T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Necdet ÇAĞIL

110119

KUR'ÂN BELÂGATİ VE FONETİĞİ YÖNÜNDEN KIRAATLER

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

DOKTORA TEZİ

110119

TEZ YÖNETİCİSİ
Yrd. Doç. Dr. Necati TETİK

ERZURUM - 2002

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu Çalışma Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalının Tefsir (Kıraat) Bilim Dalında Jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Y.Doç.Dr.Necati TETİK
Danışman-Jüri

Prof.Dr.Sadık KILIÇ
Jüri

Prof.Dr.Bahattin KÖK
Jüri

Prof.Dr.Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU
Jüri

Prof.Dr.Salih AKDEMİR
Jüri

Yukarıdaki İmzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir. 04.07.2002

Doç.Dr.Vahdettin BAŞÇI
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **VII**

ÖNSÖZ ..... **IX**

KISALTMALAR ..... **XII**

GİRİŞ **1**

1. KONU ÜZERİNE 1
2. KONUNUN ÖNEMİ ÜZERİNE 3
3. AMAÇ ÜZERİNE 4
4. METOT ÜZERİNE 7
5. TEZLE İLGİLİ BAZI ÖN BİLGİLER 11
   5.1. KIRAAT İLMİNİN TANIMI 11
   5.2. YEDİ HARF KONUSU (Ahruf-i Seb'a) 12
      5.2.1. Yedi Harf Hadîsi 12
      5.2.2. Yedi Harf İle İlgili Kısmî Bir İzah 15
   5.3. SAHİH KIRAATİN ŞARTLARI 19
   5.4. KIRAATLER TEVKİFÎDİR 20
      5.4.1. Kıraatin Sahih Senedle Nakledilmesi Gereği 20
      5.4.2. Kıraatlerin Takdim-Tehir Serbestîliğine kapalı olması 23
      5.4.3. Kıraatlerin Belli Bir Nahiv Ekolüyle Sınırlı Kalmaması 25
   5.5. SES BİLİMİ (FONETİK) 28
      5.5.1. Genel Anlamda Fonetik Kavramı 28
      5.5.2. Fonetik Olgusunun Tarihçesi 30
      5.5.3. Modern Bir Bilim Olarak Fonetik 34
      5.5.4. Sesin Fizyolojik Yapısı 37
      5.5.5. Arapça Fonetiği 39
         5.5.5.1. Mahreç Sistemi 39
         5.5.5.2. Harflerin Sıfatları 42
      5.5.6. Modern Fonetikte Mahreç Taksimi 48
   5.6. TABİÎ SES TAKLİDİ (Onomatope; Onomatopoeia) 51
   5.7. SES TEKRARI (Aliterasyon; Alliteration) 55

I. BÖLÜM **57**

KUR'AN BELÂGATİNİN GENEL BİR DEĞERLENDİRİLMESİ **57**

1.1. BELÂGAT VE FESÂHATİN TANIMI 57
1.2. BELÂGAT VE FESÂHATİ BİRBİRİNİN AYNI SAYANLAR 61
1.3. BELÂGAT VE FESÂHATİ BİRBİRİNİN AYNI SAYMAYANLAR 63
1.4. FESÂHAT OLGUSUNDA LAFIZ-MANA BOYUTU 64
   1.4.1. Fesâhat Lafza Özgü Bir Vasıftır 64

1.4.2. Fesâhat Manaya Özgü Bir Vasıftır 65
1.4.3. Fesâhat Hem Lafzın Hem Mananın Ortak Vasfıdır 66
1.5. KUR'AN'IN BELÂGAT DERECESİ 67
1.6. KUR'AN BELÂGATİNDE BAZI NİRENGİ NOKTALARI 68
1.6.1. Harf Seçimi 68
1.6.2. Kelime Seçimi 70
1.6.3. Kelime Seçiminde Parça-Bütün Münasebeti 71
1.6.4. Güzelle Başlayıp En Güzelle Bitirmek 72
1.6.5. Kelimenin Kendi Yerini Beğenmiş Olması 73
1.6.6. Mananın En Fasih Lafızla Taşınması 74
1.6.7. Îcâz Konusu 75
1.6.7.1. Hazifli Îcâz 76
1.6.7.1.1. Cümlenin Hazfi 76
1.6.7.1.2. Mübtedânın Hazfi 78
1.6.7.1.3. Haberin Hazfi 78
1.6.7.1.4. Muzâfın Hazfi 78
1.6.7.1.5. Muzâfun İleyhin Hazfi 79
1.6.7.1.6. Mevsûfun (Sıfatlananın) Hazfi 80
1.6.7.1.7. Mef'ûlün Hazfi 80
1.6.7.1.8. Zarfın Hazfi 81
1.6.7.1.9. Cevâbın Hazfi 81
1.6.7.2. Kasırlı Îcâz (Hazifsiz Îcâz) 82
1.6.7.2.1. Takdîr (Ölçülü Kılma) 82
1.6.7.2.2. Kısar (Lafzı Kısaltıp Manayı Çoğaltma) 82
1.6.8. Teşbîh Konusu 85
1.6.9. İstiâre Konusu 91
1.6.10. Kıssa Tekrarı 94
1.7. KUR'AN FONETİĞİNDE MÜZİKAL BOYUT 97
1.7.1. Fevâsıl (Âyet Durakları) 97
1.7.1.1. Aynı Cins Harflerden Oluşanlar (el-Hurûfu'l-Mütecânise) 98
1.7.1.2. Birbirine Yakın Harflerden Oluşanlar (el-Hurûfu'l-Mütakâribe) 98
1.7.2. Fâsılada Anlam Gözetimi 101
1.7.3. Fonetik Orkestrasyon 103
1.7.3.1. Ses Düzeni 105
1.7.3.2. Lügat Güzelliği 106
1.7.4. Onomatopik Üslûp Kullanımına Yer Verme 107
1.7.5. Aliterasyonlu Telaffuz Üslûbu 111
1.7.6. Ses-Anlam İlişkisi 112
1.8. KUR'AN'LA DİĞER KUTSAL KİTAPLARIN MUKAYESESİ 115
1.8.1. Belâgat Yönünden Benzerlik 115
1.8.1.1. İ'câz 115
1.8.1.2. Îcâz 116

1.8.1.3. Mecâz 116
1.8.1.4. Temsilî Anlatım (İstiâre-i Temsîliyye) 117
1.8.1.5. Teşbih 123
1.8.1.6. Âyet Tekrarı 125
1.8.2. Fonetik Yönünden Benzerlik 126
1.8.2.1. Tilâvetteki Mûsıkî Mükemmelliği 126
1.8.2.2. Makam Benzerliği 128
1.8.2.3. İcra Tarzı Benzerliği 132
1.8.2.3.1. Monofonik Tarz 132
1.8.2.3.2. Antifonik Tarz 132
1.8.2.3.3. Responsoryal Tarz 133
1.8.2.4. Tecvit İşâretleri 136
1.8.3. Belâgat Yönünden Farklılık 137
1.8.4. Fonetik Yönünden Farklılık 138
1.8.4.1. İçsel Mûsıkî 138
1.8.4.2. Belli Bir Nota Disiplinine Göre Okuma (Notasyon) 140
1.8.4.3. Ağız Zenginliği 141
1.8.4.4. Enstrüman Eşliğinde İcra 142
1.8.4.5. İcranın Psikolojik Tesiri 143

II. BÖLÜM 145

KUR'AN BELÂGATİNİN KIRAAT BAZINDA İNCELENMESİ 145

2.1. MA'ÂNÎ DALI 145
2.1.1. İsnâd-ı Haberî (Bildirme Yüklemesi) 145
2.1.2. Müsnedün İleyh (Konu, Özne) 147
2.1.2.1. Müsnedün İleyhin Hazfedilmesi 148
2.1.2.2. Müsnedün İleyhin Marife Olarak Geldiği Konumlar 150
2.1.2.2.1. Zamir 151
2.1.2.2.2. Müsnedün İleyhin Özel İsim (Alem) Olması 154
2.1.2.2.3. Müsnedün İleyhin İsm-i Mevsûl Olması 155
2.1.2.2.4. Müsnedün İleyhin Lâm-ı Târif Alması 157
2.1.2.2.5. Müsnedün İleyhin İzafet Terkibi Halinde Gelmesi 159
2.1.2.2.6. Müsnedün İleyhin Nekre Olarak Gelmesi 160
2.1.2.2.7. Müsnedün İleyhin Sıfat Alması 162
2.1.2.2.8. Müsnedün İleyhin Atf-ı Beyânla Açıklanması 164
2.1.2.2.9. Müsnedün İleyhten Bedel Getirilmesi 166
2.1.2.2.10. Müsnedün İleyhten Sonra Fasıl Zamiri Getirilmesi 167
2.1.3. Müsned 169
2.1.3.1. Müsnedin Fiil Olması 170
2.1.3.1.1. Müsnedin Açık Soruya Cevap Oluşturması 170
2.1.3.1.2. Müsnedin Gizli Soruya Cevap Oluşturması 171
2.1.3.2. Müsnedin Fiil Olarak Açıktan Zikredilmesi 175
2.1.3.2.1. Müsnedin Şart Edatıyla Kayıtlanması 175

2.1.3.3. Müsned Fiilde Görülen Yapı Değişiklikleri 184
2.1.3.3.1. Fiilin Edilgen Çatı İle Sevkedilmesi 184
2.1.3.3.2. Fiilin Farklı Kalıplarla Sevkedilmesi 195
2.1.3.4. Müsned Fiilde Takdim-Tehir 206
2.1.3.5. Müsnedin İsim Olması 207
2.1.3.5.1. Müsnedin Nekre Kılınması 208
2.1.3.5.2. Müsnedin Bir Sıfatla Hususîlik Kazanması 210
2.1.3.5.3. Müsnedin Zarf Olarak Gelmesi 211
2.1.3.5.4. Müsnedin Öne Alınması 212
2.1.4. Fiilin Bağlı Bulunduğu Ögeler (Ahvâl-i Müteallikât-ı Fiil) 215
2.1.4.1. Açıkta Herhangi Bir Mef'ûlün Gözükmemesi 216
2.1.4.2. Mef'ûlü Belli Olup Durumun Delâletiyle Hazfedilmiş Olması: 216
2.1.5. Kasır 219
2.1.5.1. Kasrın Atıfla Gerçekleşmesi 222
2.1.5.2. Kasr'ın Nefiy (Olumsuzlaştırma) ve İstisna Yoluyla Yapılması 224
2.1.6. Haber-İnşâ İhtilafı 228
2.1.6.1. İstek Bildiren İnşâ (İnşâî Talebî) 230
2.1.6.1.1. Haber-İstifhâm İhtilafı 230
2.1.6.1.2. Haber-Emir-Nehiy İhtilafı 233
2.1.6.1.3. İnşânın Nidâ Kipi Olarak Cümlede Yer Alması 244
2.1.6.2. İstek Bildirmeyen İnşâ (İnşâ-i Gayr-ı Talebî) 252
2.1.7. Fasıl-Vasıl 254
2.1.7.1. Fasıl Konusu 256
2.1.7.1.1. Tam Kopukluk (Kemâl-i İnkıtâ'; Fıkdân-ı İttifâk) 256
2.1.7.1.2. Tam İrtibat (Kemâl-i İttisâl; Fıkdân-ı Teğâyür) 257
2.1.7.1.3. Kısmî Kopukluk (Şibh-i Kemâl-i İnkıtâ'; Fıkdân-ı Teşrîk) 258
2.1.7.1.4. Kısmî İrtibat (Şibh-i Kemâl-i İttisâl) 259
2.1.7.2. Vasıl Konusu 260
2.1.7.2.1. Yanılgı ve Şüphe Ortamını Bertaraf Etmek 260
2.1.7.2.2. Tam Kopuklukla Tam İrtibat Arasında Yer Almak 261
2.1.7.3. Başlangıç Faslının Baş Kısmının Hazfedilmesi 268
2.1.7.4. Fasıl-Hâl İhtilafı 269
2.1.7.5. Vasıl-Hâl İhtilafı 271
2.1.7.6. Atıf Edatında Farklılık 273
2.1.7.7. Atıfla Gelen İrap Farklılığı 276
2.1.8. İcâz-Itnâb-Müsâvât 278
2.1.8.1. Kasır İcâzı 280
2.1.8.2. Hazif İcâzı 285
2.1.8.2.1. Harfin Hazfedilmesi 285
2.1.8.2.2. Fâilin Hazfedilmesi 286
2.1.8.2.3. Mef'ûlün Hazfedilmesi 287
2.1.8.2.4. Cümlenin Hazfedilmesi 290
2.1.8.2.5. Münâdânın Hazfedilmesi 291
2.2. BEYÂN DALI 294

2.2.1. Mecâz 294
2.2.1.1. Mecâzın Kısımları 295
2.2.1.1.1. Serbest Mecâz (Mecâz-ı Mürsel) 295
2.2.1.1.2. İstiâre 295
2.2.1.1.3. Lügat Merkezli Mecâz (Mecâz-ı Lugavî) 296
2.2.1.1.4. Akıl Merkezli Mecaz (Mecâz-ı Aklî) 296
2.2.1.2. Mecazın İlgi Faktörleri 297
2.2.2. İstiâre 308
2.2.2.1. Aslî İstiâre (İstiâre-i Asliyye) 308
2.2.2.1.1. Açık İstiâre (İstiâre-i Musarraha) 308
2.2.2.1.2. Kapalı İstiâre (İstiâre-i Mekniyye) 309
2.2.2.2. İkincil İstiâre (İstiâre-i Tebaiyye) 309
2.2.2.3. Harf İstiâresi (İstiâre-i Harfiyye) 310
2.2.2.4. Temsîlî İstiâre 311
2.2.2.5. Aslî İstiâre İle İlgili Kıraat Örnekleri: 311
2.2.2.6. Temsilî İstiâre İle İlgili Kıraat Örnekleri: 313
2.2.2.7. İkincil İstiâre İle İlgili Kıraat Örnekleri 315
2.2.3. Ta'rîz 317
2.2.4. Kinâye 319
2.3. BEDÎ' DALI 321
2.3.1. Mana Boyutuna Yönelik Bedii Güzellikler 322
2.3.1.1. İltifât 322
2.3.1.1.1. Gaipten Tekellüme Dönmek 323
2.3.1.1.2. Tekellümden Gaibe Dönmek 323
2.3.1.1.3. Hitaptan Gaibe Dönmek 324
2.3.1.1.4. Gaipten Hitaba Dönmek 325
2.3.1.1.5. Tekellümden Hitaba Dönmek 327
2.3.1.1.6. Hitaptan Tekellüme Dönmek 328
2.3.1.2. Tecrîd 329
2.3.1.3. Genele Hitap (Hitâb-ı Âm) 333
2.3.1.4. Övgü-Yergi (Medih-Zem) 335
2.3.2. Hem Lafız Hem Mana Boyutuna Yönelik Bedii Güzellikler 337
2.3.2.1. Müşâkele 337
2.3.2.2. Tard ü Aks 341
2.3.2.3. İstitrâd 342
2.3.2.4. Cinâs 346
2.3.2.4.1. Noksan Cinâs (Cinâs-ı Nâkıs) 347
2.3.2.4.2. Eşli Cinâs (Cinâs-ı Müzdevic) 348
2.3.2.5. Gulüv 349
2.3.2.6. Kalb 351
III. BÖLÜM 353
KUR'AN FONETİĞİNİN KIRAAT BAZINDA İNCELENMESİ 353

3.1. MÜZİKAL SİSTEM 353
3.1.1. Ses Uyumu 353
3.1.1.1. Hareke Bazında 353
3.1.1.2. Harf Bazında 356
3.1.1.3. Kelime Bazında 358
3.1.2. Ezgilendirme (Teganni) 358
3.1.2.1. Fâsılaya Riayet (Secinin Gözetilmesi) 358
3.1.2.2. Geciken Kafiyenin Yeniden Ortaya Çıkması 363
3.1.3. Aruz Ölçüsüne Kısmî Uygunluk 367
3.2. KIRAAT FARKLILIKLARINDA SES-ANLAM İLİŞKİSİ 372
3.2.1. Konuyla İlgili Bir Ön Tespit 372
3.2.2. Ses-Anlam İlişkisinin Onomatopik Üslûpta Aranması 375
3.2.3. Ses-Anlam İlişkisinin Fâsılada Aranması 382
3.2.3.1. Terennüm Elifi 382
3.2.3.2. Hazif-İsbât 383
3.2.3.3. İlhâk 390
3.2.4. Ses-Anlam İlişkisinin Lehçe ve Eda Farklılığında Aranması 392
3.2.4.1. Büyük İdgâm (İdgâm-ı Kebîr) 393
3.2.4.2. Küçük İdgâm (İdgâm-ı Sagîr) 402
3.2.4.3. İmâle 408
3.2.4.4. Med 416
3.2.4.4.1. Cinsten Hükmü Kaldıran Tebrie Cümleleri 419
3.2.4.4.2. Dua Cümleleri 423
3.2.4.4.3. Soru Cümleleri 426
3.2.4.4.4. Genel Anlamda Meddin Ses-Anlam İlişkisine Yansıması 429
3.2.4.4. Sekte 431
3.2.4.6. Sıla 441
3.2.4.7. Tağlîz 443
3.2.4.8. Terkîk 446
3.2.4.9. Tahkîk-Teshîl 448
3.2.4.9.1. İbdâl 449
3.2.4.9.2. Nakil 453
3.2.4.9.3. İki Hemzeli kelime Yapılarında Tahkîk-Teshîl 455
3.2.4.9.4. Hemzeli Kelimede Vakf Yapılmasıyla Gelen Teshîl 458
3.2.4.10. Farklı Kıraatlerin Kombine Edilmesinde Ses-Anlam İlişkisi 459

SONUÇ 464

KAYNAKLAR 467

ÖZGEÇMİŞ 481

ÖZET

DOKTORA TEZİ

KUR'AN BELÂGATİ VE FONETİĞİ YÖNÜNDEN KIRAATLER

Necdet ÇAĞIL

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Necati TETİK

2002- SAYFA: 480 + XII

Jüri : Yrd. Doç. Dr. Necati TETİK

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Prof. Dr. Bahattin KÖK

Prof. Dr. Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU

Prof. Dr. Salih AKDEMİR

Kur'an'ın *belâgat* ve *fonetik* veçhesini, onun ayrılmaz bir parçası olan *kıraat* olgusu içerisinde araştırmaya hasrettiğimiz bu çalışma, bir "giriş" ve üç "bölüm"den oluşmaktadır. "Giriş" kısmında, tezin genel yapısına mesnet oluşturmak üzere *kıraat* ve *fonetik* kavramları etrafında şekillenen bazı konularla ilgili ön bilgiler sunulmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde Kur'an belâgati ve fonetiği ile ilgili genel bir değerlendirmeğe yer verilmiş olup, Kur'an'ın *lafız* ve *mana* güzelliklerini yansıtan, onun içsel mûsıkîsini bedîî ve estetik bazında ön plana çıkaran bazı temel özellikler ana çizgileriyle ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu arada Kur'an'ın evrenselliğine dikkat çekme amacına yönelik olarak, *belâgat* ve *mûsıkî* yönünden Kur'an ile Kitabı Mukaddes arasında kısmî bir mukayeseye gidilmesi de ön görülmüştür.

İkinci bölümde Kur'an belâgatinin, sırf "kıraat" olgusu bazında ortaya konması amaçlanmış olup, bu yapılırken, belâgat ilminin sistematiğine uygun olarak, sırasıyla ***ma'ânî***, ***beyân*** ve ***bedî'*** dallarını ilgilendiren sentaks yapılar ve sanatsal incelikler, hem *lafız* hem *mana* güzelliklerini yansıtacak biçimde konu edilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise Kur'an'ın *fonetik* yapısı, yine sırf "kıraat" bazında ele alınmak suretiyle, konular genel olarak *kelime yapısı* ve *ağız zenginliği* etrafında şekillendirilerek, önce *müzikal* boyut, daha sonra *ses-anlam* ilişkisi üzerinde durulmaya gayret edilmiştir.

