

TEFSİR ALANINDA

ULUSLARARASI YAKLAŞIMLAR



Editör

İZZET MARANGOZOĞLU



BİDGE Yayınları

Tefsir Alanında Uluslararası Yaklaşımlar

Editör: İZZET MARANGOZOĞLU

ISBN: 978-625-8567-49-6

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 2025-12-25

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması ve yorumlanması çabası, İslâm ilim geleneğinin merkezinde yer alan tefsir ilmi etrafında şekillenmiştir. Bu çerçevede tefsir, ilahî kelâmın anlam dünyasını ortaya koymanın yanı sıra, Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik yöntemleri ve ilmî birikimi yansıtan müstakil bir ilim hâline gelmiştir.

Zaman içerisinde farklı ilmî çevreler, kültürel bağlamlar ve ilmî birikimler, Kur'an'ın anlaşılmasına dair çeşitli yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu çeşitlilik, tefsir ilminin canlılığını ve sürekliliğini besleyen önemli bir imkân olarak temayüz etmiştir. Nitekim Kur'an ve tefsir araştırmalarında farklı perspektiflerin bir araya gelmesi, hem mevcut ilmî birikimin yeniden değerlendirilmesine hem de yeni yorum ufuklarının açılmasına katkıda bulunmuştur.

Bu eserdeki çalışmalar, tefsir araştırmalarının teorik ve yöntemsel boyutlarının geliştirilmesine katkı sağlamayı ve alandaki ilmî müzakerelere yeni perspektifler kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, davetimize icabet ederek ilmî katkılarıyla eserin ortaya çıkmasına destek veren tüm araştırmacılara teşekkür ederiz.

Editör

Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU

İÇİNDEKİLER

Tefsirler Bağlamında A'râf Sûresi 175-176. Âyetlerinin Yorumu	1
<i>MESUT TAY</i>	
KIRAAT İLMİNİN ALT DİSİPLİNLERİ	19
<i>SEDAT KAYA</i>	
SÂMERRÂÎ'NİN BEYÂNÎ TEFSİRİNDE LAFİZ-MANA DENGESİ: KEVSER SÛRESİ ÖRNEĞİ	56
<i>İZZET MARANGOZOĞLU</i>	
Türkiye Basımı Mushafların Resm-i Mushaf Kaideleri Açısından Durumu	104
<i>FATİH CANKURT</i>	
KUR'AN VE SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜNDE ZİKİR KAVRAMI: SEMANTİK BİR ANALİZ VE TİPOLOJİK SINIFLANDIRMA	148
<i>İDRİS POLAT</i>	
SÛFÎ GELENEKTE BİR EĞİTİM METODU OLARAK CEHRÎ VE HAFÎ ZİKİR	160
<i>İDRİS POLAT</i>	

BÖLÜM 1

TEFSİRLER BAĞLAMINDA A'RÂF SÛRESİ 175-176. ÂYETLERİNİN YORUMU

MESUT TAY¹

Giriş

Kur'ân'da yer alan temsiller, muhatabı eğitmesi cihetiyle soyut hakikatlerin zihinde somutlaştırması açısından önemli bir yere sahiptir. Kur'ân'da yer alan kıssalar yalnızca belli bir dönemde yaşanmış olayları tasvir etmek için değil, muhatabı bilgilendirmeyi ve birçok yönden eğitmeyi amaçlamaktadır. Bu temsiller sıradan bir olay üzerinden değil, aynı durumun tekrar tekrar yaşanabileceği gerçeği üzerinden inşa edilmektedir. Bu bağlamda A'râf sûresi 175-176. âyetlerinde üzerinde durulan olay bu yönüyle dikkat çekicidir. Kendisine ilahi hidayet verildiği halde ondan yüz çeviren, nefsi arzusuna uyan ve neticede dalâlette kalıcı olarak sapan insan modelini konu edinmektedir. İlgili âyetlerde Allah'ın kendisine hidayet ve ilim verdiği kimsenin bu ilahî imkanları doğru bir şekilde değerlendiremediği ifade edilmektedir. Bu kimse sorumluluk bilinci taşımadığından ahlakî bir çöküş yaşadığı, temsili olarak ifade

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Orcid: 0000-0001-6423-7929.

edilmektedir. Bu yönüyle mezkûr âyetlerin ilim ehline yönelik dikkat çekici bir uyarı niteliğinde olduğu muhakkaktır.

Tefsirlerde bu olayla ilgili birçok rivayet yer almaktadır. “Âyetlerimizi verdiğimiz”, “ondan sıyrıldı”, “aldandı”, “nefes nefese kaldı” gibi ifadeler hidayet ve ilim sahibi bir kimsenin hidayetten uzaklaştırılırken geçtiği aşamaları ifade etmektedir. İlgili âyetlerin tefsirleri bu kavramlar bağlamında şekillenmektedir. Tefsirlerde ahlak ve amelle desteklenmeyen ilmin kişi hidayetten uzaklaştırabileceği tasvir edilmektedir. A’râf sûresi 175-176. âyetlerinde ilim ve ilahî nimet, nefsi arzuyla ilişkiye girdiğinde güçlü bir sorun alanı oluşturduğunu tasvir edilmektedir. Bu çalışmanın konusu mezkûr âyetlerin tefsir rivayetleri ve içerdiği temel kavramlar üzerinde bina edilmektedir. Âyetlerde geçen kavramlar, sözlüklere müracaat edilerek metin bağlamında değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Âyetlerde geçen bu kavramlar rivayetlerle somutlaştırılmaktadır. Böylece ilim ve hidayet ehline yönelik uyarı boyutu tefsir geleneğindeki yeri değerlendirilmektedir.

Âyetlerde geçen Kavramlar

A’râf sûresinin 175-176. âyetlerinde geçen kavramlar, âyetin vermek istediği mesajın anlaşılmasında etkili bir role sahiptir. Âyetin vermek istediği mesajın anlaşılmasında büyük ölçüde bu kavramların taşıdığı anlamların anlaşılmasına bağlıdır. Nitekim, Müfessirlerin yapmış olduğu yorumlar genel olarak bu kavramlar etrafında şekillenmektedir. Bu temel kavramlar, müfessirlerin yorumları doğrultusunda ele alınarak âyetin oluşturduğu anlam bütünlüğü ortaya konulmaktadır.

Hakikaten sıyrılma “فانسَلَخ”

Âyette geçen “فانسَلَخ” kelimesinin mazisi “سَلَخ” kalıbında olup “يَسْلَخُ/يَسْلُخُ” müzârisi kalıbına göre çekim yapılıır. Bu kelime bir şeyin

dış tabakasını kazıyıp çıkartmak manasına gelmektedir.² Bu bağlamda “السَّلَخُ” kelimesi soyulan şey, “المَسْلُخُ” kelimesi ise derisi yüzülen hayvan demektir. Bir kimsenin elbisesini veya zırhını çıkarması, bütünüyle üzerindikilerden ayrılması manasına gelmektedir. Âyette geçen bu ifade, dil ve tefsir literatüründe yalnızca fiziki bir soyulma değil, köklü ve geri dönüşü zor bir kopuşu ifade etmektedir.

Bu fiil zaman, tabiat ve yaratılış ifade eden cümlelerde kullanıldığında mecaz manaya gelmektedir. Ayın geçip sona ermesi, gündüz gecedden sıyrılıp çıkması, hayvandan yüzülen deri, yılan ve benzeri canlıların derisinden tamamen ayrılıp derisini değiştirmesi, sıcaklığın deriyi soyacak derecede etki etmesi bu fiil köküyle ifade edilmektedir.³

Sözlükte “سَلَخَ” kökü deriyle beden arasındaki hayati bağın koparılmasını, bir şeyi kuşatan ve onu koruyan unsurdan geri dönüşü zor bir biçimde ayrılmasını ifade etmektedir. Âyette geçen “فَأَسْلَخَ مِنْهَا” ifadesi, söz konusu kişinin Allah’a olan imanı kendisini kuşatan, koruyan ve kimliğini belirleyen bir “elbise” hükmünde iken soyulurcasına ondan ayrılmaktadır.

A’râf 7/175. âyetinde geçen “فَأَسْلَخَ” ifadesi sıradan bir terk veya yüz çevirmenin ötesinde bir anlamda olduğu belirtilmektedir. Hidayetten uzaklaşma Arapça’da bir şeyi terk etme ondan ayrılma “أَعْرَضَ” “تَرَكَ” gibi daha hafif fiiller yerine “سَلَخَ” kökünden türeyen

² Muhammed b. Ebîbekr b. Abdulkâdir Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, thk. Yûsuf Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1999), 152; Muhammed b. Mukrîm b. Alî İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Daru Sâdr, ts.), 3/24-25; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, thk. Mecmûatu mine’l-Muhâkikîn (Dâru’l-Hidâye, ts.), 7/271-273.

³ Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 1/468; Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, 253; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/24-25; Memdûddîn Ebû Tahîr Muhammed b. Ya’kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, thk. Mektebü tahkîkî’t-tûrâs fî Müesseseti’r-Risâle (Beyrut: Müesseetü’r-Risâle, 2005), 253; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 7/271-273.

kelimeyle ifade edilmektedir. Bu kelime, kendisine hidayetle birlikte ilim verilen kişinin ahlâkî bozulma sonucunda bunları terk etmesini tasvir etmektedir. Aktarılan haberler, sapmanın ani bir hatadan ziyade bilinçli ve süreç içerisinde gerçekleştiğine işaret etmektedir.⁴ Bu âyette verilmek istenen mesaj “فَأَسْلَخَ مِنْهَا” ifadesi üzerinde kurulmaktadır. İnandığı hâlde inancından kopan kişinin durumunu bu kelimeyle ifade edilmektedir. “إِنْسَلَخَ” kelimesi hidayetten kopuşu mecaz yoluyla tasvir eden nitelikte olduğu belirtilmektedir.⁵

Yoldan Sapma “الْغَاوُونَ”

A'râf 175. âyetinde geçen kelimelerden biri de “غَوَى” kökünden gelen “غَاوِينَ” ifadesidir. Bu kelime sapma, bozulma, hüsrana uğrama, dalâlete olma anlamına geldiği gibi sapkınlığın en uç notası, manasına da gelmektedir.⁶ Bu sözcük “غَوَى يَغْوِي غَيًّا غَوِيَّةً” şeklinde çekimi yapılır. Sapma halinde olan kişi ise “غَوِي” olarak nitelendirilmektedir. Bir kimse başkası tarafından saptırıldığında “أَغْوَاهُ” kelimesi kullanılmaktadır. Bu bağlamda Hz. Musâ ve Âdem kıssasında geçen الْغَوَى kelimesi, insanları hüsrana uğratma,⁷ Necm 2. âyetinde geçen “وَمَا غَوَى” ifadesi rüşdün zıddı olan dalâlet,⁸ Tahâ 121. âyetinde geçen “وَعَصَى أَدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى” ifadesi rabbine karşı isyan eden,⁹ Hicr 39. âyetinde geçen “رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي” ifadesi lanet,¹⁰

⁴ Muhammed b. Ebîbekr b. Eyûb İbn Cevzî - Mektebetü'l-Dirâse ve'l-Buhûsi'l-Arabîye, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-kerîm* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1410), 291.

⁵ Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed İbn Aşûr, *Et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunûs: Dâru't-Tûnusîyye, 1984), 9/176.

⁶ Ebûbekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-lügâ*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1987), 1/244, 2/964; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğ*, 1/716; Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 231.

⁷ A'râf, 7/16.

⁸ Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi't-Tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1407), 4/418.

⁹ Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1426), 7/316.

¹⁰ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 6/440.

“وَالشَّعْرَاءُ يَنْبَغُهُمُ الْغَاوُونَ”¹¹ âyetinde geçen “الغَاوُونَ” ifadesi ise şeytan veya insanlardan saptıran anlamına gelmektedir.¹²

A'râf 175. âyetinde yer alan mezûr kelime bilgiye rağmen sapmayı seçmek manasına gelmektedir. Bu sapma irade sonucu meydana gelen bir dalâlete olma hâlidir. Bu bir hata değil istikamet kaybının kalıcı hale gelmesi demektir. Söz konusu âyetler hidayet ile dalâlet arasındaki sınırın insanın tercihiyle bağlı olduğunu göstermektedir. İmanın korunması gereken bir emanet, dalâlet ise iradî tercihlerle derinleşen bir sonuç olduğu belirtilmektedir.¹³ Bu bağlamda “الغَوِينَ” ifadesi bildiği hâlde hakikate sırt çeviren ve bunu ahlâk haline getiren manasına gelmektedir.¹⁴

Duyarsız Olma “يُلْهَتْ”

Ayette geçen kelimelerden biri de “لَهَتْ” fiilidir. Bu kelimenin fiil çekimi “لَهَتْ يُلْهَتْ لَهَتْ/لَهَتْ” şeklinde yapılır. Bu kelime köpek için soluk soluğa kalma anlamında olduğu gibi insan içinde şiddetli susuzluk veya aşırı yorgunluk sebebiyle nefes nefese kalması manasına gelmektedir.¹⁵ Susuzluğun can yakıcı etkisi “لَهَتْ” kelimesiyle ifade edilmektedir. Aşırı sıcaklık veya susuzluk nedeniyle dilini dışarı çıkaran köpeğin durumu bu kelime ile tasvir edilmektedir. Bu kelime bitkinlik ve tâkatin tükenmesi anlamında kullanılmaktadır. A'râf 175. âyetinde geçen “إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يُلْهَثْ أَوْ تَتَرَكُهُ” ifadesi, köpeğin her durumda nefes nefese kalmasını tasvir etmektedir. Bu teşbihle, Allah'ın âyetinden yüz çeviren kimsenin hâli her durumda aciz kalan varlığa benzetilmektedir. Bu kelime

¹¹ Şuarâ, 26/224.

¹² Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 231; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/140-141; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1319-1320; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 39/198-198.

¹³ Raci Tanrikulu, *İlahi Takdir ve İnsan İradesi Bağlamında Hidâyet ve Dalâlet Meselesi* (Ankara: FCR Yayınları, 2025), 27, 173-174.

¹⁴ el-Ezdî, *Cemheretü'l-lügâ*, 2/964; Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 231; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 199-200.

¹⁵ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâge*, 2/182; Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 176; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 285.

mecaz olarak kullanıldığında ise “لَهَاتٌ” şeklinde ifade edilerek “لَهَاتٌ الْمَوْتِ” ölümün şiddeti anlamında kullanılmaktadır.¹⁶

Mezkûr kelimenin sözlük anlamı dikkate alındığında uyarılrsa da uyarılmasa da değişmeyen bir durumu ifade etmektedir. Bu tasvir için “يُلَهَّتْ” kelimesinin kullanılması ise söz konusu kişinin hidayetle bağının kopmasından sonra düştüğü hâlin sürekli bir durum olduğu vurgulanmaktadır.¹⁷ Bu tasvir sıradan bir benzetme değil, kişinin iradesini yitirmesini ve yönlendirmeye kapalı bir karaktere sahip olmasını ifade etmektedir.

A'râf 176. âyetinde ifade edilen köpek teşhisi Kur'ân'da belirtilen en can alıcı temsili anlatımlardan birisidir. Temsil sanatı, anlamı güçlendiren anlatım yollarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda âyet, tasvir yoluyla ikna yöntemini kullanarak anlamı muhatabın zihnine yerleştirmektedir. Tasvirin kovma ve serbest bırakma gibi iki zıt durum üzerinden kurulması temsile te'kid işlevini kazandırmaktadır. Sapmanın sürekliliği güçlü bir vurguyla pekiştirilmektedir. Bu âyette yapılan benzetme bir hal ve süreç üzerine kurulmaktadır.

Âyetlerin Rivayet Boyutu

A'râf sûresinin 175-176. âyetleri, tefsirlerde yer alan rivayetler bağlamında geniş bir biçimde tahlil edilmektedir. Rivayetlerde “kendisine âyetler verilen kimse”nin kimliği üzerinde durulmaktadır. Haberlerde bu kişinin/kişilerin kim olduğu hakkında bilgiler yer almaktadır. Rivayetler âyetin temsil gücünü ve mesajını gölgeleyen değil, aksine onu açıklayıcı bir unsur olarak değerlendirilmelidir.¹⁸ Bu başlıkta, âyetlerin hitap yapısı ve âyetin

¹⁶ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâge*, 2/182; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 176; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 285; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/184; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 5/351.

¹⁷ Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 176; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 5/351-352.

¹⁸ Bir rivayetin, nazil olmuş bir ayetin bağlamını ve ortaya çıktığı tartışma zeminini yansıtmaya dair örnek bir değerlendirme için bk. Mehmet Çoban,

söz ettiği kişilerin kimlik meselesi, rivayetlerde yer alan bilgiler dâhilinde tahlil edilmektedir.

Âyetin Söz Ettiği Şahsın Kimliği Meselesi

A'râf sûresinin 175. âyetinde “*kendisine âyetlerimizi verdiğimiz kimse*” ifadesi yer almaktadır. Erken dönemden itibaren bu kişinin kimliği müfessirler tarafından gündeme getirilmektedir. Tefsir eserlerinde kendisine âyetler verilen kişinin kim olduğuyla ilgili farklı yorumlar yer almaktadır. Müfessirler, âyetin tarihi bir şahsiyetten söz ettiği hususunda hem fikir oldukları ifade edilebilir. Klasik tefsirler yer verdikleri rivayetler doğrultusunda âyeti anlamlandırdıkları ifade edilebilir. Ancak kimi müfessirler ise ilgili rivayetlere yer vermelerine rağmen âyetin anlamını belirli şahıslar üzerinden şekillendirmezler. Müfessirler rivayetlerde yer edinen bu bilgileri tefsirin yardımcı unsurları olarak gördükleri söylenebilir.

Müfessirlerin çoğuna göre bu kişinin kendisine ilim ve hidayet verilen Bel'am b. Bâûrâ olduğunu belirtilmektedir.¹⁹ Tefsir eserlerinde onun hakkında birçok rivayet yer almaktadır. Aktarılan

“Birgivi Mehmed Efendi'nin Risâle-i Cihâdiyye Eserinin Muhteva Analizi”, *İzmir'in İlmî ve Kültürel Serüveni (14-16. Yüzyıllar)* (Bursa: Emin Yayınları, 2025), 97-98.

¹⁹ Bel'am b. Bâûrâ, Kaynaklarda Eriha ve Şam bölgelerinde ikamet ettiği belirtilmektedir. Alemin ezeliliği konusunda bazı görüşlerin nispet edildiği Bel'am önceleri iyi bir mümin iken daha sonra Allah'ı âyetlerinde uzaklaştığı ifade edilen bir kişidir. Önceleri Allah'a itaat eden, duaları kabul edilen, İsm-i Azam'ı bilen biri rivayet edilmektedir. Bel'am nefesine yenik düştüğünden dolayı Allah'ın sıyırpı uzaklaştırdığı kişi olarak tanıtılmaktadır. Birçok tarih, tabakat ve tefsir eserlerinde başta olmak üzere onunla ilgili kaynaklarda bilgi bulmak mümkündür. Geniş bilgi için bk. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed ve't-târîh* (Port Said: Mektebetü's-Sikâfeti'l-Diniyye, ts.), 1/42; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Diyneverî - Servet Ukâşe, *el-Meârif* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyye, 1992), 1/42; Cemaluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbn Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-umemi ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/356; Alî b. Ebî Kerem Muhammed b. Muhammed İbn Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam ed-Tedmmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1997), 1/174-177; İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dâru'l-Fikre, 1986), 2/221.

haberlere göre Bel'âm Hz. Musa döneminde yaşamış Ken'ânî bir âlim olduğu ileri sürülmektedir. Rivayetlerde onunla ilgili bilgilere bolca yer verilmektedir. Rivayetlerde genel olarak Bel'am'ın İsrailoğulları arasında yaşadığı, ilahî bilgiye vakıf bir âlim olduğu takdim edilmektedir.²⁰ Gelen haberlere göre ona Allah'ın âyetlerinden bir ilim verildiği, bu ilim sebebiyle duasının kabul edildiği ifade edilmektedir. Bazı rivayetlerde ise Bel'am'ın İsm-i A'zam bilgisine sahip ifade edilmektedir.²¹

Rivayetlerde yer alan bilgiye göre Bel'am, Hz. Musa ve İsrailoğulları ile irtibatlı biri olarak takdim edilmektedir. Bel'am sahip olduğu ilim sayesinde manevi olarak yüksek bir konumdayken, dünyevi arzu sebebiyle ilmiyle amel etmeyi terk ettiğinden dolayı kendisine verilen "âyetler"den sıyrılıp çıktığı belirtilmektedir. Onun bu kopuşu cehaletten dolayı olmadığı, kendi tercih ile olduğu belirtilmektedir.²² Onun kıssası, ilmin sorumluluğunu taşımayan âlim tipine dair ibret verici bir misal olarak takdim edilmektedir. İman yalnızca bir tasdik ya da geçmişte elde edilen bir konum değil, aksine korunması gereken ahlakî bir bağlılığı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda âyette belirtilen "Allah'ın âyetlerinden uzaklaşma" ifadesi, imanla küfür arasındaki sınırın insanın iradesinden bağımsız pasif bir çizgi değil, tercihlerle aşılabilen esnek bir eşik olduğunu göstermektedir.²³

²⁰ Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyîb (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419), 5/1617; Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Aî İbn Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1422), 2/168-169; Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs, 1420), 15/403.

²¹ İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/1617.

²² er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15/403; Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessestü'r-Risâle, 2000), 13/252, 259, 262; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi't-Tenzîl*, 2/178.

²³ Raci Tanrıkulu, *Bakillâni'nin İman ve Küfür Meselesine Yaklaşımı* (Ankara: FCR Yayınları, 2025), 39, 56.

Tefsirlerde Bel'am hakkında birbirinde farklı iddialar olmasına karşın onun ilim sahibi biri olduğu hususu herkes tarafından kabul edilmektedir. Onun kitap verilen bir peygamber olduğunu belirten rivayetlere rastlamak mümkündür.²⁴ Bel'am'ın peygamber olduğu bilgisinin aktarıldığı rivayetlerin sened zincirinde İbn Abbâs ve Mücâhid b. Cebr gibi otoritelerin olması düşündürücüdür. Onun peygamber olduğunu ve sonradan küfre saptığı yönündeki haberler "Allah'ın risaletine layık olma" ilkesine aykırı görülerek zayıf kabul edilmektedir.²⁵

Bazı rivayetlerde âyetin söz ettiği kişinin Ümeyye b. Ebu's-Salt olduğu bilgisine yer verilmektedir.²⁶ Ümeyye'nin Tevrat ve İncil'i okuduğu, bir peygamberin geleceğini bildiği ve kendisinin peygamber olmasını arzuladığı nakledilmektedir. Hz. Muhammed (s.a.v.), peygamber olunca Ümeyye'nin onu kıskandığı ve inkâr ettiği aktarılmaktadır.²⁷

²⁴ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Mekki, *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye*, thk. Mecmûatu Resâil (Şam: Mecmûatu Buhusi'l-Kitâb ve'l-Sünne, 2008), 4/2633; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/257.

²⁵ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/259-260.

²⁶ Ümeyye b. Ebu's-Salt, Sakif kabilesine mensup bir aileden gelen şair biridir. Kaynaklar, onun babası ve iki oğlunun şair olduğu bilgisine yer vermektedir. Ümeyye'nin önceki ilahî kitapları okuduğu, dolayısıyla semavi dinler hakkında bilgisi olduğu ve şiirlerinde Allah'ın bir olduğunu ifade eden konulara yer verdiği belirtilmektedir. Onun ticaretle uğraştığı dolayısıyla Şam ve Yemen'e yolculuk yaptığı belirtilmektedir. İlahi kitaplarda geleceği haber verilen peygamberin kendisinin olmasını beklerken risâketin Hz. Peygamber'e verilmesini hazmedemediği ve ona inanmadığı ifade edilmektedir. Geniş bilgi için Bk.el-Makdisî, *el-Bed ve't-târîh*, 1/61, 207, 2/144; İbn Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-umemi ve'l-mulûk*, 3/142-151; Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 1/2, 2/220-230.

²⁷ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/256; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/1616; el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 5/89; Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, thk. Abdulkasud b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, ts.), 2/279; Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (Suudi Arabistan, 1430), 9465.

A'râf 175. âyetin tefsir rivayetinde adı geçenlerden biri de Sayfî b. Râhib olduğu ifade edilmektedir. Kaynaklar onun Ehl-i kitaptan olduğu, Hz. Muhammed, (s.a.v.)'in peygamber olduğunu bildiği halde inkâr ettiğini aktarmaktadır.²⁸ Rivayetlerde yer alan bu bilgi âyette söz edilen şahsın üçüncü bir kişi olabileceğini ortaya koymaktadır.

Âyetin söz ettiği kişinin kimliği hakkında rivayetlerde birbirinden farklı bilgiler durmaktadır. Müfessirler, rivayetlerde söz edilen kişinin kim olduğu hususunda şu anlayıştadırlar: Allah, Peygamber (s.a.v.)'e kendisine hüccet verilen bir adamın haberini kavmine okumasını emrettiğini belirtmektedir.²⁹ Bu hitabın Allah'ın âyetlerini yalanlayanların tamamı hakkında indiği belirtilmektedir. Nitekim Mâturîdî 333/944 bu âyetin belirli bir şahsa tahsis etmeye gerek olmadığını ifade etmektedir.³⁰ Taberî, âyette sözü edilen kişinin Bel'am olabileceği gibi Ümeyye b. Ebî Salt da olmasını muhtemel görmektedir. Taberî'ye göre "âyetler" ifadesi, genel anlamda bir hüccet veya önceki kitaplardan öğrenilen bilgi olarak anlaşılırsa, her ikisini de kuşatır. Ümeyye'nin önceki ilahi kitapları okuduğuna dair haberlerin bu iddiayı doğruladığını belirtmektedir.³¹ Ancak "âyetler" ifadesi nübüvvet, İsm-i Âzam, veya Allah tarafından indirilmiş özel bir kitap anlamında kabul edilmesi durumunda bu kişinin Ümeyye'ye hamledilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ümeyye'ye ilahi bir ayrıcalığın verilmediği konusunda İslam ümmetinin ittifakı olduğunu ifade

²⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/221; Alî b. Hüseyin b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. Amr b. Garâme el-Umrevî (Dâru'l-Fikre, 1984), 9/265; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/1616.

²⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/259-260; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfiyyeş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 7/319-320; İsmâil b. Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Dâru Tibe lin-Neşri ve't-Tevzî, 1420), 3/506-507.

³⁰ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 5/89.

³¹ ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 2/220-222.

etmektedir. Taberî bu durumda âyette geçen şahsın kim olduğunu kesinleştiren bir delil bulunmadığından dolayı belirli bir şahsa tahsis etmenin ilmi açıdan yanlış olacağını belirtmektedir. Ona göre mezkûr âyeti belirli bir kişiye hapsetmek yerine nassın zahirini olduğu gibi kabul etmek gerekir Bu bağlamda kıssanın maksadı Bel'am mıydı Ümeyye miydi? Sorusunun cevap bulmak değil, kendisine ilahi bilgi verildiği halde onu terk eden kimsenin akıbetinden ibret alınmaktır.³² Tefsirlerde yer alan bu yorumdan yola çıkarak âyete konu olan şahsın kimliğinin açıkça belirtilmemesi, Kur'ân mübhemleri çerçevesinde değerlendirildiğinde, anlamın belirli bir şahısla sınırlandırılmasını engellemektedir. Âyetin vermek istediği mesajı, tarihin belirli bir dönemine sıkıştırmaktan çıkarmaktadır.³³

Âyetlerin Hitap Yapısı

İlahî vahin önemine ve âyetlere tabi olmanın gereğine vurgu yapan A'râf sûresi, Mekke'li müşrikleri uyaran ve iman edenlere sabır tavsiye eden âyetleri ihtiva etmektedir. Bu sûrenin 175-176. âyetlerinde kendisine “âyet” verilen kimsenin hidayetden uzaklaştığı ifade edilmektedir. İnsanın hidayetten sapması somut bir temsille anlatılmaktadır. “*Onlara, kendisine âyetlerimizi verdiğimiz kimsenin haberini oku*” âyeti ilahi hitabın dikkat çekici nitelikte olduğunu ifade etmektedir. Tefsirlerde âyetin başında yer alan “onlar” zahirinin nüzul döneminde yaşayan müşriklere yönelik olduğu ifade edilmektedir.³⁴ Âyette geçen “وَأَنذَرْتُ عَلَيْهِمْ” ifadesine yer verilmesi bağlam açısından anlamlı olduğu belirtilmektedir. Tefsirlerin

³² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/259-260.

³³ Hekim Tay, “Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mânûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Örneği”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019), 759.

³⁴ Abdülhak Galib b. Abdurrahmân İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, thk. Abdusselâm abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 2/476.

çoğunda bu ifadenin Yahudilere yönelik olduğu aktarılmaktadır.³⁵ Bir amaca hizmet eden bu hitabın müşriklere yönelik yönünün de olduğu belirtilmektedir.³⁶ Bu bağlamda Kur'an kıssaları, geçmişte yaşanmış tarihi bir olayı hatırlatmaktan çok muhatap toplumun içinde bulunduğu durumu değiştirmeyi amaçlamaktadır.

Âyetlerde tasvir edilen şahsın kimliğinin açıkça belirtilmemesi hitabın Mekkeli müşriklere bir uyarı niteliği kazanmaktadır. Mekkeli müşrikler, vahyin muhatabı olmalarına rağmen âyetleri bilinçli bir şekilde reddetmekte, statü ve geleneklerini gerekçe göstererek hakikaten yüz çevirmekteydiler. Âyette geçen “*kendisine âyetler verilen, fakat ondan sıyrılan kimse*” tasviri ahlakî yönünü ortaya koyarak müşriklere hakikati bilip onu terk etmenin insanı kötü bir sona sürüklediğini göstermektedir. Bu hitap Mekkeli müşriklerin sapma nedeninin yalnızca cehaletten kaynaklanmadığı inen vahye rağmen yaptıkları tercihten kaynaklanabileceğini vurgulamaktadır. Bu yönüyle âyet, müşriklere yönelik olarak inkarlarının onlara bir sorumluluk yüklediğine işaret edilmektedir.³⁷

Çalışmaya konu olan âyetlerde geçen temsili anlatım tarihi bir figürü tanıtmaktan çok Allah'ın kendisine hidayet verdiği halde bunun gereğinin yerine getirmeyen insan modelini göz önüne sermektedir.³⁸ Hidayetten sıyrılıp çıkan kişinin davranışları temsili

³⁵ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envârut-tenzîl ve esrârü'l-tevîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 3/42; Hikmet Çamur, *Ebû'l Muîn en-Nesefî'nin İmâmet Anlayışı ve İlk Dönem Siyasi Olaylara Bakışı* (Kayseri: Erciye Üniversitesi, 2019), 1/617; el-Kurtubî, *el-Câmi 'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 7/319.

³⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi't-Tenzil*, 2/178; İbn Aşûr, *Et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/178.

³⁷ Hekim Tay, *Kur'an'a Göre Mekke'de Sınıfsal Yapı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 196-197.

³⁸ Kur'an'da bu minval üzere aktarılan kıssaların sayısı oldukça fazladır. İslam telif tarihi boyunca söz konusu kıssaları konu edinen zengin bir litaratür oluşmuştur. Memlûk döneminde yaşamış önemli bir bürokrat-âlim olan Bedreddin İbn Cemaâ'nın mezkur edebiyata dahil edilebilecek bir eseri için bk. Mehmet

bir anlatımla haber verilmektedir. Bu bağlam dikkate alındığında ilgili âyetlerin sûrenin genel mesajını ifade eden bir işleve sahip olduğu söylenebilir.³⁹ Hidayet verilen kişinin sorumluluğunu yerine getirmedeği çarpıcı bir şekilde anlatılmaktadır. Allah'ın kendisine öğrettiği âyetler sayesinde hem dünyada hem de ahirette yüceltilme imkânına sahipken nefsi arzusuna uyarak bu imkânı terk etmek soluyan köpeğin haline benzetilmektedir.⁴⁰ Bu temsil ilmin kişiye sorumluluk yüklediğini göstermektedir. İlmi değersizleştiren nefsanî arzunun insanı en aşağı mertebeye sürükleyeceği güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır.

Sonuç

Tarihte yaşanmış bir kimseden “kendisine âyetlerimizi verdiğimiz” şeklinde söz eden A'râf sûresi 175. âyeti, belirli bir şahsı tanıtmak yerine muhatabı uyarmak ve eğitmek amacını taşımaktadır. Söz edilen kişinin kim olduğunun müphem bırakılması, olayın belirli bir kişiye hapsedilmemesi, her dönem insanının bu âyetlerden ders alabilmesine imkân tanımaktadır. Bu âyetlerin vermek istediği temel mesajlardan biri, bazı ilahî nimetlere sahip olmanın kişinin kendisini sürekli hidayet üzere ve güvende görmesi için yeterli olmadığı gerçeğidir.

Hidayet zaman ve şartlara göre değişmeyen donuk bir kazanım değil, korunması gereken esnek bir süreçtir. Âyetlerde yer alan temsil dili, ilahî nimetlere rağmen ısrarla kötü arzusuna tabi olan kimsenin zamanla dalâlette kala kalacağını göstermektedir. Nefsanî yönelimlerin kişiyi aldatması neticesinde gerçekleşen çöküş

Çoban, *Cihat ve Âlim Cihad Literatürü ve Bedreddîn İbn Cemâa* (Ankara: FCR Yayınları, 2022), 173.

³⁹ er-Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 15/403-404; İbn Aşûr, *Et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/174-175.

⁴⁰ Süleymân b. Beşîr Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şahâte (Beyrut: Dâru İhyau't-Turâs, 1423), 2/75.

köpek temsiliyle tasvir edilerek bu hâlin kalıcı bir sapma olduğu belirtilmektedir.

Bu âyetlerde yer alan kavramların anlaşılması, âyetlerin vermek istediği mesajın anlaşılabilmesine etki etmektedir. “إِسْلَاحٌ”, “غَاوِينَ”, “يُلْهَثُ” gibi ifadeler sözlük anlamıyla birlikte tefsir geleneği içinde kazandığı anlamlar birleştirildiğinde âyetin tasvir ettiği sapma sürecini anlaşılır hale getirmektedir. Özellikle “إِسْلَاحٌ” kavramı sapmanın cehaletten dolayı olmadığı, bilinçli bir terk etmekten kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Köpek temsiliyle birlikte düşünüldüğünde âyetin yalnızca bir durumu tasvir etmediği, bu durumun ahlakî sonuçlarını muhatabın zihnine yerleştirmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda âyette geçen kavramların sözlük anlamlarıyla tefsir literatüründeki anlam derinliğiyle birlikte değerlendirildiğinde âyetin her dönemde güçlü bir uyarı sunduğunu ortaya koymaktadır.

Böylece bu hitap, muhatabı sürekli bir öz denetime ve ahlakî teyakkuz hâline davet etmektedir. Bu çerçevede mezkûr âyetler, yalnızca geçmişe ait bir olayı anlatmakla kalmaz, her dönemde geçerli olan bir uyarı niteliği taşımaktadır. Yapılan tahliller, verilen nimetlerin kişiye bir sorumluluk getirdiği bu sorumluluğun yerine getirilmemesi durumunda ise bilginin kişiyi yükseltmek yerine düşüşünü hızlandırabileceği açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. *Envârut-tenzîl ve esrâru'l-tevîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Çamur, Hikmet. *Ebû'l Muîn en-Neseî'nin İmâmet Anlayışı ve İlk Dönem Siyasi Olaylara Bakışı*. Kayseri: Erciye Üniversitesi, 2019.
- çoban, Mehmet. "Birgivî Mehmed Efendi'nin Risâle-i Cihâdiyye Eserinin Muhteva Analizi". *İzmir'in İlmî ve Kültürel Serüveni (14-16. Yüzyıllar)*. 85-109. Bursa: Emin Yaayınları, 2025.
- Çoban, Mehmet. *Cihat ve Âlim Cihad Literatürü ve Bedreddîn İbn Cemâa*. Ankara: FCR Yayınları, 2022.
- Diyneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed- - Servet Ukâşe. *el-Meârif*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyye, 1992.
- Ezdî, Ebûbekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-. *Cemheretü'l-lügâ*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Memcdüddîn Ebû Tahîr Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebü tahkîki't-türâs fî Müesseseti'r-Risâle. Beyrut: Müesseetü'r-Risâle, 2005.
- İbn Asâkir, Alî b. Hüseyin b. Hibetullah. *Târîhu Dimeşk*. thk. Amr b. Garâme el-Umrevî. Dâru'l-Fikre, 1984.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *Et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunûs: Dâru't-Tûnusîyye, 1984.
- İbn Atıyye, Abdulhak Galib b. Abdurrahmân. *el-Muharreru'l-vecîz*. thk. Abdusselâm abduşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422.

- İbn Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Aî. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1. Basım, 1422.
- İbn Cevzî, Cemaluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntazam fî târihi'l-umemi ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Cevzî, Muhammed b. Ebîbekr b. Eyûb - Mektebetu'l-Dirâse ve'l-Buhûsi'l-Arabîye. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-kerîm*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1410.
- İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyîb. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 2. Basım, 1419.
- İbn Esîr, Alî b. Ebî Kerem Muhammed bç Muhammed. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Ömer Abdusselam ed-Tedmmirî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Dâru'l-Fikre, 1986.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer b. Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Dâru Tibe lin-Neşri ve't-Tevzî, 2. Basım, 1420.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrîm b. Alî. *Lisânu'l-Arab*. Daru Sâdr, ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfiyyeş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir el-. *el-Bed ve't-târih*. Port Said: Mektebetü's-Sikâfeti'l-Diniyye, ts.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1. Basım, 1426.

- Mâverdî, Alî b. Muhammed b. Habîb el-. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. Abdulmaksud b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, ts.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye*. thk. Mecmûatu Resâil. Şam: Mecmûatu Buhusi'l-Kitâb ve'l-Sünne, 2008.
- Mukâtil, Süleymân b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şahâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Turâs, 1423.
- Râzî, Muhammed b. Ebîbekr b. Abdulkâdir. *Muhtâru's-sihâh*. thk. Yûsuf Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-. *Mefâtihi'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs, 1420.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Müesseetü'r-Risâle, 2000.
- Tanrîkulu, Raci. *Bakillânî'nin İman ve Küfür Meselesine Yaklaşımı*. Ankara: FCR Yayınları, 2025.
- Tanrîkulu, Raci. *İlahi Takdir ve İnsan İradesi Bağlamında Hidâyet ve Dalâlet Meselesi*. Ankara: FCR Yayınları, 2025.
- Tay, Hekim. *Kur'ân'a Göre Mekke'de Sınıfsal Yapı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Tay, Hekim. "Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mânsûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Örneği". *Diyanet İlmi Dergi* 55/3 (2019), 751-781.
- Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî. *et-Tefsîru'l-basît*. 25 Cilt. Suudi Arabistan, 1430.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-. *Tâcu'l-arûs*. thk. Mecmûatu mine'l-Muhâkikîn. Dâru'l-Hidâye, ts.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. *Esâsu'l-belâğ*e. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

BÖLÜM 2

KIRAAT İLMİNİN ALT DİSİPLİNLERİ

SEDAT KAYA¹

Giriş

Kıraat, Kur'ân-ı Kerim'in okunma şekillerini nakledenine dayandırarak anlatan bir ilim dalıdır.² Farklı okumaları ve bu farklı okumaların kaynağını bildiren kıraat ilmi aynı zamanda Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına ve i'câz yönünün ortaya çıkmasına da katkı sunmaktadır. Bu çalışmada, kıraat ilmi kapsamında değerlendirilen alt disiplinlere yer verilmiştir. Bu disiplinler harflerin mahreç ve sıfatları, tecvid, vakf ve ibtidâ, Resmü'l-Mushâf, Dabtu'l-Mushâf, addü'l-ây, ihticac, terâcimü'l-kurrâ gibi ilk dönemlerde kıraat ilmi kapsamında değerlendirilen sonraki süreçte ise bağımsız birer ilim dalı olma yeterliliğine sahip alanlardan oluşmaktadır. Bizi böyle bir çalışma yapmaya iten ana etken, kıraat ilmi alanında akademik çalışmalar yapmayı hedefleyen kişilerin bu alan hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olmadıklarını müşahade etmemizdir. Genelde kıraat ilmi denilince akla gelen ilk husus, tashîh-i hurûf veya hüsnü'l-edâ kursları gibi Kur'ân'ın güzel okunması için düzenlenen

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0003-1121-7355

² İbnü'l-Cezerî Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf, *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 9.

akademik hüviyete sahip üst düzey bir eğitim olduğudur. Kıraat ilminin ele aldığı konular incelendiğinde görülecektir ki işin estetik boyutuyla ilgilenen alt disiplin sadece tecvid ilmidir.

Çalışmada kıraat ilmi bünyesinde yer alan konular tanıtım seviyesinde ele alınmıştır. Aslında ilk dönemlerden itibaren her bir konu hakkında bağımsız çalışmalar yapılmıştır. Kıraat kitaplarının içeriğine bakıldığında ihtilafli okuyuşların imamlara nispetinin yer aldığı teknik konuların yanında, makalede değindiğimiz mezkûr konuların da tafsilatlı bir şekilde ele alındığı görülecektir. Hatta günümüzde akademik çalışmaların bu konuları çok daha detaylı bir şekilde işlediğini de görmekteyiz. Örneğin Cemil Küçük'ün "Kur'ân Harflerinin Mahrec ve Sıfatları I- II"³, Mehmet Kara'nın "Sayısal Boyutuyla Kur'an Metni (Add'ul Ay İlmi)"⁴, İbrahim Tetik'in "Tecvid İlminin tarihsel Gelişimi"⁵, Muhsin Şahin'in "Kur'ân-ı Kerim Tilavetinde Vakf ve İbtidâ"⁶ s1, Mehmet Emin Maşalı'nın "Resmü'l Mushaf ve Tarihsel Değeri"⁷ gibi çalışmalar her bir konu başlığı hakkında derli toplu malumatlar sunmaktadır. Ancak bu çalışmalar, kıraat ilmini ilgilendiren konuların münferiden ele alınmasından ibarettir. Bizim bu çalışmamız kıraat ilminin alt disiplinlerinin tamamını bir arada ama tanıtım seviyesinde ele alması yönüyle özgün bir değere sahiptir. Bunun yanında bu alt disiplinlerin kıraat ilmi çatısı altında varlık göstermeden önce farklı ilim dallarına

³ Cemil Küçük, "Kur'ân Harflerinin Mahrec ve Sıfatları -I-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (2014), 1-31.

⁴ Mehmet Kara, *Sayısal Boyutuyla Kur'an Metni -Add'ul Ay İlmi-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2025).

⁵ İbrahim Tetik, *Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu, 03-05 Kasım 2017, İstanbul: Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 601-674.

⁶ Muhsin Şahin, "Kur'ân-ı Kerim Tilavetinde Vakıf ve İbtidâ", *The Journal of Social Sciences* 36/36 (01 Ocak 2019), 610-623.

⁷ Mehmet Emin Maşalı, *Resmü'l-Mushaf ve Tarihsel Değeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003).

konu olup olmadığı hususu da çalışmamızı diğer çalışmalardan farklı kılan hususlardandır.

Çalışmada kıraat ilmi bünyesinde yer alan konular, klasik kıraat eserlerinin içindekiler kısmının taranmasıyla şekillenmiştir. Bu eserler üzerinde yapılan detaylı inceleme neticesinde genelde kıraat alanında yazılan eserlerin, bizim sekiz başlıkta toparlamaya çalıştığımız konulardan müteşekkil olduğu görülmüştür. Bu başlıklardan bazıları (mahreç, sıfat, vakf-ibtidâ gibi konular) zaten tecvid ilmi kapsamındadır. Bunların her birine ayrı ayrı başlık açmanın ve müstakil bir ilim dalı olarak sunmanın gereği var mıdır? diye sorulabilir. Bu konuların, tecvid ilmi teşekkül etmeden önce de Arap dilteleri tarafından araştırılmaya değer görülmüş olması ve ilimler dünyasındaki yerlerinin tarihi seyrini resmetmesi açısından bağımsız bir şekilde ele alınmasının gerekli olduğu mülahaza edilmiştir. Kıraat ilmi kapsamında değerlendirilen alt ilim dalları şunlardır:

Mehâricu'l-Hurûf ve Sıfâtü'l-Hurûf İlmi

Bu çalışmada teknik anlamda geniş tanımlamalar, harflerin sayıları, mahreçleri ve sıfatları konusu üzerinde durulmayacaktır. Daha önce yapılmış çalışmalarda bahsi geçen mevzularda yeteri kadar malumat zaten mevcuttur. Malumun tekrarı olmaması için bu başlıkta, “Konu tarihi süreç içerisinde hangi ilim dalı bünyesinde ele alınmıştır?”, “Hakkında bağımsız eserler telif edilmiş midir?”, “Günümüzde araştırma yapacaklar için müstakil bir çalışma alanı oluşturur mu?” gibi sorulara cevap bulmaya çalışılacaktır.

Kıraat ilminin ele aldığı konular içerisinde “harflerin mahreç ve sıfatları” konusu önemli bir yer tutmaktadır. Zira harflerin doğru telaffuz edilmesi, kastedilen mananın açığa çıkmasında büyük önem arz etmektedir. Kıraat alanında yazılan eserlere bakıldığında konunun bazen müstakil bazen de tecvid kaidelerinin anlatıldığı pasajda sunulduğu görülür. Tecvid ilminin bağımsız bir disiplin

haline gelmesi ancak hicri V. asırda mümkün olabilmektedir. Ancak özellikle harflerin mahreç ve sıfatları konusu hicri I. ve II. asırlarda kıraat ilmiyle uğraşan âlimlerin yanı sıra Arap dilcileri tarafından da araştırma konusu edilmiştir.

