilgili yaptığı açıklamalarda kalıptaki değişimlere de dikkat çekmektedir. Mesela nâkıs olan "استعوا" fiilinin "أفعلوا" vezninde olduğunu, daha sonra bu kalıbın "أفعلوا" şeklinde ayn harfinin fethalı, vav harfinin sükûnlu olmasına çevrildiğini söyler. Ayrıca bu fiilin babının "ذهب" örneğinden hareketle 3. bab olduğunu ekler. Kalıbı noktasında farklı görüşlerin olduğu kelimeleri de açıklar. Mesela "الصلوة" kelimesinin kalıbının "فَعَالَةٌ" veya "فَعْلَةٌ" şeklinde iki kalıbının olduğunu belirtir. "يوم" ifadesinin fethalı ve sükûnlu olarak "فَعْلٌ" kalıbından türetildiğini belirtir. "الجمعة" ifadesinin de iki ötre ve fethalı "فَعْلَةٌ" kalıbındadır. "ذكر" kelimesi de kesra ve sükûnlu olarak "فَعْلٌ" kalıbındadır. Tarsûsî, İbn Esir'in "*en-Nihaye*"sinde "وَوَزَرَ يَدْرُهُ" fiilinin "وسعه يسعه" kalıbında olduğunu nakleder. Mâzî ve masdarında bulunan vav'ın, muzârîde hazfedildiğini de ekler.<sup>106</sup> Bu fiilin dördüncü bابتan olduğunu da belirtir.<sup>107</sup>

### 7.5. Nahiv

Bu başlık altında Tarsûsî, ayetteki her kelimenin ayrıntılı olarak nahiv açısından analizini yapmaktadır. O, mana harflerinin, zamirlerin ve fiillerin hepsinin mebnî olduğunu belirtir. Ancak ayetteki "استعوا" ve "نروا" fiillerinin murab olduğunu ve Kûfeli dilcilerin bu fiillerin irabını yaptıklarını aktarır.<sup>108</sup>

Tarsûsî, "أي" ifadesinin nidâ ile marife bir isim olduğunu belirtir. Bu kelimenin, kâfu'l-hitâb manasını içermesinden dolayı zamme üzere mebnî olduğunu ekler. Tarsûsî, bu ifadeyle ilgili dilcilerin görüşlerini de aktarır. Buna göre Kisâî'nin, herhangi bir amil olmaksızın merfu; Sîbeveyh'in, (180/796) mukadder bir fiilin mefûlu konumunda mensup olduğu görüşlerini aktarır. Sîbeveyh'e göre ifade şu şekildedir: "يا ادعوا أيها الذين آمنوا". Müberred'in, (286/899) mensup konumunda olmayı kabul etmekle birlikte görüşünü, "يا"nın, fiilin varlığını engellemesine bağlamıştır. Ebu Ali (377/987) ise isim-fiil olmasıyla irtibatlandırmıştır. Tarsûsî, bu görüşler üzere "يا أي" ifadesinin cümle olduğunu söyler. Sîbeveyh'e göre bu cümle mukadderdir. Faili de mukadderdir. Müberred'e göre "يا" ifadesi, yukarıda da aktarıldığı üzere fiilin varlığını engeller. Ebu Ali'ye göre ise fail müstetir kabul edilmiştir.

<sup>104</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 53a-53b.

<sup>105</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 53b.

<sup>106</sup> İbnu'l-Esir, *en-Nihâye Fî Garibi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Daru İhyai'l-Türasi'l-Arabî, Beyrut, Lübnan; V, 171.

<sup>107</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 53b.

<sup>108</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 54a.

## Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 9/2 Winter 2014



Ayetteki ism-i mevsûl'ün “أي”yü açıklayıcı bir sıfat olduğunu belirtir. Bazılarına göre bu, atfi beyan olmayı ima eder. Mebnîdir ve “يا أيها الرجل” örneğinde olduğu gibi nidânın amacına dikkat çekilerek merfu konumundadır. Bununla birlikte Tarsûsî, Razî'den (688/1289) nakille, Mâzenî ve Zeccac'ın hem merfu hem de mensup olmasının caizliğini zikrettiklerini aktarır. Mensup kabul edilmesi “يا زيد الظريف” örneğindeki kullanıma atfen böyle kabul edilmiştir.<sup>109</sup>

Tarsûsî'ye göre ayetteki “آمنوا” ifadesi, ism-i mevsûlün sılası olup fiil cümlesidir ve iraptan mahalli yoktur.<sup>110</sup>

“إذا” ifadesi açıkça vakti göstermesinden dolayı “نودي”ye muzâf konumundadır. “اسعوا”dan hareketle mahallen mensuptur.<sup>111</sup> “فاسعوا”daki “fa”, zaidir. Tarsûsî'ye göre “إذا” eğer şart konumunda olsaydı “نودي”ye muzâf olmazdı. Ayrıca Tarsûsî, “إذا”nın, “اسعوا” veya “نودي” fiiliyle mensup olması şeklinde iki görüşün olduğunu da ekler.<sup>112</sup>

Tarsûsî, “نودي” fiilinin failinin açık olmadığını belirtir. Bu fiil, kendisinden sonra gelen “للصلوة” ifadesine dayandırılmıştır. Meşhur olan görüşe göre mefûllerin fail konumunda olmayacağını belirten Tarsûsî, bunun lâmsızlıkla mukayyed olduğunu ekler. Lâmlı olmaya gelince bunun “Lübb” ve “Kâfiye” şerhlerinde tahkik edildiği üzere mümkün olduğunu ekler.<sup>113</sup>

Tarsûsî'ye göre “من” ifadesinin mecrurla birlikte zarf konumunda olursa ya “إذا”dan hal veya sıfattır. Ya da “نودي”nin zarfı konumundadır.

“للصلوة” ifadesi, masdar veya masdar isim yapıldığında lâmla birlikte olsa da zarf konumunda olacağını söyler. “للصلوة” ifadesinin hal olmasına gelince zarfların marifelerden sonra olması kuralınca bunun böyle olduğunu ekler.

Eğer “من” bazıyyet ifade ederse ona göre, ya “إذا”dan bedeldir veya haldir.

Tarsûsî, bir kısım ulemaya göre “الجمعة”nin, gün ismi olduğunu, “يوم” ifadesinin “بهيمة” örneğinde olduğu gibi bunu beyan etmek için ona izafe edildiğini nakleder. Bazısına göre ise namazın ismidir. Bir kısmı da fail veya mefûl anlamında bir masdar olduğunu düşünür. İzâfet, lâm manasındadır. Sîbeveyh'e göre bu muzâfun ileyhın muzâfla mecrur yapılmasıylaadır. Ahfeş'e göre izâfetledir. İbn-i Malik'e göre ise mukadder bir harfledir. Buna göre lâm, lâmlık konumundadır. “Min” de beyaniyye konumundadır.<sup>114</sup>

Tarsûsî, “فاسعوا” ifadesinin, “إذا”nın cevabı olduğunu; “نودي”nin ise şart cümlesi olduğunu nakleder. Ya da “فاسعوا” ifadesi, cevap olmaya; “نودي” ifadesi de şart olmaya benzetilmiştir.<sup>115</sup>

“ذكر” kelimesi “إلى” harf-i cerriyle mecrurdur.

“وذروا البيع” cümlesi, “اسعوا” cümlesine atıftır. Her ikisinin iraptan mahalli yoktur.<sup>116</sup>

“ذلكم خير” mübteda ve haberdir.

“لكم” ifadesi, “خير”ın sıfatı veya mefûlüdür.

<sup>109</sup> Radıyyüddin el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Razî li Kâfiyeti İbni'l-Hacib*, Camiatu imam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, I, 446.

<sup>110</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 54a.

<sup>111</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 54a.

<sup>112</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 54b.

<sup>113</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 54b.

<sup>114</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 54b.

<sup>115</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 54b.

<sup>116</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 55a.

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/2 Winter 2014



"إن" şart harfidir. "كنتم" şartın fiilidir. "تعلمون" cümlesi "كان"nin haberidir. Şartın cevabı Kufelilere göre "ذلكم خير لكم" cümlesidir. Ya da buna işaret eden şeydir. Basralılara göre bu tehir edilmiş olarak takdir edilir.<sup>117</sup>

### 7.6. Meânî

Tarsûsî, ayetin Meânî ilmiyle irtibatına giriş yapma meyanında surenin ilk bölümünü kısaca özetlemiştir. Buna göre Allah Teâlâ surede önce ümmileri sonra diğerlerini zikretmiştir. Onlara kıymetli ve değerli bir peygamber göndermiştir. Yahudiler ise peygamberin özelliklerinin belirtildiği ve onun nübüvvetine delalet eden ayetlerin bulunduğu Tevrat'a inanmamışlardır. Onların örneği, merkebe benzetilmiştir. Kendilerinin Allah'ın dostu olduğu iddiası da batıldır.<sup>118</sup>

Tarsûsî, bu ayette müminlere iltifat yoluyla şifahi hitapla yaklaşıldığını belirtir. Böyle bir yaklaşımın sebebi, Cuma namazı emrine ihtimam gösterme ve konumunu yüceltme, bu ibadetin külfetini muhatap kılma lezzetiyle giderme amacına matuftur. Nitekim bundan dolayı da "يا ايها الذين آمنوا" demiştir. Tarsûsî, fasihlerin, çokça kullanılmaları sebebiyle "يا" ve benzeri ifadelerin kullanımı üzerinde durduklarını aktarır. Zira bu şekildeki bir kullanım, "منهن" ifadesinden daha fasihtir. Ayrıca cumaya davet edileni, cumaya teşvik etmeyi ziyadeleştirmek için bu kullanım daha fasihtir. Sanki onlar, yüceliğinden dolayı ondan ve davetten uzak bir konumdadırlar. Önce haber verilen gizlenmiş, sonra onun yüceliği ve ululuğundan dolayı ikinci olarak izah edilmiştir. Kapalılık ve açıklık arasında bir tenbih edatının bulunması, açıklanan şeyi güçlendirmek içindir. Zemahşerî, tenbih'i, nidâ anlamını tekid etme yapmıştır. Fakat Tarsûsî'ye göre bunun uzak bir görüş olduğu açıktır. Ona göre biraz önce aktardığı Ahfeş'in görüşü, daha uygundur.<sup>119</sup>

