

TC.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

VAKF-I MUÂNAKA  
VE  
KUR'AN TEFSİRİNE ETKİSİ  
(Yüksek Lisans Tezi)

MÜCELLA HACİMİSİROĞLU

İstanbul 2015

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

VAKF-I MUÂNAKA  
VE  
KUR'AN TEFSİRİNE ETKİSİ  
(Yüksek Lisans Tezi)

HAZIRLAYAN  
MÜCELLA HACİMİSİROĞLU

DANIŞMAN  
DOÇ. DR. MEHMET EMİN MAŞALI

İstanbul 2015



T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi MÜCELLE HACİMİSİROĞLU'nun VAKFI MU'ANAKA VE KUR'AN TEFSİRİNE ETKİSİ adlı tez çalışması. Enstitümüz Yönetim Kurulunun 11.11.2015 tarih ve 2015/41/9 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 24.11.2015

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

- |                  |                            |
|------------------|----------------------------|
| 1. Tez Danışmanı | Doç. Dr. M.EMİN MAŞALI     |
| 2. Jüri Üyesi    | Prof. Dr. NİHAT TEMEL      |
| 3. Jüri Üyesi    | Yrd. Doç. Dr. HİKMET YAMAN |

İmzası

*(Handwritten signatures of the jury members)*

### **Özet:**

Bu çalışma literatürde “murâkabe vakfı”, “tecâzüb vakfı”, “telâzüm vakfı” gibi muhtelif isimler altında ele alınmakla birlikte daha ziyade “muânaka vakfı” olarak anılan vakf türünü incelemeyi amaçlamaktadır. İki ana bölüm ile bir giriş ve sonuçtan oluşan bu çalışmada, önce vakf ve ibtidâ konusunun kıraat ilmi ve Kur’an tefsiri açısından taşıdığı öneme işaret edilmiş, ardından da muânaka vakfının incelenmesine geçilmiştir. Muânaka vakfını belirtmek için kullanılan kavramların sözlük ve terim anlamları, muânaka vakfının literatürdeki durumu, muânaka vakfının sayısı ve bulunduğu yerler, günümüz İslam dünyasında basılan mushaflarda muânaka vakfının durumu ve muânaka vakfı bulunan yerlerde vakfın nerede olacağı gibi konular bu çerçevede incelenmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise muânaka vakfının bulunduğu yerlerle ilgili önce vakf ve ibtidâ âlimlerinin izah ve açıklamaları, ardından da müfessirlerin bu ayetlerde nasıl bir cümle kurgusu tespit ettikleri ve buna göre ayetlere nasıl bir mana verdikleri incelenmiştir. Çalışma, elde edilen bulguların özet sunumunu içeren sonuç bölümüyle tamamlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** muânaka, vakf, kıraat, tefsir

**Abstract:**

This work aims to research a special kind of waqf which was called in literature as “waqf murakaba”, “waqf tacāzub” “waqf talāzum”, although in general is called as “waqf mu’ānaqah”. This work consists of the preface, the introduction, two main chapters, the conclusion and the bibliography. In this study, we especially handle the relationship between the subject of mu’ānaqah and waqf-ibtidā, and between the subject of mu’ānaqah and the qiraat discipline in addition to the interpretation of Qur’ān. After this, we refer to handling the studying of waqf mu’ānaqah. In this context, we respectively touch on the following issues: Dictionary and term meaning of the words used in defining to this kind of waqf, the situation of waqf mu’ānaqah in the qiraat and tajweed literatures, the number of waqf mu’ānaqah and the locations in which the mu’ānaqahs were founded, how many mu’ānaqahs were indicated in the mushafs have been written and printed in the past and today, and in which places containing the mu’ānaqah should be passed or stopped. In the second chapter of this work, we mention the statements and explanations made by scientists in the field of waqf-ibtidā, after we try to identify the meanings of verses have been given by scholars in places containing the mu’ānaqahs. The study was completed with the presentation concluded with a summary of the findings.

**Keywords:** mu’ānaqah, waqf, qiraat, interpretation of Qur’ān

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	9
GİRİŞ .....	1
I. BÖLÜM.....	4
A. VAKF VE İBTİDA KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ .....	4
1. KIRAAT İLMİNDE VAKF VE İBTİDÂ.....	4
2. VAKF ÇEŞİTLERİ.....	8
B. VAKF-I MUÂNAKA .....	11
1. VAKF-I MUÂNAKA VE İLGİLİ KAVRAMLAR .....	11
1.1. Sözlük Anlamları .....	11
1.1.1. Muânaka .....	12
1.1.2. Murâkabe .....	14
1.1.3. Tecâzüb .....	17
2. Kavramsal Anlam .....	18
2. VAKF-I MUÂNAKA'NIN LİTERÜTÜRDEKİ DURUMU .....	19
3. VAKF-I MUÂNAKA'NIN SAYISI VE BULUNDUĞU YERLER .....	21
4. VAKF-I MUÂNAKA'NIN MUSHAFLARDAKİ DURUMU .....	26
5. VAKF-I MUÂNAKA İŞÂRETİ .....	35
6. VAKF-I MUÂNAKADA EVLA OLAN VAKF TERCİHİ .....	36
II. BÖLÜM.....	47
MUÂNAKA AYETLERİNİN VAKF VE TEFSİR AÇISINDAN TAHLİLİ .....	47
1. BAKARA SÛRESİ 2/2. ÂYET .....	49
2. BAKARA SÛRESİ 2/26. ÂYET .....	55
3. BAKARA SÛRESİ 2/96. ÂYET .....	60
4. BAKARA SÛRESİ 2/150-152. ÂYETLER .....	65
5. BAKARA SÛRESİ 2/195. ÂYET .....	69
6. BAKARA SÛRESİ 2/282. ÂYET .....	72
7. ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ 3/7. ÂYET .....	76
8. ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ 3/10-11. ÂYETLER.....	80
9. ÂL-İ İMRÂN 3/30. ÂYET .....	84
10. ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ 3/170-171. ÂYETLER.....	89

11. MÂİDE 5/26. AYET.....	91
12. MÂİDE SÛRESİ 5/31-32. ÂYETLER.....	95
13. MÂİDE SÛRESİ 5/41. ÂYET .....	98
14. A'RÂF SÛRESİ 7/91-92. ÂYETLER .....	101
15. A'RÂF SÛRESİ 7/163. ÂYET .....	103
16. A'RÂF SÛRESİ 7/172. ÂYET .....	106
17. A'RÂF SÛRESİ 7/188. ÂYET .....	108
18. TEVBE SÛRESİ 9/101. ÂYET .....	112
19. YÛNUS SÛRESİ 10/103. ÂYET .....	114
20. HÛD SÛRESİ 11/49. ÂYET .....	117
21. İBRAHİM SÛRESİ 14/9. ÂYET .....	118
22. FURKÂN SÛRESİ 25/4-5. ÂYETLER .....	120
23. FURKÂN SÛRESİ 25/32. ÂYET .....	121
24. FURKÂN SÛRESİ 25/58-59. ÂYETLER .....	124
25. ŞUARÂ SÛRESİ 26/208-209. ÂYETLER.....	127
26. KASAS SÛRESİ 28/35. ÂYET.....	130
27. AHZÂB SÛRESİ 33/13. ÂYET .....	132
28. AHZÂB SÛRESİ 33/32. ÂYET .....	134
29. AHZÂB SÛRESİ 33/60-61. ÂYETLER.....	135
30. MÛMİN SÛRESİ 40/69-70. ÂYETLER .....	137
31. ZUHRUF SÛRESİ 43/1-2. ÂYETLER.....	139
32. DUHÂN SÛRESİ 44/1-2. ÂYETLER.....	142
33. DUHÂN SÛRESİ 44/44-45. ÂYETLER.....	144
34. MUHAMMED SÛRESİ 47/4. ÂYET.....	146
35. FETİH SÛRESİ 48/29. ÂYET.....	148
36. MÛMTEHİNE SÛRESİ 60/3. ÂYET.....	150
37. TALAK SÛRESİ 65/10. ÂYET .....	153
38. KALEM SÛRESİ 68/40-41. ÂYETLER .....	155
39. MÛDDESSİR SÛRESİ 74/39-40. ÂYETLER.....	157
40. İNŞİKÂK SÛRESİ 84/14-15. ÂYETLER.....	159
41. KADR SÛRESİ 96/4-5. ÂYETLER .....	162

SONUÇ .....	166
BİBLİYOGRAFYA.....	170



## ÖNSÖZ

Bu çalışma literatürde “vakf-1 murâkabe”, “vakf-1 tecâzüb”, “vakf-1 telâzüm” gibi muhtelif isimler altında ele alınmakla birlikte daha ziyade “vakf-1 muânaka” adıyla anılan ve bir ayette her ikisi de vakfa elverişli olup birinde vakf yapılıncâ diğesinde vakf yapma imkânsız hale gelen iki ifade öbeğinin vuku bulmasından ibaret olan vakf türünü incelemeyi amaçlamaktadır. Lisansüstü düzeyde vakf ve ibtidâ konusunu genel olarak ele alan veya alanla ilgili muayyen bir eserin tanıtımını hedefleyen çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, özel olarak belli bir vakf türünü derinlemesine incelemeyi esas alan çalışmalar yapılmış değildir. İşte bu sebeple alanla ilgili eserlerde mevzubahis edilmekle kalmayıp mushaflarda da özel bir işaretle gösterilen bir vakf türü olan vakf-1 muânaka konusunun incelenmesi amacıyla böyle bir çalışmada bulunulmuştur. Çalışmanın isminde bu vakf türü hakkında kullanılan muhtelif kavramlardan en yaygın olması hasebiyle “muânaka” kavramının kullanımı tercih edilmiş; yanı sıra kıraat ve tecvid alanında kavramlar daha ziyade Farsça kalıplarıyla anıldığından “vakf-1 muânaka” terkinin kullanımı yoluna gidilmiştir.

Çalışma iki ana bölüm ile bir giriş ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte vakf-1 muânaka konusu üzerinde yapılan bir çalışma bulunup bulunmadığı üzerinde durulmuş, akabinde de kısaca araştırmada nasıl bir yöntem izlendiğinden bahsedilmiştir.

İlk bölümde vakf ve ibtidâ konusunun önemi üzerinde kısaca durulmuş, konunun kıraat ilmi ve Kur’an tefsiri açısından taşıdığı öneme işaret edilmesinin akabinde vakfin kısımlarından bahsedilmiş, sonrasında da vakf-1 muânakanın analizine geçilmiştir. Bu çerçevede ilk olarak vakf-1 muânaka için kullanılan kelime ve terkipler sözlük ve terim anlamları itibariyle incelenmiş, akabinde vakf-1 muânakanın literatürdeki durumu ele alınmış, vakf-1 muânakanın sayısı ve bulunduğu yerlerin tespitine çalışılmış, günümüzde İslam dünyasının muhtelif yerlerinde basılan mushaflarda vakf-1 muânakanın durumu incelenmiş, son olarak da vakf-1 muânakaya konu olan yerlerde vakfin nerede olacağı konusu üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde ise vakf-1 muânakaya konu olan yerlerle ilgili olarak önce vakf ve ibtidâ âlimlerinin izah ve açıklamaları üzerinde durulmuş, bu açıklamalar üzerinden özellikle vakf-1 muânakaya konu olan kelimelerden hangisi üzerinde vakıf

yapılacağının tespiti amaçlanmıştır. Bu bölümde ikinci olarak vakf-ı munaka konusunun Kur'an tefsirindeki yeri araştırılmıştır. Bunun için de müfessirlerin bu ayetlerde nasıl bir cümle kurgusu tespit ettikleri ve buna göre ayetlere nasıl bir mana takdir ettikleri incelenmiştir. Bu inceleme göstermiştir ki vakf-ı munaka konusu, Kur'an ibarelerinin, birden çok cümle kurgusuna elverişli olmasının bir sonucudur. Bunun için de müfessirler bu ayetlerdeki farklı cümle kurgularına ve farklı anlam ihtimallerinin varlığına işaret etmişlerdir. Sonuç bölümünde ise araştırmada elde edilen bulgular zet olarak aktarılmıştır.

Vakf-ı munaka konusunun incelenmesini içeren böyle bir çalışma yapmam hususunda beni yönlendiren ve çalışma esnasında her daim teşvik ve desteklerini gördüğüm saygideğer hocam Prof. Dr. Nihat Temel'e, özellikle de çalışmanın şekillenmesinde gerçekten büyük katkı sağlayan danışman hocam Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı'ya şükranlarımı sunarım.

Mücella Hacımısıroğlu

İstanbul 2015

## GİRİŞ

Kıraat ilminin ana konularından biri olan vakf ve ibtidâ konusu geçmişte muhtelif yönlerden ele alınmış ve bu çerçevede çok sayıda eser vücuda gelmiştir. Bu eserlerde genellikle vakf yerlerinin tayin ve tespiti ile bu yerlerdeki vakf ve ibtidânın hükmü üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede bazı özel vakfların varlığından da bahsedildiği olmuştur. Nitekim müteahhir dönem eserlerinde sözü edilen bu vakf türlerinden birinin vakf-ı muânaka olduğu bilinmektedir. Pek tabii ki müteahhir dönem eserlerinde ismen işaret edilmiş olması mütekaddim dönem eserlerinde bu vakf türünün mevzubahis edilmediği anlamına gelmez. Zira İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), Nehhâs (ö. 338/950), Dâni (ö. 444/1053) ve hatta Secâvendî (ö. 560/1165) gibi vakf ve ibtidâ alanının öncü isimleri vakf-ı muânaka şeklinde bir vakf türünün varlığından bahsetmemiş olsalar da, sonraki dönemlerde vakf-ı muânaka kapsamında değerlendirilen ayetlerdeki muhtelif vakf ihtimallerinden söz etmişlerdir. Keza müfessirler bu ayetlerin anlam ve delaletini tespit ederken muhtelif cümle yapılarının varlığına ve buna göre ayetin kazanacağı mananın farklılaşacağına işaretle bulunmuşlardır. Bütün bunlar muânaka konusunun vakf ve ibtidâyâ dair mütekaddimün âlimlerinin eserleri ile tefsirlerde dolaylı olarak, müteahhir dönem eserlerinde ise doğrudan ve özel bir başlık altında ele alınmış olduğu anlamına gelir. Tecvide dair eserlerde ise genellikle vakf-ı muânakaya işaret edilmiş olmakla birlikte çoğu durumda tanımla ve birkaç örneğin zikriyle yetinilmiştir.

Muânaka vakfı üzerinde müstakil bir çalışma yapıp yapılmadığı meselesine gelince Abdülaziz b. Ali el-Harbî'nin "Vakfü't-Tecâzüb (el-muânaka) fi'l-Kur'âni'l-Kerîm" isimli makalesi ile Dr. Meşhur Musa'nın "el-İnfitâhu'd-Delâli fi Vakfi'l-Murâkabe" isimli yazısı dışında konuyu müstakil olarak ele almış pek bir çalışmanın varlığını tespit edemedik. Bu makalelerde ise müellifler muânaka ayetlerinden bazılarını ele almışlar, bu ayetlerde vakfın yerine göre ayetin kazanacağı anlamın tespitine çalışmışlar, akabinde de kendileri vakf tercihinde bulunmuşlardır. Ancak söz konusu iki makale de vakf-ı muânakaya konu olan ayetlerden yalnızca bazılarını esas almakta olup bütün ayetleri içermemektedir. Öte yandan vakf ve ibtidâ ile ilgili bazı yeni çalışmalarda konuya geniş çapta atıfların yapıldığı da görülmektedir. Nitekim Musâid Süleyman et-Tayyâr'ın *Vukûfü'l-Kur'an*

ve *Eseruhû fi'Tefsîr* isimli eserinin bir bölümünde vakf-ı muânaka konusu ele alınmış ve belli örnekler üzerinde muânaka vakfının bulunduğu yerlerin tefsiri üzerinde durulmuştur. Bütün bunlar göstermektedir ki vakf-ı muânaka konusunu bütün boyutlarıyla ele alan, geçmişte ve günümüzde yapılan izah ve açıklamalar üzerinden konuyu sistematik bir biçimde inceleyen bir çalışmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Bizim bu çalışmamıza vücut veren şeyin de bu ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Çalışmada izlediğimiz yöntem gelince bu konuda şunları söyleyebiliriz: Öncelikle muânaka vakfının bulunduğu ayetlerin tespitine çalıştık. Bu yöndeki tespitlerimizde daha ziyade müteahhir dönem eserlerini esas aldık. Bunun sebebi mütekaddim dönem âlimlerinin bu vakf türüne özel olarak işaret etmemiş olmalarıdır. Zira çalışmamız içerisinde de ifade ettiğimiz gibi bu vakf türünden ilk bahseden kişi beşinci asır âlimlerinden Ebû'l-Fadl er-Râzî'dir (ö. 454/1062). Bu sebeptendir ki vakf-ı muânakaların yerini tespit noktasında müteahhir eserler bize yol göstermiştir. Bu eserlerin başında İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr'ını* gösterebiliriz. Zira İbnü'l-Cezerî eserinde vakf-ı muânakadan özet olarak bahsetmiş ve bu vakf türüne ait belli başlı örnekleri zikretmiştir. Ancak İbnü'l-Cezerî'nin verdiği örnekler, vakf-ı muânakaların tamamını kapsayıcı değildir. Bu yöndeki en detaylı açıklamaların Muhammed Sâdık el-Hindî'nin (ö. 1290/1873) *Künüzü Eltâfi'l-Burhân* isimli eseri ile Muhammed Mekki Nasr'ın (ö. 1322/1904) *Nihâyetü'l-Kavlü'l-Müfid fi Ilmi't-Tecvîd* isimli eserinde geçtiğini söyleyebiliriz. İşte hangi ayetlerde vakf-ı muânaka bulunduğunu tespitinde bu üç eseri esas aldık ve bu eserlerdeki bilgileri bir araya getirmeye çalıştık.

Vakf-ı muânakaya konu olan ayetleri belirledikten sonra bunlar hakkında vakf ve ibtidâ alanının öncü âlimlerinin ne gibi değerlendirmelerde bulduklarını tespitte çalıştık. Bunun için de İbnü'l-Enbârî'nin *Kitâbü İzâhı'l-Vakfi ve'l-İbtidâ'sı*, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın *el-Kat' ve'l-i'tinâfı*, Dâni'nin *el-Müktefâ fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ'sı*, Secâvendî'nin *İlelü'l-Vukûfu* ve Uşmûnî'nin (XI./XVII. asır) *Menâru'l-Hüdâ'sı* gibi eserlere başvurduk. Her bir ayeti ele alırken imkân verdiği ölçüde bu âlimlerin vakf tercihlerini tespitte çalıştık. Bunun yanı sıra Secâvendî'nin vakf tercihlerini bir tablo halinde sunmaya çalıştık. Ülkemizde basımı gerçekleşen mushaflarda Secâvendî'nin vakf sisteminin esas alınması bunu kaçınılmaz kıldı.

Son olarak vakf-ı muânakaya konu olan ayetlerde yapılacak vakfların müfessirlerin mana takdirlerine nasıl etkide bulunduğunu tespitte çalıştık. Bunun için de genellikle Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meânî'l-Kur'ân*'i, Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân*'i, Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meânî'l-Kur'ân*'i, Mekkî b. Ebû Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-Hidâye*'si, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharraru'l-Vecîz*'i, Fahrettin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Ġayb*'i, Kurtubî'nin (ö. 671/1272) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*'i, Nisâbüri'nin (ö. 728/1328) *Ġarâibü'l-Kur'ân ve Raġâibü'l-Furkân*'i, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhîti*, Semî Halebî'nin (ö. 756/1355) *ed-Dürü'l-Masûn*'u ve İbn Âşûr'un (ö. 1393/1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'ine başvurduk.

## I. BÖLÜM

### A. VAKF VE İBTİDA KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ

#### 1. KIRAAT İLMİNDE VAKF VE İBTİDÂ

“Bir kelime üzerinde, okumayı/kıraati sonlandırma niyetiyle değil de, bilahare o kelimeden veya öncesinden okumaya/kıraate devam etme niyetiyle ve nefes almak/soluklanmak amacıyla bir süreliğine sesi kesmek”<sup>1</sup> olarak tarif edilen vakf ve “Vakf sonrasında kıraate tekrar başlamak” olarak tarif edilen ibtidâ konusu Kur’an kıraati açısından büyük önem taşımaktadır. Kur’an okuyan kimsenin bir sûreyi veya konu bütünlüğü arz eden bir bölümü tek nefeste okuma imkânı bulamayacağı bir gerçektir. Bu durum okuyucunun belli aralıklarla vakfetmesini, nefes aldıktan sonra da uygun bir yerden kıraate yeniden başlamasını zorunlu kılmaktadır. Pek tabi ki yapılan bu vakf ve ibtidâların okunmakta olan ayet, sûre veya kıssanın anlamını ihlal etmeyecek bir vasıfta olması gereklilik arz etmektedir. Bütün bunlar vakf ve ibtidâ bilgisinin Kur’an’ı sahih bir biçimde okumada önemli bir yere sahip olduğu anlamına gelir. Nitekim bu öneme işaret eden pek çok delil bulunmaktadır. Müzzemmil sûresi dördüncü ayette geçen “Kur’an’ın tertil ile okunması” yönündeki emrin, vakf yerlerinin seçimine önem atfetmeyi ifade ettiği yönünde seleften nakiller bu delillerin başındadır. Nitekim Hz. Ali’nin (ra) bu ayette geçen ‘tertil’i “Vakf yerlerini bilmek ve harfleri düzgün kılmak” şeklinde tarif ettiği nakledilmektedir.<sup>2</sup> Zira Nehhâs “Harfleri birbirinden tefrik etmek ve mana tam olacak şekilde vakfetmek de bu cümledendir.” diyerek en uygun olan vakfi tercih etmenin bu ayetteki tertil emrinin kapsamına girdiğini belirtmiştir.<sup>3</sup> İbnü’l-Cezerî ise “Vakf ve ibtidâ konusunu taallüm etmeye ve konuya gereken önemi vermeye dair seleften gelen bilgiler tevatür derecesindedir. Onların bu konuya ilişkin değerlendirmeleri bilinmektedir, konuya ilişkin açıklamaları da meşhur olup kaynaklarda geçmektedir.”<sup>4</sup> sözüyle vakf ve ibtidâ konusuna selefin verdiği değeri ifade etmeye çalışmış, ilgili eserlerdeki bilgilerin bu önemin bir sonucu olduğuna işaret etmiştir.

<sup>1</sup> Ebü’l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fî’l-Kırââti’l-Aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ’, Beyrut ts., I, 240.

<sup>2</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 225.

<sup>3</sup> Ebü Ca’fer Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, nşr. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî, Riyad 1413/1992, I, 74.

<sup>4</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 225.

Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber'den (sas.) hitabet ve konuşma esnasında dahi vakfa önem gösterilmesi, cümlenin anlam bütünlüğünü bozacak şekilde ifadelerin birbirinden ayrılmaması gerektiği yönünde tavsiyeler gelmiştir. Bir rivayete göre konuşması esnasında “من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما”/Kim Allah'a ve Rasülüne itaat ederse doğruya ulaşır, kim de Allah ve Rasülüne isyan ederse” dedikten sonra vakfeden hatibi “Ey hatip, bu topluma hatip olmayı hak eden biri değilsin sen، ومن يعص الله ورسوله فقد غوى”/kim Allah'a ve Rasülüne isyan ederse yoldan sapar' desene” buyurarak uyardımlardır.<sup>5</sup>

Bu rivayetler ve konunun Kur'an tilaveti açısından taşıdığı önem sebebiyle olsa gerek ki âlimler vakf ve ibtidâ konusuna özel önem atfetmişlerdir. Hatta İbnü'l-Cezerî bu konuyu “seleften mütevatir olarak gelen bir mevzu” olarak değerlendirmiştir.<sup>6</sup> Keza pek çok âlim vakf ve ibtidâ konusunda bilgi sahibi olmayan kimseye icazet vermeyi uygun bulmamışlardır. Nitekim İbnü'l-Cezerî bu konuda şöyle demektedir: “Hocalarımız bizi her bir harfte durdurur ve bizzat parmaklarıyla bize o ayetlerdeki vakfın durumunu işaret ederlerdi. Bu onların hocalarından aldıkları bir sünnet/uygulama biçimi idi.” Bu sözlerinin ardından İbnü'l-Cezerî tâbiûnun önde gelen âlimlerinden Şa'bî'nin (ö. 103/721) şu sözünü nakletmektedir: “وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ” ayetini okumadan sakın vakfetme.”<sup>7</sup>

Vakf ve ibtidâ konusunun muhtelif ilim dallarıyla ilgi ve alakası bulunmaktadır. Nitekim İbn Mücâhid “Vakf itibariyle kelamın tamam olanını, yalnızca kıraatleri bilen, tefsirden ve kıssalardan haberdar olan, bunlar arasında bir ayırıma gidecek altyapısı bulunan, Kur'an'ın indiği dili bilen, fıkıh ilmine de vakıf olan nahivci kimse tespit edebilir”<sup>8</sup> demek suretiyle vakf ve ibtidâ konusunun nahiv, kıraat, tefsir, kıssa, dil ve fıkıh gibi pek çok disiplin ile irtibatlı olduğunu, vakf ve ibtidâ hususundaki yetkinliğin anılan disiplinlerde yetkinliği gerekli kıldığını ifade etmiştir.

<sup>5</sup> Ahmed b. Abdülkerim el-Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Mısır 1393/1973, s. 6.

<sup>6</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 225.

<sup>7</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 225.

<sup>8</sup> Bkz. Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dâni, *el-Müktefâ fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut 1407/1987, s. 58.

Vakf ve ibtidâ konusuyla ilgili açıklamalara baktığımızda konunun İbn Mücâhid'in zikrettiği bu disiplinlerden özellikle üçü ile yani kıraat, tefsir ve nahiv ile çok güçlü bir ilgiye sahip olduğu görülmektedir. Nitekim konunun kıraatle ilgili olduğunun en temel göstergesi, vakf ve ibtidâ konusuyla ilgili ilk müellefatın daha ziyade kurrânın kaleminden çıkmış olması, ileri gelen kıraat bilginlerinin konuyu müstakil eserler dâhilinde ele almalarıdır. Nitekim İbnu'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'te "el-Kütübü'l-müellefe fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ fi'l-Kur'an" başlığı altında verdiği müellif listesinde kurrâdan şu isimler yer almaktadır: Medine kıraat imamı Nâfi' (ö. 169/785), Basra kıraat imamı Ebû Amr b. el-'Alâ (ö. 154/771), Kûfe kıraat imamları Hamza b. Habîb ez-Zeyyât (ö. 156/773) ve Halef b. Hişâm el-Bezzâr (ö. 229/944).<sup>9</sup>

Kıraat imamlarının vakf hususunda hangi hususları gözettiler yönünde kaynaklarda geçen bilgiler de kurrânın vakf ve ibtidâyâ attettikleri önemin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu yönde aktarılan bilgilere göre Nâfi' vakf ve ibtidâda mana bakımından uygunluğu itibara almış, İbn Kesîr ve Ebû Amr ayet sonu olan yerlerde vakfta bulunmayı esas almış, Âsım en uygun/güzel ibtidâyâ imkân verecek vakfi tercih etmiş, Hamza ise nefes durumunu dikkate almıştır.<sup>10</sup> Bütün bunlara ilave olarak şunu da belirtmek gerekir ki vakf ve ibtidâyâ dair eserlerde kıraat farklılığına bağlı olarak vakf yerinin veya vakfın kuvvetinin değiştiği yönündeki değerlendirmeler de -ki çalışmamız içinde bu yönde çok sayıda bilgiyi naklettik- kıraat konusu ile vakf konusu arasındaki ilişkinin kuvvetini göstermektedir.

Vakf ve ibtidâ konusunun Kur'an'ın tefsiriyle olan ilgisine gelince Sehâvî (ö. 643/1245) konunun bu yönüne şu şekilde işarete bulunmuştur: "Âlimlerin, hakkında müstakil eserler kaleme aldıkları vakf ve ibtidâ bilgisi sayesinde, Kur'an'ın tazammun ettiği anlamların ortaya çıkarılması, Kur'an'ın maksatlarının bilinmesi, ifade ettiği hususların ızharı söz konusu olmakta, Kur'an'ın incilerini ve ona has hususları çıkarmaya yönelik dalış bu sayede mümkün/kolay hale gelmektedir."<sup>11</sup> Nisâbü'rî de tefsirinin girişinde önemli gördüğü konulara tahsis ettiği

<sup>9</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed Ebû Ya'kûb İshâk İbnu'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd, yy. ts., s. 38.

<sup>10</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 238.

<sup>11</sup> Alemuddîn Ebû'l-Hasan Âlî b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*, nşr. Abdulkerîm Zubeydî, Beyrut 1413/1993, s. 553.



mukaddimelerden birine “Vakfin Kısımları” başlığını vermiş ve vakf konusuyla ilgili özet açıklamalarda bulunduktan sonra şöyle demiştir: “Vakfların iradına bağlı kalmaya çalıştık, çünkü konu çok titizdir ve son derece kapalıdır; bu yönü sebebiyledir ki âlimler, belâgati, fasıl-vasıl konusuna indirgemişlerdir.”<sup>12</sup> Bu bilim dalını “önemli bir disiplin” şeklinde niteleyen Zerkeşi de bu önemin gerekçelerini şu şekilde açıklamaktadır: “Kur’an’ın nasıl eda edileceği bu bilgi sayesinde bilinir, bu bilgi beraberinde çok sayıda faydaya ve pek çok çıkarıma/istinbata imkân verir; ayetlerin anlamları bu bilgi sayesinde ortaya çıkar; çelişkili açıklamalara gitmekten bu sayede korunulabilir.”<sup>13</sup> Safâkusî (ö. 1118/1706) ise şöyle demektedir: “Vakf ve ibtidâ bilgisi son derece zorunlu bir bilgidir; çünkü ancak bu bilgi sayesinde Allah Teâlâ’nın kelamının manası tebeyyün eder ve en mükemmel biçimde tamamlanır; zira kimi zaman bir kârî kıraatte bulunur ve mana tamamlanmadan vakf yapar ki bu durumda ne kendisi okuduğunun anlamını anlar ne de dinleyen kimse. Bu yüzden Allah Teâlâ’nın kitabının okunmasının hedefi olan şey (mana) berhava olur gider, bunun yanı sıra i’caz yönü de kaybolur; hatta kimi zaman (ayette) kastedilenin ötesinde bir anlam anlaşılır ki bu büyük bir hatadır.”<sup>14</sup>

Bütün bunların yanı sıra vakf ve ibtidâya dair eserlerde, vakf yerleriyle ilgili değerlendirmelerde müfessirlerin izah ve açıklamalarına yer verilmesi, müfessirlerin de kimi mana takdirlerinde vakf ve ibtidâ müelliflerinin izah ve açıklamalarına referansta bulunmaları vakf-tefsir ilişkisinin önemli bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Ebû Amr ed-Dânî *el-Muktefâ fî'l-Vakfi ve'l-İbtidâ* isimli eserinin mukaddimesinde, kitabında vakf ve ibtidâ ile ilgili olarak zikrettiği bilgileri aldığı kaynakların başında müfessirleri zikretmiş ve şöyle demiştir: İşte Allah’ın Kitabı’ndaki vakf-ı tâm, vakf-ı kâfî ve vakf-ı hasen’e dair olan bu kitabı müfessirlerin görüşlerinden, kurrânın ve nahivcilerin kitaplarından aldım ve dağınık hâlde olan bilgileri bir araya getirme, sahih olanları ayırma, kapalı olanları açıklama, lüzumsuz bilgileri hazfetme, ibareleri özetleme ve aynı anlama gelenleri birleştirme noktasında hayli çaba sergiledim.”<sup>15</sup> Nisâbüri’nin *Ğarâibü'l-Kur’an ve*

---

<sup>12</sup> Nizâmüddin el-Hasen b. Hüseyin en-Nisâburî, *Ğarâibü'l-Kur’an ve Rağâibü'l-Furkân*, nşr. Zekeriya Umeyrât, Beyrut 1416/1996, I, 45.

<sup>13</sup> Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur’an*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire ts., I, 339.

<sup>14</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed en-Nürî es-Safâkusî, *Tenbîhü'l-Gâfilîn ve İrşâdü'l-Câhilîn*, nşr. Muhammed eş-Şâzeli en-Nif, yy. ts., s. 128.

<sup>15</sup> Dâni, *el-Muktefâ*, s. 129.

*Raġâibü'l-Furkân* isimli tefsirinde vakfla ilgili hususları müstakil bir başlık altında ele alması ve bu noktada Secâvendî'nin yöntemine bağlı kalması, keza Kurtubî'nin vakfla ilgili bilgilerde İbnü'l-Enbârî'nin *Îzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ* isimli eserini esas almış olması müfessirlerin mana takdirlerinde vakfla ilgili bilgileri dikkate aldıklarını gösteren belli başlı örneklerdir.

Vakf ve ibtidâ konusunun nahiv ilmi ile olan ilişkisine gelince vakf ve ibtidâyâ dair eserlerde vakf yerlerinin tayin ve tespitinde o ayetin nahiv açısından tahlilinin yapılması, muhtemel cümle kurgularının tayinine çalışılması iki konu arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Nitekim çalışmamız içerisinde bu yönde pek çok izaha yer verilmiştir. Öte yandan âlimlerimizin vakf yapılmaması gereken yerlerle ilgili izahlarına baktığımızda da nahiv ilminde birer terkip olarak değerlendirilen yerlerin zikredilmiş olduğu görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Enbârî şöyle demektedir: “Muzaf'un ileyhi almaksızın muzaf, sıfatı almaksızın mevsuf, ref edici âmili almaksızın merfû, nasb edici âmili almaksızın mansûb, tekit ediciyi almaksızın tekit edilen, mâ'tufun aleyhi almaksızın mâ'tuf, isimlerini almaksızın 'inne' ve kardeşleri ve bunların haberlerini almadan isimleri, isimlerini almaksızın 'kâne', 'leyse', 'asbaha', 'lem yezel' ve kardeşleri, bunların haberlerini almaksızın isimleri, müstesnâyı almaksızın müstesnâ minh üzerinde yapılan vakf, vakf-ı tâm olmaz.”<sup>16</sup> Görüldüğü üzere İbnü'l-Enbârî nahiv ilminin önde gelen konularını zikretmiştir.

Vakf ve ibtidâ konusunun irtibat içinde olduğu ilimler bunlarla sınırlı değildir. Fıkıh ve kelam gibi İslami ilimlerde de vakf ve ibtidâ konusunun gündeme geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim İslam düşünce geleneğinin en tartışmalı konularından biri olan müteşâbihâtın anlamının bilinip bilinmeyeceği hususundaki tartışmaların Âl-i İmrân 3/7 ayetindeki vakfın nerede, yani “الله” lafzında mı yoksa “العلم” lafzında mı olacağı hususu etrafında vücut bulmuş olması, konunun kelami ve fıkhi düşüncedeki yerine ve önemine işaret için kâfidir.

## **2. VAKF ÇEŞİTLERİ**

Vakflar muhtelif yönlerden taksime tabi tutulmuşlardır. Sözelimi vakfa sebep olan âmil bakımından “vakf-ı ızdırârî”, “vakf-ı ihtiyârî”, “vakf-ı ihtibârî” ve “vakf-ı intizârî” şeklinde dördü bir taksime tabi tutulmuştur. Buna göre vakf-ı ızdırârî

<sup>16</sup> Ebü Bekir Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr el-Enbârî, *Kitâbü Îzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâhi Azze ve Celle*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dimâşk 1390/1971, I, 116.

nefesin kesilmesi, unutmaya gibi âmillerden dolayı okuyucunun zorunlu olarak yaptığı vakftir ki bunda kelamın mana ve lafız bakımından tamamlanması şartı aranmaz. “Vakf-ı ihtiyârî” ise bu tarz bir zorunluluk olmaksızın okuyucunun isteğe bağlı olarak yaptığı vakftir. “Vakf-ı ihtibârî”, hocanın, öğrencisine, kelimelerin vakf halindeki durumlarını bilip bilmediğini deneme amacıyla yaptırdığı vakftir. “Vakf-ı intizârî” ise bir kelime üzerinde muhtelif rivayetleri göstermek amacıyla yapılan vakftir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki vakf ve ibtidâ konusu mevzubahis olduğunda genellikle “vakf-ı ihtiyârî” olarak isimlendirilen vakf türü ele alınmıştır. Bu vakf türü kelamın kısımları arasındaki lafız-mana ilişkisi açısından muhtelif kısımlara ayrılmıştır. İbnü'l-Enbârî *İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ* isimli eserinde “vakf-ı tâm”, “vakf-ı hasen leyse bi-tâm” ve “vakf-ı kabîh leyse bi-hasen ve-lâ tâm” şeklinde üçlü bir taksime gitmiş iken<sup>17</sup> Dâni, *el-Muktefâ fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ* isimli eserinde “vakf-ı tâm”, “vakf-ı kâfi”, “vakf-ı hasen” ve “vakf-ı kabîh” şeklinde dörtlü bir taksime gitmiştir.<sup>18</sup> Secâvendî ise altılı bir taksime gitmiş ve bu kısımlar için önceki iki âlimin kullandıklarından farklı kavramlar kullanmıştır ki bunlar “vakf-ı lâzim”, “vakf-ı mutlak”, “vakf-ı câiz”, “vakf-ı mücevvez li-vechin”, “vakf-ı marahhas zarûreten” ve “mâ lâ yecûzu'l-vakf”tır.<sup>19</sup> Bu noktada daha detaylı taksimatlara giden ve “tâm”, “şebîh bih”, “nâkıs”, “şebîh bih”, “hasen”, “şebîh bih”, “kabîh”, “şebîh bih” şeklinde vakfın kısımlarını sekize kadar çıkaranlar olduğu gibi,<sup>20</sup> “tâm” ve “kabîh” şeklinde sayıyı iki ile sınırlandıranlar da olmuştur. Ancak orta yolu tutan âlimler “tâm”, “kâfi”, “hasen” ve “kabîh” şeklindeki dörtlü taksimi uygun görmüşlerdir.<sup>21</sup> Konuyla ilgili sonraki eserlerde olsun, kıraat ve tecvid kitaplarında olsun genellikle bu dörtlü taksim esas alınmıştır.

Bu çerçevede şunu belirtmek gerekir ki âlimler arasında bu kavramların hangi tür vakfları içerdiği noktasında fikir ayrılığı görülmüştür. Zira bir âlimin “vakf-ı tâm” dediğine diğeri “vakf-ı hasen”, bir diğeri “vakf-ı kâfi” demiş; birinin “vakf-ı tâm” kapsamında değerlendirdiği bir vakfı, bir başkası “vakf-ı kâfi” hatta “vakf-ı hasen”

<sup>17</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I, 149.

<sup>18</sup> Dâni, *el-Muktefâ*, s. 140 vd.

<sup>19</sup> Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, nşr. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî, Riyad 1427/2006, I, 107 vd. Bu taksimat da göstermektedir ki Secâvendî'nin sisteminde “vakf-ı muânaka” şeklinde bir vakf türü bulunmamaktadır.

<sup>20</sup> Bkz. Celâlüddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, yy. ts., II, 548.

<sup>21</sup> Vakfın kısımları ile ilgili detaylı açıklama için bkz. Nihat Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, İstanbul 2001, s. 63 vd.

addetmiştir.<sup>22</sup> Bunun sebebi bir tefsire, bir kıraate ve bir irab veçhine göre tâm olan bir vakfın, bir başka tefsire, kıraate ve irab veçhine göre böyle olmayabiliyor oluşudur.<sup>23</sup> Anılan kavramların içeriğinin tayininde böyle farklılıklar olmakla birlikte genellikle anılan vakflar şu şekilde tarif edilmişlerdir: Kelamın kendisinden sonraki kısım ile gerek lafız gerekse mana bakımından hiç ilgi ve alakası kalmadığı durumlarda yapılan vakf “vakf-1 tâm” olmaktadır. Kendisinden sonraki bölümle yalnızca mana bakımından irtibata sahip olan bir ifade üzerinde yapılan vakf, “vakf-1 kâfi” olmaktadır. Önceki kısmın kendi başına kâfi/yeterli olduğunu sonraki kısmın da önceki kısma ihtiyaç duymadığını ifade etmek amacıyla bu isimle anılan bu tür vakflar, vakf-1 tâm hükmünde değerlendirilmiş; buna bağlı olarak da bu özellikteki yerlerde vakf yapılması, ibtidânın sonraki kelimededen olması yönünde bir uygulamaya gidilmiştir. Kendisinden sonraki kelam ile arasında lafız bakımından irtibat bulunan yerlerde yapılan vakf, “vakf-1 hasen” olmaktadır. Çünkü bu gibi yerlerde her ne kadar lafzî irtibat sebebiyle devamındaki kelimededen ibtidâda bulunulmasa da vakfta bulunmak güzel, yerinde ve caiz görülmüştür. Öncesiyle ve sonrasıyla hem lafız hem de mana bakımından güçlü bir irtibata sahip olması sebebiyle kelamın tamamlanmadığı yerlerde yapılan vakf, “vakf-1 kabîh” olmaktadır. “Muzâf” ile “muzâfun ileyh”i, “sıla” ile “mevsûl”ü, “kavl” ile “mekûl”ü nü birbirinden ayıracak nitelikteki vakflar böyledir.<sup>24</sup>

Vakflar genel olarak anılan şekillerde taksime tabi tutulmuş olmakla birlikte bazı özel vakfların varlığından da bahsedilmiştir. Sözelimi Hz. Peygamber’in (sas.) dua maksadıyla yaptığı vakıflar “vakf-1 ğufrân”, Hz. Cebrail’in (as.) getirdiği vahyi aktarıırken/okurken yaptığı vakıflar “vakf-1 cibrîl” veya “vakfi münzel”, Hz. Peygamber’in (sas.) mutlak surette vakfettiği hakkında rivayet bulunan yerler ise “vakf-1 nebî” isimleriyle anılmıştır. Muhammed Sâdık el-Hindî on dört veya yirmi yedi yerde vakf-1 nebî, on iki yerde vakf-1 münzel/vakf-1 cibrîl, on yerde ise vakf-1 ğufrân bulunduğunu belirtmiş ve bu yerleri tek tek zikretmiştir.<sup>25</sup> Hz. Peygamber’e (sas.) ve Hz. Cebrâil’e nispet edilen bu vakf türlerinin dışında kaynaklarda başka vakflar da zikredilmektedir ki bunlardan biri de “vakf-1 muânaka”dır. Çalışmamızın

<sup>22</sup> Bkz. Safâkusî, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, s. 130-131.

<sup>23</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 9.

<sup>24</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Nihat Temel, *Kur'an Kıraâtında Vakf ve İbtidâ*, s. 66-70.

<sup>25</sup> Muhammed Sâdık el-Hindî, *Künûzü Eltâfi'l-Burhân fi Rumûzi Evkâfi'l-Kur'an*, Mısır 1290, s. 24-25.

ana konusunu oluşturması hasebiyle vakf-ı muânaka'yı daha detaylı bir biçimde ele almamız gereklilik arz etmektedir.

## **B. VAKF-I MUÂNAKA**

### **1. VAKF-I MUÂNAKA VE İLGİLİ KAVRAMLAR**

#### **1.1. Sözlük Anlamları**

Bir ayette her ikisi de vakfa elverişli olan fakat birinde vakf yapılıncı diğeri vakf yapma imkânsız hale gelen iki ifade öbeğinin vuku bulmasını ifade eden bu vakf türü<sup>26</sup> genel olarak “vakf-ı muânaka” ismiyle anılmış, lakin farklı isimler ve kavramlarla ifade edildiği de olmuştur. Öyle ki erken dönemlerde daha ziyade “vakf-ı murâkabe” kavramının kullanıldığı söylenebilir. Nitekim Ebû'l-Alâ el-Hemedânî (ö. 569/1174) böyle bir kullanımda bulunmuştur. Sözelimi o, Bakara 2/96 ayetindeki vakfları zikrederken “حياة” ve “الف سنة” lafızları arasındaki vakf ilişkisini “يَتَرَقَّبَانِ” şeklinde ifade ettiği görülmektedir.<sup>27</sup> Sonraki dönem uleması içerisinde de daha ziyade bu kullanım esas alınmıştır. Nitekim Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ile İbnü'l-Cezerî'nin bu vakf türünü “vakf-ı murâkabe” olarak isimlendirme yoluna gitmiş olmaları böyle bir tespiti imkân vermektedir.<sup>28</sup> Uşmûnî'nin Âl-i İmrân 3/7 ayetinde vakfın “الله” lafzında mı yoksa “العلم” lafzında mı olacağı hususunu izah ederken bu iki kelime arasında “murâkabe” bulunduğunu belirtmesi, bu kullanımın sonraki dönem müelliflerinde de görüldüğünü gösterir.<sup>29</sup>

Vakf-ı muânakayı belirtmek amacıyla kullanılan bir diğeri isim ise “vakf-ı tecâzüb”dür. Nitekim müfessir Âlûsî'de böyle bir kullanıma rastlanmaktadır. Âlûsî Yâsin 36/52 ayetinin tefsirinde “مَرَقِدَانَا” kelimesindeki vakfın, vakf-ı tâm olmayacağını belirttikten sonra ayette geçen ‘م’ın mübtedâ da haber de olmaya elverişli olduğunu belirtmiş, akabinde de şöyle bir izahta bulunmuştur: Burada edebi sanatlardan biri olan tecâzüb sanatı vardır ki bu bir kelimenin, sözün öncesinden

<sup>26</sup> Mahmud Halil Husarî, *Meâlimü'l-İhtidâ fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Kahire 1423/2002, s. 37; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid İstihlâhları*, İstanbul 1997, s. 139.

<sup>27</sup> Ebû'l-Alâ el-Hemedânî, *el-Hâdî ilâ Ma'rifeti'l-Mekâtî'i ve'l-Mebâdî*, vr. 7. Hemedânî sair yerlerde de vakf-ı muânakaya bu şekilde işarete bulunmaktadır. Bkz. Vr.110, 115 [http://www.e-corpus.org/notices/102544/gallery/1192622 (erişim: 10.11.2015)]

<sup>28</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 365; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 237.

<sup>29</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 70.

de sonrasında da olma imkânına sahip olmasıdır.”<sup>30</sup> Safâkusî de bazı âlimlerin vakfları “kâmil”, “tâm”, “kâfi”, “sâlih”, “mefhum”, “câiz”, “nâkis” ve “mütecâzib” şeklinde sekiz kısım altında belirtirken “mütecâzib” kavramını kullanmıştır.<sup>31</sup>

Bu vakf türünü “vakf-ı telâzüm” şeklinde isimlendirenler olduğu gibi “تضاد/tezat” kelimesiyle işarette bulunanlar da olmuştur. Nitekim Uşmûnî Âl-i İmrân 3/7 ayetinde vakfın “الله” lafzında mı yoksa “العلم” kelimesinde mi olacağıyla ilgili fikir ayrılıklarını aktarmasının ardından bu iki kelime arasında bir “tezat” bulunduğunu, dolayısıyla bunlardan birinde vakfedilmesi halinde diğerinde vakf yapılamayacağını ifade etmiş, bu vesileyle de “tezat” kavramını kullanmıştır.<sup>32</sup>

Son olarak bu çerçevede “bedel” kavramının kullanıldığı da olmuştur. Nitekim Secâvendî Mâide 5/31-32 ayetlerinin vakf durumunu izah ederken “النادمين” ve “من أجل ذلك” kelimelerindeki vakflarla ilgili olarak şöyle demiştir: “İkisi de birden caiz olmak üzere değil de (ictimâ) birinden biri caiz olmak üzere (bedel) bu iki vakf da caizdir. Çünkü “من أجل” “فأصبح” lafzına bağlanmaya da elverişlidir “كتبتنا” lafzına bağlanmaya da elverişlidir. Vakfın “من أجل ذلك” üzerinde olması evladır. Çünkü onun pişmanlığının (kardeşinin naaşını) gizleyemeden kaynaklanan bir pişmanlık olduğu daha açıktır.”<sup>33</sup>

Bu bağlamda anılan kelimelerin sözlük ve terim anlamları üzerinde biraz daha derinlemesine durmamız, âlimlerin bu kavramları istihdam edişinin neden ve niçinlerini tespitiye çalışmamız yerinde olacaktır. Bunun için vakf-ı muânakayı belirtmek amacıyla kullanılan en temel üç kavramı incelememiz yeterli olacaktır ki bunlar “muânaka”, “murâkabe” ve “tecâzüb” kavramlarıdır.

### 1.1.1. Muânaka (معانقة)

Bilindiği üzere “muânaka” kelimesi, “a-n-k” kökünden gelen “mufâale” kipinde bir kelimedir. İbn Fâris (ö. 395/1004) bu kökün “bir şeyin uzun olmasını” ifade ettiğini belirtmiş, bu yüzden boyna “عُنُقُ” dendiğini söylemiştir. Ona göre bir insanın uzun boylu olduğunu belirtmek amacıyla kullanılan “رَجُلٌ أَعْنُقُ” ifadesi de buradan

<sup>30</sup> Şihabüddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, nşr. Mahmud Şükrî el-Âlûsî, Beyrut ts., XXIII, 33.

<sup>31</sup> Safâkusî, *Tenbîhü'l-Ġâfilîn*, s. 130.

<sup>32</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 70.

<sup>33</sup> Secâvendî, *İlelu'l-Vukûf*, II, 451.

gelmektedir.<sup>34</sup> Bu kelimeyle ilgili kullanımlara bakıldığında “irtibat”, “alaka” anlamlarının öne çıktığı görülmektedir. Nitekim İbn Fâris, topluluğu oluşturan bireylerin birbiriyle irtibat içinde olmaları sebebiyle cemaat/topluluk hakkında “عُنُقُ” kelimesinin kullanıldığını, “فَطَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاصِعِينَ” ayetinde de (Şuarâ 26/4) kelimenin bu anlamda kullanıldığını belirtmiştir. Dolayısıyla ayette geçen “أَعْنَاقُهُمْ” kelimesi “جَمَاعَاتُهُمْ” anlamına gelmektedir. İbn Fâris “خَاصِعِينَ” şeklinde hâlin çoğul gelmesinin de bu anlamı teyit ettiğini belirtmiş, kişilerin değil de gerçek anlamda boyunların kastedilmiş olması durumunda bu kelimenin “خَاصِعَةٌ” şeklinde müennes-tekil olarak geleceğini söylemiştir.<sup>35</sup>

İbn Manzûr’a (ö. 711/1311) göre ise “عَانِقٌ - يُعَانِقُ - مُعَانِقَةٌ - عِنَاقًا” şeklindeki kelime “bir şeye sıkıca tutunmak, ondan ayrılmamak” ve “boynunu onun boynuna yaklaştırmak” anlamlarına gelmektedir. İbn Manzûr “muânaka” kelimesinin, eşanlamlısı “i’tinâk” kelimesinden daha özel bir anlam ifade ettiği yönünde görüşlere yer vermiş, “muânaka”nın sevgi göstergesi olarak birine sarılmak, “i’tinâk”ın ise düşmanca boğaza sarılmak anlamına geldiğini nakletmiştir.<sup>36</sup> İbn Fâris bu ayırımı işaret etmekle birlikte özel olarak bu iki anlamdan biri kastedilmediğinde “muânaka” mastarının kullanıldığından bahsetmiştir.<sup>37</sup> Zemahşerî de “عَانِقٌ” kelimesinin “harpte düşmanın boğazına sarılmak” ve “vedalaşma esnasında birbirine sarılmak” anlamlarına geldiğine işaret ederek bu kelimenin hem dostça hem de düşmanca sarılmak anlamlarına geldiğini söylemiştir. Zemahşerî “muânaka”nın mecâzî kullanımlarından da bahsetmiş ve “الْكَلَامُ يَأْخُذُ بَعْضُهُ بِأَعْنَاقِ بَعْضٍ وَيُعْنِقُ” sözünün, “bir kelamın/sözün bir bölümünün diğer bölümüne tutunmuş olması”nı ifade eden mecâzî bir kullanım olduğunu belirtmiştir.<sup>38</sup> Ayeti oluşturan ifade öbeklerinden birinin iki yerle birden irtibatlandırılmaya elverişli olmasını ifade eden vakf türünün “vakf-ı muânaka” olarak isimlendirilmesi, Zemahşerî’nin bu

<sup>34</sup> Ebû’l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüğa*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, yy. ts., IV, 159.

<sup>35</sup> İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüğa*, IV, 159.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “a-n-k” maddesi. İbn Manzûr “âneka” filinin “süratlilik” anlamı bildirdiğini ifade etmiş ve mağara hadisinde de bu delalette bir kullanımın bulunduğu yönünde açıklamalara yer vermiştir. Onun nakline göre söz konusu hadiste geçen “muânikin” kelimesi “musriin” anlamındadır.

<sup>37</sup> İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüğa*, IV, 160.

<sup>38</sup> Cârullah Ebûlkâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, yy. 1973, II, 144.

izahına göre, söz konusu mecâzî kullanımı esas alan bir isimlendirme olmaktadır. Kamus mütercimi Âsım Efendi (ö. 1235/1819) ise “muânaka”nın müfâale vezninde bir kelime olduğunu ve “birbirinin boyunlarına sarılmak manasına” geldiğini ifade etmiş, “i’tinâk” kelimesinin husumete mahsus olmasına karşın bu kelimenin aşık ile maşukun birbirine sarılması gibi bir muhabbete delalet ettiğini belirtmiştir.<sup>39</sup>

### 1.1.2. Murâkabe (مراقبة)

İbn Manzûr’un ifadesine göre “râkabe” fiilinin mastarıdır. Zira bu kelime “murâkabe” ve “rikâb” şeklinde iki masdara sahip olup “gözetlemek” anlamına gelmektedir. İbn Manzûr, yıldıza bakarak gece yola devam edecek birinin, yıldızın doğuşunu beklemesini ifade etmek amacıyla “يُرَاقِبُ النُّجْمَ رِقَابَ الْخُوتِ”/balığı gözetlercesine yıldızın doğmasını gözetliyor” şeklinde bir kullanımın varlığına işaret etmiştir.<sup>40</sup> İbn Manzûr’un bu açıklaması şunu göstermektedir ki vakf-ı muânaka’da bir lafzın iki ifade öbeği ile de irtibat kurmaya elverişli olması, onun, söz konusu iki lafzı da gözetlemekte olduğu anlamına gelmekte ve bu isimlendirme de buradan hareketle gerçekleşmektedir.

“Vakf-ı murâkabe’ kavramının aruzla ilgili bir ıstılah olan “murâkabe”den iktibas edilme olduğu yönünde bilgiler mevcuttur. Bilindiği üzere aruzda söz konusu olan “murâkabe” “iki harfin birlikte zikredilememesi, ikisinin birden atılmamasıdır; dolayısıyla bu harfler birbirini kollamaktadır (birinin olduğu yerde öteki bulunmamakta, biri olmadığında öteki derhal ortaya çıkmaktadır.) Sözelimi muzârî kipi itibariyle murâkabe, ‘mefâilun’ kalıbının ‘yâ’ ve ‘nûn’ harfleri arasında olmaktadır. Ya ‘mefâilu’ şeklinde ‘yâ’ ibkâ edilmekte ‘nûn’ hazfedilmektedir; ya da ‘mefâilun’ şeklinde ‘yâ’ hazfedilmekte ‘nûn’ ibkâ edilmektedir.<sup>41</sup> Nitekim Ebû’l-Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) bu hususta şöyle demektedir: Murâkabe, şiirin bölümleri arasında iki harf arasını ayırma gittiğinde söz konusu olur ki, bu da harflerden birini ibka edip diğerini düşürmektir/ıskat etmektir. Bu harflerden ikisi birden ıskat edilemez, ikisi birden ispat edilemez. Sözelimi “mefâilun” vezni itibariyle ifade edecek olursak bu vezindeki bir kelimenin ya “mefâilu” şeklinde (nun

<sup>39</sup> Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, III, 968.

<sup>40</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “r-k-b” mad.

<sup>41</sup> Bkz. Muhammed Ali Şevâbike-Enver Ebû Suveylim, *Mu’cemu Mustalahâti’l-Arûz ve’l-Kâfiye*, Amman 1991, s. 259.



harfî atılarak) ya da “mefâilun” şeklinde (med harfî olan ‘yâ’ atılarak) kullanılması buna örnek teşkil etmektedir.<sup>42</sup>

Nitekim Âsım Efendi “murâkabe” kelimesinin mufâale vezninde olduğunu ifade etmesinin ardından onun ehl-i arûz ıstılahından biri olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir: Bahr-i muzâriin ve bahr-i muktedabın aruzu, bir kere mefâil bir kere mefâilun olmaktan ibarettir.”<sup>43</sup> Tehanevî (ö. 1158/1745) de murâkabe kavramının hem arûz ehli hem de kıraat âlimleri nezdinde farklı anlamlara geldiğini belirtmiş, arûzda ikisinin birden ibka edilmesi ve ikisinin birden iskat edilmesi mümkün olmayan, birinin ibka edilmesi durumunda diğersinin iskat edilmesi gereken iki harfî ifade ettiğini belirtmiş; kıraatte ise yalnızca ikisinden biri üzerinde vakf yapılabilecek iki kelimeyi ifade ettiğini kaydetmiştir. Tehânevî bu açıklamasının ardından Süyûtî’nin vakf-ı murâkabe ile ilgili açıklamalarına yer vermiştir ki Süyûtî’nin bu açıklamaları da haddizatında İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*’deki açıklamalarının aktarımından ibarettir.<sup>44</sup>

Mütekaddimûn âlimler muânaka vakfını daha ziyade “vakf-ı murâkabe” kavramıyla ifade etmişlerdir. Nitekim yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Ebû’l-Alâ el-Hemedânî’nin “İki vakf arasındaki murâkabe, her ikisinin de birlikte uygulanamayıp ve birlikte terk edilemeyip birinde vakf yapılmasından ibarettir.” şeklindeki açıklamalarında bu yönde bir kullanıma rastlanmaktadır.<sup>45</sup>

İbnü’l-Cezerî’nin vakf-ı muânaka ile ilgili değerlendirmelerinde de bu tarz bir kullanıma rastlanmaktadır. Bilindiği üzere İbnü’l-Cezerî, “Vakf ve İbtida” konusuyla ilgili bazı özel durumları “tenbîhât” başlığı altında ele almış ve bu çerçevede sekizinci tenbîh olarak vakf-ı muânaka konusuna değinmiştir. İbnü’l-Cezerî bu noktada şunları söylemektedir: “Bazı âlimler bir harf/kelime üzerinde vakfî caiz görürken diğers bazıları bir diğersinde vakfın caiz olacağını düşünüyorlar. Bu durumda iki vakf arasında aksi yönde bir birbirini izleme (murâkabe) halî söz konusu olur. Dolayısıyla da birinde vakf yapıldığında diğersinde vakf imkânsız hale gelir. Nitekim ب ب لافzında vakfî caiz gören ف ف لافzında vakfî caiz görmez, ف ف لافzında

<sup>42</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Lûğa*, nşr. Abdüsselam Harun-Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire ts., IX, 130.

<sup>43</sup> Bkz. Lisânu’l-Arab, “r-k-b” mad.; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, I, 273.

<sup>44</sup> Muhammed Ali et-Tehanevi, *Keşşâfu Istilâhâtî’l-Funûn*, nşr. Refik el-Acem, Lübnan 1996, II, 1507.

<sup>45</sup> Bkz. Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Vukûfu’l-Kur’ân ve Eseruhâ fî’t-Tefsîr*, el-Medinetü’l-Münevvera 1431, s. 343.

vakfi caiz gören de ب لا lafzında vakfi caiz görmez.”<sup>46</sup> Bu açıklamalarının ardından İbnü'l-Cezerî bu vakf türünün varlığına ilk işaret eden ve bu yönde bir kavramlaştırmaya giden ilk âlimin Ebû'l-Fadl er-Râzî (ö. 454/1062)<sup>47</sup> olduğunu söylemiş, Râzî'nin aruzda görülen “murâkabe”den iktibasla böyle bir kullanıma gittiğini belirtmiştir.<sup>48</sup>

Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) de bu vakf türüne “murâkabe” kavramıyla işaret etmiş olmaları klasik ulûmu'l-Kur'an edebiyatında da bu kavramın yaygın olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Zerkeşî vakf ve ibtidâ konusunu işlerken “havâssu'l-vakfi't-tâm” şeklinde açtığı alt başlıkta bu vakf türüne “murâkabe” kavramıyla işaretle bulunmuş ve şöyle demiştir: Vakf-ı tâm ile ilgili hususlardan biri de “murâkabe”dir. Bu, kelamın karşılıklı iki ifade öbeğine sahip olmasıdır ki bunlardan birinde vakf düşünülürse diğerinde vasletmek gerekli olur, ötekinde vasletmek düşünülürse de berikinde vakfetmek gerekli olur. Nitekim “veletcedennehum ahrasa'n-nâsi 'alâ hayâtin ve minellezîne eşrakû yeveddü ehadühum lev yuammeru elfe senetin” ayetindeki “hayâtin” ve “eşrakû” kelimeleri arasında böyle bir durum söz konusudur. Şayet vakfi “hayâtin” kelimesinde yaparsan “veminellezîne eşrakû yeveddü” diye başlayıp vasledersin. Çünkü bu durumda “yeveddü” failin mahallindeki sıfatı olur ki onu bırakıp vakfta bulunmak caiz olmaz. Aynı şekilde şayet “eşrakû” üzerinde vakfta bulunulacak olursa “hayâtin” kelimesinde vasledilmesi gerekir ki bu durumda “ve ahrasa minellezîne eşrakû” şeklinde bir cümle söz konusu olur. “Lâ raybe fih” ayetinde “lâ raybe” ve “fih” arasında gördüğün de buna benzer.”<sup>49</sup> Süyûtî'ye gelince

<sup>46</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 237.

<sup>47</sup> Abdurrahman b. Ahmed Ebû'l-Fadl er-Râzî hicri 371'de dünyaya gelmiştir. *Câmiu'l-Vukûf* isimli bir eseri bulunmaktadır. Aralarında Tâhir b. Galbûn'un (ö. 399/1009) da bulunduğu dönemin önde gelen kıraat âlimlerinden kıraat okumuş, *el-Kâmil* müellifi Ebû'l-Kâsım el-Hüzelî (ö. 465/1073), Ebû Ma'ser et-Taberî (ö. 478/1085) gibi kimseler de kendisinden kıraat almışlardır. Sem'anî (ö. 562/1167) onu “Mukrî, fazilet sahibi, eseri çok, güzel ahlaklı, ibadet ehli, güzel yaşantı sahibi, kanaatkâr” biri olarak tavsif etmiş, vaktinin büyük bölümünü talebe okutarak geçirdiğini belirtmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin nakline göre hicri 454 senesinde vefat etmiştir. Bkz. Ebûl-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergsträsser, Kahire 1351/1932, I, 361-363.

<sup>48</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 237-238. Ayrıca bkz. Muhammed Mekki Nasr, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfid fî İlmî't-Tecvid*, yy. 1420/1999, s. 227. Mekki, İbn Gâzî el-Osmânî'nin *Mukaddime* şerhinde de bu yönde bilgilerin geçtiğini söylemiştir (bkz. s. 174). Bilindiği üzere Ebû'l-Fadl er-Râzî'nin *Fedâilu'l-Kur'an ve Tilâvetuhû ve Hasâisu Tilâvetihî ve Hameletih* isimli eseri Âmir Hasen Sabrî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1415/1994). Bu eserde yaptığımız incelemede bu yönde bir bilgiye rastlayamadık.

<sup>49</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I, 365.

İbnü'l-Cezerî'nin yukarıda aktardığımız açıklamasını aynıyla aktarmış, dolayısıyla o da bu vakf türüne “murâkabe” kavramıyla işarette bulunmuştur.<sup>50</sup>

Uşmûnî'nin de bu vakf türüne işaret ederken “murâkabe” kavramını kullanmış olması bu kullanımın vakf ve ibtidâ müellifleri tarafından da kullanılan bir kavram olduğuna işaret etmesi bakımından önem taşımaktadır. Nitekim Uşmûnî Âl-i İmrân 3/7 ayetindeki “وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمانا به” ayetinde vakfin nerede olacağı ile ilgili izahlarda bulunurken selef ve halef arasındaki fikir ayrılığına temas etmiş, akabinde de şöyle demiştir: “Bu iki vakf yeri arasında tezat ve murâkabe bulunmaktadır; dolayısıyla bunlardan birinde vakfedilmesi halinde diğerinde vakf imkânsız hâle gelir.”<sup>51</sup> Uşmûnî'nin bu izahı, “murâkabe” kavramının müteahhir ulema tarafından da kullanıldığını ve bu kullanımın mütekaddimûna has olmadığını göstermektedir.

### 1.1.3. Tecâzüb (تجاذب)

İbn Manzûr “tecâzüb” kelimesinin “tenâzu’/çekişme” anlamına geldiğini söylerken, Âsım Efendi biraz daha izahı genişleterek “tecâzüb” kelimesinin “tefâ’ul” vezninde olduğunu ve çekişmek, tenâzû’ etmek manasına geldiğini ifade etmiştir.<sup>52</sup> Bu izaha göre bu isimlendirmenin, bir lafzı kendine bağlama noktasında iki ifade öbeği arasındaki çekişmeyi ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bazı âlimlerin açıklamalarından bu kavramın da edebiyattan iktibas edilme bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Zira “tecâzüb” bir edebi sanat olup bir ibarenin öncesiyle de sonrasıyla da irtibatlı olma hâlini ifade eder. Nitekim Âlûsî (ö. 1270/1854), edebi sanatlardan biri olduğunu ifade ettiği “tecâzüb”ün edebiyatta öncesiyle de sonrasıyla da irtibatlandırılması muhtemel olan ibare ve lafızlar için kullanıldığını ifade etmiş; “lâ tahfâ minkum hâfiyetun” ayetindeki “minkum” zamirinin, “tecâzüb” olmak üzere öncesiyle de sonrasıyla da irtibatlı olmaya elverişli olduğunu belirtmiştir.<sup>53</sup>

Bütün bu açıklamalardan şu iki sonuca ulaşmak mümkündür: (1) Bu vakf türünü ifade etmek için kullanılan kelimelerin tamamı “birbirine yakın olma”,

<sup>50</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 556-557.

<sup>51</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 70.

<sup>52</sup> Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, I, 166.

<sup>53</sup> Şihâbü'd-Din Mehmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut ts., XXIII, 33.

“birbirini gözetleme”, “birbirine bağlı olma” ve “birbirini çekme” anlamlarını içermektedirler. Çünkü bu vakf türü bir ifade öbeğinin öncesiyle de sonrasıyla da kuvvetli bir irtibat içinde olduğunu, ya öncesine ya da sonrasına bağlanmayı gözetlediğini, öncesinin de sonrasının da çekiminde olduğunu ifade etmektedir. (2) Bu vakf türünü ifade etmek için kullanılan kavramların bazıları edebiyattan alınma kavramlardır. Nitekim “murâkabe” ve “tecâzüb” kavramlarının ikisi de edebiyattan iktibas edilmiştir.