Arap dili alanında adından oldukça söz ettiren isimlerden biri olan Halil b. Ahmed (ö. 175/791); *Kitâbu'l-'ayn* ve *el-Hurûf* adlı eserinde tek tek harflerin çıkış yerlerine, sıfat, lakap ve manalarına yer vermiştir.⁸ Halil b. Ahmed'den sonra onun talebesi Sîbeveyh'de (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserinin “idgam” başlığı altında mahreç ve sıfatları ele almıştır. Konu, Müberred'in (ö. 286/900) *el-Müktedâb*'i⁹, Zeccâcî'nin (ö. 337/949) *Hurûfu'l-me'âni ve's-sıfât*'i¹⁰, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*'i¹¹, ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufasssal*'ında¹² da geniş yer bulmuştur. Arapçanın safiyetini korumak adına dilciler, harflere çok ehemmiyet vermişler ve harfleri farklı açılardan değerlendirmişlerdir.¹³ Öyle ki dil âlimleri zamanla “İlmu me'âni'l-hurûf” adıyla bağımsız bir alan ihdas etmişlerdir. Ancak dilcilerin harfleri ele alışı farklı kategorilerde olmuştur. Örneğin belağat âlimleri harfleri, değişik anlam ve kullanım şekilleri açısından; sarf âlimleri, sarfı ilgilendiren bir takım kurallar açısından; nahiv âlimleri

⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrâî (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 1/10.

⁹ Ebul-Abbâs Muhammed b. Yezid Müberred, *el-Müktedâb*, thk. Abdulhâlik el-Udayme (Beyrut: Alemü'l-Kutûb, ts.), 1/192-196.

¹⁰ Abdurrahman b. İshâk el-Bağdâdî en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *Hurûfu'l-Me'âni ve's-Sıfât*, thk. Ali Tefvîk el-Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1-87.

¹¹ Ebu'l-Feth Osman el-Mevsili İbn Cinni, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*, thk. Hasan Hindavi (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1985), 40-48.

¹² Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşeri, *el-Mufasssal fî San'âti'l-İ'râb*, thk. Ali Ebû Mülhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 377-469.

¹³ Ali Çiftçi, “Ebu Amr ed-Dânî'nin et-Tahdîd fî'l-İtkâni ve't-Tecvid'i Özeline Tecvid İlminin Müstakilleşmesi”, *Marife* 17/2 (2017), 292.

ise harflere yüklenen anlamların yanında harfin cümlede lafzen etki edip etmemesi yönüyle incelemeye tabi tutmuşlardır.¹⁴

Harflerin mahreç ve sıfatları konusu, ilk telifatla birlikte tecvid ilmi kapsamında ele alınmaya başlamıştır. Tecvid alanında yazılan ilk eser olan Ebû Müzâhim el-Hâkânî'nin (ö. 325/937) *el-Kasîdetür-râiyye* adlı eserinde kapsamlı olmasa da harflerin mahreçlerine değinildiği görülmektedir.¹⁵ Konuyu detaylı bir şekilde ele alan âlimlerden biri de Mekkî b. Ebî Tâlib'tir (ö. 437/1045). O, *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâ'e ve tahkiki lafzi't-tilâve* adlı eserinde harflerin mahreç ve sıfatlarını belirtmiştir. Yazmış olduğu *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd* adlı eseri içerisinde harflerin mahreç ve sıfatları konusuna genişçe yer veren Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), tecvid ilminde uzmanlaşmanın harflerin mahreç ve sıfatlarını bilmeye bağlı olduğunu harflerin mahreç sayısı konusunda kendisinin Sîbeveyh'in görüşüne tabi olduğunu ifade etmiştir.¹⁶

Abdolvahhab b. Muhammed Kurtubî (ö. 461/1068), *el-Mûdih fi't-tecvîd* adlı eserinin birinci bâbında harflerin mahreç ve zâtî sıfatlarına, ikinci bapta ise harflerin terkebî sıfatlarına yer vermiştir.¹⁷ Yine Hüzeli (ö. 465/1073), *el-Kâmil fi'l-kırâ'ât* adlı eserinin “Kitâbü't-tecvîd” bölümünde harflerin sayısı, mahreçleri, sıfatları gibi konuları ele almıştır.¹⁸ Hicrî V. yüzyılda konuyu, *Mehâricü'l-hurûf ve sıfâtuhâ* başlığıyla bağımsız bir eserde ele alan ilk kişinin İbnü't-Tahhân (ö. 560/1165) olduğu kaydedilmiştir.

¹⁴ Ahmet Yüksel, “Arap Dilinde ‘Me’âni’l-Hurûf” İlmine Dair Literatür Çalışmaları”, *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 296.

¹⁵ Ebû Müzâhim Musa b. Ubeydullâh el-Hakani, *el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye fit-Tecvid*, thk. Said Abdulkakim (San’a: Mektebetü Halid b. Velid, 2008), 26. Beyit.

¹⁶ Ebû Amr Osmân b. Said ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûri Hamed (Bağdâd: Mektebetu Dâru'l-Enbâr, 1407), 104.

¹⁷ Abdolvahhab b. Muhammed Kurtubî, *el-Muvaddih fi't-tecvîd*, (*Câmiu'l-mutûn fi't-tecvîd içinde*), thk. Abdurrahîm Tarhûnî (Kahire, 2006), 24.

¹⁸ Yûsuf b. Ali b. Cebbâre b. Muhammed b. Ukayl Ebu'l-Kâsım el-Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-kırâât*, thk. Cemâl b. Seyyid b. Rufâi (Kahire: Müessesetu Semân, 2007), 93.

İbnü't-Tahhân, mezkûr eserinde harflerin mahreç ve sıfatlarını detaylı bir şekilde ele almıştır.¹⁹ Bu sahada otorite bir isim olan İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr* isimli eserinde harflerin mahreçleri ve sıfatları konusunu, “tâlibin, kıraat okumaya başlamadan önce bilmesi gereken ilimler” başlığı altında verdiği görülmektedir. O, gençlik döneminde kaleme aldığı *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd* adlı eserinde de konuyu ele almıştır.²⁰ İbnü'l-Cezerî, harflerin mahreç ve sıfatlarını *Temhîd*'de diğer tecvid kurallarıyla birlikte ele alırken *en-Neşr*'de ise kıraat ilminin konuları ile birlikte ele almıştır.²¹

Harflerin mahreç ve sıfatları konusu, İbnü'l-Cezerî sonrasında yazılan tecvid eserlerinde de önemli bir yer tutmuştur. Kastallânî (ö. 923/1517), *el-Müstetâb fî't-tecvîd* adlı eserinin idgam başlığında, Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732), *Cühdü'l-mukill* adlı eserinin on bir ana başlığında, Muhammed Esad Efendi (ö. 1264/1864), *el-Virdü'l-müfid fî merhi't-tecvîd* adlı eserinde Muhammed Mekkî Nasr (ö. 1322/1904), *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid fî 'ilmi't-tecvîd* adlı eserinin birinci babında konuya genişçe yer vermiştir. Yakın zamana gelindiğinde harflerin mahreç ve sıfatları konusunun yine tecvid eserlerinde varlık bulduğunu ifade edelim. Ali Rıza Sağman'ın (ö. 1964), *Kur'ân Nasıl Okunur Sağman Tecvîdi* ve *Yeni Sağman Tecvîdi* adıyla neşrettiği eserleri, Abdullah et-Tavîl'in *Teysîru 'ilmi't-tecvîd* adlı çalışması, İsmail Karaçam'ın *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* adlı eseri ve

¹⁹ Mustafa Kemal Önder, *Tecvîd İlminin Temel Kaynakları Bağlamında Harflerin Mahreç ve Sıfatları* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 21.

²⁰ Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî 'ilmi't-Tecvîd*, thk. Gânim Kaddûri Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 83-100.

²¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/198.

nihayet Aburrahman Çetin'in *Kur'ân Okuma Esasları* adlı eseri örnek olarak verilebilir.

Sonuç olarak harflerin mahreç ve sıfatları konusu tecvid ilmi teşekkül etmeden önceki süreçte hem dilcilerin hem de kıraat âlimlerinin yoğunlukla üzerinde durdukları bir konu olmuştur. Hicri IV. Yüzyılın sonlarına doğru tecvid ilminin bağımsız bir disiplin haline gelmesiyle artık konu bu ilim dalının ilgilendiği temel konulardan biri haline gelmiştir. Bu durum konunun kıraat alanından tamamıyla soyutlandığı anlamına gelmemelidir. Sesin etkin kullanımı adına zuhur eden yeni teknik gelişmeler harflerin mahreç ve sıfatları konusunun bağımsız bir ilim dalı olmasını gerekli kılmıştır.

Tecvid İlmi

Vahyin bidayetinden hicri ilk üç asra kadarki süreçte tecvid teriminden bahseden bir rivayete veya bir esere rastlanılmamıştır.²² Bahsi geçen bu evrede tecvid kavramına dair kullanımlara rastlanılmaması bize nüzul öncesi döneme ait de her hangi bir verinin olmadığını göstermektedir. Ancak her ne kadar nüzul öncesi dönemde tecvid kavramı kullanılmamış olsa da Arapların gündelik kullanımlarında dilin kendi yapısına uygun (med gibi) bir takım kurallara riayet ettikleri görülmektedir. Konu hakkında Ebü'l-Alâ el-Hemezânî (ö. 569/1173), şu tespitte bulunmuştur: “Araplar vahyin nüzulünden önce şiir ve kasideleri ile ün salmış insanlardı. Onlar deveye binerken, yanı başlarına uzanırken ve gölgelikler altında otururken şiir veya kaside okurlardı. Bu okumalarında harflerin uzatılması gereken yerleri uzatır ve teganniye önem verirlerdi. Hz. Peygamber de müminlere Kur'ân okuduklarında teganni yapmalarını, özellikle uzatılması gereken yerlerde harfleri uzatarak okumalarını hatırlatmış bu anlamda Arapları örnek almalarını

²² Ğânim Kaddûrî Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ummâr, 2007), 15.

tavsiye etmiştir.”²³ Hemezanî’nin bu tespitlerine katıldığını ifade eden İbrahim Tetik, tecvid kavramı veya tecvid kurallarının nüzul öncesi dönemde kullanılmamış olsa da Arapların edebi selikalarında yer edindiği hususuna vurgu yapmıştır.²⁴

Vahiy, Hz. Peygamber’e kendi dili olan Kureyş lehçesiyle indirilmiştir. O, Kur’ân’ın tilavetine büyük önem vermiştir. Ancak kendisinin sarahaten “Kur’ân’ı tecvidle okuyun.” şeklinde bir emri bulunmamaktadır. Bunda, sonradan teşekkül edecek tecvid ilmine ait bazı kavramların henüz terminolojik anlamda kullanımının söz konusu olmaması etkili olmuş olabilir. Aslında bu durum tecvidin bazı uygulamalarının her ne kadar kavramsal açıdan dolaşımda olmasa da Hz. Peygamber tarafından tamamen terk edildiği anlamına gelmemelidir. Zira onun med, tertîl, terassül, tefsir gibi okuma ve anlama anlayışını disipline eden bazı kavramları kullandığı bilinmektedir. Bu durum onun henüz adı konulmamış olsa da bazı tecvid kurallarını uyguladığına delil olarak gösterilebilir.²⁵

Yukarıda da ifade edildiği üzere gerek nüzul öncesi dönemde gerekse nüzul sürecinde, bağımsız bir tecvid ilminden bahsetmek mümkün değildir. Ancak tecvid ilminin kapsamına giren harflerin mahreç, lakap ve sıfatları konusu ile bazı tecvid konuları, evveleminde dil ve kıraat âlimleri tarafından enine boyuna ele alınmıştır. Örneğin Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn* isimli eserinde her bir harfin mahreç bölgesini zikretmiş, harflerin telaffuzu esnasında kendilerine arız olan bazı keyfiyetlere değinmiştir. Halîl b. Ahmed’in hem talebesi hem de çok ciddi bir takipçisi olan Sîbeveyhi de *el-Kitâb* adlı eserinde bazı tecvid kurallarından bahsetmiştir.

²³ Ebü’l-Alâ el-Hasen b. Ahmed el-Hemezanî, *et-Temhîd fî ma’rifeti’t-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru Ammâr, 2000), 85.

²⁴ Tetik, *Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi*, 605.

²⁵ İbrahim Tetik, *Tecvid İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 126.

Günümüzde tecvid ilmi bünyesinde yer alan birçok konu ilk dönemlerde zaten kıraate dair yazılan eserlerin müfredatında yer alıyordu. Bu durum tecvid ilmini ilgilendiren birtakım kavramların hicri I. yüzyıldan itibaren kitaplara girdiğini ortaya koymaktadır.²⁶

Tecvidin ilk dönemlerde bağımsız bir ilim dalı olarak ortaya çıkışını gerektirecek sebeplerinin olmaması bizlere sonraki dönemlerde vuku bulan bir takım problemleri analiz etmeye sevk etmiştir. Zira tecvid kaideleri zaten şifâhî olarak nakledilmekte idi. Ne oldu da kıraat alanında faaliyet gösteren âlimler, şifâhî olarak nakledilen bazı tecvid kurallarını kayıt altına alma ve bu alanda bir ilmi disiplin oluşturma gayreti içerisine girdiler? Bunun yegâne sebebi sonraki dönemlerde Kur’ân tilavetinde gün geçtikçe artan hatalı okuyuşlar yani lahn’ın ortaya çıkmasıdır. Bu problemin önüne geçebilmek için daha önce şifâhî olarak bilinen kuralların sistemli ve kitâbî bir şekilde devreye konulması tecvid ilminin bağımsız bir ilim dalı olarak ilimler sahasındaki yerini almasını sağlamıştır.

Tecvid ilmi alanında kaleme alınan eserlerin ortaya çıkması bu ilmin müstakil bir ilim dalı olarak kabul edilmesini kolaylaştırmıştır. İbnü'l-Cezeri'ye göre tecvid alanında ilk telif çalışması Ebû Müzâhim el-Hâkânî'ye aittir.²⁷ Onun *el-Kasîdetü'l-Hâkânîyye* olarak bilinen ama asıl ismi *Kasîdetü'r-râîyye* olan eseri, tecvid alanında telif edilmiş ilk eser olarak kabul görmüştür.²⁸ Ancak şu var ki Hâkânî'nin bu çalışması, manzum türü bir eserdir ve tecvid konularının tamamını kapsamamaktadır. Şiirsel bir tarzda yazılmış olsa ve kısıtlı bilgileri ihtiva etse de Hâkânî'nin bu eseri müstakil

²⁶ Abdurrahman Çetin, “Tecvid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/40/253-254.

²⁷ Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ*, nşr. G.Bergstraesser (Kahire: Mektebetü İbn'i Teymiye, 1932), 2/320-321.

²⁸ Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Muallim Rıfat (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 1/353.

tecvid eserlerine duyulan ihtiyacın saptanması ve bu alanda yazılan ilk eser olması yönüyle çok değerli görülmüştür.

Hâkânî'nin bu çalışmasından sonra tecvid ilminde telif edilen eserler gittikçe artmaya başlamıştır. Kur'ân tilavetinde görülen hatalı okuyuşların hala varlığını devam ettirmesi, yazılan eserlerin lahn'ı bertaraf etmeye yönelik olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) öğrencisi Sa'îdî'nin kaleme aldığı *et-Tenbîh 'ale'l-lahni'l-celî ve'l-lahni'l-hafî ve Kitâbu ihtilâfî'l-kurrâ' fi'l-lâm ve'n-nûn*" adlı eserlerde bu hassasiyet göze çarpmaktadır.²⁹ Sa'îdî ile aynı dönemde yaşamış Umânî'nin kaleme aldığı *el-Kitâbu'l-evsat fi'lmi'l-kırâât* adlı eser de, ilk defa tecvid tanımına yer vermesi cihetiyle bir ilk olma vasfına sahiptir.³⁰

İslâmî ilimler alanında tecvid ilminin bağımsız bir şekilde varlık göstermesinde Endülüslü âlimlerin katkıları çok büyüktür. Bu dönemde Dâni³¹, Mekki³² ve Kurtûbî (ö. 671/1273)³³ gibi âlimleri tecvid alanında eser telif etmeye sevk eden yegâne amil Kur'ân tilavetinde görülen hatalı okuyuşları minimize etme sorumluluğudur. Endülüs âlimleri tarafından ortaya konan bu yetkin eserlerle tecvid ilmi belli bir ivme kazanmış olmakla beraber bu ilmin altın çağıının İbnü'l-Cezerî ile yaşandığını ifade etmek gerekir. Onun tecvid alanında kaleme aldığı *et-Temhîd* ve *en-Neşr* isimli eseri ile manzum

²⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. Ca'fer Sa'îdî, *Risaletân fi Tecvidi'l-Kur'ân*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 28.

³⁰ Ebû Muhammed el-Hasan b. Ali b. Sa'îd Umânî, *Kitâbu'l-Evsat fi'lmi'l-kırâât*, thk. İzzet Hasan (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2006), 72.

³¹ Dâni'nin Tecvid alanındaki bu eserinin adı, *et-Tahtid fi'l-itkan ve't-tecvid*'tir. Müellif ve eseriyle alakalı detaylı bilgi için bk. (Çetin, 1993, ss. 459-461)

³² Mekki'nin Tecvid alanında kaleme aldığı eserin adı *er-Riaye li tecvidi'l-kırae ve tahkiki lafzi't-tilâve*'dir. Eser tecvid konusunda günümüze ulaşan ilk çalışma olarak kabul edilir. Detaylı bilgi için bkz: (Tayyar Altıkulaç, 2003, ss. 575-576)

³³ Abdolvahhab b. Muhammed Kurtubî'nin eserinin adı "*el-Muvaddih fi't-Tecvid*"tir.

tarzda yazdığı *Mukaddimesi* bu ilmin bağımsız bir ilim dalı olarak anılmasını perçinlemiştir.

Vakf ve İbtida İlmî

Nüzulü yirmi üç yılda tamamlanan Kur’ân’ın, lafız ve mana cihetiyle okunması ve anlaşılması ilk muhataplarında çok ciddi bir zorluk oluşturmamıştır. Zira ilahi kelimeler onların tedavülde olan ana dilleriyle nazil olmuştur. Kur’ân’ın inanç ve amel bağlamında ortaya koyduğu ilkelerin muhatap kitlede oluşturmak istediği değişim ve dönüşümün sağlıklı bir şekilde yürümesi onun doğru bir şekilde anlaşılmasını zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda Kur’ân merkezli geliştirilen ilimlerin tamamı bu amaca hizmet etmektedir. Bu ilimlerden biri de vakf ve ibtidâ ilmidir. Vakf ve ibtidâ ilmi, Murad-ı İlâhî’nin anlaşılmasında çok büyük bir öneme sahiptir. Özellikle kıraat imamları ve tefsir âlimleri, vakf ve ibtidâ ilmine vukûfiyeti olmayan kişilerin tefsir yapamayacaklarını ifade etmişlerdir.³⁴

Bu konu sadece Kur’ân tilaveti için mevzu bahis olan bir konu değildir. Her dilin kendi iç bünyesinde taşıdığı birtakım kuralları vardır. Gündelik kullanımda bile kelimeler arasında nefes alıp verirken belli başlı duruş ve yeniden söze başlama kaidelerine riayet edilmediğinde bazı anlatım bozukluklarına şahit olunmaktadır. Bu anlamda vakf ve ibtidâ ilmi nüzul dönemi öncesinde özellikle belîğ konuşmalarıyla ün salmış bazı Arap şair ve hatiplerin dikkat ettikleri ve önem verdikleri bir husustur denilebilir.

Bu ilmin Kur’ân tilavetindeki önemini zikrettikten sonra sözü vakf ve ibtidâ kavramının nüzul ve sonrası süreçte hangi ilim dalları kapsamında ele alındığı ve ilk defa bağımsız bir ilim dalı olarak ne zaman ilimler sahnesinde varlık gösterdiği meselesine getireceğiz. Vakf ve ibtidâ ilminin bir problem olarak değil de

³⁴ Abdurrahman Çetin, “Vakf ve İbtidâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/461-463.

düşünsel ve fikirsel açıdan altyapısının Hz. Peygamber dönemine dayandığını ve bu açıdan Kur’ân okurken vakf ve ibtidâ kurallarının fiili bir sünnet olduğunu ifade etmek gerekir.³⁵ Ümmü Seleme, Resûlullah’ın okuyuşunu şöyle tasvir etmektedir. *أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُقَطِّعُ قِرَاءَتَهُ* “Allah Resûlü kıraatini keserdi (Yani âyet âyet okurdu).”³⁶

İbnü’l-Cezerî’nin de vurguladığı üzere bu ilim, asr-ı saadetten günümüze kadar tevâtüren gelmiş bir ilimdir. Onların bu ilme gösterdikleri hassasiyet eski yeni bütün kaynaklarda yer almıştır.³⁷ Her ne kadar Peygamber döneminde tedvin edilmemiş olsa da bu ilmin şifâhi olarak Allah Resulüne dayandığı noktasında bir şüphe oluşmamıştır. İslam fetihlerinin çoğalmasına bağlı olarak Arap olmayan unsurların bu yeni dine girişleri dilde ciddi problemleri de beraberinde getirmiştir. Bu problemler Kur’ân tilaveti için de söz konusu olmuştur. Bu sıkıntılar harflerin noktalarının koyulması ve harekeleme işleminin yapılması ile kısmen giderilmiş oldu.³⁸ Ancak âyetlerde durak yerlerini gösterecek herhangi bir işaretin konulmamış olması dili Arapça olmayanlar için hala Kur’ân’ı okuma ve anlamada zorlaştıracı bir etken olarak duruyordu. Bu problem vakf ve ibtidâ alanında geliştirilen özel yöntemlerle aşılmaya çalışıldı.³⁹ Bu ilmin tedvinine çok erken dönemde

³⁵ İsmail Karaçam, *Kur’ân’ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984), 318.

³⁶ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ b. Mûsâ b. ed-Dehhâk et-Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Helebî, 1975), Fedâilu’l-Kur’ân 3923.

³⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/225.

³⁸ Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru ihyâi’l-kutubi’l-Arabiyye, 1957), 1/375.

³⁹ Muhammed b. Muhammed b. Süveylim Ebû Şuhbe, *el-Medhâl li Dirâseti’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Mektebetu’s-Sunne, 2003), 380.

başlanması, Kur'ân tilavetinde oluşabilecek anlam kaymalarının önüne geçmede önemli bir eşik olarak kabul edilmiştir.

Vakf ve ibtidâ ilmi sadece kıraati ilgilendiren bir alan değildir. Bu ilmin başta filoloji olmak üzere, tefsir ve gramer ilmiyle de çok yakın alakası vardır. Bu alanda tedvin edilmiş birçok eserde kıraat, tefsir ve dil âlimlerinin ağırlığını görmek mümkündür. Kıraat ilmi alanında hatırı sayılır eserler telif etmiş olan Ebû Amr ed-Dânî vakf ve ibtidâ alanında da eser yazmış ve bu eserin kaynakları arasında kıraat âlimlerini, dилcileri ve müfessirleri saymıştır.⁴⁰ Bu durum vakf ve ibtidâ ilminin tıpkı tecvid gibi evvelemirde kıraat ilmi bünyesinde varlık gösterdiği şeklinde bir algı oluşmasına sebebiyet vermiştir. Aslında böyle bir algı çok da yabana atılacak bir algı değildir. Zira ilk dönemden itibaren kıraat ilmiyle uğraşan âlimler vakf ve ibtidâ konusuna muhakkak değinmişlerdir. Kıraat farklılıkları aynı zamanda kelimeler üzerinde nerede vakf yapılacağı veya nereden ibtidâ edileceği hususunu da etkilemiştir.⁴¹ Ancak biraz evvel de ifade ettiğimiz üzere vakf ve ibtidâ ilminin çok erken dönemlerde tedvin edilmeye başlaması bu ilmin kıraat ilminden bağımsız olarak da Kur'ân ilimleri sahasında varlık bulduğunu göstermektedir.

Bu başlıkta son olarak ele alacağımız konu vakf ve ibtidâ alanında kaleme alınan bazı eserlerin tanıtımı olacaktır. İbnü'l-Cezerî, bu alanda ilk telifatın *Kitâbu'l-vukûf* adlı eseriyle Şeybe b. Nisâh'a (ö. 130/748) ait olduğunu kaydetmiştir. Ebû Amr ed-Dânî, Dırâr b. Sard'ın (ö. 129/749) *Kitâbu'l-vakf ve'l-ibtidâ*'sını⁴², İsmail Karaçam ise kıraat imamlarından Kisâî'nin (ö. 189/804) hocası Muhammed b. Hasan er-Ruâsî'nin (ö. 170/787) eserini ilk telif eser

⁴⁰ Ebû Amr Osmân b. Said ed-Dânî, *el-Muktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aş'lı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 1.

⁴¹ Kenan Aklan, *Kıraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâya Etkisi (Secâvendî ve Üşmûnî Örneği)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 66-70.

⁴² Karaçam, *Kur'ân'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 321.

olarak kabul etmektedir. Ebû Amr b. Alâ'nın *el-Vakf ve 'l-ibtidâ*'sı, İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *Kitâbu idâh fî 'l-vakfî ve 'l-ibtidâ*'sı, İbnü'n-Nehhâs'ın (ö. 698/1299) *el-Kat' ve 'l-itinâf*'ı, Dâni'nin, *el-Müktefâ fî 'l-vakf ve 'l-ibtidâ*'sı, Mekkî b. Ebû Tâlib'in, *Şerhu kellâ ve belâ ve ne'am ve 'l-vakf*'ı, Secâvendi'nin (ö. 560/1165) *İlelü'l-vukûf*'u, Zekerıyyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *el-Maksıd li-telhîsi mâ fî 'l-mürşid*'i⁴³, Üşmûnî'nin (ö. 918/1513) *Menârü'l-hüdâ fî beyâni 'l-vakf ve 'l-ibtidâ*'sı, Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) *Tuhfetü'l-irfân fî beyâni evkâfî'l-Kur'ân*'ı bu alanda yazılan eserlerden bazılarıdır.⁴⁴

Resmü'l-Mushâf İlmî

Hız. Osman döneminde istinsah ettirilen ve değişik şehirlere gönderilen Mushaflar, kıraat ilminin ilgilendiği alanlardan biridir. Kur'ân'ın nüzulüyle başlayan kitâbet olgusu, hem Kur'ân'ın hem de dolaylı olarak kıraatlerin korunmuşluğunu ortaya koyan bir vesika hükmündedir.⁴⁵

Kur'ân âyetlerinin yazı ile kayıt altına alınması, bu kayıtların bir araya toplanması ve çoğaltılması, Kur'ân tarihini ilgilendiren konulardır. Resmü'l-Mushâf ilminin Kur'ân ilimleri içerisinde tedvini ilk gerçekleşen ilim dalı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira Kur'ân âyetlerinin yazıya geçirilmesi vahyin nüzulüyle paralel ilerlemiş ve vahyin nihayet bulmasıyla kitâbeti de tamamlanmıştır. Konu bir taraftan Kur'ân tarihi bir taraftan da kıraat ilmi bünyesinde ele alınmıştır. Aslında konu Arap dilini ilgilendirdiği için dilcilerin de ilgisini çekmiştir.

⁴³ Bu eser el-Umânî'nin “el-Mürşid fî 'l-vakf ve 'l-ibtidâ” adlı eserinin muhtasarıdır.

⁴⁴ Çetin, “Vakf ve İbtidâ”, 42/461-463; İbrahim Tetik, *Vakf ve İbtidâ İlminin Âyetleri Anlamlandırmadaki Etkisi (Uşmûnî Bağlamında)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 23-24.

⁴⁵ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto, 2015), 15.

Hız. Peygamber, inen âyetlerin insanlar tarafından rahatlıkla okunmasını sağlamak için kendisine yedi harf ruhsatı tanıdığını ifade etmiştir.⁴⁶ O, bir taraftan âyetlerin telaffuzunda lafzî bir kolaylık sunarken bir taraftan da bu son ilahî mesajın kıyamete kadar varlığını devam ettirmesi adına kitabetine büyük önem vermiştir. Ancak âyetler ilk dönemden itibaren yazıya geçirilse de tamamının Hız. Peygamber zamanında iki kitap arasında toplanması mümkün olmamıştır. Vahyin derlenmesinin, Hız. Ebû Bekr'in halifeliği döneminde gerçekleştiği hususunda genel bir kabul söz konusudur. Bu cem faaliyetinde asıl etkenin hafız Sahabilerin şehit düşmesine bağlı olarak bazı âyetlerin yok olma endişesi olduğu ifade edilmiştir.⁴⁷

Fetihler neticesinde farklı şehirlere yerleşen Sahabiler bazı âyetleri farklı okuyor ve öğrendikleri şekilde de öğretiyorlardı. Bu durum her bir beldede belli okuyuş ve Mushaf'ın yaygın olmasını beraberinde getirdiği gibi ümmet arasında kargaşaya da sebebiyet verecek boyutlara ulaşmıştı. Farklı bölgelerde yaşayan insanlar bir araya geldiklerinde edindikleri farklı okuyuşlar, aralarında ciddi tartışmalara sebebiyet veriyor hatta birbirlerini küfürle itham edecek düzeye geliyordu. Özellikle Ermenistan-Azerbaycan seferinde askerler arasında vuku bulan bu minvaldeki tartışmalar Hüzeyfe b. Yeman'ı (ö. 36/656) endişeye sevk etmiş o da vakit kaybetmeden durumu halife Hız. Osman'a bildirmişti.⁴⁸ Hız. Osman problemin çözümünün ümmet arasında Mushaf birliğini sağlamakta olduğunu

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, thk. Mustafa Dîbü'l-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1414), "Unzile'l-Kur'ân-u 'elâ Seb'ati Ahrufin" 1909 (No.4706).

⁴⁷ Ebu'l-Feth Osman el-Mevsili İbn Cinni, *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzi'l-kırâ'ati ve'l-îdâhi anhâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1998), 1/8.

⁴⁸ Ali el Kârî el-Herevî, *el-Hebâtu's-Seniyyetu'l-'Aliyyetu alâ Ebyâti's-Şâtibiyyeti'r-Râiyye*, thk. Abdurrahman b. Abdulaziz b. Abdullah b. Abdulkerim es-Sudeysi (Mekke: Dâru Tayyibeti'l-Hudarâ, 2018), 111-112.

idrak etmiş, Hz. Ebû Bekr döneminde cem edilen sahifeler doğrultusunda Mushafların hazırlanması talimatını vermiştir.

Hz. Osman'ı, ümmetin üzerinde ittifak edeceği bir Mushaf yazımına ve istinsahına sevk eden asıl neden eğitim öğretim işiyle meşgul olan bazı Müslümanların kendilerine ait özel Mushaflarının olması ve bu Mushafların değişik kıraatleri barındırması olayıdır. Hz. Osman'ın gözetiminde derlenen Mushaf'ın kendine has bir imla yapısı vardı. Bu yapı homojen olmaması yönüyle eksiklikleri olmakla beraber o dönem zuhur eden problemleri çözmede çok ciddi bir rol üstlenmiştir.⁴⁹

Hazf, ziyâde, ibdâl, vâsf-vasl, hemze'nin yazım şekli ve farklı okunmaya müsait olan bazı kelimelerin bir resimde gösterilmesi şeklinde tahakkuk eden imlâ yöntemi Resm-i Osmânî'nin genel nitelikleri olarak sayılabilir.⁵⁰ Resmü'l-Mushaf'ın imla özellikleri aslında kıraat ilminde ele alınan konularla paralellik arz etmektedir. Bu da istinsah faaliyetinin kıraatlerle çok yakın bağlantısını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda istinsah edilen Mushafların, yedi harfin ne kadarını karşıladığı sorusu yine kıraat ilminin alanına girmektedir. İstinsah sonrasında Müslümanlar eski okuyuşlarından sadece Mushaf hattına muvafık olanları okumaya devam ettiler. İmlanın mümkün kılmadığı okuyuşlar terk edilmiş olsa da istinsah sonrasında Müslümanlar arasında var olan kıraat ihtilafları tamamen son bulmamıştır. Hicri ikinci asır, kıraat alanında temayüz eden ve kıraat imamları olarak nitelendirilen kişilerin Resmü'l-Mushaf hattına uygun düşen kıraatler arasından ihtiyarda bulundukları ve bu tercihlerinin geniş halk kitleleri tarafından benimsendiği bir asır olmuştur. Ayrıca o dönemde gittikçe hız kazanan dil alanındaki çalışmalarla Arap dili kuralları disipline

⁴⁹ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto, 2016), 160.

⁵⁰ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 161.

edilmiştir. Bu kurallar ihtiyarda bulunan kıraat imamının sahih kıraati alma noktasında senet ve resmî Mushaf'a uygunluk kriterlerinin yanında üçüncü bir kriter olarak elini güçlendirmiştir.

Mushaf imlası kıraatler için kaynak oluşturur mu? sorusuna aranan cevaplar da kıraat ilmi ile Resmü'l-Mushâf ilminin ortak ilgi alanına girmektedir. Aslında burada cevabı aranması gereken ilk soru "Mushaf imlasında görülen farklılıklara, yedi harf ruhsatına bağlı olarak vücut bulan bazı kıraat farklılıklarını muhafaza etmek adına mı göz yumulmuştur" sorusudur. İstinsahı yapıp bazı ilim başkentlerine gönderilen Mushaflar arasında bir takım imla farklılıkları olduğunu daha önceden vurgulamıştık. Bu farklılıklar kıraat imi ile uğraşan âlimlerin üzerinde kafa yordukları bir alan olmuştur.

Şunu ifade edelim ki, Mushaf imlası kıraatlere kaynak olmamıştır. Çünkü farklı okuyuşlar vahye dolaylı olarak da Hz. Peygambere dayanır ve bu kelimeler daha kitabete konu olmadan şifâhi olarak farklılığı bilinen kelimelerdir. İşte bu mirasın naklinin, sonraki nesillere sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için Mushaf imlasının buna uygun şekillenmesi gerekiyordu. Hz. Osman'ın yaptığı da budur.

Resmü'l-Mushâf ilminin vahyin nüzulüyle başladığını ifade etmiştik. Derlenen Mushaflara mümkün mertebe bağlı kalınmakla birlikte Arap dili alanında vuku bulan gelişmelere bağlı olarak Osman Mushaflarının imlalarının dışına çıkıldığı da olmuştur.⁵¹ İlk dönemlerden itibaren Resmü'l-Osmânî'nin imla özelliklerini konu alan ve asla bağlılığı temin etme noktasında vazife üstlenen nice telifat olmuştur. İbn Âmir'in (ö. 118/736) *Kitâbu ihtilâfi mesâhifi 'ş-Şâm ve 'l-Hicâz ve 'l-Irak*’ı, Kisâî'nin (ö. 189/805) *Kitâbu ihtilâfi mesâhife ehli 'l-Medine ve ehli 'l-Kûfe ve ehli 'l-Basrâ*’sı, Ferrâ'nın

⁵¹ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 162.

(ö. 207/822) *Kitâbu ihtilâfî mesâhife ehli'l-Kûfe ve'l-Basrâ ve's-Şâm fi'l-mesâhif*'i bunlardan bazılarıdır. Sonuç olarak ilk günden itibaren bağımsız bir ilim dalı olma hüviyetine sahip Resmü'l-Mushâf ilminin kıraat ilmi bünyesinde de ele alındığını son dönem çalışmalarda ise yine bağımsız bir ilim dalı olma vasfını devam ettirdiğini vurgulamış olalım.

Dabtu'l-Mushaf İlmî

İstinsahı yapılan ve değişik ilim merkezlerine gönderilen Mushaflar, belli sebeplere bağlı olarak nokta ve harekesiz yazılmışlardı. Dil kurallarının henüz yazılı haliyle ihdas edilmediği bu evrede Arap olmayan unsurların yeni din ve dille buluşmaları hem dilsel açıdan hem de Kur'ân'ın tilaveti açısından sağlıklı olmayan okuyuşları beraberinde getirmişti. Resmü'l-Mushaf'la kısmen önüne geçilen bu dağınıklığın birtakım yeni buluşlarla izalesi, dilin arı-duru yapısının muhafaza edilmesi kaçınılmazdı. Nokta ve hareke eksikliğinin sebep olduğu bu problem, ilk olarak gramerde zuhur etmiştir. Ebû Amr ed-Dânî'nin şu ifadeleri o dönemi vasfeder niteliktedir: “İlk dönemlerde âlimleri Mushaf'ı hareke ve noktalamaya iten temel sebep, Kur'ân'ın nüzul çağına çok yakın olmalarına rağmen dillerindeki safiyetin bozulduğunu, insanların konuşurken hata yaptıklarını görmeleridir. Dildeki bu hatalı kullanımlar zamanla daha da artabilir endişesi, ümmetin âlimlerini harekete geçirmiştir.”⁵²

Dabtu'l-Mushâf, telaffuzu esnasında harflerin yanlış kullanımını engellemek için bu harflere konulan özel işaretlere denir. Bunlar hareke, sükûn, med, tenvîn, şedde gibi işaretlerdir. Dabt kelimesi işkâl veya şekl kelimesinin müradifî olarak da kullanılır.⁵³

⁵² Ebû Amr Osmân b. Said ed-Dânî, *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*, thk. İzzet Hasan (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1987), 18-19.

⁵³ Ali Muhammed ed-Dabbâ', *Semîru't-Tâlibîn fî Rasmi ve Dabti'l-Kitâbi'l-Mübîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, 1999), 79-80.

Bu başlıkta istinsah sonrası süreçte zuhur eden dilsel bir takım problemlere karşı geliştirilen dabt sisteminin tarihi alt yapısını, kıraat ilmiyle alakasını, günümüzde bu konunun kıraat ilminden bağımsız olarak ele alınıp alınmadığını ve bu alanda şöhret bulmuş bazı müellefatı ele alacağız.

İslamiyet'ten önceki Arap toplumunda okuryazarlık oranı çok düşüktü. Tamamen şifahi kültürün egemen olduğu bu toplum, İslam'la tanıştıktan sonra kısa sürede okuma ve yazma alanında büyük ivme kazandı. Zira bu dinin yüce kitabı, yazmaya ve okumaya büyük ehemmiyet verildiğini ortaya koydu. Vahyin nüzulünden itibaren âyetlerin yazıyla kayıt altına alınması, belli süre geçtikten sonra hadislerin yazımına başlanması gibi dini bir takım yazınsal faaliyetler, yazım noktasında zayıf kalan Arap dilini ciddi manada geliştirmiştir. Ancak hala dili her türlü bozulmalara karşı koruyacak kurallar, yazılı olarak kayda geçirilmiş değildi. Fetihler neticesinde İslam'ın hüküm sürdüğü toprakların gittikçe genişlemesi, Arap olmayan unsurların dile yabancı kalmasına ve kendilerine göre alternatif dilsel kullanımlar üretmelerine sebep oldu. Dilde yanlış kullanımların yani lahn dediğimiz problemin ortaya çıkmasıyla beraber özellikle dil âlimlerinin tedbirleri ardı sıra gelmeye başladı. Yukarıda da ifade edildiği gibi alınan ilk tedbirler gramere yönelik olmuştur. Hz. Ali'nin attığı ilk adımla tesis edilmeye başlayan gramer kuralları Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile olgunlaşma sürecine girmiştir.⁵⁴ Bu anlamda gramer ilmi, kıraat ilminden bağımsız olarak ilimler sahnesindeki yerini almıştır diyebiliriz.

Kur'ân âyetlerinin bir araya toplanması ve istinsahı sonrasında okuyuşta görülen hataların önüne geçmek için atılan adımlardan biri de Kur'ân harflerinin sesli okunmalarını sağlayan

⁵⁴ Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr Ebû Bekr el-Enbârî, *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ'*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Matbû'ātu Mucmei'l-Luğati'l-Arabiyye, 1971), 1/42.

harekelerin konulması işlemidir. Bu işi daha önceden gramer alanında çalışmaları olan Ebü'l-Esved ed-Düelî üstlenmiştir.⁵⁵ Harekeleme işlemi ilk olarak nokta şeklinde yapıldı. Bu işleme “nakt” denilmesinin sebebi de budur.⁵⁶ Ancak noktalama şeklinde gerçekleşen bu harekeleme işlemi tilavette meydana gelen lahn problemini çözmede yeterli olmadı. Bu kez de iskeleti aynı olan harflerin birbiri ile karıştırılması sorunu ortaya çıktı. Harekeleme işleminden sonra iskeleti aynı olan ve nokta işaretiyle bir birinden ayrılan harflerin noktalama işlemi yapıldı. Bu işleme de “i‘câm” denildi.⁵⁷

İlk dönemlerde hem harekelerin hem de iskeleti aynı olan harflerin bir birinden ayrılması için koyulan noktaların benzer olması, karışıklığa sebep olmuş her ne kadar bunu aşmak için renklendirme yöntemi devreye konulsa da problemin çözümünde etkili olmamıştır.⁵⁸ Halîl b. Ahmed’in geliştirdiği harekelerin çizgi şeklinde gösterilmesi yöntemi ile Kur’ân’ın harekeleme ve noktalama işlemi son halini almıştır.⁵⁹ Halîl b. Ahmed harekeleme sisteminin yanında okumada kolaylık sağlayacak cezm, şedde, tenvin ve revm gibi uygulamaları gösteren işaretlerin de banisidir.⁶⁰

İlk dönemlerde Kur’ân’ın dabtı tartışma konusu olmuştur. Zaten Kur’ân üzerinde yapılan birçok müdahale tartışmanın ardından gerçekleşebilmiştir. Cem ve istinsah faaliyetlerinde de durum bundan farksız değildi. Bu durum insanların Kur’ân’ın orijinallğine halel getirmeme anlayışından kaynaklanmaktaydı. Fakat bir süre geçtikten sonra insanlar bunun gerekli bir işlem

⁵⁵ Ebû Bekr el-Enbârî, *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ'*, 1/42.

⁵⁶ Seyyid Rizkuttavîl, *Medhal fî 'ulûmi'l-kirâât* (Mekke: el-Mektebetü'l-Feysale, 1985), 20.

⁵⁷ Dâni, *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*, 7.

⁵⁸ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 330.

⁵⁹ Dâni, *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*, 6-7.

⁶⁰ Mesut Okumuş, “Kur’ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2010), 23.

olduğunu anlamış ve bütün bu adımların Kur’ân’ı hatasız bir şekilde okumaya hizmet ettiğini görmüşlerdir.⁶¹

Zamanla Dabtül-Mushaf ilmi “Meşârika” ve “Meğâriba” adıyla müsemma olan iki mezhep üzerinden varlığını devam ettirdi. Mısır’ın doğusunda kalan bölgede yaşayan âlimler “Meşârika”, Mısır’ın batısından Fas’a kadar olan bölgede kalan âlimler de “Meğâriba” mezhebini temsil eder duruma geldiler. “Meşârika” mezhebi dabt noktasında Hafs’ın (ö. 248/862) rivayeti ile şekillenmiş Mushafı; “Meğâriba” mezhebi ise Kâlûn (ö. 220/835) ve Verş (ö. 197/812) rivayetini esas alan Mushafı tercih etmişlerdir. Her iki mezhep de yeni geliştirilen dabt uygulamalarından bigâne kalamadı. Zira konunun içtihadı açık bir alan olması ilk dönemlerde kullanılmayan bir takım işaretlerin zamanla ihtiyaca binaen kullanıma dâhil edilmesini zorunlu kıldı.⁶² Resmü’l-Mushaf alanında sağlanan birliktelik ve orijinallığe bağlılık Dabtu’l-Mushaf için söz konusu olmamıştır. Bunda tevkîfîlik veya tevfiikîlik anlayışının etkili olduğunu ifade edebiliriz. Her ne kadar dabt uygulamalarının sahih okuyuşu sağlayıcı ve kolaylaştırıcı vasfa sahip olduğu ifade edilse de bu uygulamaların ihtiyaç nispetinde ve ilgili kurumlar tarafından yürürlüğe konması büyük önem arz etmektedir.⁶³ Zamanla dabt uygulamalarına “tahmîs”, “ta’şîr”, “teczie” ve “tahzîb” gibi eğitimde kolaylık sağlayan bölümler, vakf ve secde alametleri gibi işaretler eklenerek Dabtü’l-Mushaf ilmi daha zengin bir hale getirilmiştir.

Bu ilmin evvelemirde Arapçanın orijinal kullanımını korumak adına geliştirildiğini ifade etmiştik. Dolayısıyla “Dabt”

⁶¹ Dabbâ’, *Semîru’t-Tâlibîn fî Rasmi ve Dabti’l-Kitâbi’l-Mübîn*, 80.

⁶² Ahmed Halîd Şükri, “‘‘Alamâtü’d-Dabt fi’l-Mushafî’ş-Şerîf,” *el-Mushafî’ş-Şerîf ve Mekânetuhû fi’l-Hadârati’l-İslâmiyye* (Ürdün: Câmi’atü’l-Ülûm el-İslâmiyye el-’Âlemiyye, 2011), 5-13.

⁶³ M. Atilla Akdemir, “Dabtu’l-Mushaf ve Tecvidli Mushaf Basımına Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 295.

konusu, Kur'ân'a gramer alanından sonra geçmiştir. Zira dilde ilk bozulmalar gramerde ortaya çıkmıştır. Kur'ân harflerine hareke veya nokta konulması kıraat farklılığına sebep olmamıştır. Aksine kıraat farklılıkları neticesinde oluşan ses değişikliği yani hareke farklılığı ve noktalı harflerde meydana gelen harf farklılaşması dabt sisteminin gelişimiyle beraber daha kolay okunur ve öğrenilir hale gelmiştir. Bu etki yönüyle Dabtü'l-Mushâf ilmi başından beri kıraat ilmini yakından ilgilendiren bir alan olmuştur. Zamanla dabt yöntemlerinin gelişmesi ve elektronik yazı ortamına geçilmesine bağlı olarak bu meselenin müstakil araştırmalara konu edildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla Dabtu'l-Mushâf konusun bağımsız bir ilim dalı olmayı hak ettiğini ifade edebiliriz.