ABSTRACT

Ph. D. THESIS

VARIOUS DIALECTS OF QIRA'AH (TILAWAH) FROM THE POINT OF VIEW OF KORANIC ELOQUENCE AND PHONETICS

Necdet ÇAĞIL

Supervisor: Asist. Prof. Dr. Necati TETİK

2002-PAGE: 480 + XII

Jury : Asist. Prof. Dr. Necati TETİK

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Prof. Dr. Bahattin KÖK

Prof. Dr. Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU

Prof. Dr. Salih AKDEMİR

This thesis, aiming at studying the phonetic system and eloquence of Koran in respect of various modes of recitation, is composed of three main chapters:

The Introductory Chapter presents some general information on the terms of *qıra'ah* (recitation) and *phonetics* as a background to further discussions on the topics based on these concepts.

Chapter One is concerned with pointing out some distinguished qualities of Koran manifesting both its verbal and spiritual grace and beauty, to reflect its intrinsic but aesthetic musicality. Furthermore, the holy scripture of Koran and that of Bible are compared and contrasted from the point of eloquence and musical features so as to emphasize the universal appeal of Koran.

Chapter Two is devoted to demonstrating the exclusiveness of Koranic eloquence in terms of recitation in particular. Employing the systematic method of rethoric, the syntax of the divine scripture and the cultivated and artful devices used within the text are presented in subchapters as *ma'ani* (semantics; semiologie), *beyan* (rhetoric of tropes and metonymies) and *badi'* (aesthetics; tropes) respectively.

Chapter Three focuses on the phonetic qualities of Koran from the point of view of *qıra'ah* in particular. The topics such as "linguistic structure" and "variety of articulations and enunciations" are taken up with particular emphasis on Koran's musical quality and the interrelation of its literary meaning and sound.

ÖNSÖZ

Yeryüzünün en seçkini olarak yaratılan insanın, Yaratan'ıyla irtibat kurmasını sağlayan tek vasıta ***vahiy*** olgusu olup, bu da öteden beri işleyip duran *Sünnetullah*'ın gereği olarak Cenâbı Hakk'ın, bir toplum içerisinden seçtiği bir mesajcıyı (peygamber), o topluma göndermesi sonucu oluşan ve böylece o toplumun dünya ve ahiret saadetini temin için gerekli ilke ve kuralları kendilerine bildirmesiyle belirlilik kazanan ilahî değerler manzumesinden ibarettir. Vahiy meleği aracılığıyla peygamberin özünde gerçekleştirilen bu değerler manzumesi, yine ilk kez o peygamberin dilinden dökülen kutsal kelimelerle insanlığa duyurulduğu için, gerçekte *kıraat*in ilk açık kaynağı peygamberlerin kendileri olmaktadır. Durum bu olunca, peygamberin, kendi toplumuna sunduğu bu mesajın tam olarak algılanıp anlaşılabilir olması esası gündeme gelmektedir ki, bu da, belli bir zaman diliminde vahye muhatap seçilen bir toplumun kullanmakta olduğu günlük konuşma dilinin, "vahiy dili" olarak seçilmesi sayesinde gerçekleşecektir.

Konu, Hz. Muhammed (s.a.)'in peygamberliğine taşınacak olursa, onun, içinden çıkmış olduğu Arap kavminin, yaşadığı geniş coğrafî bölgelerin farklılığına ve değişik kültürlere sahip oluşuna bağlı olarak, günlük konuşmalarda pek çok farklı lehçelerin kullanılmakta olduğu bir vakıa olarak görülür. İşte Kur'an'ın, bu değişik kültür ve lehçelere sahip kitlelere toptan hitap edebileceği çok zengin ve ortak bir dil kullanması gerekiyordu ki, Kur'an bu lügat zenginliğini, başlı başına bir mucize olan ***nazım*** dokusu içerisinde getirip sunmuş bulunuyordu. Böylece Kur'an'ın, bu değişik kültürlü, geniş kitlelere mensup her bir insanla bire bir iletişim kurabilecek bir lügat potansiyelini özünde barındırması, *kıraat* gerçeğini ortaya koymaktadır. Yani *kıraat* olgusu gerçekte, Kur'an'ın, geniş coğrafi bölgelerde yaşayan ve değişik lehçelere sahip olan Araplar'dan her bir ferde kendi öz lügatiyle seslenmesinden başka bir şey değildir. Bire bir diyaloğun sağlanmasını ön gören bu lügatsal yapılanmanın temel esprisi ise, ilahî mesajın daha geniş kitlelere; hem de birinci elden sunulabilmesine imkân tanımaktır. Bu amaca yönelik olarak Kur'an'ın, değişik lügat ve lehçelerle okunabilir olması, tarihî süreç içerisinde "kıraat" denen bir bilim dalının doğmasını hazırlayan farklı bir rolü de üstlenmiş gibi gözükmektedir. Öyle ki, *tefsir, kelâm, fıkıh* hatta *hadis* gibi temel İslâmî ilimlerle ilgili şimdiye kadar kaleme alınmış olan pek çok bilimsel eserlerde kıraat ilmine değinmeyen, ondan yararlanmayan bir İslâm âlimi hemen hemen yok gibidir. Tanınmış, belli başlı bazı Arapça dil ekolü mensupları, kendi sistemlerini kurup geliştirirken, kıraat farklılıklarını vaz geçilemez bir ana ölçüt olarak görme temayülünden asla vaz

geçmemişlerdir. Böylece *kıraat* gerçeği, İslâm'ın ilk yıllarında, insanlığın hidayet ufkuna doğan Kur'an güneşinin, gönülleri aydınlatan parlak ışınlarını, geniş sosyal kitlelere yansıtan dev bir ayna ve büyüteç konumunda bulunurken, sonraki yıllarda Arapça'nın, gramatikal ve edebî yapısıyla, dünyanın en zengin dilleri arasında yer almasının sağlanmasında da önemli bir görev ve etkinlik üstlenmiştir.

İnsanlığın hidayetini, dünya ve ahiret mutluluğunu gaye edinen yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'in bu tarihî misyonu yerine getirmesinde büyük katkısı bulunan kıraat ilmini, sadece Kur'an'ın, birtakım değişik eda yöntemleriyle, kitlelerin önünde okunması ve dinlenmesinden ibaret bir fantazi olarak görme yerine onun, Kur'an'ın lafız ve mana zenginliğinin bir yansıması, Kur'an'ın içsel mûsıkîsinin, kalplere nüfuz eden sihirli bir tezahürü olarak değerlendirmek daha isabetli ve daha objektif bir davranış tarzı olacaktır. Biz, böyle bir çalışmayı üstlenmekle, tarihin derinliklerinden kopup gelen bu olgunun iki temel fonksiyonuna; Kur'an'ın belâgat zenginliğine ve onun, kıyamete dek bir mucize olarak varlığını koruyacak olan *nazım* dokusunundaki mevcut *fonetik* yapılanmanın, *ses-anlam* ilişkisine yansıyan müzikal yönüne sağladığı katkıya dikkatleri çekip, bunu bir öğreti olarak, belli bir sistem içerisinde ortaya koymayı amaçlamış bulunmaktayız. Kur'an'ın *belâgat* ve *fonetik* zenginliğinin sırf *kıraat* bazında ele alınmasıyla ilgili - bilebildiğimiz kadarıyla- ilk sistemli çalışma olmasını ümit ettiğimiz bu tezin "en mükemmel" olduğunu iddia etme gibi bir düşüncemiz kesinlikle söz konusu değildir. Esasen bu tür bir çalışmanın, özellikle de *fonetik* alanında daha verimli ve sistemli bir düzeyde gerçekleştirilebilmesi için, kıraat ilminin revaç bulduğu Mısır'a gidip, orada uzun bir süre araştırma yapılması zaruretine inanıyoruz. Maddî imkânsızlıklar nedeniyle böyle bir fırsatı kullanamamayı büyük bir talihsizlik ve mahrumiyet saymakla birlikte, yine de bu çalışmayı belli bir kalite düzeyine çekebilmek için, yurt dışından kaynak temin edilmesi de dâhil olmak üzere elimizden gelen gayreti sarfettiğimizi söyleyebiliriz.

Yüce Kitabımız Kur'an'ın, *lafız-ses-anlam* üçlüsü etrafında şekillenen bedîî ve müzikal zenginliğini, İslâm dünyasının ortak tarihî ve kültürel değerlerinden biri olan *kıraat* olgusu çerçevesinde incelemeyi amaçladığımız bu çalışmanın yöneticiliğini üstlenen ve kaynak temini başta olmak üzere pek çok hususta tezime katkı sağlayan sayın Yrd. Doç. Dr. Necati TETİK'e teşekkür ederim. Ayrıca baştan beri tez izleme komitesinde yer alıp, değerli fikir ve tavsiyeleriyle bana öncülük eden, tezin daha sistemli ve bilimsel bir konuma kavuşabilmesinde önemli katkıları bulunan sayın Prof. Dr. Bahattin KÖK'e ve sayın Prof. Dr. Sadık KILIÇ'a burada şükranlarımı arz etmek isterim. Yine, bu çalışmam süresince bana pek çok kaynak eser temin ederek, tezime

önemli ölçüde katkı sağlayan sayın Prof. Dr. Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU, Doç. Dr. Ali EROĞLU, Doç. Dr. Veysel GÜLLÜCE ve Yrd. Doç. Dr. Yusuf SANCAK'a; hadis kaynaklarından yararlanmada çok yardımlarını gördüğüm sayın Prof. Dr. İbrahim BAYRAKTAR ve Yrd. Doç. Dr. Tevhit BAKAN'a teşekkür etmeyi borç bilirim. Yine, çalışmamın *fonetik* ve *mûsikî* yönünü ilgilendiren önemli konularda bilgi ve katkılarından yararlandığım, Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bölümü'nün değerli öğretim üyelerine; ayrıca tezimin yazımı ve formatlanmasıyla ilgili desteklerini gördüğüm Yrd. Doç. Dr. M. Hanefî PALABIYIK, Dr. İsa ÇELİK ve Okt. Mustafa KAYA'ya teşekkür ederim.

Erzurum-2002 Necdet ÇAĞIL

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.md.	: Adı geçen madde
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.mlf.	: Aynı müellif
a.s.	: Aleyhisselâm
AÜ	: Ankara Üniversitesi
a.y.	: Aynı yer
b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
bl.	: Bölüm
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphanesi
M.	: Milâdî
md.	: Maddesi
M.E.B.	: Milli Eğitim Basımevi
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
r.a.	: Radiyallahu anh
s.	: Sayfa
s.a.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
St.	: Saint
sy.	: Sayı
TDK	: Türk Dil Kurumu
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
v.dğr.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
y.y.	: Yer yok

GİRİŞ

1. KONU ÜZERİNE

Semavî kitapların mahiyeti ve muhtevasıyla ilgili pek çok bilimsel çalışmalar, Doğu ve Batı dünyasında öteden beri yapılmakta olup, günümüzde de bu çalışmalar hızlı ve verimli bir şekilde devam etmektedir. Bu bilimsel çalışmalarda hem *bütüncül* hem *konusal* metot uygulamalarına yer verildiğini görmekteyiz. Her iki metodun başarılı bir biçimde uygulanabildiğine, semavî kitapların sonuncusu olan Kur'ân-ı Kerîm'i örnek vermemiz isabetli olacaktır diye düşünüyoruz. Bizzat Hz. Peygamber tarafından bazı âyetlerin izah edilmesiyle birlikte asrısaadetten itibaren başlatılmış olup, günümüze kadar devam ettirilmiş olan ***tefsîr*** çalışmaları, başta *fıkıh, kelâm, siyer, belâgat, dil, mantık* gibi ana konuların yanı sıra *coğrafya, astronomi, fizik, kimya, jeoloji* ve *biyoloji* gibi tabiat bilimlerini ilgilendiren talî meseleleri de gündemine almış olması nedeniyle *bütüncül* metodu benimsemiş gözükürken, *Ma'âni'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, Garîbu'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân* ve *İ'râbu'l-Kur'ân* gibi isimler altında kaleme alınmış olan çok değerli ve otantik eserler ise ağırlıklı olarak *dil bilimsel* (***lengüistik***) çalışmalara yönelik oldukları için, *konusal* metot uygulamasına yer verilmiş olan ilmî hâsılalardır. Keza, Kur'an'ın *belâgat* ve *fesâhat* yapısını incelemeye yönelik olarak kaleme alınan bazı *edebî* eserler de, *konusal* metot uygulamasının benimsendiği değerli çalışma örnekleri arasında yer almaktadır. Yine, sırf *kıraat* farklılıklarını *lengüistik* bir incelemeye tabi tutan, "el-Hucce" isimli bazı telifler, aynı şekilde *konusal* metot uygulamasının ön görüldüğü çalışmalardır. Aynı şekilde Kur'an'ın sırf *i'câz* ve *ahkâm* yapısını incelemek maksadıyla kaleme alınan eserler de *konusal* metodun uygulandığı çalışmalar arasında yer almaktadır. Biz, bu tez çalışmamızı hazırlarken, metot uygulamasından bahsettiğimiz söz konusu temel kaynaklara çokça referansta bulunduk. Kur'an'la ilgili yapılmış ve yapılmakta olan bütün bu çalışmaların ana gayesi, Kur'an'ı, kendilerine seslendiği muhataplarıyla tanıştırıp buluşturmak ve onlardan neyi talep ettiği hususunda kendilerini bilgilendirmektir.

Semavî kitaplardan Tevrat, Zebur ve İncil'le ilgili bilgi sunmak amacıyla Doğu ve Batı dünyasında öteden beri yapılmakta olan birtakım tespit ve çalışmaların bulunacağı muhakkaktır. Bu konuya ileride kısmen değineceğiz. Kur'an, adı geçen her üç semavî kitabın mahiyetiyle ilgili bazı bilgiler sunduğu gibi, onlarda da var olan bazı hüküm ve

emirlerden zaman zaman bahsetmektedir[1]. Kur'an'ın tefsiriyle ilgili yapılmış olan çalışmaların hemen hepsinde, bu semavî kitaplardan bahsedildiği ve onlardan bazı alıntılar yapıldığı bir gerçektir. Örneğin, İbn-i Hazm, İncil'in meşhur dört nüshası ve bu nüshaların yazarları olan *Mattâ, Markos, Luka* ve *Yuhanna* hakkında detaylı bilgi sunabilmiştir[2].

Son dönemlerde Batılı bilim adamları tarafından, Tevrat ve İncil'le ilgili olarak yapılmış olan; *konusal* metodun uygulandığı bazı çalışmalar mevcut olup, bunlar içerisinde özellikle *müzikal* tespit ve tahlillere ayrı bir önem verildiğini görmekteyiz.

Kur'an'ın *belâgat* ve *fonetik* yönünün önce genel, daha sonra da *kıraat* boyutlu olarak incelenmesini amaçladığımız bu çalışmada ağırlıklı olarak *konusal* metot uygulamasını benimseyip, tez çalışmamızı üç bölümlük bir plan üzerine kurmaya çalıştık.

Birinci bölümde, Kur'an belâgati ve fonetiğinin genel bir değerlendirmesini yapıp, onun bu iki önemli özelliğine dikkat çekebilmek için bazı öğretilere ve örneklendirmelere yer verdik. Daha sonra Kur'an'ın bu iki vasfını nirengi noktası alarak, Kur'an'la Kitabı Mukaddes arasında kısmî bir mukayese yapmayı ve bu sayede her iki semavî kitabın, *belâgat* ve *fonetik* yönünden birbirleriyle benzerlik ve farklılık arzeden noktaları tespit etmeye çalıştık. Tabiîdir ki, böyle bir mukayesenin sağlıklı olabilmesi için, öncelikle Kitabı Mukaddes hakkında yeterli bir ön bilgiye sahip olmamız gerekecekti. Bu yüzden, yaklaşık dört yıl süren çalışma süremizin bir yılını aşkın bir bölümünü, Kitabı Mukaddes'in *belâgat* ve özellikle de *müzikal* yapısı üzerinde araştırma yaparak geçirdik.

İkinci bölümde Kur'an belâgatini, sırf *kıraat* farklılıkları bazında ele alıp incelemeğe çalıştık. Bunun külfetli bir iş olduğu açıktır. Zira, Kur'an'ın belâgat yönünü, onun genel yapısında araştırma yerine, sırf *kıraat* merceği altına alarak özel bir değerlendirmeye tabi tutmanın bazı zorlukları olacaktır. Çünkü, Kur'an'ın belâgat yapısı *küllî* bir olgu olup, farklı kıraatlerin sağlayacağı belâgat semeresi, bu *küllî* olgunun besleyici kollarından sadece birisi olmakta ve Kur'an'ın, o bilinen genel belâgat yapısına

---

[1] Birkaç örnek için bk. Âl-i İmrân 3/3, 4, 93; Mâide 5/43-47, 68; A'râf 7/157; Tevbe 9/111; Enbiyâ 21/105; Fetih 48/29.

[2] İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez- Zâhirî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1406/1986, II, 2-3 vd. Ayrıca Kitabı Mukaddes ile ilgili yapılmış olan bilimsel bir inceleme hakkında bk. Kılıç, Sadık, *Mitoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, Nil Yayınları, İzmir, 1993, s.69-118. Yine Tevrat Zebur ve İncil'in mahiyetleri hakkında detaylı bilgi için bk. Harman, Ö. Faruk, "Ahd-i Atîk" md., *DİA*, İstanbul 1988-2001-, I-XXIII-, I, 494-501; Tanyu, Hikmet, "Ahd-i Cedîd" md., a.g.e., I, 501-507.

oranla pek cüz'î kalmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın bir bütün halinde tecelli eden belâgat veçhesini ortaya koymak isteyecek biri için pek çok malzeme mevcut iken, onu sadece *kıraat* bazında gerçekleştirmeye çalışacak olanın, aynı malzeme zenginliğine sahip olamayacağı muhakkaktır. Bu yüzden biz böyle bir çalışmaya koyulmakla, bir tür risk üstlenmeyi bir bakıma taahhüt etmiş bulunmaktayız. Böyle bir çalışmayı üstlenen bir araştırmacıdan, tabir yerindeyse az malzemeyle çok iş yapma külfetine katlanması istenecektir.

Üçüncü bölümde ise, Kur'an'ın kendi özünde mevcut olan ***ses*** realitesini ve ***mûsıkî*** yapısını, *fonetik* kıstaslar doğrultusunda, hem *ses kompozisyonu* hem de *ses-anlam* ilişkisi yönünden incelemeye çalışırken, yine sırf *kıraat* gerçeğini esas aldık. Bilindiği üzere herhangi bir semavî kitabın, -deforme olmanın ya da bir başka dile çevrilmenin dışında kalması şartıyla- inmiş olduğu dilin orijinalitesi bakımından, bu ***ses*** olayı; yani o kitabın *fonetik* örgüsü büyük bir önemi haizdir. Zira bu, bir yönüyle o kitabın, kendilerine indirildiği topluluklar tarafından hüsnükabul görüp görmeyeceği meselesiyle sıkı bir ilişki halindedir. Şöyle ki, herhangi bir beşerî müdaheleye kapı aralamamış olan semavî bir kitabın, tilâvet esnasında, gerek *belâgat* gerek *mûsıkî* yönünden kendine özgü lâhutî bir rayiha neşretmesi söz konusudur ki, bu, tamamen onun *fonetik* orijinalitesinden kaynaklanır ve o, bu özelliği ile tüm beşerî yapıtları alt üst edecek derecede temayüz eder. İşte biz, Kur'an'ın bu orijinal telaffuz yapısının doğurduğu ***ses*** realitesine ve onun yol açtığı anlam zenginliğine dikkat çekmek maksadıyla, tezimizin üçüncü bölümünü, Kur'an fonetiğinin incelenmesine ayırmış bulunmaktayız.