Açıklanılan şeyin ism-i mevsûlle marife yapılması, yüceliğini güçlendirmek içindir. Nitekim bunda açıklama eylemini güçlendirme veya karşılıklı sevgiyi teşvik etme vardır. "ذلكم خير لكم" ifadesi de bunu destekler veya davetliyi mükellef tutmayla ilgili illete ima vardır. Zira İslâm'ın yayıldığı, ortaya çıktığı, güçlendiği bir dönemde inmesine rağmen "يا ايها المؤمنون" denmemiştir. Bu, sadece kalplerinde imanın sabit olduğu kimselere has kılınmayla ilişkili bir yükümlülük veya bir yüceltme şeklinde bir vehim ortaya çıkmaması içindir. Ayetteki ifadenin aksine ona yeni girenleri istisna saymaz. Açıktır ki imandan kasıt, şerî anlamdır. Nitekim "آمنوا" ifadesinin anlamı imanı bulunduranlar veya bu hakikatin ilk defa ortaya çıktığı kimseler demektir. Böylece anlaşılmalıdır ki kelâm sırayla önce "يا أميون" sonra "يا مؤمنون" sonra "يا ايها المؤمنون" sonra da ayetteki şekliyle "يا ايها الذين آمنوا" olmuştur.<sup>120</sup>

Tarsûsî, ayetteki "يا ايها الذين آمنوا" ifadesinin beşinci basamak olduğunun söylenebileceğini belirtir. Zira bu sıralamaya kıyasla dördüncüsü, "يا ايها الذين آمنتم" olmalıdır. Zira ism-i mevsûl nidâ hitabı olmuştur. Ayetteki ifadeye dönme ise ikinci şahıstan üçüncü şahsa dönme şeklinde iltifat'la ortaya çıkmıştır. Tarsûsî, bazı muhakkiklerin buna itiraz ettiğini nakleder. İsm-i mevsûle dönme eylemi, gayb lafzıyla olur. Zira nidâ onu, lafız olarak gaybe (3. şahsa) çevirmez. Çünkü açık isimler, üçüncü şahıstır. Yani "آمنتم" kullanımının iltifat olması uzak olmaz. Şöyle de denilmesi mümkündür. Lafız bakımından hitabın men edilmesi, mana bakımından caiziyyet olabilir. Bundan dolayı, onun konumunun öne geçmesi ortaya çıkmamıştır.<sup>121</sup>

Tarsûsî, Meani ulemasının, "إذا نودي للصلاة" ifadesindeki "إذا"nın her ne kadar şartın gerçekleşmesi kesin olmakla birlikte gelecek için şart kılındığı kanaatinde olduğunu belirtir. Bunun anlamı, cümlenin zımından elde edilen şeyin, gelecekte kesin olmakla birlikte diğer bir cümlenin

<sup>117</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 55a.

<sup>118</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 55a.

<sup>119</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 55a-55b.

<sup>120</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 55b.

<sup>121</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 55b.

zımında elde edilen şeyle irtibat kurulmasıdır. Bundan dolayı da şartın, mana açısından istikbale ait bir fiil olması zorunlu olmuştur. Bununla, vakiya delalet etme konusunda “إذا” arasında uygunluğu talep edilerek yapıda Mâzî fiil gelmesi çokça ortaya çıkan bir durumdur.<sup>122</sup>

Dilciler açısından meseleye bakılınca “إذا”, ya zarf ya şart veya iki kullanım arasında müşterek olmasıdır. Bu durumda ikisinden birini kast ettiğine yönelik belirli (teayyun) bir karine veya şartı içerdiğine dair elde edilmiş (tahassul) bir karine gerekli olur.<sup>123</sup>

Tarsûsî, konuyla ilgili kendi görüşünü de aktarır. Buna göre burada murad, ya belirli bir şart ya da şariin kullanımında bilinen bir karineyi içermesi olabilir. Bu sebeplilik yönüdür ki zarf olması dışında bunun üzerine teklifler/yükümlülükler oluşturulmuştur. Buna örnek olarak şu ayetleri verir: “وإذا حلتم”<sup>124</sup>, “وإن كنتم مرضى... فتيموا”<sup>125</sup>, “وإن كنتم جنباً فاطهروا”<sup>126</sup>, “أقم الصلاة لدلوك الشمس”<sup>127</sup>, “فاصطادوا”<sup>128</sup>. Bu değerlendirmelere göre “تودي” fiilinin mana olarak “ينادي” manasına çevrilmesi gerekir. Fiil, cümlede mefûl için kurulmuştur. Çünkü amaç, sebepliliğin belirtilmesidir. Bu tür örneklerde nidâ, failin belirlenmesiyle ilişkili değildir. Zira bu, itaat edilenin emirlerine uymakla ortaya çıkar. Buradan hareketle de illet noktasında zaman fiil için elzem olsa da zaman zarfı olmaksızın mefûle isnâd yönü bilinir.<sup>129</sup>

“الصلاة” kelimesi, namazdan bir parçaya işaret etmesi sebebiyle elif lâmla marife kılınmıştır ki o da Cuma namazıdır. Ona göre “من يوم الجمعة” ifadesinin “تودي” ile veya “الصلاة” ile ilişkilendirilmesi en uygun olanıdır.<sup>130</sup>

Tarsûsî’ye göre “يوم” ifadesi, günün kıymetli bir parçasına işaret etmek için izâfet-i beyâniyye veya lâmiyye ile marife yapılmıştır. Bu ifadede sağlamlaştırmak için namaz için isim olan cumanın gizlenmiş bir şekilde vaz edilmesi vardır. Bu da mevsûfun, veciz olması için diğer iki ihtimal üzere hazf edilmesidir. “الجمعة”nın marife olması, “الصلاة” kelimesinin marife olması gibidir.<sup>131</sup>

Tarsûsî’ye göre “فاسعوا الى ذكرالله” ifadesi, “إذا”nın cevabıdır. Ona göre burada “sizler gitmekle emr olundunuz, emir sanki olduğu şey üzeredir”, şeklinde bir yoruma ihtiyaç yoktur. Burada şartla ilişkilendirilmeye karşı çıkılmaz. Cevap cümlesinde kelâmın aslı şöyle denilmesidir: eda ettiniz ve tamamladınız. Bu ifadede muzâfın yüceltilmesi ve işitenin katında muzâfun ileyhın sağlamlaştırılması vardır. Başka bir ifadeyle emr olunan şeyi güçlendirme vardır. Aynı şekilde muhatabın gönlüne korku salma vardır. Bu açıdan onda heybetle terbiyelendirme söz konusudur.<sup>132</sup>

“ذروا البيع” cümlesi “اسعوا” cümlesine atıftır. Bir şeyin zıddı veya tersi yönüyle benzer bir işe atfedilmesidir. Tarsûsî, bir kısım muhakkike göre onun, (اسعوا) “وذر”e eklenmesi emir, alışverişe eklenmesi nehiydir. Tarsûsî, birbirine benzer olan şeylerin sıralanmasında önemli olanın öne alınmasının (takdim), daha doğru olduğunu belirtir. Ona göre “اتركوا” yerine “ذروا” fiilinin tercih edilmesi, buradaki alışveriş saymamaya işaret eder. Tarsûsî’ye göre “البيع” ifadesinin lâmi, cins-i istiğrâk’tır. Konumu da o esnada Allah’ı zikretmekten alıkoyan her türlü uğraşın terk edilmesini

<sup>122</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu’l-Ulûm*, v. 55b-56a.

<sup>123</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu’l-Ulûm*, v. 56a.

<sup>124</sup> İsra, 17/70.

<sup>125</sup> Maide, 5/6.

<sup>126</sup> Maide, 5/6.

<sup>127</sup> Maide, 5/2.

<sup>128</sup> Maide, 5/6.

<sup>129</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu’l-Ulûm*, v. 56a.

<sup>130</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu’l-Ulûm*, v. 56a-56b.

<sup>131</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu’l-Ulûm*, v. 56b.