Dabt konusunda kaleme alınan ilk eserler gramer konularının yer aldığı eserlerdir. Hemen hemen ilk dönem dil âlimlerinin eserlerinde yer verdikleri bu konu Resmü'l-Mushaf işlemi sonrasında yani çok yakın bir zamanda Kur'ân için de söz konusu olmuştur. Konunun tarihi geçmişi resmeden ilk veriler hadis mecmuasında yer almıştır. *el-Mesâhif libni Ebî Dâvûd* bunlardan biridir. Konu teknik anlamda hemen hemen bütün kadim kıraat eserlerinde işlenmiştir. Bu eserlerden bazıları şunlardır; Ebu Amr ed-Dânî'nin, *el-Muhkem fî nakti 'l-mesâhif* adlı eseri, Ebû Dâvud'un *Muhtasârü't-tebyîn li-hecâi 't-tenzîl* adlı eseri ve İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fî 'l-kırâati 'l-aşr* adlı eseri.

Addü'l-Ây

Addü'l-ây, Kur'ân âyetlerinin sayısını, sûre bazlı dağılımını, evvel-i sûre ve evâhir-i sûre âyetlerinin durumunu, nakledenine dayandırarak açıklayan bir ilim dalıdır. Addü'l-ây ilmi, Kur'ân'la yaşıt olan bir ilimdir. Vahyin bidayeti öncesi dönemde bu ilme dair verilerin olması düşünülemez. Zira bu ilim, Kur'ân âyetlerinin sayısını, evvel ve ahirini konu edinen bir ilimdir. Ulûmu'l-Kur'ân konuları içinde yer aldığı gibi kıraat ilminin de ilgilendiği bir alandır.

Kur'ân âyetleri nazil olduğunda Allah Resulü vahiy kâtiplerinden onu ilgili sûreye yazmalarını isterdi. Hatta pratikte yol gösterici olması yönüyle de Allah Resulü'nün uygulamaları sonradan bu ilmin teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Çünkü Hz. Peygamber âyetlerin evvelini ve sonunu bildirmek için hemen hemen bütün âyetlerin sonunda dururdu. Mana bütünlüğünü korumak adına bazen âyeti bir sonraki âyete bitiştiirdiği de oluyordu. İşte pratikteki bu uygulamaya bağlı olarak bazı Sahâbîler Allah Resulü'nün manayı gözeterek vaslettiği yerleri âyet sonu olarak değil, müstakil bir âyetmiş gibi değerlendirmişlerdir. Bazıları da Allah Resulü'nün vakfettiği her yeri âyetin bitiş yeri olarak kabul etmişlerdir. İşte bu gözlemlere bağlı olarak âyet sayısı noktasında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ancak âyet sayısı her ne kadar farklılık arz etse de bu durum nazil olan âyetlerin eksik ya da fazla olduğu anlamına gelmez.⁶⁴

İstinsah sonrası şehirlere gönderilen her bir Mushaf, o şehrin kıraat birikimini yansıtacak şekilde yazılmıştı. Kıraat vecihlerini ihtiva eden Mushaflar aynı zamanda âyet sayısı cihetiyle de farklılaşmayı içinde barındırıyordu. Âyet sayılarının Mushaflara göre farklılık oluşturması o dönemde şehirlere gönderilen Mushaf sayısına bağlı olarak altı kısımda değerlendirilmiştir. Bunlar; Medeniyü'l-Evvel, Medeniyü'l-Âhir, Mekkî, Kûfî, Basrî ve Şâmî'dir.⁶⁵

İstinsah faaliyeti sonrası ilim merkezlerine gönderilen Mushafların o beldenin kıraat birikimini yansıtacak şekilde yazıldığını ifade etmiştik. Bu durum bize Mushafların âyet sayısının farklı olmasının temelinde var olan sebeplerden birinin de kıraat vecihleri olduğunu göstermektedir.⁶⁶ Aslında âyet sayılarının

⁶⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/252.

⁶⁵ Ebû Amr Osmân b. Said ed-Dânî, *el-Beyân fî 'Addi Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ğânim Kaddûrî Hamed (Kuveyt: Merkezu'l-Mahdûdât ve't-Turâs, 1994), 79.

⁶⁶ Hafize Dinçoğlu, *Kıraatlerde Tevkîfîlik ve İctihâdîlik Olgusu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 144-153.

Mushaflara göre farklılık göstermesi vakf konusuyla çok daha ilişkilidir. Vakf ve ibtidâ ilminin kıraat ilmi bünyesinde ele alındığı düşünülürse Addü'l-âyet ilminin kıraat ilmi ile ilişkisi kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu başlıkta dikkatimizi çeken bir husus merkezlere gönderilen Mushafların âyet sayısına ilişkin birbirinden farklı rivayetlerin mevcudiyetiydi. Bu durumu Hz. Peygamber'in Kur'ân okurken âyetlerde vakf ve vasl yaptığına dair gelen rivayetlere ve besmelenin surenin evveline ait bir âyet sayılıp sayılmayacağına dair oluşan kanaate bağlı olarak izah etmek mümkündür. Dikkatimizi çeken başka bir husus da ülkemizde Kur'ân âyetlerine ilişkin halk arasında tedavülde olan “âyetlerin sayısı 6666'dır” şeklindeki bilginin herhangi bir dayanağının olmadığıdır. Muhtemelen zihinlerde kalıcılığı sağlamak adına yuvarlama bir rakam olarak zikredilmiş olabilir.

İlk dönemlerden itibaren Addü'l-âyet ilmi alanında zengin bir telifatın oluştuğunu ifade edebiliriz. Ebû Amr ed-Dâni'nin *Kitâbu'l-beyân fî 'addi Âyi'l-Kur'ân* adlı eseri, Burhânüddin İbrahim el-Ca'berî'nin (ö. 732/1331) *Hüsni'l-meded fî ma'rifeti fenni'l-'aded* adlı eseri, Ebû Muhammed el-Kasım b. Firruh eş-Şâtıbî (ö. 590/1194)'nin, *Nâzımetu'z-zuhr* adlı eseri bunlardan bazılarıdır.

İhticac İlmi

Yedi harf ruhsatına bağlı olarak sunulan okumadaki kolaylık daha Hz. Peygamber hayatta iken bile kısmî tartışmalara sebebiyet vermiş, bu da bazı Sahâbîlerin tercih ettikleri okuyuşlarını “Allah Resulü bana böyle öğretti.”, “Ben Allah Resulü'nden böyle aldım.” gibi ifadelerle gerekçelendirme zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. İşte ilk dönemlerden itibaren gerek kıraatlerin aktarımı (senet boyutu) ve gerekse kıraat imamlarının sahih kıraatler içerisinden seçtikleri kıraatleri (tercih boyutu) delillendirmeye duydukları gereksinim, kıraatlerde ihticâc olgusunu Hz. Peygamber'e kadar götürmemizi gerekli kılmıştır.

Farklı okuyuşların tespit ve tercih kategorilerinde temellendirilmesi konusu yani “ihticâcû'l-kırâât” olgusu, kıraat ilminin ana konularından biri olarak canlılığını hep korumuştur. Konu hem Kur'ân tarihi hem de kıraat ilmi tarihi alanlarında genişçe ele alınmış olmasına rağmen son dönem çalışmalarda bağımsız bir hüviyete kavuşmuş ve neredeyse başlı başına bir ilim dalı haline gelmiştir. Kıraatlerin tespit ve tercih açısından gerekçelendirilmesine sebep olan birçok olgudan söz edilebilir. İhticâcın tarihi alt yapısını yansıtmaya noktasında ele alınan bu olguların her biri aslında kıraat ilminin ana konuları arasında da kendisine yer bulabilmektedir. Yedi harf- kıraat ilişkisi, cem ve istinsah faaliyetleri, Mushaf'ın resmi otorite bağlamında güvence altına alınma zorunluluğu, Arap dilini ve dolayısıyla Kur'ân kelimelerinin telaffuzunu derinden etkileyen lahn olgusu gibi birçok mesele ihticâc alanının kapsamına giren ve ihticâcla yakın bağlantısı olan konulardır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere kıraatlerin Hz. Peygamber döneminde Sahâbîler tarafından bizzat kendisi kaynak gösterilerek gerekçelendirildiği görülmektedir. Ancak bu gerekçelendirme ileriki dönemlerde ortaya çıkacak şekliyle çok fonksiyonlu olmamıştır. Hz. Peygamber'in farklı okumalara kapı aralaması, Sahâbenin de sunulan bu alternatifli okuyuşlar içerisinde ilk öğrendikleri şekliyle bir kıraati tercih etmeleri nüzul döneminde gerçekleşen ihticâcın tercihe bağlı bir ihticâc olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'den Hz. Osman dönemine kadar olan süreçte de ihticâcın senet merkezli olmadığı yine tercihe dayalı olduğu ifade edilebilir. Zira ilk tabakada yer alan Sahâbîler vahyi (dolayısıyla kıraatleri) doğrudan Allah Resûlü'nden aldıkları için aktarma yani senette bir problemin olması söz konusu değildir. İkinci tabakada yer alan Sahâbenin ilk tabakada yer alan Sahâbeden kıraatleri alırken bir tercihte bulunmasından hareketle bu dönemde de ihticâcın tercihle sınırlı kaldığı görülmektedir. Tabi tercih kapsamında da olsa

ihticâcın nasıl gerçekleştiği hususu bir soru işareti olarak karşımızda durmaktadır. Bu kapsamda Sahâbenin tercih ettiği bir okuyuşu diğer okuyuş sahibi ile soru-cevap veya tartışma yöntemini kullanarak delillendirme yoluna gittikleri görülmektedir.⁶⁷

Tâbiîn döneminde ihticâc ağırlıkla kıraatlerin tespitine yönelik olmuştur. İbnü'l-Cezerî, dönemi şöyle tasvir etmektedir: “Kur’ân okuyucuları çoğaldı ve değişik bölgelere dağıldılar. Bunlardan sonra farklı niteliklere sahip kurrâ geldi. Bunların bir kısmı hem dirâyet hem de tilâvet yönünden sağlam iken, bir kısmı bu özelliklerden mahrum idi. Neredeyse hak ile batıl birbirine karışacaktı. Bunu gören âlimler bütün gayretlerini sarf ederek birtakım kaideler geliştirdiler. Bu kaideler neticesinde sahih olan kıraatler sahih olmayan kıraatlerden ayırt edilebilir oldu.”⁶⁸

Bir taraftan senedin sahihliği, Resmü'l-Mushafa ve Arap dil kaidelerine uygunluk gibi kriterlerle sahih kıraatlerin tespiti yapılmaya çalışılırken bir taraftan da bu kriterlerden onay almış okuyuşlar arasından tercihler yapılmak suretiyle ihticâc mekanizması canlı tutulmuştur. Etbâu't-Tâbiîn dönemine gelindiğinde ihticâcın tespit ayağı, neredeyse tekâmülünü gerçekleştirmiştir. Zira atılan adımlar kıraatlerin tespitinin hüccetlendirilmesine büyük katkı sunmuştur. Bu dönem artık ihticâcın tercih ayağının revaçta olduğu bir dönemdir.

İbn Mücahid (ö. 324/936) dönemi kıraatlerin sınırlandığı bir dönemdir. Önceki dönemlerde temelleri üç ana esasa dayanan kıraatlerin tercih edilip okunmasında “tercihin gerekçelendirilmesi” şeklinde tezahür eden ihticâc olgusu İbn Mücahid’in kıraatleri yedi ile sınırlandırmasına bağlı olarak yeni bir evreye girmiştir. Hatta

⁶⁷ Mehmet Dağ, *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kıraat İlminde İhticâc Olgusu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 104.

⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

ih ticâc alanı ait olduğu eserlerden koparak kendi alanını oluşturmuştur.⁶⁹ İbn Mucâhid sonrası dönemde ihticâc ilmi, nahiv ve kıraat ilmi bünyesinden ayrılıp ayakları üzerinde duran, müstakil bir ilim dalı olarak varlığını devam ettiren bir hüviyete kavuşmuştur. Tefsir geleneğinde “İ‘rabu’l-Kur’ân” ve “Meâni’l-Kur’ân” tarzı eserlerin telifi, ihticâc için verilebilecek güzel örneklerdendir.

Tâbiîn ve Etbâu’t-Tâbiîn dönemi İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında telifatın yoğunluk bir şekilde hayat bulduğu bir dönem olmuştur. Bu durum ihticâc ilmi için de söz konusudur. İbn Mucâhid’in *Kitâbü’s-seb‘a*’sı aslında ihticâc türü bir eser olarak da kabul edilebilir. Onun önde gelen talebelerinden biri olan Ebû Alî el-Fârîsî’nin (ö. 377/987) *el-Hucce li’l-kırâati’s-seb‘a*’sı adından anlaşılacağı üzere ihticâc türü bir eserdir. Yine İbn Mucâhid’in talebesi ve Ali el-Fârîsî’nin çağdaşı olan İbn Hâlevey’in (ö. 370/980) *el-Hucce li’l-kırâati’s-seb‘* adında bir eserin bulunduğunu hatırlatmış olalım.

Mekki b. Ebî Talib’in *el-Keşf an vücûhi’l-kırâati’s-seb‘* adlı eseri, Ebû Zur‘a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele’nin *Hüccetü’l-kırâat* adlı eseri Abdullah Nasr b. Ali eş-Şîrâzî’nin (İbn Ebî Meryem olarak bilinir) *el-Müdâh fi vücûhi’l-kırâati ve ileliha* adlı eseri, Rağîb el-İsfehânî’nin *İhticâcü’l-kurrâ fi’l-kırâat* adlı eseri, Ebû Amr ed-Dânî’nin *el-Mudâh li mezâhibi’l-kurrâ ve ihtilâfihim fi’l-feth ve’l-imâle* adlı eseri ihticâc alanında yazılan ilk dönem eserlere verilebilecek örneklerdir.

Terâcimü’l-Kurrâ (Tabakâtu’l-Kurrâ) İlmi

Kıraatin, sonrakilerin önceki nesilden alıp sürdürdükleri bir gelenek olduğunu ifade etmiştik. İslam âlimleri öğrendikleri her çeşit ilmi sonraki nesle aktarmada büyük gayret göstermişlerdir. Özellikle kıraatlerin sonraki nesle aktarımı Kur’ân’ın mevsûkiyetini

⁶⁹ Dağ, *Kıraat İliminde İhticâc Olgusu*, 249.

sağlama adına çok ciddi bir ameliye olarak görülmüş ve bunun için tespit ve tercih kriterleri oluşturulmuştur. İslam âlimleri, kendilerinden ilim aldıkları kişilerin isimlerini, künye ve nisbelerini, doğum ve vefat tarihlerini hangi alanda şöhret bulmuşlarsa ona yönelik ilmi müktesebatlarını kayıt altına almışlar ve bu şekilde bir tabakat edebiyatı oluşmuştur.

Tabakat, Arapçada طَبَقَةٌ kelimesinin çoğuludur. Bu kelime sözlükte; “Üst üste olan iki şeyin birbiriyle uyuşması, durum, katman, sınıf” gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁰ Bu sözcük İslâmî ilimlerin tedvin edilmeye başladığı dönemde anlam daralmasına uğrayarak “benzer özellik gösteren bir grup” ya da bugünkü kullanımıyla “biyografi” anlamına gelecek şekilde istimal edilmeye başlamıştır.

Terim anlamıyla tabakat; İslam geleneğinde Sahâbe, Tâbiîn, âlimler, edip, şair ve sanatkârlar, sûfîler, düşünürler ve ayırıcı niteliklere sahip kişilerden söz eden telif türünü ifade eder.⁷¹ Sözcüğün terimsel kullanımına ilk dönem tabakat türü eserlerde rastlanılmasa da eserlerin ortaya koyduğu muhtevaya bakılarak kavramın “zaman, mekân ya da özellikleri açısından ortak yönleri bulunan insanların oluşturdukları kümeler” şeklinde tanımlanabileceğini ifade edebiliriz. İlk defa Zeynüddîn Irâkî’nin (ö. 806/1404) *Şerhü’t-tebsıra ve’t-tezkire* adlı eserinde zikrettiği “tabakat” sözcüğü; “yaş ve isnatta ya da sadece isnatta benzer olan kişilerin oluşturduğu grup” şeklinde tanımlanmıştır.⁷²

⁷⁰ Ebû’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukarrem el-İfrîkî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 10/209-211.

⁷¹ İsmail Durmuş, “Tabakat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/288-290.

⁷² Ebû’l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdurrahman b. Ebû Bekr b. İbrahim el-İrâkî, *Şerhü’t-tebsıra ve’t-tezkire*, thk. Abdullatîf el-Hümeym - Mâhir Yâsîn Fahl (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002), 2/342-343.

Başlangıçta hadis ilmi alanında ortaya çıkan tabakat türü eserler sonradan değişik ilim dallarında da kendini göstermeye başladı. Buna bağlı olarak *Tabakâtü'l-müfessirîn*, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, *Tabakâtü'r-ruvât*, *Tabakâtü'l-kurrâ*, *Tabakâtü'l-fukahâ* gibi isimlerle anılan zengin bir edebiyat oluştu.⁷³ Hadiste olduğu gibi kıraat ilminde de tabakat türü eser yazıcılığı müstakil bir yapıya kavuşmadan önce kıraatleri aktaran ravilere ait bilgiler kıraat kitaplarının muhteviyatında sunulabiliyordu. İlk dönem klasik kıraat eserlerine bakıldığında bu detay görülecektir. Ama şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki kıraat ilmi alanında müstakil tabakat türü eserlerin telifine çok erken dönemlerde başlanmıştır.⁷⁴

Kıraat âlimlerinin biyografilerinin ele alındığı eserlerin ilk olarak ne zaman telif edildiğine dair değişik görüşler ileri sürülmüştür. İbnü'n Nedîm (ö. 385/995) *el-Fihrist* adlı eserinde Halîfe b. Hayyât'a (ö. 240/854-55) *Kitâbü tabakâti 'l-kurrâ* adlı bir eser nisbet etmiştir.⁷⁵ Bazı âlimler yazılan ilk eserin bu eser olduğunu kaydetmişlerdir. Bu alanda yazılan ilk eserlerden biri de günümüze intikal etmeyen ve hakkında malumat sahibi olmadığımız İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî'ye (ö. 381/992) ait *Tabakâtü'l-kurrâ* adlı eserdir. Bunun yanında Ebû Amr ed-Dânî'nin *Tabakâtü'l-kurrâ ve 'l-mukriîn* adlı eseri günümüze ulaşmasa da hem Zehebî (ö. 748/1348) hem İbnü'l-Cezerî tarafından görülmüş ve kaynak olarak kullanılmıştır. Yine Ahmed el-Bâtırkânî (ö. 460/1068) ve Ebû Ma'sher et-Taberî'nin (ö. 478/1085) *Tabakâtü'l-kurrâ* adlı eserleri ile Ebû'l-Alâ el-Hemedânî'nin (ö. 569/1173) *Tabakâtü'l-kurrâ* olarak da zikredilen *el-‘İntişâr fî ma ‘rifeti kurrâ ‘i ‘l-müdüni ve ‘l-emşâr* adlı

⁷³ Muhammed Abay, *Tarihten Günümüze Kur‘ân İlimleri ve Tefsir Usûlü* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2009), 275.

⁷⁴ Abdulhamit Birişik, “Tabakat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/290-291.

⁷⁵ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. el-Verrâk İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 283.

eseri bu alanın önemli çalışmaları olmakla birlikte günümüze ulaşip ulaşmadıkları bilinmemektedir.⁷⁶

Kıraat alanında günümüze ulaşan biyografi ve tabakat kitaplarının en geniş ve meşhuru Zehebî'nin *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr* adlı çalışmasıdır. Tabi burada İbnü'l-Cezerî'nin alanla ilgili iki önemli eserini de zikretmek gerekir. Bu eserlerin ilki *Nihâyetü'd-dirâyât fî esmâ'i ricâli'l-kırâ'ât* adlı eserdir. Ancak müellifin bu eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir. İbnü'l-Cezerî'nin tabakata dair en meşhur eseri *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*dir. Müellif bu eserinde 3955 kişinin biyografisine yer vermiştir. Cezerî, bu eserini hazırlarken Ebû Amr ed-Dânî'nin *Tabakâtü'l-kurrâ'* ve *'l-mukri'în* adlı eseri ile Zehebî'nin *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr* adlı eserinden çokça istifade ettiğini kaydetmiştir.⁷⁷

Sonuç

Kıraat ilmi çatısı altında yer alan konu başlıkları, modern araştırma tekniklerinin gelişimiyle birlikte artık bağımsız birer ilim dalı niteliği kazanmış ve klasik sınırlarını aşan bir hacme ulaşmıştır. Bu muazzam birikimi tek bir disiplin içerisinde bütüncül bir şekilde sunmaya çalışmak, akademik çalışmaların hacmini aşırı derecede artırmakta ve muhatap kitle için konunun takibini güçleştirmektedir. Bu nedenle, kıraat ilminin merkezinde yer alan Kur'ân kelimelerinin farklı okunma olgusunu, modern dilbilimsel imkânlarla yeniden değerlendirmek önem arz etmektedir. Özellikle harflerin mahreç ve sıfatlarını konu edinen tecvid disiplini, günümüzde Arap olmayan unsurların Kur'ân'ı orijinal haliyle telaffuz etmelerini kolaylaştıran bir işlev yüklenmiştir. Benzer şekilde, Kur'ân'ın mucizevi yönünü muhafaza eden vakf ve ibtidâ konusunun müstakil çalışmalarla

⁷⁶ Birişık, "Tabakat", 39/290-291.

⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/3.

derinleştirilmesi, ilahî kelâmın doğru anlaşılması noktasında kritik bir görev üstlenmektedir.

Buna karşın, Resmü'l-Mushaf, Dabtu'l-Mushaf ve Addu'l-Ây gibi alanlar, Hz. Osman döneminden itibaren başlayan istinsah ve harekeleme süreçleriyle tekâmülünü tamamlamış durumdadır. Bu disiplinlerin tarihi süreçleri ve uygulama biçimleri sabitlendiği için, bu alanlarda yenilikçi bir gelişim imkânı sınırlıdır; mevcut çalışmalar ise genellikle kadim birikimin tekrarı ve muhafazası niteliğindedir. Öte yandan, kıraatleri dilsel açıdan temellendiren İhticâcü'l-Kırâât alanı, Arap diliyle olan sıkı bağı sebebiyle günümüzde yoğun ilgi görmeye devam etmektedir. Ancak bu sahadaki mevcut literatürün karmaşık yapısı, konunun daha derli toplu ve sistematik bir metodolojiyle yeniden ele alınması ihtiyacını ortaya koymaktadır.

Kıraat, sadece teknik bir okuyuş bilgisi değil, aynı zamanda nesiller boyu devam eden köklü bir rivayet geleneğidir. Bu geleneği sonraki kuşaklara aktaran âlimlerin hayat hikâyelerini konu alan Terâcümü'l-kurrâ eserleri, bu ilme emek verenlere karşı bir vefa borcu olmanın ötesinde, ilmin sıhhatini sağlayan zincirin kopmamasını temin eder. Dolayısıyla kıraat ilminin bu zengin alt disiplinlerinin, hem teknik hem de biyografik yönleriyle bütüncül bir perspektiften korunarak geliştirilmesi, Kur'ân araştırmalarının geleceği açısından büyük önem taşımaktadır.

Tüm bu değerlendirmeler ışığında ifade edilmelidir ki, kıraat ilmi sadece lafızların icrasına münhasır teknik bir alan değil; tefsir, fıkıh ve dilbilim gibi temel İslam bilimleriyle dinamik bir etkileşim içerisinde olan kurucu bir disiplindir. Gelecekte yapılacak çalışmaların, kıraatlerin anlam dünyası üzerindeki etkisine ve bu ilmin disiplinlerarası konumuna odaklanması, Kur'ân'ın evrensel mesajının daha derinlikli kavranmasına hizmet edecektir.

Kaynakça

- Abay, Muhammed. *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2009.
- Ahmed Halid Şükrî. “‘‘Alamâtü'd-Dabt fi'l-Mushafî's-Şerîf,’’. *el-Mushafî's-Şerîf ve Mekânetuhû fi'l-Hadâratî'l-İslâmiyye*. Ürdün: Câmi'atü'l-Ulûm el-İslâmiyye el-'Âlemiyye, 2011.
- Akdemir, M. Atilla. “Dabtu'l-Mushaf ve Tecvidli Mushaf Basımına Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 291-303.
- Aklan, Kenan. *Kıraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâya Etkisi (Secâvendî ve Üşmûnî Örneği)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Ali el Kârî el-Herevî. *el-Hebâtu's-Seniyyetu'l-'Aliyyetu alâ Ebyâti's-Şâtibiyyeti'r-Râiyye*. thk. Abdurrahman b. Abdulaziz b. Abdullah b. Abdulkерim es-Sudeysi. Mekke: Dâru Tayyibeti'l-Hudarâ, 2018.
- Birişik, Abdulhamit. “Tabakat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî*. thk. Mustafa Dîbu'l-Buğâ. 6 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1414.
- Çetin, Abdurrahman. “Tecvîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çetin, Abdurrahman. “Vakf ve İbtidâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/461-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çiftçi, Ali. “Ebu Amr ed-Dânî'nin et-Tahdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvid'i Özelinde Tecvid İlminin Müstakilleşmesi”. *Marife* 17/2 (2017).

- Dabbâ', Ali Muhammed. *Semîru't-Tâlibîn fî Rasmi ve Dabti'l-Kitâbi'l-Mübîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, 1999.
- Dağ, Mehmet. *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kıraat İlminde İhticâc Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Said. *el-Beyân fî 'Addi Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Kuveyt: Merkezu'l-Mahdûdât ve't-Turâs, 1994.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Said. *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Said. *el-Muktefâ fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ'*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aş'lı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Said. *et-Tahdîd fî'l-itkân ve't-tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Bağdâd: Mektebetu Dâru'l-Enbâr, 1407.
- Dinçoğlu, Hafize. *Kıraatlerde Tevkîfîlik ve İctihâdîlik Olgusu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Durmuş, İsmail. "Tabakat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/288-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Bekr el-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr. *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ'*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dimaşk: Matbû'âtu Mucmei'l-Luğati'l-Arabiyye, 1971.
- Ebû Şuhbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim. *el-Medhâl li Dirâseti'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetu's-Sunne, 2003.

- Hakani, Ebû Müzâhim Musa b. Ubeydullâh. *el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye fîl-Tecvîd*. thk. Said Abdulhakim. San'a: Mektebetü Halîd b. Velîd, 1. Basım, 2008.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrâî. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hamed, Ğânim Kaddûrî. *ed-Dirâsâtu's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ummâr, 2. Baskı., 2007.
- Hemezânî, Ebü'l-Alâ el-Hasen b. Ahmed. *et-Temhîd fî ma'rifeti't-tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 2000.
- Hüzelî, Yûsuf b. Ali b. Cebbâre b. Muhammed b. Ukayl Ebu'l-Kâsım. *el-Kâmil fî'l-kirâât*. thk. Cemâl b. Seyyid b. Rufâî. Kahire: Müessesetu Semân, 2007.
- Irâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahman b. Ebû Bekr b. İbrahim. *Şerhü't-tebsıra ve't-tezkire*. thk. Abdullatîf el-Hümeym - Mâhir Yâsîn Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Cinni, Ebu'l-Feth Osman el-Mevsili. *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzi'l-kirâ'âti ve'l-idâhi anhâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Cinni, Ebu'l-Feth Osman el-Mevsili. *Sirru Sinâ'ati'l-İ'râb*. thk. Hasan Hindavi. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1985.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukarrem el-İfrîkî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf, *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr.* thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed. *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd.* thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbnü'l-Cezerî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf. *Ġâyetu'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ.* nşr. G.Bergstraesser. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn'i Teymiye, 1932.

İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. el-Verrâk. *el-Fihrist.* thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

Kara, Mehmet. *Sayısal Boyutuyla Kur'an Metni -Add'ul Ay İlmi-.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2025.

Karaçam, İsmail. *Kur'ân'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984.

Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn.* nşr. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Muallim Rıfat. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.

Kurtubî, Abdulvahhab b. Muhammed. *el-Muvaddih fî't-tecvîd, (Câmiu'l-mutûn fî't-tecvîd içinde).* thk. Abdurrahîm Tarhûnî. Kahire, 2006.

Küçük, Cemil. "Kur'ân Harflerinin Mahrec ve Sıfatları -I-". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (2014), 31.

- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto, 2. Basım, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Resmü'l-Mushaf ve Tarihsel Değeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 2016.
- Müberred, Ebul-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Müktedâb*. thk. Abdulhâlik el-Udayme. Beyrut: Alemü'l-Kutûb, ts.
- Okumuş, Mesut. “Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2010), 5-37.
- Önder, Mustafa Kemal. *Tecvîd İlminin Temel Kaynakları Bağlamında Harflerin Mahreç ve Sıfatları*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sa'îdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ca'fer. *Risaletân fî Tecvîdi'l-Kur'ân*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Seyyid Rizkuttavîl. *Medhal fî 'ulûmi'l-kırâât*. Mekke: el-Mektebetü'l-Feysale, 1985.
- Şahin, Muhsin. “Kur'ân-ı Kerim Tilavetinde Vakıf ve İbtidâ”. *The Journal of Social Sciences* 36/36 (01 Ocak 2019), 610-623. <https://doi.org/10.16990/SOBIDER.4971>
- Tetik, İbrahim. *Tecvid İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

- Tetik, İbrahim. *Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu, 03-05 Kasım 2017, İstanbul: Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2021.
- Tetik, İbrahim. *Vakf ve İbtidâ İlminin Âyetleri Anlamlandırmadaki Etkisi (Uşmûnî Bağlamında)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevra b. Mûsâ b. ed-Dehhâk. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Helebî, 1975.
- Umânî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Alî b. Sa'îd. *Kitâbu'l-Evsat fî 'ilmi'l-kırâât*. thk. İzzet Hasan. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2006.
- Yüksel, Ahmet. "Arap Dilinde 'Me'âni'l-Hurûf' İlmine Dair Literatür Çalışmaları". *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 295-306.
- Zeccâcî, Abdurrahman b. İshâk el-Bağdâdî en-Nihâvendî. *Hurûfu'l-Me'ânî ve's-Sıfât*. thk. Ali Tevfik el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *el-Mufasssal fî San'âti'l-İ'râb*. thk. Ali Ebû Mülhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, 1957.

BÖLÜM 3

SÂMERRÂÎ’NİN BEYÂNÎ TEFSİRİNDE LAFIZ- MANA DENGESİ: KEVSER SURESİ ÖRNEĞİ

İzzet MARANGOZOĞLU¹

Giriş

Kur’an’ın en kısa suresi olan Kevser suresi, nüzul bağlamı ve güçlü ifade örgüsüyle beyânî açıdan dikkat çekici bir mahiyet arz etmektedir. Mekke döneminde nâzil olduğu kabul edilen sure, Hz. Peygamber’in erkek evlatlarını kaybetmesi üzerine müşrikler tarafından “ebter” (soyu kesik) olmakla itham edilmesi bağlamında değerlendirilmiştir.

Bu bağlamsal çerçeve, surenin yalnızca teselli edici bir hitap olmadığını, aynı zamanda vahyin erken döneminde peygamberlik misyonunun ilahî teminat altına alındığını gösteren güçlü bir mesaj taşıdığını ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede Sâmerrâî’nin ilmî kişiliği, beyânî tefsire yaklaşımı ve çalışmanın amacı ortaya konulduktan sonra, incelemenin esas metni olan Kevser suresinin nüzul ortamı ve sureler arası ilişkileri ele alınacaktır.

¹ Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, izzetmarangozogl@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2386-3688.

Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin Kısa Biyografisi

1933 yılında Irak'ın Sâmerrâ şehrinde doğan Sâmerrâî, ilk ve ortaöğrenimini burada tamamlamıştır. 1953 yılında Bağdat Azamiye Eğitim Enstitüsünden mezun olduktan sonra, 1961 yılında Bağdat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arap Dili Bölümünde lisans; ardından Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır. 1968 yılında Kahire Ayn Şems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümünde doktorasını tamamlayarak Irak'a dönmüş ve Eğitim Fakültesindeki akademik görevine devam etmiştir. Aynı üniversitede 1972 yılında doçent, 1979 yılında ise profesör unvanını almıştır. Bağdat Üniversitesinde yaklaşık kırk yıl boyunca nahiv alanında ders verdikten sonra 1998 yılında emekliye ayrılmıştır. 1999 yılında Birleşik Arap Emirlikleri'ne giden Sâmerrâî, Şârîka Üniversitesinde nahiv ve Kur'ânî anlatım (Ta'bîru'l-Kur'ânî) dersleri vermeye başlamıştır. Bu süreçte Şârîka televizyonunda Kur'an'ın beyânî inceliklerini ele aldığı “Lemesât Beyâniyye” adlı program sayesinde uluslararası düzeyde tanınan bir ilim adamı hâline gelmiştir (Hudeysî, 2010, 312-313). Dört ciltlik “Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî” adlı tefsiri başta olmak üzere, Kur'an belâgati ve Arap dili alanında yirmiye yakın eser telif etmiştir (Marangozoğlu, 2020: 95-96; 2023: 128).

Beyânî Tefsîr'in Tanımı ve Önemi

Beyânî tefsir; takdîm ve te'hîr, hazif ve zikr ile bir kelimenin diğerine tercih edilmesi gibi anlatım üslubuna dair incelikleri merkeze alan bir tefsir yaklaşımı olarak tanımlanmaktadır (Sâmerrâî, 2013: 6; Marangozoğlu, 2020: 24). Bu yöntem, Kur'an'daki lafız ve terkiplerin öne çıkan edebî niteliklerini açığa çıkarmayı amaçlamakta (Mubârek, 1964: 5); ayrıca teşbih, istiâre, kinâye ve temsîl gibi beyân sanatlarını ve bu sanatlar yoluyla oluşan hakikî, mecazî ve lafzî anlam ilişkilerini tahlil eden bir yönelim şeklinde de ifade edilmektedir (Sağır, 2000: 110).

Beyânî tefsir, Kur'an'ın anlam dünyasını Arap dilinin belâgat, fesahat ve üslup özellikleri üzerinden kavramayı hedefleyen bir yaklaşım olarak klasik tefsir geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Bu yöntemin temelleri, i'câzü'l-Kur'ân tartışmalarıyla birlikte Câhiz, Bâkılânî, Abdülkâhîr el-Cürcânî ve Zemahşerî gibi âlimlerin eserlerinde şekillenmiştir. Beyânî tefsir, ayetlerin anlam derinliğini ve ifade gücünü ortaya koymada merkezi bir işlev üstlenmiş; bu çerçevede lafız-mana ilişkisini esas alarak Kur'an'ın lügavî i'câzını temellendiren bir yorum zemini oluşturmuştur.

Çağdaş tefsirde beyânî yaklaşım, klasik belâgat birikimini korumakla birlikte modern dilbilim, söylem analizi ve metin merkezli okuma yöntemleriyle yeniden yorumlanmıştır. Özellikle Emîn el-Hûlî, Âişe Abdurrahman (Bintüşşâti') ve Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî gibi isimler, Kur'an metninin iç tutarlılığını, bağlam ilişkilerini ve üslup tercihlerini merkeze alan analizlerle beyânî tefsiri günümüze taşımıştır. Böylece hem klasik tefsir mirasıyla irtibatını sürdüren hem de çağdaş okuma ihtiyaçlarına cevap üretmeyi amaçlayan dinamik bir yorum yöntemi olarak güncelliğini korumuştur.

Çalışmanın Amacı ve Kapsamı

Bu çalışma, Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin beyânî tefsir anlayışını lafız-mana dengesi çerçevesinde incelemeyi; bu yaklaşımın Kevser suresi örneğinde nasıl tezahür ettiğini ve Kur'an metninde anlamın fiil seçimi, zamir kullanımı, cümle yapısı ile siyâk-sibâk gibi dilsel unsurlar üzerinden nasıl inşa edildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu kapsamda Kevser suresinin “إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ”, “فَصَلِّ لِرَبِّكَ” ve “وَإِنْ شِئْنَاكَ هُوَ الْأَبْتَرُ” ayetleri beyânî açıdan tahlil edilecek; Sâmerrâî'nin yorumları klasik tefsir geleneğiyle sınırlı bir mukayese çerçevesinde değerlendirilerek çağdaş beyânî tefsirin Kur'an yorumuna katkıları ortaya konulacaktır.

Kevser Suresinin Bağlamsal Çerçevesi

Kevser suresinin bağlamsal çerçevesi, surenin nüzul ortamı, muhatap kitlesi ve hitap amacı birlikte dikkate alındığında daha belirgin hâle gelmektedir. Mekke döneminde nâzil olduğu kabul edilen sure, Hz. Peygamber'in erkek evlatlarını kaybetmesi sebebiyle müşrikler tarafından "ebter" olarak nitelendirildiği bir sosyo-psikolojik atmosferde vahyedilmiştir. Bu bağlamda sure, bir yandan Hz. Peygamber'e ilahî bir lütuf ve teselli bildirirken, diğer yandan vahyin değer ölçüsünü dünyevî soy ve statü anlayışından ahiret merkezli bir perspektife taşımaktadır. Kevser kavramı etrafında sunulan ilahî ihsan ve düşmanların akıbetine dair vurgu, surenin erken Mekke toplumunda peygamberlik misyonunu teyit eden ve mümin kimliğini inşa eden işlevini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Nüzul Sebebi

Kevser Suresi Kur'an'ın en kısa suresi olup “إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ. - “فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ. إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ” - “Şüphesiz ki biz sana Kevser'i/bitmez tükenmez hayr'ı verdik. Öyle ise Rabbin için namaz kıl ve kurban kes! Soyü/kökü kökeni kesilecek olan kişi, asıl sana kin besleyen/seni kötüleyendir!” (el-Kevser 108/1-3) ayetlerinden oluşmaktadır.

Surenin nüzul sebebi olarak Resulullah (s.a.v.)'in oğulları Kasım ve Abdullah vefat ettiğinde düşmanları dediler ki: “Onun nesli kesildi, O artık ebter (soyu kesik) biridir.” Zira câhiliye halkı bir adamın erkek çocukları öldüğünde onun için “nesebi kesildi” manasında “*kad betera fülân*” derlerdi. Bunun üzerine Allah “إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ” - “Soyü/kökü kökeni kesilecek olan kişi, asıl sana kin besleyen/seni kötüleyendir!” ayetini indirdi. (Şevkânî, 1994: 617; Âlûsî, 1994: 482).

Sâmerrâî’ye göre burada bu sözleri kimin söylediği bizi ilgilendirmemektedir. Çünkü ibret, sebebin hususiliğiyle değil, lafzın umumîliğiyledir (Sâmerrâî, 2013: 81).

Mâ’ûn Suresiyle Münasebeti

Kevser suresinin dikkat çekici yönlerinden biri, kendisinden önce gelen Mâ’ûn suresiyle kurduğu anlam ilişkisi ve karşıtlık yapısıdır. Nitekim klasik müfessirler, Kevser suresinin, Mâ’ûn suresinde yer alan olumsuz niteliklerin mukabili olacak şekilde tertip edildiğine işaret etmişlerdir. Mâ’ûn suresinde münafık tipolojisi dört temel vasıf üzerinden tasvir edilmektedir. Bunlar; yetime kötü davranmak ve yoksulu doyurmaya teşvik etmemek şeklinde tezahür eden cimrilik, namaza karşı kayıtsızlık, ibadetlerde gösteriş ve en küçük yardımı dahi engelleme tutumudur.

Bu olumsuz niteliklerin karşısında Kevser suresinde dört olumlu ilke öne çıkarılmaktadır. Cimriliğe karşılık olarak “إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ” ifadesiyle ilahî ihsan ve bolluk vurgulanmakta; bunun dolaylı bir sonucu olarak infak ve cömertliğe yönlendirme yapılmaktadır. Namazı ciddiye almama tutumunun karşısında “فَصَلِّ” emriyle namazın sürekliliği ve merkezî konumu hatırlatılmaktadır. İbadette gösterişe karşılık olarak “لِرَبِّكَ” kaydıyla ibadetin yöneldiği merci belirlenmekte; böylece ibadetin yalnızca Allah rızası için yapılması gerektiği vurgulanmaktadır (Sâmerrâî, 2013: 81). Mâ’ûn suresinde yardımı engelleme şeklinde ifade edilen tutumun mukabilinde ise “وَأَنْحُرْ” emri zikredilerek, kurban ibadeti ve onun sosyal boyutu olan paylaşma ve tasadduk öne çıkarılmaktadır (Râzî, t.y.: 117; Endelûsî, 2000: 555; Suyûtî, 1974: 381).

Bunun yanı sıra Mâ’ûn suresinin başında yer alan “أَرَأَيْتَ الَّذِي” ifadesiyle hesap gününün inkârına dikkat çekilirken, Kevser suresinin ilk ayetinde zikredilen Kevser nimeti, ahiret inancını ve din gününe imanı sembolize eden bir unsur olarak sunulmaktadır. Ayrıca Mâ’ûn suresindeki “الدِّينَ” kelimesine din

anlamı verilmesi hâlinde, Kevser lafzına yüklenen “İslâm” anlamının bu kavramı anlam bakımından tamamladığı görülmektedir (Âlûsî, 1994: 480).

Duha Suresiyle Münasebeti

Kevser suresi, Duḥâ suresinde Hz. Peygamber’e verilen ilahî vaadin gerçekleşmesini ifade eden bir hitap olarak değerlendirilebilir. Nitekim Duḥâ suresinde yer alan “وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ” “رَبُّكَ فَتَرْضَى” “Elbette Rabbin sana verecek, sen de razı ve hoşnut olacaksın” ifadesiyle, Allah Teâlâ’nın Resûlü’ne ileride kendisini razı edecek bir ihsanda bulunacağı bildirilmiş; Kevser suresinde ise bu vaadin tahakkuk ettiği “إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ” cümlesiyle ilan edilmiştir. Böylece geleceğe dönük bir vaat, kesinlik bildiren bir haber üslubuna dönüştürülmüştür.

Bu iki sûre arasındaki ilişki, kullanılan te’kîd unsurları bakımından da dikkat çekicidir. Duḥâ suresinde vaadi pekiştiren “lâm” harfiyle yapılan vurguya karşılık, Kevser suresinde “إِنَّ” edatıyla daha güçlü bir te’kîde yer verilmiştir. Ayrıca fiilin, ta’zîm ifade eden mütekellim zamiriyle “أَعْطَيْنَاكَ” şeklinde kullanılması, verilen nimetin doğrudan ilahî tasarrufla gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Bunun ardından “إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ” terkihiyle fiilin mübtedâya isnat edilmesi, anlamı tahsis eden bir hasr meydana getirmekte ve bu ihsanın yalnızca Allah tarafından verildiğini açıkça ortaya koymaktadır (Sâmerrâî, 2013: 82).

Kevser suresinde fiilin bu şekilde te’kîd, takviye ve tahsis unsurlarıyla desteklenmesi, söz konusu ‘atâ’nın sürekliliğini ve dokunulmazlığını ifade eden beyânî bir tercihtir. Müfessirlerin de işaret ettiği üzere, bol ve sürekli bir ihsan anlamı taşıyan *atâ-ı kesîr*, sınırlı bir bağıştan farklı olarak, güçlü bir vurguyu gerekli kılmaktadır.

Bu sebeple cümle “إِنَّ” edatıyla pekiştirilmiş, fiil mütekellim zamirine isnat edilerek habere verilen önem açıkça belirginleştirilmiştir (Âlûsî, 1994: 480).

A’tâ - Âtâ Fiillerinin Beyânî Tahlili

Allah Teâlâ, “أَتَيْنَاكَ” yerine “أَعْطَيْنَاكَ” fiilini tercih etmiştir; zira “الإيتاء” ile “الإيتاء” arasında anlam bakımından nüanslar bulunmaktadır. Her ne kadar “أَعْطَى” ve “أَتَى” fiilleri lafız ve mana yönünden birbirine yakın kabul edilse de aralarında kullanım ve delâlet açısından farklar mevcuttur. “أَتَى” fiilinin aslının iki hemzeli “أَتَى” olduğu, daha sonra sarf açısından bilinen bir gerekçeyle sâkin hemzenin yerine elif getirildiği ifade edilmektedir.

Fonetik bakımdan “أَتَى” ile “أَعْطَى” arasında belirgin bir fark bulunmamaktadır. Zira sâkin hemze, mahreç itibarıyla ‘ayn harfine; “أَتَى” fiilindeki tâ harfi ise “أَعْطَى”daki tâ harfine karşılık gelmektedir. Hemze ile ‘ayn’ın her ikisi de gırtlak harfleri (hurûfu’l-halk) arasında yer almakla birlikte, nahivcilerin de belirttiği üzere hemze, ‘ayn’a nispetle daha kuvvetli bir ses özelliğine sahiptir (İbn Cinnî, 1952: 246). Tâ, te ve ikisine benzeyen dâl’in mahreci aynı olup dil ucu ile üst ön dişlerin dipleridir (Esterâbâdî, 1975: 256). Fakat te, mehmûs (sesi gizli, fısıltıyla çıkan); tâ ise mechûr (sesi gayet açık ve net çıkan) bir harftir. Tâ ise üç harf içinde sesi en yüksek olandır (İbn Cinnî, 1952: 246; Sâmerî, 2013: 83).

Mehmûs bir harf, tam anlamıyla açık bir telaffuza sahip olmasa da konuşan kişiden gizli ya da açık şekilde işitilebilirken; mechûr harfin işitilebilmesi, ancak cehren ve belirgin bir telaffuzla mümkün olmaktadır (Esterâbâdî, 1975: 258).