2. KONUNUN ÖNEMİ ÜZERİNE

Kur'an'ın, indirilmiş olduğu Arapça dilin özünde mevcut olup, ***Yedi Harf*** (*Ahruf-i Seb'a*) tabirinin sembolleştirdiği, tanınmış lehçe ve şiveleri kapsayacak biçimde okunabilir olması esasına dayanan ve bunun, kıraat imamları tarafından sahih senetlerle Hz. Peygamber ve bazı sahabelerden rivayet edilmesi sayesinde vücut bulan kıraat ilminin, diğer ilimler arasında saygın bir yeri vardır. Nitekim yakın dönemlerin yetiştirdiği, kabiliyetli ve dikkatli bir Kur'an bilimcisi olan Tunuslu müfessir Tâhir b. Âşûr, kıraat ilmini, pek çok tedvin çalışmalarının, kendisine tahsis edildiği *kadri yüce* bir ilim olarak tavsif etmektedir[3].

---

[3] İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et- Tûnisî, *Tefsîru't- Tahrîr ve't- Tenvîr*, Dâru Suhnûn, Tunus 1997, I, 51.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Gerçekten kıraat vecihleri, öteden beri İslâm bilginlerinin yazmış olduğu pek çok eserde ***hüccet*** olarak kullanılmış, özellikle *sarf, nahiv, tefsîr, fıkıh, kelâm* ve *belâgat* gibi temel İslâmî kaynaklarda istişhat konusu olmuştur. Bunun gibi pek çok İslâmî ilimlere referans olma konumunu muhafaza eden kıraat vecihlerinin belâgat ve fonetik yapısını incelemek, şüphesiz ki önemli bir uğraşı olması gerekir diye düşünüyoruz.

Özellikle Kur'an İlimleri (*Ulûmu'l- Kur'ân*) sahasında kaleme alınan eserlerde, kıraat vecihlerinin oluşturduğu anlam farklılığına ve bu farklılığın yol açtığı edebî inceliklere değinmeyen İslâm âlimi hemen hemen yok gibidir. Buna İmam Ferrâ, Ebû Ubeyde, Yezîdî, Ahfeş, İbn Kuteybe, Taberî, Zeccâc, Nahhâs, Zemahşerî, İbn Enbârî ve Ukberî'yi örnek verebiliriz. Ne var ki, adı geçen bu ve diğer âlimler, kıraat vecihlerini özel bir *belâgat* sistemi halinde değil de, genel tefsir bütünlüğü içerisinde ele alıp incelemişlerdir. Her ne kadar İbn-i Hâleveyh, Ebû Alî ve Ebû Zür'a gibi Kur'an bilimcileri, ***el- Hucce*** adı altında kaleme aldıkları eserleri, sırf kıraatlerin incelenmesine ayırmışlarsa da, bu tür çalışmalarda ağırlıklı olarak kıraatler *lengüistik* bir tahlile tâbi tutulmakta ve Arap lügatiyle ilgili çeşitli hüccetler getirilerek, kıraat vecihlerinin sıhhat ve sübut yönü ispatlanmaya çalışılmaktadır.

İSAM'da yaptığımız bir araştırma sonucu olarak, Hasan Abbâs Fadl'ın, Amman'da yayınlanan, 1987 tarihli *Dirâsât* isimli dergide, *el-Kırââtu'l-Kur'âniyye mine'l-Vecheti'l-Belâgiyye* (Kur'an'da Yer Alan Kıraatlerin Belâgat Yönünden Değerlendirilmesi) adlı bir çalışmasına rastladık. Seviyeli bir araştırma ve emek ürünü olmasına rağmen bu çalışma, sadece birkaç kıraat vechinin belâgat yönünü incelemeye tahsis edilmiş çok cüz'î bir çalışma olup, belirli bir metot ve sistemi de ihtiva etmemektedir. Üstelik bu çalışmada Kur'an'ın *fonetik* yapısını ilgilendiren kıraat vecihlerine hiç değinilmemiştir. Yine Dr. Fethî Abdülkadîr Ferîd'in, *el-İ'câz ve'l-Kırâât* isimli risalesinde kıraat farklılıklarıyla Kur'an i'câzı arasındaki mevcut ilişkiye dikkat çekilmesinin ardından, sadece birkaç kıraat vechinin belâgat yönüne değinilmekle yetinilmiştir. Bizim bu çalışmamızda ise, kıraat vecihleri belli bir metot ve sistem dâhilinde genişçe ele alınmış ve zengin bir tevcihât uygulanarak, Kur'an'ın belâgat ve fonetik yapısı, *kıraat* bazında işlenmeye çalışılmıştır. Bu yüzden çalışmamızın farklı bir önem taşıdığı kanaatindeyiz.

3. AMAÇ ÜZERİNE

Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemden bu yana asırlardır birtakım farklı kıraatlerle okunmakta olduğu bilinen bir gerçektir. Bu okuma tarzı, menşeini, sahih hadîs kitaplarında **Yedi Harf** (*Ahruf-i Seb'a*) ismiyle zikredilen ve şöhret derecesini yakalamış

olan pek çok hadîsin delâlet ettiği şekilde ilâhî bir ruhsattan almaktadır. Bu ruhsata göre Kur'an'ın tilâvet tarzı, genel anlamda temelini, farklı Arap kabilelerinin kullanmış oldukları günlük konuşma dilinin oluşturduğu zengin bir şive yapılanması esası dâhilinde şekillenmiş olup, bu gelenek öteden beri İslâm dünyasında sürdürülmekte, özel bir itina ve saygınlık arzetmektedir. *Lafız* ve *mana* yönünden Kur'an için tam bir zenginlik kaynağı oluşturan ve onun, diğer semavî kitapların aksine, hiçbir beşerî müdaheleye ve tahrifata uğramamış olmasının bir tür garantörü olarak görebileceğimiz bu kıraat vecihlerinin icra ve eda edilişi keyfiyeti, İslâm dünyasının özellikle iki ana merkezinde; Mısır ve İstanbul'da temayüz etmiştir. Nitekim günümüzde **aşere** adıyla şöhret bulan **On İmam**'ın[4] kendilerinden nakledilen kıraat vecihleri, beldelere göre yapılan bir taksimde *Mısır Tarîki* ve *İstanbul Tarîki* isimleri altında ekolize edilmiştir[5]. Bu iki ana merkez, kıraat usullerinin uygulanmasında iki temel ölçüt olmanın yanı sıra, makamı manaya göre ayarlayarak Kur'an'ın, oldukça etkileyici ve sanatsal bir icra tarzıyla okunması sahasında son asrın kıraat devlerini yetiştirdi. Günümüz neslinin çoğunun tanıdığı bu simalara, Mısır'dan Muhammed Rifat, Mustafa İsmail ve Abdüssamed, İstanbul'dan ise Üsküdarlı Ali Efendi, Gönenli Mehmet Efendi ve Abdurrahman Efendi örnek verilebilir.

Kur'an'ın farklı kıraat vecihleriyle tilâvet edilmesini incelemeye yönelik böyle bir çalışmayı üstlenmemizdeki amacımız, İslâm dünyasının ortak değerlerinden biri olan kıraat ilminin önemine ve haiz olduğu pek çok ilmî ve fennî inceliklere dikkat çekebilmektir. Üzülerek belirtelim ki, günümüzde kıraat ilmini, bilim dünyasına aktif bir katkısı bulunmayan, lüzumsuz bir meşgaleymiş gibi görmek isteyen bazı kesimler -az da olsa- mevcuttur. Hatta bizzat kendimiz bunun örneklerine zaman zaman şahit

---

[4] Çalışmamız süresince kıraatlerini referans alacağımız bu **on imam**, -her birine ait ikişer râvîleriyle birlikte- şunlardır: **Nâfi'** (râvîleri: Kâlûn ve Verş), **İbn Kesîr** (râvîleri: Kunbûl ve Bezzî), **Ebû Amr** (râvîleri: Dûrî ve Sûsî), **İbn Âmir** (râvîleri: İbn Zekvân ve Hişâm), **Âsım** (râvîleri: Ebû Bekr ve Hafs), **Hamza** (râvîleri: Halef ve Hallâd), **Kisâî** (râvîleri: Ebû Hâris ve Dûrî), **Ebû Ca'fer** (râvîleri: Îsâ b. Verdân ve Süleymân b. Cemmâz), **Ya'kûb** (râvîleri: Ruveys ve Ravh), **Halef-i Âşir** (râvîleri: İshâk ve İdrîs). Bütün İslâm dünyası tarafından kıraatleri ittifakla sahih kabul edilen bu imamlar hakkında detaylı bilgi edinmek için bk. İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ el-Abbâs et-Temîmî, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*, nşr. Şevkî Dayf, Kahire, ts., 53-78; Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd, *et-Teysîr fi'l-Kırââti's-Seb'*, nşr. Otto Pretzl, İstanbul 1930, s. 4-7; Şehrezurî, Ebü'l-Kerem el-Mübârek b. el-Hasen b. Ahmed b. Alî b. Fethân, *el-Mısbâhu'z-Zâhir fi'l-Kırââti'l-'Aşri'l-Bevâhir*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 93, vr. 7b-8a; İbn Ebî Meryem, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî, *el-Mûdah fî Vücûhi'l-Kırâât ve 'Ilelihâ*, nşr. Ömer Hamdân el-Kübeysî, Cidde 1414/1993, I, 110-149; Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm, *İbrâzü'l-Ma'ânî min Hırzi'l-Emânî*, nşr. İbrâhîm Utve Ivad, Kahire 1402/1981, s. 26-31; İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr*, nşr. Alî Muhammed ed-Dabbâ', Mısır, ts., I, 112-191.

[5] Bir uygulama örneği için bk. Paluvî, Hâmid b. El-Hâc Abdülfettâh, *Zübdetü'l-'İrfân fî Vücûhi'l-Kur'ân*, Hilâl Yayınları, İstanbul, 1312/1894, s. 7.

olmuşuzdur. Şöyle ki, farklı kıraat vecihleri uygulanarak Kur'an okunması karşısında bazı kimselerin çıkıp, kıraat farklılığını Kur'an'la özdeş tutmanın yol açtığı bir yanılgıyla: *"Ortada kaç çeşit Kur'an var?"* şeklinde sordukları dahi vakidir. İşte biz, böylesi zor bir çalışmayı üstlenmekle, kıraat ilminin hiç de hak etmediği bu umursamazlığı ve bazı yanlış anlaşılmaları bertaraf etmeyi; bundan da öte, her biri yekdiğerinden güzel olan bu farklı kıraat vecihlerinin, *lafız-ses-anlam* üçlüsü dâhilinde ne tür ilmî ve bedîî inceliklerin oluşmasına öncülük ettiği ve birçok Kur'an ilimlerini etkileyerek, onlara nasıl ana materyal oluşturduğu; İslâm dünyasında asırlar boyu bu kıraat vecihlerinin uygulanmakta olmasının, sadece bir geleneğin kuru kuruya devam ettirilmesinden ibaretmiş gibi bir zehaba kapılmanın yanlış olacağı; aksine, farklı kıraat vecihlerinin birçok *lafız* ve *mana* zenginliklerinin doğmasına zemin hazırladığı gerçeğini ortaya koymayı amaçlamış bulunuyoruz.

Ayrıca, semavî kitaplar arasında kendine özgü *belâgat* ve *fonetik* yapısıyla farklı bir özellik arzeden Kur'an, ilâhî vahiy silsilesinin son halkası olması hasebiyle, kendinden önceki kitaplarla benzer yönleri bulunacağı gibi, onlardan ayrılıp temayüz ettiği farklı yanları da bulunacaktır. İşte Kur'an'ın bu iki yönüne dikkat çekmek maksadıyla, önce Kur'an belâgati ve fonetiğinin genel bir değerlendirmeye tâbi tutulup, arkasından Kur'an'la Kitabı Mukaddes arasında kısmî bir mukayese yapılmasına da çalışmamızda yer vermiş bulunuyoruz.

Tezimizde Kitabı Mukaddes'le ilgili bazı değerlendirme ve öğretilere yer vermemizle, Kur'an belâgati ve fonetiğini önce genel, daha sonra *kıraat* bazında incelememiz arasında, ilk bakışta konu uyuşmazlığı varmış gibi bir imaj oluşması muhtemel ise de, bizim böyle bir çalışma stilini yeğlememizdeki asıl maksadımız anlaşıldığında bu imajın ortadan kalkacağını tahmin ediyoruz. Şöyle ki, tezimizde Kitabı Mukaddes'in bazı özelliklerine değinmemizin başlıca iki ana sebebi bulunmaktadır. Birincisi, ileride genişçe ele alacağımız üzere Kur'an'ın, *vahiy* olgusu dâhilinde öncesiyle irtibatlandırılarak, *evrensellik* boyutunun ön plana çıkarılması, ikincisi ise, bu evrensel Kitab'ın, diğer hiçbir semavî kitaba nasip olmayacak derecede üstün bir diyalekt zenginliğini bünyesinde barındıran *kıraat* yapısının nakış nakış dokuduğu *lafız* ve *mana* güzelliklerinin bir plan dâhilinde ele alınıp incelenmesi için bir *ön hazırlık* yapma teşebbüsünde bulunulmasıdır. Burada çalışmamızın amacını kısa bir özet halinde belirtecek olursak, şunu söyleyebiliriz ki, bu tezi okuyacak olan birisi, *belâgat* ve *fonetik* alanında Kur'an ile diğer semavî kitaplar arasındaki mevcut benzerlikleri ve farklılıkları daha yakından tanıma ve bu sayede Kur'an'ın, çağlar boyu hiçbir deformasyon örneğine

geçit tanımayan orijinalitesini ve bu orijinalitenin, eşsiz bir belâgat ve fonetik performansını beraberinde getirdiğini keşfetme imkânı bulacak, böylece Kur'an'la diğer semavî kitaplar hakkında, kendisinde daha önceden mevcut olan bilgilere yenilerinin eklendiğini hissedecektir.

4. METOT ÜZERİNE

Çalışma metodumuzun esası, -detayları hesaba katmazsak- başlıca dört ana nokta etrafında şekillenmiştir:

Kaynak Temini

Çalışmamız, Kur'an belâgati ve fonetiğinin *genel* ve *özel* bazda incelenmesi amacına yönelik olduğu için, kaynaklarımızın başında yine Kur'an'ın kendisi gelmektedir. Çünkü Kur'an'daki mevcut *belâgat* sistemi ve *fonetik* olgu, kokusunu **Allah Kelâmı** olma gerçeğinden almış olup, hiç silinmeyecek şekilde Kur'an'ın özüne nakşedilmiş vaziyettedir. Dolayısıyla Kur'an'ın bu iki orijinal vasfını, hem genel boyutlu hem de *kıraat* bazında incelerken, zaman zaman Kur'an'a, yine Kur'an'ın kendisinden şahit getirme yoluna gittik.

Çalışmamız, *belâgat* ve *fonetik* gibi iki önemli konunun araştırılması amacına yönelik olduğu için, tezimizde *lengüistik* tahlillere ağırlık verdik. Çünkü *kelime-cümle* ikilisinin, gramer kuralları dâhilinde *belâgat* ve *fonetik* olgularıyla sıkı bir ilişki halinde bulunacağı tabiîdir. Bu yüzden kaynaklarımız arasında, başta ***sarf*** (*morfoloji*) ve ***nahiv*** (*sentaks*) bilimleri olmak üzere, Arapça lügatini konu alan hemen her çeşit esere yer vermeğe çalıştık. Özellikle *belâgat*, *fonetik* ve *gramer* olgularıyla ilgili gerekli bilgileri, bulabildiğimiz kadarıyla eski kaynaklardan vermeğe gayret ettik. Böylece bu çalışmada eski ve yeni kuşak ilim adamlarının eserlerine bolca yer verildiğini söyleyebiliriz.

Ayrıca bazı ilim dallarını ilgilendiren ve onlara katkıda bulunan kıraat vecihleri de bulunduğu için, bilhassa *tefsir*, *hadis*, *fıkıh*, *kelâm* ve *mantık* gibi ilmî kaynaklara tezimizde çokça yer verilmiştir.

Kur'an'ın, *belâgat* ve *fonetik* alanında Kitabı Mukaddes ile kısmî olarak karşılaştırılmasını sağlayabilmek maksadıyla, bilhassa *müzikal* ve *fonetik* öğretilerle ilgili bazı tespitlerde bulunabilmemiz için, çalışmamızda Batı kaynaklarına ve ülkemizde yetişen bazı bilim adamlarının eserlerine de yer vermiş bulunmaktayız.

Çalışmamızın, özellikle *fonetik* ve *mûsikî* konularını ilgilendiren hususlarda, bazı konu uzmanı şahıslara bizzat müracaatta bulunduk. Yine aynı konularla ilgili olarak İslâm dünyasının yetiştirdiği bazı ünlü hafızların, gerek canlı olarak, gerekse video ve

kasetlerden dinlediğimiz, kendi yorum ve icra tarzlarını aksettiren tilâvetleri de kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Buna ilave olarak, bazı papaz ve kilise koroları tarafından icra edilen kilise okuyuşu tarzlarına bizzat şahit oluşumuzu da kaynaklarımız arasında sayabiliriz.

Sistematik Yöntem

Çalışmamızın, kıraat vecihleri yönünden Kur'an'ın *edebî* veçhesini incelemeğe ayırdığımız ve diğer bölümlere oranla daha çok ağırlık verdiğimiz ikinci bölümünün işlenmesinde, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eserinin daha sistemli ve kullanılır hale getirildiği, Kazvînî'nin *Telhîs'iyle*, Şerefüddîn et-Tîbî'nin *et-Tibyân*'ını esas aldık. Bu metoda göre kıraat vecihlerinin belâgat yönü, sırasıyla **ma'ânî**, **beyân** ve **bedî'** dallarının ana konularına uyarlanarak sistematize edilmiş ve incelenmiştir. Ayrıca kıraat vecihlerinin çok zengin olması nedeniyle, esas aldığımız sisteme ilave olarak, zaman zaman kendi tercihimizi yansıtan ikinci bir metot uygulamasını da ön gördük. Kıraat farklılıklarıyla, Kur'an'ın o mükemmel belâgat dokusu arasında ilgi bağı oluşturacak böylesi bir sistemli çalışmayı ilk kez yapmış olmanın doğurduğu zorluk ve hassasiyet, böyle bir tali planı gerekli kılmıştır. Bu doğrultuda, adı geçen belâgat dallarını sırasıyla izlerken, ana konu başlıklarının altında birçok tali başlıklar açmayı ve böylece konunun detaylıca işlenmesi yoluna gitmeyi benimsedik.

Şunu hemen belirtmeliyiz ki, kıraat imamlarının ihtilaf ettikleri tüm vecihleri, böyle bir belâgat çalışmasına konu yapmayı isabetli bulmadık. Bunun sebebi, bazı kıraat vecihlerinin ya belâgat olgusunu hiç etkilememesi ya da çok cüz'î bir etki oluşturmasıdır. Halbuki biz, kıraatlerin *lafız* ve *mana* yönünden ilgi odağı oluşturacak derecede belâgate yansıyan yönlerini araştırmayı amaçlamış bulunmaktayız.

Yeri gelmişken ilave edelim ki, bu çalışmada sadece ***sahih*** kıraatler ele alınmış olup, pek çok belâgat zenginliği içermesine rağmen, ***şaz*** kıraatlere konularımız arasında yer veremedik. Bunun sebebi, çalışmamızın çok fazla kabarık olmasını istemeyişimizdir. Aslında çalışmamızı böylesi bir özel alana kaydırmış olmamız, malzeme kıtlığı çekilmesi sebebiyle bizim için dezavantaj olmuşsa da, çalışmamız süresince bize bir tür motivasyon sağladığı için bu sonucu olumlu bulduğumuzu söyleyebiliriz.