<sup>132</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu’l-Ulûm*, v. 56b.

emretmedir. Bununla birlikte burada özellikle "البيع" ifadesini zikretmekle umumî ifade tahsis edilmiştir.<sup>133</sup>

"ذلكم" ifadesi, 1) Allah'ı zikretmeye koşmaya, 2) alış verişini terk etmeye, 3) ayrı ayrı veya 4) bir arada her ikisine işaret eder. İsm-i işaretle marife olmuştur.<sup>134</sup>

"خير لكم" cümlesi, sebebi açıklayan cümle-i istinâfiyyedir.<sup>135</sup>

"إن كنتم تعلمون" ifadesi, ilim ehli iseniz onun, sizin için daha hayırlı olduğunu bilirsiniz, demektir. "تعلمون" fiili, lazım konumundadır. Bu ifadede bilginin en alt konumuna işaret vardır. İlimde daha hayırlısının olmadığı veya şerden daha çok hayrı biliyorsanız, bu sizin için daha hayırlı ise niçin buna sarılmıyorsunuz? demektir. Buna göre "تعلمون" fiili, bir mefûlle müteaddîdir. Şüphe anlamını içeren "إن" harfinin kullanımı aslında tahrik etmek ve heyecanlandırmaktır. Mâzî lafzının kullanımında bir açıklama/ortaya çıkarma vardır. Şart kullanımını da rağbet ettirmek içindir. Zira bu, ortaya çıkıncaya kadar arzu edilen bir şeydir. Zira cahil olan kişi eylemini önemsemez. Zira mükellefîn yaptığı işe sarılması, samimiyeti ve kurtuluşu, ancak ilim ve irfanla ortaya çıkar.<sup>136</sup>

### 7.7. Beyân

Tarsûsî, "يا" kelimesinin, davet edilenden mekân olarak uzak bir nidâda hakikat olduğunu belirtir. Daha sonra bu, mecâz kabul edilmiştir. Söz konusu ifade, eylemin şiddetini arttırmak/yüceltmek için mekân olarak davet edilenden uzak bir nidâda kullanıldığında eylemdeki itinayı vurgulamak anlamında mecâzın mecâzı olmuştur. "يا" burada iki mertebeye istiâre-i tebeiiyyedir. Tarsûsî'ye göre istiâre'de, mekân olarak davet edenden uzak olmasından hareketle teşbihin münâdâ'da dikkate alınması mümkündür. Mekân olarak davet edilenden uzak olmayla ise istiâre-i mekniyye olur.<sup>137</sup>

Tarsûsî'ye göre "نودي" fiil-i muzârî olan "ينادي" manasında kullanıldığında eylemin tahakkuku açısından mâzîdeki nidâyı gelecek zamandaki nidâyı benzetmeyle istiâre olur. Veya ondaki geçmiş zamanda vukûu gerçekleşmiş nidânın, gelecek zamana benzetilmesiyle istiâre olur. Buna göre ilk istiâre maddededir. İkincisi, heyettedir.<sup>138</sup>

Tarsûsî, müteahhirînden bir kısım ulemaya göre bu konunun tahakkuk etmesiyle gerçek olacağını bildirir. Ona göre "لِلصَّلَاة" ifadesi irap açısından mecâzdır. Zira aslî irabı nasptır. Merfu olmaya gelince o da mecâzdır. Bunun benzerinin "يوم الجمعة" ifadesinde bazı takdirleri ekleme sebebiyle ortaya çıkması da mümkündür. Tarsûsî'ye göre "الجمعة" masdar kabul edildiğinde, ism-i fail veya ism-i mefûl anlamında kullanılması mecâzdır. "السعي" ifadesi ayakla yürümek anlamında hakikattir. Hz. Hasan'ın rivayet ettiği gibi niyet etme anlamında kullanılırsa mecâz olur. O, "فاسعوا" fiilinin mecâz-ı tebeî olduğunu söyler.<sup>139</sup>

Tarsûsî, "ذكر الله" ifadesinin de kulun Allah Teâlâ'yı hatırlaması anlamında mecâz olduğunu belirtir. Ona göre "البيع" ifadesi, zikr-i hâss irade-i amm üzere bütün dünyevî muamelatta mecâzdır. Ona göre "البيع" ifadesiyle bunun tahsis edilmesi ise, kazancın bunda tahakkuk etmesinden dolaydır.<sup>140</sup>

<sup>133</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 56b-57a.

<sup>134</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 57a.

<sup>135</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 57a.

<sup>136</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 57a-57b.

<sup>137</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 57b.

<sup>138</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 57b.

<sup>139</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 57b.

<sup>140</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 58a.

Tarsûsî'ye göre, “ذلکم خیر” ifadesi beş duyuya (mahsus) işarette hakikattir. Eğer makule işaret edilirse anlayış kolaylığında ve mükemmellikte makulün mahsusa benzetilmesiyle istiâre konumunda olur.<sup>141</sup>

### 7.8. Bedî'

Tarsûsî “یا” ve “ها” ifadelerinde aynı mahalde birbirinden ayrı iki şeyin iç içe girmesiyle oluşan bir ritmin olduğunu belirtir. Bunun diğer bir örneği, birbirine zıt olduğu halde açıklık ve kapalılığın bir arada bulunması açısından “أى” ve “الذین” kelimelerinde ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde “فاسعوا” ve “ذروا” fiillerindeki iki eylemin güçlülüğünü karşılaştırmada da bir ritim vardır.<sup>142</sup>

“إن كنتم” ifadesinde de bir ritim olduğuna söyleyen Tarsûsî, bilinen şeyin farklı bir bağlama aktarılmasıyla iç içe girmiş iki şey arasını ayırıştırma sonucu bunun ortaya çıktığını söyler. Bu, Kur'ân'ın dışındakini bilip de bilmemezlikten gelme denilen şeydir. Ayrıca üzerinde durulacak manalar ve hükümlerin, ifadenin içinde eriyip kaybolması vardır.<sup>143</sup>

### 7.9. Arûz ve Kâfiye

Allah Teâlâ'nın kelâmının Arûz ve Kâfiye'yle ilgili her türlü eleştiriden tenzih edilmesi gerektiğine işaret eden müellif, bazı mühlidlerin, meşhur bahr vezinlerinin onda bulunduğu noktasında ortak bir kanaatte olmakla birlikte ona şiiir demezken diğer taraftan meşhur bahrlar üzerinden Kur'an'ı eleştirmelerine itibar edilmemesi gerektiğini belirtir. Bunun, onların inatçılıklarıyla ilgili bir husus olduğunu özellikle vurgular.<sup>144</sup>

### 7.10. Mantık

Ayeti kerimede iki şartın olduğunu belirten Tarsûsî, bu bölümde ayetteki şartlarla ilgili değerlendirmeler yapmamaktadır. Bunun yerine dilciler ile mantıkçılar arasında şartın manası konusundaki tartışmaya ve bunun yansımalarına işaret etmektedir. Şart koşmanın anlamının şart ve cevap cümlesinin gerektirdiği şeyle hükmetmek olduğunu belirten Tarsûsî, hükümde cevabın gerekliliği konusunda Mantıkçılarla Arap dilcilerinin aynı görüşte olup olmadığını tartışır. Bir kısım ulemanın, konuyla ilgili mantıkçıların dilcilerle aynı görüşte olmadığını iddia ettiklerini söyler. Buna göre hükümde şart koymanın anlamı, cevapta eyleme ait hükümdür. Şart ise hal ve zarf gibi hükmü mukayyed kılma olarak kabul edilmiştir. Tarsûsî; Sekkâkî (626/1229) tarafından dillendirilen bu görüşün hem Teftâzânî'yi (792/1390) hem de Teftâzânî üzerinden Molla Fenârî'yi yanılttığını söyler. Tarsûsî'nin de dâhil olduğu diğer bir kısım ise mantıkçılarla dilciler arasında bir görüş farkının olmadığı kanaatindedirler.<sup>145</sup>

### 7.11. Âdâbu'l-Bahs

Tarsûsî, hızlıca yürümeyi emretme ve alış verişini terk etmeden kaynaklanan gizli bir suâl'in, bu emirde kendisine işaret olunan zımnî bir daveti içerdiği için mecâzî bir men etme olduğunu söyler. Tarsûsî'ye göre, “bu, sizin için daha hayırlıdır” buyruğu, bunu hakikî veya hükümî olarak ispata işaret etmektedir. Ayrıca o, Kur'an'da farklı firkalarla cedel konusunun geniş bir başlığı içerdiğini söyler. Râzî ve Suyûtî'nin, eserlerinde konuyu genişçe ele aldığını vurgular.<sup>146</sup>

<sup>141</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 58a.

<sup>142</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 58a.

<sup>143</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 58a.

<sup>144</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 58b.

<sup>145</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 58b.

<sup>146</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 58b.



### 7.12. Kelâm

Tarsûsî, kelâmın, ilimdeki gizlilikleri açıklama (izhar) olduğunu söyler. İlimin, hayat olmadan mümkün olmadığını, hayatın da kudreti düzenleyen bir şey olduğuna işaret eden Tarsûsî, kudretin irâdeye uygun bir etkiye bulunmasından dolayı buna ihtiyacı olduğunu belirtir.<sup>147</sup> O, ayeti kerimedeki "bu sizin için daha hayırlıdır" ifadesinin mutlak olmasının kıyamete yönelik bir uyarıyı içermesi sebebiyle yukarıda ifade ettiği kelâmın, gizlilikleri izhar etmesinin bir örneği olduğunu düşünür.<sup>148</sup>

### 7.13. İsnâd

Tarsûsî, bu başlık altında isnâd ilmi açısından sıhhat tartışmasına girmemektedir. O; ayetin harf harf, kelime kelime, cümle cümle mütevatir olduğunu belirterek, hepsinin yerinde ve mertebesinde bulunduğunu ekler. Dolayısıyla kıraatla ilgili mütevâtir, meşhûr veya şâzz hiçbir kıraat ihtilafı üzerinde durulmadığını vurgular.<sup>149</sup>

### 7.14. Usûl-ı Fıkıh

Tarsûsî, ayeti kerimede iki emrin olduğunu söyler. Bunlar, Cuma namazının farz kılınması ile Cuma namazı esnasında ibadet dışında meşgul olunan şeylerin terk edilmesidir. "الذين آمنوا" ifadesinin, umûm anlamına gelen kelimelerden olduğunu söyleyen Tarsûsî, bu umûmîliğin şifâhî konuşmayla anlaşılacağını söyler. "صلاة" kelimesinin mücmel olup sünnetle açıklandığını, böylece müfesser kılındığını belirtir. "بيع" kelimesinin ise mücmel olmadığını ekler.<sup>150</sup>

Ayette Cuma namazıyla ilgili hükümlere işaret eden deliller vardır. Mesela "Cuma günü, namaz için çağrıldığında" ifadesi, vakit şartına işaret etmektedir. Şehir, gizli işarettir. Sultan ve genel izin şartı ise açık işarettir.<sup>151</sup>

"Allah'ı zikretmeye gidiniz" ifadesi, cumanın şart koşulmasına işarettir. Bunların köle ve yolcu olsa da erkekler olduğunu belirtir. Ona göre cumada asgari, imam hariç üç kişi olmalıdır. Zira ayette "gidiniz" ifadesi, imam için değil, cemaat içindir. Ayrıca onların sağlıklı ve gören olmasının gerekliliğini, azîmet olarak yorumlar. Uzakta olanlar ve yolcuların cumayı terk etmesi, ona göre ruhsattır. Şayet kıralarsa tıpkı hastalar, körler ve kadınlar hakkında söylendiği gibi öğle namazı sevabı alırlar. "Allah'ı zikretme" sözünün hutbeye işaret ettiğini belirtir. Bunun "elhamdülillah" kadar kısa da olsa caiz olacağını nakleder.<sup>152</sup>

Görüldüğü üzere Tarsûsî, bu başlık altında sadece Usûl-ı Fıkıh'a ait umûm, husûs, mücmel, mübeyyen gibi ıstılahları kullanmamakta ilaveten Fıkıhla ilgili meselelere de işaret etmektedir. Cumanın kimlere farz olduğu, hutbenin sınırı gibi konular Fıkıh ilminin konusu arasındadır. Bu bilgiler Fıkıh açısından yanlış olarak değerlendirilmese de Usûl-ı Fıkıh başlığının kapsayıcılığı açısından problemliliği söylenebilir.