Arapçada söz konusu iki fiilin kullanımı, onların fonetik ve ses özellikleriyle uyum arz etmektedir. Bu çerçevede hemzenin, ‘ayn harfine nispetle daha kuvvetli bir ses özelliği taşıması sebebiyle; mal ve mülkün verilmesi, hikmet bahşedilmesi yahut peygamberliğin doğruluğunu ortaya koyan ayet ve mucizelerin ihsan edilmesi gibi

daha kapsamlı ve güçlü anlam alanlarında, delâleti daha geniş olan “آتى” fiilinin tercih edildiği görülmektedir. Nitekim Yüce Allah, “وَاتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا” buyurarak “Onlara büyük bir mülk vermiştik” (en-Nisâ 4/54) ifadesini kullanmış; yine “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ” buyruğuyla “Andolsun, Mûsâ’ya dokuz açık ayet/mucize verdik” (el-İsrâ 17/101) anlamına işaret etmiştir.

Te harfi, gizli ve açık biçimde işitilebilen mehmûs bir harf olması sebebiyle, hem zâhir hem de hafîy durumlara delâlet eden bağlamlarda kullanılmıştır. Zâhir kullanıma, malın fiilî olarak harcanması örnek gösterilebilir. Nitekim Yüce Allah, “وَأَتَى الْمَالَ عَلَى” buyurarak, “Kendisi için ne kadar değerli olursa olsun malını akrabalarına harcayan kimseyi” (el-Bakara 2/177) zikretmektedir. Hafîy kullanıma ise hikmet, rüşd ve rahmet gibi maddî olmayan nimetlerin verilmesi örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda Yüce Allah, “آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا” buyurmakta; “Orada kendisine katımızdan bir rahmet verdiğimiz” (el-Kehf 18/65) ifadesiyle bu tür bir ihsana işaret etmektedir.

Buna karşılık tâ harfî, mechûr bir harf olması sebebiyle te harfine nazaran daha kuvvetli ve daha belirgin bir ses özelliğine sahiptir. Bu nedenle ilgili fiil, açık ve görünür olan -özellikle mal ve maddî tasarruflarla ilgili- durumlarda tercih edilmiştir. Nitekim “أعطى” fiilinin telaffuzu, “آتى” fiiline kıyasla daha açık ve belirgindir. Bu sebeple söz konusu fiil, yaygın olarak zâhir durumları ifade etmekte kullanılmış; kelimenin fonetik yapısı ile delâlet ettiği mana arasında güçlü bir uygunluk ortaya çıkmıştır. Tâ harfî te harfinden daha açık ve daha yüksek bir mechur harf olmasından dolayı fiil, zahir olanı ifade etmek için kullanılmıştır. Neredeyse mallara özgü bir harf olmuştur. Şunu da diyebiliriz ki: “أعطى” fiili, telaffuz bakımından “آتى” den daha açıktır. Dolayısıyla zahir durumlarda kullanımı daha çok ve daha zahirdir. Kelimenin ses yapısı da kullanıldığı manaya büyük ölçüde uygun düşmüştür.

Ses bakımından aralarındaki farklılık ve bunun mana üzerindeki yansıması kısaca ortaya konulduktan sonra, iki fiil arasındaki ayrımın kullanım yönünden ele alınması yerinde olacaktır. Bu çerçevede ifade edildiği üzere “الإيتاء”, kullanım alanı bakımından “الإعطاء”a kıyasla daha geniş bir kapsama sahiptir. Hem maddî hem de manevî unsurlar için kullanılabilmekte; çoğunlukla büyük önem arz eden hususlarda ve “الإعطاء” fiilinin tercih edilmesinin uygun görülmediği bağlamlarda yer almaktadır. Buna karşılık “الإعطاء” fiili, daha ziyade temlik anlamı taşıyan, yani mülkiyetin fiilen devrini ifade eden durumlarda kullanılmaktadır.

Nitekim Yüce Allah, “وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ” buyurarak “Andolsun, bundan önce İbrahim’e de rüşdünü (nübüvvet yetkisini) vermiştik” (el-Enbiyâ 21/51) ifadesini kullanmış; yine “وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ” “لَدُنَّا ذِكْرًا” buyruğuyla “Sana katımızdan bir zikir (öğüt ve uyarı yüklü Kur’an) verdik” (Tâhâ 20/99) anlamına işaret etmiştir. Aynı şekilde azabın artırılması bağlamında “زَبْنَا آتِيهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ” (el-Ahzâb 33/68) ve “فَاتِيهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ” (el-A‘râf 7/38) ifadelerinde de “الإيتاء” fiilinin tercih edildiği görülmektedir (Sâmerrâî, 2013: 84). Bu örnekler, söz konusu bağlamlarda “أعطى” fiili ve türevlerinin kullanılmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Benzer durumu şu ayetlerde de görüyoruz: “آتُونِي أَفْرَعُ عَلَيْهِ” “آتُونِي أَفْرَعُ عَلَيْهِ” “Bana demir kütleler getirin!” (el-Kehf 18/96) “آتُونِي أَفْرَعُ عَلَيْهِ” “Bana erimiş bakır da getirin ki üzerine dökeyim!” (el-Kehf 18/96) Burada ‘أعطوني زبر الحديد’ denilirse uygun olmaz. Çünkü ‘إعطاء’ kelimesi ‘آتوني’den farklı olarak temlik anlamı ifade eder.

Bunun benzerini Yüce Allah’ın şu sözünde de görüyoruz: “وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً” “Nitekim Semûd Kavmi’ne gerçeği gösteren bir mucize olarak dişi deve göndermiştik.” (el-İsrâ 17/59). Örneğin burada ‘أعطينا ثمود الناقة’ denilmesi uygun değildir. Yine başka bir ayette “وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ” “O halde, Peygamber size ne verdiyse onu alın.” (el-Haşr 59/7) Ayette geçen ‘مَا آتَاكُمُ’ ifadesi, ‘مَا أَعْطَاكُمُ’ anlamında değildir.

Daha önce belirttiğimiz gibi ‘الإيتاء’ kelimesi, maddî / somut hallerde de kullanılabilir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ” “Namazı yerli yerince, aksatmadan kılın ve zekâtı verin.” (el-Bakara 2/43) “وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ” “Yetimlere mallarını verin.” (en-Nisâ 4/2) “وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ” “Allah’ın lûtfedip size verdiği malından onlara verin.” (en-Nur 24/33).

“الإيتاء” fiili, çoğunlukla büyük önem ve azamet taşıyan hususlarda kullanılmaktadır. Nitekim Yüce Allah, “وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ” buyurarak “Allah ona mülk ve hükümlanlık verdi” (el-Bakara 2/251) ifadesini kullanmış; yine “وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا” buyruğuyla “Sana katımızdan bir zikir (öğüt ve uyarı yüklü Kur’an) verdik” (Tâhâ 20/99) anlamına işaret etmiştir. Benzer şekilde “وَأَتَيْنَاهُم مَّلَكًا عَظِيمًا” ifadesinde de “Onlara büyük bir mülk verdik” (en-Nisâ 4/54) buyrularak, geniş kapsamlı ve yüksek değer taşıyan ihsanlara dikkat çekilmiştir. Bununla birlikte “فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا” ayetinde görüldüğü üzere (en-Nisâ 4/53), “الإيتاء” fiilinin bazen çok az ve değersiz görülen şeyler için de kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Buna karşılık “الإعطاء” fiili, daha ziyade maddî ve somut varlıkların verilmesini ifade etmektedir. Kur’an-ı Kerîm’de bu fiilin çoğunlukla bu anlam çerçevesinde kullanıldığı görülmektedir. Nitekim “فَأَمَّا مَن أُعْطِيَ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ” ayetinde, “Kim malından verir, Allah’a karşı gelmekten sakınır ve en güzel karşılığa inanırsa” (el-Leyl 92/5-6) buyurulmakta; “حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ” ifadesinde ise “Cizyeyi bizzat elleriyle verinceye kadar” (et-Tevbe 9/29) denilmektedir. Yine “فَإِن أُعْطُوا مِنْهَا رِضْوَانًا وَإِن لَّمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْتَخْطُونَ” ayetinde (et-Tevbe 9/58) ve “وَأُعْطِيَ قَلِيلًا وَأَكْدَىٰ” ifadesinde (en-Necm 53/34) olduğu gibi, somut ve ölçülebilir şeylerin verilmesi bağlamında “الإعطاء” fiilinin tercih edildiği görülmektedir. Bu örnekler, “الإيتاء” fiilinin kimi zaman “الإعطاء” anlamında kullanılmakla birlikte, “الإعطاء” fiilinin uygun düşmediği bağlamlarda özellikle tercih edildiğini ortaya koymaktadır (Sâmerrâî, 2013: 85).

“إِيتَاء” ile “إِعْطَاء” arasındaki bir diğer temel fark, “إِعْطَاء” fiilinin, “إِيتَاء”dan farklı olarak temlik yani verilen şeye muhatabı mâlik kılmayı zorunlu kılmasıdır (Râzî, t.y.: 123; Âlûsî, 1994: 480). Zira bir kimseye bir şey “verildiğinde” (إِعْطَاء), o kişi artık verilen şeyin sahibi hâline gelir. Buna karşılık “إِيتَاء”da temlik zorunlu değildir. Nitekim Yüce Allah’ın, “وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ” buyruğunda (el-Haşr 59/7) söz konusu olan, mülkiyet devrinden ziyade bağlayıcı bir tebliğ ve yönlendirmedir. Benzer şekilde “وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً” ayetinde de (el-İsrâ 17/59), Semûd kavmine verilen şey bir temlik değil; ibret ve delil mahiyetinde bir mucizedir.

Bununla birlikte “إِيتَاء”, “إِعْطَاء”dan farklı olarak verilen şeyin geri alınabilmesini (نزع) de kapsayabilmektedir. Nitekim “تُوتِي” buyruğunda (Âl-i İmrân 3/26), “الْمَلِكُ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكُ مِمَّنْ تَشَاءُ” mülkün verilmesiyle birlikte ondan geri alınmasının da mümkün olduğu açıkça ifade edilmektedir.

Öte yandan “إِعْطَاء”, temlik özelliği sebebiyle tahsisi ve özel tasarruf yetkisini de gerekli kılar. Bu bağlamda, verilen şeyin sahibi, onu dilediği gibi kullanma, başkasına verme ya da elinde tutma konusunda serbesttir. Nitekim Süleyman (a.s), “رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي” (Sâd 38/35) diyerek Rabbinden eşsiz bir hükümlanlık talep etmiş; bunun üzerine Yüce Allah, “هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ” buyurarak (Sâd 38/39), ona bu mülk üzerinde dilediği gibi tasarruf etme yetkisi vermiştir. Bu sebeple burada “هَذَا” ifadesi kullanılmamıştır.

Zira Allah Teâlâ’nın verdiği kitap ve ilim türünden nimetler, kulun dilediği gibi tasarruf edebileceği şeyler değildir. Bunların gizlenmesi değil, bilakis açıklanması ve öğretilmesi esastır. Bu sebeple ilâhî hitapta bu tür ihsanlar için “إِعْطَاء” değil, “إِيتَاء” fiili tercih edilmiştir. Nitekim Yüce Allah, “وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمُنَافِي وَالْقُرْآنَ” (Tâhâ 20/99) buyurarak, Peygamber’e verilen vahyin temlik değil, tebliğ ve beyan sorumluluğu yükleyen bir ihsan olduğunu vurgulamıştır. Bu

çerçeve de Allah Teâlâ, indirilen hakikatlerin gizlenmesini kesin bir dille yasaklayarak “إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ” “İndirdiğimiz apaçık belgeleri ve hidayeti Kitap’ta insanlara açıklamamızın ardından, onları gizleyenler var ya, onlara hem Allah lânet eder hem de tüm lânet edenler lânet eder!” (el-Bakara 2/159) buyurmuştur.

Râzî’ye Göre A‘tâ - Âtâ

Râzî’nin tefsirinde belirtildiği üzere “i’tâ” fiili, hem az hem de çok miktarda verilen şeyler için kullanılabilmektedir. Nitekim Yüce Allah, “وَأَعْطَىٰ قَلِيلًا وَأَكْثَىٰ” buyurarak “Biraz verdi, sonra cimrilik edip kesti” (en-Necm 53/34) ifadesiyle, sınırlı ve eksik bir verme fiiline işaret etmiştir. Buna karşılık “itâ” fiili, esas itibarıyla büyük ve değerli şeylerin verilmesi bağlamında kullanılmaktadır. Bu durum, “وَاتَّاهَ اللَّهُ الْمُلْكَ” buyruğunda “Allah ona mülk ve hükümrانlık verdi” (el-Bakara 2/251) ve “وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا” ifadesinde “Biz Dâvud’a katımızdan özel bir lütuf verdik” (Sebe’ 34/10) şeklinde açıkça görülmektedir (Râzî, t.y.: 123; Sâmerrâî, 2013: 86).

Râzî, Tefsîru’l-Kebîr’de ayrıca şu değerlendirmeye yer verir: “Yüce Allah, ‘وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمُنَانِي’ - “Andolsun ki, sana biz, katmerli gerçekleri içeren yedi’yi (ilk yedi uzun sureyi yahut sürekli tekrarlanan yedi ayetlik Fatiha suresini) verdik” (el-Hicr 15/87) buyurmamış mıdır? denilecek olursa, buna iki açıdan cevap verilebilir:

Birincisi, “i’tâ” fiili temlikî, yani verilen şeye mâlik kılmayı gerektirir. Mülk kavramı ise ihtisas ve aidiyet ifade eder. Bunun delili, Hz. Süleyman hakkında geçen “هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ” - “İşte bu, bizim bağışımızdır; artık dilediğine ver veya verme, hesabı sorulmaz” (Sâd 38/39) ayetidir. Bu ayette, verilen nimet üzerinde dilediği gibi tasarruf etme yetkisi söz konusudur. Buna karşılık “itâ” fiili temlik anlamını zorunlu olarak içermez. Bu sebeple Yüce Allah, Kur’an için “آتَيْنَاكَ” ifadesini kullanmıştır; zira Peygamber’in,

kendisine verilen vahiyden herhangi bir kısmını gizlemesi caiz değildir.

İkincisi ise, Kur'an'daki ortaklığın ilimde ortaklık anlamına gelmesidir. İlimde ortaklık bir eksiklik doğurmaz. Ancak maddî varlıklarda veya mallarda ortaklık, kusur ifade edebilir. Bu nedenle Kur'an'ın verilmesi bağlamında temlik çağrışımı taşıyan “i’tâ” değil, bu sakıncayı ortadan kaldıran “îtâ” fiilinin tercih edildiği ifade edilmektedir (Râzî, t.y.: 123).

Âlûsî’ye Göre A’tâ - Âtâ

Rûhu’l-Me‘ânî’de şöyle denmektedir: “Kendisine îtâ yerine i’tâ isnad edilmesi, buradaki vermenin temlik anlamında kullanıldığını gösterir. Kur'an'da Yüce Allah'ın Süleyman (a.s.)’e “وَهَبْ لِي مَلَكًا” “Bana, bir güç / iktidar bağışla!” (Sâd 38/35) sözünden sonra “هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ” “İşte bu, bizim bağışımızdır; artık dilediğine ver veya verme, hesabı sorulmaz” (Sâd 38/39) buyurması buna örnektir.

Îtâ sadece azametli işlerde kullanılır. Yüce Allah'ın şöyle buyurması gibi: “وَأَنَّا اللَّهُ الْمَلِكُ” “Allah O’na mülk (hükümler) verdi” (el-Bakara 2/251), “وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا” “Biz Dâvud’a katımızdan (başkalarına vermediğimiz) üstünlükler verdik” (Sebe’ 34/10) ve “وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمُنَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ” “Andolsun ki, sana biz, katmerli gerçekleri içeren yedi’yi (ilk yedi uzun sureyi yahut sürekli tekrarlanan yedi ayetlik Fatiha suresini), dahası (bunları da içinde bulunduran) Muhteşem Kur'an'ı verdik.” (el-Hicr 15/87) İ’tâ ise hem az, hem çok olanı ifade için kullanılır. Yüce Allah'ın, “وَأَعْطَى” “Biraz verdi, sonra cimrilik edip kesti!” (en-Necm 53/34) buyurması gibi” (Âlûsî, 1994: 480).

Zikredilenlerden hareketle şunları söyleyebiliriz:

Îtâ', i'tâ'dan daha geniş bir kullanıma sahiptir. Îtâ' sadece büyük önem arzeden (azametli) hususlarda kullanılırken, i'tâ hem az, hem çok olanı ifade için kullanılır.

Îtâ', i'tâ'ın uygun düşmediği durumlarda kullanılır.

Î'tâ, îtâ'dan farklı olarak temlik (verilen şeye mâlik kılmayı) gerektirir.

Îtâ'da, temlik ifade eden i'tâ'ın aksine verilen şeyin geri alınması söz konudur (Sâmerrâî, 2013: 87).

Î'tâ, temlik ifade ettiği için ihtisas (âidiyyet) sebebidir. Dolayısıyla sahibi onda istediği gibi tasarrufta bulunabilir. Ondan dilediğini verme veya tutma konusunda muhayyerdir.

Allah “أَتَيْنَاكَ” değil de “أَعْطَيْنَاكَ” buyurmuştur. Rabbimiz, Peygamberine Kevser'i mülk olarak vermek istemiş ve “إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ” buyurmuştur. Şayet “أَتَيْنَاكَ” buyurmuş olsaydı muhtemelen verilen şeyin temlik değil de “وَأَتَيْنَا تَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً” “Nitekim Semûd kavmine açık bir mucize olarak dişi bir deve vermiştik” (el-İsrâ 17/59), “وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ” “Andolsun ki, sana biz, katmerli gerçekleri içeren yedi'yi (ilk yedi uzun sureyi yahut sürekli tekrarlanan yedi ayetlik Fatiha suresini), dahası (bunları da içinde bulunduran) Muhteşem Kur'an'ı verdik” (el-Hicr 15/87) ve “آتَانِي” “Bana Kitâb'ı verdi” (Meryem 19/30) ayetlerindeki gibi bir mucize olduğu anlaşılacaktı.

Temlik, bilindiği üzere tahsis ifade eder. Yani çoğu zaman ihtisâs ifade etmeyen îtâ'ın aksine, sahibinin dilediği şekilde tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğu bir mülktür. Burada, verilen bir şeyin geri alınmasını ifade eden îtâ'ın aksine, sahibinden geri alınmayan bir mülk söz konusudur. Nitekim Yüce Allah “وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا” “Kendisine verdiğimiz delillerden / ayetlerden sıyrılan kimsenin haberini onlara anlat” (el-A'râf 7/175) buyurmaktadır. Kârun hakkında da “وَأَتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ”

”بِالْعُسْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ“ “Ona öyle hazineler vermiştik ki anahtarlarını güçlü kuvvetli bir topluluk zor taşırdı” (el-Kasas 28/76) buyurmuştur. Nihayet bunları ondan çekip almış ve onu da sarayını da yere batırmıştır. Burada i’tâ’ın; îtâ’dan daha fazla tekrîm anlamı ifade ettiğini görüyoruz.

Vukuun tahakkukuna işaret etmek ve bunun da kesin bir şekilde gerçekleştiğini göstermek için “أَعْطَيْنَاكَ” “sana verdik” buyurmuş, “سنعطيك” “Sana vereceğiz” dememiştir. Bazılarına göre buradaki “أَعْطَيْنَاكَ” “Sana verdik” ifadesi, i’tâ’ın geçmişte gerçekleştiğini; bazılarına göre de i’tâ’ın büyüklüğünü göstermektedir (Âlûsî, 1994: 480; Râzî, t.y.: 122).

Bunun, başlatılan bir i’tâ’a işaret ettiğini ve bu i’tâ’ın da ahirete kadar kesintisiz bir şekilde süreceğini söylemek mümkündür.

Yüce Allah, “أَعْطَيْنَاكَ” buyurarak “Sana verdik” ifadesini kullanmış; “Resûle verdik”, “Nebiye verdik”, “Âlime verdik” yahut “itaat edene verdik” şeklinde bir nitelendirmeye yer vermemiştir. Zira bu tür bir ifade tercih edilseydi, söz konusu bağışın (atıyyenin) belirli vasıflara bağlı olarak gerçekleştiği anlamı ortaya çıkardı (Sâmerrâî, 2013: 88).

Oysa “أَعْطَيْنَاكَ” ibaresi, bu ihsanın herhangi bir sebep ya da şartla kayıtlı olmaksızın, tamamen Yüce Allah’ın irade ve ihtiyarıyla gerçekleştiğini göstermektedir.

Bu kullanım, Yüce Allah’ın “نَحْنُ قَسَمْنَا” buyurarak “Biz taksim ettik” (ez-Zuhuf 43/32) demesi yahut “اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ” buyruğunda olduğu gibi “Allah, meleklerden ve insanlardan elçiler seçer” (el-Hacc 22/75) şeklindeki ifadeleriyle aynı anlam çerçevesine sahiptir.

Bu ayetlerde olduğu gibi burada da ilâhî fiil, herhangi bir beşerî gerekçeye bağlanmaksızın, sırf ilâhî irade ve seçime dayandırılmaktadır (Râzî, t.y.: 122).

Kevser Lafzının Beyânî Tahlili

“Kevser” kelimesi, “fev‘al” vezninde olup “kesret” kökünden türetilmiş; mübâlağa ve ifrât ifade eden bir sıfattır. Bu bağlamda Araplar, sayısı çok, miktarı fazla ve değeri yüce olan her şey için “kevser” tabirini kullanmışlardır (Şevkânî, 1994: 614). Müfessirler, Kevser’in neyi ifade ettiği hususunda farklı açıklamalar getirmişlerdir. Bunlar arasında öne çıkan görüşler şunlardır:

a. Cennet’te bir ırmaktır. Resûlullah’tan (s.a.v.) gelen sahih hadisler bu görüşü desteklemektedir.

b. Cennet’te bulunan bir havuzdur.

c. Peygamber’in (s.a.v.) nesli ve çocuklarıdır.

d. Peygamber’in (s.a.v.) ümmetinden olan âlimlerdir.

e. Nübüvvettir.

f. Kur’an ve ona bağlı sayısız faziletlerdir.

g. İslâm’dır.

h. Mensupların ve taraftarların çokluğudur.

i. Peygamber’de (s.a.v.) bulunan çok sayıdaki fazilettir.

j. Şan ve şöhretin yüceliğidir.

k. İlimdir.

l. Güzel ahlâktır.

m. Şefaât yetkisini ifade eden Makâm-ı Mahmûd’dur.

n. Kevser ile bizzat bu surenin kendisi kastedilmiştir (Sâmerrâî, 2013: 89).

İbn Abbâs’a göre ise Kevser’den maksat, Yüce Allah’ın Hz. Muhammed’e (s.a.v.) verdiği bütün nimetlerdir. Zira Kevser kelimesi, çokluğu ifade eden ve kapsamı geniş olan bir lafızdır. Bu sebeple, ayeti nimetlerin yalnızca bir kısmına hamletmek, kalanına

hamletmekten daha evlâ değildir; bilakis bütün bu anlamları kuşatacak şekilde değerlendirmek gerekir. Nitekim rivayete göre Sa'îd b. Cübeyr, bu görüşü İbn Abbâs'tan (r.a.) naklettiğinde, bazı kimseler ona Kevser'in cennetteki bir nehir olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun üzerine Sa'îd b. Cübeyr, "Cennetteki nehir de Allah'ın, Peygamber'ine verdiği çok hayırdan sadece biridir" cevabını vermiştir (Râzî, t.y.: 124–128).

Lisânü'l-Arab'da Kevser kelimesi şu şekilde açıklanmaktadır: "Racülün kevser" ifadesi, hayrı ve iyiliği çok olan kimse anlamına gelir. "el-Kevser" ise hayrı son derece bol olan efendi demektir. Mücâhid'den rivayet edilen hadiste ise Resûlullah'ın (s.a.v.) "Bana Kevser verildi; o, cennette bir nehirdir" sözü aktarılmaktadır.

Kevser kelimesi, "fev'al" vezninde olup "kesret" kökünden türetilmiştir. Bu vezin, mübâlağa ifade etmekte ve anlam bakımından çokluk vurgusu taşımaktadır. Kelimedeki "vâv" harfi zâid olup, Kevser lafzı esas itibarıyla "pek çok hayır" (hayr-ı kesîr) manasına gelmektedir (İbn Manzûr, 1993b: 133).

Aktarılan bilgilerden hareketle denilebilir ki Kevser, Arapların "racülün kevser" (hayrı ve iyiliği çok olan adam) ifadesinde olduğu üzere, mübâlağa maksadıyla kullanılan bir sıfattır. Aynı zamanda Lisânü'l-'Arab'da yer alan "el-Kevser, hayrı pek çok olan efendidir" tanımında görüldüğü gibi, çokça hayırla nitelenmiş bir şahsı ifade eden mevsuf konumundadır. Bu itibarla Kevser kelimesi, bağlama göre hem sıfat hem de mevsuf olarak kullanılabilen kapsamlı bir lafızdır.

Sâmerrâî'ye göre ayette geçen "el-Kevser" ile kastedilen, Yüce Allah'ın Resûlü'ne dünya ve ahirette bahşettiği nimetlerin tamamıdır. Bu sebeple Kevser hakkında zikredilen farklı yorumların tümü, İbn Abbâs'ın ifade ettiği üzere, Allah Teâlâ'nın, Peygamberine verdiği Kevser kapsamına dâhildir. Nitekim Resûlullah'a (s.a.v.)

vaat edilen cennetteki Kevser ırmağı da, kendisine lütfedilen hayr-ı kesîrin bir parçası olup, Kevser'in anlam çerçevesi içinde değerlendirilmelidir.

Yüce Allah ayette “el-Kevser” buyurmuş; “el-Kesîr” ifadesini kullanmamıştır. Zira “el-Kesîr”, herhangi bir kayıt olmaksızın yalnızca niceliksel çokluğu (kesret) ifade ederken; “el-Kevser”, hem nitelik hem de mahiyet bakımından çokluğu ifade eden, aynı anda çok hayra delâlet eden bir sıfat ve çok hayırla nitelenmiş bir mevsûf anlamını ihtiva eden daha kuşatıcı bir lafızdır.

Bu itibarla “el-Kevser”, biri kesret (çokluk), diğeri hayır ve iyilik olmak üzere iki temel anlam alanını birlikte ifade etmektedir (Sâmerrâî, 2013: 90).

Kevser kelimesi yalnızca “çok” olmayı değil, özellikle “çok hayırlı” olmayı ifade eder. Bu sebeple Arapçada “هو رجل كثر” (O, hayrı pek çok olan bir adamdır) denilerek söz tamamlanabilirken; “كثير الخير” ifadesi tek başına yeterli görülmez, mutlaka “كثير العطاء” yahut “كثير الخير” gibi bir tamlamayla açıklanması gerekir. Benzer şekilde “hayrı çok olan efendi” anlamında “أقبل الكثر” denir; buna karşılık “أقبل الكثير” denilmez.

Kevser kelimesinin anlam alanlarından biri de Resûlullah’a (s.a.v.) vaat edilen cennet nehridir. Bu sebeple “هو الكثر” denilebilmekte; ancak aynı bağlamda “هو الكثير” denilmemektedir. Bu durum, Kevser kelimesinin hem sıfat (vasıf) hem de isim olarak kullanılabildiğini göstermektedir. Her iki kullanımda da ortak unsur, hayırla birlikte çokluk (kesret) anlamıdır. Burada vasıf, “كثير العطاء” (vermesi ve hayrı çok olan); mevsûf ise “السيد الكثير الخير” (hayrı çok olan efendi) anlamını taşımaktadır.

Bu sebeple “el-Kevser”, anlam derinliği ve belâgat gücü bakımından “el-Kesîr” lafzına nazaran daha öncelikli, daha kapsamlı ve maksada daha uygun bir tercihtir.

Aynı manaya delâlet eden “صيرف” ve “صيقل” gibi kelimelerde olduğu üzere “فُعِلَ” vezninde “الْكَيْثَرُ” lafzı da kullanılabiliirdi. Ancak vâv harfinin, yâ harfine nazaran fonetik ve semantik bakımdan daha kuvvetli olması sebebiyle, vasfın gücünü daha açık biçimde yansıtmak amacıyla “الْكَيْثَرُ” yerine “الكوثر” lafzı tercih edilmiştir.

Hayrın genişliğini ve kuşatıcılığını ifade etmek için kelimenin mevsûfu hazfedilmiş, böylece “çok mal”, “çok su” veya “çok zürriyet” gibi belirli bir alanla sınırlandırılmamıştır. Bu tercihte açık bir mübâlağa söz konusudur. Nitekim Rûhu’l-Me’ânî’de, “mevsûfun hazfinde göz ardı edilemeyecek bir mübâlağa bulunduğu” ifade edilmiştir (Âlûsî, 1994: 480).

Bu durum, kevserin, dünyadan ahirete uzanan, kapsamı sınırlandırılmayan mutlak ve çok hayır anlamını taşıdığını göstermektedir. Böylesine geniş bir ikram, te’kide ihtiyaç duyduğundan, ayet “إِنَّ” edatıyla pekiştirilmiştir. Aynı şekilde ikramda bulunanın azametini vurgulamak için ta’zîm zamiri olan “تَا” getirilmiş ve “إِنَّا” buyurulmuştur. Böylece hem verilen nimetin büyüklüğü hem de vericinin yüceliği birlikte ifade edilmiştir. Sen de, tekid ve ta’zîm ile zikredilen bu hususların ne kadar yerinde ve anlamla uyumlu olduğunu açıkça görüyorsun.

el-Keşşâf’ta bu bağlamda şu açıklamaya yer verilir: Kesretten türetilen fev’al kalıbı, vermesi ifrât derecesinde çok olan kimse için kullanılır. Nitekim oğlu seferden dönen bir bedevî kadına, “Oğlun ne getirdi, neyle döndü?” diye sorulduğunda, “Kevser getirdi; kevserle, yani pek çok şeyle döndü” cevabını vermiştir.

Müfessirlerin bir kısmına göre kevser, cennette bir nehirdir. İbn Abbâs’a göre ise el-Kevser, çok hayır (hayr-ı kesîr) demektir. Bu yoruma göre ayetin anlamı şudur: Sana, dünya ve ahiret hayırlarından hiç kimseye verilmeyen, sınırı ve benzeri bulunmayan nimetler bahşedilmiştir. Bütün bu nimetleri veren ise âlemlerin

Rabbi olan Allah'tır. Dolayısıyla sende iki yüce ve değerli husus birleşmiştir: Verenlerin en keremlisi ve en azametlisinden gelen ikramların en şerefli ve en büyüğü. Bu sebeple Allah, kendisini inkâr eden ve başkalarına kulluk eden bir topluma rağmen seni ikramıyla yüceltmış, insanların minnetine muhtaç kılmamıştır. O halde sen de yalnızca bu ikramı veren Rabbine kulluk et; putlar adına kesilen kurbanlara muhalefet ederek, sırf O'nun rızasını gözet ve yalnız O'nun adıyla kurban kes (Zemahşerî, 1987: 807; Sâmerî, 2013: 91).

Kevser Suresinin Beyânî Özellikleri

Kevser suresinde kullanılan anlatım, yüksek düzeyde beyânî ve belâgî incelikler barındırmaktadır. Bu bağlamda surede öne çıkan başlıca sanatsal (fennî) unsurlar şu şekilde sıralanabilir:

- a. “إِنَّ” edatıyla te’kîd yapılması, verilen nimetin kesinliğini ve önemini vurgulamaktadır.
- b. Fiilin “أَعْطَيْنَا” lafzında azamet (ta‘zîm) zamirine isnad edilmesi, nimetin yüceliğini ve doğrudan ilahî iradeye dayandığını göstermektedir.
- c. Tekid ve tahsis amacıyla mütekaddim zamirin haber kılınması, hitabın muhataba özgülenmesini ve anlamın yoğunlaştırılmasını sağlamaktadır.
- d. “آتَيْنَا” yerine “أَعْطَيْنَا” fiilinin tercih edilmesi, verilen nimetin mahiyetine ve temlik boyutuna işaret eden anlam inceliğini ortaya koymaktadır.
- e. İ’tâ’ fiilinin; Resûl, itaatkâr (muṭî‘) gibi herhangi bir vasıf zikredilmeksizin doğrudan hitap zamirine bitişik olarak kullanılması, bu bağışın herhangi bir sebep veya vasma bağlı olmaksızın, sırf ilahî irade ve ihtiyarla gerçekleştiğini göstermektedir.

- f. “الكثير” yerine, hayır ve hayır olarak nitelendirilen her şeyi kuşatan “الكوثر” kelimesinin kullanılması hem kesreti hem de hayrın niteliğini birlikte ifade eden güçlü bir beyânî tercihtir.
- g. İtlâk ifade etmek amacıyla mevsûfun hazfedilmesi, kevserin herhangi bir alanla sınırlandırılmayarak mutlak ve kapsamlı bir hayır olarak anlaşılmasını sağlamaktadır.
- h. En büyük iki değerin bir arada zikredilmesi, yani âlemlerin Rabbi olan yüce bağışlayıcı ile O’nun verdiği en büyük ikram olan el-Kevser’in aynı bağlamda toplanması, surenin anlam derinliğini ve belâgî gücünü zirveye taşımaktadır.

Fesalli Lirabbike İfadesi

Kevser suresinde i’tâ nimetine karşılık öngörülen şükür, iki temel boyutta ele alınmaktadır. Bunlardan ilki, doğrudan Yüce Allah’a has kılınan namaz; ikincisi ise kullara yönelik bir ikram ve paylaşım boyutu taşıyan kurbandır. Bu çerçevede Allah’ın kullarına ihsanda bulunmak, verilen nimetlere karşı şükürün tabî bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır.

Fe Harfinin Anlamsal İşlevi

“فَصَلِّ” emrinde yer alan “fâ” harfi, kendisinden sonrasını öncesine bağlayan tertîb ve sebebiyet işlevi görmektedir (Şevkânî, 1994: 614; Âlûsî, 1994: 480). Buna göre anlam, “Sana bu kadar çok hayır veren Rabbine karşı şükürün bir göstergesi olarak namaza yönel” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Sâmerî’nin ifadesiyle, bu emir; namazı ciddiye almaksızın, sırf gösteriş için kılan kimselerin tavrının aksine, verilen ilahî nimetlere bilinçli bir şükür bilinciyle karşılık verilmesini hedeflemektedir (Sâmerî, 2013: 92).

Namazın (الصلاة) şükürün bütün unsurlarını kendi bünyesinde barındırması sebebiyle, ayette “فاشكر” (öyleyse şükret) denilmemiş; bunun yerine “فَصَلِّ” (öyleyse namaz kıl) buyrulmuştur. Zira namaz, kalp, dil ve bedenle gerçekleştirilen kapsamlı bir şükür fiilidir (Beyzâvî, 1998: 342; Âlûsî, 1994: 480).

Ayette Kastedilen Namazın Mahiyeti

Âlimler, bu ayette geçen namazın mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı müfessirlere göre buradaki namazdan maksat bayram namazı, “نحر”dan maksat ise Kurban Bayramı’nda kesilen kurbandır. Bu görüşe göre ayet, bayram namazı ile kurban ibadetini emretmektedir. Nitekim Mekke müşriklerinin kurbanı namazdan önce kesmeleri üzerine, namazdan sonra kurban kesilmesini emreden bu ayetin nazil olduğu ifade edilmiştir (Râzî, t.y.: 117; Endelûsî, 2000: 555).

Diğer bir görüşe göre ayette kastedilen namaz, farz olan beş vakit namazdır (Şevkânî, 1994: 614).

Bir başka yaklaşıma göre ise burada geçen namaz, farz ve nafile namazların tümünü kapsayan genel bir namaz türünü ifade etmektedir (İbn Kesîr, 1998: 476; Zemahşerî, 1987: 807; Râzî, t.y.: 130; Şevkânî, 1994: 614).

Bu son görüş daha isabetli kabul edilmiştir. Zira ayetin temel amacı, namazı belirli bir vakit veya türle sınırlandırmaktan ziyade, yalnızca Allah için ve O’na has kılınmasını vurgulamaktır. Surede namazın özellikle seçilmesi, Sâmerîrâî’nin beyânî analizlerinde öne çıkardığı üzere, ibadetler arasındaki hiyerarşinin lafız yoluyla inşa edildiğini göstermektedir. Namaz, lafzen öne alınarak manen de merkezî konuma yerleştirilmiştir.

Lirabbike İfadesinde İbadetin Yönü ve İhlas Vurgusu

“Lirabbike”, ifadesi, namazın yöneldiği merciyi belirleyerek ibadetin ihlâs ve tahsis boyutunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Buna göre anlam, “Namazını yalnızca Rabbine yönelerek, samimiyetle kıl” şeklinde belirginlik kazanmaktadır. Zira müşrikler, namaz ve benzeri ibadetleri Allah’tan başkası adına yerine getirmekteydiler. Bu sebeple Yüce Allah, Hz. Peygamber’e namazını sadece Kendisi için eda etmesini emretmiştir. Râzî’nin tefsirinde şöyle denilmektedir: “Yüce Allah, buradaki “namaz” sözüyle, namaz cinsini kastetmiştir. Çünkü Mekkeliler, Allah’tan başkası için namaz kılıyor ve Allah’tan başkası için kurban kesiyorlardı. Böylece ona (s.a.v.), Allah Teâlâ dışında kimse için namaz kılmamasını ve kurban kesmemesini emretmiştir” (Râzî, t.y.: 130).

İbn Kesîr, tefsirinde bu ayeti şu şekilde açıklamaktadır: Yüce Allah, Hz. Peygamber’e dünya ve ahirette pek çok hayır ihsan etmiş; bu bağlamda daha önce nitelikleri zikredilen Kevser nehrini de ona lütfetmiştir. Bu nimetlere karşılık olarak, farz ve nafilâ tüm namazların ve kurban ibadetinin Allah Teâlâ’ya halis kılınması emredilmiştir. Buna göre kulluk yalnızca Allah’a yöneltilmeli, kurban da yalnızca O’nun adıyla kesilmelidir. Zira O, tektir ve hiçbir ortağı yoktur. Bu anlam, Yüce Allah’ın şu buyruğuyla da desteklenmektedir: “قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ” - “De ki: Benim namazım da ibadetim de, hayatım da ölümüm de âlemlerin Rabbi olan Allah içindir. O’nun hiçbir ortağı yoktur. Bana böyle emredildi ve ben Müslümanların ilkiyim.” (el-En‘âm 6/162–163; Sâmerriâî, 2013: 93).

Bu emir, Allah’tan başkasına secde eden ve kurbanlarını başkasının adıyla kesen müşriklerin uygulamalarına açık bir muhalefet niteliği taşımaktadır. Nitekim Yüce Allah, bu hususu “وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ شَيْئًا” - “Üzerine Allah’ın adı anılmayan şeylerden yemeyin; çünkü bu, kesinlikle bir günahtır.” ayetiyle açıkça vurgulamaktadır (el-En‘âm 6/121; İbn Kesîr, 1998: 476).

Bu itibarla “لِرَبِّكَ” kaydıyla ibadette ihlâs vurgulanmış; böylece Mâ‘ûn suresinde yer alan “الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ” “Onlar gösteriş yaparlar” (el-Mâ‘ûn 107/6) ifadesiyle zemmedilen riyâ anlayışı

ortadan kaldırılmıştır. Râzî, bu bağlantıya dikkat çekerek şu değerlendirmede bulunmaktadır: Yüce Allah, bir önceki surede onların namazı riyâ ve gösteriş amacıyla eda ettiklerini zikrettikten sonra, Kevser suresinde Hz. Peygamber’e hitaben, “Sen, riyâ için değil; ancak ihlâs ile namaz kıl” demek istemiştir (Râzî, t.y.: 131).

Zâhire bakıldığında, Yüce Allah’ın “إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ” buyruğunun ardından “فَصَلِّ لَنَا” (Öyleyse bizim için namaz kıl) demesi beklenirdi. Ne var ki ayette böyle bir ifade tercih edilmemiş; bunun yerine iltifât sanatıyla “فَصَلِّ لِرَبِّكَ” “Öyleyse Rabbin için namaz kıl” buyrulmuştur. Bu anlatım tercihi, ibadetin yalnızca ilahî zat adına ve tam bir ihlâs bilinciyle gerçekleştirilmesi gerektiğini daha güçlü bir şekilde vurgulayan beyânî bir incelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iltifat üslubunda birçok hikmet ve fayda bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: Buradaki iltifat, namazın yalnızca Rab için eda edilmesi gerektiğini vurgulamakta; genel anlamda (على سبيل الإطلاق) nimeti veren her varlık adına yapılabilecek bir fiil olmadığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede veren kimsenin namazı değil, ancak şükürü ve teşekkürü hak ettiği ifade edilmektedir. Şayet ayette “فَصَلِّ لَنَا” (Bizim için namaz kıl) buyurulmuş olsaydı, verilen nimete karşılık namazın hak edildiği yönünde bir vehim doğabilirdi. İltifat üslubu ise bu tür bir yanlış anlamayı ortadan kaldırmıştır.

Ayrıca “نَا” (Biz) zamiri, kimi zaman azamet ifade eden tek bir varlık için kullanılabildiği gibi, bir topluluğa da delalet edebilmektedir. Yüce Allah, bu ifadeyi tercih etmeyerek söz konusu iki ihtimali bertaraf etmiş; burada kullanılan zamirin iştirâk değil, azamet zamiri olduğunu açıkça göstermek amacıyla “فَصَلِّ لِرَبِّكَ” buyurmuştur.

Kur’an-ı Kerîm’e baktığımızda da, azamet zamirinin geçtiği yerlerde, zamirdeki iştirak (ortaklık) ihtimalini ortadan kaldırmak için mutlaka öncesinde veya sonrasında zamirin Allah’a delalet ettiğini açıkça gösteren Allah, Rahmân ve benzeri isimlerin

zikredildiği görülmektedir. Böylece bu husus salt aklî çıkarıma bırakılmamış, lafzî karinelerle desteklenmiştir. Nitekim bu durum, azamet zamirinin geçtiği bütün yerlerde istisnasız şekilde gözlemlenmektedir (Sâmerrâî, 2013: 94).

“إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ. فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ” - “Şüphesiz biz sana Kevser’i verdik. O halde Rabbin için namaz kıl ve kurban kes” (el-Kevser 108/1-2). Bu ayetlerde “Rabb” lafzının tercih edilmesi ve hitap zamirine izâfe edilmesi, açık bir tekrîm / onurlandırma anlamı taşımaktadır. Nitekim “Rabb” kelimesinin seçilmesi, Allah’ın Hz. Peygamber’e verdiği atâ ve ihsan ile tam bir uygunluk arz etmektedir. Bu lafzın hitap zamirine izâfe edilmesi ise, açıkça görüldüğü üzere, tahsis içindir. Zira sure bütünüyle Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında nazil olmuş; surenin tamamındaki hitap da “إِنَّا ... أَعْطَيْنَاكَ ... فَصَلِّ لِرَبِّكَ ... إِنَّ سَانَكَ” şeklinde doğrudan ona yöneltilmiştir.

“لِرَبِّكَ” kaydı, Sâmerrâî’ye göre ihlâs ilkesinin lafzî teminatıdır. Allah’ın zatına değil “Rabb” ismine izafe edilmesi, terbiye, himaye ve süreklilik anlamlarını manaya dahil ederek lafızmana bütünlüğünü derinleştirmiştir.

Venhar Emrinin Anlam Çerçevesi

Nahr lafzı, fıkhıta hedy, nüsük ve kurban niyetiyle deve boğazlamak manasındadır. Allah “إِذْبَحْ” değil de “وَانْحَرْ” buyurmuştur. Çünkü “Nahr” develere özgüdür. “Zebh” ise deve, sığır ve koyun gibi kesilen hayvanların tümünü içine alan genel bir kavramdır. Dolayısıyla kendisinden bûdün² (deve) kesmesi istenmiştir. Çünkü develer, Arapların sahip oldukları malların en değerlisidir. Onları kesip ihtiyaç sahiplerine dağıtırlardı. Rûhu’l-Me‘ânî’de şöyle zikredilmektedir: “İhtiyaç sahiplerini itip kakan ve onlardan en ufak

² Burada geçen hedy kelimesi hac ve umre yapan kimselerin harem sınırları içinde kestikleri kurban (Öğüt, 1998: 156); nüsük kelimesi, genelde Allah’a yakınlık sağlayan her türlü ibadet, özelde Allah için kurban kesmek (Güç, 2002: 436); bûdün kelimesi ise hacda kurban edilen deve, sığır gibi büyük baş hayvan (Boran, 2020: 66) anlamındadır.

bir yardımı esirgeyenlerin aksine Arapların mallarının en değerlisi olan develeri Allah'ın adıyla kes ve ihtiyaç sahiplerine infak et" (Âlûsî, 1994: 480; Beyzâvî, 1998: 342; Şevkânî, 1994: 614).

Nahr, çok vermeye (atâu'l-kesîr) uygun düşmektedir. Dolayısıyla ona Kevser'i verdiği için Allah Teâlâ'ya şükrün bir gereği olarak çok olan şeyi infak etmesi uygun düşmüştür. Bir görüşe göre "nahr", namazda sağ elin sol el üzerine konularak göbeğin altında tutulmasını ifade etmektedir. (İbn Kesîr, 1998: 476; Zemahşerî, 1987: 807; Râzî, t.y.: 129).