Çalışmamızın Kur'an fonetiğine ayırdığımız üçüncü ve son bölümünde ise, önce kıraat vecihlerinin, *telaffuz* yönünden *parça-bütün* münasebeti içerisinde nasıl bir *armonik* ortamın oluşmasına öncülük ettiğini, daha sonra da bu vecihlerin, *tecvit* ve *eda* yönünden icra edilişinin, *ses-anlam* ilişkisi bazında ne tür mana zenginlikleri oluşturduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Tercihte *Lafız-Mana* Güzelliğinin Esas Alınması

Kıraat vecihlerinin lengüistik açıdan incelendiği kaynaklarda, herhangi bir kıraatin tercih edilmesiyle ilgili olarak Kur'an bilimcilerinin farklı yaklaşımlar sergilediklerini görmekteyiz. Örneğin, Mekkî *el-Keşf*'inde, kıraatler arasında bazan tercih gözetirken, belâgat ve dil kurallarına değinmenin yanı sıra "kurrâ çoğunluğu" ilkesine bağlı kalmaktan asla vaz geçmez. O, bu yaklaşımını, "*Çünkü kurrânın ekseriyeti bu okuyuşu benimsemiştir; cemaat bunda ittifak etmiştir; kurrânın bunda icmâı vardır*" gibi benzer ifadelerle ortaya koymaktadır[6]. Mekkî, bu tercihini bazan da: "*Çünkü bu, Medine ve Mekkelilerin kıraatidir; Haremeyn'in (Mekke-Medîne) ve Âsım'ın bunda ittifakları vardır; Haremiyyân (*Nâfi've İbn Kesîr*), Âsım, İbn Âmir ve Ebû Amr'ın bunda icmâı vardır*" gibi ifadeler kullanmak suretiyle, kıraat ekollerini ve kıraat imamlarını esas alarak ortaya koymaktadır[7]. Hatta bazan iki farklı kıraatten birisinin kurrâ çoğunluğuna, diğerininse lafız ve mana güzelliğine sahip olması karşısında Mekkî'nin: "*Eğer çoğunluk söz konusu olmasaydı mutlaka bunu tercih ederdim*" şeklinde ve buna benzer ifadelere yer vererek, âdeta tercih zorluğu çektiğine de rastlamaktayız[8]. Kıraat ilmi sahasında birçok ölmez eserin altına imzasını atmış olan Mekkî, arzetmeğe çalıştığımız bu yaklaşım tarzından bir türlü kopamamıştır.

Biz bu çalışmamızda, Mekkî'nin benimsemiş olduğu "kurrâ çoğunluğu" prensibinin aksine, kıraat vecihlerinin özünde mündemiç bulunan bedîî güzellikleri ve fonetik zenginlikleri, bir de o vecihlerin bazı ilim dallarına ışık tutabilme özelliklerini esas almaya çalıştık. Zaten çalışmamızın ana gayesi de bu idi. Dolayısıyla, bir tek kıraat imamından başka okuyucusu bulunmayan *münferit* vecihlere de, taşımış oldukları bazı belâgat ve fonetik zenginliklerinden ötürü bu çalışmada yer vermiş bulunuyoruz.

Şahsî Görüş ve Kanaatlere Yer Verme

Tezimizin 1. ve 2. bölümlerinde ele aldığımız konular için kaynak sıkıntısı çekmediğimizi söyleyebiliriz. Bu bölümlerde işlediğimiz konular için eski ve yeni pek çok kaynaklardan yararlanabildik. Ne var ki, şimdiye kadar kıraatlerin belâgat ve fonetik

---

[6] Birer örnek için bk. Mekkî, b. Ebî Tâlib Ebû Muhammed el-Kaysî, *el-Keşf 'an Vücûhi 'l-Kırââti 's-Seb' ve 'Ilelihâ ve Hıccecihâ*, nşr. Muhyiddîn Ramazân, Beyrut, 1418/1997, I, 240, 248, 258.
[7] a.e. I, 229, 270,313.
[8] a.e. I, 155, 276.

yönünü sistematik olarak ele alan herhangi bir çalışmaya rastlayamayışımızın doğurduğu sıkıntı nedeniyle, konuyu daha mükemmel bir sisteme kavuşturabilmek için, referans verdiğimiz kaynakların yanı sıra arada bir şahsî kanaat belirtme lüzumu hissettik. Fakat çalışmamızın, sırf kıraat bazında Kur'an fonetiğini incelemeye ayırdığımız 3. bölümünü işlerken, özellikle *ses-anlam* ilişkisine dikkat çekmeye çalıştığımız konularla ilgili kaynak bulma işinde bir hayli zorlandığımızı burada belirtmek isteriz. Bunun sebebi, öteden beri Kur'an bilimcilerinin, kıraatlerin *fonetik* yapısını incelerken, ağırlıklı olarak *telaffuz* ortamını hazırlayan faktörler üzerinde durmaları ve sadece *ses* olgusunu ön plana çıkarmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Böylece fonetik tahlillerin sırf *ses* yönünü hedef alan çalışmaların, eski birikimlere yenilerinin eklenmesiyle kuşaktan kuşağa aynı tarz üzere intikal edip gelmiş olması, bu hususta sarsılmaz bir an'anenin doğmasına neden olmuş ve öyle gözüküyor ki, bu an'anenin dışına çıkılıp da, *fonetik* olgunun *ses-anlam* ilişkisi üzerinde fikir imal edilmesine pek cesaret gösterilememiştir.

Anlatmaya çalıştığımız bu hususlar, İslâm âlimlerinin genel yaklaşım tarzını yansıtmaktadır. Bunun yanında İbn Cinnî, Zerkeşî, Bikâî ve Âlûsî gibi bazı âlimler, bu geleneğin dışına çıkarak, Kur'an'ın fonetik yapısında *ses-anlam* ilişkisinin de var olabileceğini, çok sınırlı da olsa bazı örneklerle tespit edip ortaya koyabilmişlerdir. İşte bizi, bu tür bir çalışma yapmaya sevk eden ve bu yolda bize şevk kazandıran baş âmil, adı geçen değerli ilim adamlarının bazı buluş ve tespitleri olmuştur. Biz, ilmî kudretlerini ispatlamış olan bu Kur'an bilimcilerinin, kıraat vecihlerindeki mevcut *fonetik* yapıyı *ses-anlam* ilişkisi bazında değerlendiren öğretilerini esas alarak, şahsî düşünce ve kanaatlerimizi bu esas üzerine bina etmek suretiyle, tez çalışmamızın son bölümünü şekillendirmeye çaba sarfettik. Ne var ki, *fonetik* olgularda *mana* boyutunu tahkik ve tespite yönelik çalışma örneklerine pek az rastladığımız için, Kur'an'ın fonetik yapısını *kıraat* bazında incelemeye ayırdığımız son bölümde sık sık şahsî buluş ve kanaatlere yer verme ihtiyacı duyduk. Akademik hayatımızın henüz başlarında bulunduğumuz bu safhada şahsî kanaat belirtmemiz erken sayılabilir. Fakat şunun da hesaba katılması gerekir ki, tezimizin son bölümü, özellikle Kur'an'ın dikkatli bir şekilde incelenip mütâlaa edilmesiyle sıkı bir ilişki arzetmektedir. Yani Kur'an, her şeyden önce okunan, okunurken de akla ve hisse hitap eden bir Kitap'tır. Hatta Kur'an, ihtiva ettiği *belâgat* ve *fonetik* formlarıyla, akıldan önce hisse hitap eden bir özelliğe sahiptir dersek mübâlağa etmiş sayılmayız. Nitekim Kur'an'ın iyi bir gözlemci hassasiyetiyle mütâlaa edilmesi durumunda bu gerçek keşfedilecektir. Kur'an ilimleri sahasında şimdiye kadar alınmış olan mesafelere yenilerinin eklenmesini istiyorsak, ilmî kıstaslara ters düşmediği sürece,

bu ilme gönül veren ve karınca kaderince bir şeyler yapmaya çalışan Kur'an talebelerine bu yolda fırsat tanınmalı; bundan da öte destek sağlanmalıdır diye düşünüyoruz.

Yukarıda anlatmaya çalıştığımız şekilde Kur'an'ın, aynı anda hem akla hem de hisse hitap etme gibi bir özelliğe sahip olmasının, Kur'an için müstesna bir önemi vardır. Çünkü bu özellik, Kur'an'ın, muhatapları tarafından hüsnükabul görmesiyle yakından ilgilidir. Nitekim kısa ve uzun yapılı cümlelerin peş peşe gelecek şekilde birbirini takip etmesi, güçlü bir *seci* ve *kafiye* sistemine sahip olma, zaman zaman *ses tekrarı* (***aliterasyon***) ve *tabiî ses taklidi* (***onomatope***) oluşturacak biçimde mükemmel bir *lafız-mana* ahengini özünde barındırma, yerine göre *detaya inme* (***ıtnâb***), yerine göre *özlü anlatım* (***îcâz***) metodu uygulamak suretiyle kendine has bir ifade üslûbu sunma gibi daha pek çok meziyetleri bulunan Kur'an, tüm bu güzellikler sayesinde, önce muhataplarını kendisine ilgi duyar hale getirmiş, bunun ardından da gerekli mesajı onlara sunmuştur. Şu halde Kur'an'ın iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için, öncelikli olarak, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili bazı ilimleri tahsil etmiş bulunmak koşuluyla, Kur'an'ı dikkatlice mütâlaa eden birisinin, şimdiye dek keşfedilememiş bazı incelikleri yakalayabilmesi her an mümkündür ki, esasen bu özellik, Kur'an'ın evrensel bir *mucize* olması yönüyle de sıkı bir ilişki halindedir. Zira Kur'an, her şeyden önce *yaşayan* bir Kitap'tır. Nitekim bu bağlamda, *mutlak nesnellik* yerine *kültürel nesnellik* ilkesinin benimsenmesiyle ilgili ön görülen bir değerlendirmeye göre, *dinî metnin yorumlanması* işinde iki temel ölçüt olan "sürecin kesintisizliği" ve "çözümleme imkânlarının gelişmesi"ne bağlı olarak, önceden ulaşılamamış *anlam* (delâlet) vecihlerine ulaşacağı için "yorumcu"nun asla kınanmaması gerekeceğine dikkat çekilmektedir[9]. Çünkü metnin zaman ve mekân içinde yer alan hareketi, ancak canlı ve ilerlemekte olan bir vakıa içindeki harekettir ve metnin dil dokusu, yorumcu karşısında sürekli gelişim ve değişim ırmağı içindedir[10].

5. TEZLE İLGİLİ BAZI ÖN BİLGİLER

5.1. KIRAAT İLMİNİN TANIMI

Kıraat ilmiyle ilgili olarak kaynaklarda pek çok tanım mevcut olup, bunlardan birkaçını burada nakletmeyi uygun buluyoruz:

---

[9] bk. Kılıç, Sadık, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Erzurum 17-18 Mayıs 2001, s. 100.

[10] a.g.m., a.y.

"Kur'an kelimelerinin *edâ* yöntemini, bunların farklı okunuş biçimlerini, nakledenlerine nispet ederek öğreten bir ilim dalıdır"[11].

"Kitâbullâh'ı nakledenlerin, *hazif, isbât, tahrîk* (harekeli okuma), *teskîn* (sâkin kılma), *fasıl, vasıl* ve bunların dışında, ancak işitme (*semâ'*) yoluyla sabit olabilecek telaffuz şekillerini; -örneğin- *ibdâl* vb. vecihlerdeki[12] ittifak ve ihtilaf noktalarını öğreten bir ilimdir"[13].

Zerkeşî ise, *Kur'an* ve *kıraat* kavramlarının, birbirinden ayrı iki farklı hakikat olduklarına dikkat çekmenin ardından, *Kur'an*'ı: "Açıklayıcı ve mu'ciz olarak, Hz. Muhammed (s.a.)'e indirilmiş olan *vahy*in kendisi"; *kıraat*'i ise: "Şeddesiz okuma (*tahfîf*) ve şeddeli okuma (*teskıyl*) gibi, harflerin yazılışı ve keyfiyeti hususunda, söz konusu *vahiy* lafızlarının farklılık arzetmesidir" diye tanımlamaktadır[14].

İşte biz bu çalışmamız süresince, kıraat ilminin tanımlarında belirtilen *telaffuz* ve *edâ* keyfiyetinin doğurmuş olduğu farklı vecihlerin, Kur'an belâgati ve fonetiğine nasıl yansıdığı, ne tür lafız ve mana zenginlikleri oluşturduğu konusunu araştıracağız.

Peki, ***kıraat*** olgusuyla ilgili şahit olduğumuz bunca telaffuz ve edâ farklılıklarının menşei nedir? Şimdi buradan başka bir konuya geçiş yapabiliriz.

5.2. YEDİ HARF KONUSU (Ahruf-i Seb'a)

Kur'ân-ı Kerîm'in, farklı kıraat şekilleriyle okunmasının hüccetini ve temel ilkesini oluşturan bu mesele hakkında eski ve yeni pek çok ilmî araştırmalar yapıldığı için konuyu burada genişçe ele almayı uygun bulmuyoruz. Fakat çalışmamızın nirengi noktalarından biri olması sebebiyle bu hususa değinmeden geçmeyi de aynı şekilde uygun görmediğimizi belirtmek isteriz. Şimdi bu konuyu birkaç madde halinde kısaca sunmaya çalışalım:

5.2.1. Yedi Harf Hadîsi

Kur'ân-ı Kerîm'in okunması esnasında müşahede ettiğimiz pek çok *lehçe* ve *şive* farklılıklarının temel dayanağı olan "*yedi harf*" tabiri, lafız ve sebeb-i vürûd yönünden birbirine yakınlık arzeden ifade biçimleriyle, başta Buhârî ve Müslim olmak üzere, o

---

[11] İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, nşr. Muhammed Habîbullah eş-Şenkîtî ve Ebü'l-Eşbâl Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut 1400/1980, s. 3.

[12] Adı geçen bu kıraat kavramları, tezimizin 3. bölümünde müstakil olarak ele alınacaktır.

[13] Dimyâtî, Ahmed Muhammed b. Abdilganî, *İthâfü Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırââti'l-erba'a 'aşer*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Mısır 1359/1940, s. 3.

[14] Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Mısır 1376/1957,I, 318.

kadar çok hadis kaynaklarında bahse konu olmuştur ki, artık bu tabir, *şöhret* derecesine ulaşmış olup, bunun inkârı ya da görmezlikten gelinmesi imkânsız gibi gözükmektedir. Dolayısıyla "*yedi harf*"le ilgili hadislerin *sıhhat* derecesini tartışmaya açmak; bu rivayetlerin aslı var mıdır yok mudur şeklinde bir şüpheye düşüp, sened kritiği (*cerh* ve *ta'dîl*) yapma gibi külfetli bir işe kalkışmak, her halde pek isabetli olmayacaktır. Zira bir rivayet, birbirine yakın ifade şekilleriyle farklı tariklerden pek çok kere vuku buluyorsa, bu, o rivayetin sağlam ve sahih kaynaklı olduğunu gösterir. Var sayalım ki, bu rivayet tariklerinden herhangi birisini, rivayet silsilesinde tespit ettiğimiz bir illetten ötürü reddettik; aynı rivayet, kısmen farklılık arzeden bir başka senetle karşımıza çıkacaktır. Kaldı ki, Kur'an'ın tilâvet yapısında yaşanan bunca lügat zenginliklerini, ta baştan bir "*esas*"a yaslamanın fazla rahatsız edecek bir yanı da yoktur sanırız[15]. Öyle gözüküyor ki, yapılması gereken en sağlam iş, Kur'an'ın *lafzî* yapısındaki mevcut farklı lügatlerle okunabilirlik özelliğinin bir tür ruhsat simgesi olan *Yedi Harf* olgusunu -hiç olmazsa- bir *postulat* olarak kabul edip, bunca kıraat zenginliklerini bu *postulat*a dayandırmaktır.

Şimdi yüce kitabımız Kur'an'ın farklı kıraat vecihleriyle okunmasının ruhsat kaynağı olan hadislerden, belki en meşhur olanını, Buhârî ve Müslim'in, bazı lafızların dışında ittifâken rivayette bulunmalarını esas alarak Hz.Ömer'in kendisinden dinleyelim:

"Resûlullah (s.a.)'ın sağlığında Hişâm b. Hakîm'in, Furkân Sûresi'ni okuduğunu işittim. Onun kıraatine kulak verdim. Bir de baktım ki o, Resûlullah'ın bana okutmadığı birtakım lehçelerle okuyor. Az kalsın üzerine atılacaktım; fakat selâm verinceye kadar zor belâ sabrettim. Nihayet selam verir vermez, derhal yakasına yapışıp: "Bu sûreyi sana duyduğum gibi kim okuttu?"dedim. Hişâm: "Resûlullah okuttu" dedi. Ben: "Yalan söylüyorsun! Çünkü Resûlullah bu sûreyi bana, senin okuduğundan başka bir şekilde okuttu" dedim ve hemen onu yakasından tutarak Resûlullah'a götürdüm. "(Ey Allah'ın elçisi!) Şunun, Furkân Sûresi'ni, senin bana okutmadığın birtakım lehçelerle okuduğunu işittim" dedim. Resûlullah bana: "Onu serbest bırak!" buyurdu. Sonra ona: "Oku ey Hişâm!" diye emretti. O da benim onu okuyorken işittiğim veçhile Resûlullah'a okudu. Bunun üzerine Resûlullah: "(Bu sûre) işte böyle indirildi" buyurdu. Sonra da bana: "Oku ey Ömer!" diye emretti. Ben de Resûlullah'ın bana vaktiyle okuttuğu gibi okudum.

---

[15] İlke bazında bir temellendirme modeli için bk. Mâlik Binnebî; *Kur'an Mûcizesi*, (le Phenomene Coranique), çev. Ergun Göze, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1969, s.27.

*Bunun üzerine Resûlullah: "Bu sûre böyle indirildi. Şüphesiz bu Kur'an **yedi harf** üzerine indirilmiştir. Artık bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun!" buyurdu*[16].

Şunu hemen belirtelim ki, bu hadisin, ***yedi harf*** meselesiyle ilgili olarak gelişen tarihî sürecin başında değil; belki en son safhasında yer almış olması gerekir. Diğer bir ifadeyle, Hz. Ömer ve Hişâm arasında geçen bu hâdise, ***yedi harf*** gerçeğinin sebebi değil; sadece sonucudur. Şöyle ki, ümmetine olan düşkünlüğünü, engin şefkat ve merhametliliğini, Kur'an'ın tescil ettiği Hz. Peygamber[17], *"Okuyup öğrenmede güçlük çekerler"* düşünce ve endişesiyle, ümmetinin bu hususteki zayıf konumunu vesile kılarak, Kur'an'ın birden çok lehçe ile okunabilmesi için, Cebrail vasıtasıyla defalarca Cenâbı Hakk'a ricada bulunmuş, nihayet bu ısrarlı temennilerin sonunda, Kur'an'ın birden çok lehçe ile okunabileceğine dair Hz. Peygamber'e ruhsat tanınmıştı. İşte Hz. Ömer'le Hişâm arasında geçen olayda, Hz. Peygamber'in esas aldığı o ***yedi harf***, bu ruhsatın sonucu olarak ortaya çıkmış olan bir olgudur.

Söz konusu ilâhî ruhsatın nasıl tanındığı hususunda, yine sahih kaynaklarda pek çok hadis mevcut olup bunlardan birkaçını takdim etmek istiyoruz:

İbn Abbâs'tan rivayet olunduğuna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Bana Cebrail, Kur'an'ı bir okunuş şekli (harf, lehçe) üzere okuttu. Ben de bunun, nihayet yedi türlü okunuşa erişinceye kadar artırılmasını mütemadiyen istedim durdum"*[18].

Müslim'in konuyla ilgili birkaç rivayeti bulunmakta olup, bunlardan birini sunmak istiyoruz:

"Übey b. Kâ'b'dan rivayete göre Hz. Peygamber, Gıfâr Oğulları'na mahsus, dinlendirilip temizlenmiş olan bir su birikintisinin yanında bulunuyordu ki, o esnada kendisine Cebrail gelip: *"Allah, ümmetinin, Kur'an'ı bir **harf** üzere okumalarını sana emrediyor"* dedi. Hz. Peygamber: *"Allah'tan af ve mağfiretini diliyorum! Zira ümmetim buna güç yetiremez!"* buyurdu. Sonra Cebrail ikinci kez kendisine gelerek: *"Allah,*

---

[16] Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, Matbaatu'l-'Âmira, İstanbul 1315/1897, *Fadâil*, 5. ; Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, Mısır 1374/1955, *Müsâfirîn*, 270. Hadisin diğer varyantları için bk. Buhârî, *Husûmât*, 4; *Bed'ü'l-halk*, 6; *İstitâbe*, 9; *Tevhîd*, 53; Müslim, *Müsâfirîn*, 264, 272, 274; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el- Eş'as es-Sicistânî, *es- Sünen*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut, ts., *Vitr*, 22; Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *es-Sünen*, nşr. Ahmed M. Şâkir, y. y., ts., *Kur'ân*, 9; Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1383/1964, *İftitâh*, 37; Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Mısır 1370/1951, *Kur'ân*, 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Mektebetü'l-İslâmî-Dâru Sâdır, Beyrut, ts., I, 24,40,43 vd.