### 7.15. Tecvîd

Tarsûsî, bu konuda tecvîd ilmini bilen kişinin otorite kabul edilmesi gerektiğini söyler.<sup>153</sup> Bu açıdan onun vurgusu, ehlinden alınması gerektiği yönündedir. Bu bölümde tefsire yönelik ilave bir açıklama yapılmamaktadır.

<sup>147</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 58b.

<sup>148</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 58b-59a.

<sup>149</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 59a.

<sup>150</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 59a.

<sup>151</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 59a.

<sup>152</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 59a.

<sup>153</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, v. 59b.

## 8. Değerlendirme

Gördüğümüz üzere Tarsûsî, Cumua suresi 9. ayetini 15 farklı vecih üzerinden tefsir yapmaktadır. Bu başlıklara baktığımızda şu hususların öne çıktığını görmekteyiz.

Tarsûsî'nin, Lügat başlığı altında ayetteki her bir kelimenin hatta harfin lügat açısından açıklamasını yapmaktadır. Ayeti lügat açısından ayrıntılı ele alan Tarsûsî'nin, eserinde herhangi bir sözlük veya kaynak kullanmadığı görülmektedir. Sadece “sa’y” ifadesine yönelik eserin hâmişinde Ebu'l-Vefâ'nın *Külliyât* adlı eserinden nakilde bulunmaktadır.<sup>154</sup>

Vaz' başlığında lafızları müfred ve mürekkep lafızlar olarak ele alan Tarsûsî'nin, vaz'la ilgili farklı görüşleri aktarmaktadır. Müellifimiz, farklı görüşler arasında tercihte bulunmaktadır. Mürekkep lafızların vaz'ını ise teorik olarak ele aldığı, ayet-i kerimeyle irtibatlandırmadığı görülmektedir.

İştikâk başlığında isim ve fiillerin iştikâkı hakkında bilgi vermekte olup “کن” fiilinin nâkıs ve tam olması üzerinde ayrıntılı olarak durduğu müşahede edilmektedir.

Sarf başlığında ayetteki her bir kelimenin kalıbı hakkında ayrıntılı bilgi vermekte, özellikle illetli kullanımları genişçe ele almaktadır.

Tarsûsî'nin Nahiv ve Meânî başlığı altında ayetin nahvî ve mana yönlerini, derinlikli olarak analiz ettiği görülmektedir. Nitekim Tefsirinde bu iki bölüm geniş bir alanı işgal etmektedir. Nahiv bölümünde nahiv ulemasının görüşlerini de aktaran Tarsûsî, bu görüşler arasında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Meânî ilmindeki derinliğini açıkça gördüğümüz bu bölümde de daha çok kendi görüşünü zikretmektedir. Yer yer Meânî ilminin önemli isimlerinden Ahfeş ve Zemahşerî'nin (538/1144) görüşlerini sunup değerlendirme yapmaktadır. Bu iki bölümün ayetin tefsirinde doyurucu olduğu söylenebilir.

Beyân başlığında kelimelerin; hakikat, mecâz ve istiâre kullanımı üzerinde duran Tarsûsî'nin, özellikle mecâzî kullanımlara dikkat çektiği görülmektedir. Ayeti kerimede ortaya çıkan Bedî' sanatıyla ilgili noktaları ele almaktadır.

Arûz ve Kâfiye başlığı altında, Allah Teâlâ'nın her türlü eleştiriden münezzehe olduğunu aktaran Tarsûsî, mülhidlerin inatçılıklarından kaynaklanan iddialarına itibar edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Fakat bu bölümde tefsirle ilgili herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Tefsirle ilgili böyle bir başlığın varlık amacının anlaşılmadığını söyleyebiliriz. Benzer durum Mantık başlığında da geçerlidir. Mantık ilmi açısından ayette iki şartın olduğuna işaret eden Tarsûsî, bu bilgilerden sonra dilciler ile mantıkçılar arasında şartın manasıyla ilgili yapılan bir tartışmaya dikkat çekmektedir. Ayrıca kendisinin bu konuyla ilgili nerede durduğunu da söylemektedir. Tefsirle ilgili ilave bir açıklama yapmamaktadır.

Âdâbu'l-Bahs başlığında ayetteki ifadedeki bazı delillere dikkat çekmektedir. Devamında Kur'ân'ın cedelci üslubunun, onun genel karakteristiği olduğunu vurgulamaktadır.

Tarsûsî, Kelâm başlığı altında konuşma eyleminin izhâr edici özelliğine işaret etmektedir. O, Kelâm'ın ortaya çıkması için gerekli olan hayat, irâde ve kudret gibi sıfatların olmazsa olmaz olduğunu belirtmektedir. Bu anlamıyla kelâmı oluşturucu noktaya dair bilgi vermektedir. Bu bilgi Tefsirden ziyâde kelâmı hazırlayıcı şeylere vurgu yapmadır. Devamında ayeti kerimede “*bu sizin için daha hayırlıdır*” ifadesinin kıyamete yönelik bir vurguyu içermesi üzerinden gizlilikleri izhâr etmenin örneği olarak verilmektedir. Fakat bize göre bu başlık, daha önce zikredilen Meânî ve

<sup>154</sup> Tarsûsî, *Enmûzecu'l-Ulûm*, 52a. Ayrıca bkz. Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Huseynî, el-Kefevî, (1095/1684) *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*, thk. Muhammed Mısıri, Adnan Derviş, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1998; I, 509.

Beyân ilimlerinde verilen bilgiler içinde mutâlaa edilebilir. Yani ayrı bir başlık olmayı gerektirmemektedir.

Diğer bir başlık İsnâd'dır. Ayetteki bütün ifadelerin mütevâtir olduğunu ve kıraatla ilgili bir ihtilafın söz konusu olmadığını belirtmektedir.

Usûl-ı Fıkıh başlığı altında da Usûl-ı Fıkıh ile Fıkıh bilgilerinin iç içe geçmiş olduğunu görmekteyiz. Fıkıh diye ayrı bir başlık açılmadığı da görülmektedir.

Tecvîd başlığında, tecvîdin erbabından bilinmesi gerektiğini söylemekte ve ilave bir değerlendirmede bulunmamaktadır.

Bütün bu başlıklara genel olarak tefsir penceresinden baktığımızda bazı başlıkların içerikte de ortaya konduğu gibi gelişigüzel oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Mesela Arûz ve Kâfiye, Mantık, Kelâm, Tecvîd bunlardandır. Bazı başlıkların içinin ise oldukça doyurucu olduğunu söyleyebiliriz. Mesela İştikâk, Sarf, Nahiv, Meânî, Beyân bunlardandır. Usûl-ı Fıkıh başlığının eksik olup Fıkıhı da içermesi sebebiyle kapsayıcı olmadığı söylenebilir.

Son olarak müellif, her ne kadar "dil" merkezinde ve dille ilgili ilimleri başlık olarak zikretse de temel İslâm bilimlerinden Hadis, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf gibi ilimleri bir başlık altında ele almamış olması ciddi bir eksiklik, kanaatindeyiz. Bununla birlikte Tefsir'de dille ilgili muhtemel hangi noktaların dikkate alınabileceğini göstermesi açısından bu çalışmanın önemli olduğunu söyleyebiliriz.

## 9. Sonuç

Tarsus'ta doğup Tarsus'ta vefat eden Muhammed b. Ahmed b. Muhammed et-Tarsûsî el-Hanefî, 17 ve 18. Yüzyıllar Osmanlı coğrafyasında yaşamış bir âlimdir. Kaynaklarda eserleri hakkında genel bilgiler verilen müellifin yaptığımız araştırma sonucunda eser üretimi açısından velûd bir isim olduğu söylenebilir. Özellikle kütüphane kayıtları merkezinde oluşturduğumuz eserleri, Hadis'ten Astronomi'ye kadar geniş bir yelpazeyi içermektedir. Eserleri arasında incelediğimiz *Enmûzecu'l-Ulûm* adlı ilimlere dair farklı konuları ele alan çalışması da birçok ilimde derinliğinin bir göstergesi olarak okunabilir. Ayrıca eserlerinin daha çok kendi yaşadığı bölgeye yakın bir kütüphanede mevcut olması, bölge kütüphanelerinin, bu kültürel hazineleri bünyesinde barındırması açısından ne kadar önemli olduğunu da bize göstermektedir.

Enmûzec'in tefsir bölümünü değerlendirdiğimiz bu çalışmada, Tarsûsî'nin iki tefsir meselesini incelediğini gördük. Bunlardan ilki tefsir kâideleridir. Molla Fenârî üzerinden oluşturulan bu yapı, Molla Fenârî'nin hedefleri açısından verimli olmasa da tefsir ilminin kâidelerini ortaya koyması açısından kıymetli ve değerlidir, diyebiliriz.