## 2. Kavramsal Anlam

Muânaka vakfı bu şekilde birden çok kavramla ifade edilmiş olmakla birlikte, bu kavramların hepsi de aynı mana ve delaletle sahiptirler ve muayyen bir vakf türüne işaret etmektedirler. Vakf-1 muânaka, vakf-1 murâkabe ve vakf-1 tecâzüb gibi kavramlarla anılan bu vakf türünün tarifi ile ilgili olarak serdedilen izah ve açıklamalara gelince Ebû'l-Alâ el-Hemedânî bunu “İki vakf arasındaki murâkabe, ikisinde birden durulmaması, ikisinin birden terk edilmemesi, aksine birinde durulmasıdır” şeklinde tarif etmiştir. Ali b. Mûsâ el-Ferğânî ise “Murâkabe, bir kelimada birinde vakıf yapıldığında diğerinde vasıl, birinde vasıl yapıldığında da diğerinde vakıf yapılmayı zorunlu kılacak türde karşılıklı iki makta’/ifade öbeğinin bulunmasıdır” şeklinde tarif etmiştir.<sup>54</sup> Zerkeşî'nin yukarıda aktardığımız tarifinin, Ferğânî'nin tarifinin bütünüyle aynı olduğu görülmektedir. Zira Zerkeşî “Bir kelimada karşılıklı olarak birinde vakıf yapıldığında diğerinde vasıl, birinde vasıl yapıldığında da diğerinde vakıf yapılmayı zorunlu kılacak türde iki makta’/ifade öbeğinin bulunmasıdır.” şeklinde tarif etmiştir.<sup>55</sup> Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde göreceğimiz üzere muânaka konusundaki orijinal tespit ve açıklamaları bulunan Muhammed Sâdık el-Hindî ise bu vakf türünün keyfiyetini ve hükmünü anlatırken bir biçimde yaptığı tarifte şöyle demiştir: “Bir yerde iki vakf çakışır yani bir araya gelir de okuyucu bunlardan birinde durup diğerinde vakf yapmaz yani vaslederse ve bu durumda da mana bozulmaz ise işte o zaman okuyucu için bunlardan dilediğinde vakfta bulunması sahih olur. Lakin evla olan okuyan kimsenin vakf ve ibtidâ noktasında esas aldığı üstatlarının (kaynaklarının) seçimine göre tercihte bulunmasıdır. Dolayısıyla okuyucu için birinde vasılda bulunmaksızın ikisinde birden vakfta bulunması sahih olmaz, keza birinde vakfta

<sup>54</sup> Musâid et-Tayyâr, *Vukûfû'l-Kur'ân*, s. 343.

<sup>55</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 365.

bulunmaksızın ikisinde birden vasılda bulunmak da sahih olmaz.”<sup>56</sup> Son olarak Âlûsî ise bu vakf türünü şöyle tanımlamıştır: “Bir kelimenin sözün öncesinden de sonrasında da olma imkânına sahip olmasıdır.”<sup>57</sup>

Bu tariflere baktığımızda vakf-ı muânaka ile ilgili şu hususların öne çıktığı görülmektedir: (1) Bir ayette her ikisi de vakf yapılmaya elverişli iki ifade öbeği bulunmaktadır. (2) Bu ifade öbeklerindeki vakflar birbiriyle ters orantılıdır. Yani birinde vakf yapılması halinde diğerinde vakfın terk edilip vasıl yapılması zorunlu hale gelmekte, birinde vasılın terk edilmesi durumunda ise diğerinde vakf yapılması zorunluluk arz etmektedir. (3) Bu ifade öbeklerinden ikisinde birden vakıf yapılması veya ikisinde birden vasıl yapılması durumunda anlam ihlali söz konusu olmaktadır. (4) Bu ifade öbeklerinden hangisinde vakıf, hangisinde vasıl yapılacağı okuyucunun tercihine kalmıştır.

## 2. VAKF-I MUÂNAKA’NIN LİTERÜTÜRDEKİ DURUMU

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi İbnü’l-Enbârî, Nehhâs ve Dâni gibi erken dönem müelliflerinin eserlerinde bu vakf türünden özel olarak bahsedilmemiştir. Nitekim İbnü’l-Cezerî’nin de ifade ettiği üzere bu vakf türünden müstakil olarak bahseden ilk kişi beşinci asrın sonunda vefat etmiş olan Ebû’l-Fadl er-Râzî’dir. Dolayısıyla erken dönem eserlerinden hareketle bu vakf türünün gerek mahiyeti, gerek sayısı, gerekse hangi yerlerde bulunduğuyla ilgili bir tespite gitmemiz zor gözükmemektedir. Erken dönem müellefatı bize yalnızca sonraki eserlerde vakf-ı muânaka olduğu belirtilen yerlerin vakf açısından hangi vakf ihtimallerine elverişli olduğunu tespit noktasında yardımcı bulunmaktadır. Müteahhir dönem eserlerine gelince bunların bir bölümünde de bu vakf türünün varlığına özel olarak işaret edilmediği görülmektedir. Sözgelimi müteahhir dönem âlimlerinden olan Uşmûnî “murâkabe” veya “tezat” ismiyle yalnızca Âl-i İmrân 3/7 ayetinde bu türden bir vakf olduğuna işaret etmiş, bunun dışındaki yerlerde açık bir beyanda bulunmamıştır.<sup>58</sup>

Tecvit kitaplarına gelince Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî’nin *er-Riâye li Tecvîdi’l-Kirâe ve Tahkîki Lafzi’t-Tilâve* isimli eserinde vakf-ı muânakaya temas etmediği görülmektedir. Bu vakf türüne ilk olarak Ebû’l-Fadl er-Râzî’nin değinmiş olduğu yönünde İbnü’l-Cezerî’nin aktardığı bilgiyi esas aldığımızda Mekkî’nin bu tavrı doğal

<sup>56</sup> Muhammed Sâdık, *Künûz*, s. 21.

<sup>57</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XXIII, 33.

<sup>58</sup> Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 70.

karşılanmalıdır. Zira her ne kadar ikisi de aynı asırda yaşamış olsalar da Mekki, er-Râzî'den öncedir. İbnü'l-Cezerî ise ileride ele alacağımız şekilde *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr* isimli eserinde bu vakf türünden söz etmiş olmakla birlikte *et-Temhîd fî Ilmi't-Tecvîd* isimli eserinde hiç değinmemiştir. İbnü'l-Cezerî'nin bu tavrı, onun *et-Temhîd*'de daha genel konulardan bahsetmiş olması ve detaya tealluk eden hususlara mümkün merteye girmemiş olmasıyla izah edilebileceği gibi *et-Temhîd*'de Mekki'nin *er-Riâye*'sini esas almış olmasıyla da izah edilebilir.

Klasik tecvid edebiyatında olduğu gibi yakın dönem eserlerinin bazılarında da muânaka konusuna değinilmediği görülmektedir. Sözelimi Mısır Şeyhu'l-Kurrâ'sı Mahmud Halil Husarî'nin (ö. 1401/1981) alanın önemli ve kapsamlı eserlerinden biri olan *Ahkâmü'l-Kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eserinde vakf-ı muânakadan hiç bahsedilmediği görülmektedir. Keza Suâd Abdülhamid'in *Teysîru'r-Rahmân fî Tecvîdi'l-Kur'ân* isimli eserinde de vakf-ı muânakadan bahsedilmemiştir.

Vakf-ı muânakayı mevzubahis eden tecvit kitaplarının kahir ekseriyetinde ise genel bilgilerin zikriyle yetinilmiş olduğu söylenebilir. Nitekim Muhammed Ahmed Ma'bed'in *el-Mûlahhasu'l-Müfîd fî Ilmi't-Tecvîd* isimli eserini buna örnek gösterebiliriz. Nitekim Muhammed Ma'bed vakf konusunu genel olarak işleminin ardından "melhûza mühimme" başlığı altında muânaka konusuna değinmiş ve özetle şöyle bir açıklamada bulunmuştur: Bazı Mushaflarda murâkabe veya muânaka vakfına işaret etmek amacıyla üç noktanın konulduğu görülmektedir. Bu işaretin bulunduğu yerlerin birinde durulması uygun görüldüğünde diğerinde durulamaz. Dolayısıyla kişi birincide durduğunda ikincide duramaz, birincide durmadığında ise ikincide durması gerekir." Bu genel açıklamanın ardından Muhammed Ma'bed Bakara 2/2 ayetinde bu tür bir durumun bulunduğunu söylemiş akabinde de bu vakf türünün otuz beş ayette söz konusu olduğunu belirtmiştir.<sup>59</sup> Abdullah et-Tavîl'in *Fennü't-Tertîl* isimli eserinde de benzeri bir yaklaşıma rastlanmaktadır. Zira et-Tavîl, mushaflarda kullanılan vakf işaretlerinden bahsederken vakf-ı câizden bahsetmiş, vakf-ı muânakayı da vakf-ı câiz kapsamında değerlendirmiş, bunun ötesinde de bir açıklamada bulunmamıştır.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Muhammed Ahmed Ma'bed, *el-Mûlahhasu'l-Müfîd fî Ilmi't-Tecvîd*, yy. 2003, s. 103.

<sup>60</sup> Ahmed b. Ahmed b. Muhammed Abdullah et-Tavîl, *Fennü't-Tertîl ve Ulûmuh*, Riyad 1420/1999, III, 929.

Tecvid müellifleri içerisinde vakf-1 muânakaya en fazla atıfta bulunan kişinin Muhammed Mekki b. Nasr olduğu söylenebilir. Nitekim çalışmamız içinde de atıfta bulunacağımız üzere bu zât otuz beş yerde vakf-1 muânakanın varlığına işaret etmiştir.<sup>61</sup>

Türkçe tecvit kitaplarına baktığımızda vakf-1 muânaka hakkında çok genel ve özet bir izahın aktarılmasıyla yetinildiği görülmektedir. Nitekim İsmail Karaçam'ın *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* isimli mufassal tecvit kitabında şu özet bilginin aktarımıyla yetinmiştir: "Birbirini takip eden yakın kelimelere konulan üçer adetlik iki grup noktaya vakf-1 muânaka (وقف المعانقة) veya vakf-1 murâkebe (وقف المراقبة) denir. Meselâ رَبِّ فِيهِ لا' de olduğu gibi. Bu durumda iki muânaka işaretinden birinde vakf caiz, her ikisinde birden caiz değildir. Şayet her ikisinde de durulursa mana tamam olmaz."<sup>62</sup> Ramazan Pakdil ise muânaka vakfını gösteren üç noktalı işaretlerin birinde durulmuşsa ikincisinde durulmayacağını, birincisinde geçilmişse ikincisinde durulacağını belirtmiş, aksi halde mananın tamam olmayacağını söylemiş, bunun ötesinde bir açıklamada bulunmamıştır.<sup>63</sup> Diyanet İslam Ansiklopedisinin Vakf ve İbtidâ maddesini de bu gruba dahil etmek gerekir. Zira anılan maddede vakf-1 muânaka ile ilgili olarak sadece şu bilgiye yer verilmiştir: "İki grup üç noktadan meydana gelen, "vakf-1 muânaka" (vakf-1 mürâkebe) denilen ve sadece bu gruplardan birinde durulması gereken vakf : . ."<sup>64</sup>

Türkçe tecvit kitaplarında genellikle bu şekilde özet bir bilgi ile yetinilmekte iken bazılarında konu ile ilgili hiçbir açıklamada bulunulmadığı da görülmektedir. Nitekim Mehmet Ali Sarı'nın *Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları* isimli eserini bunlara örnek verebiliriz. Zira müellif vakf-1 muânakadan bir cümle olsun bahsetmemiş, vakf işaretlerini ele alırken dahi vakf-1 muânakanın işaretine değinmemiştir.

### 3. VAKF-I MUÂNAKA'NIN SAYISI VE BULUNDUĞU YERLER

Çalışmamızın giriş bölümünde de işaret ettiğimiz gibi hangi ayetlerde vakf-1 muânaka bulunduğunu tespit için İbnü'l-Cezeri'nin *en-Neşr fi'l-Kurâati'l-Aşr'*,

<sup>61</sup> Mekki, kaynağının Muhammed Sâdık el-Hindî olduğunu açıkça belirtmiştir. Bkz. Mekki Nasr, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, s. 172-174.

<sup>62</sup> İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul 1991, s. 339.

<sup>63</sup> Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kiraat*, İstanbul 2013, s. 245.

<sup>64</sup> Abdurrahman Çetin, "Vakf ve İbtidâ", *DİA*, XXXIII, 462.

Muhammed Sâdık el-Hindî'nin *Künûzü Eltâfi'l-Burhân fî Rumûzi Evkâfi'l-Kur'ân*<sup>65</sup> ve Muhammed Mekki Nasr'ın *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfid fî Ilmi't-Tecvid*'ini esas aldık. Ancak şunu belirtmek gerekir ki İbnü'l-Cezerî kaç yerde vakf-ı muânaka bulunduğundan bahsetmemiş, yalnızca bu vakf türüyle ilgili bazı örneklerin aktarımıyla yetinmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin zikrettiği yerler şunlardır: Bakara 2/2 ayetinde “لا ريب فيه”, Bakara 2/26'da “إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها”, Bakara 2/282'deki “وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم”, Âl-i İmrân 3/7'deki “وأولئك هم وقود النار كدأب آل فرعون والذين من قبلهم” ve Mâide 5/26'daki “قال”<sup>66</sup>.<sup>66</sup>

“Madrasî” olarak da şöhret bulmuş olan Muhammed Sâdık el-Hindî ise otuz beş yerde vakf-ı muânakanın bulunduğu işaret etmiştir. Muhammed Sâdık bu yerleri zikretmekle de yetinmemiş, mütekaddimûn-müteahhirûn ayırımına da işaret ederek, mütekaddimûnun vakf-ı muânaka olarak kabul ettiği yerler ile müteahhirûnun vakf-ı muânaka olarak kabul ettiği yerleri tek tek göstermiştir. Onun verdiği bilgiye göre otuz beş yerden on altısı mütekaddimûna göre, geriye kalan on dokuzu ise müteahhirûna<sup>67</sup> göre vakf-ı muânaka olmaktadır.<sup>68</sup> Hindî'nin işaret ettiği bu otuz beş yer sırasıyla şöyledir:

**Bakara** sûresinde dört yerde bulunmaktadır: (1) Bakara 2/2'deki “لا ريب” ve “فيه” lafızları [müteahhirûn göredir]. (2) Bakara 2/96'daki “حياة” ve “ومن الذين أشركوا” lafızları [müteahhirûna göredir]. (3) Bakara 2/150-151'deki “تهتدون” ve “تعلمون” lafızları [müteahhirûna göredir]. (4) Bakara 2/192'deki “الهلكة” ve “احسنوا” lafızları [mütekaddimûna göredir]. **Âl-i İmrân** sûresinde iki yerde bulunmaktadır: (5) Âl-i İmrân 3/30 ayetinde “ما عملت من خير محضرا” ve “وما عملت من سوء” lafızları. [Müteahhirûna göredir]. (6) Âl-i İmrân 3/171-172 ayetlerinde “اجر المؤمنين” ile “فرح”

<sup>65</sup> Muhammed Sâdık el-Hindî bu eserin kaynakları olarak şu eserlere işaret etmiştir: Suyûtî'nin *el-İtkân*'ı, *Tefsîru Celâleyn*, Secâvendî, Zekeriyâ el-Ensârî'nin *el-Maksûd*'ü. Anlaşılan o ki Kur'an ilimleriyle ilgili konularda *el-İtkân*'ı, tefsiri ilgilendiren konularda Celâleyn'i, vakf-ibtida ile ilgili hususlarda da Secâvendî ve Zekeriyâ el-Ensârî'yi esas almıştır. Bkz. Sâdık el-Hindî, *Künûz*, s. 4.

<sup>66</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 237-238.

<sup>67</sup> Muhammed Sâdık, mütekaddimûna göre vakf-ı muânakaların sayısının on yedi, müteahhirûna göre vakf-ı muânakaların sayısının ise on sekiz olduğunu söyleyese de, düştüğü kayıtlarda mütekaddimûna göre on altı, müteahhirûna göre ise on dokuz muânakaya işaret etmiştir.

<sup>68</sup> Muhammed Sâdık, *Künûz*, s. 21.



lafızları.[mütekaddimûna göredir]. **Mâide** sûresinde iki yerde bulunmaktadır: (7) Mâide 5/31-32 ayetlerindeki “من النادمين” ile “من أجل ذلك” lafızları [müteahhirûna göre]. (8) Mâide 5/41 ayetindeki “ولم تؤمن قلوبهم” ile “هادوا” lafızları [mütekaddimûna göre]. **A'râf** sûresinde dört yerde bulunmaktadır: (9) A'râf 7/91-92 ayetlerindeki “جائمين” ve “كان لم” lafızları [mütekaddimûna göre]. (10) A'râf 7/163'deki “لا تأتهم” ve “كذلك” lafızları [müteahhirûna göre]. (11) A'râf 7/172 ayetindeki “بلى” ve “شهدنا” kelimeleri [müteahhirûna göre]. (12) A'râf 7/188'deki “الخير” ve “السوء” kelimeleri [müteahhirûna göre]. **Tevbe** sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (13) Tevbe 9/101 ayetindeki “منافقون” ile “المدينة” kelimeleri [mütekaddimûna göre]. **Yûnus** sûresinde tek yerde bulunmaktadır: (14) Yûnus 10/103 ayetindeki “أمنوا” ve “كذلك” kelimeleri [müteahhirûna göre]. **Hûd** sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (15) Hûd sûresi 11/49 ayetindeki “من قبل هذا” ve “فاصبر” kelimeleri [müteahhirûna göre]. **İbrahim** sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (16) İbrahim 14/9 ayetindeki “نمود” ve “من بعدهم” kelimeleri [mütekaddimûna göre]. **Furkân** sûresinde üç yerde bulunmaktadır: (17) Furkân 25/4 ayetindeki “آخرون” ile “وزورا” kelimeleri [müteahhirûna göre]. (18) Furkân 25/32 ayetindeki “جملة واحدة” ile “كذلك” lafızları [mütekaddimûna göre]. (19) Furkân 25/59-60 ayetlerindeki “خيبرا” ile “العرش” kelimeleri [mütekaddimûna göre]. **Şuarâ** sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (20) Şuarâ 26/208-209 ayetlerindeki “منذرون” ile “ذكرى” kelimeleri [mütekaddimûna göre]. **Kasas** sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (21) Kasas 28/35 ayetindeki “إليكما” ile “بآياتنا” kelimeleri [müteahhirûna göre]. **Ahzâb** sûresinde iki yerde bulunmaktadır: (22) Ahzâb 33/13'deki “عورة” ile “وما هي بعورة” lafızları [mütekaddimûna göre]. (23) Ahzâb 33/60-61'deki “قليلا” ile “ملعونين” kelimeleri [müteahhirûna göre]. **Mümin** sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (24) Mümin 40/69-70 ayetlerindeki “يصرفون” ile “رسلنا” kelimeleri [müteahhirûna göre]. **Zuhruf** sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (25) Zuhruf 43/1-2 ayetlerindeki “حم” ile “والكتاب” lafızları [mütekaddimûna göre]. **Duhân** sûresinde iki yerde bulunmaktadır: (26) 44/1-2 ayetlerindeki “حم” ile “والكتاب المبين” lafızları [mütekaddimûna göre]. (27) Duhân 44/44-45 ayetlerindeki “الأنيم” ve “المهل” kelimeleri [müteahhirûna göre]. **Muhammed**

sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (28) Muhammed 47/4 ayetindeki “أوزارها” ile “ذلك” kelimeleri [mütekaddimûna göre]. **Feth** sûresinde bir yerde: (29) Feth 48/29 ayetlerindeki “التوراة” ve “الإنجيل” kelimeleri [müteahhirûna göre]. **Mümtehine** sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (30) Mümtehine 60/3 ayetindeki “ولا أولادكم” ile “يوم القيامة” lafızları [müteahhirûna göre]. **Talak** sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (31) Talak 65/11 ayetindeki “الألياب” ile “الذين آمنوا” lafızları [mütekaddimûna göre]. **Kalem** sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (32) Kalem sûresi 68/40-41 ayetlerindeki “زعيم” ve “شركاء” kelimelerinde [mütekaddimûna göre]. **Müddessir** sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (33) Müddessir 74/39-40 ayetlerindeki “اصحاب اليمين” ile “جنات” lafızları [mütekaddimûna göre] **İnşikâk** sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (34) İnşikâk 84/14-15 ayetlerindeki “لن يحور” ile “بلى” kelimeleri [müteahhirûna göre]. **Kadr** sûresinde bir yerde bulunmaktadır: (35) Kadr sûresi 97/4-5 ayetlerindeki “امر” ve “سلام” kelimeleri [müteahhirûna göre].

Muhammed Sâdık el-Hindî'nin listesi incelendiğinde onda İbnü'l-Cezerî'nin vakf-ı muânaka olarak zikrettiği yerlerden yalnızca Bakara 2/2 ayetine yer verdiği, bunun dışındaki yerleri almadığı görülmektedir. Zira Hindî'nin listesi Bakara 2/26, Bakara 2/282, Âl-i İmrân 3/10-11, Mâide 5/26 ayetlerindeki vakf-ı muânakaları içermemektedir.

Muhammed Mekkî Nasr da, müteahhir ulemadan Muhammed b. Ahmed b. Ğâzî el-Osmânî'nin (ö. 919/1513) *Mukaddime-i Cezeriyye* şerhi ile Muhammed Sâdık el-Hindî'nin *Kunûzu Eltâfi'l-Burhân fî Rumûzi Evkâfi'l-Kur'ân* isimli eserini esas alarak vakf-ı muânaka bulunan yerleri belirlemeye çalışmıştır.<sup>69</sup> Muhammed Mekkî Nasr'ın verdiği bilgiye göre Bakara, Âl-i İmrân ve A'râf sûrelerinde dört, Mâide ve Furkân sûresinde üç, Ahzâb ve Duhân sûresinde iki, Tevbe, Yûnus, İbrahim, Şuarâ, Kasas, Mümin, Zuhruf, Kıtâl/Muhammed, Feth, Mümtehine, Talak, Müddessir ve İnşikâk sûrelerinde de birer yerde vakf-ı muânaka bulunmaktadır. Mekkî Nasr'a göre bu yerler sırasıyla şöyledir:<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Mekkî Nasr, *Nihâyetu'l-Kavli'l-Müfîd*, s. 225-226.

<sup>70</sup> Mekkî Nasr, *Nihâyetu'l-Kavli'l-Müfîd*, s. 226-227.

(1) Bakara 2/2'deki "لا ريب" ve "فيه" lafızları. (2) Bakara 2/96'daki "حياة" ve "ومن الدين" lafızları. (3) Bakara 2/150-151'deki "تهدون" ve "تعلمون" lafızları. (4) Bakara 2/292'deki "ولا يأب كاتب أن يكتب" ile "كما علمه الله" lafızları. (5) Âl-i İmrân 3/7 ayetinde "وما يعلم" ile "تأويله إلا الله" lafızları. (6) Âl-i İmrân 3/10-11 ayetlerinde "وقود النار" ile "والراسخون في العلم" lafızları. (7) Âl-i İmrân 3/30 ayetinde "وما عملت من سوء" ve "ما عملت من خير محضرا" lafızları. (8) Âl-i İmrân 3/171-172 ayetlerinde "اجر المؤمنين" ile "قح" lafızları. (9) Mâide 5/26 ayetindeki "محرمة عليهم" ile "اربعين سنة" lafızları. (10) Mâide 5/31-32 ayetlerindeki "من" ile "النادمين" lafızları. (11) Mâide 5/41 ayetindeki "ولم تؤمن قلوبهم" ile "هادوا" lafızları. (12) A'râf 7/91-92 ayetlerindeki "جانمين" ve "كان لم يغنوا فيها" lafızları. (13) A'râf 7/163'deki "لا تأتهم" ve "كذلك" lafızları. (14) A'râf 7/172 ayetindeki "بلى" ve "شهدنا" kelimeleri. (15) A'râf 7/188'deki "الخير" ve "السوء" kelimeleri. (16) Tevbe 9/101 ayetindeki "منافقون" ile "المدينة" kelimeleri. (17) Yûnus 10/103 ayetindeki "أمنا" ve "كذلك" kelimeleri. (18) İbrahim 14/9 ayetindeki "ثمود" ve "من بعدهم" kelimeleri. (19) Furkân 25/4 ayetindeki "آخرون" ile "وزورا" kelimeleri. (20) Furkan 25/32 ayetindeki "جملة واحدة" ile "كذلك" lafızları. (21) Furkân 25/59-60 ayetlerindeki "خبيرا" ile "العرش" kelimeleri. (22) Şuarâ 26/208-209 ayetlerindeki "منذرون" ile "ذكرى" kelimeleri. (23) Kasas 28/35 ayetindeki "إليكما" ile "آياتنا" kelimeleri. (24) Ahzâb 33/13'deki "عورة" ile "وما هي بعورة" lafızları. (25) Ahzâb 33/60-61'deki "قليلا" ile "ملعونين" kelimeleri. (26) Mûmin 40/69-70 ayetlerindeki "بصرفون" ile "رسلنا" kelimeleri. (27) Zuhruf 43/1-2 ayetlerindeki "حم" ile "والكتاب الميين" lafızları. (28) Duhân 44/1-2 ayetlerindeki "حم" ile "والكتاب الميين" lafızları. (29) Duhân 44/44-45 ayetlerindeki "الأثيم" ve "المهل" kelimeleri. (30) Kıtâl/Muhammed 47/4 ayetindeki "أوزارها" ile "ذلك" kelimeleri. (31) Feth 48/29 ayetlerindeki "التوراة" ve "الإنجيل" kelimeleri. (32) Mümtehne 60/3 ayetindeki "ولا أولادكم" ile "يوم القيامة" lafızları. (33) Talak 65/11 ayetindeki "الألباب" ile "الذين آمنوا" lafızları. (34) Müddessir 74/39-40 ayetlerindeki "أصحاب اليمين" ile "جنات" lafızları. (35) İnşikâk 84/14-15 ayetlerindeki "لن يحور" ile "بلى" kelimeleri.

Sadık el-Hindî'nin verdiği liste ile Muhammed Mekki'nin verdiği liste karşılaştırıldığında Mekki'nin listesinin, Hindî'nin listesinde olan dört yeri,

Hindî'nin listesinin de Mekki'nin listesinde yer alan dört yeri içermediği görülür. Mekki'nin listesinde olduğu halde Hindî'nin listesinde bulunmayan yerler şunlardır: Bakara 2/282'deki "ولا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ" ile "كما علمه الله" lafızları; Âl-i İmrân 3/7 ayetinde "وما وقود النار" ile "والراسخون في العلم" ile "يعلم تأويله إلا الله" ile "كذاب آل فرعون" lafızları; Mâide 5/26 ayetindeki "محرمة عليهم" ile "اربعين سنة" lafızları. Hindî'nin listesinde bulunduğu halde Mekki'nin listesinden bulunmayan yerler ise şunlardır: Bakara 2/195'deki "التهلكة" ve "أحسنوا" lafızları; Hûd sûresi 11/49 ayetindeki "من قبل هذا" ve "فأصبر" kelimeleri; Kalem sûresi 68/40-41 ayetlerindeki "زعيم" ve "شركاء" kelimeleri ve Kadr sûresi 97/4-5 ayetlerindeki "أمر" ve "سلام" kelimelerindeki muânaka vakflarını içermemektedir.

Tâc Company tarafından neşredilen ve Hindistan Mushafı olarak bilinen mushafta da ise otuz dört yerde vakf-ı muânakanın varlığına işaret edilmiş, Sâdık el-Hindî'nin yaptığı gibi muânaka vakfının bulunduğu yerlerin hangisinin mütekaddimûna göre hangisinin de müteahhirûna göre muânaka olduğu yönünde kenar kayıtları düşülmüştür. Bu kayıtlara göre otuz dört yerden on altısındaki muânaka mütekaddimûna göredir. Bu yerler şöyledir: Bakara 2/192, Âl-i İmrân 3/172, Mâide 5/41, A'raf 7/91-92, Tevbe 9/101, İbrahim 14/9, Furkân 25/32, Furkan 25/58-59, Şuara 26/208-209, Ahzâb 33/13, Zuhruf 43/1-2, Duhân 44/1-2, Muhammed 47/4, Talak 65/10, Kalem 68/40-41, Müddessir 74/39-40. Geri kalan şu on sekiz yerdeki muânaka ise müteahhirûna göredir: Bakara 2/2, Bakara 2/96, Bakara 2/150-151, Âl-i İmrân 3/30, Mâide 5/31-32, A'râf 7/163, A'râf 7/172, A'râf 7/188, Hûd 11/49, Furkân 25/4, Kasas 28/35, Ahzab 33/60-61, Mümin 69/70, Duhan 44/44-45, Feth 48/29, Mümtehine 60/3, İnşikâk 84/14-15, Kadr 97/4-5.

Görüldüğü üzere Hindistan Mushafı'nda otuz dört yerde muânaka vakfının varlığına işaret edilmiştir. Bu yönüyle Sadık el-Hindî'nin listesinde muânaka vakfi bulunduğu belirtilen Yûnus 10/103 ayetinde bu mushafta muânaka bulunduğuna değinilmemiştir. Bu yer dışında Sâdık el-Hindî'nin listesi ile Hindistan Mushafı birebir örtüşmektedir.

Muhtelif kaynaklarda muânaka vakfi olduğu yönünde hakkında bilgi bulunan bütün yerleri topladığımızda kırk bir ayette kırk iki yerde vakf-ı muânakanın varlığına işaret edildiği görülmektedir. Pek tabii ki muânaka vakfının bu kırk iki

yerle sınırlı olduğu ve bu yerlerin dışında başka hiçbir yerin bu kapsama dâhil edilmesinin mümkün olmadığı yönünde bir değerlendirmeye gitmek pek sağlıklı gözükmemektedir. Çünkü yapılacak titiz bir incelemenin bu listeye daha başka yerleri katmanın imkân dâhilinde olduğunu göstermektedir. Sözelimi Yûsuf sûresi 12/24'deki *وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّا بُرْهَانَ رَبِّهٖ* cümlesinde de muânaka vakfi kapsamında değerlendirilebilecek bir cümle yapısının varlığı göze çarpmaktadır.<sup>71</sup> Nitekim Nehhâs, Hz. Yusuf'un, melikin hanımına yeltenmediği görüşünde olan kimselere göre "وهم بها" lafzındaki vakfin vakf-ı tâm olacağını belirtmiş; bu durumda "وهم بها" lafzının sonrasına bağlı olacağını, dolayısıyla da ayette "لولا أن رأى برهان ربه هم بها" şeklinde bir cümle kurgusunun var olduğunu belirtmiştir. Nehhâs'ın aktarımına göre Ebû Hâtim ve Ebû Ubeyde bu kanaattedir. Nehhâs mazi fiilden istisna yapılamayacağı gerekçesine dayalı olarak bu görüşün dil bakımından zayıf addedildiğini söylemiş, dolayısıyla da "وهم بها" lafzının öncesine bağlı olduğu ve vakfin burada olacağını kaydetmiştir.<sup>72</sup> Dâni ise "همت به" lafzında vakf-ı kâfi bulunduğunu belirttikten sonra Ebû Ubeyde'nin anlayışına göre bunun vakf-ı tâm olacağını belirtmiş ve şöyle demiştir: Peygamberlerin masum olduğu kanaatinde olanlar, burada "لولا أن رأى برهان ربه" şeklinde takdim-tehir bulunduğunu belirtmişlerdir. Oysa cumhur ulema bunun hilafı üzeredir.<sup>73</sup> Secâvendî ise "وهم بها" lafzının "لولا" lafzına bağlı olduğu düşüncesinden hareketle bazılarının vakfin "همت به" lafzında olacağını söylediklerini belirtmiş, ancak bu kanaati "fâsit bir kanaat" olarak tavsif etmiştir. Çünkü Secâvendî'ye göre "لولا" lafzı hiçbir biçimde öncesine bağlanamaz, aksine cevabı cümlede açıkça yer alsa da mahzûf olsa da daima ondan sonra gelir. Dolayısıyla da burada "لولا أن رأى برهان ربه لحقق ما هم به" şeklinde bir cümle kurgusu mevcuttur; dolayısıyla da vakf "وهم بها" lafzında olacaktır.<sup>74</sup>

Bu değerlendirmeler göstermektedir ki "وهم بها" lafzının öncesine mi sonrasına mı bağlı olduğu hususunda farklı kanaatler serdedilmiştir. Her ne kadar çoğunluk bu ibarenin öncesine bağlı olduğu kanaatinde olsa da, Ebû Ubeyde gibi sonrasına

<sup>71</sup> Bu ayetteki vakfin durumu ile ilgili olarak Zeki Duman'ın değerlendirmeleri için bkz. *Tarihten Günümüze Uluslararası Kiraat Sempozyumu* (yayınlanmamış kitap), s. 309-310.

<sup>72</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 331.

<sup>73</sup> Dâni, *el-Muktefâ*, s. 325.

<sup>74</sup> Secâvendî, *İlül'l-Vukûf*, II, 596-597.

bağlı olacağını söyleyenler de vardır. İlk kesim daha ziyade lügavî mülâhazaları esas almışken Ebû Ubeyde ve onunla aynı kanaatte olanlar itikadi mülâhazaları esas almışlardır. Bu bağlamda bizi esas ilgilendiren şeyin bu kanaatlerden hangisinin daha doğru olduğu değil böyle iki kanaatin dile getirilmiş olmasıdır. Zira bu ihtilaf bu ayette muânaka kabilinden bir durumun varolduğu anlamına gelmektedir.

Keza “بلى” edatının öncesine mi sonrasına mı bağlı olduğu yönündeki değerlendirmeleri dikkate aldığımızda, bu edatın geçtiği yerlerin en azından bir kısmını muânaka vakfı kapsamında değerlendirmenin mümkün olabileceği söylenebilir. Nitekim Dâni Bakara 2/81 ayetinde geçen “بلى” edatı çerçevesinde bu edatın vakf durumundan bahsetmiş ve şöyle demiştir: Dört yer hariç Kur’an’da geçtiği her yerde bu edat üzerinde yapılan vakf, vakf-ı kâfi’dir. Söz konusu dört yer En’am sûresindeki “أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا”, Sebe’ suresindeki “قل بلى وربى لتأتينكم”, Ahkâf sûresindeki “أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا”, Teğâbün suresindeki “قل بلى وربى لتبعن”. Bunun dışındakilerde yapılan vakf vakf-ı kâfi’dir. Çünkü öncesindeki nefyin/olumsuzlamanın inkarına yöneliktir. Tabi bütün bunlar bu edata zikri geçen dört yerdeki gibi bir kasem bitişmediği sürece böyledir.”<sup>75</sup> Dâni’nin “Şart ve kasem bitişmediği sürece Kur’an’ın tamamında bu edat üzerine vakf yapılır” şeklindeki mezkûr değerlendirmesini ele alan Uşmûnî ise, bu edatta vakfin durumunu tespit için ayette ifade ettiği manaya başvurulması gerektiğini belirtmiş ve şöyle bir izahta bulunmuştur: Bu, evvelen olumsuz olan bir kelamın olumluya dönüşmesini sağlayan bir edattır, bu yönüyle de “نعم”ın zıddıdır. Çünkü “نعم”, dil bakımından olumlu olsun olumsuz olsun, öncesindeki kelamı mutlak surette ispat eder. Oysa “بلى” burada (Bakara 2/81), kâfirlerin “Bize cehennem ateşi ancak sayılı günler degecektir” şeklindeki sözlerinin reddinden ibarettir. Allah Teala “بلى تمسكم النار/Hayır size ateş dokunacaktır” buyurmak suretiyle onlara cevap vermiştir.”<sup>76</sup> Görüldüğü üzere Uşmûnî, bu edatın ayete kattığı manaya göre vakf durumunun değişeceğini ifade etmektedir. Çünkü bu edat kimi zaman öncesindeki ifadenin bir inkarı ve reddi olurken kimi zaman da sonrasındaki ifadenin bir tekidi olabilmekte, buna bağlı olarak da bağlı bulunduğu yer değişebilmektedir. Nitekim Nihat Temel, bu edatın (1) Kendisinden önce gelen nefyi (olumsuzluğu) reddetme (2) Nefy üzerine

<sup>75</sup> Dâni, *el-Muktefâ*, s. 167.

<sup>76</sup> Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 42.

dâhil olan istifhama cevap olma gibi iki işleve sahip olduğunu belirtmiş, buna bağlı olarak da vakf durumunun farklılık arzedeceğini vurgulamıştır.<sup>77</sup> Bu durum söz konusu edatın geçtiği yerlerin bir kısmının muânaka kapsamında değerlendirmeye elverişli olabileceği anlamına gelir ki yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Nitekim İnşikâk suresi 84/15 ayetinde bu edatın muânaka kapsamında değerlendirilmiş olması da bu yargıyı güçlendirmektedir.

Gerek Yusuf 12/24 ayeti gerekse “بلى” edatının vakf durumuyla ilgili açıklamalar muânaka vakfı kapsamında değerlendirmeye elverişli ibare sayısının kırk ikinin üzerine çıkarılmasının mümkün olduğuna delalet etmektedir. Hâl böyle olmakla birlikte çalışmamız içerisinde biz, bu yöndeki yeni tespitleri başka çalışmalara bıraktık ve çalışmamızı zikri geçen kaynaklarda muânaka vakfı olduğu belirtilen kırk iki yerin izahıyla sınırlandırmaya çalıştık.

#### **4. VAKF-I MUÂNAKA’NIN MUSHAF LARDAKİ DURUMU**

Bilindiği üzere geçmişte olduğu gibi günümüzde de mushaflarda kullanılan vakf işaretleri farklılık arz etmiştir. Bu farklılığın en temel sebebi mushaflarda vakfla ilgili hususlarda farklı kaynakların esas alınıyor olmasıdır. Dolayısıyla kaynaklar arasındaki farklılıklar, onları esas alan mushaflara da yansımaktadır. Bu açıdan baktığımızda kimi mushaflarda muayyen bir kaynağın esas alındığını, bazılarında ise belli bir kaynağa bağlı kalınmamakla birlikte tercih edilen manaya en uygun olan ve kaynaklar tarafından desteklenen yerlerde vakf işaretlerinin kullanımı yoluna gidildiğini görmekteyiz. Sözelimi Libya Mushafı olarak bilinen mushafta vakf yerlerinin tespitinde ve vakf işaretlerinin belirlenmesinde İbn Ebî Cum’a el-Hebtî’nin (ö. 923/1517) vakf sistemi esas alınmış, buna bağlı olarak da yalnızca vakf yapılması gereken yerlere işaret edilmiş, bunun dışındaki yerler için özel bir işaret kullanılmamıştır. Haddâd Mushafı olarak bilinen 1923 tarihli Mısır Mushafı’nda belli bir kaynak esas alınmamış, bu mushafın basımını üstlenen heyetin başında yer alan ve aynı zamanda mushafı yazan Muhammed b. Ali b. Halef el-Hüseynî’nin (ö. 1357/1939) mana tercihleri doğrultusunda kaynaklardan bilgi tedarikine gidilmiştir.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Nihat Temel, “Kıraat İliminde Vakf –İbtida ve Anlama Olan Etkisi”, *Tarihten Günümüze Uluslararası Kıraat Sempozyumu* (yayınlanmamış kitap), s. 289.

<sup>78</sup> Nitekim bu mushafın sonundaki tanıtım yazısında şöyle denmektedir: “Vakf yerleri ve alâmetlerinin dayanağı, Mısır Şeyhu’l-Kurrâ’sı Üstat Muhammed b. Ali b. Halef el-Hüseynî’nin tefsir âlimlerinin

Mushaflar arasında sair vakf yerleri ile ilgili hususlar ve kullanılan işaretler arasında farklılık bulunduğu gibi muânaka vakfı itibariyle de bir farklılık göze çarpmaktadır. Zira genelde muânaka vakfının sayısı, kimi zaman da kullanılan işaret itibariyle mushaflar arasında farklılıklar mevcuttur. Bu bağlamda başta vakf ve ibtidâ eserleri olmak üzere kaynaklarda vakf-ı muânaka olarak değerlendirilen yerlere azami ölçüde işaret eden mushaflar bulunduğu gibi öne çıkan vakf-ı muânakalara işaret eden mushaflar da vardır, hiçbir muânaka vakfını göstermeyen mushaf da vardır. Şimdi belli başlı mushafları vakf-ı muânaka açısından incelemeye çalışacağız.

Muânaka vakfına en çok işaret edilen mushafın Tâc Company tarafından basımı gerçekleştirilen ve Hindistan, Pakistan, Bangladeş başta olmak üzere Hint alt kıtasında yaygın olan el-Mushafu'l-Hindî olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu mushaf vakf işaretleri itibariyle Secâvendî'nin sisteminin yanı sıra Muhammed Sâdık el-Hindî'nin *Kunûzü Eltâfi'l-Burhân fî Rumûzi Evkâf'l-Kur'ân* isimli eserini esas almıştır. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu mushafta otuz dört yerde muânaka vakfına işaret edilmiş, Muhammed Sâdık el-Hindî'nin belirttiği yerlerden yalnızca biri yani Yûnus 10/103 ayetindeki vakf-ı muânaka gösterilmemiştir. Muânaka vakfının sayısının tespitine yönelik izahlarda farklı bir şekilde işaret ettiğimiz bu yerler sırasıyla şöyledir: Bakara 2/2, Bakara 2/96, Bakara 2/150-151, Bakara 2/195, Âl-i İmrân 3/30, Âl-i İmrân 3/171-172, Mâide 5/31-32, Mâide 5/41, A'raf 7/91-92, A'râf 7/163, A'râf 7/172, A'râf 7/188, Tevbe 9/101, Hûd 11/49, İbrahim 14/9, Furkân 25/4, Furkân 25/32, Furkan 25/58-59, Şuara 26/209, Kasas 28/35, Ahzâb 33/13, Ahzab 33/60-61, Mümin 69/70, Zuhruf 43/1-2, Duhân 44/1-2, Duhan 44/44-45, Muhammed 47/4, Fetih 48/29, Mumtehine 60/3, Talak 65/9-10, Kalem 68/40-41, Müddessir 74/39-40, İnşikâk 84/14-15, Kadr 97/4-5.

Bu mushafın kenarında kimi zaman “معانقة”, kimi zaman da “مع” kayıtları düşülerek o yerde muânaka vakfının bulunduğu işaret edilmiş; kimi yerde ise bu

---

açıklamalarının işaret ettiği anlamların gereklerine göre gerçekleştirdiği tespitlerdir.” Bu zatın adı Muhammed b. Halef el-Hüseynî olup “el-Haddâd” olarak tanınmıştır. Mukrî olmasının yanı sıra Mısır Mâlikî fakihlerinden biridir. Memleketi olan Benî Hasen'de dünyaya gelmiş, Ezher'de eğitim görmüş, Mısır Şeyhu'l-Kurrâlık makamına getirilmiştir (1323 h). Eserleri arasında şunlar bulunmaktadır: *el-Kevâkibu'd-Dürriyye fî-mâ Yeteallaku bi'l-Mesâhifi'l-Osmâniyye*, *Fethu'l-Mecîd fî İlmî't-Tecvid*, *İrşâdü'l-Hayrân fî Resmî'l-Kur'ân*, *İrşâdü'l-İhvân*, *Şerhu Hidâyeti's-Sıbyân*, *el-Kavlü's-Sedîd fî Beyâni Hukmî't-Tecvid*, *Saâdetu'd-Dâreyn fî Beyâni Âyi Mu'cizi's-Sekaleyn*. Bkz. Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut 2002, VI, 304.



kaydın yanına onun kaçıncı sıradaki muânaka vakfı olduğunu gösteren rakamsal bir kayıt düşülmüştür. Nitekim bu tarz kayıtlardan anlaşılmaktadır ki A'râf 8/188 ayetindeki vakf-ı muânaka sekizinci, Hûd 11/49 ayetindeki muânaka ise dokuzuncu sıradaki muânakadır. Bunun da ötesinde bu mushafın bazı baskıları muânaka vakfının bulunduğu yerlerin hangisinin mütekaddimûna göre hangisinin de müteahhirûna göre olduğu yönünde kayıtlar da içermektedir. Muhammed Sâdık el-Hindî'den iktibas gözüken bu kayıtlara göre otuz dört yerden on altısındaki muânaka mütekaddimûna göre iken geri kalan şu on sekiz yerdeki muânaka ise müteahhirûna göredir. Öte yandan bu mushafta muânaka vakıflarına işaret edilirken bu vakflarla ilgili bazı özel hususlara da değinilmiştir. Nitekim Mâide 5/41 ayetindeki muânaka vakfı bulunduğu belirtildikten sonra “الْوَقْفُ عَلَى الْأَوَّلِ أُجُوزُ”/ilkinde vakf daha caiz” şeklinde bir kayıt düşülmüş ve “kulübuhum” kelimesindeki vakfın daha caiz olduğu kaydedilmiştir. Keza Mumtehine 60/3 ayetinde vakf-ı muânaka bulunduğu belirtilmiş, “السَّمَاعُ الْوَقْفُ عَلَى الْقِيَامَةِ” kaydıyla vakfın “الْقِيَامَةِ” kelimesinde olacağı yönünde semân/naklin bulunduğu belirtilmiştir.

Muânaka vakıflarını en çok içeren mushaflardan birinin Mısır'da basımı gerçekleşen ve hattat Mustafa Nazif'in yazdığı mushaf olduğu söylenebilir. Bu mushafta yirmi beş yerde muânaka vakfının varlığına işaret edilmiştir. Bazı mushaflarda ise bu vakf türünün sayısı mümkün mertebe az tutulmaya çalışılmıştır. Nitekim hattat Osman Tâhâ tarafından istinsahı gerçekleşen Suriye Mushaf'ında on bir yerde vakf-ı muânakaya işaret edilmiştir. Emîri Mushaf'ta on yerde, Medine'de Mücemma' Melik Fahd tarafından basımı gerçekleşen mushafta ise altı yerde vakf-ı muânaka gösterilmiştir.<sup>79</sup> Katar Evkaf ve İslami İşler Bakanlığı tarafından basılan hattat Ubeyde Muhammed Sâlih el-Benikî'nin yazdığı 1430 tarihli Katar Mushafı'nda ise sadece altı yerde muânaka vakfı bulunduğu işaret edilmiştir ki bu yerler şöyledir: Bakara 2/2, Bakara 2/195, Mâide 3/41, A'râf 7/172, İbrahim 14/9, Muhammed 47/4. İran'da Merkezu Tab' ve Neşri Kur'an tarafından Kum'da basılan 1388 tarihli mushafta da Bakara 2/2, Bakara 2/195, Mâide 5/26 ve İbrahim 14/9 ayetleri olmak üzere dört yerde vakf-ı muânaka bulunduğu işaret edilmiştir.

<sup>79</sup> Bkz. Komisyon, *Hulâsâtü'd-Dirâsât fî Resmî'l-Mushaf ve Zabth ve'l-Vakfi ve'l-İbtidâ*, nşr. Merkezü Tıbatî'l-Mushafî's-Şerîf ve Neşrih, Tahran, s. 86.

Bazı mushaflarda ise vakf-1 muânakalara hiç işaretle bulunulmadığı görülmektedir. Nitekim Tahran'daki Merkezü Tıbbî'l-Mushafî's-Şerîf ve Neşrih tarafından basımı gerçekleşen İran Mushafî'nda vakf-1 muânakalar gösterilmemiş, iki yerden birinde vakfın tercihi yönünde bir yol izlenmiştir. Sözelimi Bakara 2/2 ayetinde “فیه” üzerine “ز” vakf alâmeti konmuş, böylece de bu kelime üzerinde yapılacak vakfın “رب” kelimesi üzerinde vakf yapmaktan daha kabule şayan olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

İbn Ebî Cum'a el-Hebtî'nin vakf sisteminde vakf-1 muânakaya konu olan yerlerin ilkinde vakfın, ikincide ise vaslın tercih edildiği görülmektedir. Bu durum Hebtî'nin mümkün mertebe vakf yerlerini azaltmaya çalışmasının bir delili olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşımı sebebiyledir ki Hebtî Bakara 2/2 ayetinde “lâ rayb” üzerinde vakf yapmıştır. Hebtî'nin bu yönde bir tercihte bulunmasında Nâfi'in vakfı bu kelime üzerinde yapmasının etkisinin olabileceği yönünde bir izah mümkün gözükse de Hebtî'nin sair yerlerde de muânakaya konu olan lafızlardan ilkinde vakfı tercih etmiş olması, asıl sebebin Hebtî'nin genel yaklaşımının bu yönde olması olduğunu göstermektedir. Bu yüzdendir ki Hebtî'nin vakf sistemini esas alan mushaflarda vakf-1 muânakanın varlığına işaret edilmemiş, ilk kelime üzerinde vakf yapılacağı gösterilmiştir.<sup>80</sup>

Anadoluda basılan ve yaygın olan Mushaflara bakıldığında bunların vakf-1 muânaka bakımından farklılık arzettiği söylenebilir. Nitekim 1094 tarihli Hafız Osman Mushafî'nda vakf-1 muânakaya işaret edilmediği görülmektedir. Bu mushafta vakf-1 muânakaya konu olan yerlerde Secâvendî'nin sisteminde o yerin hükmünü belirten ‘ج’ ve ‘ط’ gibi işaretler konmuş, kimi yerde de Secâvendî'nin tercihinine işaretle bulunulmuştur. Feth sûresi 48/29 ayetinde olduğu gibi kimi lafızlardan birinin üzerine yine ‘ج’ işareti konmuş diğetine ise “فف” kaydı düşülmüş, böylece hangi vakfın Secâvendî tarafından tercihe şayan görüldüğüne işaret edilmeye çalışılmıştır. Bazı eserlerde vakf-1 muânaka kapsamında değerlendirilen Âli İmrân 3/7 ayetinde ise “الله” lafzı üzerine ‘م’ konmak suretiyle o kelimedede vakf yapmanın zorunluluğuna işaret edilmiştir. Diğer yerlerden farklı olarak burada böyle ayrı bir uygulamaya gidilmesinin ardında kelami mülâhazaların yattığını

<sup>80</sup> eş-Şeyh b. Hanefiyye el-Âbidin, *Menheciiyyetu İbn Ebî Cum'a el-Hebtî fî Evkâfi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Cezayir 1427/2006, s. 212-213.

söylemek sanırım mümkündür. Ancak ülkemizdeki mushaflarda genellikle vakf-ı muânakaya orta düzeyde bir işaretin varolduğu görülmektedir. Nitekim bu çerçevede genellikle yirmi üç yerde muânaka vakfının varlığına işaret edildiği görülmektedir ki bu yerler sırasıyla şunlardır: (1) Bakara 2/2; (2) Bakara 2/195; (3) Âl-i İmrân 3/30; (4) Âl-i İmrân 3/171-172; (5) Mâide 5/31-32; (6) A'râf 7/91-92; (7) A'râf 7/172; (8) Hûd 11/49; (9) İbrahim 14/9; (10) Furkân 25/4; (11) Furkân 25/58-59; (12) Şuarâ 26/208-209; (13) Ahzâb 33/60-91; (14) Mümin 40/69-70; (15) Duhân 44/44-45; (16) Muhammed 47/4; (17) Feth 48/29; (18) Mümtehine 60/3; (19) Talak 65/10; (20) Kalem 68/40-41; (21) Müddessir 74/39-40; (22) İnşikâk 84/14-15; (23) Kadr 97/4-5.

Muhtelif kıraatlerde ve rivayetlerde basılan mushaflarda vakf-ı muânakalara işaret edilip edilmediğinin tespiti de bu bağlamda önem arz etmektedir. Nitekim Mucemma' Melik Fahd tarafından Kâlûn rivayeti esas alınarak basılan mushafta vakf-ı muânakalara hiç işaret edilmemiştir. Mushafın sonunda yer alan tanıtım yazısında da ifade edildiği üzere bu mushafta Mağrib ulemasının kahir ekseriyetinin bağlı kaldığı vakf sistemi yani Hebtî esas alınmış ve vakf yerlerine işaret etmek amacıyla yalnızca “ص” işareti kullanılmıştır. Bu mushafa baktığımızda sözgelimi Bakara 2/2 ayetinde “لا ريب” lafzı üzerinde “ص” işaretinin yazılı olduğu görülmektedir. Bu da göstermektedir ki mushafın basımını üstlenen heyet “ريب” kelimesi üzerinde vakf yapılması yönündeki nakli esas almıştır. Heyetin böyle bir tercihe gitmesinin sebebi, Nafi'nin vakfı “ريب” kelimesinde yaptığı yönündeki nakiller gibi gözükmemektedir. Her ne kadar Nâfi'den bu yönde muhtelif nakiller gelse de Nehhâs'ın, Nâfi'in “لا ريب” ifadesinde yapılacak vakfı, vakf-ı tâm olarak değerlendirdiği yönünde bir nakle yer verdiği bilinmektedir.<sup>81</sup>

Aynı merkezin Ebû Amr kıraati Dûrî rivayetini esas alarak bastığı mushafta ise tespit edebildiğimiz kadarıyla yalnızca Bakara 2/2 ayetinde vakf-ı muânakanın varlığına işaret edilmiştir. Bunun bir sebebi olarak bu mushafın ayet sayısında “Medenî Sistemin” esas alınmış olması gösterilebilir. Zira sonundaki tanıtım yazısında da geçtiği üzere bu mushafta ayet sayılarının tespitinde Nafi'→Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' veya Nafi'→Şeybe b. Nisâh kanalından gelen bilgileri içeren ve Medeniyy-i Evvel kavramıyla ifade edilen sistem esas alındığından, kaynaklarımızda

<sup>81</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 33.

vakf-ı muânakaya mevzubahis edilen bazı cümlelerin ayet sonuna tekabül ettiği görülmektedir. Sözelimi Kûfe sistemine göre İbrahim 14/9 ayetinin bir cüzünü oluşturan ve kaynaklarımızda vakf-ı muânakaya konu teşkil ettiği ifade edilen “ألم يأتكم نبؤا الذین من قبلکم قوم نوح وعاد وثمود” cümlesi, bu mushafa göre müstakil bir ayet olup sürenin 11. ayetini oluşturmaktadır. Bu yönüyle olsa gerek ki burada muânakaya işaret edilmemiştir.

Ezher İslam Araştırmaları Merkezince ve başkanlığını Ahmed İsâ el-Ma’sarâvî’nin yaptığı Mushafları Tetkik Heyeti tarafından basımı gerçekleştirilen ve Asım kıraatinin Şu’be rivayetini esas alan mushafta ise Bakara 2/2, Bakara 2/195, İbrahim 14/9 ve Muhammed 47/4 ayetlerinde olmak üzere dört yerde vakf-ı muânakanın varlığına işaret edilmiştir. Bu mushaf incelendiğinde kaynaklarımızda vakf-ı muânakanın varlığına işaret edilen yerler içerisinde, ayet sonuna tekabül eden yerlerde vakfın tercih edildiği görülmektedir. Sözelimi Kadr süresi 97/4 ayetindeki “أمر” kelimesi ayet sonunda, “سلام” kelimesi ise ayet ortasında yer aldığından olsa gerek vakf-ı muânakaya işaret edilmemiş, okuyucunun “أمر” kelimesinde vakf yapması sağlanmıştır.

Brunei Sultanlığı (Negara Brunei Darussalam) tarafından Sultan el-Hâc Hasan Bulkiye adına Asım’ın Şu’be rivayeti esas alınarak 1427/2006 yılında basılan ve sultana nispetle Mushafu’l-Vâsik Billâh adıyla anılan mushafta ise tespit edebildiğimiz kadarıyla dört yerde vakf-ı muânakanın varlığına işaret edilmiş olup bu yerler şunlardır: Bakara 2/2, Mâide 5/41, A’râf 172, İbrahim 14/9.

Buraya kadar aktardıklarımızdan şöyle bir sonuca varmamız mümkün gözükmektedir: (1) Mushaflarda vakf-ı muânakaların sayısı farklılık arz etmektedir. (2) Tespit edebildiğimiz kadarıyla en fazla vakf-ı muânakanın yer aldığı mushaf el-Mushafü’l-Hindî’dir. (3) Bazı mushaflarda muânaka vakfının sayısı mümkün mertebe az tutulmuştur. Bu mushaflarda vakf-ı muânakanın ayet sonuna tekabül ettiği yerlerde vakfın tercih edildiği görülmektedir. Bu durum çok sayıda yerin vakf-ı muânaka kapsamında değerlendirilmemesi gibi bir sonucu tevhit etmiş gözükmektedir. (4) Bazı mushaflarda vakf-ı muânakaya hiç yer verilmemiştir. Nitekim İbn Ebî Cum’a el-Hebti’nin vakf sistemini esas alan mushaflar ile Tahran’daki Merkezü Tıbâti’l-Mushafi’ş-Şerif ve Neşrih tarafından basılan İran Mushafında vakf-ı muânaka bulunmamaktadır.

## 5. VAKF-I MUÂNAKA İŞÂRETİ

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki vakf işaretlerinin mushaflarda ne zaman kullanılmaya başlandığı hususunda kesin bir tarih tespitinde bulunmak pek mümkün gözükmez de uygulamanın Secâvendî'den sonraki süreçte başladığı söylenebilir. Zira Secâvendî öncesinde vakflar belli taksimlere konu edilmiş olmakla birlikte bu kısımların rumuzlarla gösterilmesi yönünde bir uygulama bulunmamaktadır. Dolayısıyla Secâvendî'den sonra vakf yerlerinin belli rumuzlarla gösterilmesi yönünde bir gelenek oluşmaya başlamıştır. Bu da mushaflarda vakfların harflerle gösterilmesi yönündeki uygulamanın on ikinci asır sonrasında başlamış olabileceği şeklinde bir görüşü dillendirme imkânı vermektedir. Molla Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), dönemi mushaflarında Secâvendî'nin vakf işaretlerini içeren bir mushaf gördüğünden bahsetmiş, kelami/itikadi mülahazalarla bu mushafta Âl-i İmrân 3/7 ayetindeki “الله” lafzının üzerinde kırmızı bir “mim” harfi bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>82</sup> Bu arada İbn Ebî Cum'a el-Hebtî'den hemen sonraki dönemlerde, onun vakf sistemini esas alan ve bu doğrultuda işaretlemeleri içeren mushafların varlığı da dikkat çekmektedir. Nitekim Musaid et-Tayyâr h. 968 tarihli bir Mağrib mushafında Hebtî'nin sisteminin esas aldığını bizzat gördüğünü ifade etmektedir.<sup>83</sup>

Vakf-ı muânakayı göstermek amacıyla hangi işaretin kullanıldığı hususuna gelince; bu noktada daha ziyade pramit tipinde iki adet üç nokta kullanıldığı, aralarında muânaka ilişkisi bulunan lafızlardan her birinin üzerine üç nokta konmak suretiyle o kelimelerde vakf-ı muânakanın bulunduğu işaret edildiği görülmektedir. Bu üç noktanın “عنق” kökünün içerdiği üç noktadan alınma olduğu söylenmiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki vakf-ı muânakayı göstermek için bu işaretin ilk olarak ne zaman kullanılmaya başlandığını tespit etme imkânı bulamadığımızı belirtmemiz gerekir. Zira vakf yerlerine belli remizlerle işarete bulunmuş olan Secâvendî vakf-ı muânaka için özel bir işaretin varlığından bahsetmemiştir. Tespitlerimize göre vakf-ı muânaka için bu işaretin kullanılacağını belirten en eski kaynak Muhammed Sâdık el-Hindî'nin *Künûzü Eltâfi'l-Burhân fi Rumûzi Evkâfi'l-Kur'ân*'ıdır.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Molla Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-Fikriyye fi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, nşr. Üsâme Atâyâ, Dimaşk 1433/2012, s. 264.

<sup>83</sup> Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân*, s. 249.

<sup>84</sup> Muhammed Sâdık, *Künûz*, s. 21.

Bu çerçevede “مع” ve “معانقة” lafızlarının kullanıldığı da olmuştur. Nitekim Muhammed Sâdık el-Hindî şu sözleriyle bu üç işaretin/sembolün kullanıldığını söylemiş, bunların tamamının da vakf-ı muânakaya işaret ettiğini kaydetmiştir: “İşte bu üç rumuz, birbirinin müradifi/eşanlamlısı olmakla aynı anlama gelir. Kastettiğim bu üç rumuzun muânakanın alameti olduğudur.”.<sup>85</sup> Sadık el-Hindî muânaka vakfı için bu şekilde üç alametin/sembolün kullanıldığını belirtse de uygulamada genellikle üç noktanın tercih edildiği görülmektedir. Ancak bu yönde farklı uygulamaların varolduğu, hatta bazı mushaflarda üç noktanın hiç kullanılmadığı da görülmektedir. Nitekim vakf çeşitleri, yerleri ve işaretleri itibariyle Sadık el-Hindî’nin eserini esas aldığı görülen Pakistan-Hindistan mushafında bu üç işareten yalnızca diğer ikisi kullanılmış, vakf-ı muânakalara kimi zaman “معانقة” kimi zaman ise “مع” kaydıyla işaret edilmiş, üç noktadan oluşan alamete/işarete yer verilmemiştir. Bu işaretlerden ikisinin birlikte kullanıldığı örneklere de rastlamak mümkündür. Nitekim Baltacı Mehmet olarak bilinen Mehmet Şakir Efendi (ö. 1240/1825) tarafından yazılmış bulunan mushafta Bakara 2/2 ayetindeki “لا ريب” ve “فيه” kelimeleri üzerinde ‘ج’ konmak suretiyle önce bu yerlerde vakf-ı câiz bulunduğu belirtilmiş, üzerine ise “مع وقف المعانقة” kaydı düşülmek suretiyle de anılan kelimelerde vakf-ı muânaka bulunduğu işaret edilmiştir.<sup>86</sup>

## 6. VAKF-I MUÂNAKADA EVLA OLAN VAKF TERCİHİ

Yukarıda muânaka vakfının tarifıyla ilgili izahlarda da geçtiği üzere bu vakf türü bir ayette birinde vakf yapıldığında diğerinde vasıl, birinde vasıl yapıldığında da diğerinde vakf yapılmayı zorunlu kılacak türde karşılıklı iki makta’/ifade öbeğinin bulunması halini ifade etmektedir. Bu durum muânaka vakfına konu olan lafızların birinde vakf yapılması halinde diğerinde vakfın terk edilip vasıl yapılmasını, birinde vasılın terk edilmesi durumunda ise diğerinde vakf yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda cevabını arayacağımız soru şudur: Bu yerlerden hangisinde vakfedilmeli, hangisinde vasledilmelidir? Genelde bütün âlimlerimiz özelde ise Secâvendî bu noktada belli bir tercihe gidip muânaka olan yerlerden birini diğerine öncelemiş midir?

<sup>85</sup> Muhammed Sâdık, *Künûz*, s. 21; Tayyâr, *Vukûfû'l-Kur’ân*, s. 343.

<sup>86</sup> Bkz. M. Uğur Derman, *Ninety-Nine Qur’ân Manuscripts From Istanbul*, İstanbul 2010.

Muânaka vakfının tarifine ilişkin açıklamalarımız çerçevesinde yukarıda Muhammed Sâdık el-Hindî'den yaptığımız alıntı bu soruların bir kısmına cevap teşkil edecek açıklamaları içermektedir. Zira Muhammed Sâdık, bu vakf türünde okuyucunun dilediği lafızda vakfta bulunabileceğini belirtmiş, kişinin vakf ve ibtidâ noktasında esas aldığı kaynakların seçimine göre bir tercihe gitmesinin daha doğru bir yaklaşım olacağını söylemiştir.<sup>87</sup> Çalışmamızın ikinci bölümünde vakf-ı muânakaya konu olan yerlerle ilgili İbnü'l-Enbârî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Ebû Amr ed-Dânî, Ebû Tayfûr es-Secâvendî gibi âlimlerin izah ve açıklamalarına yer verdik. Bu açıklamalar bize vakf ve ibtidâ alanında öne çıkmış olup teoride ve pratikte bir sistem ve bir ekol olarak algılanmış olan bu âlimlerin muânakaya konu olan yerlerle ilgili tercihlerini tespit etme imkânı verecektir.

Bu bağlamda Secâvendî'nin bu yerlerdeki vakf tercihlerini tespit etmek önem arzemektedir. Çünkü geçmişte olduğu gibi günümüzde ülkemizde yazımı ve basımı gerçekleşen mushaflarda çoğu durumda Secâvendî'nin sistemine bağlı kalınmaktadır. Bu durum Secâvendî'nin anılan yerlerle ilgili tercihlerinin tespitini, özellikle de çalışmamız açısından, önemli kılmaktadır. Her ne kadar biz, çalışmanın ikinci bölümünde, aralarında Secâvendî'nin de bulunduğu âlimlerin muânakaya konu olan yerlerdeki açıklamalarını aktarmış ve bu açıklamalar içerisinde onların vakf tercihlerini gösteren hususlara işaret etmiş olsak da, başta Kur'an eğitim öğretimi görevini üstlenenler olmak üzere, bu çalışmayı inceleyecek kişilerin, öncelikle bu yerlerde Secâvendî'nin vakf tercihlerinin neler olduğunu görmeyi arzu edecekleri muhakkaktır. Çünkü mushaflarda belli yerlerde vakf-ı muânakalara işaret edilmiş olmakla birlikte bu yerlerden hangisinde vakfedilip hangisinde vasledileceği hususunda bir kayıt yer almamaktadır. Hem bu ihtiyacı karşılamak, hem de çalışmanın ikinci bölümünde uzun uzadıya açıklamalarına yer verdiğimiz Secâvendî'nin muânaka ayetlerindeki vakf tercihlerini derli toplu bir biçimde aktarmak adına, burada Secâvendî'nin tercihlerini bir tablo olarak sunmaya çalışacağız.

---

<sup>87</sup> Muhammed Sâdık, *Künûz*, s. 21.