[17] Tevbe 9/128.

[18] Buhârî, *Bed'ü'l-halk*, 6.

*ümmetinin, Kur'an'ı iki **harf** üzere okumalarını sana emrediyor"* dedi. Hz. Peygamber yine: *"Allah'tan af ve mağfiretini talep ediyorum! Ümmetim buna güç yetiremez!"* buyurdu. Sonra Cebrail üçüncü kez gelip: *"Allah, ümmetinin, Kur'an'ı üç **harf** üzere okumalarını emrediyor!"* dedi. Yine Peygamber: *"Allah'tan af ve mağfiretini istiyorum! Ümmetim buna tâkat getiremez!"* buyurdu. Sonra Cebrail dördüncü kez gelip: *"Allah, ümmetinin, Kur'an'ı **yedi harf** üzere okumalarını sana emrediyor! Artık hangi **harfe** göre okursalar, muhakkak ki isabet ederler"* dedi"[19].

Konuyla ilgili, Ahmed b. Hanbel'in de bir rivayeti vardır ki, Hz. Peygamber'in, bu rivayette ümmetinin zayıflığını vesile kılması söz konusu olduğundan, o rivayeti önemli buluyor ve nakletmek istiyoruz:

"Huzeyfe'den gelen, birbirine yakın iki rivayete göre Peygamber, ***Ahcâr-ı Mirâ'*** denilen (Medine civarındaki) bir yerde Cebrail ile buluştuğunda: *"Ey Cebrail! Ben, şimdiye dek hiçbir kitap okumamış; pirifâni yaşlı adamlardan, ihtiyar kadınlardan, oğlan ve kız çocuklarından oluşan ümmî bir topluluğa peygamber gönderildim"* diye yakınması üzerine, Cebrail: *"Şüphesiz, Kur'an **yedi harf** üzere indirilmiştir"* dedi"[20].

Yedi Harf'le ilgili hadisler, burada belirtmediğimiz daha pek çok güvenilir kaynaklarda yer almakta olup, söz konusu hadisler bu kaynaklarda değişik sahabelere nisbet edilerek rivayet olunmuştur ki, Zerkânî bu sahabelerin yirmi bir kişi olduklarını söylemekte ve bunların isimlerini tek tek saymaktadır[21]. İbnü'l-Cezerî ise kendi tespiti olarak on sekiz sahabî ismine yer vermektedir[22].

Peki rivayet edilen bunca hadiste zikri geçen ***Yedi Harf***'le kastedilen nedir? Bu konuyla ilgili de kısa bir bilgi vermeyi uygun görüyoruz.

5.2.2. Yedi Harf İle İlgili Kısmî Bir İzah

Kur'an'ın *Yedi Harf* üzerine indirildiğine dair Hz. Peygamber'den gelen hadislerin hiçbirinde, *Yedi Harf*'in ne anlama geldiği hususunda, bizzat Peygamber tarafından yapılmış herhangi bir açıklamaya rastlayamamaktayız. Nitekim İbnü'l-Arabî, Mâlik'in *el-Muvattâ*'ına şerh yazdığı; *"el-Kabes"* isimli eserinde, bu *Yedi Harf*'in tayini

---

[19] Müslim, *Müsâfirîn*, 270.
[20] Ahmed; *Müsned*, V, 400, 405-406.
[21] Zerkânî, Muhammed Abdülazîm; *Menâhilü'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, ts., I, 132.
[22] İbnü'l-Cezerî; I, 21.

hususunda ne Peygamber tarafından bir ***nas***, ne de sahabe tarafından bir ***icmâ'*** ın vuku bulduğunu; dolayısıyla bu konuda farklı görüşlerin ortaya çıktığını belirtmektedir[23].

Gerçekten Kur'an ilimleri sahasında kaleme alınan eserlerde bu *yedi harf* ile ilgili o kadar çok teferruata girilmektedir ki, getirilen bazı izahların kıraat konusuyla hiçbir ilgisi bulunmayan yönlerine rastlamaktayız. Meselâ, İbnü'l-Cezerî'nin verdiği bilgiye göre bazıları, ***yedi harf*** ile kastedilenin *helâl, haram, muhkem, müteşâbih, emsâl, inşâ* ve *ihbâr*dan ibaret şer'î hükümlerin manası olduğunu söylemişlerdir[24].

Yine ***yedi harf*** tabiriyle *nâsıh, mensûh, hâs, âmm, mücmel, mübeyyen, müfesser;* veya *emir, nehiy, taleb, duâ, haber, istihbâr* (*istifhâm*), *zecr;* yahut *va'd, va'îd, mutlak, mukayyed, tefsîr, i'râb* ve *te'vîl* kavramlarının kastedildiği de iddia edilmiştir[25]. Bu görüşleri nakletmenin hemen ardından İbnü'l-Cezerî, bunların sahih olmadığını; zira -bazı nedenlerden dolayı- anlaşmazlığa düşerek, Hz. Peygamber'e baş vuran sahabîlerin, Kur'an'ın tefsiri ve ahkâmı hakkında ihtilafa düşmediklerini; onların, sadece -hadislerde beyan edildiği gibi- Kur'an'ın farklı şekillerde okunması *(hurûf)* hususunda anlaşmazlık sergilediklerini belirtmektedir[26].

Ebû Şâme de *yedi harf* kavramının, *kıraat*'le herhangi bir izdüşümü olmayan bu tür yorumları, *hadis kritiği* ve *mantık yürütme* yöntemlerini kullanarak çürüten bazı İslâm âlimlerinin görüşlerini ve kendi değerlendirmelerini nakletmektedir[27].

Keza Mekkî de *yedi harf*'i, *helâl, haram, nâsıh, mensûh, emir, nehiy* ve benzeri kavramlarla yorumlayanların bu görüşlerinin konuyla ilgisi bulunmadığını; zira bu tür manaların nefiste saklı bulunduğunu; bunların ancak, böyle itikatta bulunan kimseye sorulmasıyla bilinebileceğini; halbuki Hz. Peygamber'in, *kıraat* hususunda anlaşmazlığa düşüp kendisine baş vuranları dinlediği zaman, onların kıraatlarını tasvip buyurduğunu ve onlara kendi içlerindeki saklı manalardan sual etmediğini; bunun yerine, sadece onların ağızlarından çıkan Kur'an lafızlarını işitmiş olup, o lafızları doğru bulduğunu

---

[23] İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *el-Kabes fî Şerhi Muvattâ'i Mâlik b. Enes*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 1115, vr. 45b-46a.

[24] İbnü'l-Cezerî, I, 24.

[25] İbnü'l-Cezerî, I, 24-25. Yukarıda isimleri geçen; *belâgat ve fıkıh usûlü* dallarıyla ilgili bazı terimler için bk. Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *Muhtasaru'l-Ma'ânî*, Ali Bilici Kitabevi, İstanbul 1304/1886, s. 31, 194-195, 197-218; İbn Melek, Abdullatîf, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, Ali Bilici Kitabevi, İstanbul 1965, s. 13-14, 24-47, 57-57, 66-106, 235-236, 242-248, 372-373; Zekiyüddîn Şa'bân; *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (*Usûlü'l-Fıkh*), çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1990, s.215-217, 265-307, 315-317, 320-324, 329-330.

[26] İbnü'l-Cezerî, I, 25.

[27] Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ 'Ulûm Tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986, s. 107-109.

ifade ettikten sonra, "*Şayet bu **yedi harf** helâl, haram, emir, nehiy, nâsih, mensûh ve bunların benzerlerinde vuku bulmuş olsaydı, Hz. Peygamber nizâlı taraflara: "Dilediğini oku!" ve "Bunların hangisini okursan isabet etmiş olursun" demezdi*" diyerek güçlü bir mantık örneği sergilemektedir[28]. Mekkî'nin yorumuna göre bunun böyle olmadığının bir delili de, Hz. Ömer'in, Hişâm b. Hakîm'i, kendi kıraati dışında başka şekilde okurken işittiğinde, onu yadırgadığı halde, onun Kur'an'daki herhangi bir hükmü ya da manayı değiştirdiği görüşünde olmamasıydı[29].

Bu değerlendirmeler, *yedi harf* in, sadece "ne olmadığını" ortaya koymakta olup, şimdi de *yedi harf*'in "ne olduğu" hakkındaki bazı yorumlara bir göz atalım:

İbnü'l-Cezerî'nin, kıraatleri ilk kez toplayıp bir kitap halinde tasnif eden kişi olarak tanıttığı Ebû Ubeyd[30], *yedi harf*den maksadın, Arap lügatlerinden *yedi lügat* olduğunu belirtmektedir[31]. Daha sonra Ebû Ubeyd konuya açıklık getirmek için: "*Bu, bir **harf**'de yedi vecih bulunması anlamına gelmez. Zira biz şimdiye dek böyle bir şey duymadık. Fakat bunun anlamı şudur: Bu **yedi lügat**, Kur'an'da dağınık bir vaziyette bulunmaktadır. Dolayısıyla, Kur'an'ın bir kısmı **Kureyş**, bir kısmı **Hüzeyl**, bir kısmı **Hevâzin**, bir kısmı da **Yemenliler**'in vb. lügatiyle nâzil olmuştur. Ama bunların hepsinin manası birdir*" şeklindeki ifadelere yer vermektedir[32].

Bunun ardından Ebû Ubeyd, "*Kur'an **yedi harf** üzere inmiştir; **helâl, haram, emir, nehiy**, sizden öncekilerin **haber**'i ve sizden sonra geleceklerin **haber**'i, bir de **darb-ı emsâl**'*" şeklinde rivayet edilen bir hadis bulunduğunu kaydettikten sonra, şunları söylemektedir: "*Bu hadisin veçhi nedir bilmiyoruz. Zira bu, **şâz** ve isnâdı olmayan bir hadistir ki, isnâdı bulunan sağlam hadisler bunu reddetmektedir*"[33].

Bu sözlerin ardından Ebû Ubeyd, iddiasını ispatlamak için, Hz. Ömer'le Hişâm arasında cereyan eden ve diğer benzeri olayları hatırlattıktan sonra, şu önemli açıklamayı getirerek, meseleye son noktayı koymaktadır: "*İşte bu sana, ihtilafın **manada** değil, sadece **lafızda** olduğunu açıklamaktadır. Eğer ihtilaf **helâl** ve **haramda** olsaydı, herhangi bir şey hakkında: "O haramdır; Kur'an böyle indi" denmesi, sonra bunun ardından bir*

---

[28] Mekkî, *el-İbâne an Ma'âni'l-Kırâât* nşr. Abdülfettâh İsmâîl Şelebî, Mısır, ts., s. 72-73.
[29] Mekkî, *el-İbâne*, s. 72.
[30] İbnü'l-Cezerî, I, 33-34.
[31] Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Garîbü'l-Hadîs*, nşr. M. Abdulmu'îd Hân, Haydarâbâd 1385-1396/1966-1976, III, 159, "hrf" md.
[32] a.e., a.y.
[33] a.e., III, 160.

*başkasının çıkıp aynı şey hakkında: "O helâldir; Kur'an böyle indi" demesi caiz olmazdı. **Emir** ve **nehiy** de bunun gibidir. Keza **haberler** de böyledir. Geçmiş bir haber hakkında: "O şöyle şöyle olmuştur; Kur'an da böyle inmiştir" denmesinin ardından, bir başkasının kalkıp da bu haberin aksine görüş belirtmesi ve: "Kur'an böyle indi" demesi câiz değildir. Kıyamet, cennet, cehennem vb. haberler de bunun gibidir. Bunlarda ihtilaf namına bir şey bulunduğunu sanan kimse, Kur'an'ın bazısının bazısını yalanlayıp uyuşmazlık arzettiğini iddia etmiş olur. Şu halde **yedi harfin** anlamı, başka değil; yalnızca **lügatlere** münhasır kalmaktadır..*"[34].

Tefsir ve hadis sahasında otoritesini ispatlamış bir ilim adamı olarak, aynı doğrultuda hareket eden Begavî'ye göre de, *yedi harf*le ilgili görüşler içerisinde en açık, en sahih ve hadisin dış yapısına en uygun olanı, bu *harf*lerle, lügatlerin kastedildiği şeklindeki yorumdur ki, o da her Arap kavminin, kendi lügatiyle ve bu lügat üzere âdetlerinin câri olduğu şekilde *izhâr, imâle, tefhîm, işmâm, itmâm, hemze, telyîn* vb.[35] lügat tarzlarıyla okumalarıdır[36].

Ebû Şâme, Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye kadar uzanan bir senedle naklettiğine göre Sicistânî, *yedi harf*in, Arap lügatleri içerisinden *yedi lügat* demek olduğunu; yani Kur'an'ın Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Ezd, Rabî'a, Hevâzin ve Sa'd b. Bekr kabilelerinin lügatiyle inmiş olduğunu söylemiştir[37].

Ebû Ubeyd'e nisbet edilen bir görüşe göre bu *yedi lügat*, Kureyş, Hüzeyl, Sakîf, Hevâzin, Kinâne, Temîm ve Yemen lügatleridir[38].

Bir diğer görüşe göre bu *yedi lügat*in beşi, Hevâzin'in kolları olan Saîd, Sakîf, Kinâne, Hüzeyl ve Kureyş'e, diğer ikisi ise Arap dillerinin yekûnuna aittir[39].

Bazıları da Hz. Osman'ın: "*Kur'an, **Mudar'ın** diliyle inmiştir*" şeklindeki sözünü delil getirerek, bu *yedi lügat*in hepsinin Mudar'a ait olduğunu; ne var ki, bunlardan bazılarının da Kureyş, Kinâne, Esed, Hüzeyl, Temîm, Dabbe ve Kays'a ait olabileceğini; böylece bunların, Mudar kabileleri olup, bu sıraya göre *yedi lügat*i kapsadığını söylemişlerdir[40].

---

[34] Ebû Ubeyd, III, 161.
[35] Kıraat bilimiyle ilgili bu ve diğer tabirler, tezimizin 3. bölümünde incelenecektir.
[36] Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ, *Şerhu's-Sünne*, nşr. Şuayb el-Arnâût-Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1390/1971, IV, 507.
[37] Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 93-94.
[38] a.e., s. 99-100.
[39] a.e., s. 100.
[40] a.e., s. 101.

Süyûtî ise, *yedi lügati*, isimlerini verdiğimiz bu kabilelerin yanı sıra başka kabilelere de nisbet etmekte ve *yedi harf*in daha ne gibi anlamlar ifade ettiğini geniş bir biçimde ele almaktadır[41].

Sunmaya çalıştığımız bu gibi yorumlar, *yedi harf* kavramıyla, Kur'an'ın, geniş bir *lügat* yelpazesine sahip olan farklı Arap kabilelerinin dili üzere okunması sonucu ortaya çıkan "lügat ve lehçe zenginliği"nin kastedildiğini açıkça ortaya koymaktadır. İşte biz bu çalışmamız boyunca, Kur'an'ın tilâvetinde yer alan bu lügat ve lehçe yapılanmalarının *belâgat* ve *fonetik* yönü üzerinde durmaya çalışacağız.

5.3. SAHİH KIRAATİN ŞARTLARI

Çalışmamızı hazırlarken, temel kriter olarak *sahih kıraatleri* göz önünde bulunduracağımızı daha önce belirtmiştik. Bu sebeple, herhangi bir kıraate *sahih kıraat* denebilmesi için ne gibi şartlar gerekeceği üzerinde de bir nebze durmak istiyoruz.

Bir kıraatin -okuyanının kim olduğuna bakılmaksızın- *sahih* sayılıp kabul edilmesi; yani Kur'an'ın, o kıraatle okunabilmesi için İslâm âlimleri üç şart koşmuşlardır:

Senedi, Hz. Peygamber'e ulaşacak şekilde güvenilir, sağlam râviler tarafından rivayet edilecek.

İrâp veçhi, Kur'an'ın inmiş olduğu *Arapça*'da ***yaygın*** olarak yer almış olacak (diğer bir görüşte, bir ***vecih***le de olsa *Arapça*'ya uygun düşecek).

Mushaf'ın[42] ***resm-i hattına*** (yazı şekline) uygunluk arzedecek[43].

Ebû Şâme de ***sahih kıraati***, "*Naklinin sahih olması ve fasîh Arapça lügati üzere gelmesinin yanı sıra, **Mushaf**'ın yazısının elverişli olduğu her kıraat sahih ve muteberdir*" şeklinde tek bir cümle ile gayet veciz bir şekilde tarif etmektedir ki, *sahih kıraat*in -naklettiğimiz- o üç maddelik şartının özeti sayılır[44].

Bu üç şart bir kıraatte birleşince, artık onunla tilâvette bulunulur ve onun sıhhat ve doğruluğuna kesinkes hükmedilir. Zira o, ***Mushaf***'ın yazısına uygunluk arzetmesi yönünden ***icmâ*** yoluyla elde edilmiştir. Böyle bir kıraat, reddedilmesi caiz görülmeyen ve inkârı helâl olmayan ***sahih kıraat***dir ki, bunu inkâr eden küfre düşer[45].

---

[41] Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, M. Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1387/1967, I, 135-140.
[42] Hz. Osman'ın çoğalttığı Kur'an nüshalarından her biri.
[43] Bu maddeler için bk. Mekkî, *el-İbâne*, s. 51. ; İbnü'l-Cezerî, I, 9. ; Zerkânî, I, 417.
[44] bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 171-172.
[45] Mekkî, *el-İbâne*, s. 51; İbnü'l-Cezerî, I, 9.

5.4. KIRAATLER TEVKİFÎDİR

Kıraatlerin *tevkifî*; yani ***rivayet*** (*semâ'*) esasına dayalı olup olmadığı; diğer bir ifadeyle, içtihada açık bulunup bulunmadığı meselesi, bu çalışmamız için ayrı bir önem arzettiği için, bu konu üzerinde biraz durmayı gerekli görüyoruz.

Kıraatlerin tevkifîliğini göstermek maksadıyla yapmış olduğumuz araştırma ve incelemelerden elde ettiğimiz sonuçları üç madde halinde sunmak istiyoruz:

5.4.1. Kıraatin Sahih Senedle Nakledilmesi Gereği

Bu madde, daha önce görmüş olduğumuz; bir kıraatin sahih ve makbul olabilmesinin üç temel şartından biri olup, kıraatlerin tevkifîliği yönünden birinci derecede ehemmiyeti haizdir. Öyle ki, bu hususta diğer iki şartla; yani kıraatin, Arapça dil kurallarına, bir de ***Mushaf***'ın yazısına uygunluk arzetmesi şartlarıyla yetinilmemiş, ayrıca kıraatin, Hz. Peygamber'e ulaşan ve rivayet silsilesini güvenilir (*sika*) râvilerin oluşturduğu sahih bir senedle nakledilmesi esası getirilmiştir. Bir an, Arapça gramer yapısının tüm inceliklerine hakkıyla vâkıf olabilen birisinin çıkıp, kendi içtihadıyla bir kıraat vechi tespit ettiğini var sayalım. Üstelik bu vecih, her bakımdan ***Mushaf***'ın resm-i hattına da uygun olsun. İşte bu noktada o sanal kıraat vechinin anında kabul edilmesi yoluna gidilmeyecek, bunun yerine; böyle bir vechin Hz. Peygamber'den rivayet edilip edilmediğine bakılacak; yani ***sened kritiği*** yöntemi devreye sokulacaktır. Bu rivayet konusunu biraz açmak istiyoruz:

Bilindiği üzere ta öteden beri Kur'an tilâveti, farklı kıraat vecihlerinin icra edilişine sahne olmaktadır. Kur'an'ın tilâvetinde yaşanan bunca eda ve usul farklılıklarından her birinin mutlaka bir *isnâdı*; yani bir sahâbî kaynağı bulunması gerekeceğinden bahsedebiliriz. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir grup sahabe, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in döneminde fethedilen beldelere doğru, insanlara Kur'an'ı ve dini öğretmek maksadıyla yola çıkmışlardı. Böylece o sahabelerden her biri, Hz. Peygamber'in devrinde okumuş olduğu şekil üzere, gittiği o beldenin halkına kıraat öğretmişti. Dolayısıyla bu belde insanlarının kıraatleri, bunu kendilerine öğreten sahabelerin kıraat değişkenliğine bağlı olarak farklılık arzediyordu. Nihayet Hz. Osman'ın, yazdırmış olduğu mushafları bazı beldelere göndermesi ve o beldelerin halkını, bu mushaflarda yazıldığı şekliyle kıraatte bulunmaya yönlendirip, buna uymayan

kıraatleri terketmelerini kendilerine emretmesi üzerine[46], her belde ahalisi daha önceki okumuş oldukları kıraatlerin yazısından, kendilerine gönderilen bu (yeni) mushafların yazısıyla uyuşanları okumaya başlayıp uyuşmayanları terketmişlerdi. Böylece halkın, ***Mushaf***'ın yazısına muhalif düşen bütün kıraatleri hükümsüz kalmış olup, ***Mushaf***'ın yazısıyla muhalefet arzetmeyen kıraatleri, her beldede bir sonrakinin, bir öncekinden nakletmesiyle, farklılık oluşturacak şekilde rivayet edile edile nihayet şu bilinen kıraat imamlarına ulaşmış oldu[47].