Cumua suresi 9. Ayetin tefsirinin örneklendiği kısımda ise 15 cihetten ayeti ele alan müellifin, "dil" üzerinden ayeti tefsir ettiğini söyleyebiliriz. Bu tefsir tarzı, iki açıdan değerlendirilebilir. İlki, içerik değerlendirmesidir. Bu 15 vechin içyapısına baktığımızda, bütün vecihlerin tefsir açısından işlevsel olduğunu söyleyemeyiz. Özellikle Arûz ve Kâfiye, Mantık, Kelâm, İsnâd, Tecvîd gibi bazı maddelerin ise tefsirle irtibat kurulmadan tamamen teorik bir boyutu içerdiğini söyleyebiliriz. Mesela "dilsel" tefsirlerde gördüğümüz "Kıraat" başlığının bu sistematikte kendisine bir başlık olarak yer edinmemesi, bir eksiklik, ikinci değerlendirme ölçütümüz, tefsir birikimi üzerindedir. Genel olarak tefsirin dil dışında temel omurgasını oluşturan temel İslâm bilimlerini, özellikle rivayetle bağlantılı hadis ilmini kullanmamaktadır. Bu, metnin tarihsel bağlamının göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak Tarsûsî'nin bu tefsiri, her ne kadar 15 vechi içermesi yönüyle bir bütünselliğe işaret etse de tefsirin genel yapısını tamamlayan bir tarzda oluşturulmamıştır.

## Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/2 Winter 2014



**KAYNAKÇA**

- BAĞDATLI İSMAİL PAŞA, Babanzâde, (1338/1920), **Hediyetü'l-Arifin Esmâi'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannefin**, 2. Cilt, Trc. Kilisli Rifat Bilge; Tashih: İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1955.
- BURSALI MEHMED TAHİR, **Osmanlı Müellifleri**, I-III, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 2009.
- ÇİÇEK Mehmet, "Osmanlı Tefsir Literatüründen Bir Örnek: Mehmet Şah Fenârî'nin Şerhu'l-Manzûme'sinde Tefsir", **Turkish Studies**, VII/4, Kış 2012; s.1229-1244.
- EBU'L-BEKÂ, Eyyüb b. Musa el-Huseynî, el-Kefevî, (1095/1684) **Külliyyâtu Ebi'l-Beka**, thk. Muhammed Mısırî, Adnan Derviş, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1998.
- el-ESTERÂBÂDÎ, Radiyyüddin, Necmeddin Muhammed b. Hasan Radi, (686/1287), **Şerhu'r-Razî li Kâfiyet-i İbni'l-Hacib**, Yahya Beşir Mısırî, Camiatu imam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1414/1993.
- FENÂRÎ, Şemseddin Muhammed b. Hamza, (834/1431) **Aynu'l-A'yân**, Rifat Bey Matbaası, İstanbul, 1325.
- FINDIKLILI İSMET EFENDİ, (1322/1904), **eş-Şekaiku'n-Nu'maniyye ve Zeyilleri: Tekmiletü's-Şakâik fî Hakkı Ehli'l-Hakâik**, 5. Cilt, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- HABEŞÎ, Abdullah Muhammed, **Câmiü's-Şürûh ve'l-Havâşî, I-III**, el-Mecmaü's-Sekafî, Ebûzabî, 2004/1425.
- İBNU'L-ESÎR, Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, (606/1210), **en-Nihâye Fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**, thk. Tahir Ahmed Zavi, Mahmûd Muhammed Tanahi, Daru İhyai'l-Türasi'l-Arabî, Beyrut, Lübnan.
- İHSANOĞLU Ekmeleddin ve Diğerleri (editör); **Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi**, I-II, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi; Research Centre for Islâmic History Art & Culture (IRCICA), İstanbul, 1997.
- KAHHALE Ömer Rıza, **Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye**, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993/1414.
- KAHRAMAN Abdullah, "Tarsûsî Mehmed Efendi" **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (DİA) s. 115-116; İstanbul, 2011.
- KATİB ÇELEBİ, HacıHalife Mustafa b. Abdullah, (1067/1657), **Keşfü'z-Zünûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun**, 2. Cilt, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Maarif Vekaleti, Ankara, 1943/1362.
- SARIKAYA Yaşar, **Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi**, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008.
- ZİRİKLİ, Hayreddin, (1396/1976), **el-A'lâm: Kâmûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ**, I-VIII, 7. Baskı, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1986.

**Turkish Studies**

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 9/2 Winter 2014



**EK: Tarsûsî'nin "Enmûzecu'l-Ulûm"unda Tefsir Bölümü****أنموذج العلوم للطرسوسي (علم التفسير)**

[51] علم التفسير معرفة أحوال كلام الله تعالى من حيث القرآنية ومن حيث دلالاته على ما يعلم أو يظن أنه مراد الله تعالى بقدر الطاقة الإنسانية.<sup>155</sup>

**مقدمة:**

ذكر العلامة الفناري أنه ليس لعلم التفسير قواعد يتفرع عليها الجزئيات إلا في مواضع نادرة. كان يقال الأفعال والصفات المستندة إلى الله تعالى إذا لم يصح إسنادها بحسب حقايقها وبداياتها يحمل على غاياتها ونهاياتها كالرحمة والغضب والمكر والإستهزاء والاستحياء. وجعله أحد وجوه رجحان هذا التعريف على تعاريفه التي ذكرها هذا. ولنذكر ههنا من تلك القواعد بعض ما بلغ سنام الضرورة وذروة الافتقار، ولم يسبق له ذكر في العلوم السالفة.

**قاعدة:**

الأصل في الضمير عوده إلى قريب مذكور والاضافة إليه. نحو "وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا [51 ب] شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض"<sup>156</sup> ونحو "وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها"<sup>157</sup>. وفي الضمائر عودها إلى واحد نحو "لنؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلاً"<sup>158</sup> وإذا أمكن حمل الضمير على الشأن، وعلى غيره حمل على غيره نحو "إنه يراكم هو وقبيله"<sup>159</sup>.

**قاعدة:**

المعاد المعرف عين الأول والمنكر غيره.

**قاعدة:**

نفي المقيد راجع إلى قيده.

**قاعدة:**

همزة الاستفهام<sup>160</sup> إذا كانت في جملة معطوفة بالواو أو بالفاء أو بثم نحو "أولم ينظروا"<sup>161</sup>، "أفلم يسيروا"<sup>162</sup>، "أثم إذا ما وقع أمنتهم به"<sup>163</sup>، فإما أن يكون الاستفهام في حيز العطف وتقديمها لأصلاتها في التصدير، وإما أن يكون العطف في حيز الاستفهام والهمزة في محلها الأصلي ويقدر حملة بينها وبين العاطف ويكون العطف عليها فيتوجه الاستفهام إلى معنى العاطف فقط. أو إليه أو إلى كل من المتعاطفين معاً.

**قاعدة:**

المحتمل يحمل على المحكم.

**قاعدة:**

المعنى إذا دعا إلى أمر، والإعراب يمنعه، يحافظ على صحة المعنى، ويأول لصحة الإعراب. نحو "إنه على رجعه لقادر يوم تبلى السرائر"<sup>164</sup> فالمعنى داع إلى تعلق "يوم" ب"رجع"، والإعراب يمنعه للفصل بين المصدر ومعموله، فيقدر له فعل

<sup>155</sup> انظر : محمد بن حمزة الفناري، عين الأعيان، رفعت بك 1326 استانبول، ص. 5.

<sup>156</sup> سورة الأنعام، 112/6.

<sup>157</sup> سورة النحل، 18/16.

<sup>158</sup> سورة الفتح، 9/48.

<sup>159</sup> سورة الأعراف، 27/7.

<sup>160</sup> ونقل الشريف العلامة قدس سره في شرح المفتاح عن بعضهم أنه عطف على ما قبله من الكلام إلا أنه دخل الهمزة بين المعطوفين قصداً إلى معنى التوبيخ ونحوه بالمعطوف أما باعتبار اجتماعه مع المعطوف عليه أو ترتيبه عليه بلا مهملة أو بمهملة.

<sup>161</sup> سورة الأعراف، 185/7.

<sup>162</sup> سورة الحج، 46/22، سورة غافر، 82/40، سورة محمد، 10/47.

<sup>163</sup> سورة يونس، 51/10.

<sup>164</sup> سورة الطارق، 9-8/86.

**Turkish Studies**

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/2 Winter 2014



يدل عليه. ونحو "إن الذين كفروا ينادون لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم إذ تدعون إلى الإيمان فتكفرون"<sup>165</sup>، المعنى يقتضي تعلق "إذا" بـ"مقت"، والإعراب يمنعه للفصل المذكور.

#### قاعدة:

مقابلة [52 أ] الجمع بالجمع يقتضي انقسام الأحاد على الأحاد. نحو "حرمت عليكم أمهاتكم"<sup>166</sup> ونحو "واستغشوا ثيابهم"<sup>167</sup>.

#### تنبيه:

قد يعرض أمر يقتضي العدول عن القواعد والأصول.