SECÂVENDÎ'NİN MUÂNAKA AYETLERİNDEKİ VAKF TERCİHİ

Sûre/Âyet	Vakf-ı Muânakaya Konu Olan Yerler	Evla Olan Vakf
Bakara 2/2	ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۚ فِيهِ ۚ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ	فيه
Bakara 2/26	مَا بَعُوضَةً ۚ فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا مَآذًا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۙ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا ۚ وَيَهْدِي ۚ	فَوْقَهَا مَثَلًا
Bakara 2/96	عَلَىٰ حَيَوةٍ ۚ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا ۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ	حَيَوةٍ
Bakara 2/150-151	وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۚ كَمَا أَرْسَلْنَا ... تَعْلَمُونَ ۚ	تَعْلَمُونَ
Bakara 2/195	التَّهْلُكَةِ ۚ وَأَحْسِنُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ	وَأَحْسِنُوا
Bakara 2/282	كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ ۚ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ	فَلْيَكْتُبْ
Âl-i İmrân 3/7	وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۚ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ۚ يَقُولُونَ	اللَّهُ
Âl-i İmrân 3/10-11	وَأُولَٰئِكَ هُمُ وَقُودُ النَّارِ ۚ كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ ۚ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ	قَبْلِهِمْ
Âl-i İmrân 3/30	مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا ۚ وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ ۚ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ	سُوءٍ
Âl-i İmrân 3/170-171	لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ ۚ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا ... الْقَرْحُ ۚ لِلَّذِينَ	الْمُؤْمِنِينَ
Mâide 5/26	قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ۚ أَرْبَعِينَ سَنَةً ۚ يَتِيمُونَ فِي الْأَرْضِ	سَنَةً
Mâide 5/31-32	فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ۚ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ ۚ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ	مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ
Mâide 5/41	وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ۚ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا ۚ سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ	قُلُوبُهُمْ
A'râf 7/91-92	جَائِمِينَ ۚ الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَعْنُوا فِيهَا ۚ الَّذِينَ كَذَّبُوا	Tercihite bulunmamış
A'râf 7/163	وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ ۚ نَبَلَّوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ	لَا تَأْتِيهِمْ
A'râf 7/172	أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۚ شَهِدْنَا ۚ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ	شَهِدْنَا



A'râf 7/188	لَا سَتَكُنُّرْتُ مِنَ الْخَيْرِ ❖ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ❖ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ	الْخَيْرِ
Tevbe 9/101	وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ ❖ وَمِنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ ❖ مَرَدُوا	مُنَافِقُونَ
Yûnus 10/103	ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا ❖ كَذَلِكَ ❖ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ	كَذَلِكَ
Hûd 11/49	مَنْ قَبِلْ هَذَا ❖ فَاصْبِرْ ❖ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ	فَاصْبِرْ
İbrahim 14/9.	قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَتَمُودَ ❖ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ ❖ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ	وَتَمُودَ
Furkân 25/4-5	وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ ❖ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ❖	آخَرُونَ
Furkân 25/32	وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ❖ كَذَلِكَ ❖	وَاحِدَةً
Furkân 25/58-59	بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا ❖ الَّذِي خَلَقَ ... عَلَى الْعَرْشِ ❖ الرَّحْمَنُ	الْعَرْشِ
Şuarâ 26/208-209	إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ ❖ ذِكْرَى ❖ وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ	ذِكْرَى
Kasas 28/35	فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا ❖ بِآيَاتِنَا ❖ أَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ	بِآيَاتِنَا
Ahzâb 33/13	يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ ❖ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ ❖ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا	عَوْرَةٌ
Ahzâb 33/32	لَسُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ ❖ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ ❖ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ	İzahta bulunmamış
Ahzâb 33/60-61	ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ❖ مَلْعُونِينَ ❖ أَيْنَ مَا تُقَمُّوا أُخِذُوا	قَلِيلًا
Mümin 40/69-70	أَنِّي يُصْرَفُونَ ❖ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَمِمَّا أَرْسَلْنَا ❖ بِهِ رُسُلَنَا	رُسُلَنَا
Zuhruf 43/1-2	حَمَّ ❖ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ❖	الْمُبِينِ
Duhân 44/1-2	حَمَّ ❖ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ❖	الْمُبِينِ
Duhân 44/44-45	طَعَامُ الْأَيْمِ ❖ كَالْمُهْلِ ❖ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ	Tercihte bulunmamış
Muhammed 47/4	حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ❖ ذَلِكَ ❖ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ	ذَلِكَ
Fetih 48/29	ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ ❖ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ ❖ كَزَرْعٍ	فِي الْإِنْجِيلِ

Mümtehine 60/3	لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ •• يَوْمَ الْقِيَمَةِ •• يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ	يَوْمَ الْقِيَمَةِ
Talak 65/10	يَا أُولِي الْأَلْبَابِ •• الَّذِينَ آمَنُوا •• قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا	الَّذِينَ آمَنُوا
Kalem 68/40-41	سَلِّمُوا لَهُمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ •• أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ •• فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ	زَعِيمٌ
Müddessir 74/39-40	إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ •• فِي جَنَّاتٍ •• يَتَسَاءَلُونَ	جَنَّاتٍ
İnşikâk 84/14-15	إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ •• بَلَى •• إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا	Tercihle bulunmamış
Kadr 96/4-5	مِنْ كُلِّ أَمْرٍ •• سَلَامٌ •• هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ	سَلَامٌ

Bu tabloyu tahlil çerçevesinde öncelikle şunu belirtmek gerekir ki her ne kadar Secâvendî'nin sisteminde vakf-1 muânaka şeklinde özel bir vakf türü bulunmasa da o, muânaka kapsamında değerlendirilen yerlerdeki muhtelif ihtimaller üzerinde durmuş ve bu noktada belli tercihlerde bulunmuştur. Nitekim yukarıdaki tabloya baktığımızda Secâvendî'nin Ahzab 33/32 ayeti hariç, muânaka kapsamında değerlendirilen bütün ayetlerle ilgili izahatta bulunduğu ve pek çoğunda belli bir tercihe gittiği görülmektedir.

Hâl böyle olmakla birlikte ülkemizde basılan mushaflar başta olmak üzere Secâvendî'nin sistemini esas alan mushaflarda niye sadece belli yerlerdeki, ya da bizde olduğu gibi yirmi üç yerdeki muânakalara işaret edilmiş olduğu izaha muhtaçtır. Sözelimi Secâvendî Bakara 2/96 ayetindeki "حياة" veya "أشركوا" kelimelerinin her ikisinin de vakfa elverişli olduğunu belirtmiş ve vakf tercihinine göre farklı bir cümle yapısının ortaya çıkacağından bahsetmiş olduğu halde bu yer mushaflarımızda vakf-1 muânaka kapsamında değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla Secâvendî'nin izahlarında muânaka kapsamında değerlendirilebilecek daha pek çok yer olmasına rağmen niye bu yerlerden yalnızca bazılarına işaret edildiği ve aynı özellikte olan diğer yerlerin muânaka kapsamına dâhil edilmediği izaha muhtaç gözükmektedir. Keza muânakaya konu olan yerlerden yirmi üç yere işaret etme yönündeki bu uygulamanın kaynağının ne olduğu veya ilk kez hangi mushafta bu yönde bir uygulamaya gidildiğinin tespiti önem arz etmektedir. Çalışmamız süresince bu sorulara cevap oluşturabilecek bir tespite gitmemize imkan verecek bir bulguya rastlamadığımızı ifade etmekle birlikte, incelemelerimiz bizi aslında

muânaka vakflarına Secâvendî'nin sistemini esas alan mushaflarda işaret etmenin bir gereği bulunmadığı, dolayısıyla muânaka vakflarının kaldırılması yönündeki bir uygulamanın mümkün olabileceği sonucuna götürmüştür. Şöyle ki; Secâvendî bu yerlerin pek çoğunda iki ihtimalin varlığına işaret etmiş olsa da, çoğunlukla bu ihtimallerden birini öncelemiş, öncelediğine de kimi zaman açıkça işaretle bulunmuştur. Sözelimi Bakara 2/195 ayetinde tercihini "وأحسنوا" kelimesindeki vakftan yana koymuş, Âl-i İmran 3/30 ayetinde uygun olanın "سوء" kelimesinde vakfetmek olduğunu belirtmiştir. Keza Mâide 5/31-32 ayetlerinde vakfın "من اجل ذلك" lafzı üzerinde olmasının daha evla olduğundan bahsetmiş, Hûd 11/49'da "إن"nin söz başı olmasının daha güzel oluşunu dayanak alarak "فاصبر" kelimesindeki vakfi evla addetmiştir. Yine Şuarâ 26/208-209 ayetlerinde "منذرون" kelimesinde vasledilip "ذكرى" kelimesinde vakfedilmesinin daha uygun olduğunu belirtmiş; Mümin 40/69-70 ayetlerinde evlâ olanın "رسلنا" lafzında vakfetmek olduğunu söylemiştir. Son olarak Müddessir 74/39-40 ayetlerinde "جنات" kelimesinde vakfedilmesi durumunda haziflerin takdirine ihtiyaç duyulmayacağı gerekçesinden hareketle bu kelime üzerinde vakfedilmesini tercihe şayan bulmuştur.

Bütün bunların da ötesinde Secâvendî kimi zaman muânakaya konu olan yerlerden birinde "vakf-1 mutlak" veya "vakf-1 caiz" olduğunu belirten bir kayıt düşmek suretiyle tercihini ifade etmiştir. Sözelimi İbrahim 14/9 ayetinde iki ihtimalin varlığına işaret etmiş olmakla birlikte "نمود" lafzındaki vakfın, vakf-1 mutlak olduğunu söylemek suretiyle onu öncelemiştir. Yine Muhammed 47/4 ayetinde "أوزارها" lafzındaki vakfın, vakf-1 câiz, "ذلك" lafzındaki vakfın ise vakf-1 mutlak olacağını belirtmiş, böylece tercihinin "ذلك" lafzındaki vakf olduğuna gönderme yapmıştır. Kadr 96/4-5 ayetlerinde "أمر" kelimesindeki vakfi "kile" temrîz siygasıyla vermiş, bunun da ötesinde "سلام" lafzında vakf-1 mutlak bulunduğunu açıkça belirtmiştir.

Daha da ilginç olanı şudur ki Secâvendî muânaka kapsamında değerlendirilen yerlerin bazılarındaki vakfları uzak addetmiş, kimi zaman da gayr-i câiz olduğundan bahsetmiştir. Sözelimi A'raf 7/172 ayetinde "شهدنا" kelimesinin sonrasında irtibatlandırılarak meleklerin sözüne dâhil edilmesini "فيه بُعِدَ" sözüyle uzak bir ihtimal olarak gördüğünü belirtmiş ve tercihini vakfın "شهدنا" lafzında

olmasından yana kullanmıştır. Keza Talak 65/10 ayetinde vakfın الألباب kelimesinde olmasını öngören veçhi “caiz olmamakla” vasfetmiş ve vakfın “الذين آمنوا” lafzında olmasının evlâ olduğunun altını çizmiştir.

Bütün bunlar göstermektedir ki Secâvendî'nin tercihte bulunmayıp her iki veçhi de eşit düzeyde addettiği yer sayısı son derece azdır. Bu gibi yerlerin bir kısmında ihtimalleri sıralamasından tercihiyle ilgili bir kanaate ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Nitekim A'raf 7/91-92'de iki ihtimal içerisinde hangisini tercih ettiği yönünde bir kayıt bulunmamakla birlikte vakfın “فها” lafzında olmasıyla ilgili izahı ilk sırada zikretmesinden tercihinin bu yönde olduğu anlaşılabilir.

Bütün bunlar şöyle bir sonucu dillendirmemizi mümkün kılmaktadır: Secâvendî'nin vakf sistemini esas alan mushaflarda –ki ülkemizde basımı gerçekleşen mushaflar böyledir- Secâvendî'nin tercihlerine göre muânakalar kaldırılmalıdır. Zira bir taraftan Secâvendî'nin sistemini esas alıp diğer taraftan onun tercihlerini dikkate almamak, dahası onun tercihlerinin hilafına davranmak izah edilebilir gözükmemektedir. Secâvendî'nin bazı yerlerdeki tercihlerinin net olmayışı bu yargıyı geçersiz kılmayacaktır. Evet, yukarıdaki tabloda ve çalışmanın ikinci bölümünde de görüleceği üzere Secâvendî birkaç yerde de olsa tercihinin açıklamamıştır. Nitekim A'râf 7/91-92, Duhân 44/44-45 ve İnşikâk 84/14-15 ayetlerinde vakfın yeri ile ilgili net tercihlerde bulunmadığı görülmektedir. Ancak sınırlı sayıdaki bu yerlerde daha başka kriterler üzerinden belli bir tercihe gitmek mümkün gözükmemektedir. Sözelimi A'raf ayetinde “جائمين” kelimesinin ayet sonunda oluşu bir tercih sebebi olarak görülebilir. Ya da –ilgili yerdeki tahlillerimizde geçtiği gibi- Secâvendî'nin ihtimalleri sıralaması dikkate alınabilir ve ilk sırada zikrettiği veçhi tercih ettiği yönünde bir tespite gidilebilir. Duhân sûresin 44/44-45 örneğinde olduğu gibi ayet sonuna gelme ve fâsılaya riayet gibi hususlar bir tercih sebebi addedilerek “الأنبياء” kelimesindeki vakf tercih edilebilir. İnşikâk suresinde ise yine ayet sonuna tekabül ediyor olması hasebiyle “يحور” lafzındaki vakf tercihe şayan görülebilir.

Geçmişte Secâvendî'nin sistemini esas alan bazı meşhur mushaflarda vakf-ı muânakalara hiç işaret edilmemesi ve Secâvendî'nin tercihleri doğrultusunda, ihtimallerden birinin öne çıkarılması ya da her ikisinde de vakfın mümkün olduğuna işaret edilmiş olması da, böyle bir yaklaşıma mesnet teşkil etmektedir.

Sözgelimi Kayışzâde Hafız Osman Nuri'nin yazmış olduğu ve ferağ kaydında H. 1308 yılında tamamlandığı belirtilen mushafta, Secâvendî'nin sistemine bağlı kalınmış ve muânakaya konu olan yerlerde Secâvendî'nin tercihleri doğrultusunda bir işaretlemeye gidilmiştir. Buna göre Bakara 2/2 ayetinde hem “رب” hem “فيه” lafızlarında vakf-ı câiz bulunduğuna işaret edilmiş, Secâvendî'nin tercihinin “فيه” lafzında olduğunu göstermek amacıyla da buraya “هـ” işareti konmuştur ki bu işaret “الوقف هنا/vakf buradadır” anlamına gelmektedir.<sup>88</sup> Bakara 2/195 ayetindeki “التهاكة” ve “وأحسنوا” kelimeleri üzerine (ج) işareti konmak suretiyle Secâvendî'nin bu iki yeri vakf-ı câiz kapsamında değerlendirdiği belirtilmiş, ikinci kelimenin üzerine bir çizgi çekilmek suretiyle de Secâvendî'nin tercihinin vakfin “وأحسنوا” kelimesinde olduğuna işaret edilmiştir. Feth 48/29 ayetinde “التورية” kelimesinde vakf-ı câiz bulunduğu belirtilmekle birlikte “الإنجيل” kelimesi üzerine “فف” yazılmak suretiyle Secâvendî'nin tercihinin bu kelimedede vakfetmek olduğu belirtilmiştir. Benzer şekilde Kadr sûresinde Secâvendî “سلام” kelimesindeki vakfı tercih ettiği için buraya bir “فف” işareti konmuştur. Benzeri bir durum 1094 tarihli Hafız Osman Mushafı'nda da görülmektedir. Sözgelimi Feth 48/29 ayetinde “التورية” kelimesi üzerine ‘ج’ işareti konmak suretiyle bu kelime üzerinde yapılacak vakfin vakf-ı câiz olacağına işaret edilmiş; “الإنجيل” kelimesi üzerine “فف” kaydı düşülmek suretiyle de Secâvendî'nin hangi vakfı tercihe şayan gördüğü gösterilmiştir.

Gerek Hafız Osman gerekse Kayışzâde Osman Nuri mushaflarında karşımıza çıkan bu uygulama, muânakaya konu olan yerlerde Secâvendî'nin tercihleri doğrultusunda bir işaretlemeye gidilmesinin türedi bir davranış olmadığını ve mushaf geleneğimizde bir karşılığının bulunduğunu göstermektedir. Bu noktada belki Kayışzâde'den usul olarak farklı davranılabilir. Zira o muânakaya konu olan yerlerin her ikisine de işaret koymakta, fakat Secâvendî'nin tercihini bir biçimde göstermeye çalışmaktadır. Kanaatimizce Secâvendî'nin tercihi hangi kelimedede vakfedilmesinden yana ise yalnızca o kelimenin üzerine vakf işareti konması ve diğerlerinin terk edilmesi daha tekin bir yol gibi gözükmektedir. Çünkü iki kelime üzerine de vakf işareti koyduktan sonra Secâvendî'nin tercih ettiği vakfin ayrı bir işaretle gösterilmesi kafa karışıklığına yol açacaktır.

<sup>88</sup> Muhammed Sâdık, *Künûz*, s. 23.

Muânaka ayetlerinde Secâvendî'nin vakf tercihlerinin neler olduğunun tespiti üzerinden gerçekleştirdiğimiz bu analizlerin ardından bahsi kapatmazdan evvel Muhammed Sâdık el-Hindî'nin muânakalarla ilgili vakf tercihlerini aktarmanın da önemli olduğu kanaatindeyim. Çünkü Muhammed Sâdık muânaka vakfi konusu üzerinde en kayda değer açıklamalarda bulunmuş bir âlim olmasının da ötesinde eserinde muânakaya konu olduğunu belirttiği yerleri zikrederken “قى” kaydı düşmek suretiyle vakfi evla gördüğü yerlere de işaret etmeyi ihmal etmemiştir.<sup>89</sup> Bu durum Muhammed Sâdık'ın vakf tercihlerinin müstakil olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Hem böylece Secâvendî'nin vakf tercihleri ile Muhammed Sâdık'ın tercihlerinin de mukayesesi mümkün olacaktır.

SÂDIK HİNDÎ'NİN MUÂNAKA AYETLERİNDEKİ VAKF TERCİHİ		
Sûre/Âyet	Vakf-ı Muânakaya Konu Olan Yerler	Evla Olan Vakf
Bakara 2/2	ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ	فِيهِ
Bakara 2/96	عَلَىٰ حَيَوةٍ ۚ وَمِنَ الدِّينِ أَسْرَكُوا ۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ	حَيَوةٍ
Bakara 2/150-151	وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۚ كَمَا أَرْسَلْنَا ... تَعْلَمُونَ ۚ	تَعْلَمُونَ
Bakara 2/195	التَّهْلُكَةِ ۚ وَأَحْسِنُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ	وَأَحْسِنُوا
Âl-i İmrân 3/30	مِنَ خَيْرٍ مُّحْضَرًا ۚ وَمَا عَمِلْتَ مِنْ سَوْءٍ ۚ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ	سَوْءٍ
Âl-i İmrân 3/170-171	الْمُؤْمِنِينَ ۚ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا... الْفُرْخِ ۚ	الْمُؤْمِنِينَ
Mâide 5/31-32	التَّادِمِينَ ۚ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ ۚ كَتَبْنَا	مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ
Mâide 5/41	وَلَمْ تُؤْمِنُوا قُلُوبُهُمْ ۚ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا ۚ سَمَّاعُونَ	هَادُوا
A'râf 7/91-92	جَائِمِينَ ۚ الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَنَّ لَمْ يَغْنُوا فِيهَا ۚ	فِيهَا
A'râf 7/163	لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَلِكَ ۚ نَبِّئُوهُمْ	لَا تَأْتِيهِمْ

<sup>89</sup> Kendisinin de ifade ettiği üzere “قى” kelimesi “الوقف الأولى/vakf yapmak en evla olandır” ibaresinin kısaltılmış şeklidir. Bkz. Muhammed Sâdık, *Künûz*, s. 21.

A'râf 7/172	قَالُوا بَلَىٰ ۖ شَهِدْنَا ۖ أَنْ تَقُولُوا	شَهِدْنَا
A'râf 7/188	مِنَ الْخَيْرِ ۖ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ۖ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ	السُّوءُ
Tevbe 9/101	مِنَ الْأَعْرَابِ مُتَافِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُّوا	مُتَافِقُونَ
Yûnus 10/103	ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا ۖ كَذَلِكَ ۖ حَقًّا	آمَنُوا
Hûd 11/49	مِنْ قَبْلِ هَذَا ۖ فَاصْبِرْ ۖ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ	فَاصْبِرْ
İbrahim 14/9	قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ ۖ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ ۖ لَا يَعْلَمُهُمْ	مِنْ بَعْدِهِمْ
Furkân 25/4-5	وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ ۖ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ۖ	وَزُورًا
Furkân 25/32	لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۖ كَذَلِكَ ۖ	وَاحِدَةً
Furkân 25/58-59	خَيْرًا ۖ الَّذِي ... عَلَى الْعَرْشِ ۖ الرَّحْمَنُ	خَيْرًا
Şuarâ 26/208-209	إِلَّا لَهَا مُنَادُونَ ۖ ذِكْرَى ۖ وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ	ذِكْرَى
Kasas 28/35	فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا ۖ بِآيَاتِنَا ۖ أَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعُكُمَا	بِآيَاتِنَا
Ahzâb 33/13	إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ ۖ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ ۖ إِنْ يُرِيدُونَ	عَوْرَةٌ
Ahzâb 33/60-61	ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ۖ مَلْعُونِينَ ۖ أَيَنْ مَا	مَلْعُونِينَ
Mûmin 40/69-70	يُصْرَفُونَ ۖ الَّذِينَ كَذَّبُوا ... بِهِ رُسُلَنَا ۖ	رُسُلَنَا
Zuhruf 43/1-2	حَمَّ ۖ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ۖ	حَمَّ
Duhân 44/1-2	حَمَّ ۖ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ۖ	حَمَّ
Duhân 44/44-45	طَعَامِ الْأَيْمِ ۖ كَالْمُهْلِ ۖ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ	كَالْمُهْلِ
Muhammed 47/4	حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۖ ذَلِكَ ۖ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ	ذَلِكَ ۖ
Fetih 48/29	ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ ۖ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ ۖ	فِي الْإِنْجِيلِ

Mümtehdne 60/3	وَلَا أَوْلَادِكُمْ •• يَوْمَ الْقِيَمَةِ •• يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ	يَوْمَ الْقِيَمَةِ
Talak 65/10	يَا أَولِي الْأَلْبَابِ •• الَّذِينَ آمَنُوا •• قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ	الَّذِينَ آمَنُوا
Kalem 68/40-41	بِذَلِكَ زَعِيمٌ •• أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ •• فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ	زَعِيمٌ
Müddessir 74/39-40	إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ •• فِي جَنَّاتٍ •• يَتَسَاءَلُونَ	جَنَّاتٍ
İnşikâk 84/14-15	إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ •• بَلَى •• إِنْ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا	يَحُورَ
Kadr 96/4-5	بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ •• سَلَامٌ •• هِيَ حَتَّى	أَمْرٍ



## II. BÖLÜM

### MUÂNAKA AYETLERİNİN VAKF VE TEFSİR AÇISINDAN TAHLİLİ

Çalışmamızın bu bölümünde, ilk bölümde tespitine çalıştığımız muânaka ayetlerinin vakf ve tefsir açısından tahlilleri yapılacaktır. Bilindiği üzere ilk bölümde muhtelif kaynaklarda muânaka vakfı olduğu yönünde hakkında bilgi bulunan kırk iki yeri tespit etmiştik. Bu bölümde söz konusu ayetler mushaf tertibine göre ele alınacak, önce vakf ve ibtidâ kaynaklarında serdedilen açıklamalar kaydedilecek, akabinde müfessirlerin bu yerlerle ilgili izah ve açıklamaları aktarılacaktır. Bu şekilde bir taraftan vakf ve ibtidâ müelliflerinin muânaka ayetleriyle ilgili değerlendirmelerinin ve vakf tercihlerinin tespitine gidilecek, diğer taraftan da muânaka vakfının müfessirlerin mana takdir ve tercihlerine nasıl etkide bulunduğunu, müfessirlerin muânaka ayetlerinde gözlemledikleri cümle kurgularının ve bunlara bağlı olarak gerçekleştirdikleri anlam takdirlerinin neler olduğunun tespitine çalışılacaktır. Bu çalışmanın ilk bölümünde vakf ve ibtidâ ilmi ile tefsir ilmi arasında sıkı bir ilişki bulunduğundan, vakfa dair eser veren müelliflerin vakf yerlerini belirlemeye çalışırken müfessirlerin izah ve açıklamalarından istifade yoluna gittiklerini, müfessirlerin de mana takdirinde bulunurken vakf ve ibtidâ âlimlerinin tespit ve tahlillerinden yararlandıklarını söylemiştik. İşte bu bölümde yapacağımız açıklamalar anılan iki alan arasındaki bu bilgi paylaşımının boyutlarını resmetmeye de imkân verecektir.

Ayetlerin tahliline geçmezden evvel bir iki hususa işaret etmemiz kaçınılmaz gözükmektedir. Bunlardan ilki şudur: Çalışmanın giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi muânaka ayetleri çerçevesinde vakf ve ibtidâ eserlerinde ne gibi izahların dillendirildiğini tespit sadedinde genellikle İbnü'l-Enbârî'nin *Kitâbü İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ'sı*, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın *el-Kat' ve'l-İ'tinâfı*, Ebû Amr ed-Dâni'nin *el-Müktefâ fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ'sı*, Ebû Tayfûr es-Secâvendî'nin *İlelü'l-Vukûfu* ve Uşmûnî'nin *Menâru'l-Hüdâ'sını* esas aldık, nadiren de bazı çağdaş kaynaklara müracaat ettik. Ayetlerin tefsir açısından değerlendirilmesinde ise konunun özellikle dil ve kıraat yönünü de dikkate alarak, bu yönüyle öne çıkan tefsirlere müracaat etmeye çalıştık. Dolayısıyla bu yöndeki izahlarımıza şu tefsirler referans olmuştur: Ferrâ ve Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ları, Taberî'nin *Câmiu'l-Beyânı*, Mekki b. Ebû Tâlib'in *el-Hidâye ilâ Bülûği'n-Nihâye'si*, Zemahşeri'nin *el-Keşşâfı*, İbn Atıyye'nin *el-Muharraru'l-Vecîz'i*, Fahrettin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğaybı*, Kurtubî'nin

*el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân'ı, Nisâbü'rî'nin Ğarâibü'l-Kur'ân ve Raġâibü'l-Furkân'ı, Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhîti, Semîn Halebî'nin ed-Dürü'l-Masûn'u ve İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'i.*

Bu bağlamda ele almamız gereken diġer husus ise şudur: Vakf-1 muânaka konusu, Kur'an ibarelerinin, birden çok cümle kurgusuna elverişli olduğuna delalet etmektedir ki bu da Kur'an bağlamında, lafız düzeyinde bir anlama sorunun mevcudiyetine işaret eder. Böyle bir sorunu üreten esas unsurun Arap dilinin cümle yapısı olduğu söylenebilir. Zira Arap dilinde lafız ve ibareler cümle düzeyinde muhtelif yapısal ilişkilere girebilirler ve farklı anlam ve delâletlerin oluşmasına imkân verebilirler. Nitekim Uşmûnî "Bir tefsire, iraba ve kıraate göre vakf-1 tām olan bir vakf, bir başka tefsire, iraba ve kıraate göre vakf-1 tām olmayabilir; keza bir tefsire, iraba ve kıraate göre vakf-1 kâfi olan bir yer, bir başkasına göre böyle olmaz."<sup>90</sup> derken vakf konusunun Kur'an ibarelerinin muhtelif cümle kurgularına girebilme kabiliyetleri çerçevesinde şekillenen bir konu olduğuna işaret etmiştir. Sehâvî de tevil farklılığına bağlı olarak vakfin da farklılık arz edeceğini ifade etmiş, bu türden yerlere örnek olarak kaynakların ve mushafların vakf-1 muânakayı içerdiği hususunda hemen hemen ittifak içinde oldukları Bakara 2/2 ayetindeki "ﻻ رِبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" cümlesini göstermiştir. Sehâvî açıklamalarının devamında "Bu Kur'an'da çoktur." diyerek Kur'an'da muhtelif cümle kurgularına ve farklı vakf ihtimallerine elverişli olan, dolayısıyla da muhtelif mana takdirlerine imkân veren pek çok ibare ve lafzın varlığına işaret etmiştir.<sup>91</sup> Bu gerçek sebebiyledir ki vakf ve ibtidâ âlimleri bir ayeti vakf açısından incelerken o ayetteki muhtemel cümle kurgularının tespitine çalışmışlar, akabinde de bu ayette söz konusu olabilecek vakfi, anılan ihtimallere bağlı olarak tespit yoluna gitmişlerdir. Müfessirler de yine ayetteki muhtemel cümle yapılarını keşfe çalışmışlar ve anlam takdirlerini bu ihtimallere bağlı olarak serdetmişlerdir.

Bu hususların arzından sonra şimdi muânakaya konu edilen kırk bir ayetteki kırk iki yeri mushaf tertibine göre ele alabiliriz.

<sup>90</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 10-11.

<sup>91</sup> Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*, II, 569-570.

## 1. BAKARA SÛRESİ 2/2. ÂYET

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۚ فِيهِ ۙ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

Vakf ve ibtidâ âlimleri bu ayetin cümle yapısı üzerinde detaylı açıklamalarda bulunmuşlar ve çok sayıda ihtimalin varlığına işaret etmişlerdir. İbnü'l-Enbârî ayeti “هدى” lafzının cümle içi konumu üzerinden ele almakta ve yedi veçhin varlığından bahsetmektedir ki bunlar şöyledir: (1) Gizli bir “هو”nin haberi olarak merfûdur. Buna göre “فيه” de vakfetmek vakf-ı hasen, “رب” kelimesindeki vakf ise vakf-ı kabîh olur. Çünkü bu durumda “فيه” lafzı, “tebri-e lâ”sının haberidir. (2) “هدى”, “ذلك” nin haberi olarak merfû olur. Buna göre gerek “رب”, gerekse “فيه” kelimesinde vakf yapmak hoş olmaz. Çünkü bu iki kelime önceki ifadenin haberi olur. (3) “هدى” kelimesinin “لا رب فيه” lafzının mahalline ittibaen merfû olmasıdır. Adeta “ذلك الكتاب حق هدى/Bu kitap haktır ve rehberdir” demektir. Bu veçhe göre “رب” kelimesi üzerindeki vakf, ne vakf-ı tâm, ne de vakf-ı hasen olur. “فيه” üzerinde vakf yapmak ise vakf-ı hasen olur. (4) “هدى” kelimesinin mübtedâ, “فيه” kelimesinin ise haber olmasıdır. Bu durumda “لا رب” lafzıyla kelam tamam olmakta, sonrasında “فيه هدى للمتقين” cümlesiyle yeni bir ifade başlamaktadır.<sup>92</sup> (5) “هدى” kelimesinin “ذلك” kelimesinin hâli olarak mansûb olmasıdır. (6) “هدى” kelimesinin “الكتاب” kelimesinin hâli olarak mansûb olmasıdır. (7) “هدى” kelimesinin “فيه” deki “ه”nin hâli olarak mansûb olmasıdır. Bu vecihleri aktarmasının ardından İbnü'l-Enbârî bu son üç veçhe göre “رب” kelimesi üzerindeki vakf vakf-ı hasen olmaz, “فيه” üzerindeki vakf ise vakf-ı hasen olur.<sup>93</sup> Görüldüğü üzere İbnü'l-Enbârî'nin zikrettiği bu vecihlerin bir kısmına göre vakf “رب” kelimesinde, bir kısmına göre “فيه” kelimesindedir; bir kısmına göre anılan

<sup>92</sup> İbnü'l-Enbârî bazı dilcilerin şu gerekçeyle bu veçhi tenkit ettiğinden bahsetmiştir: “لا رب” üzerinde vakf yapmak, hatadır. Çünkü bu durumda “الكتاب” kelimesine ne sılası ne de sıfatı itibariyle bir zamir râcî olmamaktadır. Sıla ve sıfat cümlesinin ism-i mevsule ve mevsufa giden bir ait zamirini içermemesi imkânsızdır. İbnü'l-Enbârî bu eleştiriyi zorlama olarak tavsif etmiş, alanında otorite kabul edilen çok sayıda dilbilimciden bu yönde izah geldiğini söylemiştir. Öyleki bu âlimlere göre cümle “لا رب فيه فيه هدى” takdirindedir. Burada ihtisar evladır. Çünkü ‘ل’ın haberinin ızmarında tuhaf karşılanacak bir durum yoktur. Dolayısıyla bu Arap dili itibariyle sahih olan ve nahiv ehlinin kıyas anlayışına göre imkânsız olmayan bir vecihtir.

<sup>93</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, II, 487-490.

kelimelerin ikisinde de durulamazken bir kısmına göre ise her ikisinde de durulabilir.

Nehhâs burada iki ihtimalin imkânından söz etmiştir: İlkine göre “لا رب” ifadesiyle anlam tamamlanmaktadır; dolayısıyla akabinde gelen “فيه هدى للمتقين” ibaresi, yeni bir cümle olmaktadır. Nehhâs’a göre Nâfi’ye ait olan bu görüş her ne kadar Ahmed b. Ca’fer gibi bazı dilciler tarafından eleştiri konusu yapılsa da Basralı ve Kûfeli dilbilimcilerin genelinin onayına nail olmuştur. İkinci ihtimale göre ise ilk cümle “لا رب فيه” ibaresiyle tamamlanmakta, akabinde gelen “هدى للمتقين” lafzı ise mahzûf bir mübtedânın (هو) haberi olmaktadır.<sup>94</sup>

Ebû Amr ed-Dânî ise biri kendi değerlendirmesi, diğeri ise Nâfi’in görüşü olmak üzere iki izaha yer vermiştir. Dânî’nin değerlendirmesine göre “فيه” lafzındaki vakf, vakf-ı kâfidir, devamındaki هدى للمتقين ibaresi ise mahzûf bir mübtedânın haberidir. Dânî’nin bu değerlendirmesine göre “فيه” lafzının, sonrasındaki “هدى للمتقين” ibaresiyle ilgisi bulunmamakta olup, yalnızca “لا رب” ibaresiyle irtibatlı olmaktadır. Nâfi’ye göre ise “رب” kelimesinde vakf-ı tâm bulunmaktadır. Buna göre ise “فيه” lafzının öncesiyle hiçbir bağı bulunmamaktadır, tamamen sonrasıyla irtibatlıdır.<sup>95</sup>

Her ne kadar Nehhâs Basralı ve Kûfeli dilcilerin Nâfi’in vakf tercihinin onayladıklarını belirtseler de sonraki dönem âlimleri bu tercihi kabul edilebilir bulmamışlardır. Nitekim İbnü’l-Cezerî vakfın “لا رب” kelimesinde olacağı yönündeki açıklamayı, Kur’an’ın irabıyla hemhal olan bazı kimselerin işgüzarlığı ve bazı kurrânın da zorlaması olarak değerlendirmiş ve şöyle demiştir: Bazı irabcıların zorlaması, bazı kurrânın tekellüfe kaçması, bazı ehl-i hevanın da teviline dayalı olarak vakf veya ibtidâ yapılmasının gerekli görüldüğü her yerde vakf yapılması zorunlu değildir. Zorunlu olan en tam manayı araştırmak ve en uygun vakfi tercih etmektir...Nitekim “لا رب” kelimesinde vakf yapıp “فيه هدى للمتقين” lafzından ibtidâda bulunulması böyle zorlama yerlerdendir. Oysa Secde sûresindeki “لا رب فيه من رب العالمين” ayeti bu (tarz bir vakf ve ibtidâyı) reddetmektedir.<sup>96</sup> İbnü’l-Cezerî gibi bir âlimin

<sup>94</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, s. 33.

<sup>95</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 158-159.

<sup>96</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 231-232.

İmâm-ı Nâfi' ve İmâm-ı Âsım gibi kurrâya ait bir veçhi kabul edilebilir bulmaması ve bunu "kurrânın tekellüfü" olarak izah etmesi dikkat çekicidir.

Benzeri bir eleştiriye Uşmûnî'de de rastlanmaktadır. Ona göre de âlimlerin bu "لا رب" kelimesi üzerinde vakf yapılmasının mümkün olduğu yönündeki değerlendirmeleri zorlamadır. Uşmûnî de bunu nahiv âlimlerinin tekellüflü değerlendirmelerine örnek olarak görmekte ve özetle şöyle demektedir: Nahiv âlimlerinin tamamı Secde süresinde geçen "تَتَزِيلُ الْكِتَابَ لَا رَبَّ فِيهِ مِنَ رَبِّ الْعَالَمِينَ" ayetinde "رب" kelimesi üzerinde vakf yapılmayacağı üzerinde ittifak etmişler iken Bakara'da bunun imkânından bahsetmeleri bir zorlamadır. Zira âlimler bir vakfın sahih olabilmesi için benzeri yerlerin tamamında da vakfın mümkün olmasını şart koşmuşlardır.<sup>97</sup>

Secâvendî'ye göre ise "لا" harfinin haberinin mahzup olduğu kabul edildiğinde "رب" lafzındaki vakf, vakf-ı câiz olur. Bu durumda "فيه هدى" yeni bir cümle olacaktır. "لا" lafzının öncesine vasledilmesi durumunda ise iki ihtimal ortaya çıkar: İlkinde göre "فيه", "لا"nın haberidir. İkincisine göre ise "رب" kelimesinin sıfatıdır ve "لا"nın haberi de mahzuptur. Secâvendî, bu son iki ihtimale göre vakfın "فيه" lafzında olacağını söylemiştir. Pek tabi ki ona göre "فيه" lafzının öncesine bağlanması durumunda "هدى" lafzı mahzup bir mübtedanın haberi olacaktır.<sup>98</sup> Secâvendî'nin bu ihtimallerin kahir ekseriyetine göre vakfın "فيه" lafzında olacağını söylemesinden bu veçhi daha kuvvetli addettiği söylenebilir.

Müfessirlere gelince Ferrâ'nın "لا رب" lafzı ile "فيه" lafzını sürekli olarak birlikte değerlendirdiği ve bir başka ihtimalden bahsetmediği görülmektedir. Şöyle ki Ferrâ "هدى" lafzının merfû da mansûb da olabileceğine işaret etmiş ve her iki ihtimalin dikkate alınması durumunda ortaya çıkacak cümle kurgularına değinmiş olmakla birlikte, bu cümle kurgularının tamamında "فيه" lafzını "لا رب" lafzı ile birlikte değerlendirmiştir.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 30.

<sup>98</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, I, 173-174.

<sup>99</sup> Ferrâ'ya göre merfû oluş üç şekilde izah edilebilir: (1) "الكتاب" kelimesi "ذلك"nin sıfatı olarak değerlendirildiğinde "هدى" lafzı "ذلك"nin haberi olarak merfû olmaktadır. Bu durumda ayet "ذلك هدى لا"

Şehristânî (ö. 548/1153) iki ihtimalin varlığından bahsetmiştir. Zira o, “فيه” lafzını “لا رب” lafzı ile birlikte değerlendiren izah ve açıklamalara yer vermiş, bunun ardından “فيه” lafzının “لا رب” ile değil de sonrasında irtibatlı olduğu yönünde bir görüşün varlığına da işaret etmiştir. Buna göre ayet “ذلك الكتاب بلا رب/Bu şüphesiz bir kitaptır” takdirindedir, dolayısıyla da vakf “رب” kelimesinde olacaktır. Devamındaki “فيه هدى للمتقين” cümlesi ise yeni bir cümledir.<sup>100</sup>

Zemahşerî de iki ihtimalin mevcudiyetine işaret etmiştir. Ona göre vakfın “فيه” kelimesinde olması meşhur olmakla birlikte, İmâm-ı Nâfi’ ve İmâm-ı Âsım’ın<sup>101</sup> “لا رب” lafzında vakf yaptığı yönünde bir nakil de bulunmaktadır. Zemahşerî’ye göre gerek “لا رب” gerekse “فيه” kelimesinde vakf yapılırken, mutlak surette zihinde bu cümle için bir haber takdir edilmeli; bir başka ifadeyle vakf yapan kimse, haberi ona göre kurgulamalıdır. Zemahşerî benzeri bir durumun Şuarâ 26/50’deki “لا ضير” ibaresinde de söz konusu olduğunu belirtmektedir.<sup>102</sup> Bu açıklamalarının devamında Zemahşerî ayetin muhtelif cümle kurgularına elverişli olduğuna değinmiş ve “فيه هدى للمتقين” ibaresinin cümle içi konumundan bahsederken şöyle demiştir: “Bu cümle raf mahallindedir. Çünkü o mahzûf bir mübtedânın haberidir. Yahut “لا رب فيه” ibaresiyle birlikte haberdur. Yahut da kendinden önce geçen zarf (yani ‘فيه’) onun haberi yapıldığında, o mübtedâ olur. Hâl olmak üzere mansûb olması da mümkündür. Bu durumda nasb edici, öncesinde geçen ism-i işaretin

---

“فيه هدى للمتقين” takdirindedir. (2) “ذلك”nin haberinin “لا رب فيه” olması durumunda ise “فيه هدى” kelimesi “لا رب فيه”in sıfatı olarak merfû olur. (3) Öncesindeki ifade tam bir ifade olarak değerlendirildiğinde “فيه هدى” lafzı başlangıç bildirir ve merfû olur. Ferrâ’ya göre “فيه هدى” lafzının nasb konumunda oluşu ise iki yönden izah edilebilir: (1) “الكتاب” kelimesi “ذلك” kelimesinin haberi olarak değerlendirildiğinde “فيه هدى” lafzı da onun hâli olarak mansûb olur. (2) “فيه هدى” kelimesi “فيه” lafzındaki zamirin hâli olarak mansub olur. Bu durumda cümle adeta “لا شك فيه هاديا” takdirinde olur. Bkz. Ebû Zekeriyye Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meânî’l-Kur’ân*, Beyrut 1403/1983, I, 11-12.

<sup>100</sup> Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr ve Mesâbihu’l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Ali Âzerşeb, Tahran 1386/2008, I, 128-129.

<sup>101</sup> Zemahşerî gibi *Nesru’l-Mercân* müellifi de İmâm-ı Asım’ın (ö. 127/745) da “لا رب” lafzında vakf yaptığını belirtmiştir. Bkz. Muhammed Ğavs en-Nâitî, *Nesru’l-Mercân fî Resm-i Nazmî’l-Kur’ân*, Haydarâbâd 1331, I, 101.

<sup>102</sup> Cârullah Ebû’l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Tenzîl*, Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Riyad 1418/1998, I, 145.

veya zarfın ifade ettiği anlam olmaktadır”. Zemaşşeri bu izahının ardından, belaği bir yaklaşımla bakıldığında burada dört cümlenin varlığından bahsetmenin mümkün olduğunu söyler. Bu cümleler şöyledir: (1) Hurf-ı mukataalar (2) “ ذلك ” (3) “ لا رب فيه ” (4) “ هدى للمتقين ”. Zemaşşeri’ye göre bu cümlelerin ardı ardına gelişi de bunu teyit etmektedir. Zira bu cümleler herhangi bir atıf harfi kullanılmaksızın peşpeşe getirilmiş olup bunlar adeta birbirini takip etmektedir. Yani ikinci cümle birinciyle, cnc ikinciyle, dördüncü cncyle olacak şekilde her cümle kendinden önceki cümleyle birlik arz etmekte ve onunla alakalı olmaktadır. şöyle ki: Burada nce Kur’an’ın kendisiyle meydan okunan bir kelim olduğuna dikkat çekilmiş, sonra bu hususa onun en üst düzeyde kemal sıfatıyla muttasıf bir kitap oluşuyla işaret edilmiş, böylece de onun meydan okuma yönü ispat edilmiş ve güçlendirilmiştir; sonra şek/şüphenin onun kenarından geçmesi, semtine uğraması olumsuzlanmış, bununla da onun kemali belgelenmiş ve tescil edilmiştir.<sup>103</sup> Dolayısıyla Zemaşşeri’ye göre ayetin nazmı burada “ فيه ” zarfının yalnızca öncesindeki “ لا رب ” ibaresine bağlı kılınmasını gerektirmektedir.

Sonraki müfessirlerin izahlarının Zemaşşeri’nin izahları paralelinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Fahrettin er-Rz meşhur olanın “ فيه ” lafzında vakfetmek olduğunu belirtmiş, akabinde kıraat imamlarından Nfi ve sım’ın “ لا رب ” lafzı üzerinde vakfka buldukları yönünde rivayet bulunduğunu ifade etmiştir. Rz’ye göre Hicz ehlinin dilinde bu tarz kullanımlar çok görülmektedir. Nitekim şuar 26/50’deki “ لا ضير ” lafzı ile Arapların “ لا بأس ” sözleri bu kabil kullanımlardır. Rz vakfın “ لا رب ” lafzında olduğunun kabulü durumunda cümlenin “ لا رب فيه هدى ” şeklinde olacağını belirtmiş, akabinde de şöyle demiştir: şunu bilesin ki birinci kıraat daha evldır. Çünkü birinci kıraate göre Kur’an’ın bizzat kendisi hidayet olur. İkinci kıraate göre ise kitabın bizatihi kendisi hidayet olmamakta, o, hidayeti içeren şey olmaktadır. Dolayısıyla birinci kıraat daha evldır; çünkü Kur’an’da, Kur’an’ın bir nur ve hidayet olduğu tekrar tekrar geçmektedir.”<sup>104</sup> Görüldüğü zere Rz, “ لا رب ” şeklindeki kullanımı Hicaz ehline ait bir kullanım olarak değerlendirmiştir.

<sup>103</sup> Zemaşşeri, *el-Keşşf*, I, 149-150.

<sup>104</sup> Eb Abdillh Muhammed b. Ömer Fahrddn er-Rz, *Meftihu’l-Ėayb (et-Tefsru’l-Kebr)*, Beyrut 1981, II, 21-22.

Semin Halebî ise Râzî'nin Hicazlılara nispet ettiği bu kullanımı Benî Temîm'e nispet etmiştir. Ona göre Benî Temîm “لا”nın haberini zikretmemektedir. Bu kullanımın esas alınması durumunda “رب” kelimesi üzerinde yapılacak vakf, vakf-ı tâm olacaktır<sup>105</sup>. Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Âlûsî'nin izahatının da Zemahşerî'nin açıklamaları doğrultusunda olduğunu söyleyebiliriz. Zira Şevkânî meşhur olanın “فيه” üzerinde vakf yapmak olduğunu ve vakfın “رب” kelimesinde olacağı yönünde Nafi' ve Âsım'dan gelen bir nakil bulunduğunu ifade etmiş, akabinde de Zemahşerî'nin konuyla ilgili izahını özet olarak vermiştir.<sup>106</sup> Âlûsî'ye gelince o da meşhur olanın “فيه” kelimesinde vakf yapmak olduğunu kaydetmiş; Kur'an'ın bizzat kendisinin bu vechi teyit ettiğini belirtmiştir. Ona göre Yûnus sûresi 10/37. ayetteki “تنزيل الكتاب” cümlesi ile Secde sûresi 32/2. ayetteki “تزييل الكتاب” cümlelerinde “لا رب فيه من رب العالمين” lafzı “لا رب” ile birlikte geçmektedir. Bu durum Bakara 2/2 ayetinde de “لا رب”nin “فيه” ile irtibatlı olduğu yönünde bir delalet taşımaktadır.<sup>107</sup>

Bu şekilde ayette iki vechin varlığına işaret eden müfessirler bulunduğu gibi tek bir vechin varlığından bahseden müfessirler de bulunmaktadır. Nitekim Kurtubî'ye baktığımızda onun tek bir vechin ve ihtimalin varlığından bahsettiği görülmektedir. Zira Kurtubî'ye göre bu bir isim cümlesi olup “هدى” mübtedâ “فيه” ise haber konumundadır. Bu izahı göstermektedir ki Kurtubî “فيه” kelimesinin “لا رب” ile bir ilişkisi olmadığı kanaatinde. Böyle düşündüğünden dolayı olacak ki Kurtubî “رب” kelimesinin anlamıyla ilgili izahlarında yalnızca bu kelimeyi mevzubahis etmiş ve onun “في” harfi cerra ile kullanımına hiç değinmemiştir.<sup>108</sup>

Müfessirlerin bu açıklamaları göstermektedir ki her ne kadar bazı müfessirler bu ayette tek ihtimalin varlığına işaret etmiş olsalar da genellikle “فيه” lafzının öncesindeki “لا رب” lafzıyla da sonrasındaki “هدى للمتقين” lafzıyla da irtibata elverişli

<sup>105</sup> Semîn el-Halebî, Şihâbüddin Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürü'l-Masûn fî Ulûmi Kitâbi'l-Meknûn*, nşr. A. Muhammed el-Harrât, Dimâşk trs., I, 33.

<sup>106</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, Mısır 1383/1964, I, 33.

<sup>107</sup> Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut trs., I, 177.

<sup>108</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 2005, I, 402-403.



olduğunu belirtmişler, vakf yerinin de buna göre farklılık arz edeceğini söylemişlerdir. Başta Zemaşeri olmak üzere müfessirlerin kâhir ekseriyeti “فيه” lafzının öncesine bağlanmasını, dolayısıyla da vakfın bu lafızda olmasını “meşhur olan görüş” olarak tavsif etmişlerdir.

## 2. BAKARA SÛRESİ 2/26. ÂYET

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere bu ayette muânaka vakfı bulunduğu yönündeki açıklamalar İbnü'l-Cezerî'den gelmiştir. Öyle ki İbnü'l-Cezerî vakf-ı muânakaya verdiği örnekler arasında bu ayeti de zikretmiş, hatta bu ayette iki yerde muânaka vakfının bulunduğunu söylemiştir ki bunlardan ilki “مثلاً” kelimesi ile “ما” arasındadır, diğeri ise “ماذا” ile “مثلاً” arasındadır.<sup>109</sup>

Vakf-ibtidâ âlimlerinin ilk yerle ilgili değerlendirmelerine baktığımızda onların farklı ihtimallerin varlığına işaret ettiklerini görürüz. Nitekim İbnü'l-Enbârî ayetin muhtelif cümle kurgularına elverişli olduğuna işaret etmiş; bazı cümle kurgularına göre “ما” edatı üzerinde vakf yapmanın hasen olduğunu, bazılarına göre ise ancak “بعوضة” kelimesi üzerinde vakf yapılabileceğini belirtmiştir.<sup>110</sup> Nehhâs ise Ahmed b. Ca'fer ed-Dineverî'nin (ö. 336/947) “مثلاً ما” şeklindeki vakfı, vakf-ı hasen addettiğini, Ahfeş'in “بعوضة ما” şeklindeki vakfı caiz gördüğünü, Ebû Hâtim'in ise vakfın “فما فوقها” lafzında olacağı kanaatinde olduğunu belirtmiş, bu görüşler içerisinde Ebû Hâtim'in izahını sahih addetmiştir. Çünkü ona göre “أن يضرب مثلاً” şeklinde vakf

<sup>109</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 237-238.

<sup>110</sup> İbnü'l-Enbârî “بعوضة” kelimesinin cümle içi konumuyla ilgili şu dört ihtimalin söz konusu olabileceğini belirtmiştir: (1) ilki “بعوضة” kelimesinin ‘مَثَلًا’ kelimesine ittibaen mansub olması, ‘mâ’ edatının ise tekit ifade etmesidir. Bu durumda ‘mâ’ edatı üzerinde yapılacak vakf, vakf-ı hasen olmaktadır. (2) ‘ما’ edatı “مَثَلًا” kelimesine ittibaen mansubtur, “بعوضة” kelimesinden önce bir “بين” edatı mahzûftur. Dolayısıyla cümle “مثلاً ما بين بعوضة” takdirindedir. Bu cümle kurgusunda “بعوضة” kelimesini mecrûr kılan “بين” hazfedilince onun hazfine delalet etmesi için “بعوضة” kelimesi mansûb kılınmıştır. Bu durumda “مثلاً ما” şeklinde vakf yapmak hasen olmaz. Çünkü “بعوضة” kelimesi “ما”nın sılası konumundadır. (3) “بعوضة” kelimesinin “ما”ya, “ما”nın da “مثلاً” kelimesine ittibaen mansûb olmasıdır. Bu durumda “ما” üzerinde vakf yapmak uygun olmaz. Çünkü “بعوضة” kelimesi “ما”nın mütemmimi olmaktadır. (4) “بعوضة” kelimesinin merfû olmasıdır. Buna göre şöyle bir cümle yapısı söz konusu olur: “ما هي بعوضة”. Bu durumda “ما” üzerindeki vakf, vakf-ı tām olmaz, çünkü “بعوضة” kelimesi onun sılasıdır. Bkz. İbnü'l-Enbârî, *Kitābu İzâhı'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, II, 508.

yapılması hatalıdır. Zira “ما” tekit için gelmiş olup ibtidâya elverişli değildir. “ما”nın “الذي” anlamına alınması durumunda da durum değişmeyecektir. “بعوضة” kelimesi üzerinde vakf yapılması durumunda ise cümle tamamlanmış olmamaktadır. Çünkü devamındaki “فما فوقها” ile ilişkisi devam etmektedir. Nehhâs’a göre bütün bunlar Ebû Hâtim’in görüşünü teyit etmektedir.<sup>111</sup>

Dânî de izahına önceki âlimlerin açıklamalarının nakliyle başlamıştır. Onun aktardıklarına bakılırsa Ebû Bekir b. Mücahid’e göre “أن يضرب مثلا” lafzındaki vakf, vakf-1 tâmdır. Ahmed b. Ca’fer ed-Dineverî ve Nehhâs’a göre ise “مثلا ما” şeklindeki vakf, vakf-1 hasendir. Dâni bu nakillerden sonra “Mesele onların dediği gibi değildir” diyerek bu görüşleri kabul edilebilir bulmadığını belirtmiş, devamla şöyle söylemiştir: “Çünkü “ما” tekit edicidir, dolayısıyla onunla ibtidâ yapılamaz. Öte yandan “بعوضة” kelimesi “مثلا” kelimesinden bedeldir; dolayısıyla aralarını koparmak söz konusu olamaz. “فما فوقها” lafzında yapılacak vakf, vakf-1 kâfidir; bunun vakf-1 tâm olduğu da söylenmiştir.”<sup>112</sup> Dâni’nin bu izahlarıyla ilgili olarak şunu belirtmek gerekir ki o, Nehhâs’ın “مثلا ما” lafzında vakf yapılmasını öngördüğünü belirtmiş ve bu kanaatin yanlış olduğunu söylemiştir. Oysa yukarıda gördüğümüz üzere Nehhâs, Ebû Hâtim’in görüşünü esas almaktadır ki buna göre vakf “فما فوقها” lafzında olacaktır. Bu durum, Dâni’nin, Ebû Hâtim ile ilgili naklinin hatalı, eleştirisinin de haksız olduğunu gösterir.

Secâvendî’ye baktığımızda “فما فوقها” lafzında ‘ط’ vakfı olacağını belirtmiş, devamındaki cümle ile önceki cümle arasında anlam bakımından bir fark bulunmamakla birlikte “أما”nın cümleler arasını ayırdığını ifade etmiştir. Bu açıklamalarının gösterdiği üzere Secâvendî tek ihtimalin varlığına inanmaktadır ki o da “فما فوقها” lafzı üzerinde vakfetmektir.<sup>113</sup> Bir başka ifadeyle Secâvendî -açıkça belirtmese de- Ebû Hâtim’in görüşünü esas almış gözükmektedir ki buna göre burada vakf-1 muânaka kapsamında değerlendirilebilecek bir durum bulunmamaktadır. Uşmûnî ise بعوضة مثلا ما cümlesindeki vakfin, hakkında müstakil

<sup>111</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, s. 46-47.

<sup>112</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 162.

<sup>113</sup> Secâvendî, *İle’l-Vukûf*, I, 192-193.

bir eser kaleme almayı gerektirecek vasıfta ve nitelikte olduğunu belirtmiş ve yedi durumda “ما” üzerinde vakf yapılmasının doğru olmadığına işaret etmiştir.<sup>114</sup>

Müfessirlere gelince Zeccâc daha ziyade “بعوضة” kelimesinin kıraatinin nasıl olacağı üzerinde durmuştur. Onun izahına göre bu noktada iki durum söz konusudur: (1) Bu kelime mansûbtur. Zeccâc’ın nakline göre dilciler mansûb oluşu iki şekilde izah etmişlerdir: İlkine göre ‘ما’ zait olup tekit görevi ifa etmektedir; dolayısıyla cümlenin aslı şöyledir: “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ أَنْ يُضْرَبَ بَعُوضَةً مَثَلًا وَمَثَلًا بَعُوضَةً”. İkincisine göre ise cümlenin aslı şöyledir: “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ أَنْ يُضْرَبَ مَثَلًا مَا يَنْ بَعُوضَةٍ إِلَى مَا فَوْقَهَا”. (2) “بعوضة” kelimesi merfûdur. Bu izaha göre cümlede bir ‘هو’ zamiri hazfedilmiş olmaktadır, dolayısıyla da cümlenin asli yapısı “مَثَلًا الَّذِي هُوَ بَعُوضَةٌ” şeklindedir. Zeccâc Sibeveyhi’nin bunu zayıf bir vecih addettiğinin altını çizmiştir.<sup>115</sup>

İbn Atıyye’ye gelince o, “ما بعوضة” lafzı ile ilgili ihtilafın varlığına işaret etmiş ve bu çerçevede serdedilen pek çok görüşe yer vermiştir. Bu görüşler de yine ikiye ayrılmaktadır: İlki “بعوضة” lafzının mansûb olduğu, dolayısıyla da “مثلا ما بعوضة فما فوقها” lafzının öncesiyle güçlü bir irtibatının bulunduğu. İkincisi ise “بعوضة” kelimesinin merfû olduğu, öncesindeki “ما”nın ism-i mevsul olduğu ve cümlede bir “هو” zamirinin mahzûf olduğudur. İbn Atıyye, Zeccâc’ın merfû okuyanları bilmediğini söylemesine karşın bu kimselerin Dahhâk, İbrahim b. Ebî Able ve Ru’be b. Accâc olduklarını söylemiştir.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> Bunlar şöyledir: (1) “بعوضة” kelimesinin mahzûf bir mübtedanın haberi veya mahzûf bir haberin mübtedası olarak merfû değerlendirilmesi; (2) “بعوضة” kelimesinin mahzûf bir fiil ile mansûb kabul edilmesi; (3) “ما”nın tekit bildirdiğinin kabul edilmesi; (4) “بعوضة” kelimesinin “ما”ya, “ما”nın da “مثلا” kelimesine atfen mansûb addedilmesi; (5) “بعوضة” kelimesinin “مثلا” kelimesine atfen mansûb kılınması; (6) Cer harfinin mahzûf addedilmesi veya “ما”nın ism-i mevsul kabul edilmesi; (7) “بعوضة” kelimesinin “مثلا” kelimesinin bedeli olarak görülmesi. Uşmûnî bu yedi durumda da “ما” üzerine vakf yapılamayacağını, çünkü bu durumlarda “ما”nın öncesiyle sonrası arasında güçlü bir irtibat bulunduğunu ifade etmiştir. Uşmûnî son derece kayda değer olması hasebiyle bu vecihleri zikrettiğini ve bunların bilinmesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 36-37.

<sup>115</sup> ez-Zeccâc Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî, *Meânî’l-Kur’ân*, nşr. Abdülcélil Abduh Şelebî, Beyrut 1408/1988, I, 104.

<sup>116</sup> İbn Atıyye Kâdî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî, *el-Muharraru’l-Vecîz fî Tefsiri Kitâbillâhi’l-Azîz*, nşr. Abdüsselam Abdü’s-Şâfi Muhammed, Beyrut 1422/2001, I, 110-111.

İzahlarında çok defa Zeccâc'ı esas alan Zemahşerî de “بعوضة” kelimesinin mansûb veya merfû olarak değerlendirildiğine dikkat çekmiş, mansûb olması durumunda ya “مثلا” kelimesinin atf-1 beyânı ya da “يضرب” fiilinin mefûlü olduğunu belirtmiş; merfû olarak değerlendirilmesi durumunda ise ‘م’ın ism-i mensûb olduğunu, onun sılasının “هو بعوضة” şeklinde olduğunu, fakat ayette mübtedâ konumundaki bu zamirin hafzedildiğini belirtmiş, bu tarz bir okuyuşun Ru’be b. el-Accâc’a nispet edildiğini belirtmiştir. Zemahşerî’ye göre fesahatiyle ün yapmış olan Ru’be böyle bir kıraati esas alırken muhtemelen şöyle bir anlamı gözetmiştir: “Allah Teâlâ kendisine ortak koştuğunuz varlıklar için aşığlayıcı nitelikte istediği bir şeyi örnek vermekten çekinmez; hatta bu, bir sivrisinek veya daha ötesi bir şey de olabilir”.<sup>117</sup>

Fahrettin er-Râzi ise izahlarına genelde yaptığı gibi temel kaynakları arasında yer alan mutezili müfessirlerin izahlarının nakliyle başlamıştır. Onun nakline göre Esâm (ö. 200/816) buradaki “م”ın tıpkı “فيما رحمة من الله لنت لهم” ayetindeki (Âl-i İmrân 3/159) gibi sıla ve zâide olduğunu söylemiş; Ebû Müslim (ö 322/934) ise “Kur’an’da ziyade ve lağvin (boş, manasız sözün) bulunmasından Allah’a sığınırım” diyerek Esâm’ı eleştirmiştir. Fahrettin er-Râzi doğru olanın Ebû Müslim’in sözü olduğunu belirtmekte, Kur’an’da lağvin olmasının onun “bir hidayet ve beyan” oluş vasfıyla çelişeceğini söylemektedir. Bu açıklamalarının ardından Fahrettin er-Râzi de “بعوضة” kelimesi hakkında iki kıraatin varit olduğu yönündeki bilgileri aktarmıştır. Ancak burada Râzi’nin bu okuyuşların tevcihi bağlamında zikrettiği açıklamalar diğer müfessirlerinkinden biraz farklıdır. Zira Râzi’ye göre mansûb okuyuş iki şekilde tevcih edilebilir: İlkine göre ‘م’ mebnîdir; beraberinde nekre bir isim bulunduğunda bu isim onu müphem kılar, böylece umumi bir mana kazandırır. İkincisine göre ise ‘م’ nekire bir isim olup tefsirini sıfat yerine geçen cins isim yapmıştır. Râzi’ye göre “بعوضة” şeklindeki merfû okunuşun da iki izahı olabilir. İlkine göre ‘م’ ism-i mevsul olup sılası “هو بعوضة” şeklinde bir isim cümlesidir, mübtedâ ise hafzedilmiştir. İkincisine göre ise ‘م’ istifham edatıdır. Buna göre “ما بعوضة فما بعضها” cümlesi “Mesel

<sup>117</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 239-240.

getirme hususunda sivrisinek ve ondan üstün olan ne ki? Allah dilerse ondan da küçük olanı bile mesel olarak irat edebilir” anlamına gelir.<sup>118</sup>

Son olarak Kurtubî de konuyu “بعوضة” kelimesinin mansûb veya merfû oluşu bağlamında ele almış, bu iki durumla ilgili olarak önceki müfessirlerden zikrettiğimiz açıklamaların hemen hemen aynılarını tekrarlamıştır. İbn Atıyye gibi merfû okuyuşun Dahhâk, İbrahim b. Ebî Able ve Ru’be b. Accâc’a ait olduğunu belirtmiş, ilave olarak da bunun Temim lehçesini esas alan bir vecih olduğunu kaydetmiştir.<sup>119</sup>

Bütün bu izahlar şu anlama gelmektedir: “بعوضة” kelimesi mansûb olarak değerlendirildiğinde öncesiyle irtibatı daha kuvvetli olmakta, dolayısıyla da anlam “فوقها” kelimesinde tamamlanmaktadır. Merfû olarak değerlendirildiğinde ise “ما (هو)” şeklinde başlı başına bir cümle olabilmekte, böylece de “مثلا” kelimesinde vakf yapma imkânı ortaya çıkmaktadır. İşte kelimenin mansûb veya merfû oluşuna göre ortaya çıkan bu ihtimaller burada muânaka türü vakf bulunduğu şeklinde değerlendirmelere yol açmış gözükmektedir.

İbnü'l-Cezerî'nin bu ayette “ماذا أراد الله بهذا مثلا” cümlesinde de muânaka bulunduğu yönündeki açıklamalarına gelince başta İbnü'l-Enbârî olmak üzere âlimlerimizin bu cümledeki vakfla ilgili kayda değer bir açıklamada bulunma yoluna gitmedikleri görülmektedir. Nitekim Nehhâs, Ebû Hâtim'in (ö. 248/862) “مثلا” kelimesindeki vakfı, vakf-ı tâm addetmesine karşın Ferrâ'nın “كثيرا” kelimesindeki vakfı, vakf-ı tâm addettiğini nakletmiş; Ebû Hatim'in görüşünü kabule şayan bulmuş, delil olarak da Müddessir sûresinde geçen benzeri bir cümleyi göstermiştir.<sup>120</sup> Dâni de sadece “كثيرا” lafzındaki vakfın vakf-ı kâfi olacağına işaret etmiş, bunun ötesinde bir ihtimalin varlığından bahsetmemiştir.<sup>121</sup> Secâvendî ise “مثلا” kelimesinde vakfı lâzım bulunduğunu belirtmekle yetinmiş ve başka bir ihtimalden bahsetmemiştir. Ona göre “مثلا” kelimesinde vasledilmesi durumunda

<sup>118</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, II, 147-148.

<sup>119</sup> Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I, 410.(trc)

<sup>120</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, , s. 47.

<sup>121</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 162.

“يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا” cümlesi “مثلا” kelimesinin sıfatı olacaktır ki böyle bir şey söz konusu değildir. Zira bu cümle Allah’ın cevabını içeren bir cümledir.<sup>122</sup>

Bu cümle ile ilgili müfessirlerin ne gibi açıklamalarda bulduklarına gelince Zeccâc “ماذا” lafzının tek bir isim olup mansûb olduğu veya ‘ما’nın istifhâm ‘دا’nın ise “الذي” anlamına gelip mübtedâ olmak üzere merfû olduğu hususları üzerinde durmuş, her iki durumda da yakın anlamlara geldiğine işaret etmiştir.<sup>123</sup> İbn Atiyye “ماذا” lafzının tek bir kelimedenden mi yoksa iki kelimedenden mi ibaret olduğu hususunda nahivcilerin farklı görüşler ileri sürdüklerini belirtmiş;<sup>124</sup> Zemaşşerî ise hemen hemen aynı hususlar üzerinde durmuştur.<sup>125</sup>

Gerek vakf ve ibtidâ müelliflerinin gerekse müfessirlerin bu izahlarından “ماذا” cümlesinde vakf-ı muânaka bulunduğu şeklinde bir sonuca gitmek mümkün gözükmemektedir. Zira âlimlerin zikri geçen açıklamalarının da delalet ettiği üzere burada lafızlar arasında farklı yapısal ilişkilere girme gibi bir olgu görülmemekte, bir başka ifadeyle sair muânaka örneklerinde olduğu gibi öncesine veya sonrasına bağlanabilme imkân ve ihtimaline sahip bir ifade öbeği bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbnü’l-Cezerî’nin burada muânaka tarzı bir lafız ilişkisi gözlemlemiş olması ilginçtir.