Şu nedenlerden dolayı birinci görüşün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır:

- a. Nahr kelimesinin deve boğazlamak anlamında kullanımı, yukarıda zikredilen diğer yorumlara nispetle dil ve kullanım açısından daha yaygın ve meşhurdur (Sâmerrâî, 2013: 96).
- b. Nahrın, namazda sağ elin sol el üzerine konulması şeklinde yorumlanmasını Hz. Ali'ye dayandıran rivayetin sahih olmadığı belirtilmiştir (İbn Kesîr, 1998: 476).
- c. "اِنْحَرْ" lafzını, sağ eli sol elin üzerine koymak şeklinde tefsir ederek namazın âdâbı ve rükünleri arasında sayanlar, bu emri Allah Teâlâ'nın "فَصَلِّ لِرَبِّكَ" (Rabbin için namaz kıl) buyruğunun kapsamına dâhil etmiş olmaktadır. Bu durumda atıf yeni bir anlam kazandırmamış olur. Oysa atfın hikmeti gereği "اِنْحَرْ" ile namazdan farklı bir fiilin kastedilmiş olması gerekir.
- d. Mekke müşrikleri, Allah'tan başkası için namaz kılıyor (dua ediyor) ve yine Allah'tan başkası adına kurban kesiyorlardı. Bu sebeple Yüce Allah, Hz.

Peygamber’e yalnızca Kendisi için namaz kılmasını ve yalnızca Kendisi adına kurban kesmesini emretmiştir.

- e. Kur’an-ı Kerîm’de namazdan bahsedilen birçok yerde, onun hemen ardından mâlî bir ibadete – çoğunlukla zekâta- yer verilmektedir. Bu bağlam dikkate alındığında, “nahr”ın kurban kesme anlamına hamledilmesi daha uygun görünmektedir.
- f. “فَصَلِّ” (O halde namaz kıl) emri, Allah’ın emirlerine karşı azamî saygı ve tâzimi; “اِنْحَرْ” buyruğu ise Allah’ın mahlûkatına karşı derin bir şefkat ve merhameti ifade etmektedir. Kulluğun kemâli de bu iki temel ilkenin birlikte gerçekleşmesiyle mümkün olmaktadır (Râzî, t.y.: 129–130).

“Yüce Allah’ın burada ‘Rabbin için namaz kıl ve sadaka ver’ veya ‘zekât ver’ gibi bir ifade kullanmaksızın özellikle ‘nahr’ lafzını tercih ederek ‘اِنْحَرْ’ buyurmasının hikmeti nedir?” şeklindeki bir soruya, nahrın tercih edilmesinin daha evlâ olduğunu gösteren şu gerekçelerle cevap verilebilir:

Birincisi, sadaka kavramı hem azı hem de çoğu kapsayan genel bir anlam taşımaktadır. Oysa çok büyük bir bağışa (atâ’u’l-kesîr) karşılık olarak en uygun davranış, kişinin Allah’a şükrünün bir gereği olarak malının en kıymetli kısmından infakta bulunmasıdır. Zekâta gelince –bazı âlimlere göre- Hz. Peygamber (s.a.v.) nisap miktarına ulaşan bir mala sahip olmadığından kendisine zekât farz olmamıştır.

Râzî’nin tefsirinde bu husus şöyle ifade edilmektedir: Bazı âlimler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) dünyalık anlamda mülk edinmediğini, aksine yalnızca ihtiyacı kadar mala sahip olduğunu belirtmişlerdir. Bu sebeple kendisine zekât farz kılınmamıştır. Buna

karşılık kurban kesmek, Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında vâcip kabul edilmiştir (Râzî, t.y.: 132).

İkincisi, namaz, bedenen yerine getirilen ibadetlerin en büyüğüdür. Bu sebeple Yüce Allah, burada namazdan hemen sonra, malî ibadetler arasında en büyük ve en değerli olan kurban ibadetini zikretmiştir. Böylece bedeni ibadetlerin zirvesi ile malî fedakârlığın en üst mertebesi birlikte anılmıştır.

Üçüncüsü, Araplar nezdinde malın en kıymetlisi devedir. Bu itibarla Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) develeri kurban etmesini ve onları Allah’ın rızasına uygun şekilde dağıtmasını emretmiştir. Bu da nahr lafzının tercih edilmesini anlam bakımından daha güçlü ve yerinde kılmaktadır (Sâmerrâî, 2013: 97).

Şayet Allah, “Zekâtı verin” deseydi Müslümanların geneline yöneltilen “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ” “Namazı kılın, zekâtı verin” (el-Bakara 2/43) emrinden farklı olmayacağından Rabbinin kendisine verdiği Kevser’e karşılık özel bir şükür de sayılmazdı.

Öte yandan zekât yılda bir kez verilmesi gerekirken Allah Teâlâ nahrı burada tahsis etmeden ve belli bir vakitle sınırlamadan zikretmiştir.

Yüce Allah’ın “وَأَنْحَرْ” sözü, bir önceki surede geçen “وَيَمْنَعُونَ” “En küçük yardıma da engel oluyorlar” (el-Mâ’ûn 107/7) sözüne karşılık olarak kesilen şeyin etinini sadaka olarak vermek manasındadır. “Mâ’ûn”un manalarından birisi de içine yemek konulan kaptır. Bir önceki surede mâ’ûna engel olan kişiye karşılık olarak Peygamber (s.a.v.)’den, mâ’ûna konanları sadaka olarak dağıtması istenmiştir. Dolayısıyla bu sözün böyle gelmesi daha uygundur.

“Yüce Allah niçin ‘Rabbin için namaz kıl ve kurban kes’ anlamına gelen ‘فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَصَحْ’ dememiştir?” şeklindeki bir soruya

cevabımız, şu gerekçelerden dolayı zikredilenin daha uygun olduğudur:

Birincisi, “صَحَّ” - “kurban kes” emrinin, kurban olarak kesilen deve, sığır ve koyunun genelini kapsadığıdır. Bu durumda Peygamber (s.a.v.), bir koyun kesse bile itaat etmiş ve sevap kazanmış olacaktı. Fakat burada kendisinden Arapların mallarının en iyisi ve en değerlisi olan deveyi kesip tasaddukta bulunması istenmiştir. Allah’ın kendisine vermiş olduğu şeye daha uygun ve daha evlâ olan da budur.

İkincisi ise kurbanın yılın belli vakitlerinde, Kurban Bayramının dört gününe özgü bir ibadet olduğudur. Buna karşılık “انحر” sözünde ise belli bir vakitle sınırlı (mukayyet) olmayan mutlak bir söz olup sadaka için daha geniş Allah’ın kulları için de daha faydalıdır. Ayrıca “انحر” sözü, Allah Teâlâ için kesilenlerin tümünü ihtiva etmesi hasebiyle daha önceliklidir.

Râzî’nin tefsirinde, “فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ” ayeti bağlamında iki temel soru gündeme getirilmektedir (Sâmerrâî, 2013: 98):

Birincisi: Namazın ardından çoğunlukla zekât zikredildiği halde, bu ayette niçin kurban kesme emri yer almaktadır?

İkincisi: Allah Teâlâ, bütün kurban çeşitlerini kapsaması için neden “انْحَرْ” yerine “صَحَّ” lafzını tercih etmemiştir?

Birinci soruya şu şekilde cevap verilebilir: Bu suredeki “فَصَلِّ” emrinin bayram namazına işaret ettiğini kabul edenlere göre mesele açıktır. Zira bayram namazının ardından kurban kesilmesi tabîî bir tertip arz etmektedir. Ancak bu ifadeyi mutlak anlamda “namaz kıl” şeklinde anlayanlara göre, şu gerekçeler ileri sürülebilir:

- a. Müşrikler namazlarını ve kurbanlarını putlar adına yerine getiriyorlardı. Bu sebeple Hz. Peygamber’e (s.a.v.), her iki ibadeti de yalnızca Allah rızası için eda etmesi emredilmiştir.

- b. Bazı âlimlere göre Hz. Peygamber (s.a.v.) dünyalık anlamda mülk edinmemiş, yalnızca ihtiyacı kadar mala sahip olmuştur. Bu nedenle kendisine zekât farz kılınmamış; buna karşılık kurban kesmek O'nun hakkında vâcip olmuştur.
- c. Araplar nezdinde malın en kıymetlisi deveydi. Bu sebeple Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dünyevî haz ve bağılıklardan uzaklaşmasını ve nefsânî ilgilerini Allah yolunda feda etmesini temsilen, develeri kurban etmesini ve onları Allah yolunda harcamasını emretmiştir.

İkinci soruya gelince, buna şu şekilde cevap verilebilir: Namaz, bedenene yerine getirilen ibadetlerin en büyüğüdür. Bu sebeple Allah Teâlâ, namazdan sonra, kurban çeşitleri arasında en büyük ve en değerli olanı ifade eden nahr lafzını tercih etmiş; böylece bedeni ibadetin zirvesini, malî fedakârlığın en üst derecesiyle birlikte zikretmiştir (Râzî, t.y.: 131–132).

“Namazı, kurban kesmenin önüne almasının sebebi nedir?” şeklinde bir soruya ise cevap olarak şu gerekçeler zikredilebilir:

Bunlardan biri namazın, kurban kesmekten daha önemli ve Allah katında daha büyük olmasıdır. Namaz, İslam'ın rükünlerinden biri ve Allah Teâlâ katındaki ibadetlerin en büyüğüdür.

Bunlardan biri de namazın, kurban kesmekten daha genel olması ve de daha çok yapılmasıdır. Namaz, nafileler hariç, günde beş kez kılınmak suretiyle kurban kesmenin önüne geçmiştir.

Bir diğeri de namazın, Allah'ın hakkı; kurban kesmenin ise kulların hakkı olması ve Allah'ın hakkının kulların hakkının önüne geçmesidir.

Bu ayet, namaz ile malî bir ibadetin birlikte zikredildiği ve namazın önceye alındığı diğer Kur'an ayetleriyle anlam bakımından

örtüşmektedir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ - “Onlar namazı dosdoğru kılan ve zekâtı veren kimselerdir” (el-Mâide 5/55). Yine başka bir ayette ise: “الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ - “Onlar gayba iman eden, namazı dosdoğru kılan ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden infak edenlerdir” (el-Bakara 2/3).

Bu çerçevede Kevser suresindeki “فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ” ifadesi de, bedeni ibadetlerin esası olan namaz ile malî fedakârlığı temsil eden kurbanın birlikte zikredilmesi bakımından Kur’an’ın genel üslubuyla tam bir uyum arz etmektedir. Namazın öne alınması ise, kulluk bilincinin temelini bedenî itaatle başladığını ve malî fedakârlığın bu bilinç üzerine bina edildiğini göstermektedir. Bir görüşe göre buradaki namazla bayram namazı; nahr ile de hedy, nüsük ve kurban olarak kesilen hayvanlar kastedilmiştir. Namazın, nahrdan önce zikredilmesinin sebebi ise Peygamber (s.a.v.)’in, kurban kesme işini, namazdan önce yapmasıydı. Bunun üzerine Yüce Allah, O’na namaz kılıp kurban kesmesini emretmiştir (Endelûsî, 2000: 556; Sâmerrâî, 2013: 99).

İbn Kesîr tefsirinde şöyle denilmektedir: “Ayette geçen nahrdan murad kurban kesmektir. Bu sebeple Resûlullah (s.a.v.) bayram namazını kılar, ardından kurbanını keser ve şöyle buyururdu: ‘Kim bizim bu namazımızı kılar ve bu kurbanımızı keserse, kurbanında isabet etmiştir. Kim de namazdan önce kurban keserse, onun kestiği kurban değildir.’” (İbn Kesîr, 1998: 476).

Buna karşılık bazı âlimler, bir fiilin diğerine vâv atıf harfiyle bağlanması tertibi zorunlu kılmadığını belirterek, namazın mutlaka kurbandan önce gelmesi gerektiği yönündeki bu çıkarımı zayıf görmüşlerdir. Ancak bazılarına göre deliller, namazın kurbandan önce eda edilmesi gerektiğine açıkça delalet etmektedir. Bu öncelik, vâv’ın tertibi gerektirmesinden değil; Hz. Peygamber’in “Allah’ın başladığı ile başlayın” buyruğundan kaynaklanmaktadır (Râzî, t.y.: 130).

Surede “تحر” kelimesinin tercih edilmesi, Sâmerî’nin beyânî tefsirinde sıkça vurguladığı üzere, sıradan bir fiil yerine daha özel ve yüklü bir lafzın seçilmesiyle şükürün büyüklüğüne işaret etmektedir. Lafızdaki ihtisas, manadaki azameti en güzel şekilde yansıtmaktadır. Sâmerî, namaz ve nahrın birlikte zikredilmesini yalnızca fikhî bir düzenleme olarak değil; şükür, ihlâs ve tevhid bilincinin beyânî düzlemde inşa edilmesi olarak değerlendirmektedir. Bu yorumuyla âyetin, salt bir hüküm bildiriminden öte, kulluğun mahiyetini şekillendiren kurucu bir söylem niteliği kazandığını ortaya koymaktadır.

Râzî’ye Göre Fesallî Lirabbike Venhar İfadesi

Râzî’nin tefsirinde şöyle denilmektedir: “Zâhire en uygun olan, Allah Teâlâ’nın ‘Şüphesiz biz sana Kevser’i verdik; o halde bizim için namaz kıl ve kurban kes’ buyurmasıydı. Ne var ki O, böyle değil de birtakım hikmetler sebebiyle ‘Rabbî için namaz kıl’ buyurmuştur. Bu hikmetler şunlardır:

Birincisi: Bu ifadelerin iltifat üslubuyla gelmesi, fesahat babının temel unsurlarındandır.

İkincisi: Bir sözde zâhir zamirden zâhir isme geçiş yapmak, bir tür azamet ve heybet ifade eder. Nitekim halifelerin (idarecilerin), muhataplarına hitap ederken ‘Sana Emîr’ü’l-mü’minîn emrediyor’ veya ‘Sana Emîr’ü’l-mü’minîn yasak koyuyor’ demeleri bu kabildendir.

Üçüncüsü: ‘Şüphesiz biz sana verdik’ âyetinin sarîh beyanında, bu sözü söyleyenin Allah mı yoksa başkaları mı olduğu hususunda lafzen açık bir karine bulunmamaktadır. Zira ‘لَئِنْ’ ifadesi, azametini göstermek isteyen tek bir kimseyi ifade edebileceği gibi, bir topluluğu da ifade edebilir. Şayet Allah Teâlâ ‘Bizim için namaz kıl’ buyurmuş olsaydı, bu ikili ihtimal gündeme gelmiş olurdu. Bu ihtimal ise –daha önce işaret edildiği üzere- namazın yalnızca Allah için mi, yoksa O’nunla birlikte başkaları için de mi kılındığına dair

bir tereddüt doğurabilirdi. İşte bu sebeple Allah Teâlâ, ‘صَلِّ لَنَا’ ifadesini kullanmayarak bu ihtimali tamamen bertaraf etmiş; ibadetlerde tevhidi ve amelin sırf Allah rızası için yapılması gerektiğini açıkça vurgulamak üzere ‘فَصَلِّ لِرَبِّكَ’ buyurmuştur.

Râzî’ye göre Allah Teâlâ’nın ‘فَصَلِّ لِرَبِّكَ’ emri, ‘فَصَلِّ لِلَّهِ’ ifadesinden daha belîğdir. Zira ‘Rabb’ kelimesi, bir yandan ‘Şüphesiz biz sana Kevser’i verdik’ ifadesinde işaret edilen geçmiş ilahî terbiyeyi; diğer yandan da Allah Teâlâ’nın gelecekte de Hz. Peygamber’i (s.a.v.) terbiye edip destekleyeceğine, onu terk etmeyeceğine dair bir vaadi ihtiva etmektedir” (Râzî, t.y.: 131).

Şevkanî’ye Göre Fesalli Lirabbike Venhar İfadesi

Burada “fesalli lirabbike venhar” ifadesiyle kastedilen, ister bayram günlerinde olsun ister yılın diğer günlerinde bulunsun, namazın ve kurban kesmenin mutlak anlamda yerine getirilmesidir. Bu fiillerin senenin belli günleriyle sınırlandırılmaması, onların şükür manasına delaletini daha güçlü hâle getirmektedir. Şayet bu emir bayram günlerine denk gelirse, namazın kurban kesmeden önce eda edilmesi esastır. Bu bağlamda şu soru sorulabilir:

Allah Teâlâ neden “فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ” buyurmuş da “فَصَلِّ لِرَبِّكَ” (Rabbin için namaz kıl ve O’na kurban kes) diyerek kurban için ayrıca bir müteallak zikretmemiştir? Bu soruya üç şekilde cevap vermek mümkündür:

- a. Ayette zikredilen birinci müteallak (لِرَبِّكَ), mana itibarıyla ikinci fiil için de geçerlidir. Bu durum, lafzen değilse bile bağlamdan açıkça anlaşılmaktadır.
- b. Namaz, kurban kesmekten daha büyük ve daha sürekli bir ibadettir. Bu sebeple müteallak, varlığı belirli zamanlarda eda edilen kurbanın aksine, mükellefin üzerinden hiçbir halde düşmeyen namaza bağlanmıştır.

- c. Namaz, mahiyeti itibarıyla yalnızca kulluk maksadıyla ve sadece Allah için eda edilen bir ibadettir; başka bir varlık için yapılması tasavvur edilemez. Kurban ise tarihsel bağlamda başkaları adına da kesilebildiğinden, ayette müteallak özellikle namaza izafe edilerek ibadetin tevhid boyutu vurgulanmıştır.

Kurban kesmek (nahr) iki kısma ayrılır:

Birincisi, ibadet maksadıyla yapılan ve Allah'tan başkası için asla kesilmesi caiz olmayan kurbandır. Kur'an'da açıkça belirtildiği üzere Allah'tan başkası adına kesilen hayvanın yalnızca kesilmesi değil, aynı zamanda yenmesi de haramdır. Nitekim sahih bir hadiste Hz. Ali, Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu nakletmektedir: “Allah'tan başkası için kurban kesene Allah lanet etsin” (Sâmerrâî, 2013: 100). Âlimler bu hadiste geçen “Allah'tan başkası için kesmek” ifadesinden maksadın; putlar, haç, Musa ve İsa (ikisine de selâm olsun), Kâbe yahut benzeri varlıklar adına kurban kesmek olduğunu belirtmişlerdir. Bu tür kesimlerin tamamı haramdır ve bu boğazlama fiilinin hükmü, kesen kişinin Müslüman veya kâfir olmasına bakılmaksızın değişmez; hiçbir şekilde helâl sayılmaz (Şevkânî, 1993: 158).

İkincisi ise kasaplar ve diğer kimseler tarafından ibadet için değil de yemek için kesilendir ki bunlarda besmele çekilmesi yeterlidir. Hatta Allah'ın adının zikredilip zikredilmediğini bilmediğimiz hayvanların etinden yenmesi mubah kılınmıştır. Âişe (r.anha)'dan nakledilen şu sahih hadise göre bunlarda bizim besmele çekmemiz yeterli sayılmıştır: Bir topluluk Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek: “Ey Allah'ın Resûlü! Bazı kimseler bize et getiriyor; fakat bu etler kesilirken Allah'ın adının anılıp anılmadığını bilmiyoruz. Bu durumda ne yapalım?” diye sordular. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) “Siz, üzerine besmele çekin ve onu yiyin.” buyurdu.

Bazıları bu hadisi delil göstererek hayvanı keserken bismelinin şart olmadığını söylemişlerdir. Böyle bir şartın gerekmediğinin delili ise Yüce Allah'ın “وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ” “Kendilerine Kitap verilenlerin yemeği size helaldir” (el-Mâide 5/5) ayetidir. Yüce Allah, besmele çekip çekmedikleri noktasındaki şüpheyi rağmen onların kestiklerinden yemeyi mubah kılmıştır (Şevkânî, 1993: 159).

“فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ” ayetindeki anlatımın sırlarından (esrârü't-ta'bir) bazıları şunlardır (Sâmerrâî, 2013: 101–102):

- a. Yüce Allah, sonrakini öncekine bağlamak ve tertibi sağlamak için emri “fâ” harfîyle başlatmış ve “فَصَلِّ” buyurmuştur. Zira kendisinden önce zikredilen nimet, şükürü gerektirmektedir.
- b. Yüce Allah, ibadetler arasından özellikle namazı seçmiştir. Çünkü namaz, ibadetlerin en önemlisidir.
- c. “لِرَبِّكَ” ifadesiyle namazın riyâdan ve Allah'tan başkası için yapılmaktan arındırılarak yalnızca ihlâs ile Allah'a tahsis edilmesi istenmiştir.
- d. “لَنَا” yerine “لِرَبِّكَ” buyurulması, namazın genel anlamda veren için değil, yalnızca Allah için kılınması gerektiğine işaret etmektedir.
- e. Yüce Allah, Esmâü'l-Hüsna'dan başka bir ismi değil; terbiye, himaye ve gözetim manalarını ihtiva eden “Rabb” ismini tercih etmiştir.
- f. “Rabb” kelimesinin hitap zamirine izâfe edilmesi, Allah'ın Peygamberine yönelik özel lütuf ve ikramına açık bir göndermedir.
- g. Ta'zîm zamirinden sonra “Rabb” lafzının getirilmesiyle, zamirde muhtemel bir ortaklık (iştirâk) ihtimali bütünüyle ortadan kaldırılmıştır.

- h. Şükrün büyüklüğüne dikkat çekmek için genel bir boğazlama anlamına gelen zebh yerine, develere mahsus olan nahr kelimesi kullanılmıştır.
- i. Zekât veya belirli vakitlere bağlı kurban ibadeti yerine, zaman bakımından daha geniş ve kapsamlı bir fiil olan nahr zikredilmiştir; böylece şükür, belirli bir zaman veya nisapla sınırlandırılmamıştır.
- j. Şükrün hem Allah’a yönelik (namaz) hem de kullara yönelik (nahr) olmak üzere iki yönü bulunduğuna işaret etmek için bu iki ibadet birlikte zikredilmiştir.
- k. Önemi sebebiyle namaz, nahrdan önce zikredilmiştir. Zira namaz, her zaman yerine getirilebilen, gece-gündüz devam eden ve hiçbir halde kişiden düşmeyen bir ibadettir.
- l. “لِرَبِّكَ” müteallakı yalnızca namaza bağlanmış, nahr ayrıca zikredilmemiştir. Çünkü bu husus anlamdan anlaşılmaktadır. Ayrıca namaz süreklilik arz eden bir ibadet iken, nahr hem ibadet hem de başka maksatlarla yapılabilen bir fiildir. Bunlar ayette öne çıkan önemli anlatım sırları (incelikleri)ndendir (Sâmerrâî, 2013: 102).

Şâni’ ve Ebter Lafızlarının Beyânî Tahlili

Şâni’ (الشانى) kelimesi buğuz, kin ve nefret manasındaki seneân (السنآن)’nın ism-i fâili olup buğzeden, kin besleyen ve nefret eden manasına gelmektedir. Betr (البتر) ise “bir şeyin kökünü kazımak, kuyruğu köküne kadar kesmektir. Bazılarına göre her kat’ (kesme) işlemi betrdir. Keza kendisinden hayr-u hasenât kesilmiş her iş de ‘ebter’dir. Yine soyu, nesli ve zürriyeti olmayan kimse de ‘ebter’dir. Hüsrana uğrayan, kaybeden kimseye de ebter denilmiştir.” (İbn Manzûr, 1993a: 38).

Rabbimiz, Peygamber (s.a.v)’e buğzedenin ‘el-Ebter’ olduğunu zikretmektedir. Ebter kelimesinin “الأبتر” şeklinde marife olarak gelmesi ve munfasıl zamirin إِنَّ ile te’kîd edilmesi, asıl O’na buğzedenin kendisinin el-Ebter olduğunu göstermek içindir. Dolayısıyla “إِنَّ شَانِكَ أَبْتَرُ” veya “إِنْ شَانِكَ هُوَ أَبْتَرُ” diyerek soyu kesiklerin cümlesinden kılmamış bilakis “إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ” buyurmuştur.

Sana ebter diyerek buğzedenin kendisi her mânâsıyla ebterdir. Senin, kıyamete kadar genişleyerek uzanan zürriyetinin aksine ardı arkası kesilecek, nesli ve nesebi, iyi adı, sanı kalmayacak odur. Sana buğzeden bu (şâni’)in zürriyeti şayet devam ederse senin takipçilerinden ve destekçilerinden olacak, seninle birlikte düşmanına karşı kılıcını bileyerek seni savunup destekleyecek ve daima yücelterek sana saygı gösterecektir. Böylece onunla senin düşmanların arasındaki akrabalık bağı da kopacaktır. Artık onunla ne övünecek ne ona dua edecek ne de onu hayırla anacaktır. Bilakis onların zürriyetleri, sana dua edecek, senin adını yücelterek saygıyla anacaklardır.

Sana buğzeden bu (şâni’)in soyu kesilecek ve senin soyun ise bâki kalıp dünyayı dolduracaktır. Öyleyse hanginizin soyu kesiktir? Bütün hayırlardan kesilmiş olan sana buğzedendir. Birçok iyilik (hayr-ı kesîr) senindir. O ise tüm iyiliklerden uzaktır.

Keşşâf’ta şöyle zikredilmektedir: “Kavminden onlara muhalefetin sebebiyle sana buğzedenin kendisi ebterdir, sen değil! Çünkü kıyamet gününe dek doğacak olan müminlerin tümü senin evlatların ve soyundur. Adı, kıyamete kadar minberlerde, minarelerde ve her âlimin ve zâkirin dilinde Allah’ın adıyla birlikte yükselmeye devam edecektir.

Ahirette vasfedilemeyecek nimetler senin olacaktır. Senin gibisine ebter denemez. Bilakis dünyada ve ahirette asıl unutulacak

olan -lanetle anılsa da- sana buğzedendir (Zemahşerî, 1987: 807-808; Sâmerî, 2013: 103).

Beydâvî'nin tefsirinde şöyle zikredilmektedir: “Sana buğzeden, sana olan buğzu sebebiyle soyu sopu ve güzel bir zikri olmayan ‘ebter’in ta kendisidir. Fakat senin zürriyetin, şanlı zikrin ve faziletinin alametleri kıyamet gününe kadar devam edecektir. Vasfedilemeyecek şeyler ahirette senin olacaktır.” (Beyzâvî, 1998: 342).

Allah, Peygamber (s.a.v)’e buğzetmeyi helak ve hüsrân sebebi kılmıştır. Bu, Allah Resulüne mahsus bir özelliktir. Çünkü Müslümanların birbirlerine buğzetmeleri veya aralarında düşmanlık vuku bulması onları İslâm’dan çıkarmamaktadır: “فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ” “Şayet (öldürülen kişinin kendisi) inanmış biri olup size düşman bir topluluğa mensup ise” (en-Nisâ 4/92) Bazen birbirleriyle savaşmaları da onları dinden çıkarmamaktadır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا” “Eğer mü’minlerden iki taraf birbirleriyle savaşırılsa, aralarını düzeltin.” (el-Hucurât 49/9).

Fakat Resulullah (s.a.v)’e buğzetmek tek başına dünyada ve ahirette küfür, helak ve hüsrân sebebidir. Ona buğzeden kişi, kendisine karşı kılıç çekmemiş veya savaş ilan etmemiş olsa bile! Bunda açık bir taltif ve tazim söz konusudur. Hadiste de “Sizden biri, beni, babasından, evladından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş sayılmaz” buyrulmaktadır. Dolayısıyla O’na buğzedenin kendisi ebterdir.

O (s.a.v) ise ebter değildir. Bilakis dünyadan ahirete uzanan ‘hayr-ı kesîr’in ve uçsuz bucaksız geniş bir zürriyetin sahibidir (Sâmerî, 2013: 105).

Surenin sonu, başıyla en güzel ve en iyi şekilde bağlanmıştır. Peygamber (s.a.v)’e kevser verilirken kendisine buğzeden soy

kesikliği (betr) verilmiş ve bu kişi kelimenin ihtiva ettiği kötü manaları üzerinde taşıyan bir ‘ebter’ olmuştur.

Şayet betr, bir şeyin kökünden koparılıp kesilmesi (isti’sâl) ise Peygamber (s.a.v)’den hiçbir şey koparılmamış ve kesilmemiştir. Bilakis kendisine birçok şey verilmiştir.

Şayet ebterin manası, hayırdan kesilen her iş ise Peygamber (s.a.v)’e hayr-ı kesîr (birçok hayır) olan kevser verilmiştir. Dolayısıyla O (s.a.v), ebter değildir.

Şayet ebter, soyu olmayan kişi ise O (s.a.v), ebter değildir. Bilakis soyu dünyayı doldurmaktadır. Kızın erkek çocuklarının, erkeğin zürriyetinden olmadığını söyleme! Bilakis onlar, onun zürriyetindendir. Nitekim Allah, bilindiği üzere İsa’yı baba tarafından değil de anne tarafından İbrahim’in zürriyetinden saymıştır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ. وَكُلُّ مِنَ الصَّالِحِينَ” “Ve O’nun soyundan olan Dâvud, Süleyman, Eyyub, Yusuf, Musa ve Harun’u doğru yola erdirdik. Zekeriyya, Yahya, İsa ve İlyas da öyle; onların hepsi de ileri gelen /erdemli (sâlih) kimselerdendir.” (el-En’âm 6/84-85) Zürriyetten kasıt kişinin ismini taşıyıp yaşatmaksa Peygamber (s.a.v)’in ismi tüm isimlerden daha üstün ve daha kalıcıdır. Dolayısıyla O (s.a.v), ebter değildir. Bilakis O’na buğzedenin kendisi ebterdir. Peygamber (s.a.v)’in şanının yüceliği ve isminin kalıcılığının yanı sıra zürriyeti de kalıcı bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Her yerde Muhammed (s.a.v)’in soyundan olduğunu söyleyenleri bulursun. Ama Ebu Cehil, Âs b. Vâil veya Peygamber’in ebter olduğunu söylen diğerlerinin soyundan olduğunu söyleyen hiç kimseyi bulamazsın. O’na ayrıca Kevser de verilmiştir. Şayet ebter, hüsrana uğramış kişi ise Peygamber (s.a.v)’e hayr-ı kesîr barındıran el-Kevser verilmiştir. Kendisine birçok hayır verilmişken nasıl hüsrana uğramış olabilir! (Sâmerrâî, 2013: 104).

“إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ” ayetindeki hasr üslubu, Sâmerî'nin beyânî çözümlemelerinde önemli yer tutan karşıtlık (mukâbele) ilkesini yansıtmakta; Kevser ile ebter arasındaki lafzî karşıtlık, manadaki mutlak ayrımı pekiştirmektedir. Ayette ebterliğin, yüklem konumuna alınarak şâni'in zatına bağlanan bir nitelik şeklinde sunulması, hükmü doğrudan muhatabın karşıtıyla sınırlı ve sabit bir durum olarak ortaya koymaktadır. Bu ifade tarzı, lafız düzeyinde söylem inceliğini korurken, anlam düzeyinde yargının kesinliğini ve sürekliliğini pekiştirmektedir. Bu yaklaşım, Sâmerî'nin beyânî tefsirinde vurguladığı, isnat biçiminin anlam üzerindeki belirleyici rolüne dair tespitleriyle örtüşmektedir.

Râzî'ye Göre Şâni' ve Ebter

Râzî'nin tefsirinde belirtildiğine göre “şeneân” kelimesi buğzetmek anlamına gelir; “eş-şâni” ise “buğzeden, kin besleyen kimse” demektir. “Betr” kelimesi ise Arapça'da “kökünü kazımak, tamamen kesmek” mânasında kullanılır. Kâfirler Hz. Peygamber'i (s.a.v.) bu şekilde niteleyince, Yüce Allah hasr üslubunu kullanarak bu vasfın, gerçekte Peygamber'e değil; ona kin ve düşmanlık besleyen kimseye ait olduğunu açıkça beyan etmiştir. Bu ifade, ya belirli bir hayırla ilgili olarak ya da bütün hayırlar bakımından anlaşılabilir. Birinci ihtimale göre Râzî şu açıklamalara yer verir:

- a. Süddî şöyle demektedir: “Kureyş, erkek evladı vefat eden kimselere ‘ebter’ derdi. Peygamber'in (s.a.v.) oğulları Kasım ve Abdullah Mekke'de, İbrahim ise Medine'de vefat edince, kâfirler ‘yerine geçecek kimse yok’ anlamında ona ‘ebter’ demişlerdir. Oysa Yüce Allah, ebter olanın Peygamber değil, bizzat düşmanları olduğunu bildirmiştir. Nitekim kâfirlerin nesli kesilmiş; Peygamber'in (s.a.v.) nesli ise gün geçtikçe artmış ve gelişmiştir. Bu durum kıyamete kadar da devam edecektir.”

- b. Hasan el-Basrî ise şöyle der: “Onlar bu sözle, Peygamber’in (s.a.v.) davasının tamamlanmadan kesileceğini kastetmişlerdir. Allah Teâlâ ise asıl böyle olanların onun hasım ve düşmanları olduğunu açıklamıştır. Nitekim onlar zillet ve mağlubiyet içinde kalırken, İslâm’ın bayrağı sürekli yükselmiş; doğuda da batıda da insanlar ona boyun eğmiştir.”
- c. Onlar ayrıca, “yardımcısı ve destekçisi yoktur” anlamında Peygamber’i (s.a.v.) ebter olmakla itham etmişlerdir. Ancak bu iddia da açıkça bâtıldır. Zira onun velisi Allah’tır; Cebrâil ve salih mü’minler onun dostlarıdır. Buna karşılık kâfirlerin ne gerçek bir yardımcıları ne de kendilerini samimiyetle seven kimseleri vardır (Râzî, t.y.: 133).

Âlûsî’ye Göre Şâni‘ ve Ebter

Rûhu’l-Me‘âni’de şöyle zikredilmektedir: “Zahirde de Resulullah (s.a.v.)’e buğzetmiş olanların tümü gerçekten ebter olmuşlardır. Bir görüşe göre bunların nesil gerçekten veya hükmen kesilmiştir. Çünkü buğzedenlerin neslinden İslâm’a girmiş olanların, kâfir ataları için yaptıkları dua ve istiğfarları kesilmiştir. Zira Müslümanla kâfir arasında hiçbir bir bağ yoktur (Sâmerrâî, 2013: 104).

Ayetteki “شَانِكَ” kelimesinin cinse hamledilmesi zahir olmakla birlikte bazıları bunu nüzul sebeplerinde zikredilen bir ve daha fazla kişiyle tahsis etmişlerdir.” (Âlûsî, 1994: 482).

Bazıları “إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ” şeklinde okumuşlardır. Buradaki “شَانِكَ” gibidir. Cumhuriyetin kiraati daha uygundur. Çünkü “شَانِي” mübalağa sıygalarındandır. Bunun manası, ebter olan sana buğzetmede aşırıya giden kimsedir, aşırıya gitmeyen ise bunun dışındadır. Fakat cumhuriyetin kiraati, buğzu az ya da çok olsun O’na buğzedenin ebter olduğuna işaret etmektedir.

Burada ebter, mebtûr kelimesine tercih edilmiştir. Çünkü ebter kelimesi hudûse yani bu betr (soy kesikliği) halinin ortadan kalkabileceği ihtimaline delalet eden mebtûrun aksine esmer (الأسمر), esla'/kel (الأصلع) , a'mâ/kör (أعمى) ve a'var/bir gözü kör (أعور) gibi sübuta delalet eden bir sıfattır. Rûhu'l-Me'ânî'de şöyle zikredilmektedir: “Burada mebtûr yerine ebter ifadesinin zikredilmesinde Şeyhu'l-İslâm İbn-i Teymiyye'nin dediği gibi açık bir mübalağa vardır.” (Âlûsî, 1994: 482).

“إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ” ayetinde fiilin ta'zîm zamiriyle gelmesi, nimetin büyüklüğünü yalnız mana yoluyla değil, lafzî yapı üzerinden de hissettirmektedir. Bu durum, Sâmerî'nin lafzın manayı pekiştiren asli bir unsur olduğu yönündeki yaklaşımını açıkça doğrulamaktadır. Surenin başında ilahî ihsan ve ikramı bildiren “إِنَّا إِنَّا شَانِكَ” ifadesi ile sonunda kesin bir hüküm bildiren “أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ” cümlesi arasındaki yapı, Sâmerî'nin beyânî tefsirinde merkezî bir ilke olarak ele aldığı iç bütünlük (tenâsüb) anlayışını açık biçimde ortaya koymaktadır. Lafızların bu tertibi, anlamın yalnızca sırayla ilerleyen bir anlatım olarak değil; başlangıç ile sonuç arasında karşılıklı bir tamamlanma ve içsel uyum çerçevesinde kurulmasını sağlamaktadır.

Sâmerî'nin Râzî, Şevkânî ve Âlûsî'yi referans alması, onun tefsir anlayışının gelenekle irtibatlı, fakat gelenek içinde özgün bir konumda durduğunu göstermektedir. Bu durum, Kevser suresi örneğinde açıkça görüldüğü üzere, lafız ile mana arasındaki ince dengenin tarihsel tefsir birikimiyle desteklenerek yeniden inşa edilmesini mümkün kılmaktadır. Böylece Sâmerî, beyânî tefsiri hem klasik mirasın devamı hem de çağdaş bir tefsir yöntemi hâline getirmektedir.

Sâmerî'nin Sureye İlişkin Genel Değerlendirmesi

Sâmerî'ye göre Kevser suresi, lafız-mana dengesinin en yoğun biçimde kurulduğu surelerden biridir. Suredeki her lafız,

yalnızca anlamı taşıyan bir araç değil; bizzat anlamın kendisini kuran beyânî bir unsur olarak işlev görmektedir. Ona göre insanın hüsrana uğraması iki şekilde gerçekleşir: Ya dünyada uğranılan kayıp söz konusudur ki bu, iki hüsrandan en hafif olanıdır; ya da ahirette hüsrana uğramaktır ki bu, en büyük hüsrandır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ - “De ki: O’nun dışında dilediğinize kulluk edin. Asıl hüsrana uğrayanlar, kıyamet günü hem kendilerini hem de ailelerini hüsrana sürükleyenlerdir.” (ez-Zümer 39/15)

Dünyevî hüsrân açısından bakıldığında Hz. Peygamber (s.a.v.), ne din ne de dünya bakımından herhangi bir kayba uğramıştır. Bilakis Allah Teâlâ, tek bir günün sabahında ona yüz deve kurban etme imkânı vermiştir (Sâmerrâî, 2013: 106).

Ahirette ise O (s.a.v.), yüce bir isim, övülmüş bir makam ve cennette Kevser Nehri’nin sahibidir. Böylece ona hem dünyada hem de ahirette kevser, yani bol hayır verilmiştir. Bu durum, surenin başı ile sonu arasındaki güçlü irtibatı açıkça ortaya koymaktadır. Zira Allah Teâlâ sureye, Peygamberine verdiği nimetle başlamış; ona buğzedenleri ise kendi fiilleriyle sona erdirmiştir. Nitekim Hz. Peygamber’e her türlü hayrın çoğu verilmiş, ona kin besleyenlerin ise kökü kazınarak hem hayırdan hem de nesilden mahrum bırakılmıştır.

Diğer taraftan Yüce Allah, i’tâ fiilini yüce zatına isnat ederek “إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ” buyurmuş; buna karşılık soy kesikliği (betr) doğrudan kendi zatına nispet etmemiştir. “Sana buğzeden kimseyi ebter kıldık” demek yerine, bu sıfatı bizzat buğzedene isnat etmiştir. Zira o, başkalarının nitelemesine ihtiyaç duymaksızın zaten ebterdir; soy kesikliği onun sürekli ve değişmez çirkin vasfıdır. Bu ifade, hem lafzî yücelik hem de anlam derinliği bakımından suredeki i’câzı gözler önüne sermektedir. Nitekim surenin her bir ayetinde farklı bir i’câz yönü bulunmaktadır.

Yüce Allah'ın “إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ” buyruğunda işaret edilen kevser, dünya hayatında da tahakkuk etmiştir. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i düşmanlarına karşı desteklemiş; yurdunda kuşatma altında yaşayan bir mustazaf iken, dünyanın dört bir yanından heyetler onun yanına gelerek İslâm'a girmiştir. Kendisine bahşedilen bu zafer, takipçileri aracılığıyla dünyanın her köşesine ulaşmıştır. Bu zafer yalnızca askerî değil, aynı zamanda büyük bir fikrî ve medenî zaferdir. İslâm daveti farklı coğrafyalara ulaşmış, pek çok insan bu davete icabet ederek Müslüman olmuştur. O'nun adıyla birçok devlet hüküm sürmüştü; bugün de milyonlarca mü'min salât ve selâmla O'nun ismini yüceltmektedir.

Hz. Peygamber'in ismi, günde beş vakit ezanlar yoluyla yeryüzünün her tarafında anılmaya devam etmektedir. Nitekim Yüce Allah “وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ” buyurarak O'nun şanını yücelttiğini beyan etmiştir. Bu ayrıcalık, Resulullah (s.a.v.) dışında hiç kimseye nasip olmamıştır. Allah'ın yeryüzünü yarattığı günden kıyamete kadar Resulullah'a verilen nimetlerin benzeri kimseye verilmemiştir. Bu, kevserden daha büyük ve daha yüce bir lütuf olabilir mi? Rabbinin, kendisine kevseri vereceğine dair haber verdiği hususlar aynen gerçekleşmiştir. Bu durum açık bir i'câz değil midir? Bundan daha açık ve anlaşılır bir i'câz örneği var mıdır? (Sâmerrâî, 2013: 107).

Aynı şekilde Yüce Allah'ın “فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ” buyruğu da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu ayette, Hz. Peygamber'in ileride develere sahip olacağına, onları Allah rızası için kurban edeceğine ve infakta bulunacağına dair bir işaret bulunmaktadır. Nitekim bu da gerçekleşmiş; O (s.a.v.) bir günün sabahında yüz deve kurban etmiştir. Râzî, bu surenin Mekkî olduğunu belirterek kurban emrinin, Hz. Peygamber'in ileride devlet sahibi olacağına, fakirliğin ve korkunun ortadan kalkacağına dair bir müjde niteliği taşıdığını ifade etmiştir (Râzî, t.y.: 132). Aynı bağlamda bu ayetin, “Sen fakirken şimdi yüz deve kesecek duruma geldin” anlamına da işaret ettiği belirtilmiştir (Râzî, t.y.: 132). Bu hususun aynen gerçekleşmiş

olması, Yüce Allah'ın vukuundan önce haber verdiği bir durumun tahakkuku bakımından açık bir i'câzdır.

Son olarak Yüce Allah'ın “إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ” buyruğu, Hz. Peygamber'e buğzedenlerin yalnızca nesillerinin kesilmesini değil, aynı zamanda her türlü hayırdan mahrum bırakıldıklarını da ifade etmektedir. Artık onların ne köklü bir geçmişleri ne devam eden bir nesilleri ne de hayırla yâd edilen bir hatıraları kalmıştır (Beyzâvî, 1998: 342; Râzî, t.y.: 132; Âlûsî, 1994: 482). Her şey, Yüce ve münezzeh olan Allah'ın haber verdiği şekilde gerçekleşmiştir. Bu surenin her bir ayeti, başlı başına bir i'câz örneğidir. (Sâmerrâî, 2013: 107).

Sonuç

Bu çalışma, Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin beyânî tefsir anlayışını lafız-mana dengesi ekseninde incelemiş ve bu yaklaşımın Kevser suresi özelinde nasıl somutlaştığını ortaya koymuştur. Sâmerrâî, Kevser sûresi örneğinde ortaya koyduğu beyânî analizlerle, klasik tefsir birikimini tekrar eden bir yaklaşım sergilemekten ziyade, bu birikimi yöntemli, sistematik ve dil merkezli bir çerçevede yeniden üretmiştir. Onun özgünlüğü, yeni anlamlar icat etmekten çok, mevcut anlamların Kur'an üslubu içinde nasıl temellendiğini görünür kılmasında ortaya çıkmıştır.

Sâmerrâî, Kur'an'daki her kelime ve terkinin neden o şekilde geldiğini sormuş; lafzı manaya feda etmeyen, manayı da lafızdan bağımsız düşünmeyen dengeli bir tutum benimsemiştir. Bu yönüyle onun yaklaşımı, klasik “mana merkezli” tefsirlerden ayrılarak, lafzın manayı kurucu rolünü öne çıkarmıştır.

Sâmerrâî'nin yaklaşımını ayırt edici kılan yön, ayetlerin yalnızca ne söylediğiyle değil, nasıl söylediğiyle de ilgilenmiş olmasıdır. Kevser sûresinde “فصل” emrinin “ف” harfiyle gelmesi, “لربك” terkinin tercih edilmesi ve “نحر” kelimesinin seçilmesi gibi unsurları, anlamın tali değil, asli bileşenleri olarak değerlendirmiştir.

Bu yönüyle o, beyânî unsurları metnin anlam örgüsünü kuran temel yapı taşları olarak ele almıştır.

Sâmerrâî, klasik tefsirlerde dağınık hâlde bulunan iltifat, hasr, tertip, ta‘zîm zamiri, kelime tercihi ve müteallak gibi unsurları, müstakil meseleler olarak değil; bütünlüklü bir beyân sistemi içerisinde ele almıştır. Bu yaklaşım, beyânî tefsiri ikincil ve tamamlayıcı bir açıklama aracı olmaktan çıkararak, Kur’an metninin anlamlandırılmasında merkezî ve belirleyici bir yorum çerçevesi hâline getirmiştir.

Sâmerrâî, Râzî, Beyzâvî, Şevkânî ve Âlûsî gibi müfessirlerden yaptığı nakilleri, yalnızca görüş aktarmak amacıyla değil; kendi beyânî analizini temellendirmek ve güçlendirmek için kullanmıştır. Bu tutum, onu klasik tefsirlerin pasif bir derleyicisi olmaktan çıkararak, metni yorumlayan ve yeniden inşa eden bir müfessir konumuna taşımıştır.