\*\*\*\*\*

أما بعد : فلنفسر آية من كتاب الله تعالى، قال الله تعالى "يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون" [سورة الجمعة، 9/62]

والنظر فيها من جهات:

#### 1. أما من جهة اللغة:

فهو أن "يا" لنداء البعيد. و"أي" وصلته لنداء ما فيه "ال". و"ها" للتنبيه. و"الذين" للجمع المذكور المشار إليه عقلا. والإيمان: التصديق. والواو ضمير للجمع المذكور. و"إذا" مشترك بين الوقت المحض والشرط المحض عند الكوفية، وللوقت اللازم، وقد يضمن معنى الشرط عند البصرية، وقد يجيء للاستمرار ككلاما. والنداء رفع الصوت وظهوره. ولام الجر للتعليل. ولام التعريف للتعريف. و"الصلاة" الدعاء ثم هذه العبادة. و"من" للبعضية أو الظرفية. و"اليوم" يعبر به عن طلوع الشمس إلى غروبها. وقولهم "يوم الجمعة" لاجتماع الناس للصلاة. والفاء للتعقيب وربط الجواب. و"السعي"<sup>168</sup> المشي السريع دون العدو، وأكثر ما يستعمل في الأفعال المحمودة. و"إلى" لانتهاؤ الغاية الزمانية والمكانية، وعبارة بعضهم لانتهاؤ الشيء، ولعلها أولى من المشهورة لاغنائها عن اعتبار الزمانية والمكانية في مدخلها بخلاف المشهورة. و"الذكر" الاستحضار بالقول. والله أعلم للذات المقدسة تبارك وتعالى. [52 ب] والواو للعطف، معناه مطلق الجمع. و"الودر" قذف الشيء لقلته اعتداد به. و"البيع" مشترك بين إعطاء الثمن وأخذ الثمن وعكسه. و"ذلكم" إشارة حسا إلى مفرد مذكر بعيد ليريه المخاطبين. و"الخير" ما يرغب فيه الكل فهو اسم. ويجوز أن يكون صفة مغيرا من أخير أو مخففا من خير بالتشديد. واللام للاختصاص. و"كم" ضمير خطاب للجمع المذكور. و"إن" للشرط في الاستقبال إلا إذا دخل على كان. فلماضي وتدخل على مشكوك أو ما نزل منزلته لنكتة. والعلم إدراك الشيء ذاتا أو نسبة.

#### 2. وأما من جهة الوضع:

فهو أن "يا" موضوعة للنداء الجزئي القائم بالمنادى بتعلقه بنوعه. فالوضع عام والموضوع له خاص، ومردود ما قيل بوضعها لذلك النوع وشرط استعمالها في الجزئي. وقيل بأنها اسم فعل وهو "ادعوا" فوضعها كوضعه.

وظاهر قولهم أن "أي" اسم مبهم يوضح بإجراء المقصود بالنداء عليه أن وضعه كوضع النكرة، وذهب الأخفش إلى أنه موصول بمعنى "من". وإن "الذين آمنوا" خبر مبتداء محذوف هو العائد إليه. والتقدير "يا من ها هم الذين آمنوا". فوضعه وضع الموصول لجزئي ملحوظ بالجمع المذكور المشار إليه عقلا بتأصافه بمضمون ما بعده من صلته. و"ها" موضوعة للتنبيه الجزئي المتعلق بالنداء تأكيدا له على ما ذكر إليه الجمهور. وبالحكم المفعول في الصلة على ما ذهب إليه [53 أ] الأخفش ملاحظته بنوعه وما يعمله فوضعها وضع الحرف. و"الذين" موصول قد عرفته وضعه. وكل "من" هذه الأوضاع شخصية متعلقة بأعيان تلك الموضوعات وأشخاصها.

وفي "آمنوا" وضعان وضع المادة للتصديق وضعا عاما للموضوع له العام. ووضع صيغته لنسبة حدثه إلى فاعل ما في الزمان الماضي كذلك إلا أن الأول شخصي والثاني نوعي. والواو ضمير موضوع لمرجعه الجزئي بتعلقه بالغائب المتقدم ذكره. والأشبهه في "إذا" حين كان للشرط المحض أن يكون حرفا فوضعه للسببية الجزئية بين شرطه وجزائه بتعلقها بما يعمله. و"إذا"

<sup>165</sup> سورة غافر، 10/40.

<sup>166</sup> سورة النساء، 23/4.

<sup>167</sup> سورة نوح، 7/71.

<sup>168</sup> السعي الإسراع في المشي إذا انصرف عنك وذهب مسرعا وسعى ك "رعى" قصد وعمل ومشى وعدا ونم والسعي إذا كان بمعنى المضي والجري يتعدى ب "إلى" نحو "فاسعوا إلى ذكر الله" وإذا كان بمعنى العمل يتعدى باللام كقوله "وسعى لها سعيها" وسعى سعاية إذا أخذ الصدقات وهو عاملها وساعي الرجل الأمة فجر بها ولا يقال ذلك في الحرة "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى" أي نوى. والأئمة الثلاثة على وصول ثواب القراءة فلميت خلافا للشافعي لهذه الآية الكليات لأبي البقاء [أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي، كتاب الكليات، تحقيق: عدنان درويش-محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت 1998/1419، 509/1]

كان للوقت فهو اسم وضعه كلي كمعناه. وفي "نودي": وضعان كما في "أمنوا". ولام الجر للتعليل الجزئي وضعاً كلياً، ولام التعريف للتعريف الجزئي كذلك، والصلاة اسم جنس كلي وضعاً ومعنى على ما هو المعروف، ولها مع لام التعريف وضع نوعي لمعنى جزئياً ومن للعضوية الكلية معنا ووضعاً فيكون اسماً بخلاف ما إذا كانت للعضوية الجزئية معنى والظرفية كذلك بوضع كلي وبهذا القدر نستعين على معرفة أوضاع باقي الألفاظ المفردة في هذه الآية الكريمة.

وأما مركباتها تامة إنشائية أو إخبارية أو ناقصة تقييدية بالوضع أو الإضافة، فهي موضوعة بالوضع النوعي لصور كلية عقلية على ما يفهم من الوشاح.

وهو المناسب لما ذكره الشريف العلامة قدس سره في تعليقاته على التلويح من أن وضع الألفاظ للصور الذهنية [53 ب] عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وللأمور الخارجية عند الشافعي رحمه الله.

### 3. وأما من جهة الاشتقاق:

فهو ان "الذين" مشتق من "الذي" على القول باشتقاق الجمع من المفرد. و"أمنوا" من الإيمان. و"نودي" من النداء. و"فاسعوا" من السعي. و"ذروا" من الودر. و"خير" صفة منه اسماً. وفي اشتقاق "كان الناقصة" تردد وعلى القول به ف"كنتم" مشتق من الكون، وأما الكينونة فالأشبه أنه مأخذ اشتقاق "كان التامة". و"تعلمون" من العلم.

### 4. وأما من جهة الصرف:

فهو ان "أمنوا" على وزن أفعلوا مهموز الفاء، و"نودي" على وزن فوعِل ناقص يائياً أو واوياً، و"الصلوة" على وزن فعلة أو فعلة<sup>169</sup> بفتحين فيكون على القولين في القلب، و"يوم" على وزن فَعَل بفتح فسكون، و"الجمعة" على وزن فَعْلَة بضمين ففتح. و"اسعوا" على وزن أفعلوا في الأصل ناقصاً يائياً، ثم أفعلوا بفتح العين وسكون الواو وبابه ذهب. و"ذكر" على وزن فَعْل بكسر فسكون. و"ذروا" على وزن أفعلوا في الأصل مثلاً واوياً ثم علوا بفتح فضم فسكون، ولا شك أنه من باب مضارعه مفتوح العين ولو كان ماضيه حياً لعلم بابه إلا ان ابن الأثير ذكر في نهايته أن أصله "وَذَرَهُ يَذُرُهُ" ك"وسعه يسعه"، وقد أميت ماضيه ومصدره<sup>170</sup> هذا، وعلى هذا فبابه علم. و"البيع" كيوم و"خير" اسماً على وزن فَعْل كالبيع أجوف يائياً وصفة على وزن أفعل أو فِعْل بفتح فسكون [54 أ] فكسر في الأصل والمحذوف عند التخفيف أ هو الياء الأولى أم الثانية فصار وزنه على الأول فَعْلًا وعلى الثاني فَيْلًا. و"كنتم" على وزن فَعَلْتُمْ بفتحين فسكون أجوف واوياً ثم فَعَلْتُمْ بفتح فضم ثم فُلْتُمْ بضم فسكون وبابه كتب. و"تعلمون" على وزن تَفَعَّلُوا وبابه علم.

### 5. وأما من جهة النحو:

فهو إن ما فيها من حروف المعاني والضمائر وأحواتها والأفعال كلها مبنية اتفاقاً إلا "اسعوا" و"ذروا"، فإن الكوفية أعربوها بالجزم على ما اشتهر وتقرر.

و"أي" مفرد معرفة بالنداء، فهو مبني على الضم لتضمنه معنى كاف الخطاب. وعند الكسائي مرفوع بلا عامل. وأما محله فنصب على المفعولية للفعل المقدر تقديره "يا ادعوا أيها الذين آمنوا" عند سيبويه. وأحال المبرد نصبه على "يا" لسده مسد الفعل. وأبو علي لكونه اسم فعل. وعلى المذاهب "يا أي" جملة. وليس أي أحد جزئي الجملة، بل هما مقدران عند سيبويه. والفعل مقدر. و"يا" ساد مسد الفعل عند المبرد. ومستتر عند أبي علي.

والموصول صفة موضحة لأي. وكلام بعضهم يوحي إلى أنه عطف بيان له، وهو مبني، محله رفع كما اشتهر من أنهم التزموا رفع الرجل في "يا أيها الرجل" تنبيهاً أنه المقصد بالنداء إلا ان الرضي ذكر ان المازني والزجاج جوزا رفعه ونصبه قياساً على نحو "يا زيد الظريف"<sup>171</sup>.

و"أمنوا" جملة فعلية صلة للموصول، فلا محل لها من الاعراب.

و"إذا" أن تمحض للوقت فهو مضاف إلى "نودي"، منصوب محلاً [54 ب] باسعوا. فالفاء زائدة، لا تمنع العمل. وإن تضمن الشرط فلا يضاف إلى "نودي" فنصبه "به" أو "باسعوا" قولان.