### 3. BAKARA SÛRESİ 2/96. ÂYET

وَلْتَجِدْهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ

Bu ayette vakfin nerede olacağı hususu farklı değerlendirmelere konu olmuştur. İbnü’l-Enbârî “ومن الذين أشركوا” lafzındaki “vâv”ı atıf vâv-ı olarak değerlendirmiş gözükmemektedir. Çünkü ona göre “ومن الذين أشركوا” cümlesi “وأحرص من الذين أشركوا” şeklinde öncesindeki “الناس” kelimesine matuftur, dolayısıyla da ayetin ilk bölümü “ولتجدن اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا” takdirinde olup “Yahudilerin insanlar içerisinde hayata en düşkün kimseler olduklarını ve (bu noktada) müşriklerden bile düşkün bulduklarını görürsün” anlamına gelmektedir. Bu

<sup>122</sup> Secâvendî, *İlül’l-Vukûf*, I, 193-194.

<sup>123</sup> Zeccâc, *Meânî’l-Kur’ân*, I, 104.

<sup>124</sup> İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, I, 111-112.

<sup>125</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 243.

beyanın ardından Allah Teâlâ Yahudilerle ilgili bir açıklamada bulunarak “يود أحدهم لو” beyanın ardından Allah Teâlâ Yahudilerle ilgili bir açıklamada bulunarak “يود أحدهم لو” buyurmuştur.<sup>126</sup>

Nehhâs ayette vakfın nerede olacağı ile ilgili olarak Ahfeş, Ferrâ, Ebû Hâtim ve Nâfi'in açıklamalarını nakletmiştir. Ahfeş ve Ferrâ'ya göre kelam/cümle “أشركوا” kelimesinde tamamlanmaktadır. Ebû Hâtim'e göre ise bu kelime üzerinde yapılacak vakf, vakf-ı kâfi olmaktadır. Bu değerlendirmeye göre anlam “Onların/Yahudilerin insanlar içerisinde hayata/yaşamaya müşriklerden bile daha düşkün olduklarını görürsün” şeklindedir. Nehhâs'a göre Nâfi' dışındaki tefsir, kıraat ve dil âlimleri bu görüşü benimsemişlerdir. Nâfi'ye göre ise cümle “حياة” kelimesinde tamamlanmaktadır. Nehhâs bu noktada “Şayet (Nâfi'ye ait) bu tercih esas alındığında cemaata/çoğunluğa muhalefet edilmiyor olsaydı bunun Arap dilinde bir karşılığının var olduğu söylenebilirdi” diyerek Nâfi'in anılan görüşünün Arap dili bakımından mümkün olduğunu, lakin çoğunluğun görüşüne muhalefeti içeriyor olması hasebiyle kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>127</sup> Dâni'ye göre ise “أشركوا” kelimesi üzerindeki vakf, vakf-ı kâfi olur. Buna göre ayette Yahudilerle müşrikler arasında bir mukayese yapılmakta ve Yahudilerin dünyaya/yaşamaya müşriklerden daha bağımlı oldukları ifade edilmektedir. Akabinde gelen ve “يود” ile başlayan cümle ile hem Yahudiler hem de müşriklerle ilgili bir gerçeğe işaret edilmiş olmaktadır.<sup>128</sup> Nâfi'in izahının, kendi izahını teyit ettiği düşüncesinden hareketle Dâni bu izahının akabinde Nâfi'in görüşünün nakline geçmiştir. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İmâm-ı Nâfi'ye göre bu ayette gerek “حياة” kelimesinde gerekse “ألف سنة” kelimesinde vakf-ı tâm vardır; dolayısıyla da iki ana cümlenin varlığı söz konusudur. Bu cümlelerden ilki “ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة”, ikincisi ise “ولتجدتهم أحرص الناس على حياة” cümlesidir.<sup>129</sup>

Secâvendî'ye gelince o “حياة” veya “أشركوا” kelimelerinde vakfedilmesi durumunda nasıl bir cümle yapısının ortaya çıkacağını ve buna göre ayetin kazanacağı anlamı belirtmiş, vakfın “حياة” kelimesinde olmasını tercihe şayan bulmuştur.<sup>130</sup> Son olarak

<sup>126</sup> İbnu'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I, 524-525.

<sup>127</sup> Nehhas, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 70-71.

<sup>128</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 124.

<sup>129</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 124.

<sup>130</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, I, 218-219.

Uşmûnî başta İmâm-ı Nâfi' olmak üzere bazılarının “حياة” kelimesi üzerinde, bazılarının ise “أشركوا” kelimesi üzerinde vakf yapılacağı yönündeki değerlendirmelerini ve bu iki ihtimale göre ayetin kazanacağı cümle yapısını izah etmiş, sonrasında da çoğunluğun, vakfın “أشركوا”de olacağı kanaatinde olduğunu belirtmiştir.<sup>131</sup>

Bütün bu izah ve nakiller göstermektedir ki İbnü'l-Enbârî, Nehhâs ve Dâni'nin değerlendirmelerine ve bunların Nâfi, Ferrâ, Ahfeş ve Ebû Hâtim gibi âlimlerden aktardıkları izahlara göre burada tek bir ihtimal söz konusudur, dolayısıyla da vakf-ı muânaka kategorisinde değerlendirilebilecek bir durum söz konusu değildir. Ancak Uşmûnî'nin bu ayette vakfın ya “حياة” kelimesinde ya da “أشركوا” kelimesinde olacağı yönündeki izahları vakf-ı muânakanın varlığına işareti içermektedir. Bu yüzden olsa gerek Sâdık el-Hindî burada muânaka bulunduğu yönündeki kabulü müteahhirûna nispet etmiştir.

Müfessirlere gelince Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) kelamın “على حياة” lafzında tamam olduğunu belirtmiş, “ومن الذين أشركوا” cümlesinin ise sonrasında irtibatlı olduğunu “ومن الذين أشركوا مَنْ يود أحدهم لو يعمر ألف سنة” Müşrikler içinde bin sene ömrü olsun isteyen kimseler vardır” anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>132</sup> Taberî'ye baktığımızda şöyle bir kabule sahip olduğu görülür: “ومن الذين أشركوا” ibaresi öncesindeki “أحرص” ismi tafdilîyle irtibatlıdır, “يود أحدهم” lafzındaki zamir ise müşriklere gitmektedir. Buna göre “لتجدن” lafzından “الف سنة” lafzına kadarki bölümün tamamı bir cümledir, dolayısıyla bütünlük arz etmektedir. Buna göre ayet şöyle bir anlama gelmektedir: “İnsanlar içerisinde dünyaya en düşkün olanların Yahudiler olduğunu görürsün ki onlar bin yıl yaşamayı ümit eden müşriklerden bile yaşamaya daha düşkünlüdürler”.<sup>133</sup> Taberî'nin bu değerlendirmesi esas alındığında bu ayette vakf-ı muânaka kabilinden bir durum söz konusu olmamaktadır. Zira Taberî “ومن الذين أشركوا” lafzını ya öncesine ya da sonrasına bağlanacağını değil, her iki tarafa da bağlanacağını, dolayısıyla da hem öncesine hem de sonrasına irtibatlı olduğunu söylemiş olmaktadır.

<sup>131</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 44.

<sup>132</sup> Bkz. Tefsîru Ebû Ali el-Cübbâi (*Mevsûatü'l-Mu'tezile* içinde), s. 77.

<sup>133</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire trs., II, 275-276.



Zemahşerî'ye gelince onun iki ana ihtimal üzerinde durduğu görülmektedir. İlk ihtimale göre ayette Yahudilerin insanlar içerisinde dünyaya/yaşamaya en düşkün kesim oldukları belirtildikten sonra her ne kadar “الناس/insanlar” lafzının kapsamına giriyor olsalar da müşrikler özel olarak anılmışlar, böylece onların da dünyaya aşırı düşkün oldukları ifade edilmiştir. Bu ihtimale göre “ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة” cümlesi müşrikleri anlatan bir cümle olmaktadır. İkinci ihtimale göre ise ayette Yahudilerin insanlar içerisinde dünyaya en düşkün kesim oldukları ifade edildikten sonra müşriklerden bile daha düşkün olduklarının altı çizilmektedir. Zemahşerî'ye göre Yahudilerin müşriklerle kıyaslanması ve dünyaya düşkünlük bakımından müşrikleri bile geride bıraktıklarının belirtilmesi Yahudilere yönelik müthiş bir kınamayı ifade etmektedir. Çünkü müşrikler dünya hayatının ötesinde bir hayatın varlığına iman etmemektedirler, dolayısıyla onların dünyaya düşkün olmaları normaldir. Çünkü onlar dünyayı cennetleri olarak algılamaktadırlar. Hâl böyle iken âhiretin varlığını onaylayan Ehl-i kitabın dünyaya düşkünlük bakımından müşrikleri bile geride bırakıyor olmaları, onların büyük bir kınamayı hak etmelerini kaçınılmaz kılmaktadır.<sup>134</sup> Zemahşerî'nin bu açıklamalarına göre “ومن الذين أشركوا” cümlesi önceki cümlenin bir devamı da olabilir, yeni bir cümlenin başı da olabilir. Zemahşerî bu ihtimal farklılığına göre ayetin kazanacağı anlamı belirtmeye çalışmış, dolayısıyla muânaka türü bir ilişkiye bağlı olarak ayetin iki tür anlam takdirine elverişli olduğunu göstermiştir.

Fahrettin er-Râzî ise “ومن الذين أشركوا” cümlesindeki ‘vâv’ ile ilgili üç görüşün varlığına işarette bulunmuştur: (1) Bu atıf ‘vâv’ıdır, dolayısıyla da ayetin anlamı şöyledir: “Yahûdiler, hayata insanların en düşkünlüdürler, müşriklerden de daha düşkünlüdürler”. Râzî bu görüşü Esam’a ve Ferrâ’ya nispet etmiştir. (2) Bu başlangıç ‘vâv’ıdır. Buna göre söz “على حياة” lafzında tamamlanmakta olup ayet “Müşrikler içerisinde öyle kimseler vardır ki onların her biri bin yıl ömrü olsun ister” anlamına gelir. Bu durumda ayette mevsûf hazfedilmiş olmaktadır.<sup>135</sup> (3) Bu âyette takdim-

<sup>134</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 300. Zemahşerî bunların dışında başka ihtimallerin mevzubahis edildiğine de işaret etmiştir Nitekim ‘kile’ kipiyle sunduğu bir görüşe göre “ومن الذين أشركوا ناسٌ يود أحدهم” şeklinde bir cümle kurgusu mevcut olup “Müşrikler içerisinde öyle kimseler vardır ki onların her biri bin yıl ömrü olsun ister” şeklinde bir anlam söz konusudur. Bu durumda ayette mevsuf hazfedilmiş olmaktadır. Nitekim “وما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّغْلُومٌ” şeklindeki Saffât 37/164 ayetindeki mevsufun hazfine benzemektedir.

<sup>135</sup> Nitekim “وما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّغْلُومٌ” şeklindeki Saffât 38/164 ayetinde de benzeri bir durum söz konusudur.

tehir bulunmaktadır. Dolayısıyla da âyet “ولتجدنهم وطائفةً من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة” takdirinde olup şu anlama gelmektedir: “Sen onları/Yahudileri ve müşriklerden bir grubu, yaşamaya karşı insanların en düşkününü görürsün.” Devamında gelen “يود أحدهم لو يعمر ألف سنة” cümlesi ile ayetin ilk bölümünde anlatılan bu düşkünlük tefsir edilmiş olmaktadır. Râzî bu görüşü Ebû Müslim el-İsfahânî'ye nispet etmiş, tercihini ilk görüşten yana koymuştur. Çünkü ona göre burada anlatılan hadise Yahudilerle ilgilidir. Dolayısıyla da âyetin zahirine en uygun olan burada şöyle bir anlamın kastedilmiş olmasıdır: “Sen Yahudilerin hayata/yaşamaya, diğer insanlardan ve hatta müşriklerden bile daha düşkün olduklarını görürsün.” Râzî ayetin zahirine uygun olmanın yanı sıra bu anlamın, Yahudilerin “Ahiret başkalarına değil sadece bize aittir” şeklindeki iddia ve yalanlarını iptal etmede ve ortaya koymada daha belîğ olduğunu söylemiştir.<sup>136</sup>

Kurtubî'ye gelince o ayeti ilk olarak cümle, “ومن الذين أشركوا” ibaresinde son bulacak şekilde izah etmiş ve bu cümleye “Andolsun ki sen onları/Yahudileri, insanlar arasında müşriklerden bile hayata daha tuktun kimseler bulursun” şeklinde bir anlam takdir etmiş; bilahare ise “Burada sözün ‘hayât’ kelimesi ile tamam olduğu da söylenmiştir” diyerek ikinci bir ihtimalin varlığına işaret etmiştir.<sup>137</sup> Kurtubî'nin bu ikinci ihtimali “kîle” şeklinde temrîz siygasıyla kaydetmiş olması ve mana takdirinde ilk ihtimali esas almış oluşu, tercihinin vakfın “ومن الذين أشركوا” ibaresinde olacağı kanaatinde olduğunu gösterir.

Son olarak Semin Halebi de “ومن الذين أشركوا” ibaresiyle ilgili iki ihtimalden bahsetmiştir: İlk ihtimale göre bu ibare ism-i tafdille irtibatlı olmakta iken ikincisine göre ism-i tafdilden bağımsızdır; yani “ومن الذين أشركوا” mukaddem haber, “يود أحدهم” ise mahzûf bir mübtedânın haberidir; dolayısıyla cümle “ومن الذين أشركوا قومٌ أو فريقٌ يود أحدهم”

<sup>136</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 208. Şevkânî bu noktada Râzî'nin “ومن الذين أشركوا” ibaresindeki ‘vâv’ı atıf ‘vâv’ı olarak değerlendiren görüşü tercih etmeyi gerektirdiğini söylediği izahına karşı şöyle bir itirazda bulunulabileceğini söylemiştir: “ولتجدنهم أحرص الناس” cümlesi Râzî'nin, ilk görüşün tercihini gerektirdiğini söylediği şeyi ifade etmektedir, dolayısıyla da müşriklerle ilgili cümlenin “الناس” kelimesine atfedilmesi zorunlu değildir. Bkz. Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I, 115.

<sup>137</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, II (trc), 223.

takdirinde olup “Müşrikler içerisinde öyle bir kesim veya grup vardır ki onların her biri .....ister” anlamına gelmektedir<sup>138</sup>

Müfessirlerin buraya kadarki açıklamalarının da delalet ettiği üzere bu ayetle ilgili tartışma “ومن الدين أشركوا” ibaresindeki ‘vâv’ harfinin atfı ‘vâv’ı mı yoksa başlangıç ‘vâv’ı mı olduğu hususuyla ilgilidir. Atfı ‘vâv’ı olarak değerlendirilmesi durumunda ayetin tamamında Yahudilerden ve onların dünyaya, yaşamaya düşkünlüklerinden bahsedilmiş olmaktadır. Başlangıç ‘vâv’ı olarak değerlendirildiğinde ise önce Yahudilerin dünyaya/hayata olan düşkünlerine işaret edilmiş olmakta, akabinde de müşrikler içerisinde de dünyaya düşkün kimseler bulunduğu, hatta bazılarının bin yıl yaşamayı dahi istedikleri ifade edilmiş olmaktadır. Bu izahlar müfessirlerin ayette muânaka kapsamında değerlendirilmeye elverişli farklı cümle ihtimallerinin varlığını kabul ettiklerini, bu ihtimallere bağlı olarak da ayetin kazanacağı anlam ve delaleti tespiti çalıştıklarını göstermektedir.

#### 4. BAKARA SÛRESİ 2/150-152. ÂYETLER

...فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمْنَعِي عَيْنَكُمْ وَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ  
فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ

Bakara 2/151 ayetinin başındaki “كما” edatının nereye bağlanacağı ile ilgili olarak İbnü'l-Enbârî iki ihtimalin varlığından bahseder ve bu iki ihtimale göre ayetin farklı anlamlar kazanacağını söyler. Bu ihtimaller şöyledir: (1) Bu edat, öncesindeki cümlenin sırası olmaya elverişlidir. Bu durumda “تهتدون” kelimesinde yapılacak vakf, tâm vakf olmayacaktır. (2) “كما” edatı 152. ayetteki “فاذكروني أذكركم” cümlesinin cevabı olmaya elverişlidir. Bu durumda adeta “كما أرسلنا فيكم” (siz beni anın ki ben de size peygamber göndermek suretiyle sizi anmış olayım) buyrulmuş olmaktadır. Buna göre “تهتدون” üzerinde yapılacak vakf, vakf-ı tâmdir.<sup>139</sup> İbnü'l-Enbârî bu ihtimallerin zikriyle yetinmiş, onlardan hangisini tercih ettiğinden bahsetmemiştir. Bizi burada ilgilendiren husus İbnü'l-Enbârî'nin iki ihtimalin varlığına işaret etmiş olmasıdır. Zira burada vakf-ı muânaka bulunduğu şeklindeki değerlendirmeler bu ihtimal farklılığını esas almış gözükmektedir.

<sup>138</sup> Semîn Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, II, 11-13.

<sup>139</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I, 535-536.

Nehhâs'a göre ise "كما" lafzının "فاذكروني" lafzına bağılı olduğunun kabul edilmesi durumunda "ولعلكم تهتدون" lafzında cümle tamam olmakta; "كما" lafzı, "ولأتم نعمتي عليكم" lafzına bağılı kabul edildiğinde ise cümle "ولعلكم تهتدون" lafzında değil de bir sonraki ayetin sonu olan "ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون" lafzında tamam olmaktadır. Nehhâs'ın bu açıklamaları "كما" lafzının ya 150. ayetin sonundaki "ولعلكم تهتدون" lafzına, ya da 152. ayetteki "فاذكروني أذكركم" cümlesine bağlanabileceği anlamına gelmektedir. Bu iki ihtimalin varlığına işaret eden Nehhâs, Taberî'nin "كما" lafzını "فاذكروني أذكركم" lafzına bağlamayı uzak addettiğini belirtmekte, fakat Taberî'nin uzak addettiği bu vechin caiz olduğunu ve tevil ehlinin bu vechi esas aldıklarını söylemektedir.<sup>140</sup>

Dâni de Nehhâs'ın açıklamalarına benzer açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre de "كما" lafzı "فاذكروني" lafzına bağlanacak olması durumunda "ولعلكم تهتدون" lafzıyla cümle tamamlanmakta, dolayısıyla buradaki vakf, vakf-ı tâm olmaktadır. "كما" lafzının öncesine bağlanması durumunda ise cümle "ولعلكم تهتدون" lafzında değil, "وعلمكم ما لم تكونوا تعلمون" lafzında tamamlanmaktadır.<sup>141</sup>

Secâvendî de bu iki ihtimalin mevcudiyetine işaret etmekle birlikte "كما" lafzının öncesine bağlanacağı yönündeki vechi ilk sırada zikretmiştir. Ona göre "تهتدون" lafzında "لا" durağı olmalıdır; çünkü "كما" lafzındaki 'ك' harfi 143. ayetteki "جعلناكم أمة" cümlesine bağılıdır. Bu durumda vakf 151. ayetin sonundaki "تعلمون" lafzında olacaktır. "كما" lafzını "فاذكروني" lafzına bağlayan kimse 150. ayetin sonundaki "تهتدون" lafzında duracak, fakat 151. ayetin sonundaki "تعلمون" lafzında durmayacaktır.<sup>142</sup> Burada Secâvendî'nin "كما"daki 'ك' harfini 143. ayetteki "جعلناكم أمة وسطاً" cümlesine bağlaması ilginçtir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla onun dışında hiçbir âlim böyle bir bağlantının varlığından bahsetmemiş, hemen hepsi öncesindeki "ولأتم نعمتي" lafzına bağılı olduğunu söylemiştir. Uşmûnî de İbnü'l-Enbârî'nin zikrettiği iki vechi zikretmiş, fakat kaynak göstermemiştir.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> Nehhas, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 85-86.

<sup>141</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 177-178.

<sup>142</sup> Secavendi, *İlelü'l-Vukûf*, I, 257-258.

<sup>143</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 51-52.

Müfessirlere gelince Taberî tek ihtimalin mümkün olduğundan bahsetmiştir. Zira ona göre “كما” lafzı öncesindeki “وَأَنْتُمْ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ” lafzına bağlı olup “Böylece size olan nimetimi tamamlayacağım; zira size içinizden bir peygamber gönderdim” anlamına gelir. Bu şekilde tek bir ihtimal üzerinde duran Taberî diğer ihtimale yani “كما” lafzının “فَاذْكُرُونِي” lafzına bağlanmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Bu noktada Taberî şunları söylemektedir: Bir kesim ayetin anlamının “Beni anın, zira ben size içinizden bir peygamber gönderdim, ki ben de sizi anayım” şeklinde olduğunu söylemişlerdir. Bu kimseler, bu cümlenin, anlam olarak muahhar olan şeyin öne alınması kabilinden olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar böyle bir iddiada bulunmakla aşırıya kaçmışlardır, doğrudan uzaklaşmışlardır; kelamı, bilinen anlamının ötesinde bir anlama, anlaşılabilir veçhin ötesinde bir veçhe hamletmişlerdir.” Taberî bu izahı Arapça’ya aykırı bulduktan sonra devamla şunları söylemektedir: “فَاذْكُرُونِي” lafzından sonra onun cevabı olan “أَذْكُرْكُمْ” lafzının geliyor olması, “كَمَا أَرْسَلْنَا” lafzının kendinden önceki fiilin sılası olduğunun en belirgin kanıtıdır. Dolayısıyla “فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ” mübtedâ ve haber olup öncesiyle ilişkisi bulunmamaktadır.” Taberî, kabul edilebilir bulmadığı bu veçhi bazı nahiv âlimlerine nispet etmekte ve şöyle demektedir: Bazı nahivciler “كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ” lafzı “أَذْكُرْكُمْ” lafzı ile birlikte “فَاذْكُرُونِي” lafzının cevabı olarak değerlendirildiğinde “فَاذْكُرُونِي” iki cevabı olan şart cümlesi gibi olur. Bu, bir kimsenin “إِذَا أَتَاكَ فُلَانٌ فَأْتِهِ تَرْضَاهُ” (sana birisi gelirse sen de ona git ki onu razı et) sözüne benzer. Zira “فَأْتِهِ تَرْضَاهُ” lafzı “إِذَا أَتَاكَ” sözünün iki cevabı olmaktadır. Bu şu söze benzer: “إِنْ تَأْتِي أَحْسَنُ إِلَيْكَ أَكْرَمْتُكَ” (bana gelersen, sana ihsanda bulunur, ikram ederim). Şayet bu söz (Arapçaya ait) kullanımlardan biri olsa da Arap kelamında söz konusu olan en meşhur ve en fasih kullanım değildir. Oysa Allah’ın kitabının kendisi doğrultusunda tevcih edilmeye layık olduğu şey, Arap kelamının en fasih ve en bilinen veçhidir, yoksa anlam bakımından uzak bir vecih olmasına ek olarak en kerih görülen ve en az bilinen vecih değildir.<sup>144</sup>

Taberî’nin isim vermeden eleştiri konusu yaptığı dilcilerden birinin Zeccâc olduğu söylenebilir. Zira Zeccâc’a göre “كما” lafzı öncesindeki “وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ” lafzının cevabı olmaya elverişlidir. Fakat en uygun olanı “كما” lafzının “فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ” lafzına

<sup>144</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II, 692-693.

bağlı olmasıdır ki bu durumda anlam “Beni şükür ve sabırla zikredin, ki ben size peygamber gönderdim.” şeklinde olmaktadır. Bu açıklamalarının ardından Zeccâc, bu izahına yönelik olarak serdedilebilecek muhtemel bir itirazı ele almış ve cevaplamaya çalışmıştır.<sup>145</sup> Zeccâc’ın “Kâf, kendisinden sonraki cümleye bağlıdır” şeklindeki bu kabulünü Mekkî “kavlün merdûd” olarak tavsif ederek kabul edilebilir bulmamış ve ret ediş gerekçesi olarak şunları söylemiştir: Çünkü cevaba sahip olduğunda “emir”, cevabıyla olan ilgisi sebebiyle, öncesiyle ilgi kuramaz. “كَمَا أَحْسَنْتُ” (sana ihsanda bulunduğum gibi sen de bana ikramda bulun) dediğinde ‘ك’ harfi “أَكْرَمَنِي” lafzına bağlı olur; çünkü bu durumda onun cevabı bulunmamaktadır. Ancak “كَمَا أَحْسَنْتُ إِيَّاكَ فَأَكْرَمَنِي أَكْرَمَكَ” (sana insanda bulunduğum gibi, bana ikramda bulun ki, ben de sana ikramda bulunayım) dediğinde ‘ك’ harfi, “أَكْرَمَنِي” emrine bağlı olmaz; çünkü onun cevabı vardır (أَكْرَمَكَ), fakat bir başka şeye veya bir zamire bağlı olabilir. Nitekim “فَاذْكُرُونِي أَذْكَرْكُمْ” ayetinde durum böyledir. Zira o, bir emir olup cevabı da vardır. Dolayısıyla “كَمَا” lafzının ona bağlı olması söz konusu olamaz, bu ancak bu emrin iki cevabı bulunan şart kabilinden değerlendirilmesi durumunda söz konusu olur. Nitekim “إِذَا آتَاكَ فَلَانٌ فَأْتِهِ تَرْضَاهُ” sözü böyledir. Dolayısıyla “كَمَا” ve “أَذْكَرْكُمْ” ikisi de “فَاذْكُرُونِي” emrinin iki cevabı olmuş olurlar. Ancak ilki daha fasihtir. Mekkî bu açıklamalarının ardından bu çerçevede zikredilen diğer bazı izahları da vermiş, lakin bu açıklamalara pek de itibar etmediğini hissettirmek için olsa gerek “kîle” temrîz siygasıyla sunmuştur.<sup>146</sup>

Mekkî’nin bu açıklamalarını uzun uzadıya ele alan Ebû Hayyân, Mekkî’nin “كَمَا” lafzının “فَاذْكُرُونِي” lafzına bağlı olmasını geçersiz kılma yönünde serdettiği gerekçelerin kayda değer olmadığını belirtmiştir. Ebû Hayyân’a göre ‘ك’ ya teşbih ya da talil bildirir. Teşbih bildirdiğinde mahzûf bir mastarın sıfatı olur ki bu mastar fiilden önce gelebilir. Nitekim “أَكْرَمَنِي إِكْرَامًا مِثْلَ إِكْرَامِي السَّابِقِ لَكَ أَكْرَمَكَ” (benim sana önceden yaptığım ikram gibi bana ikramda bulunursan, ben de sana ikramda bulunurum” cümlesinde mastarın öne geçmesi caizdir. ‘ك’ talil bildirdiğinde de yine mastarın fiilin önüne geçmesi caizdir. Buna örnek şudur: “أَكْرَمَنِي لِإِكْرَامِي لَكَ أَكْرَمَكَ” (benim sana

<sup>145</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 227.

<sup>146</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ Bülûğî’n-Nihâye*, Şârika 1429/2008, I, 510-511.

ikramım sebebiyle, sen de bana ikramda bulun ki ben de sana ikramda bulunayım). Mastarın fiilin önüne geçmesi hususunda bir fikir ayrılığı bilinmediğini belirten Ebû Hayyân, Mekki'nin “كما” lafzının bağlı bulunduğu ifadeden önce gelmesini, ancak onun, iki cevaba sahip olan şarta benzetilmesi durumunda mümkün olabileceği yönündeki açıklamalarını da sahih bulmamıştır.

Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki Ebû Hayyân'ın Mekki'yi eleştirmesi, Mekki'nin kabul ettiği veçhi reddettiği anlamına gelmez. Zira Mekki gibi Ebû Hayyân da “كما” lafzının “فاذكروني” lafzına bağlanacağı fikrini kabul etmemekte, fakat bu veçhin geçersizliğini gösterme noktasında Mekki'nin zikrettiği gerekçenin sağlıklı olmadığını ifade etmektedir. Ebû Hayyân'a göre anılan veçhin kabul edilebilir olmadığını gösteren şey “فاذكروني” lafzının başındaki 'fâ'dır. Çünkü 'fâ'dan sonra gelen, 'fâ'nın öncesine etkide bulunamaz. Dolayısıyla burada 'fâ' olmamış olsaydı “كما” lafzının “فاذكروني” lafzına bağlanması mümkün olurdu. Fakat 'fâ' bunu engellemektedir; dolayısıyla da “كما” lafzının öncesine bağlı olduğu açıktır.<sup>147</sup>

“كما” lafzının bağlanacağı yerle ilgili iki ihtimalin varlığını kabul edenlerden biri de Zemahşeri'dir. Zira ona göre bu lafız, öncesine bağlandığında “Size olan dünyaya yönelik nimetimi peygamberler göndermek suretiyle tamamladığım gibi, âhirete yönelik nimetimi de tamamlayayım diye” anlamına gelir iken, sonrasına bağlandığında “peygamber göndermek suretiyle sizi hatırladığım/andığım gibi siz de beni taatle anın ki ben de sizi sevapla anayım” anlamına gelir. Dolayısıyla iki vecih de ihtimal dâhilindedir.<sup>148</sup>

Buraya kadarki izahları değerlendirmeye tabi tutacak olursak şunu söyleyebiliriz ki vakf ve ibtidâya dair eser sahipleri burada iki ihtimalin varlığına işaret etmişler ve her ikisini de mümkün addetmişler iken müfessirlerden bazıları tek ihtimalin varlığını kabul etmiş ve zikredilen ikinci ihtimali geçersiz addetmiş, geçersiz oluşunu da gerekçelendirmeye çalışmıştır.

## 5. BAKARA SÛRESİ 2/195. ÂYET

وَأَقِفُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

<sup>147</sup> Ebû Hayyân el-Endelûsi Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhîr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vdğr., Beyrut 1413/1993, I, 617-618.

<sup>148</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 347.

Vakf ve ibtidâ âlimlerinin bu ayetteki vakfın durumu ile ilgili değerlendirmeleri farklılık arz etmektedir. İbnü'l-Enbârî ayetle ilgili olarak yalnızca “أن الله يحب المحسنين” cümlesinin sonunda yapılacak vakfın vakf-1 hasen olduğuna işaret etmiş, bunun dışında bir izahta bulunmamıştır.<sup>149</sup> Nehhâs “أحسنوا” kelimesindeki vakfın vakf-1 kâfi olduğunu belirtmiş, burada kastedilen ihsanın “Allah hakkında hüsnü zan beslemek” olduğu yönünde Süfyân'dan gelen bir görüşü nakletmiş, başka da bir açıklamada bulunmamıştır.<sup>150</sup> Dâni ise ayetin sonundaki “المحسنين” kelimesinde vakf-1 kâfi bulunduğunu belirtmiş, bunun ötesinde bir açıklamada bulunmamıştır.<sup>151</sup> Secâvendî “التهلكة” ve “أحسنوا” kelimelerinin vakf bakımından aynı konumda olduğunu düşünmüş ve her ikisini de vakf-1 câiz (ج) kategorisinde değerlendirmiştir. Secâvendî açıklamalarında şu hususlara da değinmiştir: “وأحسنوا” kelimesi kendisinden önceki “وأنفقوا”ya atfedilebilse de iki emir arasında anlam farklılığının olması bunlar arasında tam bir ilişki var demeye engel olmaktadır. Keza “وأحسنوا” emri ile ondan sonra gelen cümle arasında da bu tarz bir yarım ilişki mevcuttur. Zira her ne kadar sonraki cümle müstakil bir isim cümlesi gibi gözükse de onun başına ‘ف’ veya ‘ن’ takdir edilebilir ki bu durumda öncesiyle irtibatlı hale gelir, yani ayet “وأحسنوا فإن الله يحب” veya “وأحسنوا لأن الله يحب المحسنين” takdirinde olabilir. Bütün bunlar “وأحسنوا” kelimesinin gerek öncesiyle gerekse sonrasıyla ne tamamen bağlantılı ne de tamamen bağlantısız olduğu gibi bir yargıya gitmeyi engellemektedir.<sup>152</sup> Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki Secâvendî'nin açıklamalarından “وأحسنوا” kelimesinin ya öncesiyle ya da sonrasıyla irtibatlandırılabilirliği şeklinde bir sonuç çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Zira Secâvendî aslında tercihini “وأحسنوا” kelimesindeki vakftan yana koymuş, sonrasıyla irtibatlandırılması durumunda birtakım takdirlerin yapılması gerekeceğini belirtmiştir. Uşmûnî'ye gelince o, “التهلكة” kelimesindeki vakfın vakf-1 hasen, “وأحسنوا” lafzındaki vakfın ise vakf-1 câiz olduğunu

<sup>149</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzahü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I, 545.

<sup>150</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 93.

<sup>151</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 181.

<sup>152</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, I, 283.



ifade etmiş ve şöyle demiştir: Çünkü “إن” cevap içermektedir, dolayısıyla lafız bakımından öncesinden kopuk olsa da mana bakımından irtibatlıdır.<sup>153</sup>

Müfessirlere baktığımızda Ferrâ, Zemahşerî, Kurtubî gibi müfessirlerin bu ayetteki cümle bağlantılarıyla ilgili hiçbir açıklamada bulunmadıkları görülmektedir. Zeccâc bu ayeti üç ayrı cümle şeklinde ele almıştır: “وأنفقوا في سبيل الله”, “ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة”, “وأحسنوا إن الله يحب المحسنين”.<sup>154</sup> Bu durum Zeccâc’ın “وأحسنوا” kelimesini sonrasında irtibatlı gördüğünü gösterir. Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî bu ayeti iki cümle altında tefsir etmiştir: İlki “وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة”; ikincisi ise “وأحسنوا إن الله يحب المحسنين” cümlesidir. Bu durum göstermektedir ki Mekkî de “وأحسنوا” lafzını sonrasına bağlamıştır.<sup>155</sup>

Bütün bu değerlendirmelere baktığımızda çoğunluğun “وأحسنوا” lafzını sonrasında irtibatlı addettiği görülmektedir. Nitekim makul olan da budur, zira iki ifade arasındaki lafız ve mana benzerliği ve yakınlığı da bunu teyit etmektedir. Ancak anlaşılan o ki “وأحسنوا” lafzının öncesiyile irtibatlı olduğunu düşünenler buradaki ‘ihsân’ı infakla alakalı bir durum olarak değerlendirmişler ve “وأحسنوا” lafzına “Allah yolunda infakı iyi yapın” şeklinde bir mana takdirinde bulunmuşlardır.<sup>156</sup> Nitekim Kurtubî “ihsan ediniz” emri ile “itaat uğrunda infakta bulunmanız halinde ihsan ediniz ve infak ettiğinizin yerine başkasını vereceği hususunda Allah hakkında güzel zan besleyiniz”<sup>157</sup> anlamının kastedildiğini belirtmiştir. Görüldüğü üzere Kurtubî’nin bu emre yüklediği anlamlar hep infak emri ile irtibatlıdır. İşte bu irtibat ayetteki “ihsan” emri ile “infak” emri arasında güçlü bir bağ bulunduğu fikrine temel teşkil etmektedir. Nitekim Râzî de “iyilik edin” lafzının anlamıyla ilgili olarak iki izah nakletmiştir ki bunlardan ilki Ebû Bekir Esam’a (ö. 200/816) aittir. Buna göre kastedilen “Allah’ın farzları hususunda ihsanda bulunmaktır.” İkinci izaha göre ise kastedilen yapılacak infakın orta halli olmasıdır. Bu izahları aktarmasının ardından Râzî’nin “Daha önceki ayetle irtibatı sağladığı için, bu görüş doğruya daha yakındır.” şeklinde düştüğü kayıt,

<sup>153</sup> Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 55.

<sup>154</sup> Zeccâc, *Meânî’l-Kur’ân*, I, 265-266.

<sup>155</sup> Mekkî, *el-Hidâye ilâ Bülûğî’n-Nihâye*, I, 643.

<sup>156</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, I, 265.

<sup>157</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, III, 31.

ayetteki ihsan emri ile öncesindeki infak emri arasındaki ilişkiye dikkat çeken bir kayıt olma vasfı taşımaktadır.<sup>158</sup>

Gerek vakf ve ibtidâ âlimlerinin gerekse müfessirlerin bu izahları ayetin cümle yapısının muânaka vakfı kategorisinde değerlendirilmeye elverişli muhtelif cümle kurgularına imkân verdiğini göstermektedir.

## 6. BAKARA SÛRESİ 2/282. ÂYET

وَلَا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلِيَمْلِكِ الْأَبْيُ عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلِيَتَّقِيَ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَخْشَى مِنْهُ شَيْئًا

Bu cümlelerin vakf durumu ile ilgili olarak İbnü'l-Enbârî yalnızca “كما علمه الله” cümlesinin sonunda yapılacak vakfın vakf-ı hasen olduğuna işaret etmiş, bunun dışında bir izahta bulunmamıştır.<sup>159</sup> Nehhâs bu cümleye hiç temas etmemiş iken Dâni “كما علمه الله” lafzı ile “فليكتب” lafzında vakf-ı kâfi bulunduğunu belirtmiştir.<sup>160</sup> Secâvendî ise “فاليكتب” kelimesine ‘ج’ işareti koymuş, böylece “ولا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ” “فاليكتب” lafızlarının bir cümle oluşturduğuna işareti amaçlamıştır.<sup>161</sup> Uşmûnî ise “ولا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ” cümlesini yeni bir cümle olarak okumayı, yani bu iki ibareyi iki ayrı cümle olarak değerlendirmeyi zorlama bir değerlendirme addetmiştir.<sup>162</sup> Uşmûnî'nin bu itirazı, iki ibareyi iki ayrı cümle olarak değerlendiren, dolayısıyla da “الله” lafzında vakf yapan kimselerin olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bütün bu izahlar göstermektedir ki âlimler burada iki ihtimalin varlığı üzerinde durulmuştur: İlkine göre “كما علمه الله” lafzı öncesine bağlıdır. Vakf ve ibtidâ âlimlerinin kahir ekseriyetinin tercihi bu doğrultudadır. İkinci ihtimale göre ise “كما علمه الله” lafzı sonrasındaki “فليكتب” lafzı ile birlikte yeni bir cümle oluşturmaktadır.

Müfessirlere gelince Ferrâ “ولا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ” cümlesini kâtibin, yazmaya yanaşmamasını engellemeye yönelik bir emir olarak değerlendirmiş, gerekçe olarak da Hz. Peygamber (sas.) zamanında yazı yazmayı bilenlerin az oluşunu göstermiştir. Ona göre “فليكتب وليمّل الذي عليه الحق” cümlesi ise borçlu olan kimsenin borcunu

<sup>158</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, V, 149.

<sup>159</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I, 558.

<sup>160</sup> Dâni, *el-Muktefâ*, s. 192.

<sup>161</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, I, 349.

<sup>162</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 67.

yazdırmasına yönelik bir emirdir.<sup>163</sup> Ferrâ'nın bu izahına göre "فليكتب" lafzı – Secâvendî'nin dediği gibi- öncesine değil, sonrasına bağlı olmaktadır.

Taberî'nin mana takdirlerine baktığımızda "وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب كاتب أن يكتب" lafzına birlikte,<sup>164</sup> "فليكتب وليملل الذي عليه الحق واليتق الله ربه ولا يبغض منه شيئاً" lafzına ise birlikte<sup>165</sup> mana verdiğini görürüz. Bu durum en azından Taberî'nin vakfın "الله" lafzında olduğu yönünde bir kabulü benimsediğine delalet eder ve vakf bakımından burada muhtelif ihtimaller görmediğini gösterir.

Zeccâc'a baktığımızda onun burada iki ihtimale işaret ettiği görülür. Nitekim Zeccâc önce "ولا يأب كاتب أن يكتب كما عبه الله فليكتب" ibaresinin "Allah'ın kendisine emrettiği gibi hakikati yazmaktan geri durmasın" anlamına geldiğini söylemiş, akabinde de "كما علمه الله" lafzını tek başına ele alanların olduğunu ve bu cümleye "Allah'ın kendisine yazı yazmayı lütfetmesi gibi o da yazısıyla marufa/hakikate engel olmasın" anlamının verildiğini belirtmiştir.<sup>166</sup> Görüldüğü üzere Zeccâc kendisi bu iki lafzı tek bir cümle olarak değerlendirmiş olsa da "ولا يأب كاتب أن يكتب" lafzı ile "كما علمه الله" lafzını iki ayrı cümle olarak ele alan ve buna göre mana takdirinde bulunan bir yaklaşımın mevcut olduğunu da işaret etmiştir.

İbn Atıyye'ye geldiğimizde çok net açıklamalarda bulunduğunu görürüz. Nitekim o "كما علمه الله" ibaresindeki "ك" harfinin nereye bağlı olduğu hususunda iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir: İlk ihtimale göre bu harf "أن يكتب" lafzına bağlıdır ki buna göre "Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın" anlamına gelir. İbn Atıyye bu görüşü "Bu bazılarının görüşüdür" şeklinde vermiş, fakat görüş sahiplerinin isimlerini tasrih etmemiştir. İkinci ihtimale göre "ك" harfi "ولا يأب" lafzına bağlıdır ki buna göre şöyle bir anlam oluşmaktadır: "Allah nasıl ki ona yazı bilgisi nimetini lütfetmiş ise, o da kaçınmasın, Allah'ın kendisine lütufta bulunması gibi o da lütufta bulunsun." İbn Atıyye bu ihtimale göre cümlenin "ان يكتب" lafzında

<sup>163</sup> Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, I, 183.

<sup>164</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 76.

<sup>165</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 81.

<sup>166</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, I, 362.

tamamlanmasının muhtemel olduğunu, akabinde gelen “كما علمه الله” lafzının söz başı olacağını ve “ك” harfinin de “فليكتب” lafzına bağlı olacağını belirtmiştir.<sup>167</sup>

İbn Atıyye'nin bu izahları dikkate alındığında karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: “ك” harfinin gerek “ولا ياب” gerekse “أن يكتب” kelimelerine bağlı olması durumunda önümüzde tek bir cümle söz konusudur ki o da “ولا ياب كاتب أن يكتب كما علمه الله” cümlesidir. Bu durumda vakfın “فليكتب” kelimesinde olması gerekir. Lakin “ك” harfinin “فليكتب” kelimesine bağlı kılınması durumunda “لا ياب كاتب أن يكتب” ve “كما علمه الله” şeklinde iki cümle söz konusu olur, bu durumda da hem “أن يكتب” lafzında hem de “فليكتب” lafzında vakf olması gerekir. İbn Atıyye'nin zikrettiği bu ihtimaller, burada muânaka türü bir vakfın olduğu anlamına gelir ki burada vakf-ı muânakanın bulunduğunu düşünenler bu ihtimalleri dikkate almış gözükmektedir.

Zemahşerî'ye geldiğimizde konunun daha da netleştğini görürüz. Zira Zemahşerî “كما علمه الله” ibaresinin “أن يكتب” lafzına da “فليملل” lafzına da bağlanabileceğini ifade etmiş, akabinde de “Bu iki vecih arasında ne gibi bir fark vardır ki?” şeklinde mevhum bir soru yöneltmiş, cevap olarak da şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Şayet ‘أن يكتب’ lafzına bağlarsan o zaman kâtip muayyen/mukayyet bir yazmadan kaçınma noktasında nehye muhatap kılınmış olur, sonra ‘فليكتب’ lafzıyla da kendisine söz konusu muayyen yazı ile yazması ve ondan ayrılmaması emredilmiş olur ki bu tekit ifade eder. Şayet ‘فليكتب’ lafzına bağlarsan o zaman (Allah) kâtime mutlak manada yazmaktan kaçınmayı emretmiş olur, sonra da ‘فليكتب’ buyruğuyla muayyen/mukayyet olarak (yani bu hususa münhasır olarak) yazmasını emretmiş olur.”<sup>168</sup>

Ebû Hayyân'a gelince o tercihini “ك” harfinin “أن يكتب” lafzına bağlı olmasını daha öncelikli görmüş ve şöyle demiştir: “Zahir olan ‘kâf’ın ‘أن يكتب’ buyruğuna bağlı olmasıdır.” Ebû Hayyân cümlelerin “أن يكتب” lafzında tamamlandığı, dolayısıyla da “ك” harfinin “فليكتب” lafzına bağlı olacağı yönünde bir görüşün de bulunduğunu belirtmiş, bununla ilgili şöyle bir değerlendirmeye gitmiştir: “Bu şüphelidir, sebep

<sup>167</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 379.

<sup>168</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 512.

(فليكتب ifadesinin başındaki) 'fâ'dır. Zira 'kâf' harfi 'فليكتب'e bağlı olmuş olsaydı o zaman cümle kurgusu 'فليكتب كما علمه الله' şeklinde olurdu. Oysa anlam itibariyle bir takdim-tehire gerek bulunmamaktadır.<sup>169</sup> Bu açıklamalarının da gösterdiği üzere Ebû Hayyân 'ك' harfinin 'فليكتب' lafzına bağlanmasını kabul edilebilir bulmamış, ayetin metin yapısının, bu harfin 'ان يكتب' lafzına bağlanacağına delalet ettiğini belirtmiştir.

Ebû Hayyân'ın açıklamalarını esas almış olmakla birlikte Semîn Halebî iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir. İlkine göre "كما علمه الله" lafzı "ان يكتب" lafzına bağlı olur. Buna göre "أَنْ يَكْتُبَ كِتَابَهُ مِثْلَ مَا عَلَّمَهُ اللَّهُ: Allah'ın öğrettiği tarzda bir yazıyla yazması" şeklinde ya mahzûf bir masdarın sıfatı olur, ya da -Sibeveyhi'nin (ö. 180/796) anlayışı doğrultusunda- "أَلْكَتَبَ مِثْلَ مَا عَلَّمَهُ اللَّهُ" şeklinde masdara giden zamirin hâli olur ki bu ihtimale göre "فليكتب" lafzına bağlıdır.<sup>170</sup> Semîn Halebî "كما علمه الله" lafzındaki 'ك' harfinin Zemahşeri'nin dediği gibi tekit değil, Ebû Hayyân'ın dediği gibi ta'lil/sebep bildirdiğini söyleyerek açıklamalarını sonlandırmıştır.<sup>171</sup>

Son olarak İbn Âşûr "كما علمه الله" lafzındaki 'ك' harfinin mahzûf bir masdarın sıfatı olması hasebiyle mef'ûl-ü mutlak konumunda olduğunu ve "müşâbehet/benzerlik" bildirdiğini belirtmiş; bu cümleye "Allah'ın yazılmasını öğrettiğine benzer bir yazıyla yazmaktan..." anlamını vermiştir. İbn Âşûr'a göre burada bir diğer ihtimal de mümkündür ki o da 'ك' harfine "bir şeye karşılık gelme" anlamının verilmesidir. Buna göre cümle "Allah'ın kendisine yazıyı öğretmesine karşılık gelecek bir yazmayla yazmaktan..." şeklinde bir anlam kazanacaktır. Bütün bu durumlarda 'ك' harfinin "ان يكتب" lafzına bağlı olduğunu belirten İbn Âşûr, Zemahşeri'nin anılan harfin "فليكتب" lafzına bağlanmasını caiz addettiğini de söylemiştir.<sup>172</sup> Görüldüğü üzere İbn Âşûr "كما علمه الله" lafzının öncesine bağlı olduğu fikrini benimsemiş, sonrasına bağlanması şeklinde bir ihtimalin de dillendirildiğini söylemiştir.

<sup>169</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, II, 360.

<sup>170</sup> Semîn Halebî, *ed-Dürri'l-Mesûn*, II, 652.

<sup>171</sup> Semîn Halebî, *ed-Dürri'l-Mesûn*, II, 652.

<sup>172</sup> İbn Âşûr Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984, III, 102-103.

Buraya kadar aktarılanları özetleyecek olursak şunu söyleyebiliriz ki vakf ve ibtidâya dair eserlerde burada muânaka vakfını sonuç verecek türde bir ihtimal farklılığı üzerinde durulmamıştır. Söz konusu cümlelerin birden çok lafız kurgusuna elverişli olduğu, buna göre de farklı anlamlara geleceği yönündeki açıklamalar, daha ziyade müfessirlerden gelmiştir. Müfessirler açıklamalarında “كما علمه الله” lafzının nereye bağlanacağı hususu üzerinde durmuşlardır. Bu açıklamalara göre öncesine bağlı olduğunun düşünülmesi durumunda vakf “الله” lafzında, sonrasına bağlı olduğunun düşünülmesi durumunda ise vakf “أن يكتب” lafzında olacaktır. Görülen o ki bu ayetin vakf-ı muânaka kapsamında görülmesi, müfessirlerin bu açıklamalarına dayanmaktadır.

### 7. ÂL-İ İMRÂN SÜRESİ 3/7. ÂYET

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا

Bilindiği üzere özelde tefsir, genelde ise düşünce geleneğinde Âl-i İmrân 3/7 ayeti üzerinde hayli görüş ayrılığı vuku bulmuştur. Öyle ki bu, yalnızca ayetin anlamı ve buna bağlı olarak muhkem-müteşabihin mânâsının tespiti düzeyinde değil, aynı zamanda “والراسخون في العلم” ifadesindeki ‘vav’ harfinin, atıf mı yoksa başlangıç (isti’naf) ‘vâv’ı mı olduğu şeklinde, anılan harfin karakterini belirlemeye, dolayısıyla da cümlelerin nerede tamamlandığı ve vakfın nerede olacağına ilişkin bir görüş ayrılığıdır.<sup>173</sup>

Bu ayetteki “وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به” cümlesinin vakf yönünden tahlili bağlamında vakf ve ibtidâ ile ilgili eserlere göz attığımızda İbnü'l-Enbârî'nin iki ihtimalin varlığına işaret ettiği görülmektedir: (1) Derin ilmi vukûfiyete sahip kimselerin müteşabihatın tevilini bilemeyeceğini iddia edenlerin anlayışının esas alınması halinde “الله” lafzındaki vakf, vakf-ı tâm olacaktır. İbnü'l-Enbârî ulemânın kâhîr ekseriyetinin bu görüşte olduğunu söylemiştir. (2) Derin ilmi vukufiyete sahip kimselerin müteşabihatın tevilini bilebileceği yönündeki Mücâhid'in (ö. 104/722) kanaatini benimseyenlere göre ise “الراسخون” kelimesi “الله” lafzına atfen merfû olacak, “يقولون آمنا به” ibaresi ise “الراسخون” lafzının hâli olacaktır. Buna göre “العلم” kelimesindeki vakf, vakf-ı tâm değil vakf-ı hasen olur. Çünkü ‘hâl’den önce vakf yapıldığında bu

<sup>173</sup> Nasr Hâmid Ebü Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2013, s. 258.

vakf, vakf-ı tām olmaz. İbnü'l-Enbârî bu iki kanaatten hangisini tercih ettiğini belirtmese de ilk kanaati benimseyen ve ikinci kanaati türedi bir anlayış olarak değerlendiren Sicistânî'nin (ö. 248/862) görüşünü temellendirmede başvurduğu delili kabul edilebilir bulmadığı görülmektedir. Zira Sicistânî ayetteki “والراسخون في العلم” cümlesinin aslında “وأما الراسخون في العلم فيقولون أمنا به” takdirinde olduğu, dolayısıyla ‘أما’ ve ‘ف’ edatlarının hazfedildiğini söylemiştir. İbnü'l-Enbârî, bu istidlâlin ikinci kanaati geçersiz kılacak bir istidlâl olmadığını, hatta bunun galat/hatalı bir istidlâl olduğunu belirtmiş, gerekçe olarak da Arap dilinde ‘أما’ ve ‘ف’ edatlarının hazfe konu olmamalarını göstermiştir. Bu eleştirisi İbnü'l-Enbârî'nin tercihinin ikinci kanaatten yana olduğu şeklinde bir çıkarıma gitmeyi mümkün kılmaktadır.<sup>174</sup>

Nehhâs'a gelince o “وما يعلم تأويله إلا الله” ibaresindeki vakfla ilgili olarak ulemanın ihtilaf ettiğini belirtmiş, bazılarının ‘الله’ lafzındaki vakfı vakf-ı tām olarak değerlendirdiklerini, bazılarının ise “والراسخون” lafzının öncesine matuf olduğu, dolayısıyla da onun öncesi itibariyle sözün tamam olmadığı kanaatinde olduklarını aktarmıştır. Bu genel bilginin ardından Nehhâs “الله” lafzında vakf olacağı görüşünün sahabeden Hz. Âişe, İbn Abbas ve İbn Mes'ûd, tabiundan Hasan-ı Basrî, İbn Nüheyk ve Dahhâk, fukahadan Mâlik b. Enes, kurrâdan Nâfi', Kisâi ve Ya'kûb, dilcilerden de Ahfeş, Ferrâ ve Sehl b. Muhammed olmak üzere yirmi küsur kişiden geldiğini belirtmiş, bu yöndeki rivayet ve nakilleri zikretmiştir. Cümlenin “الله” lafzında tamamlanmadığını söyleyenler arasında Mücâhid, Muhammed b. Ca'fer, Rabî' b. Enes gibi âlimlerin bulunduğunu belirten Nehhâs bu görüşe göre vakfın “العلم” veya “أمنا به” lafızlarında olacağını söylemiştir.<sup>175</sup> Nehhâs'ın ilk görüşü başta sahabe olmak üzere muhtelif kesimlere ait bir görüş olarak ve birinci sırada vermesi tercihinin bundan yana olduğunun bir delili sayılabilir.

<sup>174</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, II, 565-568.

<sup>175</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 124-126.

Dâni'ye gelince o da vakfın “الله” lafzında olacağı görüşünü müfessir, kurrâ ve nahivcilerin ekserisinin görüşü olarak takdim etmiş, Mücâhid'in görüşüne göre ise vakfın “العلم” kelimesinde olacağından bahsetmiştir.<sup>176</sup>

Secâvendî Ehl-i sünnet ve'l-cemâate göre “الله” lafzında mutlaka durulacağını söylemiş, vasledilmesi durumda ilim sahiplerinin de Allah gibi müteşabihatın tevilini bileceklerini, oysa bunun sahih olmadığını belirtmiştir. Kur'an'ın muhkemi ile amel etmenin, müteşabihe de teslim olmanın Kur'an'a imanın şartı olduğunun altını çizen Secâvendî, muhkemâtı, üzerinde icma gerçekleşmiş olan dinî asıllar olarak değerlendiren, müteşabihatı ise kıyasa ve teville açık bir alan görenlerin “الله” lafzında vakfedilemeyeceği görüşünde olduklarını aktarmış, en doğru ve en hak olanın bu kelime üzerinde vakf yapılması olduğunu söylemiş, gerekçesini de zikretmiştir.<sup>177</sup> Burada dikkati çeken husus, Secâvendî'nin vakfın “الله” lafzında olan görüşü “en doğru ve en hak görüş” olarak tavsif etmek suretiyle tercihinin bu yönde olduğunu açıkça belirtmesidir. Zira önceki âlimlerin açıklamalarında bu şekil bir açık tercih görülmemektedir.

Uşmûnî'nin bu ayetteki vakfla ilgili izahatı ise şöyledir: Selef “الله” lafzında vakfta bulunmuştur ki bu daha emin bir yoldur. Halef ise “العلم” kelimesi üzerinde vakfta bulunmuştur. Uşmûnî bu iki vakf yeri arasında tezat ve murâkabe bulunduğunu, dolayısıyla bunlardan birinde vakfedilmesi halinde diğerinde vakfedilemeyeceğini söylemiş; her iki kanaati benimseyen pek çok müfessir bulunduğundan bahsetmiştir.<sup>178</sup> Ebû Yahya Zekeriyya el-Ensari de çoğunluğun kanaatine göre ‘الله’ lafzındaki vakfın vakf-ı tam olduğunu, diğerlerine göre ise bu kelime üzerinde vakfedilemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>179</sup>

Vakfın “الله” lafzında olacağı yönünde görüş beyan etmiş olan âlimlerin tercihlerinde kelami mülâhazaların etkili olmasının da ötesinde, Hz. Peygamber'in (sas.) bu kelimedeki vakf yaptığı yönünde bilgilerin bulunmasının da etkisinin olabileceğini söylemek mümkündür. Nitekim Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657), Ebû

<sup>176</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 194-197.

<sup>177</sup> Secâvendî, *İelü'l-Vukûf*, I, 361-363.

<sup>178</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 70.

<sup>179</sup> Ebû Zekeriyya Yahya el-Ensârî, *el-Maksûd li-Telhîsi mâ fi'l-Murşid fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ* (Menâru'l-Hüdâ'nın hamışinde), s. 70.



Abdullah Muhammed b. İsâ el-Mağribî'nin *Vukûfu'n-Nebiyi Aleyhissalâtu ve's-Selâm fi'l-Kur'ân* isimli eserinden bahsetmekte ve bu eserde müellifin Peygamberimizin mutlaka vakfettiği ve asla vasletmediği on yedi yeri zikrettiğini söylemektedir ki Kâtib Çelebi'nin ifadesine göre bu yerlerden birisi de Âl-i İmrân 3/7 ayetindeki “الله” lafzıdır.<sup>180</sup>

Bilindiği üzere İslam tefsir ve düşünce geleneğinde bu ayet müteşabihatın tevil edilip edilemeyeceği, anlam ve delaletinin âlimler tarafından bilinip bilinmeyeceği hususu bağlamında ele alınmış ve bu noktada -Uşmûnî'nin de işaret ettiği gibi- “selefin görüşü” ve “halefin görüşü” şeklinde iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Selefin görüşüne göre “ve'r-râsîhûne” lafzının başındaki 'vâv' harfi başlangıç vâvıdır, dolayısıyla da “ve'r-râsîhûne fi'l-ilm” ifadesi, “te'vili bilen(ler)” hükmünün dışında kalır ve cümlelerin haberi konumundaki “yekûlûne âmennâ bih” ifadesinin mübtedâsı olur. Halefin görüşüne göre ise söz konusu harf, atıf harfi olup “ilimde derinlik sahibi olanlar” (ve'r-râsîhûne fi'l-ilm) ifadesi “onun te'vilini ancak Allah bilir” (vemâ ya'lemu te'vilehû illa'llah) ifadesinde yer alan 'Allah' lafzına ma'tuf olur ve dolayısıyla da “ilimde derinlik sahibi olanlar” “te'vili bilenler” kategorisinde yer alırlar. İslam tefsir geleneğinde müfessirlerin bu iki kanaatin varlığına işaret ettikleri ve bunlardan birini tercih ettikleri bilinen bir husustur. Bu sebeple burada müfessirlerin izah ve açıklamalarına girmemeyi uygun gördük. Zira bizim için önemli olan Âl-i İmrân 3/7 ayetinde muânaka kapsamında değerlendirilmeye uygun bir yapının bulunmasıdır.

Bu ayetle ilgili olarak şunu da belirtmemiz gerekir ki daha önce de geçtiği üzere muânaka vakfına en çok işaret edilen Hindistan Mushafında bu ayette muânakaya işaret edilmemiş olmasının, bunun da ötesinde 'الله' lafzında vakf-ı lâzım bulunduğu belirtilmiş olmasının arkasında kelâmî mülahazaların yattığı söylenebilir. Anlaşılan o ki bu mushafta Ehl-i sünnetin kelâmî paradigması esas alınmış, buna bağlı olarak da vakf yerlerinin tayininde sünnî düşünce modeli ile örtüşen vecihler tercih edilmiştir. Öte yandan Mısır Mushafında “الله” lafzında vakf-ı lâzım olduğu belirtilmiş ve “م” konmuş iken, Medine mushafında “قلى” yazılmak suretiyle vakfin da vaslın da mümkün olduğu, fakat vakfin evla olduğuna işaret

<sup>180</sup> Kâtib Çelebi Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Beyrut ts., II, 2025.

edilmiştir.<sup>181</sup> Medine Mushafında bu yönde bir değerlendirmeye gidilmesinin sebebi kaynaklarda iki ihtimalin varlığına işaret edilmiş olmasıdır. Bilindiği üzere Medine Mushafı'nda Mısır Mushafı esas alınmış olmakla birlikte vakf işaretleri itibariyle çok sayıda yerde farklı uygulamalara gidilmiştir. Medine Mushafını hazırlayan heyetin başında bulunan Dr. Abdülaziz Kâri'nin belirttiğine göre heyet Mısır Mushafındaki vakf yerlerini tek tek incelemiş, sahih gördüğü yerleri aynıyla ibkâ etmiş, sorunlu gördüğü yerlerde, kaynaklara dayalı olarak birtakım değişikliklere gitmiştir. Bu çerçevede beş yüz elli beş (555) yerde değişikliğe gidilmiştir. İşte değişikliğe gidilen yerlerden birisi de bu ayetteki “الله” lafzındaki vakfın hükmü ile ilgilidir.

### 8. ÂL-İ İMRÂN SÜRESİ 3/10-11. ÂYETLER

وَأُولَئِكَ هُمُ وَقُودُ النَّارِ كَذَابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ

Âl-i İmrân sûresi 3/11. ayetteki “كذاب آل فرعون والذين من قبلهم” cümlesinin nereye bağlı olduğu, bir başka ifadeyle bu ayetin başındaki ‘ك’ teşbih harfinin müteallakının ne olduğu hususu, bu ayetlerdeki vakfın yerini ve hükmünü etkileyen en önemli unsurlardan biri olmuştur. Konuyla ilgili olarak Nehhâs'ın verdiği bilgilere göre “كذاب آل فرعون” cümlesinin öncesiyle mi sonrasıyla mı irtibatlı olacağı hususunda farklı değerlendirmeler söz konusu olmuştur. Bu çerçevede Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Ferrâ ayette “ان الذين كفروا كفعل آل فرعون” (Âl-i Firavn'ın yaptığı gibi kâfirlik edenler) şeklinde bir cümle kurgusunun bulunduğunu düşünmüşlerdir. Bu durumda “وقود النار” lafzında vakf yapılması kesinlikle söz konusu olmamaktadır. Nehhâs söz konusu iki âlime nispet ettiği bu izahı hatalı bir izah (ğalat) olarak tavsif etmiş ve şöyle demiştir: “Şayet bu şekilde olmuş olsaydı, o zaman (‘kâf’ harfiyle başlayan cümle) öncesindeki sıla cümlesine dâhil olurdu. Oysa “لن تغني عنهم” veya “وقود النار” cümlelerine bağlıdır, dolayısıyla da öncesinde vakf söz konusu olamaz.” İkinci ihtimale göre ise “كذاب آل فرعون” cümlesinin öncesiyle irtibatı bulunmamaktadır; dolayısıyla da öncesindeki ifadelerde vakfetmek caizdir. Bu durumda “كذاب آل فرعون” cümlesi mahzûf bir mübtedânın haberi olarak ref' konumundadır ve burada “فعلهم” takdirinde bir cümle kurgusu söz konusudur. Nehhâs bu izahı, Ebû

<sup>181</sup> Abdülaziz Kâri, *et-Takdiru'l-İlmiyyu 'an Mushafî'l-Medîneti'l-Munevvera*, s. 51 ve 54-55.

İshâk Zeccâc'a dayandırmış<sup>182</sup> ve devamında da şöyle bir ilave açıklamada bulunmuştur: (Ebû İshâk'ın) dışındaki bazı âlimler ise 'kâf' harfinin, ileride gelen cümleyle, yani "فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ" cümlesiyle bağlı olmasını mümkün addetmişlerdir ki buna göre burada takdim tehir vardır; dolayısıyla da esas itibariyle cümle yapısı "فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ كَذَابُ آلِ فِرْعَوْنَ" (Allah onları Âl-i Firavn'ı cezalandırdığı gibi cezalandırmıştır) şeklindedir."<sup>183</sup>

Nehhâs'ın bu açıklamalarını özetleyecek olursak "كَذَابُ آلِ فِرْعَوْنَ" cümlesiyle ilgili olarak temelde âlimler ikiye ayrılmışlardır: (1) Bu cümlenin öncesindeki bir ibareye bağlı olduğunu düşünenler. Bu kanaati benimseyenler, öncesindeki hangi cümleyle bağlı olduğu hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Ebû Hâtim ve Ferrâ'ya göre "وَقُودِ النَّارِ" cümlesine bağlı iken Nehhâs'a göre olsa olsa "لَنْ تَغِيَّ عَنْهُمْ" veya "ان الَّذِينَ كَفَرُوا" ibarelerine bağlı olabilir. (2) Bu cümlenin öncesiyle irtibatının olmadığını düşünenler. Bu kanaati benimseyenlerden Zeccâc'a göre "كَذَابُ آلِ فِرْعَوْنَ" mahzûf bir mübtedânın haberi iken, başka âlimlere göre sonrasındaki "فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ" cümlesine bağlıdır.

Dâni'nin konuyla ilgili açıklamaları ise özetle şöyledir: Şayet 'kâf' harfi öncesiyle irtibatlı olmayıp sonrasına bağlı olarak değerlendirilir ise o zaman "وَقُودِ النَّارِ" cümlesindeki vakf, vakf-ı kâfidir. Bu durumda ayetin cümle kurgusu hakkında iki ihtimal söz konusudur: İlki ayetin cümle kurgusunun "فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ كَذَابُ آلِ فِرْعَوْنَ" (Allah onları Âl-i Firavn'un durumunda olduğu gibi günahları sebebiyle müahaza etmiştir) şeklinde olmasıdır. İkincisi ise "كَذَابُ" kelimesinin mahzûf bir mübtedânın haberi olarak merfû konumda olmasıdır ki bu durumda cümlenin kurgusu şöyledir: "فِيَعْلَمُهُمْ كَذَابُ آلِ فِرْعَوْنَ" (Onların yapıp ettikleri Firavn ailesinin durumuna benzer). 'Kâf' harfi öncesiyle irtibatlı olarak değerlendirilecek olursa o zaman "النَّارِ" kelimesinde yapılacak vakf, vakf-ı kâfi olmaz. Zira bu durumda şöyle bir cümle kurgusu söz konusu olmaktadır: "كَفَرُوا كَذَابُ آلِ فِرْعَوْنَ" (Âl-i Firavn'un kâfirliğine benzer bir biçimde kâfirlik ettiler.)<sup>184</sup> Bu izaha göre 'kâf' harfi öncesine de bağlanabilir, sonrasına da.

<sup>182</sup> Zeccâc'ın açıklamaları için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 380.

<sup>183</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 215-216.

<sup>184</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 197.

Secâvendî'nin açıklamalarından onun “كذاب آل فرعون” cümlesini öncesindeki cümleye bağladığı anlaşılmaktadır. Zira o “وقود النار” lafzında vakf-ı memnû (لا) bulunduğunu söylemiş, sebep olarak da bu cümlenin, devamındaki “teşbih kâf”ı ile irtibatını göstermiştir.<sup>185</sup> Dolayısıyla Secâvendî'yi öncesiyle irtibatı olduğunu düşünenler arasında zikretmek gerekir.