Sâmerrâî’nin çalışmaya özgün katkısı, beyânî tefsiri klasik mirasa dayanarak yeniden işlevsel hâle getirmiş olması, lafız-mana ilişkisini gerekçelendirmesi ve Kur’an üslubunun anlam kurucu rolünü görünür kılmasıyla ortaya çıkmıştır. Kevser sûresi örneğinde bu yaklaşım, Kur’an’ın kısa fakat yoğun ifadelerinin, lafız ve tertip unsurları aracılığıyla bütünlüklü bir anlam yapısı meydana getirdiğini açık biçimde göstermiştir.

Sonuç itibarıyla bu çalışma, Kevser suresi örneği üzerinden Sâmerrâî’nin beyânî tefsirinde lafız ile mana arasındaki ilişkinin dengeli ve sistematik bir biçimde kurulduğunu ortaya koymuş; çağdaş beyânî tefsirin Kur’an yorumuna sunduğu imkânları somutlaştırarak dil temelli tefsir yaklaşımlarının ilmî değerini destekleyen bir çerçeve sunmuştur.

Kaynakça

Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd. (1994). *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (Cilt 15). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî.

Beyzâvî, Nâsiruddîn Abdulah b. Ömer. (1998). *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Cilt 5). Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (thk.). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî.

Boran, M. (2020). Kurban İbadeti ve Bazı Güncel Meseleler. *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2 (1): 64-84, 2020.

Endelûsî, Ebû Hayyân. (2000). *el-Bahru'l-Muhîd* (Cilt 10). 'İrfân el-'Aşşâ Hassûne (thk.). Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed. (1975). *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib* (Cilt 3). Muhammed Nûr el-Hasen vd. (thk.).

Güç, A. (2002). Kurban, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları. c. 26, s. 436-440.

Hudeysî, Behcet. (2010). *el-Kasîdetu'l-İslâmiyye ve Şu'arâuha'l-Muâsirûn fî'l-Îrâk*. Bağdat: Irak Kültür Bakanlığı Yayınları.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. (1952). *el-Hasâis* (Cilt 2). Muhammed Ali en-Neccâr (thk.). Beyrut: Dâru'l-Hudâ.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. (1998). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm* (Cilt 8). Muhammed Huseyn Şemsuddîn (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. (1993a). *Lisânu'l-Arab* (Cilt 4). Beyrut: Dâr Sâdır.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. (1993b). *Lisânu'l-Arab* (Cilt 5). Beyrut: Dâr Sâdır.

Marangozoğlu, İzzet. (2020). *Beyânî Tefsir Metodu Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî Örneği*. Eyup Akşit (ed.). Ankara: Gece Kitaplığı.

Marangozoğlu, İzzet. (2023). *Beyânî Tefsir Metodu Sami Muhammed Hişam Hureyz Örneği. İlahiyat Alanında Uluslararası Araştırmalar*. Veli Atmaca (ed.). Ankara: Platanus Publishing.

Mubârek, Muhammed. (1964). *Dirâse Edebiyye li-Nusûs Mine'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr.

Öğüt, S. (1998). Hedy, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. c. 17, s. 156.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed. (t.y.). *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Cilt 32). Kahire: el-Matbaatu'l-Behiyye.

Sağır, Muhammed Huseyn Ali. (2000). *el-Mebâdi'u'l-Âmme li-Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk*. Beyrut: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî.

Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. (2013). *Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî* (Cilt 1). Amman: Dâru'l-Fikr.

Suyûtî, Celâluddin. (1974). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Cilt 3). Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (thk.). Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. (1994). *Fethu'l-Kadîr* (Cilt 5). Beyrut-Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib-Dâr İbn Kesîr.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. (1993). *Neylu'l-Evtâr* (Cilt 8). İsmâduddîn es-Sabâbitî (thk.). Kâhire: Dâru'l-Hadîs.

Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. (1987). *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (Cilt 4). Mustafâ Huseyn Ahmed (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

BÖLÜM 4

TÜRKİYE BASIMI MUSHAFLARIN RESM-İ MUSHAF KAİDELERİ AÇISINDAN DURUMU

FATİH CANKURT¹

Giriş

İslâmî ilimler arasında yer alan kırâat ilmini teşekkül ettiren dallardan resm-i mushaf, yaklaşık 13 asırlık bir temele, İslâm'ın 3. halifesi Hz. Osman (ö. 35/656) zamanında (644-656) gerçekleştirilen istinsah faaliyetine dayanmaktadır. Bu faaliyette mushafların çoğaltma işlemi bir komisyon marifetiyle yapılmış,² kendine has bazı hususiyetleri haiz bir imla kullanılmıştır.³ Hz. Osman sonrasında yazılmış mushafların hemen tamamında da mezkûr yazım şekli korunmaya çalışılmış, bu gayretlere temel teşkil eden sahaya da resm-i mushaf veya resm-i Osmânî adı verilmiştir.⁴

1 Doç. Dr. Fatih CANKURT, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kur'an-Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0001-9352-429X.

² Süyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 2/167.

³ Ebü'l-Hayr Şemsüddin el-Muhammed b. el-Muhammed İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr (Mısır: Mektebetü't-Ticariyye, ts.), 1/7.

⁴ Detaylı bilgi için bk. Ebû Amr Osman b. Said ed- Dâni, el-Mukni' fî marifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr, thk. Hatim Salih ed-Damin (Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiye, 2011), 9.

Resm-i mushaf, ülkemizde yapılan çalışma sayısı bakımından oldukça bakir bir alandır. Bu alanda ülkemizde yapılan araştırmaların bazısında resm-i mushaf alanına dair genel bir çerçeve çizilirken⁵ bazısında konunun kırâat ilmi ile alakasına değinilmiş,⁶ bazısında son asırlara ait mushaflara dair incelemeye yer verilmiş⁷ bazısında ise İslâm'ın erken dönemlerine ait mushafların resm ilmi bakımından durumu tespiti⁸ çalışılmıştır.⁹ Bu çalışmada da Türkiye'de yaygın şekilde kullanılmakta olan mushafların yazım

5 Mehmet Emin Maşalı, Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası. (Ankara: Otto Yayınları, 2015). Ayrıca bu alanda İslâm dünyasında ilk kabul edilen eserlerden: Gânim Kaddûrî el-Hamed, Resmü'l-Mushaf Dirase Lügaviyye Tarihiyye, (Bağdad: Menşuratü'l-Lecneti'l-Vataniyye, Bağdad, 1982).

6 M. Atilla Akdemir, "Kırâat-resmü'l-Mushaf İlişkisi, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları" Kırâat İlmi ve Problemleri-IV, 2002, 117-134.

7 Naci Demirci, Resm-i Osmânî bağlamında 1309/1892 tarihli Kayışzâde Hafız Osman mushafı. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

8 Fatih Cankurt, "Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf". ATEBE 8 (December 2022), 233-263. <https://doi.org/10.51575/atebe.1195775>. Fatih Cankurt, "Resm-i Mushaf Kaideleri Açısından TMSK E. H. 29 Envanter Numaralı Mushaf". 9th International Conference on Social Sciences and Humanities, March 19-20, 2022, Burdur-Turkey. 450-456. Fatih Cankurt, Hz. Ali Mushafı. (Ankara: Fecr Yayınları, 2021); Fatih Cankurt, Hz. Ali'ye Nispet Edilen Topkapı Mushafı, (Ankara: Fecr Yayınları, 2024).

9 Konuya dair yapılan diğer çalışmalar şunlardır: Alaaddin Saleh – Ali Bulut, Hemze'nin İlmi Resmi'l-Mesâhif ve Kırâatteki Yeri, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/37 (2016), 77-104; Veysel Güllüce, —Kur'an Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi, Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat Sempozyum Bildiri Metinleri (Amasya: DİB Yayınları, 2017), 225-235; Süleyman Gür, —Hüseyin b. Ali el-Amâsî'nin _Resm-i Osmânî'ye Dair Risalesi, Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı-Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017), 1/265-279; Yaşar Akaslan, Resmü'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Firruh eş-Şâtîbî'nin Akiletü Etrâbî'l-Kasâid fi Esne'l-Mekâsîd'i, Trabzon İlahiyat Dergisi 10/1 (2023), 255-277; Harun Öğmü, Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kırâat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme), Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (2015), 10-11; Taşdemir, Yunus Emre - Sağlam, Mustafa. "Mefkûd ve Mevcut Eserleriyle Resmü'l-Mushaf Literatürü". Tefsir Araştırmaları Dergisi 8/2 (Ekim 2024), 620-658.

şekillerinin resm kaideleri bakımından durumu tespiti çalışılacaktır.¹⁰

Çalışmada, -ülkemizdeki mushafları temsilen- Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basımı yapılan mushafın¹¹ imlası resm-i Osmânî kuralları yönünden incelenecektir. Bu bağlamda alanın temel eserlerinde verilen bilgiler doğrultusunda mezkur mushafın imlası mukayese edilecektir. Böylece Türkiye’de yaygın olarak kullanılan mushafların resm kaideleri bakımından durumu tespit edilmiş olacaktır. Bu maksatla, *hazf, ispat, ibdâl, kelimelerin maktu’/mevsûl yazımı, hemze ve beldelelere gönderilen mushafların yazım özellikleri* şeklinde altı başlık çerçevesinde incelememize konu olan mushaftaki kelimelerin yazım şekilleri incelenecek, bu incelemede resm-i mushaf sahasının temel eserleri kabul edilen: “İbn Ebî Dâvûd (ö. 316/929)- *Kitâbü’l-Mesâhif*¹²; Ebu Amr ed-Dânî (ö. 444/1053)- *el-Mukni*‘,¹³ Ebu Dâvûd (ö. 496/1103)- *Muhtasaru’t-tebyîn*,¹⁴ el-Kirmânî (ö. 500/1106)- *Hattu’l-mesâhif*¹⁵ esas alınacaktır.¹⁶ Zikrî geçen eserler özelinde yapılan tetkike göre resm-i mushaf kaidelerine uyumlu/uyumsuz yazım biçimlerine tablo

11 Kur’an-ı Kerim (Bilgisayar Hatlı), (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2018).

12 İbn Ebî Dâvud, Abdullah b. Suleyman b. Ebî Dâvud; Kitâbü’l-Mesâhif, thk. Muhibbi’d-Din Abdu’s-Subhan (Beyrut: Daru’l-Beşairi’l-İslamiyye, 2002).

13 Dâni, Ebu Amr Osman b. Said, el-Mukni’ fi marifeti mersûmi mesahifi ehli’l-emsâr. thk. Hatim Salih ed-Damin. (Beyrut: Daru’l-Beşairi’l-İslamiyye, 2011).

14 Suleyman b. Necah Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn li hecêi’t-tenzil, thk. Ahmet Şarşal (Medine: Melik Fahd Mushaf Matbaası, 2002).

15 Ebu’l-Kasım Tacü’l-kurra Burhanuddin Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, Hattu’l-mesâhif, thk. Ganim Kaddurî el-Hamed (Dımaşk: Dâru’l-Gavsani li’d-Diraseti’l-Kur’aniyye, 2014).

16 Bunların yanında istifa edilen diğer eserler şunlardır: Ebu’l-Abbas Ahmed b. Ammar el-Mehdevî, Hecâu mesâhifi’l-emsâr, thk. Hatim Salih ed-Damin (Riyad: Daru İnbu’l-Cevzi, 2010); Ebû İshak İbrahim b. el-Muhammed b. Abdirrahman el-İşbili İbn Vesîk, el-Câmi’ limâ yuhtâcu ileyhi min resmî’l-mushaf, thk. Ganim Kadduri (Umman: Daru Ammar, 2009); el-Muhammed b. el-Muhammed eş-Şerisi el-Harrâz, Mevridu’z-zaman fi resmî’l-Kur’ân, thk. Eşref el-Muhammed Fuad (b.y.: Mektebetu’l-İmami’l-Buhari, 2006).

şeklinde yer verilecek; kurallara uygun kelimeler yeşil, uyumsuz kelimeler ise kırmızı renk ile gösterilecektir.

Hazf

Hazf, kıyâsî imlaya¹⁷ göre bulunması gereken elif (ل), vav (و), ya (ي) harflerinin Hz. Osman mushaflarında bulunmadığı kelimere yer verilen başlıktır.¹⁸ Zikri geçen resm-i mushaf eserlerinde bu başlıkta 768 lafız hakkında kayıt bulunmuştur. Bu kayıtların ülkemizde basılan mushaflarla mukayesesi şu şekildedir:

Elif (ل)'in Hazfı

Sure Adı	Ayet No	Resm-i Mushaf Kaidelerine Göre Kelimenin Yazımı	Türkiye Basımı Mushaflarda Kelimenin Yazımı
Âdiyat	1.	والعديت ¹⁹	والعاديات
Ahkâf	4.	اثرة ²⁰	اشارة
Ahkaf	33.	بقدر ²¹	بقادر
Ahzab	4.	تظهرون ²²	تظاهرون
Ahzab	30.	يضعف ²³	يضاعف
Ahzab	35.	والصادقت والمسلمت والمتمدقت والصانمت والحافظت ²⁴	والصادقات والمسلمات والصانمات والمتمدقات والحافظات

17 Kıyâsî imla; kelimelerin telaffuzuna uygun şekilde yazılan hattır. bk. Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 35.

18 Dâni, el-Mukni', 459.

19 Dâni, el-Mukni', 269.

20 Dâni, el-Mukni', 206.

21 Dâni, el-Mukni', 129; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1030; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 144.

22 Dâni, el-Mukni', 129; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 141.

23 Dâni, el-Mukni', 201.

24 Dâni, el-Mukni', 264.

Al-i İmran	4, 11.	بایات 25 پایاتنا	بایات بایاتنا
Al-i İmran	17.	26والصادقین	والصادقین
Al-i İmran	20.	27البلاغ	البلاغ
Al-i İmran	11.	28ملك	مالك
Al-i İmran	37.	29یا مريم	یا مريم
Al-i İmran	66.	30هَانتَم	هَآ اَنتم
Al-i İmran	96.	31میرکا	مبارکا
Al-i İmran	130.	32مضعفة	مضاعفة
Al-i İmran	146.	33قتل	قاتل
Al-i İmran	195.	34وَقَتَلُوا	وَقَاتَلُوا
Ankeb ut	12.	35خطایکم	خطایاکم
Araf	10.	36مکنکم	مکناکم
Araf	54.	37تبرک	تبارک
Araf	71.	38سلطن	سلطان

25 Ebû Dâvûd, Muhtasarü't-tebyîn, 2/122; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 90; İbn Vesîk, el-Câmi' limâ yuhtâcû ileyhi min resmi'l-mushaf, 60.

26 Dâni, el-Mukni', 263.

27 Dâni, el-Mukni', 231.

28 Dâni, el-Mukni', 505; Ebû Dâvûd, Muhtasarü't-tebyîn, 2/41.

29 Dâni, el-Mukni', 221.

30 Dâni, el-Mukni', 222.

31 Dâni, el-Mukni', 236.

32 Dâni, el-Mukni', 175.

33 Ebû Dâvûd, Muhtasarü't-tebyîn, 2/372; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 93.

34 Dâni, el-Mukni', 178.

35 Dâni, el-Mukni', 213.

36 Dâni, el-Mukni', 229.

37 Dâni, el-Mukni', 234.

38 Dâni, el-Mukni', 237.

Araf	77.	يا صالح ³⁹	يا صالح
Araf	88.	يا شعيب ⁴⁰	يا شعيب
Araf	104.	يا فرعون ⁴¹	يا فرعون
Araf	131.	طائرهم ⁴²	طائرهم
Araf	137.	باركنا ⁴³	باركنا
Araf	139.	وبطل ⁴⁴	وباطل
Araf	141.	انجينكم ⁴⁵	انجيناكم
Araf	157.	الخبث ⁴⁶	الخبائث
Araf	157.	والاغل ⁴⁷	والاغلال
Araf	158.	وكلماته ⁴⁸	وكلماته
Araf	190.	فتعالى ⁴⁹	فتعالى
Bakara	29.	يخدعون ⁵⁰	يخدعون
Bakara	16.	الضلالة ⁵¹	الضلالة
Bakara	17.	ظلمت ⁵²	ظلمات
Bakara	21.	يا ايها ⁵³	يا ايها
Bakara	25.	الصالحات ⁵⁴	الصالحات
Bakara	25.	الانهر ⁵⁵	الانهار
Bakara	26.	الفسقين ⁵⁶	الفاستقين
Bakara	27.	الخسرون ⁵⁷	الخاصرون

39 Dâni, el-Mukni‘, 221.

40 Dâni, el-Mukni‘, 221.

41 Dâni, el-Mukni‘, 221.

42 Dâni, el-Mukni‘, 184.

43 Dâni, el-Mukni‘, 236.

44 Dâni, el-Mukni‘, 184.

45 Dâni, el-Mukni‘, 229.

46 Dâni, el-Mukni‘, 184.

47 Dâni, el-Mukni‘, 233.

48 Dâni, el-Mukni‘, 184.

49 Dâni, el-Mukni‘, 234.

50 Dâni, el-Mukni‘, 125; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/91; Kirmânî, Hattû’l-mesâhif, 75.

51 Dâni, el-Mukni‘, 232.

52 Dâni, el-Mukni‘, 264.

53 Dâni, el-Mukni‘, 220.

54 Dâni, el-Mukni‘, 268.

55 Dâni, el-Mukni‘, 244.

56 Dâni, el-Mukni‘, 263.

57 Dâni, el-Mukni‘, 264.

Bakara	29, 33.	58 سموات - السموت	السموات
Bakara	32.	سبحنك	سبحانك
Bakara	33.	59 يادام	يَا ادم
Bakara	34.	60 الكافرين	الكافرين
Bakara	36.	61 الشيطان	الشيطان
Bakara	39.	62 اصحاب	اصحاب
Bakara	40.	63 يبني	يا بني
Bakara	46.	64 ملاقوا	ملاقوا
Bakara	54.	65 يقوم	يا قوم
Bakara	55.	66 الصعقة	الصاعقة
Bakara	70.	67 تشبه	تشابه
Bakara	82.	68 والمسكين	والمساكين
Bakara	83.	69 واليتامى	واليتامى
Bakara	85.	70 تظاهرون	تظاهرون
Bakara	83.	71 اسارى	اسارى
Bakara	83.	72 تفادوهم	تفادوهم
Bakara	98.	73 وميكل	وميكال

58 Her iki kelimenin de Fussilet 41/12. hariç tüm Kur'an'da "elif" (l) olmadan yazılması Resm-i Mushaf'a uygun olandır. bk. Dâni, el-Mukni', 245.

59 Kur'an'ın her yerinde tek "elif" (l) olmadan yazılması Resm-i Mushaf'a uygun olandır. Bk. Dâni, el-Mukni', 220.

60 Dâni, el-Mukni', 264.

61 Dâni, el-Mukni', 237.

62 Dâni, el-Mukni', 242.

63 Dâni, el-Mukni', 221.

64 Dâni, el-Mukni', 239.

65 Dâni, el-Mukni', 222.

66 Dâni, el-Mukni', 172.

67 Dâni, el-Mukni', 172.

68 Dâni, el-Mukni', 278.

69 Dâni, el-Mukni', 243.

70 Dâni, el-Mukni', 173.

71 Dâni, el-Mukni', 125; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 69; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/177; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 77.

72 Dâni, el-Mukni', 125; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 69; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/178; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 78.

73 Dâni, el-Mukni', 132; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/186; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 78.

Bakara	99.	بينت ⁷⁴	بينات
Bakara	100.	عاهدوا ⁷⁵	عاهدوا
Bakara	102.	يعلمن ⁷⁶	يعلمان
Bakara	102.	هاروت وماروت ⁷⁷	هاروت وماروت
Bakara	102.	الشياطين ⁷⁸	الشياطين
Bakara	111.	نصارى ⁷⁹	نصارى
Bakara	116.	سبحانه ⁸⁰	سبحانه
Bakara	119.	ارسلناك ⁸¹	ارسلناك
Bakara	121.	اتينهم ⁸²	اتيناهم
Bakara	124.	بكلمت ⁸³	بكلمات
Bakara	153.	الصابرين ⁸⁴	الصابرين
Bakara	159.	اللاعنون ⁸⁵	اللاعنون
Bakara	164.	الرياح ⁸⁶	الرياح
Bakara	179.	ياؤلى ⁸⁷	ياؤلى
Bakara	187.	المسجد ⁸⁸	المساجد
Bakara	191.	تقتلوهم يقتلوكم قتلوكم ⁸⁹	تقتلوهم يقتلوكم قاتلوكم

74 Dâni, el-Mukni', 265.

75 Dâni, el-Mukni', 174.

76 Dâni, el-Mukni', 228.

77 Elif (l) ile yazılıp-yazılmasında ihtilaf olduğu bildirilmiştir. Bk. Dâni, el-Mukni', 261.

78 Dâni, el-Mukni', 264.

79 Dâni, el-Mukni', 243.

80 Dâni, el-Mukni', 226.

81 Dâni, el-Mukni', 229.

82 Dâni, el-Mukni', 229.

83 Dâni, el-Mukni', 264.

84 Dâni, el-Mukni', 263.

85 Dâni, el-Mukni', 239.

86 Dâni, el-Mukni', 126; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 73; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/234; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 82; İbn Vesîk, el-Câmi' limâ yuhtâcü ileyhi min resmi'l-mushaf, 42.

87 Dâni, el-Mukni', 220.

88 Dâni, el-Mukni', 237.

89 Dâni, el-Mukni', 506; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 70; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/252; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 82.

Bakara	193.	90وقاتلوهم	وقاتلوهم
Bakara	197.	يَاأُولِي الْأَلْبَابِ91	يَا أُولِي الْأَلْبَابِ
Bakara	223.	92مَلْفُوه	مَلْفُوه
Bakara	229.	93الظَّالِمُونَ	الظَّالِمُونَ
Bakara	245.	94فِيضَعْفُهُ	فِيضَعْفُهُ
Bakara	254.	95وَالْكَافِرُونَ	وَالْكَافِرُونَ
Bakara	257.	96الظَّلَامَاتِ	الظَّلَامَاتِ
Bakara	261.	97يَضَاعَفُ	يَضَاعَفُ
Bakara	282.	98وَأَمْرَاتِنِ	وَأَمْرَاتَانِ
Bakara	283.	99فَرِهْنِ	فَرِهَانِ
Bakara	285.	100وَكُتِبَهِ	وَكُتِبَهِ
Beled	14.	101أَطْعَمَ	أَطْعَمَ
Casiye	5.	102الرَّيْحِ	الرَّيْحِ
Casiye	23.	103غَشَاوَةٌ	غَشَاوَةٌ
Cin	23.	104بَلَاغَا	بَلَاغَا

90 Dâni, el-Mukni‘, 506, el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi’l-emsâr, 100; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/253.

91 Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/256; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 83.

92 Dâni, el-Mukni‘, 239.

93 Dâni, el-Mukni‘, 264.

94 Dâni, el-Mukni‘, 538; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi’l-emsâr, 71; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/293; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 87.

95 Dâni, el-Mukni‘, 264.

96 Dâni, el-Mukni‘, 265.

97 Dâni, el-Mukni‘, 175.

98 Dâni, el-Mukni‘, 227.

99 Dâni, el-Mukni‘, 126; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/322; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 89; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 97.

100 Dâni, el-Mukni‘, 538; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/322; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 89; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 98.

101 Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 168.

102 el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi’l-emsâr, 73; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/234; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 82; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 42.

103 Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/1115; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 153; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 139.

104 Dâni, el-Mukni‘, 232.

Enam	6.	مَكْنَاهُمْ ¹⁰⁵	مَكْنَاهُمْ
Enam	34.	لِكَلِمَاتِ ¹⁰⁶	لِكَلِمَاتِ
Enam	38.	طَانِرَ ¹⁰⁷	طَانِرَ
Enam	74.	ضَلَالِ ¹⁰⁸	ضَلَالِ
Enam	83.	اِتِّينَاهَا ¹⁰⁹	اِتِّينَاهَا
Enam	87.	وَذَرِيَاتِهِمْ ¹¹⁰	وَذَرِيَاتِهِمْ
Enam	123.	اَكَابِرَ ¹¹¹	اَكَابِرَ
Enam	124.	رِسَالَتِهِ ¹¹²	رِسَالَتِهِ
Enam	127.	السَّلَامِ ¹¹³	السَّلَامِ
Enam	143.	ثَمَانِيَةٍ ¹¹⁴	ثَمَانِيَةٍ
Enam	165.	خُلَافَ ¹¹⁵	خُلَافَ
Enbiya	55.	الَّلَّعِبِينَ ¹¹⁶	الَّلَّعِبِينَ
Enbiya	58.	جَذَاذًا ¹¹⁷	جَذَاذًا
Enbiya	74.	الْخَبَائِثِ ¹¹⁸	الْخَبَائِثِ
Enbiya	78.	يَحْكُمَنَ ¹¹⁹	يَحْكُمَانَ
Enbiya	79.	فَفَهَمْنَاهَا ¹²⁰	فَفَهَمْنَاهَا
Enbiya	88.	نَنْجِي ¹²¹	نَنْجِي
Enbiya	90.	يَسَارِعُونَ ¹²²	يَسَارِعُونَ

105 Dâni, el-Mukni‘, 229.

106 Dâni, el-Mukni‘, 264.

107 Dâni, el-Mukni‘, 183.

108 Dâni, el-Mukni‘, 232.

109 Dâni, el-Mukni‘, 229.

110 Dâni, el-Mukni‘, 183.

111 Dâni, el-Mukni‘, 184.

112 Dâni, el-Mukni‘, 127; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/512; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 104.

113 Dâni, el-Mukni‘, 184.

114 Dâni, el-Mukni‘, 242.

115 Dâni, el-Mukni‘, 231.

116 Dâni, el-Mukni‘, 239.

117 Dâni, el-Mukni‘, 192.

118 Dâni, el-Mukni‘, 184.

119 Dâni, el-Mukni‘, 228.

120 Dâni, el-Mukni‘, 229.

121 İbn Ebî Dâvûd, Kitabü’l-Mesâhif, 1/436; Dâni, el-Mukni‘, 521; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 3/732; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 118.

122 Dâni, el-Mukni‘, 193.

Enbiya	95.	¹²³ وَحَرَم	وَحَرَام
Enbiya	104.	¹²⁴ لِلْكَتَب	لِلْكَتَب
Enbiya	112.	¹²⁵ قَالَ	قَالَ
Enfal	7.	¹²⁶ بِكَلِمَتِهِ	بِكَلِمَاتِهِ
Enfal	27.	¹²⁷ أَمَانَاتِكُمْ	أَمَانَاتِكُمْ
Enfal	42.	¹²⁸ الْمِيعَاد	الْمِيعَاد
Fatiha	2.	¹²⁹ الْعَالَمِينَ	الْعَالَمِينَ
Fatiha	4.	¹³⁰ مَالِك	مَالِك
Fecr	18.	¹³¹ تَخَاضُونَ	تَخَاضُونَ
Felak	5.	¹³² النَّفَاثَاتِ	النَّفَاثَاتِ
Fetih	10.	¹³³ عَهْد	عَاهِد
Fetih	15.	¹³⁴ كَلِم	كَلَام
Furkan	43.	¹³⁵ خَلَّاهُ	خَلَّالَهُ
Furkan	30.	¹³⁶ يَرْبِ	يَا رَبِّ
Furkan	69.	¹³⁷ يُضَاعَف	يُضَاعَف
Furkan	74.	¹³⁸ وَذُرِّيَّتَنَا	وَذُرِّيَاتَنَا

123 Dâni, el-Mukni‘, 520; İbn Ebî Dâvûd, Kitabü’l-Mesâhif, 1/439; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/866; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 127.

124 Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/867; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 128.

125 Dâni, el-Mukni‘, 604; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 128.

126 Dâni, el-Mukni‘, 186.

127 Dâni, el-Mukni‘, 249.

128 Dâni, el-Mukni‘, 186.

129 Dâni, el-Mukni‘, 263.

130 Dâni, el-Mukni‘, 504; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/41; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 66; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 96.

131 Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 5/1294; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 168.

132 Dâni, el-Mukni‘, 269.

133 Dâni, el-Mukni‘, 207.

134 Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/1128; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 154.

135 Dâni, el-Mukni‘, 233.

136 Dâni, el-Mukni‘, 221.

137 Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/912; İbn Vesîk, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Abdîrrahmân el-İşbîlî (ö. 654/1256), el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 42; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 133.

138 Dâni, el-Mukni‘, 128; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 39; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 136.

Fussilet	29.	اضلنا ¹³⁹	اضلاتنا
Fussilet	47.	ثمرت ¹⁴⁰	ثمرات
Hac	2.	سكرى ¹⁴¹	سكارى
Hac	26.	والقائمين ¹⁴²	والقائمين
Hac	39.	يقتلون ¹⁴³	يقاتلون
Hac	45.	اهلكنها ¹⁴⁴	اهلكنها
Hac	51.	معجزين ¹⁴⁵	معجزين
Hicr	53.	بغلم ¹⁴⁶	بغلام
Hicr	64.	واتينك ¹⁴⁷	واتينك
Hicr	86.	الخلق ¹⁴⁸	الخلق
Hud	16.	وباطل ¹⁴⁹	وباطل
Hud	20.	بضاعف ¹⁵⁰	بضاعف
Hud	32.	ينوح ¹⁵¹	يا نوح
Hud	44.	تارض ¹⁵²	يا ارض
Hud	53.	يهود ¹⁵³	يا هود
Hud	69.	سلم ¹⁵⁴	سلام
Hud	81.	يلوط ¹⁵⁵	يا لوط
Hud	89.	صلح ¹⁵⁶	صالح

139 Dâni, el-Mukni‘, 228.

140 İbn Ebî Dâvûd, Kitabü’l-Mesâhif, 1/449; Dâni, el-Mukni‘, 130; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi’l-emsâr, 39; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/10887; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 150.

141 Dâni, el-Mukni‘, 211.

142 Dâni, el-Mukni‘, 266.

143 Dâni, el-Mukni‘, 194.

144 Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/879; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 127.

145 Dâni, el-Mukni‘, 194.

146 Dâni, el-Mukni‘, 230.

147 Dâni, el-Mukni‘, 229.

148 Dâni, el-Mukni‘, 232.

149 Dâni, el-Mukni‘, 187.

150 Dâni, el-Mukni‘, 187.

151 Dâni, el-Mukni‘, 220.

152 Dâni, el-Mukni‘, 220.

153 Dâni, el-Mukni‘, 221.

154 Dâni, el-Mukni‘, 127; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 115; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 37.

155 Dâni, el-Mukni‘, 220.

156 Dâni, el-Mukni‘, 259.

İbrahi m	31.	خلل ¹⁵⁷	خلال
İnsan	21.	عليهم ¹⁵⁸	عاليهم
İnsan	14.	ظلالها ¹⁵⁹	ظلالها
İnşikak	6.	فملاقيه ¹⁶⁰	فملاقيه
İsra	1.	سبحن ¹⁶¹	سبحان
İsra	5.	خلل ¹⁶²	خلال
İsra	13.	طائره ¹⁶³	طائره
İsra	76.	خلافك ¹⁶⁴	خلافك
İsra	27.	لكلمته ¹⁶⁵	لكلماته
İsra	74.	غلاما ¹⁶⁶	غلاما
İsra	76.	تصحبني ¹⁶⁷	تصاحبني
İsra	82.	لغلمين ¹⁶⁸	لغلامين
İsra	109.	لكلمت ¹⁶⁹	لكلمات
Kalem	49.	تداركه ¹⁷⁰	تداركه
Kasas	10.	فارغا ¹⁷¹	فارغا
Kasas	15.	يقتتلن ¹⁷²	يقتتلان
Kasas	27.	هتين ¹⁷³	هاتين
Kasas	27.	ثماني ¹⁷⁴	ثماني
Kasas	48.	نظھرا	نظاهرا

157 Dâni, el-Mukni‘, 233.

158 Dâni, el-Mukni‘, 209.

159 Dâni, el-Mukni‘, 233.

160 Dâni, el-Mukni‘, 240.

161 Tüm geldiği yerlerde bu şekildedir; Dâni, el-Mukni‘, 226.

162 Dâni, el-Mukni‘, 233.

163 Dâni, el-Mukni‘, 189.

164 Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/793; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 122.

165 Dâni, el-Mukni‘, 190.

166 Dâni, el-Mukni‘, 230.

167 Dâni, el-Mukni‘, 211.

168 Dâni, el-Mukni‘, 231.

169 Dâni, el-Mukni‘, 191.

170 Dâni, el-Mukni‘, 208.

171 Dâni, el-Mukni‘, 198.

172 Dâni, el-Mukni‘, 228.

173 Dâni, el-Mukni‘, 222.

174 Dâni, el-Mukni‘, 242.

Kehf	17.	تزاور ¹⁷⁵	تزاور
Kureyş	1.	لايلاف ¹⁷⁶	لايلاف
Lokman	14.	وفصالة ¹⁷⁷	وفصالة
Maide	4.	الطبيب ¹⁷⁸	الطبيب
Maide	16.	السلام ¹⁷⁹	السلام
Maide	23.	رجلن ¹⁸⁰	رجلان
Maide	31.	يا ويلتى ¹⁸¹	يا ويلتى
Maide	42.	اكالون ¹⁸²	اكالون
Maide	46.	واتيناه ¹⁸³	واتيناه
Maide	95.	بالغ ¹⁸⁴	بالغ
Maide	95.	مساكين	مساكين
Maide	107.	الاوليان ¹⁸⁵	الاوليان
Mearic	32.	لامناتهم ¹⁸⁶	لامناتهم
Mearic	33.	بشهادتهم ¹⁸⁷	بشهادتهم
Mearic	40.	المشرق والمغرب ¹⁸⁸	المشرق والمغرب
Meryem	25.	تساقط ¹⁸⁹	تساقط
Meryem	28	يا اخت ¹⁹⁰	يا اخت

175 Dâni, el-Mukni', 127; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 3/804; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 122.

176 Dâni, el-Mukni', 231.

177 Dâni, el-Mukni', 199.

178 Dâni, el-Mukni', 265.

179 Dâni, el-Mukni', 180.

180 Dâni, el-Mukni', 227.

181 Dâni, el-Mukni', 221.

182 Dâni, el-Mukni', 183.

183 Dâni, el-Mukni', 229.

184 Dâni, el-Mukni', 181.

185 Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/463; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 101; İbn Vesîk, el-Câmi' limâ yuhtâcü ileyhi min resmi'l-mushaf, 38.

186 Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 4/886; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 130.

187 Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 5/1229; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 164.

188 Dâni, el-Mukni', 208.

189 Dâni, el-Mukni', 191.

190 Dâni, el-Mukni', 220.

Muham med	15.	191 انهر	انهار
Muham med	15.	192 خالد	خالد
Mutaffi fin	26.	193 ختمه	ختامه
Mücad ele	2, 3.	194 يظهر	يظاهرون
Mücad ele	11.	195 المجلس	المجالس
Mümin	36.	196 يهامان	يا هامان
Mümin	71.	197 والسلسل	والسلاسل
Mümin un	8.	198 لامانتهم	لاماناتهم
Mümin un	12.	199 سللة	سلالة
Mümin un	14.	العظم , عظماء	العظام , عظاما
Mümin un	67.	200 سمرا	سامرا
Nahl	3.	201 تعالى	تعالى
Nahl	48.	202 ظله	ظلاله
Naziat	4.	203 فالسباقات	فالسباقات

191 Dâni, el-Mukni‘, 244; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/107.

192 Dâni, el-Mukni‘, 259; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/113.

193 Dâni, el-Mukni‘, 131; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 5/1279; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 168.

194 Dâni, el-Mukni‘, 129; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/1190; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 160.

195 Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 160.

196 Dâni, el-Mukni‘, 221.

197 Dâni, el-Mukni‘, 231.

198 İbn Ebî Dâvûd, Kitabü’l-Mesâhif, 1/441; Dâni, el-Mukni‘, 128; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 130.

199 Dâni, el-Mukni‘, 233.

200 Dâni, el-Mukni‘, 195.

201 Dâni, el-Mukni‘, 234.

202 Dâni, el-Mukni‘, 233.

203 Dâni, el-Mukni‘, 268.

Naziat	1.	204 والنزعات	والنارعات
Nebe	40.	205 ترابا	ترابا
Nebe	23.	206 لبثين	لابثين
Necm	12.	207 افتمارونه	افتمارونه
Necm	19.	208 اللت	اللات
Necm	32.	209 كبنر	كبنر
Neml	1.	210 كتب	كتاب
Neml	13.	211 ايتنا	اياتنا
Neml	35.	212 فنظرة	فناظرة
Neml	47.	213 طنركم	طانركم
Neml	66.	214 ادرك	ادارك
Neml	67.	215 ترابا	ترابا
Nisa	3.	216 وثلث وربع	217 وثلث وربع
Nisa	5.	218 قيما	قياما
Nisa	9.	219 ضعافا	ضعافا
Nisa	25.	220 المؤمنت	المؤمنات
Nisa	40.	221 يضعفها	يضاعفها

204 Dâni, el-Mukni‘, 268.

205 Dâni, el-Mukni‘, 140; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi‘l-emsâr, 79; Ebû Dâvûd, Muhtasaru‘t-tebyîn, 3/736; Kirmânî, Hattü‘l-mesâhif, 166.

206 Kirmânî, Hattü‘l-mesâhif, 166.

207 Ebû Dâvûd, Muhtasaru‘t-tebyîn, 4/1153; Kirmânî, Hattü‘l-mesâhif, 157.

208 Dâni, el-Mukni‘, 239.

209 Dâni, el-Mukni‘, 131; Ebû Dâvûd, Muhtasaru‘t-tebyîn, 4/1094; Kirmânî, Hattü‘l-mesâhif, 150.

210 Dâni, el-Mukni‘, 252.

211 Dâni, el-Mukni‘, 197.

212 Dâni, el-Mukni‘, 551; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi‘l-emsâr, 103; Ebû Dâvûd, Muhtasaru‘t-tebyîn, 4/948.

213 Dâni, el-Mukni‘, 198.

214 Dâni, el-Mukni‘, 128; Ebû Dâvûd, Muhtasaru‘t-tebyîn, 4/955; Kirmânî, Hattü‘l-mesâhif, 137.

215 Dâni, el-Mukni‘, 247.

216 Dâni, el-Mukni‘, 178.

217 Dâni, el-Mukni‘, 178.

218 Ebû Dâvûd, Muhtasaru‘t-tebyîn, 2/392; Kirmânî, Hattü‘l-mesâhif, 94.

219 Dâni, el-Mukni‘, 179.

220 TIEM 458/52b.

221 Dâni, el-Mukni‘, 180.

Nisa	43.	سكاري ²²²	سكاري
Nisa	61.	المنافقين ²²³	المنافقين
Nisa	90.	فلقاتلوكم ²²⁴	فلقاتلوكم
Nisa	94.	السلام ²²⁵	السلام
Nisa	100.	مراغما ²²⁶	مراغما
Nisa	100.	انثا ²²⁷	انثا
Nisa	127.	يتامي ²²⁸	يتامي
Nisa	142.	بخدعون ²²⁹	بخدعون
Nisa	176.	الكلالة ²³⁰	الكلالة
Nuh	25.	خطياتهم ²³¹	خطياتهم
Nur	4.	ثمانين ²³²	ثمانين
Nur	26.	الخبثات ²³³	الخبثات
Nur	67.	مبركة ²³⁴	مبركة
Ra'd	5.	ترايا ²³⁵	ترايا
Ra'd	15.	وظلالهم ²³⁶	وظلالهم
Ra'd	17.	جفاء ²³⁷	جفاء
Ra'd	38.	كتاب ²³⁸	كتاب
Ra'd	42.	الكفر ²³⁹	الكفر

222 Dâni, el-Mukni', 211.

223 Dâni, el-Mukni', 264.

224 Dâni, el-Mukni', 180.

225 Dâni, el-Mukni', 126; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/413; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 96.

226 Dâni, el-Mukni', 180.

227 Dâni, el-Mukni', 510; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/419.

228 Dâni, el-Mukni', 243.

229 Dâni, el-Mukni', 507; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/s.91.

230 Dâni, el-Mukni', 233.

231 Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 164.

232 Dâni, el-Mukni', 242.

233 Dâni, el-Mukni', 265.

234 Dâni, el-Mukni', 236.

235 Dâni, el-Mukni', 247.

236 Dâni, el-Mukni', 233.

237 Dâni, el-Mukni', 282.

238 Dâni, el-Mukni', 251.

239 Dâni, el-Mukni', 127; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 3/744; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 118.

Rum	48.	خلاله ²⁴⁰	خلاله
Rum	50.	اثر ²⁴¹	اثر
Sad	45.	عبادنا ²⁴²	عبادنا
Saffat	1.	والصفات ²⁴³	والصفات
Saffat	32.	فاغوينكم ²⁴⁴	فاغوينكم
Saffat	70.	اثارهم ²⁴⁵	اثارهم
Sebe	5.	سعو	سعو
Sebe	17.	نجازي ²⁴⁶	نجازي
Sebe	19.	بعد ²⁴⁷	بعد
Sebe	37.	الغرفت ²⁴⁸	الغرفت
Şuara	149.	فهرين ²⁴⁹	فهرين
Şura	22.	روضات ²⁵⁰	روضات
Şura	24.	بكلماته ²⁵¹	بكلماته
Şura	37.	كبتائر ²⁵²	كبتائر
Taha	53.	مهذا ²⁵³	مهذا
Taha	63.	هذان ²⁵⁴	هذان
Taha	69.	سحر ²⁵⁵	ساحر
Taha	73.	خطاينا ²⁵⁶	خطاينا

240 Dâni, el-Mukni‘, 196.

241 Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/989; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 140.

242 Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 1/1052; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 146.

243 Dâni, el-Mukni‘, 268.

244 Dâni, el-Mukni‘, 229.

245 Dâni, el-Mukni‘, 204.

246 Dâni, el-Mukni‘, 202.

247 Dâni, el-Mukni‘, 202.

248 Dâni, el-Mukni‘, 265.

249 Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/934; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 80.

250 Dâni, el-Mukni‘, 270.

251 Dâni, el-Mukni‘, 205.

252 Dâni, el-Mukni‘, 131; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/1094; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 150.

253 Dâni, el-Mukni‘, 128; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 125; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcû ileyhi min resmî’l-mushaf, 37.

254 Dâni, el-Mukni‘, 133; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/846; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 126.

255 Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/847; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 126.

256 Dâni, el-Mukni‘, 444; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/143.

Taha	80.	257 ووعدنكم	ووعدناكم
Taha	80.	258 انجينكم	انجيناكم
Taha	81.	259 رزقكم	رزقناكم
Taha	92.	260 يهرون	يا هرون
Taha	128.	261 مساكنهم	مساكنهم
Tahrim	4.	262 نظهرا	نظاهرا
Tahrim	5.	ثبيت ثبيت 263 سآاحت	ثآنآبات ثآيبآت سآآآآات
Tahrim	12.	264 بكلمت	بكلمات
Tevbe	17.	265 مساجد	مساجد
Tevbe	24.	266 ومسكن	ومساكن
Tevbe	47.	267 خللكم	خلالكم
Tevbe	67.	268 والمنفقات	والمنافقات
Tevbe	69.	269 بخلقكم	بخلقكم
Tevbe	70.	270 اصحاب	اصحاب
Tevbe	75.	271 عهد	عاهد
Tevbe	81.	272 خلف	خلاف
Vakıa	35.	انشآتهن 273	انشآناهن

257 Dâni, el-Mukni‘, 128; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 126; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 38.

258 Dâni, el-Mukni‘, 128; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 126; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 38.

259 Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 126; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 38.

260 Dâni, el-Mukni‘, 221.

261 Dâni, el-Mukni‘, 238.

262 Dâni, el-Mukni‘, 208.

263 Dâni, el-Mukni‘, 265-268.

264 Dâni, el-Mukni‘, 208.

265 Dâni, el-Mukni‘, 186.

266 Dâni, el-Mukni‘, 238.

267 Dâni, el-Mukni‘, 233.

268 Dâni, el-Mukni‘, 269.

269 Dâni, el-Mukni‘, 232.

270 Dâni, el-Mukni‘, 242.

271 Dâni, el-Mukni‘, 207.

272 Dâni, el-Mukni‘, 186.

273 Dâni, el-Mukni‘, 230.

Vakıa	36.	فَجَعَلْنَاهُمْ ²⁷⁴	فَجَعَلْنَاهُمْ
Yasin	8.	اغْلَا ²⁷⁵	اغْلَا
Yasin	55.	فَكَهُون ²⁷⁶	فَكَهُون
Yasin	56.	ظَلَال ²⁷⁷	ظَلَال
Yasin	81.	بِقَدْر ²⁷⁸	بِقَدْر
Yunus	15, 21.	آيَاتِنَا ²⁷⁹	آيَاتِنَا
Yunus	32.	الضَّلَال ²⁸⁰	الضَّلَال
Yunus	77.	السَّاحِرُونَ ²⁸¹	السَّاحِرُونَ
Yusuf	31,51 .	حَاش ²⁸²	حَاش
Yusuf	62.	لِقَاتِنَاهُ ²⁸³	لِقَاتِنَاهُ
Yusuf	64.	حَافِظًا ²⁸⁴	حَافِظًا
Yusuf	68.	عَلِمْنَاهُ ²⁸⁵	عَلِمْنَاهُ
Yusuf	84.	يَاسْفَى ²⁸⁶	يَاسْفَى
Zariyat	25.	سَلَام ²⁸⁷	سَلَام
Zariyat	44.	الصَّاعِقَةِ ²⁸⁸	الصَّاعِقَةِ
Zariyat	48.	فَرَشْنَاهَا ²⁸⁹	فَرَشْنَاهَا
Zariyat	52.	سَاحِر ²⁹⁰	سَاحِر

274 Dâni, el-Mukni‘, 230.

275 Dâni, el-Mukni‘, 233.

276 Dâni, el-Mukni‘, 203.

277 el-Mehdevî, Hecâu mesâhifi’l-emsâr, 101; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/1025; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 143.