Durum böyle olunca, şu anki okunmakta olan sahih kraatlerin ana kaynağını, Hz. Osman tarafından çoğaltılıp adı geçen beldelere gönderilen ***Mushaf***'larla, o beldelere daha önce varmış olan sahâbelerin oluşturduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Şu halde aslı tevkifî olan; örneğin, *med* (sesi uzatma) gibi kıraat vecihlerinin, icra anında arzetmiş olduğu telaffuz farklılıkları da -bir cihetten- tevkifîlik kespetmiş sayılabileceği kanaatini taşımaktayız. Zira bu vecihlerin her biri ***kıraat*** mefhumuna dahildir. Kıraatin sahih sayılabilmesi için gerekli olan o üç temel şartın birisi -belki en önemlisi- ise, şu an izahı sadedinde bulunduğumuz; "senedin sahih olması" şartı idi. Buna göre örneğin, Kûfe Ekolü içerisinde yer alan İmam Hamza'nın -ileride ele alacağımız üzere- *bitişik* ve *ayrık med*lerde yer alan beş eliflik uzatma vechi, *isnâd* kaynağını -başka değil- sadece, Kûfe'ye gönderilen Hz. Osman Mushafı ile, o beldede bulunan İbn Mes'ûd gibi Kur'an üstadı bir sahabeden alıyor olacaktır. Bunun başka bir izahı olamaz. Böylece her bir kıraat vechinin rivayet temelinde mutlaka bir sahabî mevcuttur diyebiliriz. Misal olarak sunduğumuz İmam Hamza, elbette İbn Mes'ûd'la Kûfe'de doğrudan doğruya görüşememişti. Fakat

---

[46] İbn Ebî Dâvûd'un, Zührî vasıtasıyla Enes b. Mâlik'ten naklettiği birkaç rivayete göre Hz. Osman'ın döneminde Ermenistan ve Azerbaycan fethedilirken, Şamlılar'la Iraklılar sınır boylarında savaşıyorlardı. Bu savaşlarda hazır bulunan Huzeyfe b. el-Yemân, o insanların: "Benim kıraatim senin kıraatinden daha sahihtir, vb." şeklinde sözler sarfederek, Kur'an hakkında ihtilafa düştüklerini görünce dehşete kapılmış ve derhal Hz. Osman'a gelip: "Yahudi ve Hristiyanlar gibi, ***Kitap*** hakkında anlaşmazlığa düşmeden, şu ümmetin imdadına yetiş" diye ricada bulunmuştu. Bunun üzerine Osman (Hz. Peygamber'in eşi) Hafsa (r.a.)'ya haber göndererek, (Hz. Ebû Bekir'in döneminde bir araya toplatılmış şekliyle) yanında bulunan Kur'an sahîfelerini -bunları ***mushaf***lar hâlinde çoğaltıp tekrar kendisine iade edeceği şartıyla- istetmiş ve akebinde, Zeyd b. Sâbit, Saîd b. Âs, Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm ve Abdullah b. Zübeyr'den oluşan bir heyet kurdurarak, bunlara, söz konusu sahîfelerin mushaflar hâlinde çoğaltılmasını emretmiş ve Zeyd'in dışındaki diğer üç Kureyş'li sahabiye: "*Zeyd b. Sâbit'le ihtilafa düştüklerinizi Kureyş lisanıyla yazın! Çünkü Kur'an onların diliyle inmiştir*" diye de tavsiyede bulunmuştu. Nihayet bu heyet, sahîfelerden -yedi adet olarak- mushafları çoğaltınca, Hz. Osman, bu Kur'an nüshalarından her birini bir beldeye tahsis etmek üzere, bunları Mekke, Şam, Yemen, Bahreyn, Basra ve Kûfe'ye göndermiş, birisini de (**el-Ümm**; *Ana Mushaf*) Medîne'de kendi yanında alıkoymuştu. Hz. Osman ayrıca, İslâm beldelerine gönderdiği bu mushafların dışındaki sahife ve diğer mushafların da yakılmasını emretmişti. Bk. İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. Arthur Jeffery, Kahire, 1355/1936; Leiden, 1937, s. 18-19 vd., 34 ; İbnü'l-Cezerî, I, 7.

[47] Mekkî, *el-İbâne*, s. 48-49.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

kaynaklara baktığımızda İbn Mes'ûd'un kıraatinin, Kûfe'de Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân el-A'meş'te son bulduğunu; A'meş'in ise Hamza'nın, kendisine kıraati *arz* edip huzurunda okuduğu hocalarının başında geldiğini, yani A'meş'in, kıraati Yahyâ b. Vessâb'dan aldığını, Yahyâ'nın ise kıraati, İbn Mes'ûd'un ashabı olan Alkame, Esved, Ubeyd b. Nudayle el-Huzâî, Zir b. Hubeyş ve Ebû Abdirrahmân es-Sülemî gibi *Tâbiîn*'in ileri gelenlerinden aldığını, bunlarınsa İbn Mes'ûd'dan kıraat rivayet ettiklerini, İbn Mes'ûd'un da, kıraati Hz. Peygamber'den aldığını görmekteyiz[48]. Hatta Hamza, kıraat namına A'meş'den her ne almışsa, bunların hepsi İbn Mes'ûd'dan gelmiştir[49]. Keza Hamza'nın üstatları arasında meşhur İbn Ebî Leylâ da vardır ki, Hamza'nın bu zattan almış olduğu kıraatlerin yekûnu Hz. Ali'den gelmektedir[50].

İşte **On İmam**'a nisbet edilen kıraatlerin hemen hepsi, arzettiğimiz bu misale benzer şekilde, nihayet varıp bir sahabîye dayanmaktadır ki, bu *isnâd* tariklerini pek çok kıraat kitabında bulmamız mümkündür.

Şimdi bu *isnâd* gerçeğinden yola çıkarak diyoruz ki, önceleri Kûfe'de yaşamış olan İbn Mes'ûd, ***kıraat*** bazında hangi otoriteyi temsil ediyorsa, aynı beldede ondan çok sonra gelen Hamza da, arzetmeğe çalıştığımız o *sened irtibatı* sayesinde aynı otoriteyi temsil etmektedir. Nitekim İbnü'l-Cezerî de: "*Her beldenin insanları kendi mushaflarında bulunanı okuyarak, o kıraatleri bizzat Peygamber'in ağzından almış olan sahabeden bellemiş olmaları sebebiyle, onlar sonraları bu kıraatleri Peygamber'den alan sahabenin yerine geçmiş oldular*" diyerek, bu gerçeği ifade etmektedir[51].

Yine İbnü'l-Cezerî, ***rivâyet*** gerçeğinin ne denli sağlam, dokunulmaz ve güvenli olduğunu vurgulamak maksadıyla şunları söylemektedir: "*Kur'an'ın nakli hususunda itimat kalplerin saklayıcılığınadır; sahifelere ve kitaplara değil. Bu, Allah'ın şu ümmete bahşettiği en şerefli bir özelliktir*"[52].

Şu halde, mademki kıraati geçerli olan yegâne ***Mushaf***, söz konusu beldelere gönderilmiş olan ***Mushaf***'lardan her birisidir ve mademki *edâ* keyfiyeti yönünden farklılık oluşturan vecihler, çeşitli rivayet tarikleriyle bu ***Mushaf***'lardan herhangi birisine ya da bir sahabîye ulaşmaktadır; o halde bu vecihlerin ***tevkifî***lik vasfını haiz olmaları gerekeceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu vecihlerin bilinebilmesi için ***rivâyet***ten

---

[48] Bu ve daha geniş bilgi için bk. İbn Mücâhid, s. 71-74; Dânî, s. 9.
[49] İbn Mücâhid, s. 74.
[50] a.y.
[51] İbnü'l-Cezerî, I, 8.
[52] a.e., I, 6.

başka yol yoktur. Nitekim kıraatin, ancak *işitme* ve *müşâfehe* (ağızdan belleme) yoluyla elde edilebilen ve sonrakilerin öncekilerden alıp naklettiği bir *sünnet* (değişmez düstur) olduğu ve bu hususta sayfalara ve diğer arka planda kalan şeylere iltifat edilmeyeceği, kaynaklarda belirtilmektedir[53].

Begavî de, ***kıraat*** olayında yaşanan bunca farklılıkların, "*Şayet o Kur'an, Allah'tan başkası tarafından inmiş olsaydı, onda birçok tutarsızlık bulurlardı*"[54] âyetinin kapsamına dâhil olmadığını; zira bunun, şu vecihleri her bir grubun, *tevkifî* olmaksızın kendi lügatine uygun düşen şekliyle, dilediği gibi okuyacağı anlamına gelmediğini; aksine, bu vecihlerin hepsinin ***nass***a dayandığını ve "*Şüphesiz şu Kur'an **yedi harf** üzere indirilmişir..*" hadisinin delâletiyle, Cebrail'in Peygamber (s.a.)'e indirdiği Allah kelâmı olduğunu belirtmektedir[55].

Yine Begavî, kıraatin bir ***sünnet*** olduğu, dolayısıyla hiçbir kimsenin, kıraati *lafzan* veya *telkin* yoluyla alacak şekilde, Resûlullâh (s.a.)'tan, ***Mushaf***'ın yazısına uygun düşen sahih bir rivayet gelmeksizin, herhangi bir vechi okumasının caiz olamayacağı hususunda *Sahâbe, Tâbiîn* ve bunlardan sonra gelenlerin ***icmâ*** ettiğini söylemektedir[56].

Buraya kadar arzetmeye çalıştığımız bu ve benzeri yorumlar, herhangi bir kıraatin makbul olabilmesi için, öncelikli olarak "sahih senedle rivayet olunma" şartını taşıması gerektiğini ortaya koymuş olup, bu da kıraatlerin *dokunulmazlık* zırhıyla korunmuş olduğunu; yani *tevkifîlik* vasfı taşıdığını ispatlamaktadır.

5.4.2. Kıraatlerin Takdim-Tehir Serbestîliğine kapalı olması

Arap lügatinde gerek *isim*, gerek *fiil* olmak üzere bazan öyle kelimelere rastlarız ki, bunları telaffuz etmek oldukça zordur. Bu zorluğun sebebi, kelimeyi oluşturan harflerin, uzlaşma arzetmeyen bir *fonemler zincir*inde yer almasından kaynaklanmakta olup, buna bir tür "harf uyuşmazlığı (*Tenâfüru'l-Hurûf, kakofoni*)" diyebiliriz.Özellikle bu tür kelimeler, aslı dört harfli olan (*rubâî mücerred*) yapı ile, bu yapıdan türeyen sigalardan oluştuğu vakit, telaffuz zorluğu daha da artmaktadır. İşte bu tür bir telaffuz zorluğunu bertaraf etmek için Arap, ***kalb*** adı verilen; "İki harf arasında yer değiştirme (*takdim-tehîr*)" metodu uygulayarak, dili daha külfetsiz kullanabilmenin yollarını aramıştır diyebiliriz. Örneğin, Arap, هجهجت (*hechectü*: "çağırdım") yerine, aynı manaya gelecek

---

[53] Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 132.
[54] Nisâ 4/82.
[55] Begavî, *Şerhu's-Sünne*, IV, 509.
[56] a.e., IV, 512.

şekilde: جهجهت (*cehcehtü*); تقرعف (*tekar'afe*: "dürüldü, yumuldu") yerine, yine aynı manada: تقرفع (*tekarfa'e*); مبعنقى (*müb'ankî*: "sağnak yağmur") yerine: معينقى (*mu'bankî*); قرعطبة (*kır'atbe*: "az bir mal") yerine: قرطعبة (*kırta'be*); ضمرز (*dımriz*: "sütü az olan -veya- kuvvetli, dişi deve") yerine: ضمزر (*dımzir*) der[57].

Bu misâllere dikkat edilirse, her bir kelimedeki ikinci telaffuz şeklinin, birinci şekle nazaran daha kolay olduğu rahatlıkla sezilmektedir. Bu tamamen, yerleri değiştirilen harflerin yeniden oluşturdukları *fonemik* yapıdan kaynaklanmaktadır. Bu özellik -örneğin, *hechectü* yerine *cehcehtü* denmesinde olduğu gibi- yer değiştiren harflerin *sertlik* (***şiddet***) ve *yumuşaklık* (***rıhvet***) vasfında, bazı kelimelerde ise harf mahreçlerinin, *boğaz-dudak* arasında yer alan *ses yolu* (fonemler) üzerindeki *dizim* keyfiyetinde kendisini göstermektedir. Meselâ, هجهجت derken, *yumuşak* ve *ötümsüz* (***mehmûse***) bir harf olan */he/* sesinden, *sert* ve *ötümlü* (***mechûre***) bir harf olan */ce/* sesine geçiş esnasında -ج harfinin, ***kalkale*** sıfatı da taşımış olması nedeniyle- peş peşe gerçekleşen iki mahreç depreşimi telaffuzu zorlaştırmaktadır. Bu zorluğun bir başka nedeni de ه harfinin, *boğaz mahreçliler* (hurûfü'l-halk) grubuna dahil olan bir harf olup, telaffuza bununla başlanmış olmasıdır. Zira hangisi olursa olsun, bir boğaz harfi ile telaffuzu başlatmak, o harfin *fonemik* yapısı gereği az çok bir zorlanma oluşturur. Fakat ه ile ج arasında ***kalb***, yani *takdim-tehir* yaparak, bu kelimeyi جهجهت şeklinde yeni baştan yapılandırmak, telaffuz zorluğunu ortadan kaldırmaktadır.

Fonemler zincirindeki dizim sisteminin ihlâl edilmesine ise تقرعف fiilini örnek verebiliriz. Burada *fonemler*in dizimine riayet edilmesi, *râ* harfini geçince, önce *fâ*, sonra da *ayn* harfinin telaffuzunu gerekli kılmaktadır. Bu sıra düzeni bozulduğu vakit, *ayn* ile *fâ* harflerinin mahreçleri birbirlerine çok uzak düştükleri için telaffuzda bir zorlanma meydana gelmektedir. Halbuki *râ* harfinden yola çıkmışken, önce ona yakın olan *fâ* harfine uğrayıp, daha sonra uzak düşen *ayn* harfine geçiş yapılarak kelime, تقرفع şeklinde telaffuz edildiği vakit bu zorluk aşılmış olacaktır. Örnek verdiğimiz diğer kelimelerin telaffuz ortamları da benzer mantıkla izah edilebilir.

---

[57] Bu ve yazmadığımız diğer kelime örnekleri için bk. Süyûtî, *el-Müzhir fî 'Ulûmi 'l-Lüga ve Envâ'ihâ*, nşr. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Kahire 1387/1967, I, 476-479.

Tam bu noktada ünlü lügat bilgini İbn Fâris'in konuyla ilgili bir tespiti, kıraatlerin dokunulmazlığını gösterme hususunda bize önemli bir materyal sağlamaktadır. İbn Fâris, ***kalb*** (*takdim-tehir*) işleminin, Arab'ın dil alışkanlıklarından biri olduğunu ve bunun bazan "kelime"de, bazan da "anlatım (*kıssa*)"da gerçekleştiğini belirttikten sonra, kelime bazında yapılan ***kalb*** işlemine, جذب yerine: جبذ (her iki fiil de: "çekti" anlamına gelmektedir); بكل yerine de: لبك (her iki fiil: "karıştırdı" anlamındadır) denebildiğini örnek vermekte ve dikkatli bir Kur'an araştırmacısı olduğunu ortaya koyan şu önemli notu düşmektedir: "*Zannettiğim kadarıyla, bu tür bir* ***kalb***[58]'e dair *Allah'ın Kitâbı'nda herhangi bir şey yer almamaktadır*"[59].

Daha sonra İbn Fâris, *anlatım* bazında gerçekleşen ***kalb***in izahına geçip, bununla ilgili Kur'an'dan örnekler vermektedir[60].

Kalbin, *izâfet terkibi* oluşturan kelimeler arasında gerçekleşmesiyle ilgili karşılaştığımız bir *şâz kıraat* örneği de, konu için ikinci bir hüccet oluşturmaktadır. Rivayete göre Ebû Bekir, .. وجآء ت سكرة الموت بالحق *(Ölüm sarhoşluğu gerçekten gelir de..)*[61] âyetini, ecel döşeğinde iken, وجآء ت سكرة الحق بالموت *(Gerçeğin sarhoşluğu ölümle gelir de..)* şeklinde okumuştur. Aynı kıraat Abdullâh b. Mes'ûd, Saîd b. Cübeyr ve Talha'ya da nisbet edilmektedir[62]. İşte bu kıraat, oldukça cazip ve hoş bir anlam ifade etmekle birlikte ***Mushaf***'a muhalif düştüğü ve ***âhâd haber***le gelmiş olduğu için bununla tilâvette bulunulmaz[63].

5.4.3. Kıraatlerin Belli Bir Nahiv Ekolüyle Sınırlı Kalmaması

Herhangi bir bölgede icra edilmekte olan kıraat vecihlerinin *lügat* yönünden arzetmiş olduğu özelliklerle, o bölgede cari olan *nahiv kuralları* arasında paralellik bulunduğu bir gerçektir ve pek tabiîdir. Kur'an'ın indirildiği Arapça'nın da, diğer bütün diller gibi kendisine has bir *dil kuralları manzûmesi* bulunmakta olup, bunun temsil edildiği başlıca iki dev ekol, ta öteden beri tanına gelmiş ve isminden sıkça bahsettirir

---

[58] Kelime bazındaki ***kalb***i kastediyor.
[59] İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-'Arab fî Kelâmihâ*, nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut 1414/1993, s. 208.
[60] a.e., s. 209.
[61] Kaf 50/19.
[62] İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsılî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kırâât ve'l-İzâh 'anhâ*, Sezgin Neşriyat, İstanbul 1406/1986, II, 283; Mekkî, *el-İbâne*, s. 77. Bu kıraatin izahı hakkında bk. İbn Cinnî, a.e., II, 283-284.
[63] Mekkî, a.y.

olmuştur: **Basra** ve **Kûfe** ekolleri... Arapça gramer kurallarının neredeyse tamamına yakınını şekillendirip karakterize eden bu iki ekol, ***nahiv*** dalında olduğu gibi, ***kıraat*** alanında da tanınmış olan birçok otoritenin yetişmesine zemin oluşturmuştur. Örneğin, Ebû Amr ve Ya'kûb, **Basra Mektebi**'nin hem ***nahiv*** hem ***kıraat*** imamı olurlarken, aynı şekilde Kisâî de, **Kûfe Mektebi**'nin hem ***nahiv*** hem ***kıraat*** üstatları arasında yerini almıştır. Nitekim bu iki ekolün mensubu bulunan dil ve kıraat imamları, çalışmamız boyunca sık sık referans kaynağımız olacaklardır.