Uşmûnî ise buradaki ihtilafın kaynağına, bir başka ifadeyle vakfın nerede olacağıyla ilgili fikir ayrılığının kaynağına işaret etmiştir. Onun açıklamalarına göre bu ayetlerdeki vakf ve vasl, Kur'an irabıyla ilgilenenler arasında “كذاب” kelimesindeki “ك” teşbih harfinin nereye bağlı olduğu noktasındaki fikir ayrılığına mebnidir ve bu çerçevede iki görüş varlık kazanmıştır: (1) ‘Kâf’ harfi, mahzûf bir mübtedânın haberi olarak ref’ mahallindedir, dolayısıyla ayet şu takdirdedir: “ذَابُهُمْ فِي ذَلِكَ كَذَابِ آلِ فِرْعَوْنَ” (onların bu noktadaki durumu, Âl-i Firavn’un durumu gibidir.) (2) ‘Kâf’ nasb mahallindedir. Bununla ilgili olarak dokuz izah serdedilmiştir.<sup>186</sup>

Müfessirlerin açıklamalarına geçtiğimizde Taberî'nin mana takdirinde “كذاب آل فرعون” cümlesinin öncesine bağlı olarak ele alındığı görülmektedir. Nitekim Taberî bu iki ayete şöyle bir mana takdir etmiştir: Kâfirler var ya, Âl-i Firavn ile önceki milletlerden ayetlerimizi yalanlayanların hakkındaki uygulama ve adette olduğu gibi, azabımız onların tepelerine bindiğinde, Allah’a karşı gerek malları gerekse evlatları onlara hiçbir katkı sağlamayacaktır. Zira biz onları işledikleri günahlar sebebiyle hesaba çektik, ayetlerimizi yalanladıklarında onları helak ettik de azabımız başlarına geldiğinde Allah’a karşı gerek malları gerekse evlatları onlara bir fayda sağlayamadı. Bu yönüyle onlar, Nûh kavmi, Hûd kavmi, Lût kavmi ve benzerleri gibi Âl-i Firavn’dan öncekilerden, rablerini tekzib etmeleri üzerine derhal cezalandırılanlara benzerler.”<sup>187</sup>

Şii müfessir Tûsî (ö. 460/1068) ise ‘kâf’ harfinin konumuyla ilgili iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir: (1) “عادتهم كذاب آل فرعون” takdirinde mahzûf bir mübtedânın haberi olması hasebiyle merfû konumdadır. (2) “وقود النار” lafzı ile mansûb konumda olması da mümkündür. Çünkü “وقود” kelimesi “تنقد” (ateşlenir) takdirinde olup fiil

<sup>185</sup> Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, I, 364.

<sup>186</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 71.

<sup>187</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 235.

anlamı içermektedir. Tûsî bu kelimenin “كفروا” fiili ile mansûb olmasını imkânsız addetmiştir. Çünkü ona göre, “إن”nin haberi olan “لن تغني عنهم ولا أولادهم” cümlesi, “كدأب” lafzı ile “الذين” ism-i mevsulünün arasındaki ilişkiyi kesmektedir.<sup>188</sup> Tûsî’nin bu açıklaması, onun tercihinin, “كدأب” lafzının öncesiyle değil de sonrasıyla irtibatlandırılması yönünde olduğuna delalet eder.

Zemahşerî söz konusu ‘kâf’ harfinin cümle içi konumu üzerinde durmuş ve bu noktada iki ihtimalin varlığına işarette bulunmuştur: (1) İlkine göre bu harf merfû konumda olup şöyle bir cümle yapısı söz konusudur: “دَأْبُ هَؤُلَاءِ الْكُفْرَةِ كَدَأْبِ مَنْ قَبْلَهُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ” (Bu kafirlerin durumu, kendilerinden önceki Âl-i Firavn ve başkalarının durumu gibidir). (2) İkinci ihtimale göre ise ‘kâf’ harfinin “لن تغني” veya “وقود” kelimeleriyle mansûb olması da mümkündür. Bu durumda ayetin metin ve mana kurgusu ya “لن تغني عنهم مثل ما لم تغن عن أولئك” (malları ve evlatları nasıl ki bu Âl-i Firavn ve diğerlerine fayda sağlamamış ise bunlara da fayda sağlamayacaktır) şeklindedir, ya da “تُوقَدُ بِهِمُ النَّارُ كَمَا تُوقَدُ بِهِمْ” (Öncekiler nasıl cehennem ateşine muhatap kılınmışlar ise bunlar da muhatap kılınacaklardır) şeklinde olacaktır. Bu açıklamalarının ardından Zemahşerî, “كدأب” lafzının kullanımıyla ilgili bazı örnekler vermiştir.<sup>189</sup>

İbnu’l-Cevzî (ö. 597/1201) “دأب” kelimesinin “adet” ve “çabalama” anlamlarına geldiğini ifade etmiş ve bu iki anlama göre ayetin kazanacağı manayı ele almış, “كفرت اليهود ككفر آل فرعون” (Al-i Firavn’un küfre gitmesi gibi Yahudiler de küfre gittiler) tarzında ‘kâf’ harfinin mahzûf bir fiile bağlı bulunduğunu belirtmiştir.<sup>190</sup>

Fahrettin er-Râzî ise “دأب” kelimesinin muhtelif anlamlarından bahsetmiş olmakla birlikte, bu anlamlar doğrultusunda gerçekleştirdiği mana takdirlerinin tamamında da “كدأب آل فرعون” cümlesini hep öncesine bağlı olarak değerlendirmiştir. Zira onun mana takdirlerinden bazıları şöyledir: (1) Anılan kelime “gayret ve çaba sarfetme” anlamına gelir, buna göre de mana şöyledir: “Kâfirlerin, Hz. Muhammed

<sup>188</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Beyrut 1409, II, 404.

<sup>189</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 530. Buna göre sözgelimi “إنك لتظلم الناس كدأب أبيك” cümlesi “babanın zulmü gibi” ve “babanın onlara reva gördüğü zulüm benzeri” anlamına gelir. Keza “إن فلانا لمحارب كدأب أبيه” cümlesi de “babasının maharetli olması gibi” anlamına gelir.

<sup>190</sup> Ebû’l-Ferec İbnu’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr*, Beyrut 1404/1984, I, 355.

(s.a.s)’i yalanlama ve dinini inkâr hususundaki gayret ve çabaları, Firavun ve hanedanının, Hz. Musa’ya karşı olan menfî gayret ve çabaları gibidir, ona benzer. Sonra biz onları günahları yüzünden nasıl helak ettiyse, bunları, Kureyş Kâfirleri’ni de öylece helak ederiz” (2) Bu kelime, “iş” ve “durum” anlamına alınacak olursa o zaman ayet “Bunların durumu ve Hz. Muhammed’i yalanlama hususunda yaptıkları, Hz. Musa’yı yalanlama konusunda Firavun hanedanının durumu gibidir” veya “İnkâr edenler yok mu? Onların ne malları, ne evlâtları, Allah katında onlara hiçbir fayda sağlamayacak. Allah, daha önce Firavun hanedanına yaptığı gibi ve âdeti veçhile, onları ateşin yakıtı yapacaktır. Çünkü onlar peygamberlerini yalanlayınca, Allah da onları, günahları sebebiyle yakalayıp cezalandırmıştır.” (3) Bu kelime “oyalanmak ve uzun süre kalmak” anlamına alınacak olursa, o zaman âyet “onların ateşte kalışları, Firavun hanedanının ateşte kalışları gibi olacaktır” anlamına gelecektir.<sup>191</sup>

### 9. ÂL-İ İMRÂN 3/30. ÂYET

يَوْمَ نَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا ۗ وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ ۖ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَيَمِينَهُ أَمَدًا بَعِيدًا

Âl-i İmrân 3/30 ayetindeki “وما عملت من سوء” lafzının öncesiyle mi sonrasıyla mı irtibatlı olduğu, dolayısıyla da vakf yerinin neresi olduğu farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Vakf ve ibtidâ konusunun öncü isimlerinden Nehhâs burada şu üç ihtimalin varlığına işaret etmiştir. Bunlardan ilkinde göre “وما عملت من سوء” cümlesi ayette geçen ilk ‘ما’ ism-i mevsûlüne matuftur, “تود” kelimesi de hâl olmak üzere mansûbtur. Bu durumda anlam “أمدًا بعيدًا” lafzıyla tamamlanmaktadır. Nehhâs’a göre Ahfeş’in değerlendirmeleri de bu doğrultudadır. İkinci ihtimale göre ise “وما عملت من سوء” ibaresi mübtedâ, “تود” ile başlayan cümle ise haberdir, dolayısıyla ilk cümlelerin anlamı “محضرًا” kelimesinde tamamlanmaktadır ki bu durumda vakf, bu kelimedede olacaktır. Üçüncü ihtimale göre ise “وما عملت من سوء” cümlesindeki ‘ما’, ayetin öncesinde geçen “ما عملت من خير” cümlesine matuftur, dolayısıyla da “تود” ile başlayan cümle yeni bir cümledir. Buna göre vakf “وما عملت من سوء” cümlesinin sonunda olacaktır.<sup>192</sup> Bu izahlarının da delalet ettiği üzere Nehhâs “وما عملت من سوء” lafzının kendinden önceki

<sup>191</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, VII, 200-201.

<sup>192</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve'l-İ’tinâf*, s. 131-132.

bölüm ile irtibatlandırılabilmesi gibi öncesinden bağımsız bir ifade olarak okunabileceğini de mümkün addetmekte, ikinci durumda onun “تود” lafzı ile başlayan cümle ile irtibatlı hale geleceğini düşünmektedir. Bu da göstermektedir ki Nehhâs burada muânaka vakfı bağlamında değerlendirilebilecek bir lafzî yapının varlığına dikkat çekmiştir.

Konuyla ilgili olarak Dâni'nin açıklamaları ise özetle şöyledir: “وما عملت من سوء” cümlesi önceki cümleyle irtibatlı olarak da değerlendirilebilir, yeni bir cümlenin başı/mübtedâsı olarak da değerlendirilebilir. İkinci ihtimal söz konusu olduğunda “محضرا” kelimesi üzerinde yapılacak vakf, vakf-1 kâfi olacaktır. İlk ihtimale göre ise “وما” cümlesi öncesindeki “ما عملت من خير” cümlesine matuf olup “تجد” fiilinin ikinci mefûlü olarak mansûb olmaktadır. Dâni “el-ecved” kaydıyla bu ihtimalin tercihe şayan olduğunu belirtmiş, bu durumda “محضرا” lafzı üzerindeki vakfın, vakf-1 kâfi olamayacağını altını çizmiştir.<sup>193</sup> Görüldüğü üzere Dâni'nin bu açıklamaları da ayette vakf-1 muânaka kapsamında değerlendirilebilecek bir vakf türünün varlığına işaret etmektedir.

Secâvendî'ye gelince o, uygun olanın “سوء” kelimesinde vakfetmek olduğunu belirtmiş ve burada “وما عملت من سوء كذلك/ aynı şekilde işlediği kötülüğü de” şeklinde bir cümle yapısı ve anlamın söz konusu olduğunu söylemiştir. Secâvendî “çünkü hayır/iyilik gibi kötülük de orada hazır olarak kişinin karşısına çıkacaktır” açıklamasıyla da tercihini temellendirme yoluna gitmiştir. Secâvendî'ye göre “تود” lafzı ile yeni bir cümle başlamış olmaktadır. Peki bu durumda bu fiilin öznesine hem dünya hayatında iken iyi işler yapmış kimse hem de kötü işler yapmış kimse girecektir. Kötülük yapan kimsenin yapıp ettiklerini görmek istememesi ve onların kendisinden uzak olmasını istemesi yerinde olmakla birlikte, iyi işler yapmış kimsenin amellerini görmek istememesi ve onların kendisinden uzak olmasını istemesinin sebebinin tespiti gerekmektedir. Secâvendî'nin bu hususla ilgili izahı şöyledir: “Çünkü iyi işler yapmış kimse, edebinden bir utanma duygusu içerisine girecek ve bu yüzden amelini görmemek isteyecektir. Buna karşın kötü işler yapmış

---

<sup>193</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 199.

kimse ise göreceği cezanın korkusuna kapılacak, buna bağlı olarak da amellerini görmemek isteyecektir.”<sup>194</sup>

Ebû Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî'nin değerlendirmelerinde de hemen hemen aynı hususlara işaret edildiği görülmektedir. Nitekim o şöyle demiştir: “Devamındaki bölüm mübtedâ ve haber kılınırsa o zaman “من خير محضرا” lafzındaki vakf, vakf-ı tâm olur. Şayet devamındaki cümle öncesine atfedilirse o zaman vakf, “من خير محضرا” lafzında değil de “وما عملت من سوء” lafzında olur.”<sup>195</sup>

Müfessirlerin konuyla ilgili izahlarına baktığımızda şunu görürüz ki Zemahşerî burada cümle kurgusu ve bunun neden olduğu anlam örgüsüyle ilgili olarak iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir: İlk ihtimale göre “وما عملت من سوء” cümlesi öncesindeki “ما عملت من خير” cümlesine matuftur, dolayısıyla da “يوم” zarfı “تود” ile mansûb olmaktadır. Bu cümle kurgusuna göre anlam şöyledir: “Kıyamet gününde her nefis hayır ve şerrini önünde hazır bulunca, bu günle arasında uzun bir mesafe olmasını temenni eder.” İkinci ihtimale göre ise “وما عملت” lafzı öncesinden bağımsızdır. Bu durumda o yeni bir cümlenin mübtedâsı, “تود” kelimesi ise onun haberi olmaktadır. Bu cümle yapısına göre ise ayetin anlamı şöyle olacaktır: “O nefsin kötülük namına işlediği şeye gelince, nefis bu kötülük ile kendisi arasında belli bir uzaklığın olmasını temenni eder.”<sup>196</sup> Görüldüğü üzere Zemahşerî'ye göre “وما عملت من سوء” cümlesinin nereye bağlanacağı noktasında iki farklı ihtimal söz konusu olup bu durumda ayet farklı anlamlara gelebilmektedir.

Fahrettin er-Râzî'ye gelince o da benzeri hususlara işaret etmiş ve “وما عملت من سوء” cümlesinin başındaki ‘vâv’ harfi ile ilgili iki görüşün varlığından bahsetmiştir. Râzî'nin Ebû Müslim el-İsfahânî'ye nispet ettiği ilk görüşe göre ‘vâv’ atıf ‘vâv’ı olup ayetin anlamı şöyledir: “Hayır ve şer namına işlediği ne varsa onu hazır bulur.” Bu durumda âyetin devamındaki “تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا” cümlesi hakkında ise iki ihtimal söz konusu olmaktadır: (1) Bu cümle “السوء” kelimesinin sıfatı olur ve şu anlama gelir: “Kendisiyle arasında uzak bir mesafe olmasını isteyeceği türde kötülük adına yaptığı şeyi”. (2) Bu cümle hâl olur, dolayısıyla da “Ogün işlediği her

<sup>194</sup> Secâvendî, *İlâlü'l-Vukûf*, I, 368.

<sup>195</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Maksûd*, s. 75.

<sup>196</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 546.



bir kötülüğü, ondan uzaklaşmayı arzu eder olduğu hâlde, hazır bulur.” manasına gelir. İkinci görüşe göre ise söz konusu ‘vâv’ başlangıç ‘vâv’ıdır. Râzî bu ihtimalin dikkate alınması durumunda âyetin günahkârların mutlaka cezalandırılacağı görüşüne yönelik bir delil olamayacağını söyler. Çünkü bu durumda ayette, yapılan iyiliklere terettüp edecek olan sevabı, kişinin hazır bulacağı açıkça ifade edilmiş olmakta iken, işlenen günahlara terettüp edecek olan cezayı kişinin hazır bulacağı açıkça ifade edilmemiş olmaktadır. Aksine kişinin ondan kaçmayı ve uzak kalmayı isteyeceği zikredilmektedir. Bu durum gerçekleşme bakımından vaad yönünün vaîd yönünden daha evla/önde olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>197</sup> Bu açıklamaları göstermektedir ki Râzî, ayetin cümle yapısı ve vakfın nerede olacağı konusundaki farklı ihtimallerin yol açtığı anlam farklılığının zikriyle yetinmemiş, bir adım daha ileri giderek kelâmî çıkarımlarda da bulunmuştur.

Kurtubî’ye baktığımızda şunu görürüz ki o da iki ihtimalin varlığına işaret etmiş fakat hangi ihtimalin tercihe şayan olduğundan bahsetmemiştir. Zira ona göre de “ما عملت من سوء” buyruğundaki ‘ما’ daha önce geçen ‘ما’ya atfedilmiştir. “تود/ arzu edecektir” lafzı ise ikinci olarak gelen ‘ما’nın hâli konumundadır. Diğer taraftan ikinci ‘ما’nın mübtedâ olmak üzere merfû olması, buna karşılık “تود” kelimesinin mübtedânın haberi olmak üzere nasb mahallinde olması da uygundur.<sup>198</sup>

Son olarak İbn Âşûr burada şu üç ihtimalin varlığına işaret etmiştir: (1) “يوم” lafzıyla başlayan cümle bir başlangıç cümlesidir. Buna göre ayetin cümle kurgusu, esas itibariyle “تود كُلُّ نَفْسٍ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ أَمَدًا بَعِيدًا يَوْمَ تَجِدُ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا” şeklinde olup şöyle bir anlama gelmektedir: “Her nefis hayır namına işlediklerinin karşısına getirilmiş hâlde gördüğü gün, işlediği kötülüklerle arasında uzun mesafeler olmasını ister.” Dolayısıyla bu ayette zarf (يوم), âmilinin (تود) önüne geçmiştir ki bu, Arapça’da zaman isimlerinin kullanımında görülen son derece yaygın bir kullanımdır. (2) Ayetin metin kurgusu şu şekilde de olabilir: “يُحْضَرُ لِكُلِّ نَفْسٍ فِي يَوْمِ الإِخْصَارِ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ فَتَوَدُّ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ أَمَدًا بَعِيدًا وَأَنَّهُ لَمْ يُحْضَرِ ذَلِكَ الْيَوْمِ”. Buna göre anlam şöyle olmaktadır: “Amellerin ortaya serildiği o gün, her nefis için işlediği hayır ve işlediği kötülük önüne getirilir; buna bağlı olarak da o gün her

<sup>197</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, VIII, 17.

<sup>198</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IV (trc), 166.

nefis işlediği kötülük ile arasında uzun bir mesafe ve zaman dilimi olmasını, o günde amellerinin önüne serilmemesini ister.” Bu tevile göre “بينه”deki zamir “ما عملت” cümlesindeki “ما”ya gitmektedir. (3) Ayetin metin kurgusu şu şekilde de olabilir: “يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ وَمِنْ شَرٍّ مُحَضَّرًا تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَ ذَلِكَ الْيَوْمَ أَمَدًا بَعِيدًا”. Buna göre ayetin anlamı şöyle olmaktadır: “İşlediği hayır ve işlediği kötülüğün karşısına çıkarılacağı gün her nefis kendisiyle bu gün arasında uzun bir mesafe olmasını isteyecektir.” Bu durumda ‘بينه’deki zamir ‘يوم’ lafzına gitmektedir. Nitekim “رب لولا آخرتي” şeklindeki Münafikûn 63/10. ayet de bu anlamı teyit etmektedir. İbn Âşûr’a göre burada söz konusu günde vuku bulacak olanlar kastedilmiş olmakla birlikte, o güne de önem atfedilmiştir; çünkü o gün, vuku bulacağı ifade edilen şeylerin vuku bulacağı gündür. İbn Âşûr’a göre bu gibi cümlelerde birbirinden bağımsız olan cümleler arasında atıf yapılmaksızın bir bağlantı/irtibat kurulması da mümkündür. Çünkü ‘zarf’ yani ‘يوم’ ile mecrûr ifadeler (‘من خير’ ve ‘من سوء’ gibi) bağlantı sağlayan araçlar gibidirler. Dolayısıyla bağımsız olan bir cümle bunlardan biriyle başladığında, o, bu cümleyle öncesi arasında bir tür bağlantı tesis etmektedir. Bu değerlendirmesinin ardından İbn Âşûr bu ayetin kurgusu ve cümle bağlantıları itibariyle söz konusu olan vecihlerden en güzelinin bu üçüncü vecih olduğunu söylemiş ve Zemahşerî’nin de bu veçhe işaret ettiğini belirtmiştir. Son olarak İbn Âşûr ilk ihtimale göre ‘تود’ün öncesindeki cümlelerin haberi olacağını, ikinci ve üçüncü ihtimallere göre ise “وما عملت من سوء” cümlesinin hâli olacağını da kaydetmiştir.<sup>199</sup>

Buraya kadar aktardığımız görüşlerinin de delalet ettiği üzere “وما عملت من سوء” cümlesi önceki cümleyle irtibatlı olarak da değerlendirilebilir, yeni bir cümlelerin başı/mübtedâsı olarak da değerlendirilebilir. İkinci ihtimale göre vakf “محضرا” kelimesi üzerinde olacaktır. İlk ihtimale göre “وما عملت من سوء” cümlesi öncesindeki “ما عملت من خير” cümlesine matuf olup “تجد” fiilinin ikinci mefûlü olacağından “محضرا” lafzı üzerinde vakf uygun olmayacaktır. Bütün bu açıklamalar ayette muânaka kapsamında değerlendirilebilecek bir vakf türünün varlığına işaret etmektedir.

<sup>199</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, III, 223-224.

## 10. ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ 3/170-171. ÂYETLER

يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ ۝ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ ۚ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ

İbnu'-Nehhâs'a göre bu ayetlerde geçen "الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ" cümlesi öncesinden bağımsız müstakil yeni bir cümle olarak değerlendirilebilir. Bu değerlendirmeye göre cümle ya mahzûf bir "هم" zamirinin haberi ya da mahzûf bir "أعني" fiilinin mef'ulü olacağından "وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ" cümlesinin sonunda yapılacak vakf, vakf-ı tâm olur. İbnu'-Nehhâs'a göre burada ikinci bir vecih de söz konusudur. Buna göre "الذين استجابوا لله والرسول" cümlesi öncesindeki "المؤمنين" lafzının sıfatı olur ve bu durumda "المؤمنين" lafzında vakf yapılmaz. İbnu'-Nehhâs'ın nakline göre Ebû Hâtim de bu veçhi esas aldığından anlamın "الذين استجابوا لله والرسول" cümlesinde tamamlanacağını, sonrasındaki "من بعد ما أصابهم القرح للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم" cümlesinin ise müstakil bir cümle olacağını ifade etmiştir.<sup>200</sup>

Dânî'ye gelince o, burada muhtelif ihtimallerin imkânından bahsetmemiş, "القرح" kelimesindeki vakfın, vakf-ı kâfi olduğunu, "vakf-ı tâm'dır" diyenlerin de bulunduğunu belirtmekle yetinmiştir.<sup>201</sup> Dâni'nin bu açıklamaları "الذين استجابوا لله والرسول" cümlesinin sonrasıyla irtibatı ile ilgilidir, öncesiyle irtibatına dair bir tespit içermemektedir; dolayısıyla muânaka vakfı bulunduğu yönünde bir çıkarıma esas olabilecek evsafıta gözükmemektedir.

Secâvendî ise önce 171. Ayetteki "فضل" kelimesinde vakf-ı lâ bulunduğunu ve devamındaki "وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ" lafzının da ona matuf olduğunu belirtmiş, bu durumda "المؤمنين" lafzında vakf-ı câiz olacağını söylemiştir. Ayetin "إِنَّ" şeklinde hemzenin kesresiyle<sup>202</sup> okunması durumunda "الذين" lafzındaki vakfın vakf-ı câiz olacağını belirtmiş, "المؤمنين" kelimesinin sıfat olmaya da, "للذين أحسنوا" haber cümlesinin mübtedâsı olmaya da elverişli olduğunu belirtmiş; sıfat birliği sebebiyle ilk veçhi öncelikli addetmiştir. "المؤمنين" lafzında vakf yapılmaması durumunda "القرح" kelimesindeki vakfın, vakf-ı mutlak olacağını söylemiş, "المؤمنين" kelimesinde vakf

<sup>200</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İtinâf*, s. 154.

<sup>201</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 213.

<sup>202</sup> Kisâi kıraatinde hemze meksûr olarak okunmuştur.

yapılmış olması durumunda ise “الفرح” kelimesinde vakf yapılmayacağını belirtmiş, gerekçe olarak da bu durumda “للذين أحسنوا” lafzının “الذين” lafzının haberi olacağını belirtmiştir. Bu farklılığa sebep olarak “الذين” lafzının “الذين استجابوا” lafzından bedel olmaya da mahzûf bir mübtedanın haberi olmaya da elverişli oluşunu göstermiştir.<sup>203</sup> Bu izahları göstermektedir ki Secâvendî'nin esas tercihi vakfın “المؤمنين” kelimesinde olmasıdır. Çünkü “الفرح” kelimesindeki vakfın vakf-1 mutlak olacağını söylerken, “المؤمنين” kelimesinde vakf yapılmaması halini dikkate alarak söylemekte, vakf yapan kimse için “الفرح” kelimesinde vasıl geçerli olmaktadır.

Uşmûnî'ye gelince o üç ihtimalin varlığına işaret etmiştir: (1) “الذين استجابوا” ibaresi mübtedâ olmak üzere merfû, “للذين أحسنوا” ise haber veya ‘هم’ şeklindeki mahzûf mübtedânın haberidir. Bu durumda “المؤمنين” kelimesindeki vakf, vakf-1 tâm olur. (2) “الذين استجابوا لله” cümlesi “اعني” şeklinde mukadder bir fiil ile medh üzere mansûbtur. Bu durumda “المؤمنين” kelimesindeki vakf, vakf-1 kâfi olur. (3) “الذين استجابوا لله” cümlesi “المؤمنين” kelimesinin sıfatı veya ondan bedel olmak üzere mecrûrdur. Bu durumda “المؤمنين” kelimesinde vakf yapılmaz.<sup>204</sup> Uşmûnî'nin zikrettiği ilk veçhe göre vakf-1 tâm olan “المؤمنين” kelimesinde üçüncü veçhe göre vakfın imkânsız oluşu, tam da muânaka türü vakfa işaret etmektedir. Zira “الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح” cümlesi ya öncesine bağlanacak ki bu durumda sonrasıyla irtibatı kesilecektir, ya da sonrasına bağlanacaktır ki bu durumda da öncesiyile irtibatı kesilecektir. Ortada birbirine taban tabana zıt iki ihtimal var olduğu için de bunlardan yalnızca birini uygulamak mümkün olacak, dolayısıyla anılan ibarelerden birinde durulursa diğerinde geçilmek gerekecektir. Bütün bunlar ortada vakf-1 muânakaya konu bir durumun var olduğu anlamına gelmektedir.

Müfessirlerin bu ayetteki vakfın yeri ve bunun manaya olan etkisine ilişkin açıklamalarına baktığımızda şunu görürüz ki Zemahşerî “الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح” cümlesinin irabı ile ilgili olarak üç ihtimalin varlığına işaret etmiştir: (1) “للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم” cümlesi mübtedâ, “الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح”

<sup>203</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, I, 403-404.

<sup>204</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 92.

cümlesi ise haberdır. (2) “الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح” cümlesi bir önceki ayette zikri geçen “المؤمنين” kelimesinin sıfatıdır. (3) Medh/övgü ifadesi olmak üzere mansûbtur. Zemahşerî'nin bu değerlendirmeleri ile ilgili olarak öncelikle şunu belirtelim ki bu üç vecih, yukarıda Secâvendî'den aktardığımız üç vecih ile birebir örtüşmektedir. Bu açıklamalarında Zemahşerî de “الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح” cümlesinin öncesiyle de sonrasıyla da irtibatlı olmaya elverişli bir cümle olduğunun altı çizilmiştir ki bu yönüyle muânaka türü vakfın varlığına işareti tazammun etmektedir.<sup>205</sup>

Fahredden er-Râzî'ye baktığımızda o da aynı üç ihtimalin varlığından bahsetmiş; Zemahşerî'den farklı olarak bu görüşlerden bazılarının kaynaklarını vermiştir. Nitekim “الذين استجابوا” cümlesinin mübtedâ, “للذين أحسنوا منهم” cümlesinin ise onun haberi olduğu yönündeki izahı Râzî, Zeccâc'a nispet etmiş; diğer iki ihtimali ise şu şekilde sıralamıştır: “الذين استجابوا” cümlesi “المؤمنين” kelimesinin sıfatı olması –ki bu durumda mahallen mecrûrdur- ile medh olmasıdır ki bu durumda da mansûb olmaktadır.<sup>206</sup>

Kurtubî ise “من بعد ما أصابهم القرح” cümlesinin mübtedâ “الذين استجابوا لله والرسول” cümlesinin ise haber olduğunu ifade etmiş; fakat bu iki cümlelerin birlikte 171. ayetin sonundaki “الذين لم يلحقوا” kelimesinden veya 170. ayetteki “الذين استجابوا لله والرسول” lafzından bedel olmasının da ihtimal dâhilinde olduğunun altını çizmiştir.<sup>207</sup> Kurtubî'nin ilk ihtimali zikretmesinin ardından ikinci ihtimale “şöyle bir ihtimalin varlığından da bahsedilmektedir” şeklinde atıfta bulunmuş olmasından ilkinin tercihe şayan bulduğu sonucuna gidilebilir. Son olarak İbn Âşûr da “الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ” cümlesiyle ilgili iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir. İlkine göre “المؤمنين” kelimesinin sıfatıdır; ikincisine göre mübtedâ olup haberi “لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ” cümlesidir.<sup>208</sup>

## 11. MÂİDE 5/26. AYET

قَالَ فَلْيَا مُخْرَمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيمُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ

<sup>205</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 659.

<sup>206</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 99-100.

<sup>207</sup> Kurtubî, *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'ân*, IV (trc), 476.

<sup>208</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 167.

İbnü'l-Enbârî “أربعين سنة” lafzını mansûb oluşunun iki şekilde izah edilebileceğini belirtmiştir. İlki “محرمة عليهم” lafzına bağlı olarak mansûb olmasıdır ki bu durumda “عليهم” lafzında vakf yani anlam tamam olmaz. İkinci ihtimale göre ise “يتيمون في الأرض” lafzına bağlı olarak mansûb olmaktadır. İbnü'l-Enbârî bunun kabul edilmesi halinde “عليهم” lafzındaki vakfın vakf-ı tâm olacağını belirtmiştir.<sup>209</sup>

Nehhâs ilk olarak Basra kıraat imamı Yakub'un “عليهم” lafzında vakfedileceği görüşünde olduğunu, dolayısıyla da bu vakfın vakf tam olacağını belirtmiş; Ahfeş, Nâfi' ve Ebû Hâtim'in de aynı kanaatte olduğundan bahsetmiştir. Nehhâs, İkrime'nin ayeti “onlara ebedi olarak oraya girmeleri yasaklanmıştır ki onlar kırk sene boyunca çölde ne yapacaklarını bilemez bir halde dolaşacaklardır.” şeklindeki tefsirinin de bu doğrultuda olduğu kanaatindedir. Nehhâs bu noktada ikinci bir görüşün varlığına işaret etmiştir. Ona göre İbn Abbâs, Rabi' b. Enes, Süddî ve Muhammed b. İshâk'ın konuyla ilgili açıklamaları cümlenin “أربعين سنة” lafzında tamamlandığı, “يتيمون” ile başlayan cümlenin ise yeni bir cümle olduğu yönündedir. Nehhâs'a göre Taberî'nin tercihi de bu doğrultudadır. Şu açıklamasından onun da aynı tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır: Taberî'nin izahı yerindedir. Nitekim ilk cümlenin “فإنها محرمة عليهم” şeklinde olduğunu söyleyenler ikinci cümlenin “يتيمون في الأرض” şeklinde olduğunu ve ayette takdim-tehir bulunduğunu belirtmişlerdir ki onların bu izahı da Taberî'nin tercihini desteklemektedir.<sup>210</sup>

Dânî bu ayetin tefsir ve irabı hakkında iki görüşün varlığından bahsetmiştir. İlki İsrailoğullarının söz konusu şehre girmelerine yönelik yasağın kırk yıl sürecek bir yasak olduğu, keza çölde de kırk yıl kadar kaldıkları görüşüdür. İbn Abbas, Rabi', Süddî ve İbn Abdurrezzâk'a dayanan ve Taberî'nin de tercihinin konu olan bu görüşe göre “أربعين” kelimesi “محرمة” kelimesi tarafından naspedilmektedir. Bu görüş esas alındığında vakf “أربعين سنة” lafzında olacak, “يتيمون في الأرض” cümlesi ise yeni bir cümle olacaktır. İkinci görüş ise şehre girme yasağının ilelebet sürecek bir yasak olduğu, çölde ise kırk yıl kadar kaldığı yönündedir. Dâni bu görüşün İkrime ve Katâde gibi tâbiûn müfessirleri ile Nafi', Yakub, Ahfeş ve Ebû Hatim gibi kıraat ve dil âlimlerine ait olduğunu belirtmiş, tercihini bu görüşten yana koymuştur. Buna

<sup>209</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, II, 616.

<sup>210</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İtinâf*, s. 200-201.

göre “أربعين” kelimesi “يتيمون” tarafından mansûb kılınmakta, dolayısıyla da vakf “علم” lafzında olmaktadır.<sup>211</sup>

Secâvendî ise “أربعين سنة” lafzında vakf-ı câiz bulunduğunu belirtmiş, dolayısıyla da bu yerin hakkının ‘ج’ remzi olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre “أربعين سنة” lafzı sonrasındaki “يتيمون” lafzının zarfı olmaya da, öncesindeki “محرمه علم” lafzının zarfı olmaya da elverişlidir. Secâvendî’nin “أربعين سنة” lafzının daha ziyade öncesiyle ilişkisi üzerinde durmasından tercihinin bu yönde olduğu çıkarımında bulunmak mümkündür.<sup>212</sup> Son olarak Uşmûni’ye baktığımızda onun da iki görüşün varlığından bahsettiği ve yukarıda önceki âlimlerden naklettiğimiz açıklamaları hemen hemen aynıyla tekrarladığı görülmektedir.<sup>213</sup>

Müfessirlere geçtiğimizde şunu görürüz ki Ferrâ “أربعين سنة” lafzının “محرمه” ile mansûb olduğunu belirtmiş, akabinde de şöyle demiştir: “Kelâmı (*aleyhim* lafzında) kesip de ‘يتيمون’ ile mansûb kıldığında, bu da doğrudur”.<sup>214</sup> Ferrâ’nın bu izahı onun “أربعين سنة” lafzını öncesiyle de sonrasıyla da irtibatlandırmanın dil açısından mümkün olduğu anlamına gelir. Ferrâ her ne kadar bu iki ihtimal arasındaki tercihinin açıkça ifade etmemiş olsa da, söz konusu lafzı öncesine bağlayan izahı ilk sırada vermesinden, bunu daha tercih edilebilir bulmuş gözükmektedir.

Taberî de “أربعين” kelimesinin “محرمه” veya “يتيمون” lafızlarıyla mansûb olabileceği yönündeki görüşleri ve bu görüşlerin paralelindeki rivayetleri zikretmiş, tercihinin ilk görüşten yani “محرمه” ile mansûb olduğu görüşünden yana kullanmıştır. Taberî’ye göre şehre girme yasağı toplumun belli kesimine, yani o şehirde zorba insanlar var diye girmekten kaçınan ve Allah’ın bu yöndeki emrine isyan edenlere değil de toplumun tamamına yönelik bir yasaktır. Dolayısıyla bu yasak kırk yıl kadar sürmüş, bu süre zarfında çölde zorunlu ikamete mahkûm olmuşlar, kırk yılın bitiminden sonra ise arz-ı mukaddese girme imkânı bulmuşlardır.<sup>215</sup>

<sup>211</sup> Dâni, *el-Muktefâ*, s. 237-238.

<sup>212</sup> Secâvendî, *İlelü’l-Vukûf*, II, 449.

<sup>213</sup> Uşmûni, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 118.

<sup>214</sup> Ferrâ, *Meânî’l-Kur’ân*, I, 305.

<sup>215</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VIII, 307-314.

Zeccâc'a gelince bazı nahivcilerin "اربعين سنة" lafzının "محرمه" lafzıyla da "يتيمون" lafzıyla da mansûb kılınabileceği görüşünde olduklarını belirmiş; sonrasında ise şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "محرمه" lafzıyla mansûb kılınması hatalıdır. Çünkü söz konusu şehrin onlara (Yahudilere) ebedi olarak haram/yasak kılındığı yönünde tefsir/nakil varit olmuştur. Dolayısıyla da "اربعين سنة" lafzı "يتيمون" ile mansûb kılınmıştır.<sup>216</sup> Zeccâc'ın, burada iki ihtimalin varolduğu yönündeki açıklamaları kabul edilebilir bulmaması ve tek ihtimalin varlığından bahsetmesi dikkat çekicidir.

Zemahşerî "اربعين سنة" lafzının nereye bağlanacağı hususunda doğrudan bir izahta bulunmasa da açıklamalarından bu ifadeyi öncesine bağladığı anlaşılmaktadır. Zira Zemahşerî bu ayette söz konusu şehrin Yahudilere haram/yasak kılındığının belirtilmesi ile 21. ayette "التي كتب الله لكم" lafzıyla o şehre girmenin farz kılındığının belirtilmesi arasındaki çelişkiyi izaha çalışırken, "اربعين" lafzını öncesine bağlı kılmıştır. Şöyle ki Zemahşerî'ye göre bu iki ayeti uzlaştırmada iki izah söz konusu olabilir. İlkine göre Mâide 5/21 ayetinde "Allah o şehre girmenizi, oranın halkıyla cihat etmeniz şartıyla takdir etmiştir" buyrulmuştur. Onlar cihat etmekten kaçınınca bu sefer 26. ayette "orası size haram/yasak kılınmıştır" demiştir. İkinci izah ise şöyledir: Onlara kırk yıllık bir süreliğine o şehir haram kılınmıştır. Bu süre tamam olunca o şehre girmeleri nasip olmuştur." Görüldüğü üzere Zemahşerî bu ikinci izahta "اربعين" lafzını "محرمه" lafzına bağlı kılmış, dahası "يتيمون" lafzına bağlanabileceği ihtimalinden hiç bahsetmemiştir.<sup>217</sup>

Fahrettin er-Râzî ise "اربعين سنة" lafzının "محرمه" lafzı ile de "يتيمون" ile de mansûb kılınabileceği, dolayısıyla da öncesine de sonrasına da bağlanabileceği yönünde iki görüşün varlığından bahsetmiş, ancak bunlar arasında bir tercihe gitmemiştir.<sup>218</sup>

Kurtubî'ye gelince o Dâni'nin yaptığı gibi tâbiûn müfessirlerinin izah ve açıklamalarının zikriyle yetinmiştir. Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin izahına göre "اربعين" kelimesi "يتيمون" lafzının zarfı olmaktadır, buna göre de vakf "عليهم" lafzında olacaktır. Rabi' b. Enes ve diğerlerinin görüşüne göre ise "اربعين" lafzı "محرمه" lafzının zarfıdır,

<sup>216</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, II, 165.

<sup>217</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 223.

<sup>218</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, XI, 206.



dolayısıyla da vakf “سنة” kelimesinde olacaktır. Kurtubî bu izahların nakliyle yetinmiş, herhangi bir tercihte bulunmamıştır.<sup>219</sup>

Buraya kadar yaptığımız nakillerin de gösterdiği üzere müfessirlerin çoğunluğu burada iki ihtimalin varlığına işaret etmişler, bazıları bu ihtimallerden birini tercih yoluna gitmiş iken bazıları tercihte bulunmamıştır. Çoğunluğun tercihinin vakfın “سنة” kelimesinde olacağı yönünde olduğu görülmektedir.

## 12. MÂIDE SÛRESİ 5/31-32. ÂYETLER

فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ۚ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا

Vakf ve ibtidâ müelliflerinin değerlendirmelerine baktığımızda bazılarının burada tek ihtimalin varlığına işaret etmelerine karşın bazılarının iki ihtimalin varlığından bahsettiklerini görürüz. Nitekim İbnü'l-Enbârî “فأصبح من النادمين” deki vakfın vakf-ı hasen olduğunu ifade etmiş, akabinde de şöyle bir değerlendirmeye gitmiştir: Arapça bilgisi olmayanlar vakfın “من أجل ذلك” lafzında olacağını söylemişlerdir ki bu yanlıştır. Çünkü “من” “كتبتنا” fiilinin sılasıdır; dolayısıyla da burada adeta şöyle buyrulmuştur: “Kâbil’in Hâbil’i katletmesi yüzünden biz İsrailoğullarına şunu emrettik.” Dolayısıyla mevsûl alınmadan sıla üzerinde yapılacak vakf, vakf-ı tâm olamaz.<sup>220</sup>

Nehhâs ise dilcileri referans göstermiş ve pek çok dilcinin “فأصبح من النادمين” ibaresinin, sonrasındaki “من أجل ذلك” ile bir ilgisinin bulunmadığı, dolayısıyla da “النادمين” kelimesindeki vakfın “vakf-ı tâm” olduğu kanaatinde olduklarını belirtmiştir. Buna karşın İmâm-ı Nâfi’ ayeti “فأصبح من النادمين من أجل ذلك” takdirinde addetmiş, vakfın “من أجل ذلك” ifadesinin sonunda olacağını söylemiştir. Nehhâs, İmâm-ı Nâfi’ın bu açıklamasını, tevil ehlinin görüşünün dışına çıkıyor olması hasebiyle kabul edilebilir bulmamaktadır. Çünkü tevil ehli “من أجل ذلك” cümlesinin kendisinden sonraki “كتبتنا على بني إسرائيل” cümlesiyle irtibatlı olduğunu ve ayetin “من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل” takdirinde olup “Âdem’in oğlunun kardeşini katletmesi sebebiyle biz İsrailoğullarına şunu bildirdik” anlamına geldiğini ifade etmişlerdir. Bu

<sup>219</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, VII, 403.

<sup>220</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhu’l-Vakfi ve’l-İbtidâ*, II, 617.

değerlendirmesiyle Nehhâs dâimîlerin görüşünü benimseyerek “من أجل ذلك” ibaresinin kendisinden önceki “فأصبح من النادمين” cümlesiyle değil, sonrasındaki “كتبنا على بني إسرائيل” cümlesiyle irtibatlı olacağını düşünmüştür.<sup>221</sup>

Secâvendî ise “النادمين” ve “من أجل ذلك” lafızlarının her ikisinde de vakf-ı câiz olduğunu (ج) belirtmiş, akabinde de buradaki caizlikle ilgili şöyle bir değerlendirmeye gitmiştir: İkisi de birden caiz olmak (ictimâ) üzere değil de birinden biri caiz olmak (bedel) üzere bu iki vakf da caizdir. Çünkü “من أجل” lafzına bağlanmaya da elverişlidir “كتبنا” lafzına bağlanmaya da elverişlidir. Vakfın “من أجل ذلك” üzerinde olması ise daha evladır. Çünkü onun (Kâbil’in) pişmanlığının (kardeşinin naşını) gizleyemeden kaynaklanan bir pişmanlık olduğu daha açıktır.”<sup>222</sup>

Katib Çelebî’nin ifadesine göre Ebû Abdullah Muhammed b. İsâ el-Mağribî’nin Peygamberimizin mutlaka vakfettiği ve asla vasletmediği on yedi yeri zikrettiği *Vukûfu’n-Nebiyi Aleyhissalâtu ve’s-Selâm fî’l-Kur’ân* isimli eserinde işaret edilen yerler arasında Mâide sûresindeki “فأصبح من النادمين” lafzı da bulunmaktadır.<sup>223</sup> Bu bilgi esas alındığında aslında ayetin muânaka vakfına konu edilmemesi gerekir. Ancak anlaşılan o ki bu ayeti muânaka vakfı kapsamında ele alan, hatta vakfın “من أجل ذلك” lafzında olacağını söyleyen âlimler ya bu bilgiyi görmemişlerdir, ya da bu bilgiye itibar etmemişlerdir. Zira sahîh addetmeleri durumunda bu ayetlerde vakfla ilgili böyle iki ihtimalli bir durumun varolduğu yönünde bir değerlendirmeye gitmeleri mümkün olmazdı.

Uşmûnî ise burada “النادمين” ve “من أجل ذلك” ibarelerinin her ikisinde de vakfın câiz olduğunu ifade etmiş, böyle birbirine yakın olan vakf yerlerinde en güzel/uygun olan yerde vakf yapılacağını belirtmiş, tercihe şayan olanının “النادمين” kelimesindeki vakf olduğunu belirtmiştir.<sup>224</sup>

<sup>221</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, s. 202.

<sup>222</sup> Secâvendî, *İlelü’l-Vukûf*, II, 451.

<sup>223</sup> Kâtib Çelebî *Keşfü’z-Zunûn*, II, 2025.

<sup>224</sup> Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 119.

Müfessirlere gelince Zeccâc “من أجل ذلك” lafzının sonrasına bağlanmasını daha uygun bulmuş ve burada “bu sebepten dolayı biz İsrailoğullarına şunu farz kıldık” şeklinde bir mananın gözetilmiş olmasını daha uygun bulmuştur.<sup>225</sup>

Kurtubî ise “من أجل ذلك” ibaresinin sonrasındaki “كتبتنا” ibaresine bağlı olduğu yönündeki görüşü çoğunluğa ait bir görüş olarak takdim etmiş ve şöyle demiştir: Yüce Allah’ın “من أجل ذلك/bundan dolayı” buyruğunun daha önce geçen “من من الندامين/pişmanlık duyanlardan” anlamındaki buyruğa taalluk etmesi de mümkündür. Bu durumda “من أجل ذلك” üzerinde vakf yapılır. Bunun, kendisinden sonra gelen “كتبتنا/farz kıldık” lafzına taalluk etmesi de mümkündür. Buna göre “من أجل” bir söz başlangıcı olur. Bundan önce gelen “من الندامين” ile ifade tamamlanmış olur. İnsanların çoğu bu görüştedir. Yani, bu musibet dolayısıyla biz bunu yazdık, anlamındadır.<sup>226</sup>

Seâlibî (ö.875/1470) *el-Cevâhiru'l-Hisân*'da şöyle bir açıklamada bulunmuştur: Cumhur “من أجل ذلك” lafzının “كتبتنا” lafzına bağlı olduğu, yani “Bu ve benzeri olaylara bağlı olarak emrettik/farz kıldık” anlamına geldiği kanaatindedirler. Bazıları ise bunun “من الندامين” lafzına bağlı olduğunu ve “vuku bulanlara bağlı olarak pişmanlık duydu” anlamına geldiğini belirtmişlerdir.”<sup>227</sup>

Son olarak İbn Âşûr “من أجل ذلك” ibaresini “كتبتنا” fiilinin ta'lilini yapan yani sebebini açıklayan bir ifade olarak değerlendirmiş, buna bağlı olarak da “من أجل ذلك” lafzını yeni cümlelerin başı addetmiş ve önceki cümlelerin “من الندامين” ibaresinde son bulunduğunu belirtmiştir. Şu halde “من أجل ذلك” lafzının bağlı bulunduğu yer “الندامين” değildir, çünkü “فأصبح” lafzının başındaki “fâ” böyle bir bağlantıya ihtiyaç bırakmamaktadır.<sup>228</sup>

Bu açıklamaların da delalet ettiği üzere bazı âlimler burada tek bir ihtimalin varlığına işaret ederken bazıları iki ihtimalin mevcudiyetinden bahsetmişlerdir. Secâvendî ise birinin dikkate alınması durumunda diğeri devre dışı kalacak şekilde

<sup>225</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, II, 168.

<sup>226</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (trc.), VI, 178.

<sup>227</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut ts., I, 458.

<sup>228</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, 175.

iki ihtimalin mevcudiyetine işarete bulunmuştur ki bu, muânaka vakfindan başka bir şey değildir.

### 13. MÂIDE SÛRESİ 5/41. ÂYET

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ

Nehhâs “ومن الذين هادوا” lafzının nereye bağlı olduğu ile ilgili iki temel izaha yer vermiştir: (1) “ومن الذين هادوا” lafzında vakf-1 tâm olmaktadır; çünkü burada şöyle bir anlam söz konusudur: Gerek şu kimselerden, gerekse şu kimselerden, kâfirlikte önde gidenler seni üzmesin.” Bu durumda devamındaki “سماعون” kelimesi “هم” şeklindeki mahzûf bir mübtedânın haberi olmak üzere merfûdur. Nehhâs bu görüşün Ferrâ’dan gelen iki görüşten biri olduğunu ifade etmiş, “çok hesap edilmeden ileri sürülmüş bir görüş” olarak tavsif etmiştir. (2) İkinci görüşe göre -ki Ferrâ’nın bu ayetle ilgili diğer görüşü de böyledir- ise “ولم تؤمن قلوبهم” cümlesinin sonundaki vakf, vakf-1 tâm olmakta, devamındaki “ومن الذين هادوا” diye başlayan cümle de yeni bir cümle olmaktadır. Nehhâs bunun Ahfeş, Nâfi’, Ahmed b. Mûsâ ve Ebû Hâtim’e ait bir görüş olduğunu ifade etmiştir.<sup>229</sup> Dolayısıyla çoğunluğun değerlendirmesi dikkate alındığında vakfın “قلوبهم” kelimesinde olması gerekecektir.

Dânî burayla ilgili şöyle bir izahatta bulunur: Şayet “سماعون للكذب سماعون” kısmı mübtedâ olmak suretiyle merfû olur ise o zaman “ولم تؤمن قلوبهم” ibaresindeki vakf, vakf-1 kâfi olur. Yok eğer “سماعون للكذب سماعون” İbaresini “هم سماعون” şeklinde mukadder bir mübtedânın haberi olmak suretiyle merfû olur, ayetin devamındaki “من الذين هادوا” cümlesi “من الذين قالوا” cümlesine matuf kabul edilir ve cümle “ومن الذين هادوا قوم سماعون” takdirinde olur ise o zaman “قلوبهم” lafzındaki vakf değil de, “هادوا” lafzındaki vakf vakf-1 kâfi olur. Dâni bu iki veçhin de imkân dâhilinde olduğunu belirtmiş, tercihini ilk vecihten yana koymuştur.<sup>230</sup>

Secâvendî’ye gelince o burada iki ihtimalin varlığına işaret etmekte birlikte, tercihini vakfın “قلوبهم” kelimesinde yapılması yönünde kullanmış ve bu durumda cümlelerin “ومن الذين هادوا قوم سماعون (Yahudiler içinde yalana kulak veren kimseler vardır)

<sup>229</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve'l-İ’tinâf*, s. 287-288.

<sup>230</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 240.

anlamına geleceğini ifade etmiştir. Secâvendî “ومن الذين هادوا” lafzının, öncesindeki “من الذين قالوا أمنا” ibaresine atfedilebilmesinin de imkân ve ihtimal dâhilinde olduğunu ifade etmiş, bu durumda “سماعون” lafzıyla başlayan cümlelerin yeni bir cümle olacağını belirtmiştir ki hâliyle bu cümle her iki kesimi de niteleyen bir cümle olmaktadır. Secâvendî bu açıklamalarının ardından, bu ihtimallerle ilgili şu değerlendirmede bulunmuştur: İlki daha güzeldir; çünkü tahrif olayı, Yahudiler’le ilgili olarak aktarılan bir olaydır ve tahrif Yahudilere has bir olgudur.<sup>231</sup>

Uşmûnî’ye gelince o üç ihtimalin varlığından bahsetmiştir: (1) İlk ihtimale göre “سماعون” muahhar mübtedâ, “ومن الذين هادوا” ise mukaddem haberdir ve ayet “ومن الذين هادوا” şeklinde bir cümle yapısına sahiptir. Uşmûnî bunu, mevsufun hazfedilip sıfatın mevsufun yerine geçtiği cümle grubuna dahil etmiş ve bu durumda “قلوبهم” deki vakfın vakf-ı hasen olacağını belirtmiştir. Uşmûnî, Dâni’nin bu vakfı vakf-ı kâfi olarak değerlendirdiğine de işarete bulunmuştur. (2) İkinci ihtimale göre ise “سماعون” kelimesi, mahzûf bir mübtedânın haberi olup cümle “هم سماعون” takdirindedir. Bu durumda öncesinde zikri geçen her iki kesimi yani hem “الذين يسارعون في الكفر” ve “الذين هادوا” ile kastedilenleri içine alır. Bu veçhe göre vakfın “هادوا” kelimesinde olması gerekmektedir. Uşmûnî bu iki ihtimali zikretmesinin ardından “الأول أجود/ilki daha güzeldir” diyerek tercihini ikinci vecihten yana koymuş ve gerekçe olarak da şöyle demiştir: “Çünkü tahrif Yahudiler hakkında nakledilmiştir ve onlara mahsus bir şeydir”. (3) “سماعون” kelimesini zem olarak merfû kılan ve “الذين هادوا” ibaresini “الذين قالوا” lafzına atfedene göre vakf “هادوا” kelimesinde olacaktır.<sup>232</sup>

Müfessirlere gelince Nehhâs “ومن الذين هادوا” lafzını sonrasına bağlamış, kastedilenin Yahudiler olduğunu belirtmiş, başka bir ihtimalin varlığına değinmemiştir.<sup>233</sup> Taberî ayete takdir ettiği manada tek ihtimal üzerinde durmuştur ki o da “ومن الذين هادوا” lafzının cümle başı olduğudur. Nitekim ona göre “ومن الذين هادوا” ile başlayan cümlede şöyle bir anlam söz konusudur: Ey Peygamber ne dilleriyle seni tasdik ettiklerini dışa vuran oysa senin yalancı olduğuna iman eden bu

<sup>231</sup> Secâvendî, *İelü'l-Vukûf*, II, 453. Ayrıca bkz. Sâdık el-Hindî, *Künûzü Eltâfi'l-Burhân*, s. 21; Mekki Nasr, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, s. 226.

<sup>232</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 119-120.

<sup>233</sup> Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Meânî'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Mekke 1408/1988, II, 306.

münafıkların seni inkâr noktasında hızlı davranmaları, ne de bu Yahudilerin senin peygamberliğini inkârda önde gitmeleri seni üzmesin.”<sup>234</sup> Mekki de tek ihtimal üzerinde durmuş, fakat Taberî'nin yaptığı gibi “ومن الذين هادوا” lafzını sonrasına değil öncesine bağlamış, devamını ise “هم سماعون” şeklinde takdir etmiştir.<sup>235</sup>

Zemahşerî ise iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir. İlkine göre “ومن الذين هادوا” lafzının öncesiyle alakası bulunmamaktadır, devamındaki “سماعون” lafzının haberidir. Dolayısıyla “ومن اليهود قوم سماعون” şeklinde bir cümle kurgusu mevcut olup “Yahudiler içerisinde (yalana) kulak kesilen kesimler var” anlamına gelmektedir. İkinci ihtimale göre ise “من الذين هادوا” lafzı “من الذين قالوا” lafzına matuftur. Bu durumda devamındaki “سماعون” mahzûf bir mübtedânın haberi olmaktadır.<sup>236</sup> Zemahşerî'nin ilk ihtimali doğrudan verip ikinci ihtimali ise “şu da mümkündür” şeklinde bir kayıtla sunmasından tercihinin ilk ihtimalden yana olduğu anlaşılmaktadır.

Nisâbûrî de “ومن الذين هادوا” lafzının cümle içi konumuyla ilgili iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir. İlkine göre anılan lafız mukaddem haber olup “سماعون للكذب” lafzı onun muahhar mübtedâsıdır. İkinci ihtimale göre ise “من الذين هادوا” lafzı, “من الذين قالوا آمنا” lafzına matuftur, devamındaki “سماعون” ise mahzûf bir mübtedânın haberidir. Nisâbûrî'nin ikinci ihtimali “الغريب/tuhaf olan” şeklinde takdim etmesinin de gösterdiği üzere tercihi ilk ihtimalden yanadır.<sup>237</sup> İbn Âşûr'a gelince o “ومن الذين هادوا” lafzının öncesindeki “من الذين قالوا آمنا” lafzına matuf olduğunu, dolayısıyla da vakfın “ومن الذين هادوا” lafzında olacağını belirtmiştir.<sup>238</sup>

Görüldüğü üzere her ne kadar Nehhâs gibi bazı âlimler burada tek bir veçhin varlığından bahsetmiş olsalar da çoğunluk “وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا” lafzının öncesiyle de sonrasıyla da irtibatlı olmaya elverişli bir yapı arzettiğini ifade etmişler ve buna göre mana takdirinin de farklı olacağını söylemişlerdir. İşte bu ayetin muânaka kapsamında değerlendirilmesi de bunun sonucudur.

<sup>234</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 419.

<sup>235</sup> Mekki, *el-Hidâye*, III, 1713.

<sup>236</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 235.

<sup>237</sup> Nisâbûrî, *Ġarâibü'l-Kur'ân*, I, 331.

<sup>238</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, 198.

#### 14. A'RÂF SÛRESİ 7/91-92. ÂYETLER

فَأَخَذْتَهُمُ الرِّجْفَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَائِعِينَ ۝ الَّذِينَ كَذَّبُوا شَعْبِيَا كَانُوا لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا ۝ الَّذِينَ كَذَّبُوا شَعْبِيَا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ

Bilindiği üzere bu ayette “الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها” cümlesinin öncesine mi sonrasına mı bağlanacağı hususu ihtilafa konu olmuştur. Ebû Ca'fer en-Nehhâs ilk cümlenin “جائمين” kelimesinde tamamlandığını, dolayısıyla bu kelimedeki yapılacak vakfın vakf-1 tâm olduğunu belirtmiş, bunun dışında bir ihtimalin varlığından bahsetmemiştir.<sup>239</sup> Dâni'ye gelince o, “الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها” cümlesinin sonundaki vakfın, vakf-1 kâfi olacağını ifade etmiştir,<sup>240</sup> böylece de “الخاسرين” kelimesindeki vakfı “فيها” kelimesindeki vakftan daha kuvvetli görmüştür. Dolayısıyla Dâni'ye göre burada aynı güçte olan iki vakf ihtimali mevcut değildir.

Secâvendî burada üç ihtimalin varlığından bahsetmiştir: İlkine göre birinci “الذين” lafzı “فأصبحوا” lafzındaki zamirden bedeldir. Bu durumda “كأن لم يغنوا فيها” ifadesi “جائمين” kelimesinin içerdiği fiilin hâli olur. Dolayısıyla bu ihtimale göre “جائمين” lafzında vasledilip “كأن لم يغنوا فيها” lafzında vakfedilmesi gerekir. İkinci ihtimale göre ise “الذين” mübtedâ, “كأن لم يغنوا فيها” ise onun haberidir. Bu durumda vakf “جائمين” ve “فيها” lafızlarında olur. Üçüncü ihtimale göre ise “فيها” lafzında vakf yapılmaması ve ikinci “الذين” lafzının ilk “الذين” lafzından bedel kılınmasıdır ki bu durumda hem “كذبوا شعيبا” lafzında vakfetmek zorunluluk arzeder (vakf-1 lâzım) hem de “كانوا” lafzı cümle başı olur. Sevâvendî bu son izahla ilgili olarak “tekellüften hâli değil” şeklinde bir kayıt düşmüş ve böylece bu ihtimale sıcak bakmadığını belirtmiştir. Secâvendî'nin açıklamalarında kalan iki ihtimal içerisinde hangisini tercih ettiği yönünde bir kayıt bulunmamakla birlikte vakfın “فيها” lafzında olmasıyla ilgili izahlarını ilk sırada zikretmesinden tercihinin bu yönde olduğu sonucuna gidilebilir.<sup>241</sup>

Uşmûnî ise bu ayetteki vakfın yeri ile ilgili iki ihtimalin varlığından bahsetmiştir: (1) Şayet “الذين كذبوا شعيبا” lafzı mübtedâ, “كأن لم يغنوا فيها” lafzı da onun haberi olacak olursa o zaman “جائمين” kelimesindeki vakf, vakf-1 kâfi olur. Bu durumda “الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين” ile başlayan bölüm öncesinin sıfatı veya “أصبحوا”

<sup>239</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 257.

<sup>240</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 273.

<sup>241</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, II, 506-507.

lafzındaki zamirden bedel, yahut da “كذبوا” lafzındaki failin hâli olur. (2) “الذين كذبوا” cümlesi mübtedâ, devamındaki “كانوا هم الخاسرين” ise haber olarak değerlendirilecek olursa o zaman “كأن لم يغنوا فيها” lafzının sonundaki vakf, vakf-ı tâm olur. Ancak “الذين كذبوا” ile başlayan cümle öncesinden bedel olarak değerlendirilirse o zaman “كأن لم يغنوا فيها” cümlesinin sonunda vakf söz konusu olamaz.<sup>242</sup>

Müfessirlere gelince Zemahşerî burada tek bir ihtimalin varlığından bahsetmiştir. Buna göre “الذين كذبوا شعيبا” mübtedâdır ve bunun “كأن لم يغنوا فيها” ve “كانوا هم الخاسرين” şeklinde iki tane haberi vardır. Buna göre burada şöyle bir anlam mevcuttur: “Şuaybe tabi olanları Allah kurtarmıştır; Şuayb’i yalanlayanlar ise, ki onlar özel olarak helak edilecek ve kökleri kazınacak kimselerdir, adeta yurtlarında hiç ikamet etmemiş gibi (yerlerinde yellere esmektedir).”<sup>243</sup> Fahrettin er-Râzî ise “الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين” cümlesinde “الذين كذبوا شعيبا” lafzının hak ettikleri cezanın kötülüğünü göstermek amacıyla tekrar ettiğini belirtmiş, Arapların bir şeyin büyüklüğünü göstermek amacıyla bu tarz tekrarlara gittiklerini söylemiştir.<sup>244</sup> Bu açıklamaları Râzî’nin tekrar eden bu cümleleri birbiriyle irtibatlı gördüğü şeklinde değerlendirilebilir. Ebû Hayyân ise “الذين” lafzının mübtedâ, benzetme ifade eden “كأن لم يغنوا فيها” cümlesinin ise haber olduğunu belirtmiştir. Ebû Hayyân, Ebû’l-Bekâ’nın şu vecihleri mümkün addettiğini de belirtmiştir: (1) “الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين” cümlesi haber, “كأن لم يغنوا” cümlesi ise “كذبوا” fiilindeki zamirin hâlidir. (2) “الذين كذبوا” lafzı “الذين كفروا من قومه” lafzının sıfatıdır veya ondan bedeldir. Ebû Hayyân bu vecihleri “zorlama vecihler” olarak tavsif ettikten sonra şöyle bir sonuca gitmiştir: Görünen o ki bunlar müstakil cümleler olup irab bakımından önceleriyle alakaları bulunmamaktadır. Yani “الذين كذبوا شعيبا” mübtedâ, “كأن لم يغنوا فيها” haber; “الذين كذبوا شعيبا” mübtedâ, “كانوا هم الخاسرين” haberdir.<sup>245</sup> İbn Âşûr ise “الذين كذبوا شعيبا” lafzının bir başlangıç cümlesi olduğunu belirtmekle iktifa etmiş, başka bir izahta bulunmamıştır.<sup>246</sup>

<sup>242</sup> Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 148.

<sup>243</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 476-477.

<sup>244</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XIV, 190.

<sup>245</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, IV, 348-349.

<sup>246</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IX, 13.



Görüldüğü üzere “الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغبوا فيها” cümlesinin öncesine mi sonrasına mı bağlanacağı hususunda her ne kadar bazı âlimler tek bir ihtimalin varlığına işaret etmiş olsalar da çok sayıda âlim ve müfessir birden çok ihtimalin mümkün ve muhtemel olduğundan bahsetmişlerdir. Görünen o ki bu ayetin vakf-ı muânaka kapsamında değerlendirilmesi, burada iki veya daha fazla ihtimalin mümkün olduğu yönündeki değerlendirmeleri esas almıştır.

### 15. A'RÂF SÛRESİ 7/163. ÂYET

وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْحِزْرِ إِذْ يَغْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ جِبَاتُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبِلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

Bu ayette “كذلك” lafzının öncesine mi yoksa sonrasına ait olduğu, dolayısıyla da cümlenin nerede tamamlandığı hususu farklı mülahazalara konu olmuştur. Nehhâs, Ahfeş'in “لا تأتيمهم” lafzıyla ilgili olarak “Anlam işte burada tamam oldu.” dediğini nakletmiş, Nâfi' ve Ebû Abdullah'tan da aynı doğrultuda naklin varit olduğunu belirtmiştir.<sup>247</sup> Nehhas'ın gerek bu açıklamaları, gerekse bir başka ihtimalden bahsetmiyor oluşu, onun vakfın “لا تأتيمهم” kelimesinde olacağı, dolayısıyla da “كذلك” lafzının öncesiyle alakası bulunmadığı görüşünde olduğunu gösterir.

Dânî ise burada yalnızca “لا تأتيمهم” lafzındaki vakfın vakf-ı kâfi olacağını belirtmiş, “kîle” temrîz kipiyle vakf-ı tâm olduğu yönünde bir görüşün varlığından bahsetmiş, bunun ötesinde bir açıklamada bulunmamıştır.<sup>248</sup>

Secâvendî ise “لا تأتيمهم” lafzının, sonrasındaki “كذلك” ile alakalı olma ihtimalinin bulunduğunu belirtmiş, bu alakaya işaret için de buraya ‘ج’ konacağını söylemiştir. Buna göre cümle “Balıklar, cumartesi günü geldikleri gibi, cumartesi dışındaki günlerde gelmezlerdi.” anlamına gelmektedir. Böyle bir ihtimalin varlığına işaret etmekle birlikte Secâvendî “كذلك” lafzının sonrasıyla irtibatlandırılmasının daha sağlıklı olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir: En sahih olan, “كذلك”nin kendisinden sonra gelen mahzûf bir mastarın sıfatı olmasıdır, yani burada “نبلوهم بلاء كذلك” (Biz onları bu şekil bir imtihan ile imtihana tabi tutarız) denmektedir. Secâvendî böyle bir anlamın takdir edilmesi durumunda “كذلك” lafzında vakf yapılabileceğini ifade

<sup>247</sup> Nehhas, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 343.