278 Dâni, el-Mukni‘, 129; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/1030; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 144.

279 Dâni, el-Mukni‘, 250.

280 Dâni, el-Mukni‘, 232.

281 Dâni, el-Mukni‘, 264.

282 Dâni, el-Mukni‘, 132; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 3/714; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 117.

283 Dâni, el-Mukni‘, 516; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 117.

284 Dâni, el-Mukni‘, 516; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 117.

285 Dâni, el-Mukni‘, 229.

286 Dâni, el-Mukni‘, 221.

287 Dâni, el-Mukni‘, 130; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 155.

288 Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/1142; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 155.

289 Dâni, el-Mukni‘, 229.

290 Dâni, el-Mukni‘, 252; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 3/464.

Zuhruf	10.	مهذا ²⁹¹	مهذا
Zuhruf	19.	عبد ²⁹²	عباد
Zuhruf	77.	يملك ²⁹³	يا مالك
Zuhruf	83.	يلقوا ²⁹⁴	يلاقوا
Zümer	3.	كذب ²⁹⁵	كاذب
Zümer	56.	السخرين ²⁹⁶	الساخرين

Ya (ي)'nın Hazfı

Sur e Adı	Aye t No	Resm-i Mushaf'a Göre Kelimenin Yazımı	Türkiye Basımı Mushaflarda Kelimenin Yazımı
Araf	95 .	السينة ²⁹⁷	السينة
Tevb e	102.	سينا ²⁹⁸	سينا
Neml	36 .	اتين ²⁹⁹	اتين ي
Kure yş	2.	الافهم ³⁰⁰	ايلافهم

291 Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 126; İbn Vesîk, el-Câmi' limâ yuhtâcû ileyhi min resmî'l-mushaf, 37.

292 İbn Ebî Dâvûd, Kitabü'l-Mesâhif, 1/451; Dâni, el-Mukni', 528; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1100; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 151.

293 Dâni, el-Mukni', 221.

294 Dâni, el-Mukni', 240.

295 Dâni, el-Mukni', 204; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1006.

296 Dâni, el-Mukni', 263.

297 Dâni, el-Mukni', 382.

298 Dâni, el-Mukni', 382.

299 Dâni, el-Mukni', 159; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 4/950; İbn Vesîk, el-Câmi' limâ yuhtâcû ileyhi min resmî'l-mushaf, 51; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 137.

300 Dâni, el-Mukni', 532; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 5/s.1323.

İspat

İspat, Hz. Osman Mushaflarında bulunduğu dair bilgi mevcut olan elif (ل), vav (و), ya (ي) harflerini konu edinmektedir.³⁰¹ Kaynaklarda ziyade harf bulunması gerektiği belirtilen toplam 301 kelime özelinde kayda ulaşılmıştır. Bu kayıtlara uygunluk bağlamında Türkiye mushaflarındaki kelimelerin imlası şöyledir:

Elif (ل)'in İspatı

Sure Adı	Ayet No	Resm-i Mushaf'a Göre Kelimenin Yazımı	Türkiye Basımı Mushaflarda Kelimenin Yazımı
Ahzab	14.	302 لَا تَوْهَا	لاتوها
Al-i İmran	180.	303 میراث	میراث
Araf	142.	304 میقات	میقات
Bakara	193.	305 عدوان	عدوان
Bakara	223.	306 ولامة	ولامة
Enam	99.	307 قنوان	قنوان
Hud	17.	308 شاهد	شاهد
Hud	29	309 بطارد	بطارد
Kehf	23.	310 لشأيء	لشأيء
Kehf	35.	311 ظالم	ظالم
Maide	27.	312 قربانا	قربانا

301 İbn Vesîk, el-Câmi' limâ yuhtâcu ileyhi min resmi'l-mushaf, 59.

302 İbn Ebî Dâvûd, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/445; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 141.

303 Dâni, el-Mukni', 362.

304 Dâni, el-Mukni', 362.

305 Dâni, el-Mukni', 361.

306 Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 83.

307 Dâni, el-Mukni', 361.

308 Dâni, el-Mukni', 359.

309 Dâni, el-Mukni', 359.

310 Dâni, el-Mukni', 353; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/83.

311 Dâni, el-Mukni', 359; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/116.

312 Dâni, el-Mukni', 361.

Maide	64.	طغيانا ³¹³	طغيانا
Nisa	119.	خسرانا ³¹⁴	خسرانا
Ra'd	4.	صنوان ³¹⁵	صنوان
Saf	4.	بنيان ³¹⁶	بنيان
Yusuf	7.	ايات ³¹⁷	ايات

Ya (ي)'nin İspatı

Sure Adı	Ayet No	Resm-i Mushaf'a Göre Kelimenin Yazımı	Türkiye Basımı Mushaflarda Kelimenin Yazımı
Ahzab	5.	اوليايكم ³¹⁸	اوليانكم
Al-i İmran	28.	تقية ³¹⁹	تقية
Al-i İmran	144.	افانين ³²⁰	افانن
Al-i İmran	167.	يومين ³²¹	يومن
Araf	81.	انكم ³²²	انكم
Bakara	150.	لنلا ³²³	لنلا
Bakara	226.	نسانهم ³²⁴	نسانهم
Duhan	36.	بابائنا ³²⁵	بابائنا

313 Dâni, el-Mukni', 361.

314 Dâni, el-Mukni', 361.

315 Dâni, el-Mukni', 361.

316 Dâni, el-Mukni', 361.

317 Dâni, el-Mukni', 340.

318 Dâni, el-Mukni', 335.

319 Dâni, el-Mukni', 562; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 90.

320 Dâni, el-Mukni', 371; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 66; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/366; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 92.

321 Dâni, el-Mukni', 394.

322 Dâni, el-Mukni', 512.

323 Dâni, el-Mukni', 394.

324 Dâni, el-Mukni', 335.

325 Dâni, el-Mukni', 335.

Enam	19.	اينكم ³²⁶	اننكم
Enam	87.	ايتايهم ³²⁷	ايتانهم
Enbiya	34.	افاين ³²⁸ s	افانن
Fussilet	9.	اينكم ³²⁹	اننكم
Hakka	17.	ارجايها ³³⁰	ارجانها
Kalem	6.	باييك ³³¹	بايكم
Kehf	58.	مويلا ³³²	مولا
Naziat	29, 46	ضحيا ³³³	ضحيا
Naziat	30.	دحيا ³³⁴	دحيا
Neml	36.	اتين ي ³³⁵	اتين ي
Rum	8.	بلقائ ³³⁶	بلقائ
Rum	16.	ولقائ ³³⁷	ولقائ
Şems	1.	ضحيا ³³⁸	ضحيا
Şems	2.	تايها ³³⁹	تايها
Şems	6.	طحيها ³⁴⁰	طحيها
Şuara	41.	اين ³⁴¹	انن

326 Dâni, el-Mukni‘, 387; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi’l-emsâr, 92; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/473; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 101.

327 Dâni, el-Mukni‘, 335.

328 Dâni, el-Mukni‘, 193; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi’l-emsâr, 100; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/369; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 127.

329 Dâni, el-Mukni‘, 190; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi’l-emsâr, 92; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/473; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 101.

330 Dâni, el-Mukni‘, 335.

331 İbn Ebî Dâvûd, Kitabü’l-Mesâhif, 1/456; Dâni, el-Mukni‘, 372; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 5/1218; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, s.163.

332 Dâni, el-Mukni‘, 355.

333 Dâni, el-Mukni‘, 453; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/1152.

334 Dâni, el-Mukni‘, 453; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, C. I265, 1265; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 166.

335 Dâni, el-Mukni‘, 524; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/950.

336 Dâni, el-Mukni‘, 373.

337 Dâni, el-Mukni‘, 373.

338 Dâni, el-Mukni‘, 453; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/1152.

339 Dâni, el-Mukni‘, 453; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 5/1299; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, s.169.

340 Dâni, el-Mukni‘, 453; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 5/1299; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, s.169.

341 Dâni, el-Mukni‘, 389; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/923; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 134.

Şuara	116.	لين ³⁴²	لنن
Talak	4.	والئي ³⁴³	والئي
Tevbe	110.	ايذن ³⁴⁴	انذن
Vakıa	47.	ايذا ³⁴⁵	انذا
Vakıa	84	حينئذ ³⁴⁶	حينئذ
Yunus	83.	وملائهم ³⁴⁷	وملائهم
Zariyat	47.	باييد ³⁴⁸	بايد

İbdâl

Kaynaklarda ibdâl, Kur'ân kelimelerinin kıyâsî hattan farklı imla edilişinin ele alındığı kısımdır. Elif (ا) ile yazılması gereken kelimenin vav (و) veya ya (ي) ile imla edilmesi, ta-i merbuta (ة) ile resmedilmesi gereken lafızların ta-i meftuha (ت) ile yazılması gibi hususiyetler bu kısım dahilindedir.³⁴⁹ Hz. Osman Mushaflarında ibdâle konu olan kelimelerin yazımıyla ülkemiz Mushaflarının imlasına dair mukayese şöyledir:

Elif (ا)'in Vav (و) Olarak Yazıldığı Kelimeler

Sure Adı	Ayet No	Resm-i Mushaf'a Göre Kelimenin Yazımı	Türkiye Basımı Mushaflarda Kelimenin Yazımı
----------	---------	---------------------------------------	---

342 Dâni, el-Mukni', 394.

343 Dâni, el-Mukni', 376.

344 Dâni, el-Mukni', 513; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 3/626.

345 Dâni, el-Mukni', 191; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 92; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1178; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 159.

346 Dâni, el-Mukni', 394.

347 Dâni, el-Mukni', 374.

348 İbn Ebî Dâvûd, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/452; Dâni, el-Mukni', 528; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 66; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1142; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 155.

349 Dâni, el-Mukni', 487; İbn Vesik, el-Câmi', 66.

Müminun	9.	صلواتهم ³⁵⁰	صلواتهم
---------	----	------------------------	---------

Hâ-i Te'nîslerin (ة) Yazımı

Sure Adı	Ayet No	Resm-i Mushaf'a Göre Kelimenin Yazımı	Türkiye Basımı Mushaflarda Kelimenin Yazımı
Ankebut	50	ايت ³⁵¹	ايات
Sebe	37.	الغرفت ³⁵²	الغرفات
Yusuf	7.	ايت ³⁵³	ايات
Yusuf	10, 15.	غيبت ³⁵⁴	غيايت

Kelimelerin Maktu' /Mevsûl Yazımı

Istılâhî hatta, iki ayrı kelime bazen bitişik yazılırken bazen de aslına uygun olarak³⁵⁵ maktu' şekilde imla edilmiştir. Lafızların ayrı/bitişik yazılmasına dair hususiyetler, alana dair eserlerde “maktu' /mevsûl yazım” kısmında incelenmiştir.³⁵⁶ Bu kapsamda yer alan kaideler ile incelememize konu olan mushafın mukayesesi şu şekildedir:

350 Dâni, el-Mukni', 401; Ebû Dâvûd, Muhtasarı't-tebyîn, 3/638.

351 Dâni, el-Mukni', 498; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 39; Ebû Dâvûd, Muhtasarı't-tebyîn, 4/980; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 138.

352 Dâni, el-Mukni', 499; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 39; Ebû Dâvûd, Muhtasarı't-tebyîn, 4/9991014 Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 142.

353 Dâni, el-Mukni', 499; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 39; Ebû Dâvûd, Muhtasarı't-tebyîn, 3/707; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 116.

354 İbn Ebî Dâvûd, Kitabü'l-Mesâhif, 1/435; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 39; Dâni, el-Mukni', 499; Ebû Dâvûd, Muhtasarı't-tebyîn, 3/707; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 116.

355 İbn Vesîk, el-Câmi', 93.

356 bk. Dâni, el-Mukni', 459.

Maktu‘ Yazılması Gereken Kelimeler

Sure Adı	Ayet	Resm-i Mushaf’a Göre Yazımı	Türkiye Basımı Mushaflarda Kelimenin Yazımı
Bakara	240.	في ما ³⁵⁷	في ما
Enam	165.	في ما ³⁵⁸	في ما
Maide	48.	في ما ³⁵⁹	في ما
Nahl	70.	لكي لا ³⁶⁰	لكي لا
Rum	28.	في ما ³⁶¹	في ما
Vakıa	61.	في ما ³⁶²	في ما
Zümer	3.	في ما ³⁶³	في ما
Zümer	46.	في ما ³⁶⁴	فما

Mevsul Yazılması Gereken Kelimeler

357 Dâni, el-Mukni‘, 470; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi’l-emsâr, 48; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/297; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 87; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 89.

358 Dâni, el-Mukni‘, 470; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/197.

359 Dâni, el-Mukni‘, 470; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi’l-emsâr, 48; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/297; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 87; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 89.

360 Dâni, el-Mukni‘, 518; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 3/774.

361 Dâni, el-Mukni‘, 471; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi’l-emsâr, 48; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 4/986; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 89; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 87.

362 Dâni, el-Mukni‘, 471; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi’l-emsâr, 48; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/298; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 87; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 49.

363 Dâni, el-Mukni‘, 471; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi’l-emsâr, 48; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/297; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 89; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 87.

364 Dâni, el-Mukni‘, 471; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi’l-emsâr, 48; Ebû Dâvûd, Muhtasaru’t-tebyîn, 2/297; İbn Vesîk, el-Câmi‘ limâ yuhtâcü ileyhi min resmi’l-mushaf, 89; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 87.

Sure Adı	Ayet No	Resm-i Mushaf'a Göre Kelimenin Yazımı	Türkiye Basımı Mushaflarda Kelimenin Yazımı
Ahzab	50.	لكيلا ³⁶⁵	لكيلا
Al-i İmran	153.	لكيلا ³⁶⁶	لكيلا
Enbiya	102.	في ما ³⁶⁷	في ما

Hemze

Hemze kırâat farklılıkları arasında geniş yer tutan bir başlıktır. Bu konu resm-i mushaf ilminde yer alan önemli başlıklar arasındadır. Hz. Osman mushaflarında hemze bulunmadığı bilinmekle birlikte hemzeye delalet eder mahiyette harflerin mushaflarda yer verildiği bilinmektedir. Bu maksatla kelime sonunda gelen hemze, önceki harfin harekesine uygun olarak bazen elif (ل) ile yazılabilirken, çoğunlukla vav (و) ve ya (ي) harfleriyle imla edilmiştir.³⁶⁸ Bu husustaki imla hususiyetleri, resm-i mushaf kaynaklarında hemze başlığı altında ele alınmıştır. Ülkemiz mushaflarında hemze başlığı kapsamında incelemeye konu olan kelimeler şu şekildedir:

Hemzenin Vav (و) Suretinde Yazıldığı Kelimeler

365 İbn Ebî Dâvûd, Kitabü'l-Mesâhif, 1/444; Dâni, el-Mukni', 480; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 45; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1004; İbn Vesîk, el-Câmî' limâ yuhtâcu ileyhi min resmi'l-mushaf, 90; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 142.

366 Dâni, el-Mukni', 480; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 83; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/376.

367 Dâni, el-Mukni', 470; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 122; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/197.

368 Dâni, el-Mukni', 419.

Sure Adı	Ayet No	Resm-i Göre Yazımı	Mushaf'a Kelimenin	Türkiye Basımı Mushaflarda Kelimenin Yazımı
Enfal	34.	اوليَاؤِه ³⁶⁹		اوليَاؤِه
Mümin	50.	دَعُوْا ³⁷⁰		دَعُوْا
Rum	13.	شَفِّعُوْا ³⁷¹		شَفِّعُوْا
Zümer	34.	جَزُوْ ³⁷²		جَزُوْا

Hemzenin Ya (ي) Olarak Yazıldığı Kelimeler

Sure Adı	Ayet No	Resm-i Göre Yazımı	Mushaf'a Kelimenin	Türkiye Basımı Mushaflarda Kelimenin Yazımı
Araf	103.	وملأيه ³⁷³		وملأيه
Araf	155.	شئيت ³⁷⁴		شئيت
Araf	176.	شئينا ³⁷⁵		شئينا
Bakara	33.	انبيهم ³⁷⁶		انبيهم
Bakara	71.	جبت ³⁷⁷		جنت
Bakara	108.	سئل ³⁷⁸		سنل
Hicr	18.	ولملت ³⁷⁹		ولملت

369 Dâni, el-Mukni', 335.

370 Dâni, el-Mukni', 415; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 59; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1075; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 149; İbn Vesîk, el-Câmi' limâ yuhtâcü ileyi min resmî'l-mushaf, 83.

371 Dâni, el-Mukni', 415; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 65; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 4/986; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 139.

372 Dâni, el-Mukni', 410.

373 Dâni, el-Mukni', 373.

374 Dâni, el-Mukni', 420.

375 Dâni, el-Mukni', 420.

376 Dâni, el-Mukni', 420.

377 Dâni, el-Mukni', 420.

378 Dâni, el-Mukni', 425.

379 Dâni, el-Mukni', 420.

Neml	55.	اِنَّكُمْ ³⁸⁰	اننكم
Nisa	41.	جِنَا ³⁸¹	جننا
Nisa	72.	لَيُّبِطُن ³⁸²	ليبطن
Yusuf	36.	نَبِنَا ³⁸³	نبننا

Mesahif-i Emsar'ın İmlası ile Türkiye Basımı Mushafların Mukayesesi

Hız. Osman'ın hilafetinde, Zeyd b. Sabit'in başkanlık ettiği komisyon marifetiyle istinsah edilen muhtelif sayıdaki mushaflar (Mesâhif), beraberinde kurra sahabilerle birlikte dönemin belli merkezlerine (Emsâr) gönderilmiştir. Kaynaklarda, farklı beldelere gönderildiği bilinen bu mushaflarda hangi kelimelerin yazımda ayrıştığına dair hususiyetlere yer verilmiştir.³⁸⁴ Makalenin bu kısmında, başta Medine olmak üzere, Mekke, Basra, Şam ve Kûfe şehirlerine gönderilen mushaflara ait yazım özellikleri, incelediğimiz mushafın imlası ile karşılaştırılacak, böylece mushafın yazımında esas alınan Hız. Osman Mushafı'nın bölgesi tespit edilmeye gayret edilecektir.

#	Sûre Adı	Âyet No	Medine Mushafı	Mekke Mushafı	Basra Mushafı	Şam Mushafı	Kûfe Mushafı	Türkiye Basımı Mushaflar
1.	el-Bakara	116.	قَالُوا ³⁸⁵	وَقَالُوا	وَقَالُوا	قَالُوا	وَقَالُوا	وَقَالُوا

380 Dâni, el-Mukni', 524; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 92; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/473; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 101.

381 Dâni, el-Mukni', 420.

382 Dâni, el-Mukni', 426.

383 Dâni, el-Mukni', 420.

384 Dâni, el-Mukni', 537.

385 Dâni, el-Mukni', 571; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/202; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 80.

2.	el-Bakara	132.	³⁸⁶ واوصى	ووصى	ووصى	واوصى	ووصى	ووصى
3.	el-Bakara	234.	³⁸⁷ فيما	في ما	في ما	في ما	في ما	فيما
4.	el-Bakara	258.	³⁸⁸ يحيي	يحي	يحيي	يحي	يحيي	يحي
5.	Âl-i İmrân	133.	³⁸⁹ وسارعوا	وسارعوا	وسارعوا	سارعوا	وسارعوا	وسارعوا
6.	Âl-i İmrân	184.	³⁹⁰ والزبر	والزبر	والزبر	وبالزبر	والزبر	والزبر
7.	en-Nisa	66.	³⁹¹ قليل	قليل	قليل	قليل	قليل	قليل
8.	el-Mâide	53.	³⁹² يقول	يقول	ويقول	يقول	ويقول	ويقول
9.	el-Mâide	54.	³⁹³ يرتد	يرتد	يرتد	يرتد	يرتد	يرتد
10	el-En'âm	32.	³⁹⁴ وللدار	وللدار	وللدار	ولدار	وللدار	وللدار
11	el-En'âm	40.	³⁹⁵ ارايتم	ارايتم	ارايتم	ارايتم	ارايتم	ارايتم

386 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/245; Dâni, el-Mukni', 571; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 97; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/210; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 81.

387 Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 48; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/297; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 87; İbn Vesîk, el-Câmi', 89.

388 Dâni, el-Mukni', 380; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/108.

389 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/571; Dâni, el-Mukni', 272; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 97; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/366; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 92.

390 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/267; Dâni, el-Mukni', 572; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 97; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/385; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 94.

391 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/268; Dâni, el-Mukni', 572; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 98; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/404; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 96.

392 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/268; Dâni, el-Mukni', 574; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 98; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/448; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 100.

393 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/268; Dâni, el-Mukni', 576; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 98; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 100.

394 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/268; Dâni, el-Mukni', 576; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/478; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 101.

395 el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 75; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 2/483; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 102.

12	el-En‘âm	63.	انجيتنا ³⁹⁶	انجيتنا	انجيتنا	انجيتنا	انجيتنا
13	el-En‘âm	65.	انجينا ³⁹⁷	انجينا	انجينا	انجينا	انجينا
14	el-En‘âm	137.	شركاؤهم ³⁹⁸	شركاؤهم	شركاؤهم	شركيهم	شركاؤهم
15	el-En‘âm	145.	فيما ³⁹⁹	في ما	في ما	في ما	في ما
16	el-En‘âm	146.	الحوايي	الحوايي	الحوايي ⁴⁰⁰	الحوايي	الحوايي
17	el-A‘râf	3.	تذكرون ⁴⁰¹	تذكرون	تذكرون	يتذكرون	تذكرون
18	el-A‘râf	18.	لاملن ⁴⁰²	لاملن	لاملن	لاملن	لاملن
19	el-A‘râf	38.	كلما ⁴⁰³	كل ما	كل ما	كل ما	كلما
20	el-A‘râf	43.	وما كنا ⁴⁰⁴	وما كنا	وما كنا	ما كنا	وما كنا
21	el-A‘râf	75.	قال ⁴⁰⁵	قال	قال	وقال	قال

396 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/254; Dâni, el-Mukni‘, 541; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 98; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/489; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 102.

397 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/254; Dâni, el-Mukni‘, 541; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 98; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/489; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 102.

398 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/269; Dâni, el-Mukni‘, 577; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 98; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/518; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 105.

399 Dâni, el-Mukni‘, 470; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 48; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/297; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 87; İbn Vesîk, el-Câmi‘, 105.

400 Dâni, el-Mukni‘, 569.

401 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/269; Dâni, el-Mukni‘, 578; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 98; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/530; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 106.

402 Dâni, el-Mukni‘, 280.

403 Dâni, el-Mukni‘, 541; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 47; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/410; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 97; İbn Vesîk, el-Câmi‘, 97.

404 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/269; Dâni, el-Mukni‘, 578; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 98; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/541; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 106.

405 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/270; Dâni, el-Mukni‘, 578; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 98; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/549; Kirmânî,

22	el-A‘râf	137.	كلمة	كلمة	كلمت ⁴⁰⁶	كلمة	كلمت	كلمت
23	el-A‘râf	141.	انجيناكم ⁴⁰⁷	انجيناكم	انجيناكم	انجياكم	انجيناكم	انجيناكم
24	el-A‘râf	145.	ساوريكم ⁴⁰⁸	ساوريكم	ساوريكم	ساوريكم	ساوريكم	ساوريكم
25	el-A‘râf	196.	ولي ⁴⁰⁹	وليي	ولي	وليي	ولي	ولي
26	el-Enfâl	35.	صلوتهم	صلوتهم	صلاتهم ⁴¹⁰	صلوتهم	صلاتهم	صلاتهم
27	el-Enfâl	67.	لنبي	لنبي	لنبي	لنلبي ⁴¹¹	لنبي	لنبي
28	el-Enfâl	72, 74.	اووا ⁴¹²	اوو	اوو	اوو	اوو	اووا
29	et-Tevbe	40.	العلي	العلي	العلي ⁴¹³	العلي	العلي	العلي
30	et-Tevbe	47.	ولاوضعوا ⁴¹⁴	ولاوضعوا	ولاوضعوا	ولاوضعوا	ولاوضعوا	ولاوضعوا
31	Yûnus	96.	كلمت	كلمت	كلمة ⁴¹⁵	كلمت	كلمة	كلمت
32	et-Tevbe	100.	تجري ⁴¹⁶ تحتها	تجري من تحتها	تجري تحتها	تجري تحتها	تجري تحتها	تجري تحتها
33	et-Tevbe	107.	الذين اتخذوا ⁴¹⁷	و الذين اتخذوا	و الذين اتخذوا	الذين اتخذوا	و الذين اتخذوا	و الذين اتخذوا

Hattü'l-mesâhif, 106.

406 ed-Dani, Ebu Amr, el-Mukni‘, 491; Ebu Davud, Muhtasarü't-tebyîn, 3/568

407 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/270; Dâni, el-Mukni‘, 578; Mehdevî, Hecâû mesâhifi'l-emsâr, 99; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 108.

408 Dâni, el-Mukni‘, 290.

409 Dâni, el-Mukni‘, 381.

410 Dâni, el-Mukni‘, 400.

411 Dâni, el-Mukni‘, 602.

412 Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 111.

413 Dâni, el-Mukni‘, 569.

414 Dâni, el-Mukni‘, 543; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 83.

415 ed-Dani, Ebu Amr, el-Mukni‘, 491; Ebu Davud, Muhtasarü't-tebyîn, 2/277

416 Dâni, el-Mukni‘, 580; Mehdevî, Hecâû mesâhifi'l-emsâr, 99; Ebu Dâvud, Muhtasarü't-tebyîn, 3/636; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 111.

417 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/271; Dâni, el-Mukni‘, 579; Mehdevî,

34	Yûnus	22.	⁴¹⁸ يسيركم	يسيركم	يسيركم	ينشركم	يسيركم	يسيركم
35	Yûsuf	54.	⁴¹⁹ انتون	انتوني	انتوني	انتوني	انتوني	انتوني
36	Yûsuf	88.	مزجاة	مزجاة	⁴²⁰ مزجية	مزجاة	مزجية	مزجية
37	el-Îsrâ	93.	⁴²¹ قل	قال	قل	قال	قل	قل
38	el-Îsrâ	97.	⁴²² كلما	كل ما	كل ما	كل ما	كل ما	كلما
39	el-Kehf	36.	⁴²³ منهما	منهما	منها	منهما	منها	منها
40	el-Kehf	63.	⁴²⁴ اريت	ارایت	ارایت	ارایت	ارایت	ارایت
41	el-Kehf	77.	⁴²⁵ لتخذت	لتخذت	لتخذت	للتخذت	لتخذت	لتخذت
42	el-Kehf	95.	⁴²⁶ مكني	مكني	مكني	مكني	مكني	مكني
43	Tâhâ	112.	يخاف	⁴²⁷ يخف	يخاف	يخاف	يخاف	يخاف
44	el-Enbiyâ	4.	⁴²⁸ قل	قل	قل	قل	قال	قال

Hecâû mesâhifi'l-emsâr, 99; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/639; Kirmânî, Hattû'l-mesâhif, 112.

418 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/580; Dâni, el-Mukni', 276; Mehdevî, Hecâû mesâhifi'l-emsâr, 99; Kirmânî, Hattû'l-mesâhif, 113; İbn Vesîk, el-Câmi', 108.

419 Dâni, el-Mukni', 602.

420 Dâni, el-Mukni', 562; Ebû Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 3/727.

421 Dâni, el-Mukni', 581; Mehdevî, Hecâû mesâhifi'l-emsâr, 99; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 3/795; Kirmânî, Hattû'l-mesâhif, 122.

422 el-Mehdevî, Hecâû mesâhifi'l-emsâr, 47; Ebu Davud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/410; el-Kirmanî, Mahmud b. Hamza, Hattû'l-Mesahif, 97; İbn Vesîk, Ebû İshâk, el-Câmi' limâ Yuhtâcû ileyhi min Resmi'l-Mushaf, 97.

423 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/271; Dâni, el-Mukni', 581; Mehdevî, Hecâû mesâhifi'l-emsâr, 99; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 3/807; Kirmânî, Hattû'l-mesâhif, 122.

424 el-Mehdevî, Hecâû mesâhifi'l-emsâr, 75; Ebû Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/483; Kirmânî, Hattû'l-mesâhif, 102.

425 Kirmânî, Hattû'l-mesâhif, 124.

426 Dâni, el-Mukni', 581; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 3/821; Kirmânî, Hattû'l-mesâhif, 125; İbn Vesîk, el-Câmi', 116.

427 Ebû Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/853; Kirmânî, Hattû'l-mesâhif, 127.

428 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, C.256; Dâni, el-Mukni', 547; Ebu Dâvud,

45	el-Enbiyâ	30.	اولم ير ⁴²⁹	الم ير	اولم ير	اولم ير	اولم ير	اولم ير
46	el-Mü'minûn	37.	حيثا	حيثا	حياتنا ⁴³⁰	حيثا	حياتنا	حياتنا
47	el-Mü'minûn	87. 89	الله ⁴³¹	الله	الله	الله	الله	الله
48	el-Mü'minûn	112, 114.	قل ⁴³²	قل	قل	قل	قال	قال
49	en-Nûr	37.	وايتا ⁴³³	وايتاي	وايتاي	وايتاي	وايتاي	وايتا
50	en-Nûr	41.	صلوته	صلوته	صلاته ⁴³⁴	صلوته	صلاته	صلاته
51	el-Furkan	25.	ونزل ⁴³⁵	وننزل	ونزل	ونزل	ونزل	ونزل
52	el-Furkân	43.	اريت ⁴³⁶	اريت	اريت	اريت	اريت	اريت
53	el-Furkân	49.	لنحي ⁴³⁷	لنحيي	لنحي	لنحيي	لنحي	لنحيي
54	eş-Şuarâ	92.	اين ما ⁴³⁸	اينما	اينما	اينما	اينما	اينما
55	eş-Şuarâ	217.	فتوكل ⁴³⁹	وتوكل	وتوكل	وتوكل	وتوكل	وتوكل

Muhtasaru't-tebyîn, 4/257; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 127.

429 Dâni, el-Mukni', 582; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 100; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 127.

430 Dâni, el-Mukni', 400.

431 Dâni, el-Mukni', 550; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 103; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/896.

432 Dâni, el-Mukni', 538.

433 Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 133.

434 Dâni, el-Mukni', 400.

435 Dâni, el-Mukni', 584; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 100; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/912; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 133.

436 el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 75; Ebû Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/483; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 102.

437 Dâni, el-Mukni', 381.

438 Dâni, el-Mukni', 472; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 46; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/199; İbn Vesîk, el-Câmi', 91; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 80.

439 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/255; Dâni, el-Mukni', 585; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/940; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 135.

56	en-Neml	21.	⁴⁴⁰ ليأتيني	ليأتيني	ليأتيني	ليأتيني	ليأتيني	ليأتيني
57	el-Kasas	37.	⁴⁴¹ وقال	قال	وقال	وقال	وقال	وقال
58	el-Ankebût	5.	لاتي	لاتي	⁴⁴² لات	لاتي	لات	لات
59	el-Ankebût	56.	⁴⁴³ ياعبادي	ياعباد	ياعباد	ياعبادي	ياعباد	ياعبادي
60	er-Rûm	9.	⁴⁴⁴ مما	من ما	من ما	من ما	من ما	مما
61	er-Rûm	39.	⁴⁴⁵ ليربوا	ليربوا	ليربوا	ليربوا	ليربوا	ليربوا
62	es-Secde	13.	⁴⁴⁶ لاملن	لاملن	لاملن	لاملن	لاملن	لاملن
63	el-Ahzâb	20.	⁴⁴⁷ يسالون	يسالون	يسالون	يسالون	يسالون	يسالون
64	el-Ahzâb	53.	انه	انه	⁴⁴⁸ انيه	انه	انيه	انيه
65	el-Ahzâb	69.	⁴⁴⁹ انوا	انوا	انوا	انوا	انوا	انوا
66	Sebe'	48.	⁴⁵⁰ علم	علام	علام	علام	علام	علام
67	Yâsîn	35.	⁴⁵¹ عملته	عملته	عملته	عملته	عملت	عملته

440 Dâni, el-Mukni', 585; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 100; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/944; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 76.

441 Dâni, el-Mukni', 586; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 100; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/967; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 138.

442 Dâni, el-Mukni', 565.

443 Dâni, el-Mukni', 565; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 4/982; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 139.

444 Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 43; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/73; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 95.

445 Dâni, el-Mukni', 287.

446 Dâni, el-Mukni', 280.

447 Dâni, el-Mukni', 356; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1000; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 141.

448 Dâni, el-Mukni', 562; Ebû Dâvûd, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1005.

449 Dâni, el-Mukni', 288.

450 Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 142.

451 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/554; Dâni, el-Mukni', 279; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 101; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1025; İbn Vesîk, el-Câmi', 49; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 143.

68	Sâd	85.	لاملن ⁴⁵²	لاملن	لاملن	لاملن	لاملن	لاملن
69	ez-Zümer	64.	تأمروني ⁴⁵³	تأمروني	تأمروني	تأمروني	تأمروني	تأمروني
70	el-Mü'min	21.	منهم ⁴⁵⁴	منهم	منهم	منكم	منهم	منهم
71	el-Mü'min	26.	اوان يظهر ⁴⁵⁵	اوان يظهر	اوان يظهر	وان يظهر	اوان يظهر	اوان يظهر
72	eş-Şûrâ	30.	بما كسبت ⁴⁵⁶	فيما كسبت	فيما كسبت	بما كسبت	فيما كسبت	فيما كسبت
73	ez-Zuhurf	3.	قرنا ⁴⁵⁷	قرنا	قرنا	قرنا	قرانا	قرنا
74	ez-Zuhurf	8.	ومضى ⁴⁵⁸	ومضا	ومضا	ومضا	ومضا	ومضى
75	ez-Zuhurf	24.	قل ⁴⁵⁹	قل	قل	قال	قل	قال
76	ez-Zuhurf	68.	عبادي ⁴⁶⁰	عباد	عباد	عبادي	عباد	عباد
77	ez-Zuhurf	71.	تشتيه ⁴⁶¹	تشتيه	تشتيه	تشتيه	تشتيه	تشتيه

452 Dâni, el-Mukni', 280.

453 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/273; Dâni, el-Mukni', 586; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 101; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1063; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 147.

454 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/273; Dâni, el-Mukni', 587; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 101; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1069; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 148.

455 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/274; Dâni, el-Mukni', 587; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 101; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1071; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 148.

456 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/274; Dâni, el-Mukni', 588; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 101; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1094; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 150.

457 Dâni, el-Mukni', 248.

458 Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 151.

459 Dâni, el-Mukni', 604; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 151.

460 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/274; Dâni, el-Mukni', 588; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 101; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1105; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 152.

461 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/274; Dâni, el-Mukni', 589; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 101; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1106; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 152.

78	el-Câsiye	24.	حياتا	حياتا	462حياتا	حياتا	حياتا	حياتا
79	el-Ahkâf	15.	463حسنا	حسنا	حسنا	حسنا	احسانا	احسانا
80	Muhammed	18	464تأتيهم	تأتيهم	تأتيهم	تأتيهم	تأتيهم	تأتيهم
81	er-Rahmân	12.	465ذو	ذو	ذو	ذأ	ذو	ذو
82	er-Rahmân	24.	466المنشآت	المنشآت	المنشآت	المنشآت	المنشآت	المنشآت
83	er-Rahmân	78.	467ذي	ذي	ذي	ذو	ذي	ذي
84	el-Hadîd	10.	468وكلا	وكلا	وكلا	وكل	وكلا	وكلا
85	el-Hadîd	24.	فان الله 469الغني	فان الله هو الغني	فان الله هو الغني	فان الله الغني	فان الله هو الغني	فان الله هو الغني
86	Nûh	7.	470كلما	كل ما	كل ما	كل ما	كل ما	كلما
87	el-Însân	16.	قواريرا	قواريرا	471قوارير	قواريرا	قواريرا	قواريرا

462 Dâni, el-Mukni‘, 400.

463 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/278; Dâni, el-Mukni‘, 556; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 101; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 153.

464 Tayyar Altıkulaç, Mesâhif-i Kadîme, 361.

465 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/274; Dâni, el-Mukni‘, 591; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 102; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1165; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 158.

466 Dâni, el-Mukni‘, 383.

467 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/275; Dâni, el-Mukni‘, 592; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 102; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1174; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 158.

468 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/275; Dâni, el-Mukni‘, 592; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 102; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1186; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 159.

469 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-Mesâhif, 1/275; Dâni, el-Mukni‘, 592; Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 102; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 4/1188; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 160.

470 Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 47; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 2/41; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 97.

471 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü'l-mesâhif, 1/457; Dâni, el-Mukni‘, 133; el-Mehdevî, Hecâü mesâhifi'l-emsâr, 63; Ebu Dâvud, Muhtasaru't-tebyîn, 5/1250; Kirmânî, Hattü'l-mesâhif, 165.

88	el-Mürselât	11.	اقتت	اقتت	اقتت	اقتت ⁴⁷²	اقتت	اقتت
89	el-İnfitar	11.	كتبين ⁴⁷³	كتبين	كتبين	كتبين	كاتبين	كاتبين
90	eş-Şems	15.	فلا يخاف ⁴⁷⁴	ولا يخاف	ولا يخاف	فلا يخاف	ولا يخاف	ولا يخاف

472 ed-Dani, Ebu Amr, el-Mukni‘, 603.

473 Dâni, el-Mukni‘, 271.

474 İbn Ebî Dâvud, Kitâbü’l-Mesâhif, 1/275; Dâni, el-Mukni‘, 593; Ebu Dâvud, Muhtasaru’t-tebyîn, 5/1301; Kirmânî, Hattü’l-mesâhif, 169.

Sonuç

Türkiye’de basımı yapılan mushafların resm-i mushaf kaidelerine uyumu bakımından incelendiği bu çalışmada resm-i mushaf ilmine dair tüm başlıklarda, toplamda 1406 kelimeye müteallık kaide tespit edilmiştir. Ülkemizde basılan mushafın bu kelimelerden; 275’i hazif, 24’ü ispat, 5’i ibdâl, 1’i maktu‘/mevsûl yazım ve 11’i hemze başlığında toplamda 316’sında resm-i mushaf kaidelerine uygun yazılmadığı görülmüştür.

Ortaya çıkan bu sonuç, ülkemizde basılan mushafların resm-i mushaf kaideleri bakımından oldukça oldukça eksik vaziyette olduğunu göstermektedir. Fakat bu farklılıkların çok önemli bir kısmının yazıda bulunmaması gereken elif harfinin eklenmesi (hazf) hususunda olduğu dikkate alınırsa, -resm-i mushaf kaidelerine-muhelif yazım özelliklerinin okumayı kolaylaştırma amacına mebni ortaya çıktığı düşünülebilir. Nitekim sonradan eklenen harflerin gayr-ı Arap unsurların Kur’ân’ı kırâatinde kolaylık sağladığı muhakkaktır. Ayrıca bir kısmı tarafımızca yapılan çalışmalarda ortaya çıkan sonuçların, mevcut resm kaidelerine dair ciddi soru işaretlerine işaret ettiği de zikredilmelidir. Bu sebeple ortaya çıkan sonucu vahim bir netice şeklinde görmenin sıhhatten uzak olacağı da belirtilmelidir.

İncelememize konu olan mushafın imlasının Hz. Osman tarafından beldelere gönderilen mushafların yazımına mukayesesi kapsamında toplam 90 kelime üzerinden yapılan incelemede mushafın; 50 yerde Medine, 48 yerde Mekke, 66 yerde Basra, 34 yerde Şam, 68 lafzın yazımında ise Kûfe mushafına uyum sağladığı görülmüştür. Hususen Basra ve Kûfe Mushafları arasında sayı farkı az olmakla birlikte bu sonuç, ülkemizde basılan mushafların yazımında Hz. Osman’ın Kûfe’ye gönderdiği mushafın temel alındığı neticesine götürmektedir.

Ülkemiz mushafları özelinde yapılan bu çalışma vesilesiyle, mushaflarımızda zuhur eden imla farklılıklarının ne zaman ortaya çıktığının belirlenmesinin, güdülen amacı tespit açısından fayda sağlayacağı, bu maksada mebni araştırmaların alana fayda sağlayacağını mülahaza ediyoruz. Ayrıca resm-i mushaf alanına dair, hususen erken dönem mushaflar üzerine yapılacak çalışmaların gerekliliğini de okuyucunun dikkatine arz ediyoruz.

Kaynakça

Akaslan, Yaşar. Resmü'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin Akîletü Etrâbî'l-Kasâid fî Esne'l-Mekâsîd'ı, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023), 255-277.

Akdemir, M. Atilla. “Kırâat-resmü'l-Mushaf İlişkisi, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları” *Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*, 2002, 117-134.

Cankurt, Fatih. “Resm-i Mushaf Kaideleri Açısından TMSK E. H. 29 Envanter Numaralı Mushaf”. *9th International Conference on Social Sciences and Humanities, March 19-20, 2022, Burdur-Turkey*. 450-456.

Cankurt, Fatih. “Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf”. *ATEBE* 8 (December2022), 233-263.

Cankurt, Fatih. *H. Ali Mushafi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Cankurt, Fatih. *H. Ali'ye Nispet Edilen Topkapı Mushafi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Demirci, Naci. *Resm-i Osmânî bağlamında 1309/1892 tarihli Kayışzâde Hafız Osman Mushafi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Ebû Dâvûd, Suleyman b. Necah, *Muhtasaru't-tebyin li hecêi't-tenzîl*, thk: Ahmet Şarşal, Melik Fahd Mushaf Matbaası, Medine, 2002.

Ebu Şâme, Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz*. nşr. Tayyar Altıkulaç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1986.

ed-Dânî, Ebu Amr Osman b. Said, *el-Muhkem fî Nakt'il-Mesahif*, thk. İzzet Hasan, Daru'l-Fikr, Dimaşk, 1997.

ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Said, *el-Mukni' fî marifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, thk. Hatim Salih ed-Damin. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiye, 2011.

el-Kirmânî, Ebu'l-Kasım Tacü'l-kurra Burhanuddin Mahmud b. Hamza b. Nasr, *Hattu'l-Mesahif*, thk. Ganim Kaddurî el-Hamed, Dımaşk: Dâru'l-Gavsani li'd-Diraseti'l-Kur'aniyye, 2014.

el-Mehdevî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ammar, *Hecau Mesahifi'l-Emsar*, thk. Dr. Hatim Salih ed-Damin, Daru İnbu'l-Cevzi, Riyad, 2010.

Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf Dirase Lügaviyye Tarihiyye*, Bağdad: Menşuratü'l-Lecneti'l-Vataniyye, Bağdad, 1982).

Güllüce, Veysel. Kur'an Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi, *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat Sempozyum Bildiri Metinleri* (Amasya: DİB Yayınları, 2017), 225-235.

Gür, Süleyman. Hüseyin b. Ali el-Amâsî'nin Resm-i Osmânî'ye Dair Risalesi, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*-Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017), 1/265-279.

İbn Ebî Dâvûd, Abdullah b. Suleyman, *Kitabu'l-Mesahif*, thk. Muhibbi'd-Din Abdu's-Subhan 2. Bs., Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2002.

İbn Vesîk, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed b. Abdirrahman el-İşbilî, *el-Cami' lima yuhtacu ileyhi min resmi'l-mushaf*, thk. Ganim Kadduri, Umman: Daru Ammar, 2009.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin el-Muhammed b. el-Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr*. Mısır: Mektebetü't-Ticariyye, ts.

Kur'an-ı Kerim (Bilgisayar Hatlı), İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2018.

Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Mehdevî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ammar. *Hecaü mesâhifi'l-emsâr*. thk. Hatim Salih ed-Damin. Riyad: Daru İbnu'l-Cevzi, 2010.

Öğmüş, Harun. Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme), *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 10-11.

Saleh, Alaaddin – Bulut, Ali Hemze'nin İlmu Resmi'l-Mesâhif ve Kıraâtteki Yeri, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/37 (2016), 77-104.

Süyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Taşdemir, Yunus Emre - Sağlam, Mustafa. “Mefkûd ve Mevcut Eserleriyle Resmü'l-Mushaf Literatürü”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim2024), 620-658.

BÖLÜM 5

KUR'AN VE SÜNNET BÜTÜNLÜĞÜNDE ZİKİR KAVRAMI: SEMANTİK BİR ANALİZ VE TİPOLOJİK SINIFLANDIRMA

İDRİS POLAT¹

Giriş

İslam düşünce geleneğinde ve bilhassa tasavvufî hayatta merkezî bir konuma sahip olan zikir kavramı, sadece dilin bir eylemi değil; kalbin uyanışı, zihnî inşası ve insanın varoluşsal gayesini idrak etmesi sürecinin en temel dinamiklerinden biridir. Arapça “zekera” (ذَكَرَ) kökünden türeyen zikir; sözlükte bir şeyi muhafaza etmek, hatırdâ tutmak, anmak, telaffuz etmek ve unutmamanın zıddı olarak hatırlamak gibi geniş bir anlam yelpazesine sahiptir (İbn Manzûr, ts.: 308). Ancak kavramın Kur'an ve Sünnet'teki kullanımı incelendiğinde, bu lügat anlamlarının ötesinde, insanın Allah ile kurduğu irtibatın tüm veçhelerini kuşatan çok boyutlu bir ibadet ve bilinç hali olduğu görülmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de 292 yerde geçen zikir ve türevleri; namazdan Kur'an okumaya, tefekkürden öğüt almaya, vahiyden şân ve şerefe kadar pek çok farklı bağlamda kullanılmıştır (Öngören, 2013: 409). Bu semantik zenginlik, zikrin sadece belirli kelimelerin

¹ Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, vaiz, Orcid: 0000-0002-2332-9862

tekrarından ibaret bir ritüel olmadığını; aksine hayatın her anına yayılan, ibadetlerin özünü teşkil eden ve inanan insanın zihinsel/kalbî dünyasını şekillendiren bütüncül bir eylem olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Râgıb el-İsfehânî, zikri sadece dille anmak veya kalple hatırlamakla sınırlamaz; onu, elde edilen bilginin zihinde korunması ve ihtiyaç anında kullanıma hazır halde tutulması şeklinde tanımlayarak kavramın epistemolojik boyutuna da dikkat çeker (İsfehânî, 2009: 328).