و"نودي" فعل لم يسمّ فاعله، أسند إلى الجار والمجرور بعده وهو للصلوة. وما اشتهر من أن المفعول لا ينوب مناب الفاعل فهو مقيد بكونه بغير اللام، وأما الذي مع اللام فيقع كما حققه شراح اللب والكافية.

و"من" إن كانت للظرفية فمع المجرور، إما حال من "إذا" أو صفة، وإما ظرف لنودي.

<sup>169</sup> على ما تردد بينهما بعض أئمة اللغة.

<sup>170</sup> ابن الأثير (544-606)، النهاية في غريب الحديث والأثر، 5/171.

<sup>171</sup> رضى الدين الأسترابادي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، 1/446.

وأما "للصلوة" إن جعل مصدرا أو اسم مصدر فإعماله في الظرف لا ينكر ولو مع اللام. وأما حال من "الصلوة" على ما هو المشهور في الظروف بعد المعارف.

وإن كانت للبعضية فهي بدل من "إذا" أو حال منها.

والمفهوم من بعض الاطلاقات أن الجمعة اسم لذلك اليوم، فأضافة يوم اليها بيانية كما حقق في إضافة "بهيمة الأنعام". ومن بعضها أنها اسم للصلوة. ومن بعضها أنها مصدر باق على معناه أو بمعنى الفاعل أي الأمر الجامع أو بمعنى المفعول أي الفوج المجموع. فالإضافة لامية. وانجرار المضاف اليه بالمضاف عند سيبويه. وبالإضافة عند الأخفش. وبالحرث المقدر عند ابن مالك. وهو اللام في اللامية ومن البيانية في البيانية. وقد اشتهر عدم جواز التبعية فيها خلافا لما قرره البيضاوي بل الزمخشري في "الهدى الحديث" في أول لقمان.

وقوله تعالى "فاسعوا" جزء إذا، فنودي شرطها. أو شبه جزء لها، فنودي شبه شرط لها.

و"ذكر" مجرور بالي مضاف الى الجلالة، مفعوله إضافة معنوية لامية [55 أ] وفاعله المتروك هو الخطيب إمام الجماعة وإلى مع مجرورها متعلقة بأسعوا دالة على انتهاء بمصحبها.

"وذروا البيع" عطف على "اسعوا"، ولا محل لهما من الإعراب.

"ذلكم خير" مبتدأ وخبر.

"لكم" صفة خير أو مفعوله، فعلى الأول مستقر دون الثاني.

و"إن" حرف شرط.

و"كنتم" فعل شرط.

وجملة "تعلمون" خبر كان. وجزء الشرط قوله "ذلكم خير لكم" عند الكوفيين، أو ما يدل هو عليه، ويقدر مؤخرا عند البصرية.

#### 6. وأما من جهة المعاني:

فهو انه تعالى ذكر الأميين والآخرين، وانه بعث فيهم رسولا عظيما فخيما كاملا مكملنا تقضلا وإحسانا، وأن اليهود لعدم إيمانهم بما في التوراة من نعت محمد صلى الله عليه وسلم، والآيات الدالة على نبوتهم، مثلهم كمثل الحمار، وانهم على الباطل في زعم ولاية الله تعالى.

أقبل على أولئك الفرق بالخطاب الشفاهي على طريقة الالتفات اعتناء بأمر صلاة الجمعة وتفخيما لسانها وجبرا لكلفة هذه العبادة بلذة المخاطبة، فقال "يا أيها الذين آمنوا". واختيار "يا" على أخواتها لكونها على السنة الفصحاء أدور، واستعمالهم لها أكثر، فهي أفصح "منهن" ولزيادة الحث على المدعو له. فكأنهم لفخامته على بعد منه ومن الداعي اليه وإبهام المنادي أولا وإيضاحه ثانيا لتفخيمه وتعظيمه. وتوسيط أداة التنبيه بين الإبهام والإيضاح لتأكيد أمر الإيضاح. وجعل الزمخشري لتأكيد معنى النداء، وهو بعيد كما لا يخفى وأقرب منه ما ذهب اليه [55 ب] الأخفش على ما عرفت أنفا. وتعريف الموضح بالموصولة للحث على التعظيم، ففيه تأكيد لأمر الإيضاح أو للحث على الترحم. ففيه معاضدة لقوله "ذلكم خير لكم" أو الإيحاء الى علة التكليف بالمدعو له، ولم يقل "يا أيها المؤمنون" مع أن نزولها حين فشو الإسلام وظهوره وثباته لنلا يتوهم أن هذا التكليف أو الترحم أو التعظيم متعلق بمن ثبت له الإيمان مختص بهم، لا يعدوهم الى من أحدثه بخلاف المتلو، والظاهر ان المراد بالإيمان هو المعنى الشرعي وهو ما عرفت فليس في الكلام حذف المفعول فمعنى آمنوا أوجدوا الإيمان وأحدثوا هذه الحقيقة لعلك تتعين بما ذكرنا هنا على معرفة أن أصل الكلام "يا أيون" ثم "يا مؤمنون" ثم "يا أيها المؤمنون" ثم المتلو.

وقد يقال إن المتلو في مرتبة الخامسة، لأن القياس "يا أيها الذين آمنتم". لأن اسم الموصول صار خطابا بالنداء، فالعدول الى المتلو للالتفات من الخطاب الى الغيبة. وردّه المحققون بأن حق العائد الى الموصول أن يكون بلفظ الغيبة، والنداء لا يخرج الى الخطاب لفظا لأن الأسماء الظاهرة غيب، بل لا يبعد أن يجعل "آمنتم" من باب الالتفات. ويمكن أن يقال جانب اللفظ منع الخطاب وجانب المعنى جوزه. وبه لم يظهر تقدم رتبته.

"إذا نودي للصلوة" الذي قرره علماء المعاني أن اذا للشرط في الاستقبال مع الجزم بوقوع شرطه، ومعناه تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى في الاستقبال مجزوما به. فوجب أن يكون شرطه أن يكون فعلا [56 أ] استقباليا في المعنى، وكثر مجيئه فعلا ماضيا في المبني طلبا للموافقة بينه وبين اذا في الدلالة على الوقوع وإظهارا للرغبة فيه وتنبيها على انه كالواقع لكونه للوقوع هذا. وأما ما قرره أئمة اللغة من أن "إذا" مشترك بين محض الظرف والشرط أو انه قد يتضمن الشرط، فيستوجب لإرادة أحدهما قرينة تعينه ولتضمن الشرط قرينة تحصله. فنقول يمكن أن يكون المراد هنا هو الشرط معينا أو مضمنا بقرينة ما عرف من عرف الشارع. وهو اعتبار السببية فيما رتب عليه التكاليف دون الظرفية المحضة نحو "أقم الصلوة لدلوك

### Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/2 Winter 2014





الشمس<sup>172</sup>، "وإن كنتم جنباً فاطَّهروا"<sup>173</sup>، "وإن كنتم مرضى إلى فتيتموا"<sup>174</sup>، "وإذا حللتم فاصطادوا"<sup>175</sup>، "وإذا قمتم إلى الصلاة فاعسلوا"<sup>176</sup> إلى غير ذلك. وعلى التقادير لا بد صرف "نودي" إلى معنى "ينادي" هذا. وبني الفعل للمفعول، لأن الغرض تقرير السببية ولا تعلق له بتعيين الفاعل على النداء لمثل هذا الأمر الجامع لا يكون إلا من مطاع أو امر مطاع، ومنه يعلم وجه إسناده إلى المفعول له دون ظرف الزمان مع ان الزمان أُلزم للفعل من العلة كما لا يخفى.

وعرف "الصلوة" بالام للإشارة إلى حصة منها، وهي صلوة الجمعة، وقد استغنى عن تقدم ذكرها بالعلم بها في ضمن شخص منها، لأن الآية نزلت بعد أول جمعة جمعت في الإسلام ولعلك قد تظننت أن أصل الكلام في وضع هذا الشرط أن يقال إن يناديكم مطاعكم أو رئيسكم أو أميركم للصلوة، لأن "إن" هي الحكم في الشرط المستقبل ثم إذا يناديكم [ب] المطاع للصلوة ثم إذا ناداكم المطاع للصلوة، ثم إذا نوديتكم للصلوة ثم المتلو. "من يوم الجمعة" الأجود تعلقه بنودي أو الصلوة وبه يحصل فوائد الاحتمالات الأخر فيه.

وعرف "يوم" بالإضافة البيانية أو اللامية للإشارة إلى حصة معظمة مفخمة، وفيه وضع الظاهر موضع الضمير على تقدير كون الجمعة اسماً لتلك الصلوة لزيادة التمكن. وفيه حذف الموصوف على الاحتمالين الآخرين للإيجاز وتعريف الجمعة كتعريف الصلوة.

"فاسعوا إلى ذكر الله" جواب "إذا"، ولا حاجة إلى التأويل بأن يقال فأنتم مأمورون بالسعي كأن الأمر كما هو، لا يأتي عن التعليق بالشرط، وأصل الكلام في الجزاء أن يقال فادوها ثم فاقضوها لكان رأس الآية التالية ثم فاقضوا الصلوة ثم فاسعوا إلى الصلوة. ثم فاسعوا إلى ذكرى ليكون إيجاب السعي إليها على وجه أكد وأبلغ ثم فاسعوا إلى ذكره ثم المتلو. ففيه تعظيم المضاف وفيه تمكين المضاف إليه عند السامع وفيه تقوية داعي المأمور إلى الامتثال، فإن الأمر بالسعي إليه هو ذكر ذات مستجمع لجميع صفات الكمال سيما الرحمة البالغة والإلطف العميمة والقدرة الكاملة خصوصاً على عقاب من لم يمتثل أمره. ولم يرفع بذلك رأساً، وفيه إدخال الروع في ضمير المخاطب، وفيه تربية المهابة فيه.