Konumuza ışık tutacak pek çok örnek mevcut olup, bunlardan sadece birkaçını sunmak istiyoruz:

Basra ve **Kûfe** ekolleri arasında yaşanan münakaşa konularından birisi de, ***şeddeli*** olan إنّ (*inne*) edatının, (*in*) şeklinde ***şeddesiz*** hâle getirildiğinde (*in-i muhaffefe*), önündeki ***ismi nasb***[64] edip edemiyeceği meselesidir. **Kûfeliler**, bu hâliyle *in* edatının, *inne* gibi, ***isim***de ***nasb*** amel edemiyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre bu işi ancak *inne* yapabilir. Çünkü *inne*, (Arapça yapısına göre) üç harfli olması ve sonunun, hiç değişmeyecek şekilde *fetha* hareke üzere yapılandırılmış bulunması (*mebnî*) sebebiyle *mâzî fiil*e (**di**'li geçmiş zaman kipi) benzemektedir (dolayısıyla onun gibi amel edebilir). Fakat bu edat, şeddesiz hâle getirilip *in* şeklini aldığı vakit, *mâzî fiil*e benzeme özelliği yok olacağından, fonksiyonel yönünün devre dışı kalması gerekecektir. Bu durumda *in* edatı, eski şeddeli yapısını kaybettiği için, **Kûfeliler**'e göre *isim cümlesi*nin başına gelemez. Meselâ: إن زيد لمنطلق (*İn Zeydün lemuntalikun*: "Zeyd sadece gidicidir") cümlesinin başındaki *in*, burada *olumsuzluk* edatı (*in-i nâfiye*) olup, لمنطلق kelimesinin başındaki ل harfi ise (***istisnâ*** edatı olan) إلا (*illâ*) manasına gelmektedir. Hem, bu *inne* ve *in* edatlarının aktivite alanları belirlenmiş olup birbirinden farklıdır. Şöyle ki, *inne*, ***isim***lerde, *in* ise ***fiil***lerde fonksiyonel (*âmil*)dirler. Dolayısıyla bunlardan herhangi birinin, diğerinin sahasında fonksiyon icra etmesi söz konusu olamaz[65].

---

[64] En basit ifade ile; ***ism***in son harfinin *fetha*; yani *üstün* harekeli konuma getirilmesi.

[65] Daha geniş bilgi için bk. Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ, *Ma'âni'l-Hurûf*, nşr. Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Kahire, ts., s. 74-75; İbnü'l-Enbârî, Kemâleddîn Ebü'l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Sa'îd en-Nahvî, *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn)*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1407/1987, I, 195-196; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed el-Ensarî, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'ârib*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire, ts., I, 37.

Sîbeveyhi'nin de içlerinde bulunduğu **Basralılar**'a göre ise, *inne*nin şeddesi giderilip de *in* şeklini aldığı zaman, hem *isim* hem de *fiil cümlesi*nin başına gelebilir ve amel etmesi caizdir. **Basralılar**'ın bu hususstaki en güçlü delilleri, وان كلا لما ليوفينهم ربك اعمالهم.. *(Şüphesiz Rabbin, onların her birine amellerinin karşılığını tamı tamına verecektir)*[66] âyetinin başında yer alan ان (*inne*) edatını (Medîne'den) Nâfi', (Mekke'den) İbn Kesîr ve (Kûfe'den) Ebû Bekr'in, *in* şeklinde şeddesiz okumuş olmalarıdır[67]. Bu sahih kıraate göre *in* edatı şeddesiz yapısıyla, önündeki كلا kelimesini ***nasb*** etmiştir[68].

Sîbeveyhi de konuyla alakalı olarak, -isim vermeksizin- ilmine güvenildiğini belirttiği bazı kişilerin, Arab'tan: ان عمرا لمنطلق (*İn Amran lemuntalikun*: "Gerçekten Amr gidicidir") şeklinde, *in*e ***nasb*** amel ettirilen bir söz örneği işitmiş olduklarını nakletmekte ve ***harf***in, ***fiil*** konumunda bulunduğunu; dolayısıyla -örneğin, aslı لم يكن olan لم يك fiilinden ن harfi düşmüş olmasına rağmen, onun amel etmesinde herhangi bir değişme olmayacağı gibi- *inne*nin de şeddesi giderilip, *in* şeklini almasının, onun fonksiyonelliğine zarar vermeyeceğini ifade etmektedir[69].

Basra ve **Kûfe** mektepleri arasında ihtilaf konusu olan bu filolojik mülâhazayı sunduktan sonra diyoruz ki, şayet, kıraat ***içtihadî*** bir olgu olsaydı, Ebû Bekir gibi, Âsım'ın kıraatini birinci dereceden rivayet eden **Kûfeli** bir imamın, *in*in ***nasb*** amel etmesine asla cevaz vermeyen **Kûfeli** arkadaşlarının, *Ve inne küllen..* şeklindeki kıraatlerini bırakıp, *Ve in küllen..* şeklinde okuyan Nâfi' ve İbn Kesîr'in yanında yer almazdı. Zira ***nahiv***; yani gramer olgusu, bir milletin varlığını devam ettirebilmesinin; bugününü, yarına taşıyabilmesinin biricik vasıtası olan günlük konuşma dilinin *ana ölçütü*dür ve bu yüzden asla taviz konusu olamaz.

Keza, Arapça nahiv bilimini Arap kelâmına göre işleyen ve Sîbeveyhi'nin, Arap kelâmını manalara göre işleme tabi tutup, lafızlardan soyutlamış olmasının aksine, Arapça'yı hem lafız hem de manalara göre değerlendirerek, Arapça'nın gelişmesine büyük katkı sağlayan, Kisâî'nin öğrencisi olup, onun ardından, -Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ'nın: *"Ferrâ olmasaydı Arapça olmazdı. Çünkü o, Arapça'yı koruma altına*

---

[66] Hûd 11/111.
[67] İbn Mücâhid, s. 339-340; İbnü'l-Cezerî, II, 290-291.
[68] Geniş bilgi için bk. Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr, *el-Kitâb*, Bulak, Mısır 1316/1898, I, 283; İbnü'l-Enbârî, a.e., I, 196; İbn Hişâm, a.y.
[69] Sîbeveyhi, I, 283.

almıştır. Ferrâ olmayaydı Arapça düşer giderdi" şeklindeki övgüsünü kazanacak derecede- Kûfe'nin en üst düzeyde Arapça dil bilgini olan Ferrâ[70], الذى خلقك فسويك فعدلك *{O (Rabbin) ki, seni yaratıp düzgün ve dengeli kıldı}*[71]âyetinin *fâsıla* kelimesi olan عدل mâzi fiilini, **sülâsî** (üçlü) kalıbıyla, *'adele* şeklinde okuyan Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef'in bu kıraatleri yerine, aynı kelimeyi, **tef'îl** kalıbıyla: *'addele* şeklinde okuyan diğer kurrânın[72] kıraatini, mana tevcihi yönünden daha isabetli, hoş ve Arapça lügat olarak daha sağlam bulduğunu ifade etmektedir[73].

Yine Ferrâ, ..والقمر قدرناه منازل *(Ay için de birtakım menziller (yörüngeler) tayin ettik..)*[74] âyetinin başındaki القمر kelimesini, -hocası olan Kisâî de dahil olmak üzere- *Ve'l-kamera..* şeklinde ***mansûb*** okuyan tüm Kûfeli imamların bu kıraati yerine, aynı kelimeyi, *Ve'l-Kameru..* şeklinde ***merfû'*** okuyan Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ravh'ın kıraatini[75] daha hoş bulduğunu söylemektedir[76]. Bunun gibi yüzlerce misal vermek mümkündür.

Sunmaya çalıştığımız bu ve benzeri örnekler, ***nahiv ekolleri***nin tek başına herhangi bir kıraat vechini belirlemeğe kâfi gelemeyeceğini; dolayısıyla kıraatlerin ***tevkîfî*** olduğu gerçeğini önümüze koymaktadır.

5.5. SES BİLİMİ (FONETİK)

5.5.1. Genel Anlamda Fonetik Kavramı

Klasik mantık kitaplarında ***insan***, "konuşan canlı" diye tarif edilir[77]. Bu tanım, insanın ***yakın cins***i (*cins-i karîb*) ile ***yakın ayırım***ından (*fasl-ı karîb*) oluştuğu ve bu sayede onun mahiyetini diğer mahiyetlerden ayırdığı için ***tam tarif*** (*hadd-i tâm*) diye isimlendirilmiştir[78].

---

[70] Ferrâ hakkındaki bu ve daha geniş değerlendirmeler için bk. Zübeydî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen el-Endelüsî, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, nşr. M. Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Mısır, ts., s. 131-132; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, nşr. M. Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, ts., II, 333.

[71] İnfitâr 82/7.

[72] İbn Mücâhid, s. 674; İbnü'l-Cezerî, II, 399.

[73] Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh, *Ma'âni'l-Kur'ân*, Beyrut 1401/1980, III, 244.

[74] Yâsîn 36/39.

[75] İbn Mücâhid, s. 540; İbnü'l-Cezerî, II, 353.

[76] Ferrâ, III, 378.

[77] Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî, *Îsâğûcî*, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1306/1888, s. 158 (Metin, Fenârî'nin *el-Fevâid* ve Kul Ahmed'in hâşiyesinin birlikte basıldığı kitabın son kısmına ilave edilmiştir).

[78] Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *Fevâid* (*Îsâgûcî* Şerhi), İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1306/1888, s. 28-29.

İnsanın mahiyetini çizen bu tanımdan da anlaşılacağı üzere ***konuşma*** vasfı, canlılar içerisinde sadece insana özgü bir meziyettir. Hayvanlar âleminde fizyolojik ve anatomik yönden insana en benzer görünen *maymun* türü bile konuşamamaktadır. *Papağan* gibi bazı kuş türlerinin birkaç kelimeyi geçmeyen taklitleri ise, fonetik renk oluşturmayan basit bir ses tekrarından ibarettir. İnsanı yeryüzünün halifesi olma konumuna yücelten yegâne özelliğin, ***konuşma*** vasfı olduğunu söylersek büyük bir iddiada bulunmuş sayılmayız. Zira "*Ve Allah Musa ile gerçekten konuştu*"[79]; "*Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca..*"[80] gibi pek çok âyetin delâletiyle ***konuşucu*** olduğunu; hatta "*Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece ol! dememizdir. O da hemen oluverir!*"[81] âyetinin delâletiyle ***söz***ünün "vâr etme enerjisi" taşıdığını öğrendiğimiz Cenâb-ı Hakk'ın, kelâmından kendisine tecelli kapısı araladığı yegâne mahluk insandır.

Konuşmanın; diğer adıyla dilin, Kur'an'da bir nimet olarak sunulduğunu da görmekteyiz. "*Rahmân Kur'an'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona **beyânı** (nutku, meramını ifade edebilme yeteneğini) öğretti*"[82] ve "*Biz ona iki göz, bir **dil** ve iki **dudak** vermedik mi?*"[83] âyetleri bu hususta iki örnektirler. Bunlardan ilk âyette geçen *beyân* tabiri, insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik olup, "Kalpte olanı ibarelere döküp ifade etme ve idrâk olunanı başkalarına anlatabilme kabiliyeti" anlamına gelmektedir[84]. İkinci âyette ise dilin, gönülde gizlenenlerin bir tercümanı; dudakların da konuşmanın yardımcı organları olduğu belirtilmektedir[85]. Böylece ***dil*** ve ***dudak***ların, ***fonetik*** olguyu hazırlayan iki *ana unsur* olduklarını Kur'an bize açık bir şekilde bildirmiş olmaktadır.

Ayrıca ***konuşma*** (*nutk*) olgusunun, varlık ve değerler dünyasında kendisiyle kıyaslama yapılan bir ***hakikat ölçütü*** (*makîsun aleyh*) olduğunu da yine Kur'an'dan öğrenmekteyiz. Bu hususta, "*Göğün ve yerin Rabbine andolsun ki, bu vaat, sizin (şu) **konuşmanız gibi** kesin ve gerçektir!*"[86] âyeti güzel bir örnektir.

---

[79] Nisâ 4/164.
[80] A'râf 7/143.
[81] Nahl 16/40.
[82] Rahmân 55/1-4.
[83] Beled 90/8-9.
[84] Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmira, İstanbul 1303/1885, II, 483.
[85] a.e., II, 604.
[86] Zâriyât 51/23.

Buraya kadar sunduğumuz âyetler şu gerçeği yansıtmaktadır ki, *dil*, insanın varlık ve değerler âlemine yansıyan ilâhî ihsan ışınlarının odağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda Câhız, yukarıda naklettiğimiz, Rahmân sûresinin "beyânın öğretilmesi" hususuyla ilgili âyetinden ve "*Bu (Kur'an), bütün insanlığa bir açıklama (beyan) dır*"[87] gibi âyetlerden yola çıkarak, Allah'ın insana ***beyânı*** öğretmesinde ve dile kıvam vermesindeki nimetinin güzellik ve büyüklüğünü bu âyetlerde dile getirdiğini; ayrıca Kur'an'ın bu noktada açık ve fasih olmayı, detaylıca izahın güzelliğini, anlamayı sağlamanın kalitesini ve manaya yetişebilmeyi övmüş olduğunu belirtmektedir[88].

Peki, insanı diğer canlılardan ayıran ve ona seçkin bir konum kazandıran bu ***konuşma***; bu ***telaffuz keyfiyeti*** nasıl oluşmaktadır? İnsan sesini diğer seslerden ayıran bu sihirli olgunun mahiyeti nedir? Telaffuzun yapı taşları olan harflerin *fonemik* değerleri, ötüm ve tınıları ne tür bir fizikî ortamda oluşmaktadır? İşte bu ve benzeri soruların cevabı, ***fonetik*** (phonetics) adı verilen ***ses bilimi***nin temel konusunu oluşturmaktadır.

5.5.2. Fonetik Olgusunun Tarihçesi

Günümüz dünyasının modern bilimleri arasında yer alan *Fonetik* kavramını, yine günümüzün ilmî kriterleri ışığında ele almadan önce, bu ilmin tarihî geçmişine kısaca değinmek istiyoruz.

Şöyle bir soru sorulabilir: Acaba ***fonetik*** kavramıyla ilgili ilk tespitler ve ilk sistemli çalışmalar ne zaman başlamıştır? Böyle bir soruya kesin ve net bir cevap vermenin kolay olmayacağını peşinen belirtmeliyiz. Zira *fonetik* ilminin ana konusu *telaffuz keyfiyeti* olduğuna göre, fonetik olgu, *konusal* açıdan olmasa bile, *mahiyet* yönünden ***konuşma***nın tarihi kadar eskidir. Dolayısıyla ***konuşma***nın ve ona paralel olarak *fonetik olgu*nun geçirmiş olduğu tarihî evreler hakkında kesin bir şey söylemek pek sağlıklı olmayacaktır. Ancak fonetik olgusunu, *mahiyet* olarak değil de, *bilimsel konu* olarak ele almak istediğimizde, onu, tam belirleyici olmamakla birlikte tarihin bir yerlerinden başlatabilme imkânımız mevcuttur. Gerek İslâm gerek Batı dünyasının ortak kabulüne göre Arapça fonetiği ile ilgili ilk sistemli çalışmalar, meşhur lügat âlimi Halîl b. Ahmed (ö. 175/791)'e kadar uzanmaktadır[89]. O, ***Kitâbü'l-'Ayn*** isimli lügat çalışmasında,

---

[87] Âl-i İmrân 3/138.

[88] Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Mısır 1395/1975, I, 8.

[89] Geniş bilgi için bk. Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Halîl b. Ahmed", *DİA*, XV, 309-310, Durmuş, İsmail, "Harf", *DİA*, XVI, 161-162.

bir kelime kökünü meydana getiren aynı harfler arasında yer değiştirme yaparak farklı kelimeler üretme (*kalb/anagram*) usulünü uygulamış ve harf diziminde *mahreç sistemi*ni ön gören bir uygulama getirerek, en dipteki "gırtlak seslerinden *(aksa'l-halk)*" başlamak suretiyle, "dudak sesleri"ne doğru sırasıyla *gırtlak, küçük dil, ağız kenarı, dil ucu, damak, dilin iki yanı, dudak* ve bu organların dışındakiler için de "*hevâî (sırf hava titreşimli)*" diye isimlendirilen belirli mahreç grupları altında harfleri sıralamıştır[90].

Batılı kaynaklarda Halîl b. Ahmed'in müzikal yönü üzerinde de durulduğunu görmekteyiz. Örneğin, Farmer, ***The Music of Islam*** (*İslâm Müziği*) adlı makalesinde, Halîl b. Ahmed'in ***Aruzun Babası*** *(The Father of Prosody)* sayıldığını ve ***Kitâbü'n-Nağm*** *(The Book of Melody; Melodi Kitabı)* isimli bir eser yazdığını belirtmektedir[91].

Halîl b. Ahmed'den sonra fonetik biliminin, yavaş yavaş fizikî aksesuarları kullanmaya başladığına Câhız'da rastlamaktayız. Ona göre ***ses*** konuşma âleti olup, fonemik yapılanmanın, kendisiyle vücut bulduğu bir cevherdir ki, *söz telifi* onunla gerçekleşir. *Manzum* ve *nesir* söz olmak üzere, telaffuz anında dilin hareket etmesi, ancak sesin açığa çıkmasıyla mümkün olur. Harflerin söze dönüşmesi de ancak fonemik yapılanma ve telifle gerçekleşebilir[92].

Böylece Câhız, şu an bile geçerli olmak üzere ***fonetik*** biliminin üç ana malzemesi olan *ses, harf* ve *dil* unsurlarını tespit etmekle kalmamış, ayrıca *fonemik yapılanma*yı da öğretisine katmıştır.

Câhız'ın ardından, -o günkü imkânlara göre- ***fonetik*** biliminin en mükemmel öğreti şeklini, İbn Cinnî'de müşahede ediyoruz. Onun, asırlar ötesinden günümüz dünyasının modern fonetik bilimine ışık tutacak olan tespitine göre ***ses***, nefesle birlikte bitişik olarak uzayıp giden bir keyfiyet ortamında hâsıl olan bir ***araz***dır. Bu sese ait olarak *boğaz, ağız* ve *dudak*larda, onun uzayıp yayılmasını bölümleyen ***fonemler*** (*makâtı'; ses biçimlenme bölgeleri*) oluşur. Böylece ses, harf olarak her nerede oluşursa, oraya "*makta'* (sesin biçimlenme mahalli; fonem)" adı verilir. *Fonem*lerin değişimine bağlı olarak harflerin ***tını***ları da değişime uğrar. İyi bir inceleme sonucu bu gerçek anlaşılabilir. Örneğin, ses, boğazın en uç kısmından (*aksa'l-halk*) başlatılıp, ağıza doğru, istenilen *fonem*lere

---

[90] Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî, Beyrut 1408/1988, I, 48-58; Topuzoğlu, "Halîl b. Ahmed", *DİA*, XV, 310; Durmuş, "Harf", *DİA*, XVI, 162.

[91] Farmer, Henry George, "The Music of Islam" (Wellesz, Egon, *Ancient and Oriental Music*, London Oxford University, New York, Toronto 1957), s. 457.