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinde ve hadislerinde de zikir, müminin hayat damarı olarak tasvir edilmiştir. "Rabbini zikredenle etmeyenin misali, diri ile ölü gibidir" (Buhârî, Daavât, 66) hadisi, zikrin biyolojik canlılığın ötesinde, manevi bir hayat kaynağı olduğuna işaret eder. Hadislerde zikir hem kalbin cilası hem de melekût âlemiyle irtibatın anahtarı olarak sunulmuş; zaman ve mekânla kayıtlı olmaksızın, hayatın her karesinde Allah'ı hatırla tutma bilinci olarak teşvik edilmiştir (Tenik & Göktaş, 2014: 265).

Bu bölümde amaçlanan, zikir kavramını tasavvuf literatüründe aldığı teknik anlamlardan önce, Kur'an ve Sünnet'teki kullanım alanları çerçevesinde ele alarak semantik ve tipolojik bir bütünlük içerisinde değerlendirmektir. Bu bağlamda çalışma, zikrin "ibadet ve itaat", "bilgi ve kaynak" ile "psikolojik ve pedagojik eylem" olarak üç ana ekseninde nasıl tezahür ettiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Böylece, tasavvuf düşüncesinde merkezî bir konuma yerleşecek olan zikir pratiğinin, nass temelli ve çok katmanlı bir anlam dünyasına yaslandığı ortaya konulmuş olacaktır.

Çalışmada öncelikle zikrin etimolojik ve kavramsal çerçevesi çizilecek, ardından Kur'an-ı Kerim'deki kullanım alanları tasnif edilerek incelenecek ve son olarak hadislerdeki teşvik ve fazilet boyutu ele alınarak kavramın İslam maneviyatındaki yeri bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilecektir.

Zikir Kavramının Etimolojik ve Kavramsal Çerçevesi

Arap dili sözlüklerinde “ze-ke-ra” (ذكر) kökünden türeyen zikir kelimesi; bir şeyi zihinde tutmak, ezberlemek, hatırlamak, anmak ve telaffuz etmek gibi anlamlara gelmektedir. Bu bağlamda kavramın en yaygın kullanımı, “unutmanın zıddı” (nisyanın karşıtı) olarak hatırlamak ve “gafletin zıddı” olarak uyanıklık manasında yoğunlaşmaktadır (İbn Manzûr, ts.: 308). Dilbilimciler zikri, gerçekleştiği mahalle göre iki temel kategoriye ayırmışlardır: Birincisi, bir şeyin dille telaffuz edilmesi (zikr-i lisanî); ikincisi ise bir şeyin kalpte hatıra getirilmesi ve zihinde canlı tutulmasıdır (zikr-i kalbî).

Arap dilinin önemli otoritelerinden Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, kelimenin harekelenişine göre ince bir anlam ayırımına gitmiştir. Ona göre kelime “ez-Zikr” şeklinde (zel harfinin kesresiyle) okunduğunda dille yâd etmeyi; “ez-Zükr” şeklinde (zel harfinin ötresiyle) okunduğunda ise kalple hatırlamayı ifade eder (İbn Manzûr, ts.: 308). Bu ayırım, zikrin sadece şekilsel bir tekrar olmadığını hem lisanın hem de kalbin ortak bir eylemi olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Râgıb el-İsfehânî ise zikir kavramını “hıfz” (koruma/ezberleme) kavramı ile mukayese ederek daha derinlikli bir tanım yapar. İsfehânî’ye göre hıfz, bilginin elde edilip saklanması sürecini ifade ederken; zikir, saklanan bu bilginin zihinde hazır tutulması ve gerektiğinde kullanıma çağırılmasıdır (İsfehânî, 2009: 328). Bu tanım, zikrin pasif bir depolama değil, aktif bir bilinç hali olduğunu ortaya koyar. Yani zikir, insanın unuttuğu bir şeyi yeniden hatırlaması olabileceği gibi, hatırdaki olan bir şeyi unutmamak için sürekli zihinde tutma çabası da olabilir.

Etimolojik açıdan zikir kelimesi, bağlama göre “şan ve şeref” manasında da kullanılmıştır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de Hz. Peygamber’e hitaben “Senin zikrini (şanını) yüceltmedik mi?”

(İnşirah, 94/4) buyurulması, zikrin sadece anmak değil, anılanın değerini yüceltmek ve gündemde tutmak anlamına geldiğini de gösterir (Zebîdî, 1976: 378).

Sonuç olarak kavramsal çerçevede zikir; gaflet perdesinin yırtılarak kalbin uyanık kalması, dilin bu uyanışa şahitlik etmesi ve insanın varoluş kaynağı olan Yaratıcı ile irtibatını sürekli canlı tutması eylemidir. Sûfî gelenekte bu kavram, “Allah’ı çokça zikredin” (Ahzab, 33/41) emri gereğince, belirli usul ve âdâp çerçevesinde icra edilen sistemli bir manevî disipline dönüşmüştür. Bu etimolojik ve kavramsal çerçeve, ilerleyen bölümlerde zikrin Kur’an ve Sünnet’te kazandığı çok boyutlu anlamların daha sağlıklı anlaşılmasına zemin hazırlamaktadır.

Kur’an-ı Kerim’de Zikrin Çok Boyutlu Anlam Dünyası

Kur’an-ı Kerim’de zikir kavramı, sadece belirli kelimelerin tekrar edilmesinden ibaret bir dil alışkanlığı değil; inanan insanın varlık bilincini, ibadet hayatını ve düşünce dünyasını şekillendiren kuşatıcı bir üst kavram olarak karşımıza çıkar. Kelimenin Kur’an’daki kullanım alanları incelendiğinde, zikrin; kulun Allah’a olan itaatini (ibadet), vahiy kaynaklı bilgiyle kurduğu ilişkiyi (ilim) ve iç dünyasındaki uyanış sürecini (psikoloji/pedagoji) ifade eden üç temel ekseninde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu tasnif, zikrin Kur’an’daki kullanımının dağınık değil, aksine belirli anlam kümeleri etrafında sistematik bir yapı arz ettiğini göstermektedir.

İbadet ve İtaat Olarak Zikir

Kur’an-ı Kerim’de zikir, sıklıkla “ibadet” kavramıyla eş anlamlı veya ibadetin özü olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda zikir, kulun Allah’a yönelişinin en somut ve ritüel halidir.

- **Namaz (Salât) Olarak Zikir:** Kur’an’da namaz, en büyük zikir eylemi olarak nitelendirilmiştir. Nitekim

“Şüphesiz namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah’ı zikretmek (namaz) ise en büyük ibadettir” (Ankebût, 29/45) ayetinde, namazın bizatihi kendisi zikir olarak tanımlanmıştır. Benzer şekilde Cuma suresinde “cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah’ın zikrine koşun” (Cuma, 62/9) buyurularak, cuma namazı doğrudan “zikrullah” olarak isimlendirilmiştir. Hz. Musa’ya (a.s.) hitaben buyurulan “Beni zikretmek için namaz kıl” (Tâhâ, 20/14) emri de namazın nihai gayesinin zikir olduğunu, yani Allah’ı hatırdâ tutmak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

- **Hac ve Menâsik Olarak Zikir:** Zikir kavramı, hac ibadetinin rükünleri bağlamında da yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Arafat vakfesinden sonra Müzdelife’ye (Meş’ar-i Harâm) akın eden hacılar için “Allah’ı zikredin” (Bakara, 2/198) emri verilmiş; hac ibadeti tamamlandığında ise cahiliye dönemindeki “ataları anma” âdetinin yerine “Allah’ı, atalarınızı andığınız gibi, hatta daha kuvvetli bir şekilde zikredin” (Bakara, 2/200) buyurulmuştur. Bu ayetler, zikrin sadece bireysel bir mırıldanma değil, belirli zaman ve mekânlarda (hac mevsimi, kutsal topraklar) topluca icra edilen bir itaat eylemi olduğunu göstermektedir.
- **Kurban ve Besmele Olarak Zikir:** Allah’a itaat ve teslimiyetin sembolü olan kurban ibadetinde de zikir merkezî bir rol oynar. Kurbanlık hayvanlar kesilirken Allah’ın isminin anılması (besmele çekilmesi), Kur’an’da “üzerine Allah’ın adının zikredilmesi” (Hac, 22/34, 36) şeklinde ifade edilmiştir. Bu kullanım, zikrin hayatın en temel eylemlerine (yemek, kesmek vb.) meşruiyet ve kutsiyet kazandıran bir “niyet beyanı” olduğunu gösterir.

Bilgi ve Kaynak Olarak Zikir

Kur'an-ı Kerim'de zikir, sadece kulun Allah'ı anması (aşağıdan yukarıya yöneliş) değil; aynı zamanda Allah'ın kuluna seslenişi, yani "vahiy ve kitap" (yukarıdan aşağıya nüzul) anlamında da kullanılmıştır. Bu boyutuyla zikir, ilahi bilginin ve hakikatin kaynağını temsil eder.

- **Kur'an ve Vahiy Manasında Zikir:** Zikir kelimesi, Kur'an-ı Kerim'in en yaygın özel isimlerinden biridir. "Şüphesiz Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik, onu koruyacak olan da biziz" (Hicr, 15/9) ayeti, Kur'an'ın bizzat kendisinin "Zikir" olduğunu tesciller. Yine "Bu (Kur'an), bizim indirdiğimiz mübarek bir zikirdir" (Enbiyâ, 21/50) ayeti de vahyin, insanlık için bir "hatırlatma ve uyarı" kaynağı olduğuna işaret eder. Müşriklerin Hz. Peygamber'e hitaben alaycı bir üslupla "Ey kendisine Zikir (Kur'an) indirilen kimsel!" (Hicr, 15/6) demeleri de zikrin o dönemde "vahyedilen kitap" anlamında kullanıldığını göstermektedir.
- **Tevrat ve Önceki Kitaplar Manasında Zikir:** Kur'an, kendisinden önceki ilahi kitapları da zikir kapsamında değerlendirir. "Andolsun, biz Zikir'den (Tevrat'tan) sonra Zebur'da da yeryüzüne salih kullarımızın varis olacağını yazdık" (Enbiyâ, 21/105) ayetinde geçen zikir ifadesi, Tevrat'ı veya genel anlamda Levh-i Mahfûz'u işaret etmektedir. Ayrıca Ehl-i Kitap âlimlerine danışılmasını tavsiye eden "Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun" (Nahl, 16/43) ayetindeki "zikir ehli" tabiri, ilahi kitap bilgisine sahip olanları tanımlamaktadır. Zikrin vahiy ve bilgi boyutu, insanın iç dünyasına yönelen psikolojik ve pedagojik işlevinin de temelini oluşturmaktadır.

Psikolojik ve Pedagojik Eylem Olarak Zikir

Zikir kavramının Kur'an'daki en derinlikli boyutu, insanın iç dünyasına, zihinsel süreçlerine ve ruhsal gelişimine bakan yönüdür. Bu bağlamda zikir; unutulana hatırlama, gafletten uyanma, tefekkür etme ve öğüt alma gibi pedagojik ve psikolojik süreçleri ifade eder.

- **Hatırlama ve Gafletten Uyanış:** İnsan (nisyan kökünden geldiği kabul edilirse) unutan bir varlıktır. Zikir, bu unutuşun ilacıdır. “Unuttuğun zaman Rabbini zikret” (Kehf, 18/24) emri, zikrin hafızayı tazeleyen ve insanı tekrar asli eksenine oturtan işlevine dikkat çeker. Şeytanın insana en büyük tuzağı, ona “Allah’ı zikretmeyi unutturmasıdır” (Mücâdele, 58/19). Dolayısıyla zikir, psikolojik bir uyanıklık ve bilinç halidir.
- **Tefekkür ve İbret Alma:** Kur'an, zikri sadece dille yapılan bir tekrar değil, akıl sahiplerinin (ulü'l-elbâb) gerçekleştirdiği derin bir düşünme eylemi olarak sunar. “Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı zikrederler ve göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde tefekkür ederler” (Âl-i İmrân, 3/191) ayeti, zikir ile tefekkürü (düşünmeyi) iç içe geçirmiştir. Ayrıca geçmiş kavimlerin kıssalarının anlatıldığı ayetlerde zikir, “öğüt ve ibret alma” (Tezkire/Zikrâ) manasında kullanılarak pedagojik bir uyarı işlevi görür: “Öğüt ver (hatırlat/zikret); çünkü hatırlatmak müminlere fayda verir” (Zâriyât, 51/55).
- **Şan, Şeref ve İtibar:** İlginç bir şekilde zikir, Kur'an'da insanın toplumsal statüsü ve onuru manasında da kullanılmıştır. Allah'ın Hz. Peygamber'e lütfettiği nimetleri sayarken “Senin zikrini (şanını) yüceltmedik mi?” (İnşirah, 94/4) buyurması ve Kur'an'ın müminler için “Sizin için zikriniz (şerefiniz) olan bir kitap indirdik”

(Enbiyâ, 21/10) şeklinde tanımlanması, zikrin insanı manen ve madden yücelten bir değer olduğunu gösterir.

Sonuç olarak Kur'an bütünlüğünde zikir; namaz gibi bedensel ibadetleri, vahiy gibi ilahi bilgiyi ve tefekkür gibi zihinsel süreçleri kuşatan, hayatın tamamını Allah'ı hatırlama ekseninde düzenleyen çok boyutlu bir yaşam disiplini. Bu çok boyutlu anlam çerçevesi, ilerleyen asırlarda tasavvuf düşüncesinin zikri merkeze alan manevî eğitim anlayışının Kur'anî zeminini teşkil etmiştir.

Hadislerde Zikrin Teşviki, Fazileti ve Hayata Yansımaları

Kur'an-ı Kerim'in zikri hayatın merkezine yerleştiren kuşatıcı yaklaşımı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinde somut bir yaşam modeline dönüşmüştür. Hadis literatürü incelendiğinde, Hz. Peygamber'in zikri sadece belirli ibadet vakitlerine hasretmediği; aksine yeme-içme, uyuma-uyanma, yolculuk ve meclis adabı gibi günlük hayatın her karesine yayarak bir "zikir bilinci" inşa ettiği görülür. Hadislerde zikir; insanın manevi varlığını koruyan bir kalkan, sosyal hayatı dönüştüren bir dinamik ve zamanı değerlendiren bir disiplin olarak çok boyutlu bir şekilde ele alınmıştır.

Varoluşsal Bir Zorunluluk: Kalbin Hayatı ve Cilas

H. Peygamber (s.a.v.), insanın varoluşsal değerini ve manevi canlılığını doğrudan zikirle ilişkilendirmiştir. Bu konudaki en çarpıcı tasvir, zikreden ile zikretmeyenin durumunu biyolojik bir canlılık üzerinden değil, manevi bir dirilik üzerinden ele alan şu hadistir: "Rabbini zikreden kimse ile zikretmeyen kimsenin misali, diri ile ölü'nün misali gibidir" (Buhârî, 2002: Daavât 66). Bu benzetme, biyolojik hayatı devam etse bile Allah'ı unutan bir kalbin manen ölü hükmünde olduğunu; zikrin ise ruhun nefes alıp vermesi mesabesinde hayatı bir fonksiyon icra ettiğini göstermektedir.

Ayrıca insanın manevi yolculuğundaki en büyük engellerden biri olan "kalp paslanması" (gaflet ve günahlar), ancak zikirle tedavi edilebilir. Hz. Peygamber, "Her şeyin bir cılası vardır; kalplerin cılası da Allah'ı zikretmektir" (Beyhakî, 1987: I/396) buyurarak, zikrin epistemolojik bir hatırlamadan öte, ontolojik bir temizlenme ve arınma süreci olduğunu ortaya koymaktadır. Zikir, aynı zamanda insanı ilahi azaptan koruyan en güçlü kalkandır. Nitekim Hz. Peygamber, "Ademoğlunu Allah'ın azabından kurtaracak, zikrullah'tan daha etkili bir amel yoktur" (Mâlik b. Enes, 2003: Kur'an 24) buyurarak, ibadetler hiyerarşisinde zikrin merkezi konumuna işaret etmiştir.

Zaman ve Mekânın Dönüşümü: Zikir Meclisleri

Hadislerde zikir, sadece bireysel bir kurtuluş aracı değil, aynı zamanda sosyal hayatı dönüştüren kolektif bir eylemdir. Hz. Peygamber, ashâbını bir araya gelerek zikir halkaları oluşturmaya teşvik etmiş ve bu meclisleri yeryüzünün en seçkin mekânları olarak nitelendirmiştir. "Cennet bahçelerine uğradığınız zaman oradan istifade ediniz" buyuran Hz. Peygamber'e, "Cennet bahçeleri neresidir?" diye sorulduğunda, "Zikir halkalarıdır" cevabını vermiştir (Tirmizî, 1996: Daavât 82).

Bu meclislerin fazileti hakkında, Allah'ın rahmetinin kuşattığı, sekînetin (huzur) indiği ve meleklerin kanatlarıyla gölgelediği bir ortam tasvir edilmiştir (Müslim, 2006: Zikir 39). Hatta yeryüzünde "zikir meclislerini arayan seyyah meleklerin" olduğu ve bir zikir meclisi bulduklarında birbirlerine "Gelin, aradığınız buradadır" diye seslendikleri rivayet edilmiştir (Buhârî, 2002: Daavât 66). Buna mukabil, bir araya gelip de Allah'ı zikretmeden dağılan topluluklar hakkında ise ağır bir uyarıda bulunulmuş; bu tür meclislerden kalkmak "merkep leşinin üzerinden kalkmaya" benzetilerek, zikirsiz geçen zamanın ve mekânın manevi kirliliğine işaret edilmiştir (Ebû Dâvûd, 1996: Edeb 31).

Manevî Derecelerin Yükselmesi: “Müferridûn” ve En Faziletli Sözler

Hadislerde zikir, müminin Allah katındaki derecesini yükselten en önemli vesilelerden biri olarak sunulmuştur. Hz. Peygamber bir gün ashabına “Müferridûn öne geçti (kazandı)” buyurmuş; ashabın “Müferridûn kimlerdir?” sorusuna ise “Allah’ı çokça zikreden erkekler ve kadınlardır” cevabını vermiştir (Müslim, 2006: Zikir 4). Bu kavram, zikrin insanı diğerlerinden ayıran ve manevi yarıştta öne geçiren bir nitelik olduğunu vurgular.

Ayrıca Hz. Peygamber, zikirlerin mahiyetine ve faziletine dair özel tasniflerde bulunmuştur. “Dile hafif, mizanda ağır ve Rahman’a sevgili olan iki kelime: Sübhânallahi ve bi-hamdihî, Sübhânallahi’l-azîm” (Buhârî, 2002: Daavât 65) hadisi, zikrin kolaylığına rağmen manevi getirisinin büyüklüğünü ifade eder. Yine “En faziletli zikir Lâ ilâhe illallah’tır” (Tirmizî, 1996: Daavât 9) ve “Allah’ın en çok sevdiği dört söz: Sübhânallah, Elhamdülillah, Lâ ilâhe illallah ve Allahu Ekber’dır” (Müslim, 2006: Âdâb 12) gibi rivayetler, zikirde tevhid ve tenzih vurgusunun önemini göstermektedir.

Günlük Hayatın Ritmi: Vakitlere Bağlı Zikirler

Zikir, müminin zaman algısını düzenleyen bir disiplindir. Kur’an’da işaret edilen “sabah-akşam zikretme” emri, hadislerde somut uygulamalara dönüşmüştür. Hz. Peygamber, özellikle sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar yapılan zikri, maddi kazançlardan ve cihad ganimetlerinden daha üstün tutmuş; “Sabah namazını kılıp güneş doğuncaya kadar Allah’ı zikreden bir topluluk, (ganimet elde eden) seriyyeden daha hızlı ve daha çok kazanç elde eder” (Tirmizî, 1996: Daavât 108) buyurmuştur.

Ayrıca farz namazların akabinde yapılan tesbihatlar (33’er defa Sübhânallah, Elhamdülillah, Allahu Ekber), ibadetin manevi etkisini gün içine yayan birer köprü olarak tavsiye edilmiştir. Fakir

sahabelerin, zenginlerin sadaka vererek kendilerini geçtiğini şikâyet etmeleri üzerine Hz. Peygamber'in onlara bu tesbihatı öğreterek "Bununla sizi geçenlere yetişirsiniz" (Buhârî, 2002: Ezân 155) buyurması, zikrin manevi bir zenginlik ve telafi aracı olduğunu da göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, İslam düşünce ve ibadet hayatının merkezinde yer alan zikir kavramı, Kur'an-ı Kerim ve hadisler ekseninde semantik ve tipolojik bir analize tabi tutulmuştur. Elde edilen bulgular, zikrin sadece dille icra edilen bir "anma" eylemi olmadığını; aksine imanın bilgiye, bilginin bilince, bilincin de eyleme dönüştüğü bütüncül bir yaşam disiplini olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de zikir kavramının, namazdan Kur'an tilavetine, tefekkürden vahye kadar geniş bir anlam yelpazesinde kullanılması; Müslüman bireyin Allah ile kurduğu ilişkinin tek boyutlu olmadığını gösterir. Zikir, kimi zaman bedensel bir kıyam (namaz), kimi zaman zihinsel bir uyanış (tefekkür), kimi zaman da kalbî bir hatırlayış (zikr-i kalbî) olarak tezahür etmektedir. Hadis-i şeriflerde ise bu teorik zemin, hayatın her anına yayılan pratik bir modele dönüştürülmüş; zikir, insanın manevi diriliğini sağlayan "hayat suyu" ve kalbin pasını silen "manevi cila" olarak tanımlanmıştır.

Sonuç olarak; nasslarda (Kur'an ve Sünnet) çizilen çerçeve, zikrin bir "tercih" değil, inanan insan için varoluşsal bir "ihtiyaç" olduğunu göstermektedir. Gaflet ve unutmanın (nisyan) kuşattığı insan ruhu, ancak zikirle asli vatanını hatırlamakta ve yaratılış gayesiyle irtibat kurabilmektedir. Bu yönüyle zikir, İslam maneviyatının hem temeli hem de zirvesidir; zira ibadetlerin nihai gayesi, kalbin Allah'ı hatırlama (zikir) doygunluğuna ulaşmasıdır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. (1995). el-Müsned (Ş. el-Arnâvut & A. Muşşid, Thk.). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.

Beyhakî, E. B. A. (1987). Kitâbu'z-zühdü'l-kebîr (Â. A. Haydar, Thk.). Beyrut: Dâru'l-Cinân.

Buhârî, M. b. İ. (2002). el-Câmiu's-sahîh. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.

Ebû Dâvûd, S. b. E. (1996). Sünenü Ebî Dâvûd (M. A. el-Hâlidî, Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn Manzûr, E. F. (ts.). Lisanü'l-Arab. Beyrut: Daru Sadr.

İsfahânî, R. (2009). Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an (S. A. Davûdî, Thk.). Dimâşk: Dâru'l-Kalem.

Mâlik b. Enes. (2003). el-Muvattâ (E. Ü. S. b. İd el-Hilâlî, Thk.). Riyad: Mektebetü'l-Furkân.

Müslim, E. H. (2006). Sahîhi Müslim. Riyad: Dâru Taybe.

Öngören, R. (2013). Zikir. TDV İslâm Ansiklopedisi içinde (Cilt 44, s. 409-412). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Polat, İ. (2020). Aşkın nefesi: Sûfîlerin zikri. Adana: Çizge Yayıncılık.

Tenik, A., & Göktaş, V. (2014). Tasavvufî düşüncede zikir ve zikrin benlik inşasına etkisi. Toplum Bilimleri Dergisi, 8(15), 263-286.

Tirmizî, M. b. İ. (1996). el-Câmiu's-sahîh. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.

Zebîdî, M. b. M. (1976). Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs (A. İzbâvî, Thk.). Kuveyt: Matbaatu'l-Hükûme.

BÖLÜM 6

SÛFÎ GELENEKTE BİR EĞİTİM METODU OLARAK CEHRÎ VE HAFÎ ZİKİR

İDRİS POLAT¹

Giriş

Tasavvuf geleneğinde zikir, kulun Allah'ı sürekli hatırdâ tutma bilincini canlı kılmak üzere icra ettiği en temel manevî pratiklerden biridir. Kur'an'da zikir, kimi zaman Allah'ın isim ve sıfatlarını dille anmayı, kimi zaman kalbin gafletten uyanmasını, kimi zaman da kulun tüm benliğiyle ilâhî huzuru idrak etmesini ifade eden çok katmanlı bir kavram olarak ele alınır (İbn Manzûr, ts.: 308; Öngören, 2013: 410). Sûfiler bu geniş anlam alanını, seyrüsülûkûn merkezine yerleştirerek zikri hem bir manevî disiplin hem de kişilik dönüşümünün aslı aracı olarak yorumlamışlardır. Onlara göre zikir, sadece belli bir lafzın tekrarından ibaret olmayıp insanın nefs, kalp ve ruh dünyasında süreklilik kazanan bir hatırlayış hâlidir (Özgen, 2013: 215). Bu sebeple zikir, sûfî terbiyesinin nihai hedefi olan “gafletten selâmet” ile “ilâhî huzurda daimî oluş” arasında köprü kurar; hatta velayet yolunun en temel düsturu kabul edilir (Kuşeyrî, 1989: 382).

¹ Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, vaiz, Orcid: 0000-0002-2332-9862

Zikir uygulamalarının tarih boyunca farklı biçimlerde yorumlanmış olması, tasavvufun iç dinamizminin doğal bir yansımasıdır. Sûfî meşreplerin mizaçları, eğitim yöntemleri, coğrafi yayılımları ve ritüel kültürleri zamanla zikir pratiklerinde çeşitliliğe yol açmıştır. Bu çeşitlilik içerisinde en belirgin ayırmadan biri, zikrin sesli (cehrî) veya sessiz (hafî) icra edilmesidir (Öngören, 2013: 411). Bu iki yöntem, ilk bakışta teknik bir farklılık gibi görünse de gerçekte sûfî psikolojisi, nefis terbiyesi, topluluk dinamiği ve manevî pedagojinin işleyişi açısından birbirini tamamlayan iki ayrı yaklaşımı temsil eder. Dolayısıyla cehrî ve hafî zikir ayrımı, tasavvuf tarihinde tartışma konularından biri olmakla birlikte, bu çalışma söz konusu tartışmaları bir yana bırakarak iki yöntemin uygulama biçimleri, pedagojik dayanakları ve manevî-psikolojik etkileri üzerine odaklanmaktadır.

Bu çerçevede çalışmanın amacı, cehrî ve hafî zikrin hangi bağlamlarda tercih edildiğini, bu tercihlerin ardındaki eğitimsel mantığı ve zikir eyleminin müridin iç dünyasında nasıl bir dönüşüm meydana getirdiğini anlamaktır. Bu amaç doğrultusunda çalışma, teknik detaylardan ziyade zikir pratiklerinin sûfî tecrübesindeki yerini, insan psikolojisiyle kurduğu ilişkiyi ve seyrüsülûkün ilerleyen aşamalarında üstlendiği işlevi merkeze almaktadır. Böylece cehrî ve hafî zikir arasındaki farklılıklar bir üstünlük meselesi olarak değil, manevî yolculuğun farklı merhalelerine uygun iki eğitim yöntemi olarak değerlendirilmektedir (Tenik & Göktaş, 2015: 154).

Bu bağlamda bölümün ilk kısmında cehrî ve hafî zikir kavramları açıklanacak, ardından her iki yöntemin tasavvufî ibadet felsefesindeki karşılığı, nefis terbiyesine katkısı ve zâkirin ruh hâli üzerindeki tesirleri ele alınacaktır. Son bölümde ise bu iki yöntemin, sûfî terbiyesinin ana gayesi olan kalp zikrine, ardından zikirde devamlılık ve vuslat bilincine nasıl hazırladığı değerlendirilecektir. Böylece zikir, hem bireyin iç dünyasını terbiye eden bir disiplin hem

de tasavvufun epistemolojik ve psikolojik boyutlarını görünür kılan bütüncül bir tecrübe olarak ele alınmış olacaktır.

Kavramsal Çerçeve ve Metodik Tanımlar

Sûfiler, zikri sadece lafzi bir tekrar olarak değil, kalbin uyanışına vesile olan dinamik bir süreç olarak görmüşlerdir. Bu sürecin işleyişinde, müridin mizacı, tarikatın benimsediği eğitim metodu ve hedeflenen manevi makam belirleyici olmuştur. Zikrin uygulanması konusunda diğer ibadetlerde olduğu gibi katı şekil şartları bulunmamakla birlikte, zamanla “cehrî” (açık/sesli) ve “hafî” (gizli/sessiz) olmak üzere iki ana yöntem belirginleşmiştir (Öngören, 2013: 411). Bu iki yöntem, uygulama biçimleri ve ritüel özellikleri bakımından birbirinden ayrılrsa da temel gayeleri ortaktır: Müridi gafletten uyandırıp huzur makamına hazırlamak.

Cehrî Zikir: Dışa Dönük Bir Telkin Metodu

Tasavvuf terminolojisinde cehrî zikir, çevredeki insanların veya en azından yanındaki kişinin işitebileceği bir ses tonuyla icra edilen zikir türüdür. Sûfiler, bu yöntemi aşikâr yapılması sebebiyle “zikr-i âlânî” olarak da isimlendirmişlerdir (Cebecioğlu, 2005: 728). Bu yöntemde ses, sadece bir duyuru aracı değil, aynı zamanda müridin iç dünyasındaki kasveti kıran ve toplulukla manevi bir sinerji oluşturan ritmik bir unsurdur.

Cehrî zikir, tarihsel süreçte Kâdiriyye, Rifâiyye, Sühreverdiyye, Sa’diyye, Şâzeliyye, Bedeviyye, Halvetiyye, Bayramiyye ve Mevleviyye gibi pek çok tarikat tarafından temel eğitim metodu olarak benimsenmiştir (Öngören, 2013: 411). Bu ekollerde zikir, genellikle toplu halkalar halinde (halka-i zikir) ve belirli bir düzen içerisinde icra edilir. Zikrin coşkusunu artırmak ve zâkirlerin kalplerini titreterek vecde gelmelerini sağlamak amacıyla mûsiki ve ilahiler de sürece dâhil edilmiştir. Sesli ve toplu olarak, bazen de mûsiki eşliğinde yapılan bu zikir meclislerine “semâ” veya “devran” adı verilmiştir (Uludağ, 1994: 248).

Uygulama biçimleri tarikatların usullerine göre çeşitlilik gösterir. Örneğin Kâdirîler, zikir esnasında ayakta ve dönerek yapılan “devran” zikrine büyük önem verirken; Halvetîler, kâinattaki her şeyin bir hareket ve dönüş halinde olmasından ilhamla, ayakta ve dönerek gerçekleştirdikleri cehrî zikre “darb-ı esmâ” adını vermişlerdir (Bardakcı, 2007: 29). Yeseviyye tarikatında ise cehrî zikir, oldukça özgün bir form kazanmıştır. Zikir esnasında zâkirin hançeresinden (gırtlğından) testere sesine benzer ritmik ve güçlü bir ses çıkarılarak yapılan bu uygulamaya “zikr-i erre” veya “zikr-i minşârî” denilmiştir (Tosun, 2013: 489). Bu tür uygulamalarda sesin yükseltilmesi ve bedensel hareketler, nefsin ataletini kırmak ve zikrin telkin gücünü artırmak amacıyla metodik bir araç olarak kullanılmıştır.

Hafî Zikir: İçe Dönük Bir Derinleşme Hâli

Hafî zikir, zikreden sadece kendisinin işitebileceği kadar kısık bir sesle veya dili ve damağı hiç hareket ettirmeden tamamen kalpten tefekkür yoluyla icra ettiği zikir türüdür. Sûfîler, “Rabbini içinden, tazarru ile ve yüksek olmayan bir sesle zikret” (Araf, 7/205) ayetini ve “Zikrin hayırlısı gizli olanıdır” (Ahmed b. Hanbel, 1995: I/172) hadisini bu yöntemin temel dayanağı olarak görmüşlerdir.

Bu yöntem, özellikle Nakşibendiyye tarikatı ile özdeşleşmiştir. Nakşî geleneğinde zikir, nefsin terbiyesinden ziyade ruhun tasfiyesini ve kalbin uyanışını hedefler. Bu sebeple “ism-i zât” olarak bilinen “Allah” lafzı ile “nefiy ve ispat” (kelime-i tevhid) zikri, sessiz bir şekilde icra edilir (Öngören, 2013: 413). Hafî zikirde amaç, zikrin dilden kalbe inmesi ve orada yerleşmesidir. Zâkir, zikrederken zihinsel bir yoğunlaşma ile kalbinin üzerinde “Allah” lafzının yazılı olduğunu hayal eder ve bu lafzı, manasını düşünerek tekrarlar (Cebecioğlu, 2005: 730).

Hafî zikrin toplu olarak icra edilen formu ise “Hatm-i Hâcegân” olarak adlandırılır. Nakşibendiyye tarikatına mahsus olan

bu uygulamada, müridler bir halka oluşturur ve belirli sayıda İhlas suresi, istiğfar ve salavat-ı şerifeyi sessizce okurlar. Dışarıdan bakıldığında tam bir sükûnetin hâkim olduğu bu mecliste, kalplerin topluca Allah'a yönelmesi ve manevi bir rabıta kurulması esastır (Öngören, 1997: 477). Hafî zikir yolunu tercih eden sûfiler, bu yöntemin riyadan (gösterişten) uzak kalmak, huzur halini muhafaza etmek ve zikri hayatın her anına (çarşıda, pazarda, halk içindeyken bile) yayabilmek için en uygun metot olduğunu savunmuşlardır.

İbadet Felsefesi ve Pedagojik Gerekçeler

Sûfî gelenekte zikir, sadece bir ibadet formu değil, aynı zamanda nefsin mertebelerine ve kalbin hallerine göre şekillenen bir eğitim (terbiye) aracıdır. Bu sebeple cehrî veya hafî zikrin tercih edilmesi, rastgele bir seçimden ziyade, müridin manevi ihtiyaçlarına binaen mürşid tarafından belirlenen pedagojik bir stratejidir. Sûfilerin ittifakla kabul ettiği üzere, yöntem ne olursa olsun asıl gaye, zikrin dilden kalbe indirilmesi ve kalbin Allah ile huzur bulmasıdır.

Zikrin Kalbe İndirilmesi: Ortak Gaye

Sûfilere göre zikrin dille başlaması bir araç, kalbe inmesi ise bir amaçtır. Dilin görevi, zikrin kalbe yerleşmesini sağlamak ve kalbi bu manevi eyleme hazırlamaktır (Abdûlbârî en-Nedvî, 1996: 92). Zira kalp, bedenın ve manevi hayatın merkezidir. Sûfiler, zikrin dille başlayıp; kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ mertebelerine sirayet etmesi gerektiğini, nihayetinde ise “sultânü'l-ekâr” denilen ve tüm bedenın aralıksız zikrettiği bir mertebeye ulaşılması gerektiğini belirtmişlerdir (Öngören, 2013: 410).

Bu süreçte dil, kalbin tercümanı ve anahtarı işlevini görür. Nasıl ki bir insanın yanında hazır bulunmayan bir kişi sürekli övülerek anıldığında, dinleyen kişinin kalbinde o kişiye karşı bir muhabbet ve ünsiyet oluşuyorsa; dille yapılan sürekli zikir de Allah'ın isminin ve sevgisinin kalbe yerleşmesine vesile olur

(Gazzâlî, 2005: 357). Bu bağlamda ister sesli ister sessiz yapılsın, tüm zikir telkinlerinin nihai hedefi, kalbin “gaflet” uykusundan uyanarak “huzur” makamına erişmesidir.

Cehrî Zikrin Tercih Edilme Gerekçeleri: Balyoz Metaforu ve Telkin

Cehrî zikri bir eğitim metodu olarak benimseyen sûfiler, bu yöntemi özellikle yolun başındaki müridler için elzem görmüşlerdir. Bunun temel gerekçesi, seyrüsülûk’e yeni başlayan müridin kalbinde dünya sevgisinden ve günahlardan kaynaklanan bir “kasvet” (katılık) bulunmasıdır. Sûfiler, “Sonra kalpleriniz katılaştı, taş kesildi...” (Bakara, 2/74) ayetinden yola çıkarak, gafletle katılaşmış bir kalbi yumuşatmak için güçlü ve sarsıcı bir darbeye ihtiyaç olduğunu savunmuşlardır.

Bu bağlamda cehrî zikir, sertleşmiş bir cismi kırmak için kullanılan bir “balyoz”a benzetilmiştir. Bu metafora göre; katılaşmış kalp “taş”, zikredenin dili “balyoz”, zikredilen esmâ (kelime-i tevhid veya ism-i celâl) ise balyozun “demir başı” mesabesindedir. Nasıl ki sert bir taş ancak güçlü bir balyoz darbesiyle kırılabilirse, gafletle taşlaşmış kalp de ancak sesli ve coşkulu bir zikirle yumuşayıp içindeki manevi pınarları akıtabilir (Necmeddîn-i Kübrâ, 1996: 79).

Cehrî zikrin bir diğer pedagojik işlevi ise “telkin” ve “alışkanlık” kazandırmasıdır. Nefis, doğası gereği hakikatlere karşı sağır ve ilgisizdir. Sesin yükseltilmesi, nefsin başka şeylerle meşgul olmasını engelleyerek zikre adapte olmasını kolaylaştırır (Aşkar, 1998: 291). Bu konuda Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin eğitim metodu, davranışçı bir yaklaşım örneği sunar. Tüsterî, müridine önce gün boyu dille “Allah” demesini emretmiş, bu zikir müridin dilinde bir alışkanlık (meleke) haline gelince gece de devam etmesini istemiş, en sonunda ise dili susturup sadece kalbiyle bu zikre devam etmesini telkin etmiştir. Böylece dille başlayan sesli zikir, zamanla kalbin daimî zikrine dönüşmüştür (Schimmel, 2004: 184). Bu

yönüyle cehrî ve hafî zikir, birbirini dışlayan iki zıt yöntem değil; müridin manevî seyrine göre ardışık veya tamamlayıcı biçimde kullanılan iki eğitim tekniği olarak anlaşılmalıdır.

Hafî Zikrin Tercih Edilme Gerekçeleri: Riyadan Korunma ve Huzur Edebi

Hafî zikri esas alan ekoller ise pedagojik gerekçelerini “ihlas”, “korunma” ve “edep” kavramları üzerine inşa etmişlerdir. Sessiz zikrin en önemli tercih sebebi, amellerin manevî değerini yok eden “riya” (gösteriş) tehlikesinden uzak olmasıdır. Sûfiler, “Zikrin hayırlısı gizli olanıdır” (Ahmed b. Hanbel, 1995: I/172) hadisine dayanarak, kul ile Allah arasında bir sır olarak kalan sessiz zikrin, nefsin pay alamayacağı en saf ibadet şekli olduğunu belirtmişlerdir.

Hafî zikrin bir diğer manevî faydası, müridi şeytanın vesvese ve müdahalelerinden korumasıdır. Sûfilere göre, sesli zikirde şeytan müridin ne ile meşgul olduğunu bilirken, kalpten yapılan zikir, meleklerin dahi duyamadığı, sadece Allah’ın bildiği bir sırdır. Hafî zikrin kalbe yerleşmesiyle kalp nurla dolar ve şeytan bu nurdan etkilenerek müride yaklaşamaz (Kuşeyrî, 1989: 387). Bu yönüyle hafî zikir, sûfilerin ideal hedeflerinden biri olan zikir-i dâimînin, yani zaman ve mekânla kayıtlanmamış sürekli hatırlayış hâlinin en işlevsel pratiği olarak görülmüştür.

Ayrıca hafî zikir, manevî yolculuğun ileri aşamaları olan “müşahede” ve “huzur” makamları için bir edep kuralı olarak görülmüştür. Mürid, Allah’ın huzurunda olduğunu derinden hissettiği (şuhûd) bir makama eriştiğinde, sesli olarak zikretmesi “huzur adabına” aykırı kabul edilmiştir. Zira padişahın huzuruna kabul edilen birinin yüksek sesle bağırması değil, huşu içinde sükût etmesi beklenir (Şa’rânî, 1988: 86). Sessiz zikrin dikkat, farkındalık ve içsel yoğunlaşmayı artıran bu yapısı, modern psikolojideki bazı içe odaklı farkındalık pratikleriyle de biçimsel benzerlikler göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, tasavvuf geleneğinde zikrin iki temel uygulama biçimi olan cehrî ve hafî zikir, fikhî meşruiyet tartışmalarının ötesinde, birer manevi eğitim metodu olarak ele alınmıştır. Yapılan incelemeler, sûfîlerin zikri sadece ilâhî isimlerin lafzen tekrarı olarak değil; müridin nefis terbiyesi, kalbin tasfiyesi ve vuslat yolculuğunda katettiği mesafeye göre şekillenen dinamik bir süreç olarak gördüklerini ortaya koymaktadır.

Araştırma sonucunda elde edilen veriler ışığında, cehrî ve hafî zikir arasındaki farklılığın bir üstünlük veya karşıtlık meselesi olmadığı; aksine müridin mizacına, manevi durumuna ve tarikatın benimsediği eğitim usulüne göre belirlenen pedagojik bir tercih olduğu görülmüştür. Sûfîler, seyrüsülûk yolunun başında olan ve kalbi dünya meşguliyetleriyle katılmış müridler için cehrî zikri bir “balyoz” gibi kullanarak gaflet perdesini yırtmayı hedeflerken; manevi yolculukta mesafe katetmiş ve riya tehlikesinden sakınması gereken müridler için hafî zikri, huzur edebine en uygun yöntem olarak benimsemişlerdir.

Her iki yöntemin de nihai gayesi, zikrin dilden kalbe inmesini sağlamak ve müridi “zîkr-i dâimî” (sürekli hatırlayış) mertebesine ulaştırmaktır. Nitekim cehrî zikirle nefsin ataletini kıran sâlik de hafî zikirle kalbin derinliklerine inen sâlik de aynı hakikate; yani Allah’ı anma şuurunun tüm benliği kuşatması haline (sultânü’l-ezkâr) ulaşmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla tasavvufi eğitimde aslolan zikrin şekli (sesli veya sessiz oluşu) değil; zâkirin kalbinde meydana getirdiği manevi dönüşüm ve Allah’a yakınlık bilincidir.

Sonuç olarak; sûfî gelenekteki bu metodik çeşitlilik, “Allah’a giden yolların mahlûkatın nefesleri sayısınca olduğu” ilkesinin pratik bir tezahürüdür. İnsanın psikolojik yapısını ve ruhsal ihtiyaçlarını merkeze alan bu yaklaşımlar, zikri mekanik bir ritüel

olmaktan çıkarıp, insanı hakiki kimliğine ve yaratılış gayesine ulaştıran dönüştürücü bir disiplin haline getirmiştir. Bu yönüyle cehrî ve hafî zikir uygulamaları, tasavvufun ibadet anlayışında şekil–mana dengesini kuran, insanın psikolojik ve ruhsal gerçekliğini dikkate alan özgün bir manevî eğitim modeli sunduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülbârî en-Nedvî. (1996). Tasavvuf ve hayat (M. Ateş, Çev.). İstanbul: İrfan Yay.
- Ahmed b. Hanbel. (1995). el-Müsned (Ş. el-Arnaut & A. Murşid, Thk.). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Aşkar, M. (1998). Niyazî-i Mısırî ve tasavvuf anlayışı. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bardakcı, M. N. (2007). Sûfilerin zikir yöntemlerinin âdâb-erkân bağlamında tasavvuf kültürüne katkıları. Arayışlar, 9(17), 15-38.
- Cebecioğlu, E. (2005). Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü. İstanbul: Anka Yayınları.
- Gazzâlî, E. H. (2005). İhyâ'u ulûmu'd-din. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm.
- İbn Manzûr, E. F. (ts.). Lisanü'l-Arab. Beyrut: Daru Sadr.
- Kuşeyrî, A. (1989). er-Risâle (A. Mahmut & M. b. Şerif, Thk.). Kahire: Dâru'ş-Şa'b.
- Necmeddîn-i Kübrâ. (1996). Tasavvufî hayat (M. Kara, Haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öngören, R. (1997). Hatm-i hâcegân. TDV İslâm Ansiklopedisi içinde (Cilt 16, s. 476-477). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öngören, R. (2013). Zikir. TDV İslâm Ansiklopedisi içinde (Cilt 44, s. 409-412). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özgen, M. K. (2013). Tasavvuf felsefesinde zikir kavramı. Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1(2), 215-227.

Polat, İ. (2020). *Aşkın nefesi: Sûfîlerin zikri*. Adana: Çizge Yayıncılık.

Schimmel, A. (2004). İslâm'ın mistik boyutları (E. Kocabıyık, Çev.). İstanbul: Kabala Yayınevi.

Şa'rânî, A. (1988). *Envâru'l-kudsiyye fî ma'rifeti kavâidi's-sûfiyye* (T. A. Sürûr & S. M. İdü's-Şâfiî, Nşr.). Beyrut: Mektebetü'l-Maârif.

Tenik, A., & Göktaş, V. (2015). *Allah'la var olmanın yolu-zikir*. İstanbul: Erkam Yayınları.

Tosun, N. (2013). Yeseviyye. TDV İslâm Ansiklopedisi içinde (Cilt 43, s. 487-490). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Uludağ, S. (1994). Devran. TDV İslâm Ansiklopedisi içinde (Cilt 9, s. 248-249). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

GEÇİCİ KAPAK

*Kapak tasarımı
devam ediyor.*