"وذرُوا البيع" عطف على "اسعوا". عطف الأمر على مثله على طريقة الطرد والعكس. وبعض المحققين على أنه [57] باعتبار الإضافة إلى الودر أمر، وإلى البيع نهي، وترتب المتعاطفين تقديم الأهم لكونه هو أليق. واختيار "ذرُوا" على "اتركُوا" للدلالة على عدم الاعتداد بالبيع هناك. ولام البيع للجنس الاستغراقي، والمقام مقام الأمر بترك كل ما يشغل عن الحضور إلى ذكر الله من الملهييات الدنيوية إلا أنه خص الذكر بالبيع.

"ذلكم" إشارة إلى السعي إلى ذكر الله أو إلى ترك البيع أو إليهما أو إلى الجمع بينهما. والتعريف باسم الإشارة مع أن المقام مقام الضمير للتنبية على كمال ظهوره وأنه يدرك إدراك المحسوس والإفراد على الثالث، لأن المعنى كل واحد منها أو للتأويل بما ذكر، والتبديد، لأن الإشارة إليه وقعت بعد ما تكلم به، وانقض فصار في حكم المتباعد ولا بعد في التعظيم بالتبديد.

"خير لكم" من ضده ولا حاجة إلى هذا التقدير إلا على تقدير كونه أفعال التفضيل. ففيه إيجاز الحذف ولا شركة للمفضل عليه في أصل الفعل على بعض التقادير إلا تقديرًا. والجملة استيناف لبيان السبب على طريقة "اعبد ربك" العبادة حق له فأعرفها.

"إن كنتم تعلمون" إن كنتم أهل العلم علمتم أنه خير لكم، فتعلمون مجرى مجرى اللزم، ففيه إشارة إلى أدنى طرف من العلم. لم يكن في العلم بخيرية ذلك أو إن كنتم تعلمون الخير من الشر فهو خير لكم فلم لا تمتثلون. فتعلمون متعد إلى واحد. وفي استعمال "إن" التي هي للشك في الأصل تهيج وإلهاب، وفي لفظ الماضي إظهار، إن حصول الشرط [57] مرتغب فيه وأنه أمر مرضي في الغاية حتى تصور واقعا، والجملة اعتراضية الغالي لبيان شرف العلم، وإن الجاهل لا يعبا بفعله إذ لا يبعث المكلف على الامتثال والإخلاص والإفلاح إلا بالعلم والعرفان.

#### 7. وأما من جهة البيان:

فهو أن "يا" حقيقة في نداء البعيد مكانا عن المدعو له صار مجازا وإذا استعمل في نداء البعيد مكانة عن المدعو له المفخم أمره، والمعنى بشانه صار مجازا لمجاز. ففي "يا" ههنا استعارة تبعية بمرتبين، ويمكن أن يعتبر الاستعارة في المنادي بتشبيهه بالبعيد مكانا من الداعي ثم بالبعيد مكانا من المدعو له فيكون الاستعارة مكنية.

وإن "نودي" حين استعمل في معنى "ينادي" كان استعارة بتشبيه النداء المستقبل بالنداء الماضي في تحقق الوقوع أو بتشبيه الزمان المستقبل للنداء المتحقق بالزمان الماضي له، فالاستعارة على الأول في المادة، وعلى الثاني في الهيئة.

172 سورة الإسراء، 70/17.

173 سورة المائدة، 6/5.

174 سورة المائدة، 6/5.

175 سورة المائدة، 2/5.

176 سورة المائدة، 6/5.

على ما أوفى بعض المتأخرين حق هذا البحث بتحقيقه، وإن في "الصلوة" مجازا في الإعراب إذ الإعراب الأصلي له هو النصب، وأما الرفع فمجاز، ويمكن أن يعتبر نحوه في "يوم الجمعة" بسبب زيادة على بعض التقادير. وإن "الجمعة" إن كان مصدرا فهو في معنى اسم الفاعل والمفعول مجاز.

وإن "السعي" حقيقة في السعي على الأقدام، فإذا استعمل في السعي على النيات والقلوب كما روي عن الحسن رحمه الله كان مجازا.

فقوله "فاسعوا" مجاز تبعي. [58 أ]

وإن "ذكر الله" مجاز في العبادة المذكورة للمعبود سبحانه وتعالى.

وإن "البيع" مجاز في المعاملات الدنيوية كلها بذكر الخاص وإرادة العام، ووجه تخصيص التجوز عنها بالبيع لكون الريح متحققا فيه دون غيره من الشركة والمضاربة ونحوها.

وإن "ذلك خير" حقيقة في الإشارة إلى محسوس، فإذا أشير به إلى معقول كان استعارة بتشبيه ذلك المعقول بالمحسوس في كمال الامتياز وسهولة التناول.

#### 8. وأما من جهة البديع:

فهو أن في "يا" و"ها" إيقاع تعانق بين متباعدين في محل واحد، وهما مثالان كما في "أي" و"الذين" من جمع بين إبهام وإيضاح، وهما ضدان، وكما في "فاسعوا" و"ذروا" من طباق إيجاب بفعالين.

وإن في "إن كنتم" إيقاع تباين بين متعانقين بسوق المعلوم مساق غيره وهو الذي يقال له في غير القرآن تجاهل. وإن فيه إندماج معان وأحكام سنقف عليها.

#### 9. وأما من جهة العروض والقافية:

فكلامه سبحانه يجب تنزيهه عنه. وما طعن فيه بعض الملاحدة من أن أوزان البحور المشهورة موجودة كلها في القرآن فهو من تعنتهم ألا يرى أن قائلا لو ركب معنى من المعاني وأداه على مقتضى البلاغة بألفاظ وتراكيب. واتفق أن وقع على وزن من البحور المشهورة فأولئك الملاحدة لا يقولون لذلك الكلام شعرا. ولا قائله بمجرد ذلك شاعرا ولو كان امرئ القيس أو أبا نواس ما لم يقصد الوزن بأصالة فقصارى أمر الشاعر ليس إلا ذلك. [58 ب] وقد أشرنا إليه في علم العروض فليكن على ذكر منك.

#### 10. وأما من جهة المنطق:

فهو أن الآية شرطيتين. ومعنى الشرطية هو الحكم باستلزام الشرط والجزاء، ولزوم الجزاء له عند المناطقة وهل هو كذلك عند أهل العربية أم لا. فذهب بعض إلى الثاني، وإن معنى الشرطية هو الحكم الحملي في الجزاء، والشرط قيد له كالحال والظرف. وهو الذي ذهب إليه السكاكي، واغتر به التقنازي، ومشى عليه الفناري في فصول البدايع. وذهب آخرون إلى الأول وأنه لا خلاف بينهم فيه ولا اختلاف. وإن ما حققه المناطقة هو عين ما اختاره أهل العربية وهو الذي يدل عليه كلام النحات في كالمجارات أنها السببية الأول للثاني وسببية الثاني من الأول. ودل عليه كلام العلامة ابن الحاجب في أصوله في بحث الشرط. وقد تظن له التقنازي في شرحه فما أجاد بنتشفة وهو الذي حققه الشريف العلامة قدس سره.

#### 11. وأما من جهة آداب البحث:

فهو أن السؤال المقدر الناشئ من الأمر بالسعي وترك البيع منع مجازي لدعوى ضمنية لوح إليها ذلك الأمر. فقوله "ذلك خير لكم" إشارة إلى إثباتها حقيقة أو حكما. وفي القرآن باب واسع للجدل مع الفرق كما بسطه الرازي والسيوطي.

#### 12. وأما من جهة الكلام:

فهو أن الكلام إظهار ما في العلم من المكنونات، والعلم لا يكون بدون الحيوية، والحيوة مصححة للقدرة، والقدرة لكونها تؤثر وفق الإرادة تقتضيها. ومن المكنونات [59 أ] ما أظهره بقوله "ذلك خير لكم"، فإن الإطلاق لا يخلو من إشعار المعاد.

#### 13. وأما من جهة الإسناد:

فهو أن الآية متواترة حرفا حرفا وكلمة كلمة وجملة جملة وكلاما كلاما. كل في موضعه ومرتبته. لم نقف فيها على اختلاف قراءة، لا بالتواتر ولا بالشهرة ولا بالشذوذ.

#### 14. وأما من جهة أصول الفقه:

فهو أن فيها أمرين يوجبان الجمعة وترك الشواغل الملهية عنها.

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/2 Winter 2014



وفيها من ألفاظ العموم "الذين آمنوا"، وما هو عبارة عنهم من الضماير. وقد عرفت القدر الذى تناوله هذه العمومات مع الخطاب الشفاهي.

وفيها من المجمل الصلوة، وقد بينت بالسنة بيانا شافيا فأخرجت الى حد التفسير. وأما البيع فليس بمجمل وإن كان مشتركا سيما على القول بأن المشترك في سياق النفي عام لمفاهيمه.

وفيها دلالات على جمل من أحكام صلوة الجمعة. فقوله تعالى "إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة" مشير الى اشتراط الوقت. والمصر إشارة خفية، والى اشتراط السلطان والإذن العام إشارة جلية.

وقوله "فاسعوا الى ذكر الله" مشير الى اشتراط الجمعة. وانهم من الرجال ولو عبيدا أو مسافرين. وان أقلهم ثلاثة سوى الإمام، فإنه ذاكر، والجماعة هم الساعون. ويقتضي أنهم أصحاب مبصرون في سلامة الرجل. هذا هو العزيمة وقد رخص الترك للبعيد والمسافرين، ولهذا لو صلوا أجزأتهم عن الظهر كما قالوا في المرضى والعميان والنسوان.

وقوله "الى ذكر الله" مشير الى الخطبة. فلو اقتصر على نحو الحمد لله جاز.

هذا. ولامرأة بالغ بعض [59 ب] الأذكياء من الفقهاء حتى أدعي أن آية الجمعة كافية في أحكامها.

15. **واما من جهة التجويد:**

فعلى الخبير سقطت، فخذ.

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/2 Winter 2014



doi