<sup>248</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 277.

etmiştir. Özetle ifade edecek olursak Secâvendî'ye göre “كذلك” lafzının öncesiyle de sonrasıyla da irtibatı kurulabilir. Secâvendî böyle bir ihtimalin varlığına işaret etmekle birlikte tercihini bu ifadenin sonrasıyla irtibatlı kılınması yönünde kullandığından “كذلك” lafzı için herhangi bir vakf işareti koymamıştır. Secâvendî'nin vakf sistemini esas alan bazı mushaflarda burada vakf-ı muânakaya işaret edilmemiş olmasının sebebi de bu gibi gözükmetedir. Zira Secâvendî'nin iki ihtimalin varlığından bahsedip de birini tercihe şayan bulduğu yerlerde, onun sistemini esas alan mushaflarda muânananın varlığına işaret edilmemiş; iki ihtimalin varlığından bahsedip de tercihte bulunamadığı, iki ihtimali de aynı kuvvette gördüğü yerlerde ise muânakaya işarete bulunulmuştur. Uşmûnî'ye gelince o da “لا تأتهم” lafzındaki vakfın vakf-ı tâm olacağını belirtmiş, böylece de “كذلك” lafzının öncesiyle bir irtibatının bulunmadığını kabul etmiştir.<sup>249</sup>

Müfessirlere gelince Taberî'nin mana takdirinde “كذلك” lafzını sonrasına bağladığı görülmektedir. Zira Taberî “كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون” cümlesine şöyle bir anlam takdir etmektedir: Avlanmanın onlara yasak kılındığı günde balıkların suyun üzerinde karşlarına çıkarılmaları, avlanmanın helal kılındığı günde ise balıkların gözden kaybolmasının sağlanması şeklinde zikrettiğimiz tarzda bir imtihan ve denemeyi size vasfetmemiz gibi, aynı şekilde işledikleri fasıklık yani Allah Teâlâ'ya itaatten ayrılmaları ve ondan çıkmaları yüzünden onları da bu şekilde imtihan ederiz ve deneriz.<sup>250</sup>

Zeccâc'a gelince o da “كذلك” lafzını öncesine değil de sonrasına bağlı olarak değerlendirmiş ve “كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون” cümlesine “İşte bu tarz çetin bir imtihanla onları sınarsınız” şeklinde bir anlam vermiştir. Zeccâc bu mana takdirine göre “كذلك” lafzındaki ‘kâf’ harfinin “نبلوهم” fiili ile mansûb bir konumda olduğunu ifade etmiştir.<sup>251</sup>

Zemahşerî'nin mana takdirinde “كذلك” lafzının, sonrasına bağlandığı görülür. Nitekim o “كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون” cümlesine “Fasıklıkları sebebiyle bu tarz şiddetli bir imtihanın benzeriyle onları da imtihan ederiz/edeceğiz” şeklinde bir anlam

<sup>249</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 152.

<sup>250</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 510.

<sup>251</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, II, 385.

vermiştir.<sup>252</sup> Fahrettin er-Râzî'nin mana takdirinde de “كذلك” lafzı sonrasıyla irtibatlı olarak değerlendirilmiş ve “Fasıklıkları sebebiyle bu tarz şiddetli bir imtihan ile onları sınarız” anlamı verilmiştir.<sup>253</sup>

Ebû Hayyân da “كذلك” lafzını sonrasına bağlı olarak düşünerek önce “Bu tarz bir emirle” şeklinde bir anlam vermiş, akabinde de “كذلك” lafzının öncesine bağlı olduğu yönünde bir görüşün varlığına işarette bulunmuştur. Ebû Hayyân bu görüşe göre ayetin cümle yapısının “يوم لا يسبتون لا تأتهم كذلك” olacağını, dolayısıyla da “(Balıklar) bu tarz bir şekilde yani açıkça ve çokça gelmiyorlar, aksine belli sayıda yani az geliyorlardı” anlamına geleceğini kaydetmiştir. Ebû Hayyân'a göre, ilk görüşe göre cumartesi günü hiçbir balığın gelmediği anlamı söz konusu iken –ki o rivayetlerin de bu doğrultuda olduğunu belirtmiştir- ikinci görüşe göre çok az sayıda balığın geldiği söz konusu olmaktadır.<sup>254</sup>

Nisâbüri ise “كذلك” lafzının öncesindeki “لا تأتهم” lafzına bağlanmasının ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmiş, bu durumda anlamın “(Balıklar) cumartesi dışındaki günlerde, cumartesi günündeki gelmeleri gibi gelmiyorlardı.” şeklinde olacağını söylemiştir ki bu durumda “كذلك” lafzında vakfa bulunmak mümkün olmaktadır. Lakin Nisâbüri en sahih olanın “كذلك” lafzının mahzûf bir mastarın sıfatı olması olduğunu belirtmiş, buna göre ayette “نبلوهم بلاء كذلك” şeklinde bir cümle kurgusunun ve “onları işte bu şekilde imtihan ederiz” şeklinde de bir mananın bulunduğunu söylemiştir. Bu da onun tercihinin vakfın “لا تأتهم” lafzında olması, “كذلك” lafzının ise sonrasına bağlanması yönünde olduğunu gösterir.<sup>255</sup>

Son olarak İbn Âşûr da “كذلك” lafzının sonraki cümlelerin bir parçası olduğunu belirtmiştir. Ona göre “كذلك نبلوهم” cümlesi beyan amacı taşıyan yeni bir cümledir ve şöyle bir soruya cevap teşkil etmektedir: Allah Teâlâ onların cumartesi yasağını çiğnememeyi gözetmeyeceklerini bildiği halde bu ayetin/mucizenin ne faydası vardır ki?<sup>256</sup>

<sup>252</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 524.

<sup>253</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, XV, 40.

<sup>254</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, IV, 408-409.

<sup>255</sup> Nisâbüri, *Ġarâibü'l-Kur'ân*, III, 336.

<sup>256</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 150.

Buraya kadar aktardığımız izah ve açıklamalar göstermektedir ki “كذلك” lafzı âlimler tarafından daha ziyade sonraki cümlelerin bir parçası olarak değerlendirilmiş olmakla birlikte bu lafzı önceki cümlelerin bir parçası olarak addetmenin mümkün olduğu yönünde değerlendirmeler de serdedilmiştir. Burada vakf-ı muânaka bulunduğu yönündeki mülâhazalar, bu iki ihtimalin varlığını esas almış gözükmektedir.

### 16. A'RÂF SÛRESİ 7/172. ÂYET

وَأَذْخَرْنَاكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ دُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا ۗ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Bu ayetin vakf durumu ile ilgili olarak üzerinde durulan en temel husus, “شهدنا” kelimesinin öncesine mi sonrasına mı bağlı olacağı hususudur. Bu konuyla ilgili açıklamalarında selefte referansta bulunmuş olan Nehhâs “Burada (anlamın nerede tamam olacağı ve vakfın nerede yapılacağı hususunda) bir kapalılık söz konusudur ki Allah’ın izniyle biz bunu açıklayacağız” demiş, akabinde de ayetle ilgili kıraat farklılığının şu iki ihtimale imkân verdiğine işaret etmiştir: (1) Hasan-ı Basrî, Mücâhid, İbn Kesîr, A’rac, Nâfi’, Âsım, A’meş, Hamza, Kisâi “en tekûlü” şeklinde ‘tâ’ ile okumuşlardır. Bu kıraate göre vakfın –tefsircilerin de beyan ettiği üzere- “قالوا بلى” lafzında olması gerekir. Çünkü “Tevil/tefsir ehlinin anlayışına göre “شهدنا” ibaresi “بلى” diyen kimselerin sözü arasında yer almamaktadır.” Bu yüzden Mücâhid, Dahhâk, Süddî de ayete şu anlamı vermişlerdir: Onlar “belâ/evet” dediler, bunun üzerine Allah Teâlâ da “Biz de buna şahidiz” buyurdu. (2) İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyir, Âsım el-Cahderî ve İbn Muhaysın –ki Ebû Amr ve İsâ’nın kıraati de budur- “en yekûlü” şeklinde ‘yâ’ ile okumuşlardır. Arap dili uzmanlarının kâhir ekseriyeti ayetin “ve eşhedehum alâ enfusihim en yekûlü/ey kerâhete en yekûlü/ev li-en yekûlü” takdirinde olduğunu ve “Allah onları, (kıyamet günü kalkıp da biz bunu bilmiyorduk) derler diye/demesinler diye/desinler diye kendilerine (kendi itiraflarına) şahit tutmuştur.” anlamına geldiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla buna göre ayet bir bütün olup vakf “وكذلك فصل الآيات ولعلمهم يرجعون” cümlesinde tamam olmaktadır.<sup>257</sup>

Secâvendî de “شهدنا” kelimesinin öncesiyile de sonrasıyla da irtibatlandırılabileninden bahsetmiş ve vakf yerinin buna göre şekilleneceğini

<sup>257</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, s. 265-266.

belirtmiştir. Onun ifadesine göre ilk ihtimal “شهدنا” kelimesinin ademoğlunun sözüne dâhil olduğudur. İkinci ihtimale göre ise “شهدنا” meleklerin sözü olmaktadır. Yani meleklerle “şahitlik edin” denilmiş, onlar da “şahitlik ettik” demişlerdir. Bu durumda “شهدنا” kelimesi “بلى” kelimesinden bağımsız ve “أن تقولوا” ile bağlantılı olmaktadır. Secâvendî “فيه بعد” ifadesiyle bunu uzak bir ihtimal olarak gördüğüne işaret etmiş, böylece tercihini ilk ihtimalden yana kullanmıştır.<sup>258</sup>

Uşmûnî buradaki ihtilafın kaynağının “شهدنا” kelimesinin kimin sözü, yani Allah’ın mı meleklerin mi yoksa ayette sözü geçen zürriyetlerin sözü mü olduğu noktasındaki ihtilaftan kaynaklandığını ifade etmiştir. Buna göre “شهدنا” kelimesinin meleklerin sözü olarak değerlendirilmesi durumunda “بلى” üzerindeki vakf, vakf-ı tam olmaktadır. Çünkü onun sonrasıyla ne lafzen ne de manen bir alakası bulunmamaktadır. Bu sözün, zürriyetlerin sözü olarak değerlendirilmesi durumunda ise vakf “شهدنا” kelimesinde olur, dolayısıyla da “بلى” kelimesi üzerinde vakf olmaz. Çünkü bu durumda “بلى” kelimesinin öncesiyle sonrası arasında hem lafız hem de mana irtibatı bulunmaktadır. Bu değerlendirmelerinin ardından Uşmûnî, İbnü'l-Enbârî'nin burada kelamın bölümleri arasında bir irtibat bulunması hasebiyle gerek “بلى” gerekse “شهدنا” kelimeleri üzerinde vakfta bulunulamayacağını söylediğini nakletmiştir.<sup>259</sup>

Müfessirlere gelince Zemahşerî “شهدنا” lafzını âdemoğlunun sözünün bir parçası olarak değerlendirmiş, dolayısıyla da öncesiyle irtibatlandırmıştır. Zemahşerî “temsil ve tahyil kabilinden” bir anlatımın var olduğunu belirttiği bu ayette, Allah’ın “Ben sizin rabbiniz değil miyim?!” hitabına ademoğlunun verdiği “belâ şehidnâ” şeklindeki cevap adeta “Evet, sen bizim rabbimizsin; bizler kendi gerçekliğimizin (senin kulların olduğumuz gerçeğinin) farkına vardık ve senin birliğini tasdik ettik.” anlamına gelmektedir.<sup>260</sup>

İbn Atıyye de burada iki ihtimalin mevcudiyetine işaret etmiştir. İlkine göre “شهدنا” lafzı ayette sözü edilen âdemoğlunun ruhlarının birbirlerine söyledikleri sözün bir parçasıdır ve şöyle bir anlam taşımaktadır: “Biz size tanıklık ettik ki kıyamet

<sup>258</sup> Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, II, 522-523.

<sup>259</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 153.

<sup>260</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 529-530.

günü Allah'ı marifetten ve O'na iman etmekten gafil kaldık demeyesiniz diye.” İbn Atıyye, Taberî'nin zikrettiğinin de bu vecih olduğunu belirtmiş ve buna göre “بلى” lafzındaki vakfın hasen/güzel olacağını söylemiştir. Süddî'ye nispet ettiği ikinci ihtimale göre ise burada şöyle bir anlam mevcuttur: “Allah Teâlâ ve melekleri ‘şahitlik ettik’ dediler.”<sup>261</sup>

Râzî'ye gelince o da “شهدنا” lafzı ile ilgili iki görüşün varlığından bahsetmiştir: İlkine göre bu meleklerin sözüdür. Zira onlar “بلى/evet” deyince Allah Teâlâ meleklerle “şahit olunuz” buyurmuş, onlar da “şahitlik ettik” demişlerdir. Buna göre vakfın “بلى” lafzında olması uygun (hasen) olur. Çünkü bu kelimedede zürriyetlerin sözü bitmektedir. İkinci görüşe göre ise “شهدنا” lafzı zürriyetlerin sözlerinin devamı niteliğindedir. Buna göre “ان تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين” ifadesi “وأشهدهم على أنفسهم” ifadesine bağlıdır ve şöyle bir anlam söz konusudur: “Onların kendilerini şuna şuna tanık kıldı ki kıyamet gününde ‘biz bundan haberdar değildik’ dememeleri için veya böyle bir şeyi söylemeleri hoş görülmediği için.” Buna göre “شهدنا” lafzında vakf caiz/mümkün değildir. Çünkü “ان تقولوا” lafzı öncesindeki “وأشهدهم” lafzıyla irtibatlıdır, dolayısıyla aralarındaki bağın kesilmesi/koparılması caiz olmaz.”<sup>262</sup>

Gerek vakf ve ibtidâ âlimlerinin gerekse müfessirlerin bu değerlendirmeleri ayette “شهدنا” kelimesinin ya öncesine ya da sonrasına bağlı kılınabileceği, ikisiyle birlikte irtibatlı düşünülmemeyeceği gibi ikisinden birden bağımsız da addedilemeyeceği anlamına gelmektedir ki, bu ayetin vakf-ı muânaka kapsamında değerlendirilmiş olmasının dayanağı da bu ihtimal farklılığı olsa gerek.

### 17. A'RÂF SÛRESİ 7/188. ÂYET

قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

Bu ayetteki “وما مسني السوء” lafzının nereye, öncesine mi sonrasına mı bağlı olduğu, dolayısıyla vakfın nerede olacağı hususu farklı mülâhazalara konu olmuştur. Nehhâs “وما مسني السوء” lafzı ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamış,

<sup>261</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 476.

<sup>262</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV, 56.

yalnızca ayet sonunda yani “يؤمنون” kelimesindeki vakfın, vakf-1 tām kabilinden olduğunu belirtmiştir.<sup>263</sup>

Dâni'ye gelince o da “ما شاء الله” lafzındaki vakfın, vakf-1 kâfi olduğunu belirtmiş, ardından bir mukayeseye giderek “السوء” kelimesindeki vakfın ise kâfilik bakımından daha ilerde/önde olduğunu ifade etmiştir.<sup>264</sup> Dâni'nin bu açıklamaları, “السوء” kelimesinde vakf yapılmasını tercih ettiği, dolayısıyla “وما مسني السوء” cümlesini önceki cümlelerin bir parçası addettiği yönünde bir delalet taşımaktadır.

Secâvendî'ye gelince “من الخير” lafzında ‘ج’ durağı konacağını ifade etmiş, bununla da bu ifadenin kendisinden sonraki cümle ile irtibatlı olduğunu söylemeye çalışmıştır. Bu izahının ardından Secâvendî “السوء” kelimesi üzerinde vakf yapılıp yapılmayacağı meselesini ele almıştır. Secâvendî'ye göre bu kelimedeki vakf, ona verilecek anlama bağlı olarak şekillenecektir. Zira “السوء” kelimesine “cû'/açlık” anlamının verilmesi durumunda ayet “Ben kıtlık olacağı şeklinde gaybı bilseydim, yiyecek tedarikimi çok yapardım ve başıma aç kalma (gibi bir durum) gelmezdi.” şeklinde bir anlam ifade edecektir. Secâvendî bu anlamın esas alınması durumunda “الخير” kelimesinde vakf yapılamayacağını belirtmiştir. Bu kelimeye “cünûn/delilik” anlamının verilmesi –ki müşrikler Hz. Peygamber'e (sas.) bu tarz ithamlarda bulunmuşlardır- durumunda ise “الخير” kelimesinde vakf yapılabilecektir. Zira bu anlam esas alındığında “وما مسني السوء” cümlesi, vakfın akabinde gelen ve olumsuzluk bildiren yeni bir cümle olmaktadır. Secâvendî, kelimeye cünûn/delilik anlamının verilmesini tercihe şayan bulmaktadır.<sup>265</sup> Bu anlamın tercih edilmesi durumunda “الخير” kelimesinde vakf yapılabileceğini belirtmesine rağmen, herhangi bir vakf işareti ile bu hususu teyit etmemiş olması, tercihinin vakfın “الخير” lafzında olması yönünde olduğunu gösterir.

Uşmûnî ise “ما شاء الله” lafzındaki vakfın vakf-1 hasen olacağını ifade etmiş, vakf-1 kâfi olduğu yönünde görüşlerin varlığından da bahsetmiştir. “من الخير” lafzında vakf bulunmadığını, çünkü devamındaki “وما مسني السوء” ibaresinin ona atfedildiğini,

<sup>263</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 446.

<sup>264</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 282.

<sup>265</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, II, 526-527.

dolayısıyla “السوء” kelimesindeki vakfın vakf-ı tām olacağını belirtmiştir. Uşmûnî devamla şöyle demektedir: Şayet burada geçen “es-sûu” kelimesi Hz. Peygamber’e (müşriklerin nispet ettiği) “cünûn/delilik” olarak tefsir edilecek olursa burada, vakf sonrasında olumsuzluk bildiren bir ifade ile ibtidâda bulunulmuş olur ve anlam “Bana cünun/delilik arız olmuş değildir, ben yalnızca müminler için bir uyarıcı ve müjdeciyim.” olur. Yahut da mana “ben kıtlık olacağı şeklinde gaybı bilseydim, yiyecek tedarikimi çok yapardım ve başıma aç kalma (gibi bir durum) gelmezdi.” şeklinde olur. Uşmûnî “السوء” kelimesinin “cünûn/delilik” anlamına hamledilmesini evla/daha üstün addetmiştir.<sup>266</sup>

Müfessirlere gelince Zeccâc “السوء” kelimesini “tekzîb/yalanlama” anlamına almış ve “وما مسني السوء” cümlesine “Beni kimse yalanlamamıştır.” anlamına vermiştir. Zeccâc “السوء” kelimesinin “cünûn/delilik” anlamına geldiği yönünde bir görüşün varlığına da işaret etmiş; Hz. Peygamber’e (sas.) deliliği nispet edenlerin bulunmasına bağlı olarak Allah Teâlâ’nın peygamberine şöyle demesini emretmiş olacağını belirtmiştir: “De ki, ben deli falan değilim, sadece imana gelecek bir kesim için uyarıcıyım ve müjdeciyim.” Görüldüğü üzere Zeccâc bu ikinci ihtimale göre ayete mana verirken “وما مسني السوء” lafzını sonrasında birlikte değerlendirmiştir.<sup>267</sup>

Zemahşerî’nin açıklamalarından onun “وما مسني السوء” cümlesini öncesine bağladığı anlaşılmaktadır. Zira ayete verdiği anlam şöyledir: “Şayet ben gaybı bilseydim, o zaman hâlim/durumum hayra sahip olma, bolca menfaate konma, kötüden ve zararlardan kaçınma bakımından şimdiki hâlimden farklı olurdu da bunlardan hiçbir şey başıma gelmezdi, savaşlardan birinde galip gelirken bir diğerinde mağlup olmazdım, ticarete kimi zaman kazanıp kimi zaman kaybetmezdim, aldığım tedbirlerde kimi zaman isabetli kimi zaman da hatalı duruma düşmezdim.”<sup>268</sup>

Fahrettin er-Râzî’ye gelince o “وما مسني السوء” cümlesinin nereye bağlı olduğu ile ilgili iki izahın varlığına işaret etmiştir. Vâhidî’ye (ö. 468/1076) nispet ettiği ilk izaha göre söz “ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير” cümlesinde tamam olmaktadır, “وما مسني

<sup>266</sup> Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 155.

<sup>267</sup> Zeccâc, *Meânî’l-Kur’ân*, II, 394.

<sup>268</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 540.



السوء” ifadesi ise “bende delilik yoktur” anlamına gelmektedir. Çünkü müşrikler Hz. Peygamber’e (sas.) delilik nispet etmektedirler. Râzî bu görüşü, ayetin nazmını/tertibini bozduğu gerekçesiyle uzak addetmiş ve kabul edilebilir bulmamıştır. İkinci izaha göre söz “وما مسني السوء” cümlesiyle tamamlanmaktadır, dolayısıyla da bu cümle önceki cümlenin devamı niteliğindedir. Buna göre şöyle bir anlam ortaya çıkmaktadır: “Gaybı bilseydim hayrın tahsili yoluna gider, şerden de kaçınırdım ki böylece başına hiçbir kötülük gelmeyen biri hâlini alırdım. Durum böyle olmadığına göre gayb bilgisine sahip olmadığım açıktır.”<sup>269</sup>

Ebû Hayyân da “وما مسني السوء” cümlesini evvela öncesine matuf olarak değerlendirmiş, akabinde de “kîle” temrîz kaydıyla anlamın “الخير” lafzında tamamlandığı, dolayısıyla da “وما مسني السوء” cümlesinin yeni bir cümle olduğu ve öncesiyile değil de sonrasıyla irtibatının bulunduğu şeklindeki izahı kaydetmiştir. Ebû Hayyân’ın bu yöndeki açıklamalarından ilk ihtimali tercih ettiği net bir biçimde görülmektedir. Zira Ebû Hayyân şöyle demektedir: Görünen o ki “وما مسني السوء” sözü “لاستكثر من الخير” sözüne bağlıdır. Zira o “لو” lafzının cevabına dâhildir. Nitekim öncesinde “قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً” buyrulmuş olup “لاستكثر من الخير” ifadesi önceki cümledeki “نفع/fayda” kelimesine, “وما مسني السوء” ifadesi ise “ضر/zarar” kelimesine karşılık getirilmiştir. Gayb bilgisi üzerine iki şey terettüp etmektedir ki bunlar faydayı temin etmek ve zararı defetmektir. Öte yandan olumsuzluk bildiren ‘ما’, ‘لو’ın cevabına bitişemez, fasih olan böyle bir bitişmenin olmamasıdır.<sup>270</sup> Ebû Hayyân böyle dese de talebesi Semîn Halebî “وما مسني السوء” cümlesinin ‘لو’ edatının cevabına dahil olduğunu belirtmiş, Ebû Hayyân’ın bunun olamayacağı yönündeki açıklamalarının tartışma götüreceği (fihi nazar) nitelikte olduğunu belirtmiştir.<sup>271</sup>

Bütün bu açıklamalar göstermektedir ki her ne kadar bazı âlimler “وما مسني السوء” lafzını yalnızca önceki cümlenin bir parçası olarak değerlendirmiş olsalar da pek çok âlim bu cümlenin önceki cümlenin de sonraki cümlenin de bir parçası olarak değerlendirilmeye elverişli olduğundan bahsetmişler ve ayetin anlamının buna bağlı olarak farklılık arzedeceğine işaret etmişlerdir. İşte bu ayetin vakf-ı muânakaya

<sup>269</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, XV, 89.

<sup>270</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, IV, 434.

<sup>271</sup> Semîn Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, V, 532-533.

konu edilmesi bu iki ihtimalin varlığı yönündeki kanaatleri esas almış gözükmektedir.

### 18. TEVBE SÛRESİ 9/101. ÂYET

وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ حَتَّىٰ تَعْلَمَهُمُ

Nehhâs “ممن حولكم من الأعراب منافقون” cümlesiyle ilgili iki ihtimalin varlığından bahsetmiştir: (1) İlkine göre ayette “ومن أهل المدينة قوم مردوا على النفاق” şeklinde bir cümle yapısı bulunmaktadır, dolayısıyla da ayet “Medine halkı içinde münafıklığı meslek haline getirmiş bir kesim var.” anlamına gelmektedir. Bu durumda “منافقون” kelimesindeki vakf, vakf-ı kâfi olur. (2) İkincisine göre “مردوا على النفاق” cümlesi “منافقون” kelimesinin sıfatıdır. Bu durumda cümle kurgusu “ممن حولكم من الأعراب منافقون مردوا على النفاق” şeklinde olur ve “Etrafınızdaki köylü Araplar içerisinde nifakı meslek haline getirmiş münafıklar vardır.” anlamına gelir. Bu ihtimale göre “ثم يردون إلى عذاب عظيم” cümlesinin sonundaki vakf, vakf-ı kâfi olur.<sup>272</sup> Nehhâs’ın iki ihtimalin varlığından bahsettiği bu ayet hakkında Dâni’nin açıklamada bulunma yoluna gitmemiş olması ilginçtir.

Secâvendî’ye gelince o da burada iki ihtimalin varlığından bahsetmiştir. Bunlardan ilkinde göre “ممن حولكم من الأعراب منافقون” cümlesinin sonunda yani “منافقون” kelimesinde durulmalıdır. Buna göre devamındaki cümle bağımsız bir cümle olmakta ve “Medine halkından nifakı meslek haline getirmiş bir kesim var.” anlamına gelmektedir. Secâvendî’ye göre bu durumda ayetin devamındaki “لا تعلمهم” lafzı, sözü edilen kesimin (قوم) sıfatıdır, dolayısıyla da vakf “على النفاق” lafzında değil de “لا تعلمهم” lafzında olacaktır. İkinci izaha göre ise “ومن أهل المدينة” cümlesi, öncesindeki “ممن حولكم من الأعراب منافقون” cümlesinin devamıdır. Dolayısıyla burada cümle “ممن حولكم من الأعراب منافقون” şeklinde olup “Etrafınızdaki köylü Araplar içerisinde olsun, Medine halkı içinde olsun münafık olanlar bulunmaktadır ki bunların tamamı da nifakı meslek haline getirmişlerdir.” anlamına gelmektedir. Secâvendî bu ihtimalleri zikretmiş, fakat herhangi bir tercihte bulunmamıştır.<sup>273</sup> Bu vecihleri sıralamasını

<sup>272</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, s. 292.

<sup>273</sup> Secâvendî, *İlelü’l-Vukûf*, II, 558-559.

bir delil olarak değerlendirecek olursak, “منافقون” kelimesinde vakfedilmesini tercih ettiği söylenebilir.

Uşmûnî ise “منافقون” kelimesindeki vakfla ilgili üç ihtimalin varlığına işaret etmiştir: (1) İlkine göre “وممن حولكم” mukaddem haberdir, “منافقون” muahhar mübtedâdır, “ومن الاعراب” ise beyandır. Buna göre “منافقون” kelimesindeki vakf, vakf-ı kâfi olur. (2) İkincisine göre “ومن اهل المدينة” mukaddem haberdir, mübtedâ ise mahzûf olup sıfatı onun yerine geçmiştir. Bu durumda cümle “ومن اهل المدينة قوم مردوا على النفاق” takdirindedir. (3) Üçüncü ihtimale göre ise “مردوا” kelimesi “منافقون” kelimesinin sıfatıdır; “ومن اهل المدينة” lafzı da “وممن حولكم” lafzı üzerine atfedilmiş bir haberdir. Bu durumda “منافقون” kelimesi üzerinde vakf olmaz. Çünkü cümle “وممن حولكم من الاعراب منافقون” takdirinde olmaktadır. Uşmûnî sonrasıyla irtibatı dolayısıyla “منافقون” kelimesinde vakf yapılmayıp vasl yapılmasının evla olacağını ifade etmiştir.<sup>274</sup> Muhammed Mekkî Nasr da “المنافقون” kelimesindeki vakfın evla olduğu yönünde bir görüşün varlığına işaret etmiş, burayı vakf-ı münzel olarak değerlendirenlerin olduğundan da bahsetmiştir.<sup>275</sup>

Müfessirlere gelince Ebû Hayyân bu ihtimallerden ikincisini yani “وممن حولكم من” lafzı ile “ومن اهل المدينة” lafzının birlikte “منافقون” lafzının haberi olmasını geçerli addederken ilk ihtimali yani “مردوا على النفاق” lafzının “منافقون” kelimesinin sıfatı olmasını kabul edilebilir bulmamış, gerekçe olarak da bu durumda sıfat ile mevsufun arasının “ومن اهل المدينة” lafzıyla açılmasını göstermiştir. Ebû Hayyân’ın da belirttiği gibi Zemahşerî, Zeccâc’ın izinden giderek, Ebû Hayyân’ın kabul edilebilir bulmadığı bu veçhi muteber bir vecih olarak değerlendirmiş;<sup>276</sup> sıfat ile mevsuf arasına bir atfın girmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>277</sup> Ebû Hayyân’ın bu değerlendirmelerinde Mekkî b. Ebû Tâlib’i esas aldığı söylenebilir. Zira Mekkî “مردوا” kelimesinin mahzûf bir mübtedânın sıfatı olduğunu, dolayısıyla burada “ومن اهل المدينة قوم مردوا” şeklinde bir

<sup>274</sup> Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 169.

<sup>275</sup> Mekki Nasr, *Nihâyetü’l-Kavli’l-Müfîd*, s. 226.

<sup>276</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîd*, V, 97.

<sup>277</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 86.

cümle kurgusunun bulunduğunu belirtmiş, başka bir ihtimalin varlığından bahsetmemiştir.<sup>278</sup>

### 19. YÛNUS SÛRESİ 10/103. ÂYET

مُّنَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ

İbnü'l-Enbârî “والذين آمنوا” lafzında vakf yapılacağına, ibtidânın ise “كذلك” lafzından olacağını belirtmiştir. Buna göre cümle “المؤمنين” lafzında tamam olacağından bu kelimedeki vakf, vakf-ı tâm olacaktır.<sup>279</sup> Görüldüğü üzere İbnü'l-Enbârî tek ihtimalin varlığına işaret etmiştir.

Nehhâs ise belli âlimlerin görüşlerinin zikriyle yetinmiştir. Onun nakline göre Ebû Hâtim “آمنوا” kelimesinde durulduğunda vakf-ı kâfi olacağını belirtmiş iken Muhammed b. İsâ ve Ahmed b. Ca'fer bu kelimedeki vakfı vakf-ı tam addetmişlerdir. Abdullah b. Müslim ise cümlenin “كذلك” lafzında tamamlanacağını ifade etmiştir. Nehhâs bu iki görüşü aktarmakla yetinmiş, aralarında tercihte bulunmamıştır.<sup>280</sup>

Dânî ise biri İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) diğeri ise onun dışındakilere ait olmak üzere ortada iki görüşün bulunduğunu belirtmiştir. Kuteybî şeklinde andığı İbn Kuteybe'ye göre cümle “كذلك” lafzında tamam olmaktadır. Bu durumda “كذلك” lafzının başındaki ‘ك’ harfî mahzûf bir mastarın sıfatı olup “Nitekim bunu daha önce de yaptık.” anlamına gelir. Dâni İbn Kuteybe'nin dışındakilere göre ise ‘ك’ harfinin mübtedâ konumunda olduğunu belirtmiş, bunun nasıl bir anlama delalet ettiğinden bahsetmemiştir.<sup>281</sup> Burada asıl önemli olan Dâni'nin iki ihtimalin varlığına işaret etmiş olmasıdır.

Secâvendî'ye gelince “كذلك” lafzında vakf-ı câiz bulunmaktadır ve ayet “نُنَجِّهِمْ كَانِجَاءٍ” / Peygamberlerimizi nasıl kurtarmış isek onları da öyle kurtaracağız” anlamına gelmektedir. Secâvendî vakfın “آمنوا” lafzında olduğu yönünde bir görüşün varlığına

<sup>278</sup> Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *Müşkilü İrâbi'l-Kur'an*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dimâşk 1424/2003, I, 381.

<sup>279</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, II, 709.

<sup>280</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İtinâf*, s. 311-312.

<sup>281</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 312.

işaret etmiş ve buna göre “ننجي المؤمنين إن شاء كذلك” şeklinde bir cümle yahısının ve “Biz müminleri bu şekil bir kurtarma ile kurtarırız” şeklinde bir anlamın ortaya çıkacağını söylemiştir. “قيل” temrîz siygasıyla vermiş olmasından Secâvendî’nin bu görüşü benimsemediği anlaşılmaktadır.<sup>282</sup>

Uşmûnî’ye gelince o da iki ihtimalin varlığından bahsetmiştir: İlkine göre “كذلك” lafzı sonrasına bağlıdır, dolayısıyla da “والذين آمنوا” lafzında vakf-1 tām bulunmaktadır. Buna göre “كذلك” lafzının başındaki ‘ك’ harfi ref konumunda olup cümle şu anlama gelir: “Bu şekilde davranmamız bizim için bir zorunluluktur, bu yüzden müminleri kurtaracağız.” ‘ك’ harfi mahzûf bir mastarın sıfatı olması itibariyle nasb mahallinde değerlendirildiğinde ise anlam şöyle olur: “Bu tarz bir kurtarma bizim boynumuzun borcudur, bu yüzden müminleri kurtaracağız.” Bu iki ihtimale göre de “كذلك” lafzı öncesiyle değil sonrasıyla irtibatlı olmaktadır. İkinci ihtimale göre ise “كذلك” lafzı öncesiyle irtibatlıdır. Bu durumda ayette şöyle bir anlam söz konusudur: “Biz peygamberlerimizi ve inananları işte bu şekilde kurtarırız.” Bu ihtimale göre “كذلك” lafzı ve ifade ettiği teşbih, önceki cümlenin bir parçası olacağından vakf “كذلك” lafzında olacak, sonrasıyla irtibatı bulunmadığından dolayı da ibtidâ “كذلك” lafzından değil de sonrasındaki “حفا” lafzından olacaktır.<sup>283</sup>

Müfessirlere gelince Zeccâc’ın ayeti tek bir cümle olarak değerlendirdiği görülmektedir.<sup>284</sup> Taberî’nin ayete verdiği manada da “كذلك” lafzı sonrasına bağlı olarak değerlendirilmiş gibi gözükmektedir. Nitekim o ayete şöyle bir anlam vermiştir: “Ey Muhammed kavminin müşriklerine deki: Allah’ın azabı yüzünden helak olmuş olan önceki toplumların (helaka maruz kaldıkları) günlerin benzerini bekleyin. Zira o günler geldiğinde, o toplumları ile peygamberi yalanlamada onların bulunduğu hâl üzere olanların dışında kimse helâka uğramamıştır. Hem sonra biz o günler gelip çattığında Peygamberimiz Muhammedi ve ona iman eden, onu tasdikleyen ve onun dinine tabi olanları da kurtaracağız. Nitekim daha önce toplumlarını helak ettiğimiz peygamberlerimize de aynı şeyi yaptık ve azabımız o toplumlar için kaçınılmaz olduğunda, o peygamberleri ve beraberlerindeki

<sup>282</sup> Secâvendî, *İlelû'l-Vukûf*, II, 577-578.

<sup>283</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 181.

<sup>284</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, III, 36.

azabımızdan kurtardık. Nasıl ki geçmiş peygamberlerimize böyle yapmış ve gerek onları gerekse beraberlerindeki müminleri kurtarmış, o peygamberlerin toplumlarını da helak etmiş isek aynı şekilde ey Muhammed sana ve müminlere de böyle yapacağız ve gerek seni gerekse sana inananları kurtaracağız, kuşkusuz bu bizim boynumuzun borcudur.”<sup>285</sup> Taberî'nin bu mana takdirinde, “كذلك” lafzını sonrasına bağlamayı tercih ettiği görülmektedir.

Zemahşerî ise “كذلك” lafzını sonrasına yani “ننحي المؤمنين” bölümüne bağlamış “حقا علينا” ifadesini ise ara cümlesi olarak değerlendirmiştir. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: “Biz bu şekil bir kurtarma ile sizden mümin olanları kurtaracağız ve müşrikleri de helak edeceğiz. Bu bizim için bir gerekliliktir.”<sup>286</sup> İbn Atıyye ise “كذلك” lafzının irabı üzerinde durmuştur. Ona göre bu kelime merfû konumda da olabilir mansub konumda da olabilir. Mansub olması durumunda mahzûf bir mastarın sıfatı olmaktadır. İbn Atıyye bu ihtimallerin varlığına işaret etmekle birlikte ayetin kazanacağı anlama değinmemiştir.<sup>287</sup>

Fahrettin Râzî de “كذلك” lafzını sonrasına bağlı olarak değerlendirmiş, akabinde de Zemahşerî'nin izahının aktarımıyla yetinmiştir.<sup>288</sup> Ebû Hayyân da “كذلك” lafzının mansub veya merfû konumda değerlendirilebileceği yönündeki açıklamaları aktarmakla yetinmiştir.<sup>289</sup> İbn Âşûr ise mana takdirinde “كذلك” lafzını sonrasına bağlı olarak değerlendirmiştir. İbn Âşûr'a göre “كذلك حقا علينا ننحي المؤمني” cümlesi bir önceki cümlenin devamı niteliğinde (tezyîl) olup “كذلك” lafzı ile “ثم ننحي” ifadesinden elde edilen “انجاء/kurtarmak” mastarına işaret edilmektedir.<sup>290</sup> Görüldüğü üzere gerek vakf ve ibtidâ âlimleri gerekse müfessirler burada iki ihtimalin varlığına işaret etmişlerdir ki ayetin vakf-ı muânaka kapsamında anılmasına bu değerlendirmeler sebep olmuştur.

<sup>285</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 302-303.

<sup>286</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 177.

<sup>287</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III, 146.

<sup>288</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 178.

<sup>289</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, V, 194.

<sup>290</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI, 299.

## 20. HÛD SÛRESİ 11/49. ÂYET

تِلْكَ مِنْ آيَاتِ الْعِيبِ يُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا آتَتْ وَلَا قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ ۗ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُصِيبِينَ

Nehhâs ve Dâni Hûd 11/49 ayetiyle ilgili herhangi bir izahta bulunmamışlarken Secâvendî “من قبل هذا” ve “فاصبر” lafızlarının her ikisinde de vakfın yapılabileceğini belirtmiştir. Secâvendî ikinci kelimedeki vakfı daha evla addetmiş, gerekçe olarak da “إن”nin söz başı olmasının daha güzel oluşunu göstermiştir.<sup>291</sup> Benzeri açıklamalarda bulunmuş olan Uşmûnî de “من قبل هذا” lafzındaki vakfın, vakf-ı hasen olduğunu belirtmiş, “فاصبر” lafzındaki vakfın daha güzel olduğunu ifade etmiştir. Uşmûnî'nin gerekçesi devamında gelen “إن العاقبة” ibaresinin ibtidâ olmaya daha elverişli olmasıdır.<sup>292</sup>

Müfessirlere geçtiğimizde Zemahşerî'nin bu ayette “فاصبر” lafzının nereye, öncesine mi sonrasına mı bağlanacağı şeklinde bir sorun algılamadığı görülmektedir. Açıklamalarına bakılırsa Zemahşerî bu lafzı müstakil bir cümle olarak değerlendirmiş ve buna göre bir anlam takdirinde bulunmuştur.<sup>293</sup> İbn Atıyye “فاصبر” lafzını sonrasıyla birlikte ele almış gözükmektedir. Zira o Kâdî Ebû Muhammed'in “فاصبر إن العاقبة للمتقين” cümlesiyle ilgili şöyle bir izahına yer vermiştir: Tebliği hususunda çaba göster, risalet noktasında işi sıkı tut, sıkıntılara sabret ve şunu bil ki bu kıssada Nuh'un olduğu gibi, mutlu son senindir”.<sup>294</sup> Ebû Hayyân'ın açıklamalarının da bu doğrultuda olduğu söylenebilir. Zira o da, İbn Atıyye'nin aktardığı izaha yer vermiş ve şöyle demiştir: Onların ezalarına sabret, bunu yaparken de Allah'tan aldığını tebliğde bulunurken gayret göster, zira akıbet senin olacaktır, nasıl ki bu kıssada Nuh'un olmuş ise”.<sup>295</sup> Bu izahının da delalet ettiği üzere Ebû Hayyân “فاصبر” lafzını sonrasındaki “إن العاقبة للمتقين” lafzıyla irtibatlı olarak ele almıştır.

Taberî,<sup>296</sup> Tabersî (ö. 548/1153),<sup>297</sup> İbnu'l-Cevzi<sup>298</sup>, İbn Âşûr<sup>299</sup> gibi müfesserlerin izahlarının da bu yönde olması da göstermektedir ki müfessirler

<sup>291</sup> Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, II, 585.

<sup>292</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 186.

<sup>293</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 207.

<sup>294</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III, 179.

<sup>295</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, V, 232.

<sup>296</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 441.

<sup>297</sup> Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1415/1995, V, 287.

“فاصبر” lafzını sonrasıyla birlikte ele alma eğilimi içinde olmuşlardır. Bu arada Zemahşerî ve Semîn Halebî gibi i’rab yönü ağır basan tefsirlerde bu ayet üzerinde hiç durulmamış olması, müfessirlerin “فاصبر” lafzının nereye bağlanacağı ile ilgili bir açıklama ihtiyacı duymadıklarını, dolayısıyla da burada atıfla ilgili bir sorun algılamadıklarını gösterir bir husus olarak değerlendirilebilir.

## 21. İBRAHİM SÛRESİ 14/9. ÂYET

أَلَمْ تَأْتِكُمْ نَبُؤُا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ ۗ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ ۗ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ

Dânî'nin vakfla ilgili herhangi bir izahta bulunmadığı bu ayette anlam Ebû Hâtim'e göre 'semûd' kelimesinde tamam olmaktadır, dolayısıyla bu kelime üzerindeki vakf vakf-1 tâm olacaktır. Ebû Ca'fer'e göre ise “والذين من بعدهم” ibaresindeki vakf vakf-1 tâm olur iken Nâfi'e göre ise “لا يعلمهم إلا الله” lafzındaki vakf, vakf-1 tâm olmaktadır.<sup>300</sup>

Secâvendî'ye gelince o burada iki ihtimalin bulunduğu bahsetmiştir. İlkinde göre “لا يعلمهم إلا الله” lafzı “والذين من بعدهم” ibaresine bağlı bulunmakta, böyle olunca da vakf “نمود” kelimesi üzerinde olmaktadır. İkincisine göre ise “لا يعلمهم إلا الله” ibaresi, öncesindeki ifadelerin tamamına bağlı olmaktadır ki bu durumda vakf “والذين من بعدهم” lafzında olacaktır.<sup>301</sup> Secâvendî bu iki ihtimalhangisini tercih ettiği hakkında bir izahta bulunmasa da gerek “نمود” lafzında vakf-1 mutlak bulunduğunu belirtmesinden gerekse bu kelimedede vakfedilmesini ilk ihtimal olarak zikretmesinden tercihinin bu yönde olduğu anlaşılmaktadır.

Uşmûnî ise şöyle bir izahatta bulunmuştur: Şayet “والذين” lafzı mübtedâ, “لا يعلمهم” lafzı da onun haberi olur ise, o zaman “نمود” kelimesindeki vakf, vakf-1 kâfi olur. “والذين” lafzı “قوم نوح” lafzına atfen mecrûr olur ise o zaman “من بعدهم” lafzındaki vakf, vakf-1 kâfi olur. Bu açıklamalarının ardından Uşmûnî, Nâfi'nin “لا يعلمهم إلا الله” lafzındaki vakfı, vakf-1 tâm olarak değerlendirdiğinden de bahsetmiştir.<sup>302</sup>

<sup>298</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 117.

<sup>299</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII, 93.

<sup>300</sup> Nehhâs, *el-Ka't ve'l-İ'tinâf*, s. 348.

<sup>301</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, II, 622.

<sup>302</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 205.



Uşmûnî'nin bu değerlendirmelerine göre “والذين من بعدهم” ibaresi öncesindeki cümleye de bağlı kılınabilir, ifade başı olarak da değerlendirilebilir. Bir başka ifadeyle “والذين” lafzının başındaki ‘vâv’ atıf ‘vâv’ı da olabilir başlangıç ‘vâv’ı da olabilir. Burada Uşmûnî'nin bu iki ihtimali aktarmakla yetindiğini, tercihini ifade eden bir kayıt düşmediğini belirtmek gerekir.

Müfessirlerin izah ve açıklamalarına baktığımızda Ferrâ, Zeccâc ve Kurtubî gibi âlimlerin buradaki cümle kurgusuyla ilgili hiçbir izahta bulunmadıklarını, Taberî gibi bazı müfessirlerin ise tek bir ihtimal üzerinde durduklarını görürüz. Nitekim Taberî'ye göre “والذين من بعدهم” cümlesi, öncesine bağlıdır.<sup>303</sup> Bazı müfessirler ise iki ihtimalin varlığına işaret etmişlerdir. Nitekim Zemahşerî'ye göre burada iki ihtimalden bahsedilebilir: Birinci ihtimale göre “والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله” lafzı, bir isim cümlesi olarak cümle-i mu'tariza yani ara cümlesidir. İkinci ihtimale göre ise “والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله” cümlesi, öncesindeki “قوم نوح” lafzına matuftur, devamındaki “لا يعلمهم إلا الله” cümlesi ise cümle-i mu'tarizadır. Zemahşerî'ye göre bu durumda anlam şöyle olur: “Sayılarını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği çoklukta olan bu kimseler.”<sup>304</sup>

“والذين” lafzının ya öncesindeki “الذين” lafzına veya “قوم نوح وعاد وثمود” lafzına atfen mecrûr konumda olduğunu söyleyen Ebû Hayyân'a göre Zemahşerî'nin “لا يعلمهم إلا الله” cümlesini, cümle-i mu'tariza olarak değerlendirmesi isabetli değildir. Çünkü cümle-i mu'tariza birbirine bağlı iki ifade öbeği arasında olur ki burada böyle bir durum söz konusu değildir. Ebû Hayyân'a göre Zemahşerî'nin “والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله” cümlesini mübtedâ ve haber olarak cümle-i mu'tariza addetmesi de aynı gerekçeye, yani cümle-i mu'tarizanın, birbirine alabildiğine bağlı iki ifade öbeği arasına gireceği gerçeğine dayalı olarak geçersizdir. Bu açıklamalarının da gösterdiği üzere Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin zikrettiği iki açıklamayı da kabul edilebilir bulmamış, “والذين من بعدهم” lafzının öncesine bağlı olduğu yönünde tek bir ihtimalin bulunduğunu kabul etmiştir.<sup>305</sup>

<sup>303</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIII, 603.

<sup>304</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 365.

<sup>305</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, V, 397.

Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'nin izahlarını kabul edilebilir bulmamasını ela alan Semîn Halebî, Zemahşerî'nin “جاءتهم” lafzını, öncesindeki ifadelerin hâli olarak değerlendirmiş olabileceğini, böyle olması durumunda hâl ile sâhibü'l-hâl arasına cümle-i mu'tariza'nın girmesinin mümkün olacağını, dolayısıyla da Ebû Hayyân'ın eleştirilerinin havada kalacağını belirtmekte, bu yönüyle Zemahşerî'yi savunmaktadır.<sup>306</sup> İbn Âşûr da bu ihtimali esas almış gözükmektedir. Zira ona göre “جاءتهم رسلهم بالبينات” cümlesi “والذين من بعدهم” ile bunun hâli olan “لا يعلمهم إلا الله” arasına girmiş bir ara cümlesi olup insanların bilmesinin olumsuzlanmasını gerektirecek düzeyde bir çokluktan kinayedir.<sup>307</sup>

## 22. FURKÂN SÛRESİ 25/4-5. ÂYETLER

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ ۖ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ۗ

Bu ayetteki “فقد جاؤا ظلما وزورا” lafzının öncesine mi sonrasına mı bağlı olduğu, yoksa müstakil bir cümle mi olduğu, dolayısıyla da vakfın nerede olacağı hususu farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Bu çerçevede Nehhâs “اخرون” kelimesindeki vakf, vakf-1 kâfi olur demekle yetinmiş, ilave bir izahta bulunmamıştır.<sup>308</sup> Dâni “وزورا” kelimesindeki vakfın vakf-1 kâfi olacağını söylemiş, gerekçe olarak da bunun ayet sonu oluşunu göstermiştir.<sup>309</sup> Secâvendî'ye göre “فقد جاؤا” lafzı “وقالوا أساطير الأولين” cümlesi ile bitişiktir. Buna göre vakf “اخرون” kelimesinde olacaktır. Bir diğer ihtimale göre ise “اخرون” kelimesinde vasılda bulunulur ve “وزورا” lafzında vakf yapılır. Bu durumda “فقد جاؤا” lafzı, “قال الذين كفروا” kavlinin mekûlü yani kâfirlerin söylediği şeyin içeriği olmaktadır ki buna göre anlam şöyledir: Kâfirler dediler ki “Muhammed ve onun yardımcısı zulüm ve yalan getirdiler.” Secâvendî “وزورا” kelimesindeki vakfın vakf-1 câiz olacağını belirtmiş, araya birtakım ara cümleler girmiş olsa ve kelam uzasa da benzeri ifadelerin birbirine atfının mümkün olduğunu belirtmiştir.<sup>310</sup> Uşmûnî ise “اخرون” lafzındaki vakfın güzel/hasen olduğunu, ayet sonu olması hasebiyle “وزورا”

<sup>306</sup> Semîn Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn*, IX, 72.

<sup>307</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 196.

<sup>308</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 478.

<sup>309</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 414.

<sup>310</sup> Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, II, 745-746.

lafzındaki vakfın daha da güzel olduğunu belirtmiştir.<sup>311</sup> Bu şekilde muhtelif ihtimallerin varlığından bahsetmiş olsa da Secâvendî'nin “آخرون” kelimesindeki vakfi tercihe şayan bulduğu söylenebilir. Zira Secâvendî'nin bu kelimedeki vakf-ı câiz bulunduğunu belirtmesi ve ilk sırada bu tercihten bahsetmesi böyle bir tespiti mümkün kılmaktadır.

Müfessirlerin izahlarına baktığımızda genellikle bu ayeti üç cümle çerçevesinde izaha çalıştıkları görülmektedir. Buna göre ilk cümle “آخرون” kelimesinde, ikincisi “وزورا” kelimesinde üçüncüsü ise “أصيلا” kelimesinde bitmektedir. Bu durum müfessirlerin burada muânakaya elverişli bir cümle yapısının varlığını gözlemlemedikleri şeklinde yorumlanabilir.

Görüldüğü üzere “فقد جاؤا ظلما وزورا” cümlesini bazı âlimler yalnızca öncesine bazıları ise yalnızca sonrasına bağlı olarak değerlendirmiş iken Secâvendî her iki ihtimalin imkânından da bahsetmiştir. Bu ayetin vakf-ı muânakaya konu yapılmış olması Secâvendî gibi âlimlerin açıklamalarını esas almış gözükmektedir.

### 23. FURKÂN SÛRESİ 25/32. ÂYET

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نَزَلَ الْفُرْقَانُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا

Bu ayette “كذلك” kelimesinin nereye yani öncesine mi sonrasına mı bağlanacağı hususunda ihtilaf mevcuttur. Nehhâs'ın nakline göre burada biri Ahfeş diğeri Ferrâ tarafından benimsenen iki görüş bulunmaktadır. Ahfeş'e göre “واحدة” kelimesinde kâfirlerin sözleri sona ermekte, dolayısıyla “كذلك لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ” cümlesi Allah'ın onların sözlerine verdiği cevap olmaktadır. Ahfeş tefsir âlimlerinin kâhîr ekseriyetinin bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Ferrâ'ya göre ise kâfirlerin sözleri “كذلك” lafzında bitmektedir.<sup>312</sup>

Dânî de burada iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir. İlk ihtimale göre “كذلك” lafzı müşriklerin sözünün bir parçası iken ikinci ihtimale göre Allah'ın, müşriklere verdiği cevabın bir parçasıdır. Dâni ilk ihtimalin esas alınması durumunda “كذلك” lafzında yapılacak vakfın vakf-ı kâfi veya vakf-ı tâm olabileceğini belirtmiş; “كذلك”

<sup>311</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 271.

<sup>312</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 482-483.

lafzının “كالنوراة والإنجيل” anlamına geleceğini söylemiştir ki bu durumda ayet şöyle bir anlama gelmektedir: “Kâfirler şöyle dediler: Kur’anın, ona, Tevrat ve İncil’de olduğu gibi topluca indirilmesi gerekmez miydi?” Dâni ikinci ihtimale göre ise “أُنزِلْنَا مَتَفَرِّقًا” “كذلك” (evet biz onu bu şekilde parça parça indirdik) anlamına gelmektedir.<sup>313</sup> Dâni her ne kadar bu ihtimallerden hangisini tercih ettiğini belirten bir açıklamada bulunmasa da “كذلك” lafzını müşriklerin ifadelerinin bir parçası olarak değerlendiren ihtimali birinci sırada zikretmesi, ikinci ihtimali ise “şu da caizdir” şeklinde sunması, ilk ihtimali tercih ettiği, en azından daha evla gördüğü yönünde bir delil olarak değerlendirilebilir.

Secâvendî’ye gelince onun da bu iki ihtimalden bahsettiği görülmektedir. Secâvendî ilk ihtimal olarak vakfın “واحدة” kelimesinde olmasını vermiş, buna göre “كذلك” lafzının sonrasına bağlı olacağını ve “فَرَقْنَا أَنْزَالَهُ كَذَلِكَ” (bu şekilde biz onun indirilmesinin parça parça olmasını sağladık) anlamına geleceğini belirtmiştir. Secâvendî bir diğer ihtimal olarak “كذلك” lafzının öncesine vasledileceğini, bu durumda ise “جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ الْكِتَابُ الْمُنَزَّلَ جُمْلَةً” (toplucaya indirilen kitap gibi toplu bir biçimde) anlamına gelmektedir.<sup>314</sup> Secâvendî de bu iki ihtimali zikretmekle yetinmiş, tercihi ile ilgili bir açıklamada bulunmamıştır. Ancak Secâvendî’nin – Dâni’nin aksine- “كذلك” lafzını Allah’ın onlara verdiği cevabın bir parçası olarak değerlendiren izahı ilk sırada sunmuş olmasından bu ihtimali daha kuvvetli gördüğü şeklinde bir çıkarıma gitmemiz mümkündür.

Uşmûnî ise şöyle bir açıklamaya gitmiştir: Şayet (ayetteki) teşbih (yani كَذَلِكَ lafzı) önceki ifadenin bir parçası ise o zaman vakf “كذلك” lafzının sonunda olur ve bu vakf da vakf-ı kâfidir. Bu durumda ayet şu manaya gelir: “Tevrat’ın Musa’ya indirilmesinde ve sair kitapların inzalinde olduğu gibi, Kur’an da Muhammed’e topluca indirilmeli değil miydi?” Uşmûnî bu ihtimali zikretmesinin ardından ahsen/güzel olanın “جملة واحدة” lafzında vakfedilip sonra “كذلك” ile ibtidâda bulunulması olduğunu belirtmiştir.<sup>315</sup>

<sup>313</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 417.

<sup>314</sup> Secâvendî, *İlelü’l-Vukûf*, II, 748.

<sup>315</sup> Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 274.

Müfessirlere gelince Taberî bu ayetin manasını tayin ederken “كذلك” lafzını, Allah’ın müşriklere verdiği cevabı ifade eden cümlelerin bir parçası olarak değerlendirmiş, bunun dışında bir ihtimalden bahsetmemiştir.<sup>316</sup> Taberî gibi Zemahşerî de tek ihtimal üzerinde durmuştur ki buna göre “كذلك” lafzı, Allah’ın müşriklere verdiği cevabın bir parçasıdır, dolayısıyla da “كذلك أنزل مفرقا” (evet bu şekilde parça parça indirilmiştir) şeklinde bir mana içermektedir.<sup>317</sup> Bu iki âlim gibi İbnu’l-Cevzî<sup>318</sup> ve Bikâî’nin<sup>319</sup> de yalnızca bu ihtimal üzerinde durmuş olmaları, müfessirlerin kâhîr ekseriyetinin bu kanaatte olduğu şeklinde bir çıkarıma imkân vermektedir. Nitekim İbn Âşûr da “كذلك” lafzının müşriklerin sözlerine cevap olduğunu belirtmiştir. Ona göre fiile bedel olarak gelen mefulü mutlakın yerini almış olması sebebiyle nasb mahallinde olan bu cümlelerin takdiri şöyledir: “أنزلناه إنزالاً” (biz onu, bu şekilde bir peyderpey inişle indirdik).<sup>320</sup>

Mekkî b. Ebû Tâlib’e gelince o iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir. İlkine göre “كذلك” lafzı öncesine bağlıdır. Buna göre anlam şöyle olur: “Mekke müşrikleri şöyle dediler: Tevrat ve İncil’in indirilmesi gibi Kur’an’ın da Muhammed’e topluca indirilmesi gerekmez miydi?” Bu ihtimale göre vakf, “كذلك” lafzında olur. İkinci ihtimale göre ise vakf “واحدة” kelimesinde olur ve “كذلك لتثبت” lafzıyla yeni bir cümle başlar. Buna göre anlam şöyledir: “Kâfirler ‘Kur’an ona bir defada indirilmeli değil miydi?’ dediler. Evet biz böylece Kur’an’la onun kalbini teyit etmeyi amaçladık.” Mekkî’nin “كذلك” lafzını müşriklerin sözünün bir parçası olarak ele alan izahı ilk sırada vermesine karşın, Allah’ın cevabının bir parçası olarak ele alan izahı ikinci sırada vermesi ve üstüne üstlük bir de “kîle” kipiyle sunması, tercihinin ilk izahıtan yana olduğunu gösterir.<sup>321</sup>

Semîn Halebî ise “كذلك” lafzının cümle içi konumuyla ilgili olarak şu ihtimallerden bahsetmektedir: (1) Mahzûf bir mübtedânın haberi olarak merfû

<sup>316</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVII, 445.

<sup>317</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 347-348.

<sup>318</sup> İbnu’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, VI, 88.

<sup>319</sup> Burhaneddin Ebû’l-Hasen İbdahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü’l-Dürer fî Tenâsübi’l-Âyât ve’s-Süver*, Kahire ts., XIII, 379-380.

<sup>320</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIX, 19.

<sup>321</sup> Mekkî, *el-Hidâye ilâ Bulûği’n-Nihâye*, VIII, 5213-5214.

konumdadır, dolayısıyla burada “الأمر كذلك” şeklinde bir cümle yapısı mevcuttur. (2) Hâl olmak üzere mansûbdur, dolayısıyla da “أنزل مثل ذلك” takdirindedir. (3) Mahzûf bir mastarın sıfatı olmak üzere mansûbdur.<sup>322</sup>

#### 24. FURKÂN SÛRESİ 25/58-59. ÂYETLER

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَيُحْيِيهِ وَكُفَىٰ بِهِ يَذُنُوبَ عِبَادِهِ خَيْرًا الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ الرَّحْمَنُ فَسألُ بِهِ خَيْرًا

Furkân sûresi 25/59. ayetteki “الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ” cümlesinin öncesine mi sonrasına mı bağlı olduğu hususu farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Nehhâs bu cümlenin öncesiyle de sonrasıyla da irtibatlandırılabilirliğinden bahsetmiş ve şu vecihleri ihtimal dâhilinde zikretmiştir: (1) Söz konusu ibare öncesinden bağımsız olarak değerlendirilebilir. Bu durumda “الذي” ile başlayan cümle (i) mübtedâ olup akabinde gelen “الرحمن” ile başlayan cümle onun haberi olur. (ii) “الذي” ile başlayan cümle mahzûf bir mübtedânın (هو) haberi olur. (iii) “الذي” ile başlayan cümle mahzûf bir “اعني” fiilinin mef’ûlü olarak mansûb olur. Nehhâs’a göre bu üç ihtimale göre de 58. ayetin sonu olan “خبسرا” kelimesinde yapılacak vakf, vakf-ı tâmdır, dolayısıyla bu cümlenin, akabindeki “الذي” ile başlayan cümle ile bir irtibatı bulunmamaktadır. (2) “الذي” ile başlayan cümle öncesindeki “وكفى” cümlesiyle irtibatlı olarak değerlendirilebilir ki bu durumda “الذي” kelimesi, “به” kelimesindeki ‘ه’ zamirinden bedel olmaktadır. Nehhâs bu durumda “خبسرا” kelimesindeki vakfın vakf-ı kâfi olmayacağını belirtmektedir.<sup>323</sup>

Dânî ise bu ayetlerdeki vakfı şöyle izah etmiştir: Şayet “الرحمن” kelimesi mübtedâ, devamındaki ifadeler yani “فسأل به خبيراً” da haber olarak değerlendirilirse o zaman “العرش” kelimesindeki vakf, vakf-ı tâm olur. Şayet “الرحمن” kelimesi “هو الرحمن” şeklinde mahzûf bir mübtedânın haberi olarak merfû addolunur ise o zaman “العرش” kelimesindeki vakf, vakf-ı kâfi olur. Şayet “الرحمن” kelimesi “استوى” fiilindeki gizli bir

<sup>322</sup> Semîn Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, VIII, 481.

<sup>323</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 485.

zamirden bedel olarak değerlendirilirse o zaman “العرش” kelimesinde değil “الرحمن” kelimesinde vakf kâfi olur.<sup>324</sup>

Secâvendî ise konuyla ilgili olarak şöyle bir izaha gitmektedir: Burada “هو الرحمن” şeklinde bir cümle yapısının varolduğu düşünüldüğünde “العرش” kelimesinde vakfta bulunmak mümkün/caiz olur. “الذي” lafzının mübtedâ, “الرحمن” lafzının ise haber olması da caizdir.<sup>325</sup> Secâvendî’nin bu açıklamalarından tercihini ilk ihtimalden yana koyduğu anlaşılmaktadır.

Uşmûnî ise “خيراً” kelimesindeki vakfla ilgili olarak şu ihtimallerden bahseder: (1) “خيراً” kelimesindeki vakf, vakf-1 kâfidir. (2) Sonrasının mübtedâ “الرحمن” kelimesinin de haber olarak değerlendirilmesi durumunda “خيراً”daki vakf, vakf-1 tâm olur. (3) “الذين” mahzûf bir mübtedânın haberi veya “أعني” şeklindeki mahzûf bir fiil ile mansûb olduğu kabul edildiğinde o zaman “خيراً” kelimesindeki vakf, vakf-1 kâfi olur. (4) “الذي” kelimesi “به” kelimesindeki “hâ” zamirinden bedel olarak cer mahallinde değerlendirildiğinde “خيراً” kelimesinde vakf yapılmaz. Çünkü vakfa bağlı olarak “bedel” ile “mübdel minh” arasının ayrılması söz konusu olamaz. (5) “الرحمن” mahzûf bir mübtedânın haberi olursa veya kendisi mübtedâ ondan sonra gelen cümle haber olursa o zaman “العرش” kelimesinde yapılacak vakf, vakf-1 tâm olur. (6) “الرحمن” kelimesi “استوى” kelimesindeki zamirden bedel olacak şekilde merfû olur ise o zaman “الرحمن” kelimesindeki vakf, vakf-1 kâfi, “خيراً” kelimesindeki vakf ise vakf-1 tâm olur.<sup>326</sup>

Ebû Yahyâ el-Ensârî de şu vecihlerin varlığından bahsetmiştir: (1) “خيراً” kelimesindeki vakf, vakf-1 kâfidir. (2) “الرحمن” kelimesi mahzûf bir mübtedânın haberi olarak merfû olur ise o zaman “العرش” kelimesindeki vakf, vakf-1 tâm olur. (3) “الرحمن” kelimesi “استوى” kelimesindeki zamirden bedel olmak üzere merfû olur ise o zaman

<sup>324</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 419.

<sup>325</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, II, 751.

<sup>326</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 275.

vakf “العرش” kelimesinde değil “الرحمن” kelimesinde olur ve vakf-ı kâfi olarak önceki vecihten daha iyi olur. (4) “خيبرا” kelimesindeki vakf, vakf-ı kâfidir.<sup>327</sup>

Müfessirlere gelince Zeccâc “الرحمن فسأل به خيبرا” cümlesinin konumu, özellikle de “الرحمن” kelimesinin irabı üzerinde durmuş ve şu ihtimallerin varlığına işaret etmiştir: “الرحمن” kelimesi merfû olabilir ki bu durumda “الرحمن” kelimesi ya “استوى” kelimesindeki zamirden bedel olur, ya da “الرحمن” mübtedâ “فاسأل به خيبرا” haber olur. “الرحمن” kelimesi mecrûr da olabilir. Bu durumda o, “الحي” kelimesinin sıfatı olmaktadır.<sup>328</sup>

Zemahşerî “الذي خلق السموات... على العرش” cümlesiyle ilgili olarak iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir: (1) “الذي خلق السموات... على العرش” cümlesi mübtedâ, devamındaki “الرحمن فسأل” cümlesi haberdir. (2) “الذي خلق السموات... على العرش” cümlesi bir önceki ayetteki “الحي” kelimesinin sıfatıdır. Tabi “الذي خلق السموات... على العرش” cümlesiyle ilgili böyle farklı ihtimallerin söz konusu olması devamındaki “الرحمن فسأل به خيبرا” cümlesiyle ilgili de farklı ihtimallere imkân tanımaktadır. Dolayısıyla (1) “الرحمن فسأل به خيبرا” cümlesi mahzûf bir mübtedânın haberi olur (2) “الرحمن فسأل به خيبرا” cümlesi “استوى” fiilinin gizli öznesi/faili olan “هو” den bedel olur.<sup>329</sup>

Fahrettin er-Râzî de Zeccâc gibi yalnızca “الرحمن فسأل به خيبرا” cümlesinin irabı üzerinde durmuş ve şu ihtimalleri zikretmiştir: (1) “الذي خلق” mübtedâ, “الرحمن” haberdir. (2) “الرحمن” kelimesi “الحي” kelimesinin sıfatıdır. (3) “الرحمن” kelimesi mahzûf bir mübtedânın (هو) haberidir. Râzî’ye göre Zeccâc ve bazı âlimler vakfın “العرش” kelimesinde olacağı, sonrasında “الرحمن” ile ibtidâda bulunulacağını söylerken bu vechi esas almışlardır. (4) “الرحمن” kelimesi mübtedâ, “فاسأل به خيبرا” cümlesi ise onun haberidir.<sup>330</sup>

<sup>327</sup> Mekki Nasr, *el-Maksûd*, s. 275.

<sup>328</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, IV, 73.

<sup>329</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 365.

<sup>330</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIV, 105.



Kurtubî ise “الذي خلق السموات” cümlesindeki “الذين” ism-i mevsûlünün bir önceki ayetteki “الحي” kelimesinin sıfatı olduğunu, dolayısıyla da cer mahallinde olduğunu ifade etmiştir.<sup>331</sup> Buna göre kelam “العرش” kelimesinde tamamlanacağından vakf burada olacaktır.

Bütün bu açıklamalar göstermektedir ki bu ayeti vakf-ı muânaka kapsamında değerlendirilmesinde Kurtubî gibi tek ihtimalin varlığından bahseden müfessirlerin açıklamaları değil de, vakf ve ibtidâ âlimleri ile Zemahşerî ve Fahrettin er-Râzî gibi iki veya daha fazla ihtimalin varlığına işaret eden müfessirlerin izahları esas teşkil etmiştir.

## 25. ŞUARÂ SÛRESİ 26/208-209. ÂYETLER

وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ ۝ ذَكَرْنِي ۝ وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ

Şuarâ sûresi 26/209. ayetteki “ذكري” kelimesinin öncesindeki cümlenin mi sonrasındaki cümlenin mi bir parçası olduğu hususu farklı mülâhazalara konu olmuştur. Nehhâs’a göre “ذكري” kelimesi nasb mahallinde değerlendirilebilir ki bu durumda ayetin cümle yapısı “يُنْذِرُونَهُمْ بِذِكْرِهِ” şeklinde olur ve ayet “Peygamberler söz konusu kavimleri Allah’ı hatırlatmak suretiyle uyarırlar” anlamına gelir. Nehhâs’a göre bu ihtimal esas alındığında vakf “ذكري” kelimesinde olmalıdır. Nehhâs bu açıklamayla yetinmiş, bunun ötesinde bir başka ihtimalden bahsetmemiştir.<sup>332</sup>

Dânî ise “ذكري” kelimesindeki vakfın, vakf-ı tâm olduğunu belirtmiş, akabinde de “kile” temrîz siygasıyla bunun vakf-ı kâfi olduğu yönünde bir görüşün varolduğuna da işaret etmiştir.<sup>333</sup> Secâvendî ise burada “ذَكَرْنَاهُمْ ذِكْرِي” (Biz onları hatırlatma olsun diye andık) şeklinde bir cümle yapısının bulunduğu yönündeki izahı esas alarak “منذرون” kelimesinde vasledilip “ذكري” kelimesinde vakfedilmesinin daha uygun olduğunu belirtmiştir. Secâvendî “ذكري” kelimesinin “لذكري” (hatırlatma için) takdirinde bir meful leh olarak değerlendirilmesi durumunda ise onun üzerinde vakf yapılamayacağını, vaslın daha uygun olacağını kaydetmiştir.<sup>334</sup>

<sup>331</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân* (trc), XII, 593.

<sup>332</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, s. 496.

<sup>333</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 424.

<sup>334</sup> Secâvendî, *İlelü’l-Vukûf*, II, 763.

Uşmûnî “لها منذرون” lafzındaki vakfın vakf-ı tâm olduğunu, “ذكري” lafzındaki vakfın ise ondan da tâm olduğunu ifade etmiş, Şuarâ sûresinde “لها منذرون” lafzı dışındaki bir yerde vakf-ı tâm bulunmadığı yönündeki değerlendirmeleri abartı olarak tavsif etmiştir. Ona göre burada “ينذرهم ذكري” veya “ذكرناهم ذكري” şeklinde bir cümle yapısının olduğu kabul edilecek olursa o zaman “ذكري” kelimesindeki vakf vakf-ı kâfi olur. Çünkü “ذكري” kelimesi mansûb kabul edildiğinde “منذرون” kelimesiyle lafız ve mana olarak alakalı olur; merfû kabul edildiğinde ise onunla yalnızca anlam itibariyle alakalı olur.<sup>335</sup>

Müfessirlere gelince şunu öncelikle belirtmek gerekir ki bazı müfessirlerden “منذرون” kelimesi dışında Şuarâ sûresinde vakf-ı tâm olan bir ayet sonu bulunmadığı yönünde açıklamalar gelmiştir.<sup>336</sup> Zemahşerî “ذكري” kelimesinin konumuyla ilgili pek çok ihtimalin varlığına işaret etmektedir. Lakin bu ihtimallerin hepsinde de Zemahşerî anılan kelimenin yalnızca öncesiyle irtibatına değinmiş, onun “وما كنا ظالمين” cümlesiyle irtibatından bahsetmemiştir.

“ذكري” kelimesiyle ilgili izahatında Zemahşerî’den nakilde bulunmuş olan Fahrettin er-Râzî ise şu vecihlerden bahsetmiş: (1) Bu kelime “تذكرة” (bir nasihat) manasında olmak üzere “منذرون” kelimesinin mef’ulü olarak mansûb olmaktadır. (2) “لها منذرون” lafzındaki zamirden hâldir. Bu durumda “ينذروهم ذوي تذكرة” takdirinde olup “Onlar, hatırlatıcılar olarak onları uyarırlar.” anlamına gelir. (3) Mef’ul li-eclih olur, dolayısıyla da “Onlar nasihat ve hatırlatma amacıyla onları uyarırlar.” manasına gelir. (4) “هذه ذكري” takdirinde olacak şekilde mahzûf bir mübtedânın haberi olarak merfûdur, dolayısıyla da “Bu bir hatırlatmadır.” manasına gelir. Bu değerlendirmeye göre cümle ya ara cümlesidir (cümle-i mu’tariza) veya sıfattır. Râzî’ye göre bunların dışında bir başka vecih daha ihtimal dâhilindedir ki o da “ذكري” kelimesinin “اهلكتنا” fiilinin mef’ul li-eclih’i olmasıdır. Buna göre anlam şöyle olur: “Biz, halkı zâlimlerden ibaret olan bir yerleşim biriminin sâkinlerini, ancak kendilerine peygamberler göndermek suretiyle onları huccet ile iyice ilzam ettikten sonra helak ettik ki, amaç onların helak edilmesinin başkaları için bir nasihat ve

<sup>335</sup> Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 282.

<sup>336</sup> Bkz. İbnu’l-Enbârî, *Kitâbu İzâhı’l-Vakf ve’l-İbtidâ*, II, 814.

ibret olmasını ve böylece de onların isyan etmeleri gibi bunların da isyan etmemelerini sağlamaktır.” Râzî esas alınacak veçhin bu olduğunu ifade etmektedir.<sup>337</sup>

Kurtubî burada vakfın nerede olacağı ile ilgili açıklamalarına İbnü'l-Enbârî'nin “Bazı müfessirler Şuarâ sûresinde ‘لها منذرون’ ayeti dışında vakf-ı tâm olan bir yer bulunmamaktadır.” şeklindeki izahının aktarımı ile başlamış, anılan yerdeki vakfı, vakf-ı hasen olarak değerlendirmiştir. Ona göre “ذكري” kelimesi yeni bir cümle başlangıcı olup “هي ذكري” veya “يذكرهم ذكري” takdirinde olup “Bu bir hatırlatmadır.” veya “Onlara bir hatırlatmada bulunur.” anlamlarına gelir. Kurtubî bu açıklamalarının ardından “ذكري” kelimesi üzerinde vakf yapmanın daha iyi olduğunu belirtmiştir.<sup>338</sup> Kurtubî'nin açıklamalarına göre burada iki ihtimal söz konusudur: (1) Vakf “منذرون” kelimesindedir. Bu vakf-ı hasen olur. Vakf sonrasında da “ذكري” kelimesiyle ibtidâda bulunulur. Bu durumda “ذكري” lafzı mahzûf bir “هي”nin haberi olur ve “Bu bir hatırlatmadır.” anlamına gelir. (2) Vakf “ذكري” kelimesindedir. Güzel olan da budur.

İbn Âşûr'a göre ise “ذكري” kelimesi “هذه ذكري” şeklinde mahzûf bir mübtedânın haberidir ki bu mahzûf mübtedâyı da cümlenin gelişinden çıkarmak mümkündür. İbn Âşûr bu değerlendirmeyi “kelimenin cümle içi konumuyla ilgili en iyi izah” olarak tavsif etmiş; Zeccâc ve Ferrâ'nın da bu kanaatte olduğunu söylemiştir. İbn Âşûr'a göre “ذكري” kelimesinin cümle içi konumuyla ilgili olan ve hepsi de “ذكري” kelimesinin öncesindeki kelamın tamamlayıcısı olduğu anlamına gelen Zemahşerî'nin naklettiği vecihler zorlamadan hali değildir. Dolayısıyla İbn Âşûr bir taraftan burada tek bir cümle kurgusunun bulunduğuna işaret etmiş, diğer taraftan da Zemahşerî'nin “ذكري” kelimesini öncesiyle irtibatlandırmaya yönelik izahlarını kabul edilebilir bulmamıştır.<sup>339</sup>

Ezcümle “ذكري” kelimesinin öncesine mi sonrasına mı bağlı olacağıyla ilgili olarak her ne kadar bazı âlimler tek ihtimalin varlığından bahsetmiş olsalar da, Secâvendî gibi âlimler iki ihtimalin varlığına işaret etmişlerdir. Bu ayetlerin vakf-ı

<sup>337</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, XXIV, 171.

<sup>338</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (trc), XIII, 92.

<sup>339</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX, 198.

muânaka kapsamında değerlendirilmesi yönündeki açıklamalar bu ihtimal farklılığını esas almış gözükmektedir.

## 26. KASAS SÛRESİ 28/35. ÂYET

قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعُلُ لَكَ سُلْطَانًا فَلَا يَصْلُونَ إِلَيْكَ أَيَّاتِنَا أَنْتُمْ وَمَنْ اتَّبَعَكُمُ الْغَالِبُونَ

Nehhâs'ın açıklamalarına göre Ahfeş, Taberî ve Ebû Hâtim bu ayette vakfin “إليكما” lafzında olacağını, “بآياتنا” lafzının ise sonrasına bağlı olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla burada “أنتما ومن اتبعكما الغالبون بآياتنا” şeklinde bir cümle yapısı mevcut olup “Siz ikiniz ve size tabi olanlar, mucizelerimiz sayesinde üstün gelecek olanlardır.” anlamına gelmektedir. Ahfeş ve Taberî'nin takdir ettiği bu cümle kurgusunun ve mana takdirinin, nahiv âlimlerinin kabulleriyle çeliştiğini ifade eden Nehhâs'a göre nahivciler sıla ile mevsûl arasını ayırmayı uygun görmemişlerdir.<sup>340</sup>

Dânî'nin konuyla ilgili açıklamalarına baktığımızda, Nehhâs'ın aktardığı bu izahları biraz daha özet bir biçimde verdiği, bunun ötesinde ilave bir açıklamada bulunmadığı görülmektedir.<sup>341</sup> Secâvendî ise vakfin “بآياتنا” lafzında olacağı kanaatindedir. Ona göre burada “فلا يصلون إليكما بسبب آياتنا” şeklinde bir cümle yapısı mevcut olup anlam “Mucizelerimiz sayesinde onlar size ilişemezler.” şeklindedir.<sup>342</sup>

Uşmûnî ise şu iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir: (1) “بآياتنا” lafzı “يصلون” lafzına bağlanacak olursa, “بآياتنا” lafzındaki vakf, vakf-ı tâm olur. (2) “بآياتنا” lafzı “الغالبون” kelimesine bağlanacak olursa vakf “إليكما” lafzında olur, “بآياتنا” ile de ibtidâda bulunulur. Bu ihtimale göre anlam şöyledir: “Siz ikiniz ve size tabi olanlar, ayetlerimiz/mucizelerimiz sayesinde üstün gelecek olanlardır.” Uşmûnî bu ikinci veçhi “gayr-u sedîd/doğru değil” şeklinde nitelemiş ve gerekçe olarak da şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Nahivciler sıla ile mevsûlün arasının ayrılmasına uygun bakmamışlardır. Zira sıla, ismin mütemmimidir. Dolayısıyla (işin başında) ismin bir bölümünü önceden zikredip, diğer bölümünü ise sonradan zikretmeye niyet etmek

<sup>340</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 511-512. Nehhâs, Ahfeş ve Taberî'nin bu izahının, “بآياتنا” kelimesinin sıla değil de bir beyan olarak değerlendirilmesi şartıyla geçerli olacağını belirtmiş ve “إلى لكما لمن الناصحين” ayetinde benzeri bir durumun varlığına işaret etmiştir. Nehhâs'a göre Nafi' de cümlenin “فلا يصلون إليكما” şeklinde olduğu kanaatindedir.

<sup>341</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 438.

<sup>342</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, III, 780.

caiz değildir. Gerçi Ahfeş ve İbn Cerir bu yönde değerlendirmede bulunmuşlardır. Buna göre “galebe/üstünlüğün” “ayât” kelimesine bağlanması, “vâsıl olamama” kelimesine bağlanmasından daha evladır. Çünkü ayetlerden kasıt, asa ve onun sahip olduğu özelliklerdir. Sihirbazların alt edilmesini sağlayan da zaten bu asa olmuştur.<sup>343</sup>

Müfessirlere gelince Zemahşerî “بَيَاتِنَا” lafzının nereye bağlı olduğu ile ilgili olarak şu ihtimalleri zikretmiştir: (1) “إِذْهَبَا بِبَيَاتِنَا” yani mucizelerimiz sayesinde gidin. (2) “نَسَلُكُمَا بِبَيَاتِنَا” yani sizi mucizelerimiz sayesinde hâkim kılacağız. (3) “لَا يَصْلُونَ بِبَيَاتِنَا” yani mucizelerimiz sayesinde onlardan korunacaksınız. (4) “بَيَاتِنَا” kasem, “لَا يَصْلُونَ” ise kasemin cevabı olur ki buna göre anlam: “Verdiğimiz mucizelere yemin olsun ki onlar size işemezler.” (5) “أَنْتُمْ وَمَنْ اتَّبَعَكُمْ الْغَالِبُونَ بِبَيَاتِنَا” yani “İkiniz ve size tabi olanlar mucizelerimiz sayesinde üstün geleceklerdir.” Zemahşerî’nin bu izahlarına baktığımızda şunu görürüz ki, ilk dört izaha göre “بَيَاتِنَا” lafzı öncesine, son izaha göre ise sonrasına bağlı olmaktadır. İlk dört izaha göre vakf “بَيَاتِنَا” kelimesinde olurken, son izaha göre “إِيكَمَا” lafzında olur, “بَيَاتِنَا” ile yeni bir cümle başlar.<sup>344</sup>

Ebû Hayyân’a göre de “بَيَاتِنَا” kelimesi “وَيَجْعَلُ”, “يَصْلُونَ” ve “الْغَالِبُونَ” kelimelerine bağlanabileceği gibi “إِذْهَبَا” şeklinde mahzûf bir fiile de bağlanabilir. Ebû Hayyân’ın meşru addettiği bu vecihler, Zemahşerî’nin zikrettiği beş vecihten dördü olmaktadır. Ebû Hayyân, “بَيَاتِنَا” kelimesinin kasem, “فَلَا يَصْلُونَ” lafzının da onun cevabı olduğu yönünde Zemahşerî’nin zikrettiği beşinci veçhi, cumhurun doğru bulmadığını ifade etmiş, gerekçe olarak da kasemin cevabının başına ‘fâ’nın gelmemesini göstermiştir. Dolayısıyla Ebû Hayyân Zemahşerî’nin zikrettiği beş vecihten dördünü kabul edilebilir bulmuş, yalnızca bir veçhi geçerli addetmemiştir.<sup>345</sup>

Hülasa Ahfeş ve Taberî gibi âlimlerin görüşüne göre vakf “إِيكَمَا” lafzında olmakta, “بَيَاتِنَا” lafzı ise sonrasına bağlanmaktadır. Her ne kadar dilciler, sıla ile mevsûl arasında ayırımı öngördüğü için bu izahı sıkıntılı bulmuş olsalar da yine de lügavî açıdan sahih kabul edilebilmesini mümkün kılacak bir tevilin

<sup>343</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 291.

<sup>344</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 502.

<sup>345</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VII, 113.

bulduğundan bahsetmişlerdir. Diğer izaha göre ise vakf “بَايَاتِنَا” lafzında olacaktır. İşte bu ihtimal farklılığı buranın vakf-ı muânaka kapsamında değerlendirilmesine yol açmış gözükmektedir.

## 27. AHZÂB SÛRESİ 33/13. ÂYET

وَأَذَقْنَا لِكُلِّ مَنَافِقٍ مَّا أَمَلَ يَأْتِيهِمْ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ

Ahzâb sûresi 33/13. âyetteki “وما هي بعورة” cümlesinin nereye bağlı olduğu, öncesiyle mi sonrasıyla mı irtibatının bulunduğu, bir başka ifadeyle münafıklara ait bir cümle mi, yoksa münafıkların sözlerinin Allah tarafından reddini içeren bir cümle mi olduğu hususunda âlimler farklı değerlendirme ve açıklamalarda bulunmuşlardır. Vakf ve ibtidâ âlimlerinin kâhir ekseriyeti bu cümlenin öncesiyle sonrasıyla irtibatı hakkında muhtelif ihtimallerin varlığına işaret etmemişler, sadece “بعورة” kelimesinde yapılacak vakfın hükmünden bahsetmişlerdir. Bu çerçevede İbnü'l-Enbârî “بعورة” lafzındaki vakfı, vakf-ı hasen olarak değerlendirmiş iken<sup>346</sup> Nehhâs, vakfın, vakf-ı kâfi olacağını söylemiştir.<sup>347</sup> Dâni ise “بعورة” kelimesinde vakfın uygun olacağını belirtmiş ve vakf-ı kâfi hükmünde olacağına işarete bulunmuştur.<sup>348</sup> Uşmûnî de “وما هي بعورة” cümlesinin münafıkların sözlerini tekzibe dönük bir ifade olduğunu, dolayısıyla da burada yapılacak vakfın, vakf-ı kâfi olacağını belirtmiştir.<sup>349</sup>

Anılan âlimlerin aksine Secâvendî “وما هي بعورة” ibaresi ile ilgili iki ihtimalden bahsedilebileceğini belirtmiştir: (1) İlkine göre bu ifade “يقولون” lafzının hâli olmaktadır, dolayısıyla öncesine bağlıdır. “إن يريدون إلا فرارا” cümlesi ise Allah'ın münafıkların “evlerimiz korumasız” şeklindeki sözlerine verdiği cevabı içeren yeni müstakil bir cümle olmaktadır. Bu değerlendirmeye göre ayetin anlamı şöyle olacaktır: “Onlardan bir grup peygamberden izin isterler ve evleri korumasız olmadığı halde ‘evlerimiz korumasız’ derler. Oysa onlar bunu söylerken yalnızca firarı (savaştan sıvışmayı) amaçlıyorlardı.” Bu ihtimale göre vakf “عورة” kelimesinde değil “بعورة” kelimesinde olacaktır. (2) İkinci ihtimale göre ise münafıkların sözü “عورة”

<sup>346</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhu'l-Vakfi ve'l-İbtidâ*, II, 841.

<sup>347</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 549.

<sup>348</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 458.

<sup>349</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 307.

kelimesinde bitmektedir. “وما هي بعورة إن يريدون إلا فرارا” cümlesi Allah’ın onların bu taleplerine dönük cevabını içeren müstakil bir cümle olmaktadır. Bu durumda ayetin anlamı ise şöyledir: “Onlardan bir grup peygamberden izin ister ve ‘evlerinin korumasız’ olduğunu söyler. Oysa evleri korumasız olmayıp bununla yalnızca kaçmayı murat ederler.” Bu ihtimale göre ise vakf, “عورة” kelimesi üzerinde olacaktır. Secâvendî “وهو الأصح” kaydıyla bu ikinci ihtimali daha sahih addetmiştir.<sup>350</sup>

Müfessirlere baktığımızda Secâvendî’nin altını çizdiği bu ihtimallerden birini öne çektikleri görülmektedir. Nitekim Taberî “وما هي بعورة” cümlesini, münafıkların mazeretlerini içeren cümlenin bir parçası olarak değerlendirmiş, “Onlar yalnızca firar amacı güdüyorlardı.” buyurmak suretiyle Allah’ın onları yalanladığını belirtmiştir.<sup>351</sup>

Kurtubî’ye gelince o, ayete Secâvendî’nin zikrettiği ihtimallerden ikincisi doğrultusunda anlam takdirinde bulunmuş ve başka bir ihtimalin varlığından bahsetmemiştir. Zira Kurtubî’ye göre “وما هي بعورة إن يريدون إلا فرارا” cümlesi müstakil bir cümle olup münafıkların “إن بيوتنا عورة” (evlerimiz korumasız) şeklindeki mazeretlerinin Allah tarafından reddedilmesini ifade etmektedir. Bu tarz bir mazerete sığınmaları karşısında Allah Teâlâ “Oysa evleri korumasız değildir.” buyurmuş; böylece onları yalanlamış ve reddetmiştir.<sup>352</sup>

Müfessirlerin büyük çoğunluğunun yaklaşımının Kurtubî ile aynı olduğu söylenebilir. Nitekim Zeccâc, İbn Atıyye ve İbn Âşur’a göre de “وما هي بعورة” cümlesi, münafıkların “إن بيوتنا عورة” (evlerimiz korumasız) şeklindeki mazeretlerinin asılsızlığına işaret etmektedir, dolayısıyla da Allah’ın sözüdür.<sup>353</sup> Hatta Ebû Hayyân gibi bazı müfessirler bu durumun açık olduğunu düşünmüş oldukları için bu sözün kime ait olduğu yönünde herhangi bir açıklamada bulunma ihtiyacı bile hissetmemişlerdir.<sup>354</sup>

<sup>350</sup> Secâvendî, *İlelü’l-Vukûf*, III, 817.

<sup>351</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIX, 43.

<sup>352</sup> Kurtubî, *el-Câmi’* (trc.), XIV, 56.

<sup>353</sup> Zeccâc, *Meânî’l-Kur’an*, IV, 219; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Veciz*, IV, 373-374; İbn Âşur, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXI, 286.

<sup>354</sup> Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, VII, 212-213.

## 28. AHZÂB SÛRESİ 33/32. ÂYET

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا

Ahzâb sûresi 33/32 ayetindeki “ان اتقيتن” lafzının nereye bağlanacağı, öncesindeki cümlelerin bu lafızla birlikte mi tamamlandığı, yoksa bu lafzın kendisinden sonraki cümleye mi bağlı olduğu hususu âlimler arasında farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Nehhâs Ahfeş’in “ان اتقيتن” lafzındaki vakfın vakf-ı tām olacağı yönünde bir iddiada bulunduğunu belirtmiş, bunu “ze’ame/iddia etti” kaydıyla vermenin ötesinde bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>355</sup> Ahfeş’in bu değerlendirmesine göre “ان اتقيتن” lafzı öncesine bağlı olmakta ve cümle onunla tamam olmaktadır. Dâni “ان اتقيتن” lafzındaki vakfın, vakf-ı kâfi olduğunu belirtmiş, ilave bir açıklamada bulunmamış<sup>356</sup> iken Secâvendî bu ayetin vakf durumu ile ilgili hiçbir açıklamada bulunmamıştır. Uşmûnî ise “ان اتقيتن” lafzındaki vakfın vakf-ı kâfi olduğunu belirtmiş, bunun dışında sadece Ali b. Süleyman el-Ahfeş’in bunu vakf-ı tām addettiğinden bahsetmiştir.<sup>357</sup>

Müfessirlerin izahlarına gelince öncelikle şunu belirtmek gerekir müfessirlerin kâhir ekseriyeti burada üzerinde durulmayı gerektirecek özel bir durum gözlemlemişler, buna bağlı olarak da ayetin cümle yapısı üzerine herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır. Bu müfessirlerin ayete takdir ettikleri manadan nasıl bir cümle yapısını öngördüklerini çıkarmak mümkündür. Bu gruba örnek gösterebileceğimiz müfessirlerden biri olan Zemahşerî, ayeti tefsir ederken “ان اتقيتن” lafzını sonrasıyla birlikte ele almış ve mana takdirini buna göre yapmıştır.<sup>358</sup>

Müfessirlerin genel yaklaşımı bu olmakla birlikte “ان اتقيتن” lafzının cümle içi konumuyla ilgili farklı ihtimallerin varlığına işaret eden ve ayetin anlamının buna göre değişeceğini belirten müfessirler de vardır. Bu çerçevede en net açıklamaların Fahrettin er-Râzî ile Nisâbüri’den geldiği söylenebilir. Zira Râzî “ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول” ifadesi itibariyle iki ihtimalin mümkün olduğunu belirtmiştir: İlki “ان اتقيتن” lafzının

<sup>355</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İtinâf*, s. 551.

<sup>356</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 458.

<sup>357</sup> Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 308.

<sup>358</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 66. Hâl böyle olmakla birlikte Zemahşerî tefsirinin esas aldığımız baskısında من النساء ve ان اتقيتن lafızlarında üç nokta bulunmaktadır. Aynı durum Kurtubi Tefsiri’nin Abdülmecid et-Türki neşrinde esas alınan Kur’an metninde de söz konusudur. Bkz. Kurtubi, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, XVII, 137.



öncesine bağlı olmasıdır ki bu durumda ayet “Sizler şayet takvalı iseniz o halde sıradan kadınlar gibi olamazsınız.” anlamına gelir. Allah katında en değerli şeyin takva olması da bu ihtimali teyit eder. İkinci ihtimal ise “إن اتقيتین” lafzının sonrasına bağlı olmasıdır ki bu durumda anlam “Şayet takvalı iseniz o zaman cilveli konuşmayın.” şeklinde olur.<sup>359</sup> Nisâbüri de “إن اتقيتین” lafzının öncesine de sonrasına da bağlanabileceğini ifade etmiş, öncesine bağlanmasının izahının açık olduğunu, sonrasına bağlanması durumunda ise şöyle bir anlamın söz konusu olacağını belirtmiştir: “Şayet sizler takva sahibi hanımlar iseniz o zaman (size yöneltilen sorulara) sözlü olarak karşılık verirken basit kadınların yaptığı gibi vakarsız ve gevşek bir tutum içine girmeyin.”<sup>360</sup>

Görüldüğü gibi “إن اتقيتین” lafzının bağlı bulunduğu yerle ilgili muhtelif ihtimallerin varlığına daha ziyade müfessirler işarete bulunmuşlardır. Burada önemli olan bu ihtimallerin bizatihi varlığıdır. Görünen o ki ayeti vakf-ı muânaka kapsamına dâhil eden değerlendirmeler anılan ihtimalleri dikkate almışlardır.

## 29. AHZÂB SÛRESİ 33/60-61. ÂYETLER

لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَتُغْرِيَنَكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِزُونَكَ فِيمَا إِلَّا قَلِيلًا ۝ مَلْعُونِينَ ۝ آيَةٌ مَّا تَقْتُلُوا أَخْدُوا وَقْتُلُوا تَقْتِيلًا

Ahzâb sûresi 33/61. ayetin başındaki “ملعونين” kelimesinin öncesine mi sonrasına mı bağlı olduğu hususu farklı mülâhazalara konu olmuştur. Nehhâs’ın açıklamalarından “ملعونين” kelimesinin öncesine de sonrasına da bağlanabileceği anlaşılmaktadır. Zira Nehhâs bu ayetle ilgili olarak iki farklı görüşe yer vermiştir: (1) Ahmed b. Ca’fer’e göre ifade “إلا قليلا” ibaresinde tamamlanmakta olup “ملعونين” lafzı başlangıç ifadesidir. “ملعونين” lafzının başlangıç ifadesi olarak mansûb olması ise, bu ifadenin “şetm/kınama” bildiriyor olmasından dolayıdır. (2) Ahfeş’e göre ise ifade “إلا قليلا ملعونين” ifadesinde tamamlanmaktadır; dolayısıyla “ملعونين” lafzı öncesine bağlıdır. Buna göre “ملعونين” lafzı ‘hâl’ olarak mansûb olmaktadır.<sup>361</sup>

Dâni’ye gelince o, “ملعونين” lafzının hâl olarak değerlendirilmesi durumunda onun üzerinde yapılacak vakfın vakf-ı kâfi olacağını belirtmiş; mahzûf bir “أعني”

<sup>359</sup> Fahrettin er-Râzi, *Mefâtihu’l-Ġayb*, XXV, 209.

<sup>360</sup> Nisâbüri, *Ġarâibü’l-Kur’ân*, V, 459.

<sup>361</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve İ’tinâf*, s. 578.

(kastediyorum) fiili ile mansûb kabul edilmesi durumunda ise “إلا قليلا” lafzında sözün tamam olduğunu ve vakfın vakf-ı tâm olacağını belirtmiştir.<sup>362</sup>

Secâvendî ise şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “ملعونين” lafzının “يجاورونك” lafzının hâli olması muhtemel olduğu gibi, kınama olmak üzere mansûb olması da muhtemeldir. Çünkü “أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا” şeklindeki şart cümlesi, bir sıfat cümlesi olmaya elverişli olduğu gibi, başlangıç cümlesi olmaya da elverişlidir. Evlâ olan şart cümlesinin kınama bildiren bir sıfat cümlesi olarak değerlendirilmesidir ki bu durumda vakf “قليلا” kelimesinde olur.<sup>363</sup> Bu açıklamaları Secâvendî’nin “قليلا” kelimesinde vakf yapmayı tercih ettiğini göstermektedir.

Müfessirlere gelince Zemahşerî’ye göre “ملعونين” kelimesi ya “şetm/kınama/azarlama” olmak üzere mansûbtur, ya da “لا يجاورونك” ifadesinin hâlidir. Zemahşerî “ملعونين” kelimesinin kendisinden sonraki cümleyle irtibatlandırılmasının mümkün olmayacağını düşünmektedir. Çünkü ona göre “أينما” ile başlayan bu cümle şart cümlesidir, şart ise kendisinden önceki kısım üzerinde bir amele sahip değildir. Dolayısıyla “ملعونين” kelimesi yalnızca kendisinden önceki kısım ile irtibatlandırılabilir.<sup>364</sup> Fahrettin er-Razî ise bu ayetteki cümle yapısı hakkında üzerinde durulmayı gerektirecek özel bir durum görmemiş, fakat mana takdirinde “ملعونين” lafzını sonrasına bağlamış, ayete buna göre anlam vermiştir.<sup>365</sup>

Bu ayetlerdeki vakfın durumu üzerinde uzun uzadıya duran müfessirlerin başında Kurtubî’nin geldiği söylenebilir. Onun nakline göre “ملعونين” kelimesinin müteallakı ile ilgili olarak iki ihtimalden bahsedilmiştir: (1) Bu ifadenin öncesine bağlı olmasıdır. Bu durumda vakf “ملعونين” kelimesinde olacaktır. Kurtubî, Muhammed b. Yezîd’in “ملعونين” lafzını hâl addettiğini ve kelamın burada tamam olacağını belirttiğini söylemiş, böylece de burada yapılacak vakfın, vakf-ı tâm olacağına işaret etmiştir. (2) Kurtubî’nin bazı nahivcilere nispet ettiği ikinci ihtimale göre ise “ملعونين” lafzı sonrasındaki “أينما ثقفوا أخذوا” lafzına bağlıdır, dolayısıyla da anlam “Nerede yakalanırlarsa orada aşağılanmış olarak tutuklanırlar.” şeklinde olacaktır.

<sup>362</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 461.

<sup>363</sup> Secâvendî, *İlelü’l-Vukûf*, III, 823.

<sup>364</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 665.

<sup>365</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ġayb*, XXV, 232.

Kurtubî bu izahı bir ‘hata’ olarak değerlendirmiş ve dil açısından bu veçhin caiz olamayacağını ifade etmiştir. Gerekçesi şudur: “Ceza cümlesinde yer alan bir ifade, öncesi üzerinde amelde bulunamaz.”<sup>366</sup> Dolayısıyla Kurtubî’ye göre burada tek sahih vecih vardır, o da “ملعونين” lafzının öncesine bağlı olduğu ve vakfın bu kelime üzerinde olacağıdır.

Her ne kadar Kurtubî gibi bazı âlimler bu ihtimallerden birini kabule şayan bulup diğerini kabul edilebilir addetmeseler de çok sayıda âlimin burada iki ihtimalin varlığından bahsetmesi sebebiyle bu ayet vakf-ı muânaka kapsamında değerlendirilmiş gözükmektedir.

### 30. MÜMİN SÛRESİ 40/69-70. ÂYETLER

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ ۗ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَإِنَّا آتَيْنَاهُمْ بِهِ رَسُولَنَا فَهُنَّ يَخْلَعُونَ

Mümin sûresi 40/69 ayetindeki “انى يصرفون” lafzının öncesiyle ve sonrasıyla irtibatı hakkında muhtelif değerlendirmelere gidilmiştir. Nitekim Nehhâs “انى يصرفون” lafzıyla ilgili olarak iki izaha yer vermiştir: (1) Şayet “الذين كذبوا بالكتاب” cümlesi daha önce geçen “ألم تر إلى الذين” lafzından bedel olarak değerlendirilirse o zaman “انى يصرفون” lafzında anlam tamam olmamaktadır. (2) “الذين كذبوا بالكتاب” cümlesi öncesinden bağımsız kabul edilir ve başlangıç cümlesi olarak değerlendirilirse o zaman “انى يصرفون” cümlesinde anlam tamam olur, dolayısıyla burada yapılacak vakf vakf-ı tām’dır. Nehhâs tefsir âlimlerinin kâhîr ekseriyetinin bu ihtimali kuvvetli gördüklerinden bahsetmiştir.<sup>367</sup>

Secâvendî “الذين” lafzının “يصرفون” kelimesindeki zamirden bedel olmaya elverişli olduğu gibi “فسوف” lafzının haber, “الذين” lafzının ise mübtedâ olmaya elverişli olduğunu da belirtmiştir. Çünkü “الذين” umum ve mübhem bir ifade olmakla şart anlamı ifade eder, dolayısıyla da haberinin başına ‘ف’ gelmesi güzel olur. Bu açıklamasının ardından Secâvendî şu sözleriyle tercihini ortaya koymaktadır: “Evlâ olan ‘الذين’ lafzının bedel kılınması ve ‘رسلنا’ lafzında vakfedilmesidir.”<sup>368</sup>

<sup>366</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân* (trc), XIV, 193.

<sup>367</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, s. 629.

<sup>368</sup> Secâvendî, *İlelü’l-Vukûf*, III, 895.

Uşmûnî ise şu vecihlerin varlığından bahsetmiştir: (1) “الذين كذبوا” lafzının mübtedâ olmak üzere ref mahallinde değerlendirilmesi durumunda “انى يصرفون” lafzındaki vakf, vakf-ı tâm olacaktır. Uşmûnî bir grup müfessirin bu kanaati benimsediğini belirtmiş, böyle düşünmelerinin sebebi olarak ise müfessirlerin ayette bahsi geçen “Allah’ın ayetleri hakkında mücadele edenler”den kasdın Kaderiyye olduğunu düşünmelerini göstermiştir. (2) “الذين يجادلون” lafzından bedel ve mahzûf bir mübtedânın haberi olarak merfû konumda değerlendirildiğinde veya “أعني” şeklinde mukadder bir fiilin mef’ûlü olarak nasb mahallinde addedildiğinde “يصرفون” kelimesinde vakf yapılmaz, dolayısıyla da sonrasına vasledilmesi gerekir.<sup>369</sup>

Görüldüğü üzere vakf ve ibtidâya dair eserlerin bir kısmında burada iki ihtimal üzerinde durulmaktadır. İlk ihtimale göre “انى يصرفون” lafzı hem öncesiyle hem de sonrasıyla irtibatlıdır. Çünkü bu ihtimale göre “ألم تر” lafzından “رسلنا” lafzına kadarki bölüm tek bir cümle olmaktadır. İkinci ihtimale göre ise cümle “انى يصرفون” lafzında tamamlanmaktadır. Dolayısıyla da “انى يصرفون” lafzının ya öncesiyle ya sonrasıyla irtibatlandırılması şeklinde bir durum söz konusu değildir.

Müfessirlere gelince Fahrettin er-Râzi bu ayetlerdeki cümle kurgusuyla ilgili bir açıklamada bulunmamış, fakat mana takdirinde “انى يصرفون” lafzını önceki cümlelerin bir parçası olarak değerlendirmiştir: Bu Allah’ın ayetleri hakkında tartışmaya girmelerine, onları reddetmelerine ve yalanlamalarına bağlı olarak onlara yöneltilmiş bir kınamadır; Allah Teâlâ “انى يصرفون” buyurmak suretiyle onların durumuna hayretini ifade etmiştir.<sup>370</sup>

Kurtubî ise bu ayetlerdeki vakfın durumunun, kimlerin kastedildiğine bağlı olarak farklılık arz edeceğini belirtmiş ve kimlerin kastedildiği ile ilgili iki görüşe yer vermiştir: İbn Zeyd’e nispet edilen ilk görüşe göre kastedilenler müşrikler olup bir sonraki “الذين كذبوا بالكتاب وبما أرسلنا به رسلنا” (Kitabı/vahyi ve peygamberlerimizi gönderme sebebimiz olan şeyi yalanlayanlar) cümlesi de buna delalet etmektedir. Kurtubî’nin müfessirlerin çoğunluğuna nispet ettiği ikinci görüşe göre ise kastedilenler

<sup>369</sup> Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 340.

<sup>370</sup> Fahrettin er-Râzi, *Mefâtihu’l-Ġayb*, XXVII, 88.

Kaderiye'dir.<sup>371</sup> Bu durumda ilk görüşe göre “الذين كذبوا بالكتاب وبما أرسلنا به رسلنا” cümlesi öncesindeki “أني يصرفون” lafzına bağlı olurken, ikinci görüşe göre bu cümle yeni bir cümle olmaktadır. Kurtubî'nin bu değerlendirmeleri burada iki ihtimalin olduğuna işareti içermesi sebebiyle önem arz etmektedir.

Nisâbü'rî de “الذين” kelimesinin “يصرفون” kelimesinin içerdiği zamirden bedel olabileceğini belirtmiş; “يصرفون” kelimesinde durulmaması halinde “رسلنا” kelimesi üzerinde durulması gerektiğini belirtmiştir.<sup>372</sup> İbn Âşûr ise “الذين كذبوا بالكتاب” cümlesinin öncesindeki “الذين يجادلون” cümlesinden bedel olduğunu belirtmiş ve başka bir ihtimalin varlığından bahsetmemiştir.<sup>373</sup>

Buraya kadar aktardığımız izahların da delalet ettiği üzere her ne kadar bazı âlimler burada tek ihtimalin var olduğunu ileri sürseler de<sup>374</sup> gerek bazı vakf ve ibtidâ âlimleri gerekse Kurtubî gibi bazı müfessirler burada iki ihtimalin varlığına işaret etmişler ve vakf yerinin bu ihtimallere bağlı farklılık arzedeceğini belirtmişlerdir. Ayetin vakf-ı muânaka kapsamına dâhil edilmesinin ardında bu değerlendirmelerin yattığı görülmektedir. Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki “الذين كذبوا بالكتاب وبما أرسلنا به رسلنا” cümlesinin yeni bir cümle olduğu ve “الذين” ism-i mevsûlü ile Kaderiyye'nin kastedildiği yönündeki izah, üzerinde düşünölmeye değer gözökmektedir. Zira Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Kaderiyye diye bir kesimin var olmadığı gerçeği ortada iken bazı müfessirlerin bu yönde izahlara gitmelerinin ilginç olduğu söylenebilir.

### 31. ZUHRUF SÜRESİ 43/1-2. ÂYETLER

ختم والكتاب المبين

Nehhâs'ın açıklamalarına göre burada iki ihtimal söz konusudur: (1) “حم والكتاب” cümlesi hem kasemi hem de kasemin cevabını barındıran bir cümle olup “Allah'a yemin olsun ki mesele kesinlik kazanmıştır.” anlamına gelmektedir. Bu ihtimale göre “المبين” kelimesinde vakf-ı tâm bulunur. Nehhâs bu izahını Dahhâk'e (ö.

<sup>371</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* (trc), XV, 292.

<sup>372</sup> Nisâbü'rî, *Ġarâibü'l-Kur'an*, VI, 40.

<sup>373</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIV, 201.

<sup>374</sup> Hatta Dâni gibi bazı âlimler bu ayette vakf yönünden incelemeye gerektirecek bir durum görmemişlerdir.

105/723) dayandırmıştır. (2) “حم والكتاب الميين” yemin olup cevabı devamındaki ifadeler, yani “إنا” ile başlayan cümledir ki bu durumda vakf “لعلكم تعقلون” lafzında olacaktır.<sup>375</sup> Dâni'nin izahları ise şöyledir: “حم” lafzını kasemin cevabı olarak gören kimseye göre vakf “والكتاب الميين” lafzında olacaktır. Cevabın “إنا” diye başlayan cümle olduğunu düşünenlere göre ise “الميين” kelimesinde vakf olmayacaktır.<sup>376</sup>

Secâvendî kasemin cevabının “إنا” ile başlayan cümle olduğunu, dolayısıyla da “الميين” kelimesinde vakf yapılmaması gerektiğini, vakfin “تعقلون” de olacağını ifade etmiştir. Secâvendî bu kabulünün akabinden ‘kile’ kipiyle sunduğu bir başka izaha da yer vermiştir. Buna göre “حم” kelimesi aslında “حَمَّ” yani “mesele hükme bağlandı” anlamına gelmektedir, dolayısıyla da vakf “حم” lafzının sonunda değil de “الميين” kelimesinde olacaktır. Bu durumda ayetin cümle yapısı “والكتاب الميين حَمَّ” takdirinde olup şu anlama gelmektedir: “Bu hükme bağlanmış olan apaçık kitaba yemin olsun ki.”<sup>377</sup> Her ne kadar Secâvendî bu ikinci görüşün kime ait olduğunu belirtmese de biz Nehhâs'ın açıklamalarından bunun kaynağının Dahhâk olduğunu biliyoruz.

Bu açıklamalara baktığımızda Dâni ve Secâvendî'nin, Nehhâs'ın açıklamalarını esas aldıkları görülmektedir. Bu açıklamalara göre ilk ihtimal “والكتاب الميين” lafzının yemin, “حم” lafzının ise onun cevabı olmasıdır ki bu durumda kelime “حَمَّ” olmaktadır. İkinci ihtimale göre ise “حم والكتاب الميين” yemin, devamındaki ayet ise cevap olmaktadır. Secâvendî'nin tercihini ikinciden yana kullandığı görülmektedir.

Uşmûnî ise burada üç ihtimalin varlığından bahsetmiştir: (1) “حم والكتاب الميين” birlikte kasem olup cevabı şu mahzûf cümle olur: “لقد أوضحت لكم الدليل وبينت لكم السبيل” (size delili açıkladım ve doğru yolu beyan ettim). Bu durumda “والكتاب الميين” lafzının sonundaki vakf, vakf-ı hasen olur. (2) “إنا جعلناه” ile başlayan bölüm “والكتاب الميين” lafzının veya “حم والكتاب الميين” kaseminin cevabıdır ki bu durumda “الميين” lafzında vakfetmek olmaz. Uşmûnî'ye göre bu veçhin esas alınması durumunda bir şey üzerine iki kasemle yemin edilmesi gibi bir sakınca ortaya çıkar ki bu hoş

<sup>375</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 646.

<sup>376</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 506.

<sup>377</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, III, 914.

karşılanmamaktadır. (3) “حم” mahzûf bir mübtedânın haberidir, daha sonra “والكتاب والميين” şeklinde bir kasekle yeni bir cümleye başlanmaktadır. Bu durumda “حم” üzerindeki vakf, vakf-ı hasen olmaktadır.<sup>378</sup>

Uşmûnî'nin kaydettiği bu vecihlere baktığımızda burada iki temel ihtimalin varlığından bahsedilebilir: İlkine göre “حم” ile “والكتاب الميين” birlikte kasekle olmakta, kaseklemin cevabı ise ya mahzûf olmakta, ya da “إنا جعلناه” diye başlayan cümle olmaktadır. İkinci ihtimale gere ise “حم” ile “والكتاب الميين” birbirinden ayrı olarak değerlendirilmektedir. Zira ilki mahzûf bir mübtedânın haberidir, ikincisi ise kasekle olarak yeni bir cümlemin başlangıcı olmaktadır. Bir başka ifadeyle “والكتاب الميين” ibaresini öncesine bağlamak mümkün olduğu gibi öncesinden bağımsız olarak ele almak da mümkündür.

Müfessirlere gelince Zemahşerî “والكتاب الميين” lafzının kasekle olduğunu, “إنا جعلناه قرأنا” lafzının ise kaseklemin cevabı olduğunu belirtmiş, gerek yemin ile yemin edilen şey arasındaki müthiş uyum, gerekse hem yeminin hem de cevabın içeriğini aynı şeyin oluşturması sebebiyle bunun sanatsal yönü olan bir yemin olduğunu ifade etmiştir.<sup>379</sup> İbn Atıyye'ye göre “والكتاب” lafzı kasekle ‘vâv’ı ile mecrûrdur; “إنا جعلناه” ifadesi ise haber cümlesi olup kasekleme cevap teşkil etmektedir.<sup>380</sup>

Fahrettin er-Râzî de “حم والكتاب الميين” lafzı ile ilgili iki ihtimalin varlığından bahsetmiştir. İlkine göre “حم” mahzûf bir mübtedânın haberi, “والكتاب الميين” ise kaseklemdir, dolayısıyla da “هذه حم والكتاب الميين” (bu Hâ Mîm'dir, Kitâb-i Mübîn'e yemin ederim ki) anlamına gelmektedir. Buna göre burada bu sürenin Hâ-Mîm sûresi olduğu üzerine yapılmış bir yemindir. Devamındaki “إنا جعلناه” cümlesi yeni bir cümle olmaktadır. İkinci ihtimale göre ise “إنا جعلناه” cümlesi kaseklemin cevabıdır, dolayısıyla da öncesi kasekle olmaktadır.<sup>381</sup>

Ebû Hayyân da “إنا جعلناه” lafzının kaseklemin cevabı olduğunu belirtmiş, kasekle ile cevap arasındaki uyum ve aynı şeyi mevzubahis etmeleri sebebiyle burada sanatsal

<sup>378</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 348-349.

<sup>379</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 424.

<sup>380</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 45.

<sup>381</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII, 193.

bir yeminin bulunduğu yönünde Zemahşerî’de geçen izahları aynıyla tekrarlamış, bunun ötesinde bir izahta bulunmamıştır.<sup>382</sup>

Semîn Halebî’ye göre ise “حم” lafzının kasem olarak değerlendirilmesi durumunda “والكتاب المبين” ifadesindeki ‘vâv’ atıf ‘vâv’ı, kasem olarak değerlendirilmemesi durumunda ise kasem ‘vâv’ı olmaktadır. Semîn Halebî de kasem ile kasemin cevabının aynı şeyi tazammun ediyor olmasına bağlı olarak bunun belagat yönü olan bir kasem olduğuna işaret etmiştir.<sup>383</sup> Nisâbüri “حم” lafzı üzerinde vakfa bulunmayan kimsenin “المبين” lafzında vakfa bulunacağını, çünkü bu durumda kasem ifade eden “والكتاب المبين” lafzının öncesiyle yani “حم” ile alakalı olduğunu belirtmiştir.<sup>384</sup>

Bütün bu izahlar göstermektedir ki âlimlerin çoğunluğuna göre burada iki ihtimal söz konusudur. İşte vakf-1 muânaka bulunduğu yönündeki değerlendirmeler de bu iki ihtimalin mevcudiyetini esas almış gözükmektedir.

## 32. DUHÂN SÛRESİ 44/1-2. ÂYETLER

حَمَّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ

Nehhâs, Dâni ve Secâvendî’nin bu ayetlerle ilgili açıklamalarının, Zuhurf 43/1-2 ayetleriyle ilgili açıklamalarının hemen hemen aynısı olduğu görülmektedir.<sup>385</sup> Bu yüzden onların izahlarını tekrar etmemeyi uygun bulduk. Uşmûnî’ye gelince o burada şu ihtimallerin varlığına işaret etmiştir: (1) Şayet Kasemin cevabının mukaddem olduğu düşünülürse o zaman “حم والكتاب المبين” lafzının sonundaki vakf, vakf-1 hasen olur. (2) Kasemin cevabı “إنا أنزلناه” lafzı olursa, o zaman “حم والكتاب المبين” lafzının sonunda vakf yapılmaz. (3) Şayet kasem tek başına “المبين” lafzı olursa o zaman “في ليلة مباركة” üzerindeki vakf, vakf-1 tâm olur. (4) Şayet “في ليلة مباركة” lafzı, “إنا كنا منذرين” lafzı da tek başına kasem olur ise “الكتاب” kelimesinin sıfatı, “حم” lafzı da tek başına kasem olur ise “إنا كنا منذرين” cevap olur ve vakf onun üzerinde gerçekleşir. Uşmûnî’nin ifadesine göre bazı âlimler “حم” lafzının tek başına kasem olmasını imkânsız görmüşlerdir. Gerekçeleri “أنزلناه”

<sup>382</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VIII, 6.

<sup>383</sup> Semîn Halebî, *ed-Dürri’l-Masûn*, IX, 571.

<sup>384</sup> Nisâbüri, *Ġarâibü’l-Kur’ân*, VI, 85.

<sup>385</sup> Bkz, Nehhas, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, s. 654; Dâni, *el-Müktefâ*, s. 513; Secâvendî, *İelü’l-Vukûf*, III, 925.



lafzındaki zamirin “الكتاب” kelimesine râcî oluşudur. Çoğunluk ise bunun mümkün olacağını ifade etmişlerdir.<sup>386</sup>

Bu ayetlerdeki cümle kurgusunun yapısıyla ilgili ihtilafı aslında Uşmûnî'nin bu son cümlesi özetlemektedir. Zira onun da ifade ettiği üzere buradaki temel tartışma “حم” lafzının müstakil olarak kasem olup olamayacağıdır. Bazıları bunu mümkün görmüşler iken bazıları mümkün görmemişlerdir. Mümkün görmeyenlere göre kasemin cevabı olan “أنزلناه” ifadesindeki zamirin “الكتاب” kelimesine gidiyor oluşu, “حم والكتاب المبين” ifadesinin birlikte yemin olduğunun delilidir. Bütün bunlar göstermektedir ki burada vakf-ı muânaka olduğu yönündeki değerlendirmeler, “حم” lafzının müstakil olarak mı “والكتاب المبين” lafzıyla birlikte mi yemin olduğu noktasındaki fikir ayrılığına dayanmaktadır.

Müfessirlerin konuyla ilgili açıklamalarına gelince bazılarının Zuhruf sûresinin ilk ayetleriyle ilgili izahlarını aynıyla burada da tekrarladığı görülür. Nitekim Nisâbüri Zuhruf sûresinin başında yaptığı izahları hemen hemen aynıyla tekrarlamış ve “حم” lafzında vakfta bulunmayan kimsenin “المبين” kelimesinde vakf yapacağını belirtmiştir.<sup>387</sup> Ancak bazı müfessirler, aynı metin yapısına sahip olmakla birlikte burada farklı izahlara gitmişlerdir. Nitekim Zemahşerî Zuhruf sûresinin evvelindeki izahlarından farklı olarak burada iki ihtimalin varlığı üzerinde durmuştur. İlk ihtimale göre “والكتاب المبين” lafzının başındaki ‘vâv’, kasem ‘vâv’ı olurken ikinci ihtimale göre atıf ‘vâv’ı olmaktadır. Kasem ‘vâv’ı olarak değerlendirilmesi durumunda “حم” lafzı sûrenin ismi, atıf ‘vâv’ı olarak değerlendirilmesi durumunda ise “حم” lafzı kasem olmaktadır. Zemahşerî'ye göre her iki durumda da “إنا أنزلناه في ليلة مباركة” cümlesi, kasemin cevabı olmaktadır.<sup>388</sup>

Fahrettin er-Râzî'ye gelince o da Zuhruf suresinin başında zikrettiği vecihlerden farklı vecihlerin varlığına işaret etmiştir. Onun aktardığına göre “حم هذه حم والكتاب المبين” ifadesi ile ilgili şu ihtimaller söz konusudur: (1) Bu cümle “Bu Hâ-Mîm'dir, Kitâb-ı Mübîn'e yemin ederim ki” anlamına gelir.

<sup>386</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 353.

<sup>387</sup> Nisâbüri, *Ġarâibü'l-Kur'ân*, VI, 101.

<sup>388</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 462.

Râzi bunun “Bu Zeyd’dir, Allah’a yemin ederim ki” cümlesine benzediğini söylemiştir. (2) “حم” lafzıyla cümle tamamlanmıştır. Akabinde gelen “والكتاب المبين” lafzı yemin, “إنا أنزلناه” cümlesi ise üzerine yemin edilen şeydir. (3) Burada “وحم” (Hâ-Mîm’e yemin olsun ki), “والكتاب المبين” (Kitâb-ı Mübîn’e yemin olsun ki) şeklinde iki adet yemin bulunmaktadır. Bu iki yeminle “إنا أنزلناه” diye yemin edilmiş olmaktadır. Bir başka ifadeyle iki yemin ile bir şeye yemin edilmiştir.<sup>389</sup>

Semîn Halebî, “إنا أنزلناه” ifadesinin kasemin cevabı olarak da ara cümlesi (cümle-i mu’tariza) olarak da değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Semîn Halebî’ye göre ilk ihtimalin esas alınması durumunda “إنا كنا منذرين” ifadesi başlangıç cümlesi veya kasemin atıf olmaksızın gelen ikinci cevabı olacaktır; ikinci ihtimalin esas alınması durumunda ise “إنا كنا منذرين” ifadesi kasemin cevabı olacaktır. Semîn Halebî’nin nakline göre İbn Atıyye’nin tercihi ikinci ihtimal doğrultusundadır.<sup>390</sup>

### 33. DUHÂN SÛRESİ 44/44-45. ÂYETLER

لَا تُخْرِجُوا الرُّقُومَ طَعَامَ الْآيِمِّ ۚ كَالْمُهْلِ ۚ يُغْلَى فِي الْبُطُورِ

Duhân sûresi 44/45. ayetteki “كالمهل” lafzının nereye, öncesine mi sonrasına mı bağlı olduğu, dolayısıyla vakfın nerede olacağı hususunda âlimlerimiz farklı değerlendirmelere gitmişlerdir. Vakf ve ibtidâ müelliflerinden Nehhâs, Yakûb’dan naklen “كالمهل” lafzındaki vakfın, vakf-ı kâfi olduğunu belirtmiş, bunun ötesinde bir izahta bulunmamıştır.<sup>391</sup>

Secâvendî ise burada şu ihtimallerin varlığına işaret etmiştir: (1) “كالمهل” lafzı mahzûf bir mübtedânın haberi olmaya elverişlidir. Buna göre “الأييم” kelimesinde vakf yapılmaması durumunda vakf “كالمهل” kelimesinde olur. (2) “تغلي” şeklinde ‘tâ’ ile okuyan kıraate göre bu kelime (تغلي) ikinci hâl olabilir ki buna göre anlam şöyle olur: Bu (zakkum) ağacının maden gibi kaynayan bir ağaç olmasını sağladım.” (3) “تغلي” kelimesi “المهل” kelimesinin hâli olabilir ve böylece zakkum ağacı, erimiş madene

<sup>389</sup> Fahrettin er-Râzi, *Mefâtihu’l-Ġayb*, XXVII, 237.

<sup>390</sup> Semîn Halebî, *ed-Dürri’l-Masûn*, IX, 615.

<sup>391</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, s. 656.

benzetilmiş olur. Bu son iki ihtimale göre “الأثيم” kelimesi üzerinde vakf yapılamaz.<sup>392</sup> Secâvendî’nin bu vecihleri bilinçli olarak sıraladığını varsayacak olursak onun vakfın “كامل” kelimesinde olmasını tercih ettiğini söyleyebiliriz. Keza onun son iki ihtimale göre de “الأثيم” kelimesinde vakf yapılamayacağını söylemesi de “كامل” kelimesindeki vakfı kuvvetli gördüğünün bir diğer delili addedilebilir.

Secâvendî gibi Uşmûnî de bu ayet üzerindeki vakfın yerinin tayininde kıraat farkının etkisinin olduğundan bahsetmiş ve şöyle demiştir: “كامل” üzerindeki vakf, “تغلي” kıraatine göre hasen olur, “يعلي” kıraatine göre ise onun üzerinde vakf yapılamaz.<sup>393</sup>

Müfessirlere gelince Zemahşerî burada tek bir ihtimalin varlığından bahsetmiştir ki o da “كامل” lafzının bir önceki ayetteki “إن”nin ikinci haber olmasıdır ki bu durumda kelime öncesine bağlı olmakta ve kelim tamamlanmaktadır.<sup>394</sup> Aynı şekilde Fahrettin er-Râzî de burada tek ihtimalin varlığı üzerinde durmuştur. Ona göre de kelim “كامل” lafzında tamamlanmakta, akabinde zakkumun kâfirlerin karınlarında kaynayacağını haber veren yeni bir cümle gelmektedir.<sup>395</sup>

Nisâbûrî ise “كامل” lafzının ikinci bir haber olabileceği gibi mahzûf bir mübtedânın haberi de olabileceğini belirtmiş, böylece iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir.<sup>396</sup> Nisâbûrî’nin belirttiği ilk ihtimale göre anlam “O (zakkum), günahkâr kimsenin yiyeceğidir ve erimiş maden gibidir.” şeklinde olurken ikinci ihtimale göre “O (zakkum), günahkâr kimsenin yiyeceğidir, o erimiş maden gibidir.” şeklinde olur.

Semîn Halebî de “كامل” kelimesinin ikinci haber olmasını da mahzûf bir mübtedânın haberi olmasını da mümkün addetmiş, “طعام الأثيم” ifadesinin hâli olarak değerlendirilmesini caiz görmüştür.<sup>397</sup> İşte Semîn Halebî gibi âlimlerin burada iki ihtimalin varlığından bahsetmesi, ayetin vakf-ı muânaka kapsamında değerlendirilmesine zemin teşkil etmiş gözükmektedir.

<sup>392</sup> Secâvendî, *İelü'l-Vukûf*, III, 931.

<sup>393</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 355.

<sup>394</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 476.

<sup>395</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, XXVII, 252.

<sup>396</sup> Nisâbûrî, *Ġarâibü'l-Kur'ân*, VI, 102.

<sup>397</sup> Semîn Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn*, IX, 627.

### 34. MUHAMMED SÛRESİ 47/4. ÂYET

... فِيمَا مَنَّا بَعْدَ مَا نَفَعْنَا وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۗ ذَٰلِكَ ۗ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَآتَيْنَاكُمْ مِنْهُمْ ...

Muhammed sûresi 47/4. ayetteki “ذك” lafzının öncesine mi sonrasına mı bağlı olduğu hususunda farklı değerlendirmelere gidilmiştir. Vakf ve ibtidâ âlimlerinden Nehhâs “أوزارها” lafzındaki vakfın vakf-ı kâfi olduğunu ifade etmekle yetinmiş, bunun ötesinde bir açıklamada bulunmamıştır.<sup>398</sup> Dâni “أوزارها” lafzındaki vakfın, vakf-ı tâm olduğunu belirtmiş, bunun vakf-ı kâfi olduğu yönünde bir görüşün varlığına da işaret etmiştir.<sup>399</sup> Secâvendî ise “ذك” lafzının “ذك كذلك” (Evet bu, bu şekildedir) şeklinde mahzûf bir haberin mübtedâsı olmasını mümkün addetmiş, haberi ile ilişkisinin kesilmesi yani isim cümlesinin bir parçası olarak değerlendirilmemesi durumunda öncesine bağlanmasının zaruri olacağını belirtmiştir. Böyle iki ihtimalin varlığına işaret etmekle birlikte Secâvendî’nin tencihinin vakfın “ذك” lafzında olacağı yönünde olduğu söylenebilir. Zira bir kere Secâvendî “أوزارها” lafzında vakf-ı câiz, “ذك” lafzında ise vakf-ı mutlak bulunduğunu belirtmiştir. Keza “ذك” lafzındaki vakf ihtimalini ilk sırada vermiş, ikinci ihtimali zikrederken de ihtimal bildiren “قد” edatını kullanmıştır.<sup>400</sup> Uşmûnî ise “أوزارها” lafzındaki vakfın, vakf-ı kâfi olduğunu ifade etmesinin ardından, vakfın “ذك” kelimesi üzerinde olacağı yönünde bir görüşün bulunduğu bahsetmiş, gerekçe olarak da “ذك” kelimesinin, öncesinin izah ve açıklamasını içerdiğini belirtmiştir. Dolayısıyla ayetin öncesinin ifade ettiği “kâfirlerle karşı karşıya gelip de onları kırıp geçirince, öldürülmeyenleri yakalama imkânı bulup da esir alınca, onları ister serbest bırakın isterse onlardan fidye alın” şeklindeki anlam, vakfın “ذك” kelimesi üzerinde yapılması durumunda netlik kazanır. Uşmûnî bu görüşü bu şekilde izah etmesinin ardından tercihini “ذك” lafzının mahzûf bir mübtedânın haberi veya “ذك كذلك” şeklinde mahzûf bir haberin mübtedâsı olması yönünde kullanmıştır. Uşmûnî’ye göre Secâvendî “öncesiyle irtibatının daha açık” olduğu düşüncesinden hareketle “ذك” lafzının öncesine bağlanmasını daha tercihe şayan bulmuştur.<sup>401</sup>

<sup>398</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, s. 665.

<sup>399</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 523.

<sup>400</sup> Secâvendî, *İle’l-Vukûf*, III, 947.

<sup>401</sup> Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 361.

Müfessirlere gelince Zeccâc “ذلك” lafzının merfû konumda olduğunu ve “الأمر ذلك” takdirinde olup “Mesele bu şekildedir.” anlamına geldiğini belirtmiştir. Zeccâc “ذلك” lafzının “افعلوا ذلك” (bu şekilde davranın) anlamında mansûb olmasını da mümkün addetmiştir.<sup>402</sup> Bu açıklamalarıyla Zeccâc her iki durumda da “ذلك” lafzını öncesinden bağımsız olarak değerlendirmiş olmaktadır.

Müfessirlerin bir kısmının “ذلك” lafzını öncesinden bağımsız olarak ele aldıkları görülmektedir. Nitekim bu yönde açıklamalarda bulunan Zemahşerî’ye göre “ذلك” lafzı “الأمر ذلك” (mesele böyledir) veya “إعملوا ذلك” (bu şekilde davranın) anlamına gelmektedir.<sup>403</sup> Zemahşerî gibi İbn Atıyye de “ذلك” lafzını öncesinden bağımsız olarak ele almış ve burada “الأمر ذلك” (mesele bu şekildedir) şeklinde bir anlamın bulunduğunu belirtmiştir.<sup>404</sup> Zemahşerî ve İbn Atıyye’nin açıklamalarının Zeccâc’ın değerlendirmelerini esas aldığı anlaşılmaktadır.

Fahrettin er-Râzî ise “ذلك” ile ilgili iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir: İlkinde göre bu lafız mahzûf bir mübtedânın haberidir, dolayısıyla da “الأمر ذلك” takdirinde olup “Mesele böyledir.” anlamına gelmektedir. İkinci ihtimale göre ise burada “ذلك” veya “واجب” veya “ذلك مقدم” şeklinde bir cümle de mümkündür ki bu durumda “ذلك”, mahzûf bir haberin mübtedâsı olmaktadır.<sup>405</sup> Benzeri açıklamalarda bulunan Nisâbüri de “ذلك” lafzının “ذلك كذلك” şeklinde mahzûf bir haberin mübtedâsı olduğunu ve “bu böyledir” anlamına geldiğini belirtmiş, bu lafzın mahzûf bir mübtedânın haberi veya mahzûf bir haberin mübtedâsı yahut mahzûf bir fiilin mefulü olarak değerlendirilmemesi durumunda öncesiyle irtibatının güzel olacağını söylemiştir.<sup>406</sup> İbn Âşûr ise “ذلك” lafzının mahzûf bir mübtedânın haberi olduğunu, dolayısıyla da “mesele böyledir” anlamına geldiğini ifade etmiş ve bunun bir ara cümlesi olduğunu belirtmiştir.<sup>407</sup>

<sup>402</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, V, 397-398.

<sup>403</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 518.

<sup>404</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 111.

<sup>405</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVIII, 46.

<sup>406</sup> Nisâbüri, *Ġarâibü'l-Kur'ân*, VI, 128.

<sup>407</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 82.

“ذلك” lafzının nereye bağlanacağına ilişkin olarak gerek vakf ve ibtidâ âlimlerinin gerekse müfessirlerin işaret ettikleri ihtimaller sebebiyle olsa gerek ki bu ayet vakf-ı muânaka kapsamında ele alınmıştır.

### 35. FETİH SÜRESİ 48/29. ÂYET

... سَيَأْتِي فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَمْرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ ۗ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ ۗ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ...

Fetih sûresi 48/29. âyetteki “ومثلهم في الإنجيل” cümlesinin nereye bağlı olduğu, dolayısıyla vakfın nerede olacağı hususu farklı değerlendirmelere konu olmuştur. İbnü'l-Enbârî, Ferrâ'dan naklen iki veçhin varlığına işaret etmiştir: (1) İlkine göre anlam “Onların Tevrat ve İncil’de geçen bu meselleri, Kur’an’daki meselleriyle aynıdır.” şeklinde olur ki bu durumda vakf, “الإنجيل” kelimesinde olur. (2) İkinci veçhe göre ise kelam “ذلك مثلهم في التوراة” cümlesinde tamam olmakta, sonrasında “ومثلهم في الإنجيل” şeklinde yeni bir cümle başlamaktadır.<sup>408</sup>

Nehhâs da burada iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir: (1) “ذلك مثلهم في التوراة” cümlesinde anlam tamam olmaktadır, dolayısıyla devamındaki cümlelerin burayla bir ilgi ve alakası bulunmamaktadır. Nehhâs bu görüşü Dahhâk, Katâde, Abdurrahman b. Zeyd, Ebû Ca’fer er-Ruâsî, Nâfi’, Kisâî, Ahmed b. Ca’fer, Ya’kûb, Ebû Hâtim ve İbn Kuteybe’ye nispet etmiştir. (2) Burada “ومثلهم في الإنجيل” cümlesi öncesindeki “ذلك مثلهم في التوراة” cümlesine bağlıdır. Nehhâs, Mücâhid’in bu görüşte olduğu yönünde bir rivayete yer vermiştir. Nehhâs’ın aktarımına göre Taberî ilk ihtimali tercihe şayan bulmuş ve ikinci ihtimalle ilgili olarak şöyle bir eleştiri yöneltmiştir: Şayet her iki mesel/örnek de aynı şeyle ilgili olsaydı o zaman “كزرع” lafzının başında bir ‘vâv’ın olması gerekirdi. Nehhâs’ın aktarımına göre ilk ihtimali tercihe şayan bulan bir başka kimse ise şu şekil bir değerlendirmede bulunmuştur: Şayet “ذلك مثلهم في التوراة” cümlesi ile “ومثلهم في الإنجيل” cümleleri birbirlerine bağlı olmuş olsalardı “كزرع” lafzı yalnız kalır ve bu durumda da bir zamirle kendisine işaret edilme ihtiyacı hissederdi. Dolayısıyla evlâ olan böyle olmamasıdır.<sup>409</sup>

<sup>408</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, II, 902.

<sup>409</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 672.

Dâni de burada iki ihtimalin varlığından bahsedildiğini belirtmiştir. Onun nakline göre Dahhâk ve Katade kelamın “التوراة” kelimesinde son bulunduğunu söylemiş iken Mücâhid kelamın “الإنجيل” lafzında son bulunduğunu, “كزرع” ile başlayan cümlelerin yeni bir cümle olduğunu belirtmiştir.<sup>410</sup> Dâni her ne kadar tercihinin açıkça belirtmese de gerek bu ihtimalleri sıralamasından gerekse aktarımdaki üslubundan Dahhâk ve Katâde’nin görüşünü tercihe şayan bulunduğu anlaşılmaktadır.

Secâvendî’ye gelince o da “ومثلهم في الإنجيل” lafzının öncesine de sonrasına da bağlı kılınabileceği yönündeki açıklamaları ve her iki durumda ortaya çıkan cümle kurgularını zikretmiş, tercihinin bu cümlelerin öncesine bağlanması, “كزرع” ile başlayan cümlelerin yeni bir cümle olması yönünde kullanmıştır. Secâvendî’nin gerekçesi, bu veçhin müminlerle ilgili sıfatların her iki kitapta da zikrediliyor olmasına imkân veriyor oluşudur.<sup>411</sup>

Uşmûnî’ye gelince “ذلك مثلهم في التوراة” cümlesinin sonundaki vakfın, vakf-ı tâm olduğunu belirtmiş, vakfın “الإنجيل” kelimesinde olacağı yönünde bir görüşün varlığına da işaret etmiştir ki bu durumda iki mesel de tek şeye yönelik olmaktadır. Uşmûnî ilk veçhi, yani vakfın “التوراة” kelimesinde olacağı veçhini daha açık ve net olarak değerlendirmiştir. Öte yandan bu iki örnek de tek bir şeye yönelik olmuş olsaydı o zaman “كزرع” kelimesi “هم كزرع” şeklinde bir zamire ihtiyaç duyardı. Oysa zamire ihtiyaç duymayan, böyle bir ihtiyaç içinde olandan daha tercihe şayandır, dolayısıyla da vakfın “التوراة” kelimesinde olması daha evlâdır.<sup>412</sup>

Müfessirlere gelince yukarıda zikri geçenlere yakın ihtimaller üzerinde durmuşlar ve bunlara göre ortaya çıkan manaların tayinine çalışmışlardır. Sözelimi Ferrâ burada iki ihtimalin varlığından bahsetmiştir: (1) İlki ayetin “ذلك مثلهم” takdirinde olmasıdır ki buna göre ayetin anlamı şöyle olur: “Onların Tevrat’ta geçen vasıfları, ki İncil’deki vasıfları da öyledir, Kur’an’da zikri geçen vasıfları gibidir.” (2) İkinci ihtimale göre ise “ذلك مثلهم في التوراة” cümlesiyle önce yüzlerinde secde izinin bulunmasının onların Tevrat’ta geçen vasıfları olduğu

<sup>410</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 531.

<sup>411</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, III, 960.

<sup>412</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 366.

belirtilmiş, akabinde de “ومثلهم في الإنجيل كزرع” cümlesiyle onların İncil’de geçen özelliklerinin zikrine geçilmiştir.<sup>413</sup>

Zemahşerî’ye göre “ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل” cümlesi, öncesine bağlı bir cümle olup “الإنجيل” kelimesinde sona ermektedir. “كزرع” diye başlayan cümle ise yeni bir cümle olmaktadır. Buna göre anlam şöyledir: “Bu özellik (alında secde izinin oluşu), (müminlerin) her iki kitapta da geçen hayret verici durumdaki vasıflarıdır.” Zemahşerî kendi kanaatini bu şekilde aktardıktan sonra “kîle” temrîz siygasıyla bir başka izahı nakletmiştir. Buna göre ilk cümle “ذلك مثلهم في التوراة” şeklinde olup “التوراة” kelimesinde bitmektedir. Devamındaki “ومثلهم في الإنجيل كزرع...” cümlesiyle yeni bir cümle başlamaktadır.<sup>414</sup>

Kurtubî de Ferrâ’nın yukarıda aktardığımız açıklamalarını nakletmiş, ardından sahabe ve tabiûndan gelen bazı tefsirlere yer vermiştir. Kurtubî’nin nakline göre aralarında İbn Abbâs’ın da bulunduğu bir grup müfessire göre bu ayette iki örnekten söz edilmektedir. Bu örneklerden biri Tevrat’ta diğeri ise İncil’de geçmektedir. Kurtubî bu tefsire göre vakfın “التوراة” kelimesi üzerinde olacağını söylemiştir. Mücâhid’e göre ise burada tek bir örnekten bahsedilmektedir. Yani Tevrat’ta da İncil’de de müminlerin tavsifi aynı örnek üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu izaha göre ise vakf “التوراة” lafzında değil “الإنجيل” lafzında olacaktır.<sup>415</sup>

Görüldüğü üzere gerek vakf ve ibtidâ âlimlerinin gerekse de müfessirlerin büyük çoğunluğu burada iki ihtimalin varlığına işaret etmişlerdir. Öte yandan bu yöndeki açıklamalar daha ziyade tâbiûn müfessirlerinden gelmiştir. Hâl böyle olmakla birlikte Sâdık el-Hindî’nin bu ayeti vakf-ı muânaka kapsamında değerlendirenlerin müteahhîrûn âlimleri olduğunu belirtmesi ilginçtir.

### 36. MÜMTEHİNE SÛRESİ 60/3. ÂYET

لَنْ نَنْفَعَكُمْ أَرْحَامَكُمْ وَلَا أَوْلَادَكُمْ ۚ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ يُفْصَلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهِ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Bu ayetteki “يوم القيامة” lafzı öncesindeki “لن تنفعكم” fiilinin mi yoksa sonrasındaki “يفصل” fiilinin mi zarfı olduğu hususu çeşitli değerlendirmelere konu olmuş, ayetteki

<sup>413</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, III, 69.

<sup>414</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 552-553.

<sup>415</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi'l-Kur’ân* (trc), XVI, 214-215.



vakfın yeri de buna göre farklılık arzemiştir. Vakf ve ibtidâ alanının öncü isimlerinden İbnü'l-Enbârî'ye baktığımızda onun burada tek bir ihtimalin varlığından bahsettiğini görürüz ki o da “يوم القيامة” lafzının sonrasındaki “يفصل” ile irtibatlı olmasıdır. Buna göre ortada iki cümle vardır. İlki “لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم” cümlesi, ikincisi ise “يوم القيامة يفصل بينكم” cümlesidir.<sup>416</sup>

Nehhâs ise bu ayetle ilgili olarak iki izaha ve iki ihtimalin varlığına yer vermiştir: (1) Ebû Hâtim ve Ahmed b. Musa'ya göre “لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم” cümlesi önceki cümlenin bir devamıdır, dolayısıyla da “أولادكم” kelimesi üzerinde yapılacak vakf, vakf-1 tâm olacaktır. (2) Başkalarına göre ise anlam “يوم القيامة يفصل بينكم” cümlesiyle birlikte tamamlanır, dolayısıyla da bu cümlenin bitiminde yapılacak vakf, vakf-1 tâm olacaktır.<sup>417</sup>

Dânî burada tek ihtimalin varlığına işaret etmiştir. İbn Abdurrezzâk'tan naklettiği izaha göre “أولادكم” kelimesinde kelim tamamlanmaktadır, dolayısıyla bu kelime üzerindeki vakf, vakf-1 tâm olmaktadır. “يوم القيامة” lafzını mansûb kılan âmil ise “يفصل بينكم” lafzıdır, dolayısıyla bu ikisi birlikte bir cümle oluşturmaktadır. Dâni bu görüşü Ahmed b. Mûsâ ve Ebû Hâtim'e nispet etmiştir.<sup>418</sup>

Secâvendî “يوم القيامة” lafzında vakf-1 câiz bulunduğunu belirtmiş, “يفصل” lafzının ise “يوم القيامة” lafzına bağlı olabileceği gibi yeni bir cümle de olabileceği yönünde açıklamaların olduğunu kaydetmiştir.<sup>419</sup> Bu açıklamalarından “يوم القيامة” lafzındaki vakfi tercihe şayan bulunduğu anlaşılmaktadır. Uşmûni'nin açıklamalarına göre de “يوم القيامة” lafzı “يفصل” lafzının zarfı kabul edildiğinde “أولادكم” kelimesindeki vakf, vakf-1 tâm olur. “يوم القيامة” lafzı “تنفعكم” lafzına bağlı kabul edilecek olursa o zaman vakf, “بينكم” lafzı üzerinde değil “يوم القيامة” üzerinde olur. Zira bu durumda “يوم القيامة” ibaresi

<sup>416</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, II, 932.

<sup>417</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İtinâf*, s. 720.

<sup>418</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 564.

<sup>419</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, III, 1012.

öncesinin zarfı olur ve şöyle bir cümle yapısı kendini gösterir: “لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم في هذا اليوم” (Bu günde size ne akrabalarınız ne de çocuklarınız fayda sağlar).<sup>420</sup>

Müfessirlere gelince Zemahşerî her ne kadar burada doğrudan bir izahatta bulunmasa da, ayeti tefsir ederken “يوم القيامة يفصل بينكم” ibaresini birlikte tefsir etmiş, böylece de “يوم القيامة” lafzını “يفصل بينكم” lafzına bağlı olarak değerlendirmiştir.<sup>421</sup> Faretin er-Râzî ayetin manasını tayin ederken “يوم القيامة” lafzını “لن تنفعكم” lafzına bağlı olarak değerlendirdiğini ve buna göre ayete mana verdiğini belirtmiş, hal böyle olmakla birlikte anılan lafzın “يفصل” kelimesinin zarfı da olabileceğini kaydetmiştir.<sup>422</sup> Kurtubî ise Zemahşerî'nin aksine bu ayete takdir ettiği manada “يوم القيامة” cümlesini “لن تنفعكم” fiiline bağlamış ve şöyle demiştir: “Hâtüb (b. Ebî Beltea), evlatlarının ve akrabalarının bulunduğu şeklinde bir özür beyan edince Allah Teâlâ evlâdü iyâl sebebiyle Allah'a isyan edilecek olması hâlinde, kıyamet gününde onların (evlâdü iyâlin) hiçbir yararının olmayacağını beyan buyurmuştur.”<sup>423</sup>

İbn Âşûr ise “يوم القيامة” lafzı hususunda “لن تنفعكم” ve “يفصل بينكم” lafızları arasında tenazû vuku bulduğunu, yani her iki tarafa da bağlanma ihtimalinin söz konusu olduğunu belirtmiş, akabinde de şöyle bir izaha gitmiştir: “Ma'mûl” bir zarf olduğunda “âmil”in tenâzua konu olan “ma'mûl”e tekaddüm etmesi gerekli/zorunlu değildir. Çünkü zarflar âmillerinden önce gelirler. Yani burada bir tenâzu’ olduğunu kabul etmeyecek olursan o zaman “يوم القيامة” lafzını “تنفعكم” kelimesinin zarfı olarak değerlendir; “يفصل بينكم” lafzının ise öncesinin delalet ettiği mahzûf bir zarfı bulunduğunu kabul et.<sup>424</sup> Bu izahlarının da delalet ettiği üzere İbn Âşûr “يوم القيامة” lafzının öncesine de sonrasına da bağlanabilmesini imkân dâhilinde görmüş, fakat dil bakımından öncesine bağlanmasının daha doğru olduğunu belirtmiş, tercihini de bu yönde kullanmıştır. Bu durumda anlam şöyle olacaktır: “Kıyamet günü ne akrabalıklarınız ne de mallarınız size fayda sağlar. Allah (o günde) aranızdaki ilişkilere son verir.”

<sup>420</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 390.

<sup>421</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 87.

<sup>422</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, XXIX, 301.

<sup>423</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 402.

<sup>424</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 141.

### 37. TALAK SÛRESİ 65/10. ÂYET

أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا

Bu ayetteki “الذين آمنوا” lafzının öncesindeki cümlelerin mi sonrasında cümlelerin mi parçası olduğu, dolayısıyla vakfın nerede olacağı hususu farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Nehhâs bu ayetteki vakfla ilgili olarak şu ihtimalleri zikretmiştir: (1) Nâfi'ye göre “فاتقوا الله يا أولي الأبواب الذين آمنوا” cümlesinin sonunda yapılacak vakf, vakf-ı tâm olacaktır. Nitekim Ebû Hâtim de bu kanaattedir. Buna göre “الذين آمنوا” lafzı, öncesindeki cümlelerin bir bölümü olmuş olmaktadır. (2) Kutbî'ye (İbn Kuteybe) göre ise anlam “قد أنزل الله إليكم ذكرا” cümlesinin sonunda tamam olmaktadır, dolayısıyla da buradaki vakf, vakf-ı tâm olacaktır. (3) Kisâi'ye göre ise “ذكرا” kelimesi ayet sonu olup “رسولا” kelimesiyle birlikte yeni bir cümle başlamaktadır. Buna göre “رسولا” mahzûf bir “بعث/أرسل” fiilinin mef'ûlü olmaktadır.<sup>425</sup> Nehhâs'ın bahsettiği üçüncü vecih “رسولا” kelimesinin mansûb oluşunu açıklayan bir vecih olması hasebiyle bizi ilgilendirmemektedir. İlk veçhe göre “الذين آمنوا” lafzı önceki cümlelerin bir parçası olarak değerlendirilmekte, ikinci veçhe göre ise ayet bütün bir cümle addedilmektedir.

Dânî ise “الذين آمنوا” lafzında yapılacak vakfın vakf-ı kâfi olduğunu belirtmiş, bunun vakf-ı tâm olduğu yönünde bir görüşün varlığından da bahsetmiştir.<sup>426</sup> Pek tabi ki ilk ihtimale göre “الذين آمنوا” lafzı sonrasına bağlanılabilecek iken ikinci ihtimale göre öncesine bağlanmakta ve sonrasında ilişkisi olmamaktadır. Dâni her ne kadar tercihini açıkça belirtmiş olmasa da “الذين آمنوا” lafzının sonrasına bağlanacağı ve “أمنا” kelimesindeki vakfın vakf-ı kâfi olacağı yönündeki izahı ilk sırada zikretmesinden keza “أمنا” kelimesi üzerinde yapılacak vakfın vakf-ı tâm olabileceği yönündeki izahı “kile” şeklinde temrîz siygasıyla vermesinden tercihinin ilk görüşten yana olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>425</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 731.

<sup>426</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 574. Ayet sonu olması hasebiyle “ذكرا” kelimesindeki vakfın da vakf-ı tam olacağını söyleyen Dâni, “رسولا” kelimesinin mansub oluşuyla ilgili nahiv âlimlerinin ihtilafından bahsetmiş, bu yönde yapılan izahları nakletmiştir.

Secâvendî'ye gelince o da iki veçhin varlığından bahsetmiştir. İlkine göre “الذین آمنوا” öncesindeki “أولي الألباب” lafzından bedeldir, dolayısıyla da vakf “آمنوا” kelimesinde olacaktır. İkinci veçhe göre burada nida cümlesi olan “يا أيها” hazfedilmiştir; dolayısıyla “الذین آمنوا” mahzûf bir nidanın münâdâsıdır. Secâvendî “kile” siygasıyla aktardığı bu ikinci veçhi “caiz olmamakla” vasfetmiş ve ilk veçhin evlâ olduğunu belirtmiştir.<sup>427</sup>

Uşmûnî ise Nehhâs'ın üç başlık altında aktardığı izahlarını iki başlık altında toplamış ve iki ihtimalin varlığından bahsetmiştir: (1) Nâfi' vakfa en uygun yerin “الذین آمنوا” lafzı olduğunu söylemiştir. Çünkü böyle bir vakf “الذین آمنوا” lafzını “أولي الألباب” lafzıyla irtibatlı kılmaktadır. Bu durumda “قد أنزل الله إليكم ذكرا” cümlesinin sonundaki vakf, vakf-ı tâm olur. Pek tabi ki bu durumda “رسولا” kelimesi ya “عليكم رسولا”, “اتبعوا رسولا”, “بعث”, “أرسل رسولا”, “رسولا” şeklinde iğrâ/teşvik bildiren bir ifade olarak mansûb olmuş olur veya “رسولا” takdirinde bir mahzûf fiil ile mansûb olmuş olur. Çünkü “رسولا” kelimesi öncesindeki “انزل” fiilinin mefulü olmaya elverişli değildir; zira peygamberler hakkında “indirilme” ifadesinin kullanılması söz konusu olamaz. (2) “رسولا” kelimesinin “ذكري” ile mansûb kabul edilmesi durumunda ise “ذكري” kelimesinde vakf olmaz. Bu durumda ya “أنزل عليكم أن تذكروا رسولا” şeklinde bir cümle yapısının var olduğu kabul edilir ya da “رسولا” kelimesi “ذكري” kelimesinden bedel veya sıfat olarak değerlendirilir ve anlam “ذا رسول” (peygambere sahip) olur. Dolayısıyla “ذا” hazfedilmiş “رسولا” de onun yerine geçmiştir.<sup>428</sup>

Müfessirlere gelince Taberî'nin mana takdirinde ayet üç cümleye ayrılmış. İlk cümle “أعد الله لهم عذابا شديدا” cümlesi olup Allah'ın ve Peygamberin emrine karşı gelenler için hazırlanmış olan azabı bildirir. İkinci cümle “فاتقوا الله يا أولي الألباب” cümlesi olup “Ey akıl sahipleri, Allah'tan korkun ve O'nun farz kıldıklarını yerine getirmek, O'na isyanı içeren şeylerden de kaçınmak suretiyle gazabından kaçınınız.” Anlamına gelir. Son cümle ise “قد أنزل الله إليكم ذكرا” cümlesidir.

<sup>427</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, III, 1025.

<sup>428</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 396-397.

Zeccâc'ın ayete verdiği anlamda “الذين آمنوا” lafzı, önceki cümlenin bir unsuru olarak değerlendirilmiştir. Zira Zeccâc'a göre Allah Teâlâ “أعد الله لهم عذابا شديدا” buyurmak suretiyle kâfirleri bekleyen azabı bildirmesinin ardından bu ümmete tavsiyede bulunmuş ve bu çerçevede Hz. Peygamber'i tasdik etmeyi, onun emrine tabi olmayı öğütlemiş, peygamberini insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarması için gönderdiğini bildirmiştir.<sup>429</sup>

Zemahşerî'nin açıklamalarından “الذين آمنوا” lafzını önceki cümlenin bir parçası olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Zira o “يا أولي الألباب” lafzını “من المؤمنين” şeklinde beyan etmiştir.<sup>430</sup> Aynı durum Tûsî'nin açıklamaları için de geçerlidir. Zira Tûsî de “يا أولي الألباب الذين آمنوا” lafzını bir bütün olarak ele almış ve şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Onlardan (akıl sahiplerinden) mümin olanları kastediyor. Onları özel olarak anmış ve hususen onlara hitapta bulunmuştur. Çünkü bundan istifade edecek olanlar onlardır, kâfirler değil.”<sup>431</sup> Fahrettin er-Râzî'ye gelince o da “فاتقوا الله يا الذين آمنوا” emrinin ehl-i imana yönelik bir emir olduğunu belirtmiş, böylece “الذين آمنوا” lafzını önceki cümleye ait kılmıştır.<sup>432</sup>

Kurtubî “الذين آمنوا” ibaresini öncesindeki “أولي الألباب” lafzından bedel olarak değerlendirmiş ve bu ayete şöyle bir mana vermiştir: “Ey Allah'a iman etmiş olan akıl erbabı, size Kur'an'ı indirmiş olan Allah'a karşı takvalı olunuz, O'ndan çekininiz, itaati doğrultusunda amelde bulununuz ve O'na isyana götüren şeylerden kaçınınız.”<sup>433</sup>

Buraya kadarki açıklamalar göstermektedir ki “الذين آمنوا” lafzının öncesine de sonrasına da bağlanabileceği yönünde açıklamalar bulunmakla birlikte, ilk ihtimal evlâ görülmüştür. Müfessirlerin kahir ekseriyeti de mana takdirinde genellikle “الذين آمنوا” lafzını önceki cümlenin bir parçası olarak değerlendirmişlerdir.

### 38. KALEM SÛRESİ 68/40-41. ÂYETLER

سَلِّمُوا إِلَيْهِمْ بِالَّذِي رَزَعْتُمْ بِهِمُ الْبُرْءِ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ ۖ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ

<sup>429</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, V, 188.

<sup>430</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 151.

<sup>431</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, X, 39.

<sup>432</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXX, 38.

<sup>433</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XXI, 62.

Kalem sûresinin 41. âyetinin başındaki “أم لهم شركاء” lafzı, bir önceki ayetin bir parçası mı, yoksa yeni bir cümle başı mı olduğu hususunda farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Vakf ve ibtidâ âlimlerinin açıklamalarına baktığımızda Nehhâs’ın sadece “زعيم” kelimesindeki vakfın vakf-ı kâfi olduğuna işaret ettiğini görürüz ki bu onun “أم لهم شركاء” lafzını yeni bir cümle başı olarak değerlendirdiği anlamına gelir.<sup>434</sup> Dâni bu ayetlerle ilgili hiçbir açıklamada bulunmamış iken Secâvendî 41. ayetin başındaki “أم” edatının bir önceki ayetteki “أهم” soru edatına cevap olmaya elverişli olduğu gibi, cümle başında yer alan istifham edatı olmaya da elverişli olduğunu belirtmiş, buna bağlı olarak da “زعيم” kelimesindeki vakfı vakf-ı câiz (ج) addetmiştir. Secâvendî ilk ihtimalin esas alınması durumunda “شركاء” kelimesindeki vakf işaretinin ‘ج’ olacağını belirtmiştir.<sup>435</sup> Secâvendî’nin bu açıklamalarından “زعيم” kelimesindeki vakfı tercihe şayan bulunduğu anlaşılmaktadır. Uşmûnî, Secâvendî’nin aktardığı bu vecihlerden ilkinin esas almış, buna bağlı olarak da “زعيم” kelimesindeki vakfın, vakf-ı kâfi olduğunu belirtmiştir. Ona göre devamındaki “أم لهم شركاء” ifadesi yeni bir cümle olup “أهم شركاء” (Onların, Allah’a eş koştukları ortakları mı var?) anlamına gelmektedir.<sup>436</sup>

Müfessirlere gelince Taberî’nin mana takdirine göre “أم لهم شركاء” ile yeni bir cümle başlamaktadır. Buna göre “أم” edatı istifham bildirmektedir. Nitekim Taberî şöyle bir mana takdir etmiştir: Bu kavmin, lehlerine olduğunu iddia ettikleri hususlara dair söyledikleri ve tavsif ettikleri şeyler itibariyle ortakları mı var? Eğer bu iddialarında sadık iseler ortaklarını da getirsinler/çağırsınlar.<sup>437</sup> Zemaşerî de mana takdirinde “أم لهم شركاء” lafzını yeni bir cümle olarak değerlendirmiş ve “لهم” edatına istifham anlamı vermiştir.<sup>438</sup> Fahrettin er-Râzî’nin açıklamalarında da aynı yaklaşımın varlığı dikkat çekmektedir. Nitekim Râzî “أم لهم شركاء” cümlesini öncesinden bağımsız olarak ele almış ve bu cümleye şu şekilde iki anlamın verilebileceğini belirtmiştir: (1) “Yoksa onların, Allah’ın ortakları olduğuna

<sup>434</sup> Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, s. 737.

<sup>435</sup> Secâvendî, *İlelü’l-Vukûf*, III, 1037.

<sup>436</sup> Uşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 402.

<sup>437</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIII, 186.

<sup>438</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, VI, 189.

inandıkları şeyleri mi vardır ki, bu nedenle de onlar, sevab elde edip ikabtan kurtulma hususunda bu ortaktan ahirette mü'minler gibi (şefaatçi) mi kabul ediyorlar?!" (2) "Yoksa onların, bu görüşte kendilerine iştirak edecek kimseleri mi vardır?"<sup>439</sup>

Kurtubî'nin mana takdirinde de iki cümleinin ayrı değerlendirildiği ve "am" edatına istifham anlamı verildiği görülür. Nitekim Kurtubî "سلهم أنهم بذلك زعيم" cümlesine "Ey Muhammed! Bana iftira atan şu kimselere sor bakalım. Onlardan hangisi (yani âhiret hayatında Müslümanları bekleyen hayırların/lütufların onları da beklediği şeklinde) zikri geçen iddialara kim kefildir?" anlamını vermiş "أم لهم شركاء" cümlesi hakkında ise şöyle bir açıklamada bulunmuştur: Bu (yani 'em') "e-lehüm" anlamındadır, 'mim' ise sıladır.<sup>440</sup>

Buraya kadarki açıklamalar göstermektedir ki gerek vakf ve ibtidâ âlimleri gerekse müfessirler burada tek bir ihtimal görmüşlerdir ki o da "أم لهم شركاء" cümlesinin yeni bir cümle olduğu ve başındaki edatın da istifham anlamına geldiğidir. Ancak Secâvendî gibi burada iki ihtimalin imkânından bahsedenler de olmuştur. Bu ayetin muânaka kapsamında değerlendirilmesi bu iki ihtimalin mevcudiyetini esas almış gözükmektedir.

### 39. MÜDDESSİR SÛRESİ 74/39-40. ÂYETLER

إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ ۗ فِي جَنَّاتٍ ۖ يَتَسَاءَلُونَ

Nehhâs bu ayetlerdeki vakfin durumu ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Dâni'ye göre "إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ" cümlesinin sonundaki vakf, vakf-ı kâfi olur. Dâni "kile" siygasıyla ayet sonu olması hasebiyle bu vakfin vakf-ı tâm olacağı, ibtidânın ise "في جنات" kelimesinden olacağı yönünde bir bilginin varlığına da işaret etmiştir. Bu ikinci ihtimale göre "في جنات" lafzının öncesiyle alakası bulunmamaktadır.<sup>441</sup> Secâvendî'ye göre "اليمين" kelimesindeki vakf, vakf-ı mutlaktır. Bu durumda bir sonraki ayetin başındaki "هم" zamiri ile "فيها" zarfı mahzûf olup ayet "هم في جنات يتساءلون فيها" (onlar cennetlerin içinde günahkârları sorup dururlar)

<sup>439</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXX, 93.

<sup>440</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XXI, 174.

<sup>441</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 595.

takdirindedir. Secâvendî, “جنات” kelimesinde vakfedilmesi durumunda iki kelimenin hazfine ihtiyaç duyulmayacağını belirtmiştir.<sup>442</sup> Secâvendî’nin bu açıklaması, “جنات” kelimesindeki vakfı tercih ettiğinin bir delili olarak değerlendirilebilir. Uşmûnî ise burada tek bir ihtimalin varlığından bahsetmiştir. Ona göre “اليمين” kelimesindeki vakf, vakf-ı tām’dır. Çünkü bu kelime ayet sonundadır. İbtida “في جنات” lafzında olur. Burada ise “هم” zamiri mahzûf olup cümle “هم في جنات” (onlar cennettedirler) takdirindedir.<sup>443</sup>

Görüldüğü üzere Uşmûnî tek ihtimalin varlığından bahsetse de Dâni ve Secâvendî iki ihtimalin varlığına işaret etmişlerdir. Dâni vakfın “اليمين” kelimesinde olacağı veçhini “kile” temrîz siygasıyla vermek suretiyle tercihini diğer vecihten yana koymuş, Secâvendî ise vakfın “جنات” kelimesinde olması durumunda ayette hazfin varolduğu yönünde bir değerlendirmeye gidilmeyeceğini söylemek suretiyle, Dâni’nin aksi istikametinde bir tercihte bulunmuş gözükmektedir. Görünen o ki bu ayetlerde muânaka vakfı bulunduğu yönündeki açıklamalar bu değerlendirmeleri esas almıştır.

Müfessirlere geçtiğimizde Taberî’nin mana tercihinde “إلا أصحاب اليمين” cümlesinin öncesine irtibatlı kılındığı, “في جنات” lafzının ise sonrasına bağlandığı görülmektedir. Nitekim Taberî’ye göre burada şöyle bir anlam vardır: Her nefis, dünyada iken işlediği günah sebebiyle cehennemde rehin tutulacaktır. Ashâb-ı yemîn bundan müstesnadır; çünkü onlar rehin tutulmayacaklar, aksine cennette (birbirlerine) günahkârların hâlini soracaklardır.<sup>444</sup>

Zemahşerî’nin mana takdirinde de “في جنات” cümlesinin öncesine değil de sonrasına bağlı kılındığı görülmektedir. Nitekim Zemahşerî “كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب” cümlesine “Ashâb-ı yemîn hariç her nefis işlediğine karşılık Allah’ın indinde rehin kalır ve rehin hâli asla ortadan kalkmaz. Zira ashâb-ı yemîn, güzel işler

<sup>442</sup> Secâvendî, *İlelû'l-Vukûf*, III, 1064.

<sup>443</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 409.

<sup>444</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 447.



yapmış olmalarına bağılı olarak boyunlarını/kendilerini kurtarmışlardır, nasıl ki rehin bırakan kimse hakkını eda etmek suretiyle bıraktığı rehni kurtarıyor ise.”<sup>445</sup>

Fahrettin er-Râzî ve Kurtubî'ye baktığımızda Zemahşeri'nin yukarıda verdiğimiz anlam takdirini aynıyla aktarmış oldukları görülmektedir.<sup>446</sup> İbn Âşûr ise “في جنات” lafzının nereye bağılı olduğu ile ilgili olarak şu iki ihtimalin varlığına işaret etmiştir: (1) “في جنات” lafzının “يتساءلون” lafzına bağılı olması mümkündür. “في جنات” lafzı önemi sebebiyle önce zikredilmiştir. Bu durumda “يتساءلون” lafzı “أصحاب اليمين” lafzının hâli olur. (2) “في جنات” mahzûf bir mübtedânın haberi olur ki bu durumda cümle “هم في جنات” takdirindedir. Bu durumda cümle, istisna cümlesinin içeriğini beyan amacı taşıyan bir başlangıç cümlesidir. “يتساءلون” ise mahzûf olan “هم” zamirinin hâlidir.<sup>447</sup>

Buraya kadar aktardığımız izahlar göstermektedir ki müfessirler “في جنات” lafzını sonraki cümleye bağlama eğiliminde olmuşlar, bu lafzı öncesine bağlayan mana takdirinde bulunmamışlardır. Genel eğilimin aksine İbn Âşûr, yukarıda Dâni ve Secâvendî'den aktardığımız iki cümle kurgusunun da ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmiştir.

#### 40. İNŞİKÂK SÛRESİ 84/14-15. ÂYETLER

إِنَّهُ ظَلَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ ۖ بَلَىٰ ۗ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا

Nehhâs'ın nakline göre Nâfi' “بلى” lafzında cümlenin tamam olacağını kabul etmiş iken başkaları “بصيرا” kelimesinde tamam olacağını söylemişlerdir.<sup>448</sup> Dâni “لَنْ يَحُورَ” lafzındaki vakfın vakf-ı kâfi, “بلى” lafzındaki vakfın ise vakf-ı tâm olduğunu söylemiş, böylece “بلى” lafzı ile birlikte cümlenin tamam olduğunu belirtmiştir.<sup>449</sup>

Secâvendî ise “لَنْ يَحُورَ” ve “بلى” kelimelerinin ikisindeki vakfın da vakf-ı câiz olduğu kanaatindedir. Böyle bir kanaate gitmesinin gerekçesi olarak şöyle demiştir:

<sup>445</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, VI, 262.

<sup>446</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXX, 210; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XXI, 396.

<sup>447</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 325.

<sup>448</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 770.

<sup>449</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 614.

Çünkü “بلى” öncesini olumsuzlamaya, sonrasını ise ispat etmeye yöneliktir; bu sebeple öncesine de sonrasına da bağlanması caizdir/mümkündür.<sup>450</sup>

Uşmûnî ise burada farklı ihtimallerin söz konusu olduğuna işaret etmiştir. Uşmûnî “بلى” kelimesindeki vakfı, vakf-1 hasen olarak değerlendirmiş, Nafi'nin bu kelimedeki vakfı vakf-1 tâm addettiğinden bahsetmiştir. Çünkü “لن يرجع إلى الله” (Allah'a asla dönmeyecek) anlamına gelen “لن يحور” kelimesi bir nefy/olumsuzluk içermektedir ki haddizatında “بلى” kelimesinin ifade ettiği temel anlamlardan birisi de budur, yani olumsuzluktur. Uşmûnî “kîle” temrîz siygasıyla şöyle bir görüşün varlığına da işaret etmiştir: Vakf “لن يحور” lafzındadır, “بلى إن ربه كان به بصيرا” cümlesi başlangıç cümlesi olmaktadır.<sup>451</sup> Uşmûnî'nin bu açıklamalarında iki ihtimalin altı çizilmiş olmaktadır: İlkine göre “بلى” edatı önceki cümlenin bir parçasıdır. Zaten önceki cümlenin olumsuzluk bildiriyor olması da buna delalet etmektedir. İkinci ihtimale göre ise “بلى” edatı sonraki cümlenin bir parçasıdır. Zira ilk cümle “يحور” kelimesinde sona ermiştir. Uşmûnî'nin bu ikinci izahı “kîle” temrîz siygasıyla vermiş olmasından tercihinin ilk ihtimalden yana olduğu anlaşılmaktadır.

Müfessirlere gelince Ferrâ bu ayetlere anlam verirken “بلى” edatını önceki cümlenin bir ögesi olarak değerlendirmiş ve ayete şöyle bir anlam vermiştir: “O bize, yani âhirete asla dönmeyeceğini zannediyor, hayır kesinlikle dönecektir.” Ferrâ ilk cümlenin anlamını bu şekilde tespit ettikten sonra, “إن ربه كان به بصيرا” cümlesinin başlangıç cümlesi olduğunu belirtmiştir.<sup>452</sup>

Taberî ise “إنه ظن أن لن يحور” cümlesine “Kıyamet günü kitabı/amel defteri kendisine sol tarafından verilen bu kimse, dünyada iken huzurumuza dönmeyeceğini, öldükten sonra bir daha diriltilmeyeceğini zannetmişti, dolayısıyla da işlediği günahlara aldırmanmıştı; çünkü ne sevap elde edeceğini düşünüyor ne de cezadan çekiniyordu.” anlamını vermiş<sup>453</sup>, bu anlam doğrultusundaki nakilleri zikrettikten sonra “بلى” lafzının ifade ettiği anlamla ilgili şöyle bir izahta bulunmuştur: Allah Teâlâ “Hayır, o Rabbine mutlaka vefatından önce nasıl idiye o

<sup>450</sup> Secâvendî, *İelû'l-Vukûf*, III, 1111-1112.

<sup>451</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 423.

<sup>452</sup> Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, III, 251.

<sup>453</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 242.

şekilde diri olarak dönecek.” buyurmuştur. Taberî'nin “إنه كان به بصيرا” cümlesine takdir ettiği mana ise şöyledir: “Şurası bir gerçek ki bu şekil bir zanna sahip olan kimsenin Rabbi, dünyada iken onun işlediği günahlardan, ahirette akıbetinin ne olacağından haberdardı, bütün bunları hakkıyla bilendi.”<sup>454</sup> Her ne kadar Taberî bu ayetleri “إنه ظن أن لن يحور”, “بلى” ve “إنه كان به بصيرا” şeklinde üç cümleye bölerek tefsir etmiş olsa da, mana takdirinde “بلى” lafzını önceki cümleyle irtibatlı bir biçimde değerlendirmiş gözükmektedir.

Zeccâc'a gelince onun “بلى” edatını kendisinden sonraki cümlenin bir ögesi olarak değerlendirdiği görülmektedir. Nitekim Zeccâc'a göre “إنه ظن أن لن يحور” ayetinde kâfir kimsenin bir özelliğinden bahsedilmektedir ki bu kimse ölüm sonrasında diriltilmesi diye bir şeyin asla söz konusu olmayacağı kanaatindedir. Zeccâc'a göre “بلى إن ربه كان به بصيرا” ayeti ise “Allah o kâfiri yaratmazdan evvel onun akıbetinin ne olacağını biliyordu.” anlamına gelmektedir.<sup>455</sup>

Zemahşerî'nin “بلى” edatına yüklediği anlamda bu edat öncesinden ziyade sonrasında irtibatlı gözükmektedir. Nitekim onun değerlendirmesine göre “لن يحور” lafzı olumsuzluk içerir iken, akabinde gelen “بلى” edatı olumluluk bildirmektedir ve “بلى لَيَحُورَنَّ” (evet, bu kişi mutlaka rabbine dönecektir) anlamına gelmektedir. “إن ربه كان به بصيرا” cümlesi ise “Rabbi onun amellerinden yakinen haberdardır, onları asla unutacak değildir, bu ameller Allah'a asla gizli kalmayacaktır; dolayısıyla o, kişi mutlak surette Rabbine dönecek, Rabbi de amellerinin karşılığını ona verecektir.” anlamına gelmektedir.<sup>456</sup> Görüldüğü üzere Zemahşerî “بلى” edatına ve bu edatın akabindeki cümleye olumlu bir mana takdir etmiş olmakla sanki ikisini birlikte değerlendirmiş gibi gözükmektedir. Nitekim ilk cümlenin olumsuzluk bildirdiğine vurgu yapmış olmasının da böyle bir çıkarıma imkân verdiği söylenebilir.

İbn Âşûr'a göre ise “بلى” lafzı, başlangıç cümlesi konumundadır ve bu yönüyle cevap bildiren edatlara benzemektedir. “إن ربه كان به بصيرا” cümlesi ise “بلى” edatının özet

<sup>454</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 243.

<sup>455</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, 304-305.

<sup>456</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 343. Ebû Hayyân'ın açıklamalarının Zemahşerî'nin bu izahatının bir özeti niteliğinde olduğunu söylemek mümkün. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII, 439.

bir biçimde ifade ettiği “ibtal etme” anlamını beyan eden bir cümledir.<sup>457</sup> İbn Âşûr “بلى”yı başlangıç bildiren bir edat olarak değerlendirmekle ve devamındaki cümlenin de onun ifade ettiği anlamı beyan ettiğini söylemekle bu edatı sonrasına bağlamış olmaktadır.

Buraya kadar yaptığımız izahlar göstermektedir ki vakf ve ibtidâ âlimlerinden bazılarının göre “بلى” edatı önceki cümlenin bir parçası olup, cümle bu kelime ile tamamlanmakta iken, bazıları bu edatın sonraki cümlenin ögesi olarak da değerlendirilebileceğini ifade etmişler ve dolayısıyla iki ihtimalin varlığına işaret etmişlerdir. Müfessirlerin mana takdirlerinde “بلى” edatı genellikle öncesiyle irtibatlı olarak değerlendirilmiş olsa da sonrasıyla irtibatlı olarak değerlendiren, hatta bu edatın başlangıç bildirdiğini söyleyen müfessirler de olmuştur. Bütün bunlar göstermektedir ki bu farklı ihtimaller sebebiyle bu ayetler muânaka vakfı kapsamında ele alınmıştır.

#### 41. KADR SÛRESİ 96/4-5. ÂYETLER

تَنْزِيلُ الْمَلَكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ۗ سَلَامٌ ۙ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ

Bu ayetlerdeki “سلام” kelimesinin önceki cümlenin mi sonraki cümlenin mi bir ögesi olduğu, dolayısıyla vakfın nerede olacağı hususunda farklı değerlendirmeler söz konusu olmuştur. Vakf ve ibtidâ alanının öncü isimlerinden Nehhâs şu ihtimalleri zikretmiştir: (1) Nâfi’ye göre vakf “من كل أمر” lafzında tamam olur. Nitekim Ferrâ da bu kanaatte olup “امر” kelimesinde vakf yapıp “سلام” kelimesiyle yeni bir cümleye başlanacağı düşüncesindedir. (2) İbn Abbâs (ra) ayetteki “امر” kelimesini “إمرى” diye okumuştur. Nehhâs bu kıraate göre anlamı şöyle takdir etmiştir: Meleklerden her biri müminler üzerine bir selam olmaktadır. Nehhâs’a göre bu kıraat esas alındığında vakfın “سلام” kelimesi üzerinde olması gerekir.<sup>458</sup>

Dânî ise “امر” kelimesindeki vakfı, vakf-1 kâfi olarak değerlendirmiştir. Zira ona göre “سلام” kelimesi, mübtedâdır ve sonrasına bağlıdır. Dolayısıyla da bu kelimedede

<sup>457</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 225.

<sup>458</sup> Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 781-782.

vakf yapıldıktan sonra “سلام هي” şeklinde başlayan isim cümlesiyle ibtidâda bulunulur.<sup>459</sup>

Secâvendî'nin izahına göre burada şu tarz cümle kurgularından ve vakf ihtimallerinden bahsetmek mümkündür: (1) Bu cümle “من كل أمر هي سلام” takdirinde olup “bütün işler itibariyle selamettir” anlamına gelir. Buna göre vakf “سلام” kelimesinde olur, “هي” ile ibtidâda bulunulur. “هي حتى مطلع الفجر” cümlesi ise “Bu selamet hâli sahip olduğu hayır ve bereketiyle fecre kadar uzar gider.” anlamına gelir. (2) Burada takdim tehir vardır ve “من” harf-i cerrinin müteallakı “هي” dir. Buna göre cümle “هي من كل أمر” şeklindedir. Bu durumda “سلام” üzerinde vakf olmaz. (3) İbn Abbâs hazretlerine göre “من كل أمر سلام” cümlesi “Meleklerden her biri müminler üzerine selam vermektedir.” anlamındadır. Secâvendî, bu mana takdirine göre vakfın “يأذن رهم” ve “سلام” lafızlarında olacağını belirtmiştir.<sup>460</sup> Secâvendî'nin bu ihtimalleri sıralayışından ve ikinci ihtimali “kîle” temrîz siygasıyla vermesinden, keza “سلام” lafzında vakf-ı mutlak bulunduğunu söylemesinden tercihinin ilk vecihten yana olduğu anlaşılmaktadır. Ancak asıl önemli olan onun burada muhtelif vecihlerin mümkün ve muhtemel olduğuna işaret etmiş olmasıdır.

Uşmûnî de burada üç veçhin varlığından bahsetmiştir: (1) “سلام” kelimesi mukaddem haber olarak merfûdur. Bu durumda “هي” muahhar mübtedâ olmaktadır. Ahfeş'e göre ise “سلام” mübtedâ, “هي” ise onun haberi olmaktadır. Buna göre vakf “من كل أمر” olacaktır. (2) Bazıları ise kelamın/sözün “يأذن رهم” lafzında tamam olduğunu, “من كل أمر” ibaresinin ise sonrasıyla irtibatlı olduğunu söylemişlerdir. (3) Bazıları da vakfın “سلام هي” lafzında olduğunu, dolayısıyla da “tan yeri ağarana kadar her bir iş itibariyle o selamdır” anlamına geldiğini belirtmişlerdir.<sup>461</sup>

Vakf ve ibtidâ âlimlerinin bu açıklamaları bu ayetlerde vakfın nerede olacağı hususunda farklı yaklaşımların varlığını teyit etmektedir. İşte bu ayetlerin muânaka vakfı kapsamında değerlendirilmesinin sebebi de bu ihtimal farklılığı gibi gözükmektedir.

<sup>459</sup> Dâni, *el-Müktefâ*, s. 625.

<sup>460</sup> Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, III, 1143-1145.

<sup>461</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 431.

Müfessirlere gelince Ferrâ müfessirlerin geneline göre kelamın/cümlenin “من كل” lafzında bittiğini, “سلام هي حتى مطلع الفجر” cümlesinin yeni bir cümle olduğunu söylemiştir.<sup>462</sup> Taberî bu ayetlerin tefsirinde ihtilaf edildiğini söylemiş ve bu çerçevede şu tefsirlerin dillendirildiğinden bahsetmiştir: (1) Bazılarına göre “نزل” lafzıyla başlayan cümle “امر” kelimesiyle son bulmaktadır ve şu anlama gelmektedir: “Beraberlerinde Cebrail –ki o Ruh’tur- oldukları halde melekler o gece, rızık, ecel vb. rablerinin o sene itibariyle hükme bağladığı işlerle inerler.” Taberî bu mana takdirine göre cümlenin “من كل أمر” lafzında bittiğini, dolayısıyla da vakfın “امر” kelimesinde olacağını söylemiştir.<sup>463</sup> (2) Taberî’ye göre bazıları “تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم” cümlesine “Melekler, mümin bir erkeğe ve mümin bir bayana rastlamazlar ki mutlaka ona selam verirler.” anlamını vermişlerdir. Taberî, İbn Abbâs’a nispet edilen “من كل امرئ سلام” kıraatinin de bu anlamı teyit ettiğini belirtmiştir.<sup>464</sup> Bu mana takdirine göre vakf, “سلام” kelimesinde olacaktır. Taberî bu iki izahtan ilkinin tercihe şayan bulunduğunu belirtmiştir.<sup>465</sup>

Zeccâc ise “سلام” kelimesini sonrasına bağlamış ve “سلام هي حتى مطلع الفجر” cümlesine şöyle bir mana takdir etmiştir: “O gecede hiçbir hastalık (olumsuzluk) söz konusu değildir, şeytan o gece hiçbir kötülük yapma imkânı bulamaz.”<sup>466</sup> Razî vakfın “سلام” kelimesinin sonunda da olabileceği yönünde bir görüşün bulunduğu bahsetmiş, fakat “bu görüş zayıftır” diyerek kabul edilebilir bulmamıştır. Bu yönüyle Râzî de Zeccâc gibi “سلام” kelimesini sonraki cümlenin bir unsuru olarak değerlendirmiştir.<sup>467</sup>

Kurtubî’ye gelince o burada tek veçhin varlığından söz etmiştir ki o da “سلام” lafzının kendinden sonraki ibareye bağlı olmasıdır. Kurtubî, Nâfi’ başta olmak üzere bazı kimselerden kelamın “امر” kelimesinde tamamlandığı yönünde gelen nakillerin

<sup>462</sup> Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, III, 280.

<sup>463</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 547.

<sup>464</sup> Taberî, bu kıraati mushaf imlasına aykırı düşmesi sebebiyle kabul edilebilir bulmamıştır.

<sup>465</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 548.

<sup>466</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, V, 348.

<sup>467</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXII, 36.

de bunu teyit ettiğinden bahsetmiştir.<sup>468</sup> Kurtubî gibi Ebû Hayyân da “سلام” kelimesini sonrasına bağlamıştır. Ona göre bu kelime “هي سلام” şeklindeki muahhar bir mübtedânın haberidir ve cümle başlangıcıdır. Ebû Hayyân, Ebû'l-Âliye, Nâfi' ve Ferrâ'nın da bu görüşte olduğunu ifade etmiş ve buna göre vakfın “امر” kelimesinde olacağını söylemiştir. Ebû Hayyân bu çerçevede başka ihtimallerin zikredildiğinden de bahsetmiştir. Şöyle ki meleklerin inişinin o sene vuku bulacak işlerin takdire bağlanmasına yönelik olmadığını söyleyenlere göre kelim/cümle “يأذن رهم” lafzında tamamlanmaktadır, dolayısıyla da vakf “سلام” kelimesinde olacaktır. Ebû Hayyân, kelamın “سلام” lafzında tamamlandığı yönünde İbn Abbas'tan gelen bir naklin bulunduğundan da bahsetmiştir.<sup>469</sup>

İbn Âşûr da bu ayetlere mana verirken “سلام” lafzını devamındaki cümlenin bir ögesi olarak değerlendirmiş ve “سلام هي حتى مطلع الفجر” cümlesinin “من كل أمر” cümlesinin içeriğini beyan ettiğini, yani onun tefsirinden ibaret olduğunu belirtmiştir. Zira bazı ayetlerde meleklerin cezalandırma gibi şer işler için de indiğinden bahsedilmektedir. İşte “سلام” ile başlayan cümle, kadir gecesinde meleklerin inişinin ramazan ayını oruçla geçirmiş ve kadir gecesini idrak etmiş müminleri bekleyen hayırlara matuf olarak gerçekleştiğini, dolayısıyla bir şerri içermediğini beyan eden bir cümledir.<sup>470</sup>

Buraya kadar ki açıklamalar Ferrâ'nın “Müfessirlerin kahir ekseriyeti kelamın 'emr' kelimesinde tamamlandığı kanaatindedirler” şeklindeki değerlendirmesini haklı çıkarmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar bazı müfessirler başka cümle kurgularının mümkün ve muhtemel olduğundan bahsetseler ve vakf yerinin buna göre değişeceğini belirtseler de genellikle vakfın “امر” kelimesinde olacağı yönündeki izahı tercihe şayan bulmuşlardır.

---

<sup>468</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XXII, 396-397.

<sup>469</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII, 493.

<sup>470</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 464-465.

## SONUÇ

Bir ayette her ikisi de vakfa elverişli olup birinde vakf yapılıncaya diğerinde vakf yapma imkânı ortadan kalkan iki ifade öbeğinin vuku bulması anlamına gelen ve daha ziyade vakf-ı muânaka adıyla anılan vakf türünden ilk bahseden kişi beşinci asır âlimlerinden Ebû'l-Fadl er-Râzî olmuştur. Bunun bir sonucu olarak da bu vakf türüne, erken dönem vakf ve ibtidâ eserleri ile tecvit kitaplarında değinilmemiş, daha ziyade müteahhir dönem eserlerinde üzerinde durulmuştur. Gözükten o ki bu eserlerde, erken dönem âlimlerinin, ya yalnızca öncesiyle ya da yalnızca sonrasıyla irtibatlandırılmaya elverişli olduğunu düşündükleri ifade öbekleri muânaka vakfı kapsamında değerlendirilmiş, kimi zaman da erken dönem âlimlerinin hiç temas etmediği yerlerde böyle bir vakfin varolduğuna işaret edilmiştir. Bu yüzdendir ki otuz beş ayette vakf-ı muânaka bulunduğunu belirten Muhammed Sâdık el-Hindî, bu yerlerden bazılarının mütekaddimûn, bazılarının ise müteahhirûn tarafından vakf-ı muânaka addedildiğini belirtmiştir.

Bu vakf türü genel olarak “vakf-ı muânaka” ismiyle anılmış olsa da “vakf-ı tecâzüb”, “vakf-ı telâzüm”, “vakf-ı bedel”, “vakf-ı tezât” gibi farklı kavramlarla da ifade edilmiştir. Erken dönemlerde ise daha ziyade “vakf-ı murâkabe” kavramı kullanılmıştır. Nitekim Ebû'l-Alâ el-Hemedânî, Bedreddin ez-Zerkeşî, İbnü'l-Cezerî ve Uşmûnî gibi âlimler, murâkabe kavramını kullanmışlardır. Bu âlimlerin böyle bir tercihte bulunmasının sebebi olarak, bu vakf türüne ilk olarak açıkça işaret eden Ebû'l-Fadl er-Râzî'nin, Arap edebiyatından iktibasla “murâkabe” kavramını kullanmış olması gösterilebilir. Bu kavramların tamamı da bir ibarenin öncesiyle de sonrasıyla da irtibatlı olma haline işaret etmektedir.

Hangi ayetlerde vakf-ı muânaka bulunduğu hususunda bir ittifak bulunmamaktadır. Bu hususla ilgili en detaylı bilgiler Muhammed Sâdık el-Hindî'nin *Künûzü Eltâfi'l-Burhân fî Rumûzi Evkâfi'l-Kur'ân* isimli eserinde geçmektedir. Zira Sadık el-Hindî otuz dört yerde vakf-ı muânakanın bulunduğu bahsetmiştir. Sadık el-Hindî ile *Mukaddime* şârihi İbnü'l-Ğâzî'nin açıklamalarını esas alan Muhammed Mekki b. Nasr da otuz beş yerde vakf-ı muânakanın varlığına işaret etmiştir. Bu âlimlerden birinin vakf-ı muânaka kapsamında zikrettiği bazı yerleri diğerinin bu kapsamda zikretmediği görülmektedir. Bütün bunlara İbnü'l-Cezerî'nin verdiği vakf-ı muânaka örneklerini de ilave ettiğimizde kaynaklarımızda kırk bir ayette kır iki yerde vakf-ı muânakanın



bulduğuna işaret edilmiş olduğu söylenebilir. Ancak başta vakf ve ibtida eserleri olmak üzere kaynaklarımız titiz bir incelemeye tabi tutulduğunda vakf-ı muânaka kapsamında değerlendirilmeye elverişli başka yerlerin varolduğu da görülecektir. Nitekim vakf-ibtida âlimlerinin Yusuf 12/24 ayetindeki “وهم بها” lafzının öncesine mi sonrasına mı bağlı olduğu yönündeki değerlendirmeleri ile “بلى” edatının vakf durumuyla ilgili açıklamaları, muânaka vakfı kapsamında değerlendirilmeye elverişli ibare sayısının kırk ikinin üzerine çıkarılmasının mümkün olduğunu göstermektedir.

Muânaka vakfının mushaflardaki durumuna gelince gerek muânaka vakfının sayısı, gerekse bu vakf türünü göstermek için kullanılan işaret itibariyle mushaflar arasında bir birliğin bulunmadığı görülmektedir. Bazı mushaflarda vakf-ı muânaka kapsamında değerlendirilen yerlere azami ölçüde işaret edilmiş, bazılarında yalnızca öne çıkan vakf-ı muânakalar gösterilmiş, bazılarında ise muânaka vakfları hiçbir biçimde gösterilmemiştir. Muânaka vakfının en fazla gösterildiği mushafın Tâc Company tarafından basımı gerçekleştirilen ve Hindistan, Pakistan, Bangladeş başta olmak üzere Hint alt kıtasında yaygın olan el-Mushafu'l-Hindî olduğu görülmektedir. Öyle ki bu mushafta otuz dört yerde muânaka vakfına işaret edilmiştir. Mısır'da basımı gerçekleşen ve hattat Mustafa Nazîf'in yazdığı mushafta da yirmi beş, Osman Taha'nın yazdığı Suriye Mushaf'ında on bir, Emîrî Mushaf'ta on, Medine Mushafı'nda ise altı yerde vakf-ı muânakaya işaret edilmiştir. Bu arada İran Mushafında vakf-ı muânakalar gösterilmemiş, iki yerden birinde vakfın tercihi yönünde bir yol izlenmiştir. İbn Ebû Cum'a el-Hebtî'nin vakf sistemini esas alan mushaflarda da vakf-ı muânakanın varlığına işaret edilmemiş, ilk kelime üzerinde vakf yapılacağı gösterilmiştir. 1094 tarihli Hafız Osman Mushafında da vakf-ı muânakaya işaret edilmediği görülmektedir. Ülkemizde basılan mushaflarda ise genellikle yirmi üç yerde muânaka vakfının varlığına işaret edilmiştir. Bu arada muhtelif rivayetlerde basılan kimi mushaflarda da belli başlı vakf-ı muânakalara işaret edilmiştir.

Vakf-ı muânakayı göstermek amacıyla daha ziyade pramit tipinde iki adet üç nokta kullanılmıştır. Bu üç noktanın “عنق” kökünün içerdiği üç noktadan alınma olduğu söylenmiştir. Bu çerçevede “مع” ve “معانفة” lafzlarının kullanıldığı da olmuştur.

Bu şekilde üç işaret kullanılmış olsa da uygulamada genellikle üç noktanın tercih edildiği görülmektedir.

Vakf-ı muânaka bulunan yerlerden hangisinde vakfın tercih edileceğine gelince bu noktada kişinin vakf noktasında esas aldığı kaynakların seçimine göre bir tercihte bulunmasının doğru olacağı belirtilmiştir. Bu yüzdendir ki çalışmamızın ikinci bölümünde vakf-ı muânakaya konu olan yerlerle ilgili İbnü'l-Enbârî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Ebû Amr ed-Dânî, Ebû Tayfûr es-Secâvendî ve Uşmûnî gibi âlimlerin izah ve açıklamalarına yer verdik, bunun da ötesinde bu âlimlerin tercihlerini tespitte çalıştık. Bu çerçevede tespit ettiğimiz önemli bir husus mütekkaddim dönem âlimlerinin eserlerinde vakf-ı muânakadan bahsedilmiyor olmasıdır.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de ülkemizde basılan mushaflarda Secâvendî'nin vakf sisteminin esas alınıyor olması onun muânaka ayetlerindeki vakf tercihlerinin tespit ve tahlilini önemli kılmaktadır. Bu yüzden çalışmamız içerisinde diğer âlimlerin olmasa da Secâvendî'nin bu yerlerle ilgili tercihlerini bir tablo halinde sunmaya sonrasında da bunu tahlil etmeye çalıştık. Bu tahlil işlemi çerçevesinde şunu gördük ki sisteminde vakf-ı muânaka şeklinde özel bir vakf türü bulunmasa da Secâvendî, muânaka kapsamında değerlendirilen yerlerde –bir yer hariç- muhtelif ihtimallerin varlığına işaret etmiş ve bu noktada belli tercihlerde bulunmuştur. Hâl böyle olmakla birlikte ülkemizde basılan mushaflar başta olmak üzere Secâvendî'nin sistemini esas alan mushaflarda sadece belli yerlerdeki, ya da bizde olduğu gibi yirmi üç yerdeki muânakalara işaret edilmiş oluşu dikkat çekicidir. Zira Secâvendî'nin izahlarında muânaka kapsamında değerlendirilebilecek daha pek çok yer geçmesine rağmen mushaflarda niye yalnızca belli yerlere işaret edildiği ve aynı özellikte olan diğer yerlerin muânaka kapsamına dâhil edilmediği izah edilebilir gözükmektedir. Aslında Secâvendî'nin bu yerlerle ilgili açıklamalarına bakıldığında onun sistemini esas alan mushaflarda muânaka vakflarına işaret etmenin bir gereği bulunmadığı, dolayısıyla muânaka vakflarının kaldırılabilmesi görülecektir. Çünkü Secâvendî bu yerlerin pek çoğunda iki ihtimalin varlığına işaret etmiş olsa da çoğunlukla bu ihtimallerden birini öncelemiştir. Hatta kimi zaman muânaka kapsamında değerlendirilen yerlerin bazılarındaki vakfları uzak addetmiş, kimi zaman da gayr-i câiz olduğundan bahsederek reddetmiştir. Dolayısıyla bu gibi yerlerin muânaka kapsamında

değerlendirilmesi, Secâvendî'nin uygun bulmadığı bir vakfın tercihi anlamına gelecektir ki bu da onun sistemine bağlılıkla çelişmektedir. Secâvendî'nin birkaç yerde tercihini açıkça ortaya koymamış olması bu noktada bir engel teşkil etmeyecektir. Çünkü az sayıdaki bu yerlerde başka kriterler üzerinden onun vakf tercihlerinin tespiti mümkün gözükmemektedir. Geçmişte Secâvendî'nin sistemini esas alan bazı meşhur mushaflarda vakf-ı muânakalara hiç işaret edilmemesi ve Secâvendî'nin tercihleri doğrultusunda, ihtimallerden birinin öne çıkarılması ya da her ikisinde de vakfın mümkün olduğuna işaret edilmiş olmakla birlikte Secâvendî'nin tercihinin bir biçimde dikkat çekilmesi böyle bir yaklaşıma mesnet teşkil etmektedir.

Vakf-ı muânaka konusu Kur'an ibarelerinin, birden çok cümle kurgusuna elverişli olmasının bir sonucu olması sebebiyledir ki müfessirler vakf-ı muânaka kapsamında değerlendirilen yerlerdeki muhtemel cümle yapılarını keşfe çalışmışlar ve bu farklı ihtimallere bağlı olarak da ayetlere çeşitli anlam takdirinde bulunmuşlardır. Bu yüzden ki çalışmamızın ikinci bölümünde belli başlı müfessirlerin muânakaya konu olan ayetlerle ilgili değerlendirmelerine ve bu ayetlere nasıl mana verdiklerine işaret etmeye çalıştık, böylece konunun tefsir edebiyatına nasıl yansıdığını göstermeye gayret ettik.

## BİBLİYOGRAFYA

**Abdullah et-Tavîl**, Ahmed b. Ahmed b. Muhammed, *Fennü't-Tertîl ve Ulûmuh*, Riyad 1420/1999.

**Âlûsî**, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut trs.

**Âlûsî**, Şihabüddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, nşr. Mahmud Şükrî el-Âlûsî, Beyrut ts.

**Âsım Efendi**, *Kâmus Tercümesi*.

**Bikâî**, Burhaneddin Ebû'l-Hasen İbdahim b. Ömer, *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*, Kahire ts.

**Çetin**, Abdurrahman, "Vakf ve İbtidâ", *DİA*, XXXXIII, 461-463.

**Dânî**, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Müktefâ fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut 1407/1987.

**Ebû Hayyân** el-Endelûsî Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhîd*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vdğr., Beyrut 1413/1993.

**Ebû'l-Fadl er-Râzî**, *Fedâilu'l-Kur'ân ve Tilâvetuhû ve Hasâisu Tilâvetihî ve Hameletih*, nşr. Âmir Hasan Sabri, Beyrut 1415/1994.

**Ensârî**, Zekeriyya Yahya, *el-Maksîd li-Telhîsi mâ fî'l-Murşid fî'l-Vakfi ve'l-İbtidâ* (Menâru'l-Hüdâ'nın hamışinde).

**Ezherî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğa*, nşr. Abdüsselam Harun-Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire ts.

**Fahrüddîn er-Râzî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Beyrut 1981.

**Ferrâ**, Ebû Zekeriyye Yahyâ b. Ziyâd, *Meânî'l-Kur'ân*, Beyrut 1403/1983.

**Hemedânî**, Ebû'l-Alâ, *el-Hâdî ilâ Ma'rîfeti'l-Mekâtî'i ve'l-Mebâdî*, vr. 7. Hemedânî sair yerlerde de vakf-ı muânakaya bu şekilde işarete bulunmaktadır. Bkz. Vr.110, 115 [http://www.e-corpus.org/notices/102544/gallery/1192622]

**Hindî**, Muhammed Sâdık, *Künûzü Eltâfi'l-Burhân fî Rumûzi Evkâfi'l-Kur'ân*, Mısır 1290.

**Husarî**, Mahmud Halil, *Meâlimü'l-İhtidâ fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Kahire 1423/2002.

**İbn Âşûr**, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984, III.

**İbn Atıyye** Kâdî Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselam Abdü's-Şâfi Muhammed, Beyrut 1422/2001.

**İbn Fâris**, Ebû'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüĝa*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, yy. ts.

**İbn Manzûr**, Lisânu'l-Arab,

**İbnu'l-Cevzî**, Ebû'l-Ferec, *Zâdü'l-Mesîr fî Ilmi't-Tefsîr*, Beyrut 1404/1984.

**İbnü'l-Cezerî**, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî'l-Kirâati'l-Aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut ts.

....., *Ğâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergsträsser, Kahire 1351/1932.

**İbnü'l-Enbârî**, Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr, *Kitâbü İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâhi Azze ve Celle*, nşr. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan, Dimaşk 1390/1971.

**İbnu'n-Nedîm**, Ebû'l-Ferec Muhammed Ebû Ya'kûb İshâk, *Kitâbü'l-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd, yy. ts.

**Karaçam**, İsmail, *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul 1991.

**Karagöz**, Mustafa, "Ayetlerdeki Durak Yerlerinin Manaya Etkisi (Bakara Sûresi 96. Ayet Örneği), *Bilimname* (2011/2), sy. XXI, s. 199-221.

**Kârî**, Abdülaziz, *et-Takdîru'l-İlmiyyu 'an Mushafi'l-Medîneti'l-Munevvera*.

**Kâtib Çelebî**, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul 1971.

**Kaysî**, Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bülûĝi'n-Nihâye*, Şârîka 1429/2008.

....., *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dimaşk 1424/2003.

**Komisyon**, *Hulâsâtü'd-Dirâsât fî Resmi'l-Mushaf ve Zabtih ve'l-Vakfi ve'l-İbtidâ*, nşr. Merkezü Tıbbî'l-Mushafi's-Şerîf ve Neşrih.

**Kurtubî**, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 2005.

**Ma'bed**, Muhammed Ahmed, *el-Mûlahhasu'l-Müfid fî Ilmi't-Tecvîd*, yy. 2003.

**Molla Aliyyü'l-Kârî**, *el-Minehu'l-Fikriyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, nşr. Üsâme Atâyâ, Dimaşk 1433/2012.

**Muhammed** Ali Şevâbike-Enver Ebû Suveylim, *Mu'cemu Mustalahâti'l-Arûz ve'l-Kâfiye*, Amman 1991.

**Nâitî**, Muhammed Ğavs, *Nesru'l-Mercân fî Resm-i Nazmi'l-Kur'an*, Haydarâbâd 1331.

**Nasr** Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2013.

**Nasr**, Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfid fî İlmî't-Tecvid*, yy. 1420/1999.

**Nehhâs**, Ebû Ca'fer Muhammed b. İsmail, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, nşr. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî, Riyad 1413/1992.

....., *Meâni'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Mekke 1408/1988.

**Nisâburî**, Nizâmüddîn el-Hasen b. Hüseyin, *Ğarâibü'l-Kur'an ve Raġâibü'l-Furkân*, nşr. Zekerîya Umeyrât, Beyrut 1416/1996.

**Pakdil**, Ramazan, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, İstanbul 2013.

**Safâkusî**, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed en-Nûrî, *Tenbîhü'l-Gâfilîn ve İrşâdü'l-Câhilîn*, nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Nif, yy. ts.

**Seâlibî**, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut ts.

**Secâvendî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr, *İelü'l-Vukûf*, nşr. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî, Riyad 1427/2006.

**Sehâvî**, Alemuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*, nşr. Abdulkerim Zubeydî, Beyrut 1413/1993.

**Semîn el-Halebî**, Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürü'l-Masûn fî Ulûmi Kitâbi'l-Meknûn*, nşr. A. Muhammed el-Harrât, Dimaşk trs.

**Süyûtî**, Celalüddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, yy. ts.

**Şehristânî**, Muhammed b. Abdülkerim, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Ali Âzerşeb, Tahran 1386/2008.

**Şevkânî**, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmî't-Tefsîr*, Mısır 1383/1964.

**Şeyh b. Hanefiyye el-Âbidîn**, *Menheciiyyetu İbn Ebî Cum'a el-Hebtî fî Evkâfi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Cezayir 1427/2006.

**Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire trs.

**Tabersî**, Ebû Ali, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut 1415/1995, V, 287.

**Tayyâr**, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır, *Vukûfu'l-Kur'ân ve Eseruhâ fî't-Tefsîr*, el-Medînetü'l-Münevvera.

**Tehanevi**, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, nşr. Refik el-Acem, Lübnan 1996.

**Temel**, Nihat, *Kur'an Kiraâtında Vakf ve İbtidâ*, İstanbul 2001.

....., *Kirâat ve Tecvîd Istilahları*, İstanbul 1997.

....., "Kıraatte Vakf-İbtida ve Anlama Olan Etkisi" (yayınlanmamış tebliğ metni), *Tarihten Günümüze Kiraat İlmi Sempozyumu* (İstanbul, Kasım 2012).

**Tûsî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Beyrut 1409.

**Uşmûnî**, Ahmed b. Abdülkerîm, *Menâru'l-Hüdâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Mısır 1393/1973.

**Zeccâc**, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî, *Meânî'l-Kur'ân*, nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî, Beyrut 1408/1988.

**Zemaşerî** Cârullah Ebûlkâsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, yy. 1973.

....., Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Tenzîl*, Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Riyad 1418/1998.

**Zerkeşî**, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire ts.

**Ziriklî**, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut 2002.