[92] Câhız, I, 79.

ulaştırıldığı zaman, o *fonem* bölgesinde muayyen bir ***tını*** (*tonötüm; cers*) tespit edilmiş olur. Daha sonra o ***mahreç***ten diğerlerine geçilip belli bir yerde kesinti yapıldığında, bu sefer önceki sesten farklı olarak başka bir sadâ hissedilmiş olacaktır. Örneğin, ك harfi, kendi mahrecinden çıkarıldığı zaman belli bir ses türü; bundan ق harfine geçildiğinde bir başka ses; bundan da ج harfine intikal edildiğinde, ilk iki sesin dışında başka bir ses duyulmuş olur. Bu farklı sesleri çıkarmanın yolu, harfi *harekesiz* olarak telaffuz etmektir. -Çünkü *hareke*, harfi kendi özel mahallinden koparıp, onu, bir kısımını kendisinin oluşturduğu (başka bir) ses yönüne doğru sürükler- Bu telaffuzun yolu, harfi sakin kıldıktan sonra başına bir *geçiş hemzesi* (*hemze-i vasıl*) getirilip, bu hemzenin sâkin harfe tutturulmasıdır. Zira sâkin harfle başlamak mümkün değildir. Böylece -meselâ- إك، إق، إج vb. şekilde söz konusu telaffuz gerçekleşmiş olur. Şu da var ki, bazı harflerin sesi bazılarından daha sınırlı kalır. Örneğin, د، ط، ل harflerini إد، إط، إل şeklinde seslendirirken, burada ses için hiçbir yayılma alanının bulunmadığı görülür. Buna karşılık -başka harfler seçerek- örneğin, إف إس، إص، إز، إذ، إث şeklinde telaffuz edilirken, sesin harfi takip ettiği görülecektir. Böylece harfin mahreci, sesin uzayıp yayılmasını kesmeyecek derecede geniş olursa, ses, bitinceye kadar akmaya devam eder[93].

İbn Cinnî'nin, fonetik olguyu iki tanınmış enstrümana; ***ney*** ve ***ud***a benzeterek izah etme hususunda ilginç bir uygulamalı örneğe de yer verdiğini görmekteyiz. Bu örneğe göre, harf seslerinin birbirinden ayırt edilmelerini sağlayan ***mahreç*** (*fonem*)lerin değişimine bağlı olarak, harf tınılarının da değişmiş olacağı sebebiyle boğaz ve ağız ***ney***e benzetilebilir. Neyzen, parmaklarını, neyin birbirini izleyen delikleri üzerine koyup kaldırdıkça sesler değişir ve her bir deliğin diğerine benzemeyen, kendine özgü bir ses işitilir. Aynen bunun gibi ses farklı yönlere yaslanarak, boğaz ve ağızda şekillenip özel fonemler belirince bu, bizim farklı sesler işitmemize neden olmaktadır[94].

Bu olayın bir benzeri de udun telidir. Tel serbest iken birisi buna vurunca, tele özgü bir ses işitilir. Şayet sağ eliyle tele vururken, sol elinin parmağını o telin son perdesine bastırırsa, bu takdirde başka bir ses işitilmiş olur. Perdeyi biraz daha yakın tutarsa, ilk iki sesten farklı bir ses duyulur. Sonra her ne vakit parmağını telin başından itibaren vuruş merkezine (*sazın döşü*) doğru yaklaştırırsa, buna bağlı olarak farklı sadâlar oluşur. Şu da

---

[93] Bu ve daha geniş bilgi için bk. İbn Cinnî, *Sırru Sınâ'ati 'l-İ'râb*, I, 6-8.
[94] a.e., I, 8-9.

var ki, telin sınırlanmamış olarak, belirsiz bir vaziyette çıkardığı ses, sıkıştırılmış ve sınırlandırılmış olarak çıkardığı sesten yumuşak ve titrektir. Bu, telin kuvvet, katılık, zayıflık ve yumuşaklık ölçüsüne göre değişir. Böylece söz konusu benzetmede tel, boğaza; mızrapla tele vurulması, boğazın en dip kısmından çıkan ilk sese; sesin belirsiz ve serbest olarak o telde cereyan etmesi, *sâkin elif*teki sesin akışına; parmaklarla telin perdelerine basılarak oluşturulan ses ise, harflerin biçimlenme bölgeleri olan mahreçlerdeki oluşan sese, hâsılı; ***ud***daki ses değişimleri ***mahreç***teki ses değişimlerine benzetilmiştir[95].

Fonetik biliminin tarihî geçmişine baktığımızda, o sahanın otoriter şahsiyetleri arasında İbn Sinân el-Hafâcî'nin de yer aldığını görürüz. O, konuyla ilgi öğretisini ortaya koyarken, âdeta kendi özünde iki farklı şahsiyet barındırmaktadır. Bunlardan birincisi İbn Cinnî'nin etkisindedir. Şöyle ki, İbn Sinân, İbn Cinnî'nin hançere ve ağızla ney arasında kurduğu irtibatı aynen benimsemiş gözükmektedir. Buna göre hançere ve ağzın neye benzetilmesindeki sebep, sesin o neyden aynı uzantıda, tek bir tarz üzere, biteviye çıkmasıdır. Parmaklar neyin deliklerine konup, delikler arasında ahenk oluşunca, her bir delikten, diğerine benzemeyen bir ses duyulur. Aynı şekilde ses, boğaz ve ağızda farklı bölgelere yaslanmak suretiyle gerçekleştiği vakit farklı sesler duyulur ki, işte bu sesler harflerin kendileridir[96].

İbn Sinân'ın temsil ettiği diğer şahsiyetse esas kendi şahsiyetidir. Bu yönüyle o, fonetiğin bir tür orkestrasyonunu yapmıştır diyebiliriz. Şöyle ki, İbn Sinân'a göre harflerden ibaret olan seslerin kulaktan akıp akıp gitmesi, renklerin göz önünden akması gibidir. Farklı renkler bir araya geldiğinde, birbirine yakın renklerden daha güzel gözükür. Bu yüzden *beyazın siyah*la birlikte bulunması, *sarı* ile birlikte bulunmasından daha güzeldir. Çünkü beyazla sarı birbirlerine yakınken, beyazla siyah birbirlerine uzaktırlar. Durum böyle olunca, ***renk***lerle ilgili bu hükmî sebebin (*illet*), birbirine uzak harflerden oluşan ***kelime***nin güzelliği hususunda da geçerliliği tartışmasızdır. Aynı şekilde, birbirine uzak düşen renklerden mezcolunmuş nakışların güzelliğindeki mevcut ***illet***in, ***fonem***leri birbirine uzak düşen ***harf***lerden oluşan lafız güzelliğinde de mevcut olduğu tartışma götürmez. İşte bu yüzden fonemleri birbirine yakın olan harfler; özellikle

---

[95] İbn Cinnî, *Sırru Sınâ'ati 'l-İ'râb*, I, 9.

[96] Hafâcî, Emîr Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd b. Sinân, *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1402/1982, s. 26.

de ***boğaz harfleri*** *(gırtlaksılar)*, bazı renklerde ve ses makamlarındaki uyumsuzluğa benzer şekilde çirkinlik oluşturur[97].

Burada tam anlamıyla fonemik felsefesi yapan İbn Sinân'ın, birbirine uzak düşen sesler arasında ahenk, yani armonik bir sistem gözetmesinden yola çıkarak onun, daha XI. yüzyıl ortalarında ***orkestra***nın farkına vardığı söylenebilir. Bilindiği üzere orkestrada esas olan, farklı enstrümanların oluşturduğu müzikal ahenktir. Bu devasa müzik arenasında *org, piyano, keman, kontrbas, viyolonsel, flüt, klarnet, arp* vb. sazlar, farklı sesler çıkarmalarına rağmen, aynı parçayı mükemmel bir biçimde armonize ederek çalarlar.

5.5.3. Modern Bir Bilim Olarak Fonetik

Fonetik kavramı hakkında asırlar öncesinden yapılmış nefis tespitler bulunmakla birlikte, tezimize ışık tutması açısından bu kavramı, bir de günümüzün bilimsel verileri ışığında ele almayı uygun görüyoruz.

Fonetik (*Phonetics*) tabirinin asıl kökünü oluşturan *phono* ya da *phone* lafzı, Yunanca'dan alınma bir kelime olup, "telaffuz edilen ses" anlamına gelmektedir[98]. ***Phonetic*** tabiri, tekil olarak *fonetik bilimi* veya *dil sesleri* ile ilgili bir kavram iken[99], bunun çoğul sigalı yapısı olan ***phonetics*** tabiri, bir *dil bilimi* terimi olarak "İnsan konuşma seslerinin analiz ve tasnifi, üretimi, kullanımı, taşınması ve kaydedilmesi kurallarından bahseden, sistematik bir öğreti ve bilim" anlamına gelmektedir[100].

Fonetik bilimi, telaffuzla ilgili olarak başlıca şu konuları kapsamaktadır:

Fizyolojik ve *akustik bakımdan seslerin üretimi.*

Seslerin hava ile nakledilmesi.

Kaydedilmeleri ve incelenmeleriyle ilgili olarak daha alt birimlere taksim edilebilen seslerin algılanması[101].

Fonetik biliminin *ana bölümleri* ise, başlıca dört madde altında toplanmaktadır:

---

[97] Hafâcî, s. 64.
[98] Pei, Mario, *Glossary of Linguistic Terminology*, Anchor Books, New York 1966, s. 199.
[99] a.e., s. 204.
[100] krş. a.e., s. 205; Dykema, Karl W., *The Encyclopedia Americana*, International Edition, Americana Corporation, U.S.A. 1969, XXI, 790, Hibbit, George W., *Encyclopedia International*, Grolier of Canada Lmt., U.S.A. 1968, XIV, 301, Cobuild, Collins, *English Dictionary*, Webster-Merriam A., *Webster's New Colligate Dictionary*, G. & C. Merriam Company, America 1973, Longman, "Phonetics" md., *Dictionary of Contemporary English*,
[101] *The Encyclopedia Americana*, a.y.

Tanıtımsal Fonetik *(Descriptive Phonetics)*: Bu bölümde *konuşma sesleri* fizyolojik ve anatomik terimler halinde tanıtılır.

Tarihî Fonetik *(Historical Phonetics)*: Bu bölümün konusu, *ses formları*nın kronolojik gelişimi ve dumura uğramasıdır.

Mukayeseli Fonetik *(Comparative Phonetics)*: Bu bölümde bir dilin *akustik* özelliklerinin, diğerleriyle farklılık arzeden yönleri incelenir.

Deneysel Fonetik *(Experimental Phonetics)*: Bu bölümde ise, modern fizik ve elektronik bilimi tekniklerinin, *konuşma sesleri*nin matematiksel analizi için kullanımı söz konusudur[102].

Yine, *alfabe sistemi, fonetiğin tekâmülü, uluslar arası fonetik alfabe, sessiz harfler* (consonants), *sesli harfler* (vowels), *sesli hece kaynaşması* (diphthongs; idgâm) ve *uygulama* (application) konuları da ***fonetik*** biliminin inceleme alanına girmektedir[103].

Fonetik biliminin bu değişik konuları içerisinde tezimizle ilgili olanı ***Telaffuz Fonetiği***'dir. Telaffuz fonetiğinin konusu, konuşma organları tarafından çıkarılan seslerin incelenmesini, bu seslerin çıkarılma tarzını belirlemektir. Ayrıca ***fonetik***, "vezinle ilgili olgular" bütününü de inceler ki[104], cümlelerde bulunan bu olgular *vurguyla belirleme, tonlama* ve *ton*dan ibarettir. Bir dilin fonetik tasviri bu olguların incelenmesini kapsar. Çünkü bu olgular asıl *fonem*ler gibi kesintili birimlerdir[105].

Telaffuz Fonetiği'nin fizyolojik keyfiyetine gelince, *gırtlak-yutak* daralmaları düzeyinde çıkarılan sesler fonetik bildirimin *akustik* desteğidir. En önemli olanı *ötüm* (mizmâr daralması) denilen birtakım uyarım dizileri meydana getirir. Uyarım biçimi, gırtlak ve göğüs kaslarının durum ve gerilimleriyle belirlenir; bu biçim aynı zamanda sesin tayfını da belirtir. Yine bu biçim, gırtlak üstü çınlama boşlukları tarafından modüle edilir ve böylece bazı tonlar nisbeten yükselir, bazılarıysa alçalır[106].

Fonetik olgusunun izahı sadedinde İbn Cinnî gibi eski kuşak ilim adamlarının kullanmış oldukları *enstrüman* benzetmesi, günümüz modern fonetik öğretilerinde de aynen kullanılmaktadır. Buna göre sesi meydana getiren aletimiz bir çeşit *ses borusu* olup nefesli bir çalgıya, ses kirişleri de o çalgının ağızlığına benzetilebilir (*trompet, korno* gibi). Durum bu olunca, sesin oluşması için şu üç elemanın bulunması gerekir:

---

[102] Bu maddeler için bk. *Encyclopedia International*, "Phonetics" md.
[103] a.e., XIV, 301-303.
[104] Bu tespite göre ***arûz***, fonetik biliminin konuları arasında yer almaktadır.
[105] *Meydan Larousse*, "Fonetik" md., Meydan Yayınevi, İstanbul 1971, IV, 747,
[106] a.e., IV, 748.

Bir Körük Takımı: Bu ödevi çalgıyı çalan müzisyenin akciğerleri görür.

Titreşim Sistemi: Bu ödevi *trompet* veya *korno* çalanın dudakları, *klârnet* veya *obua*da ise bir tek ya da iki dil görür.

Bir Büyültücü Ve Tınlayıcı: Bu ödevi de çalgının gövdesi görür. İşte bizim ses aygıtımız bu şekle uymaktadır: ***Körük takımı*** *göğüs kafesi*nin içindedir. ***Titreşimler*** *ses kirişleri*yle meydana gelir. ***Büyültücü ve tınlayıcı*** ödevini de *boğaz, ağız* ve *burun boşlukları* görür[107].

Fonetik konusunun *ses*ten sonra gelen ikinci malzemesi *tınlayıcılar*dır (*les resonateurs; resonator*). Bir trompetin ağızlığını çıkarıp dudakları sıkıca birleştirilerek onun içine üflenirse, kuvvetsiz, tınısız, çok hafif bir ses çıkar. Bu deneyi bir insan kadavrası üzerinde de yapmışlar. Başı çenenin altından keserek ayırmışlar ve akciğerlere hava verip, ses kirişlerinin titreşiminden meydana gelen çok hafif, tınısız, boğuk bir ses çıktığını belli belirsiz duyabilmişler. Bu deneyler gösteriyor ki, *tınlayıcıla*rın, sesi kuvvetlendirmek ve tınısını kazandırmakta çok önemli rolleri vardır. Gırtlak ancak hafif bir gürültü çıkarabilir. Bu gürültüyü *selen*e[108] dönüştürebilen *tınlayıcılar*dır[109].

Telaffuz fonetiğinin vaz geçilemez ana unsurları arasında yer alan *tınlayıcılar*, modern fonetik biliminin verilerine göre dört tane olup, bunlar *boğaz* (le pharynx), *ağız* (la bouche), *burun boşlukları* (les fosses nasales) ve *ağız boşluğu* (la cavitelabiale) bölgelerinden ibarettir[110]. İleride *Arapça fonetiğ*ini ele alırken, aynı fonem bölgelerinin orada da konu edildiğini göreceğiz.

Burada *tını* derken, *mahrec*in *ses* bazında oluşturduğu aktivitenin kastedildiğini sanıyoruz. Zira *tını*nın İngilizce karşılığı olan *timbre*[111] kelimesi, *ses rengi* anlamına gelip, bu manada *tını*, "bir sesi başka seslerden ayırmamızı sağlayan nitelik" demektir[112]. Yalnız şunu da belirtmeliyiz ki, *ses*in, *harf* şeklini almasını sağlayan faktör, ***mahreç*** olmakla birlikte, harflerin sıfatlarının da bu *tını*nın vücut bulmasında en az ***mahreç*** kadar rolleri olsa gerek. Zira bazı harfler vardır ki, aynı mahreci paylaşmakla birlikte tınıları farklıdır. Şu halde ***tını***yı: *Tını = Mahreç + Sıfat* şeklinde formüle edebiliriz.

---

[107] Şenbay, Nüzhet, *Söz ve Diksiyon Sanatı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 70-71.
[108] *Selen*, gürültü niteliğinde olmayan (açık) ses demektir. *Ünlüler*'in sesi gibi. a.e., s. 83.
[109] a.y.
[110] Bu fonem bölgeleri ve bunların içerisinde yer alan diğer tali bölgelerin fizyolojik yapısı ve sesin bu bölgelerde nasıl şekillendiği hususunda bk. Şenbay, s. 83-85.
[111] *Timbre*, değişik müzikal enstrümanlar veya insan sesleri tarafından meydana gelen aynı derecedeki ses ve gürültüler arasındaki farkın, sayesinde ifade edilebildiği bir ses vasfıdır. Longman, "timbre" md.
[112] Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil; Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yayınları, Ankara 1980, II, 15-16.

Arap dünyasında ***fonetik*** biliminin karşılığı *İlmü 's-Savt* (Ses Bilimi) veya *İlmü 'l-Asvât* (Sesler Bilimi) şeklinde olup, bu tabirin çok güzel, kapsamlı tanımları yapılmıştır. İşte onlardan birkaçı:

"***Fonetik***, bilfiil telaffuz edilen sözden, konuşma cihazından (göğüs, boğaz ve ağız aksamı) sâdır olan maddesel ve sessel yönden -lügatsel görevi söz konusu olmaksızın- bahseden bir ilim dalıdır"[113].

"Lügatlerin oluştuğu sesleri, lügatlerin kısımlarını, fasıllarını, her birinin özelliklerini ve mahreçlerini, telaffuz organlarının dayanağını, onu dinleyene ihsas etmenin metodunu, harflerin telaffuz edilişinin ve herhangi bir lügatte, kelimenin oluştuğu seslerin, o lügatin yaşadığı çağların ve onu konuşan milletlerin değişmesine bağlı olarak değişimini, bu açık durumların doğmasına neden olan faktörleri, bu görüntülerin her birine terettüp eden lügatsel sonuçları ve bunların kapsamına giren konuları işleyen bir ilim dalıdır"[114].

"***Sözsel Ses Bilimi*** de denen *Fonetik*, insan nezdinde konuşma organlarından, seslerin oluşumu ve görevlerinin tabiatından ve bundan doğan seslerin öğretisinden bahseden bir ilimdir"[115].

Ayrıca Arap dünyasında fonetik biliminin *akustik, fizyoloji* ve *işitsel ses bilimi* şeklindeki üç alt biriminden genişçe bahsedildiğini görmekteyiz[116].

5.5.4. Sesin Fizyolojik Yapısı

Fonetik olgusunun temel unsuru olan ***ses***in mahiyeti ve fizyolojik oluşumu hakkında da kısa bir bilgi sunmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Ses (savt), genel bir kavram olup herhangi bir şeye tahsis edilemez. *İnsan sesi, eşek sesi* vb. gibi. Nitekim Kur'an'da: ان انكر الأصوات لصوت الحمير *(Unutma ki, seslerin en çirkini merkeplerin sesidir)*[117] buyurulmaktadır. Bunun yanı sıra ***ses*** idrâk edilen, farkına varılan aklî bir olgu olup "idrâk edilen"in vücut bulmasıyla ilgili olarak akıl sahipleri arasında hiçbir anlaşmazlık yoktur. Ayrıca ***ses***, bir *araz* olup *cisim* olmadığı gibi, herhangi bir cismin *sıfatı* da değildir[118].

---

[113] Abdülgaffâr Hâmid Hilâl, *İlmü 'l-Luga*, Mısır 1409/1989, s. 86.
[114] Vâfî, Alî Abdülvâhid, *İlmü 'l-Luga*, Dâru Nehda, Kahire 1404/1984, s. 7.
[115] Abdülgaffâr, a.e., s. 83.
[116] a.e., s. 83-97.
[117] Lokmân 31/19.
[118] Hafâcî, s. 15-16.

Sesin oluşumunu sağlayan yegâne faktör *hareket-mekân* ilişkisidir. Bu ikisinin durumlarının değişmesine bağlı olarak ses de değişir. Dolayısıyla mahallin katı ya da yumuşak olması sese tesir eder. Örneğin, odun ve taştaki ses pamukta bulunmaz. Keza madenî bir tasın sesi de taşınkinden farklıdır. Hareketin son bulmasıyla ses de sona erer. Örneğin, tasa vurulduğunda oluşan *tını*lar, titreşimlerin dinmesine bağlı olarak kesilir. Böylece ses, cismin cisme istinat ve çarpmasından doğar[119].

Söz ve *ses*in belirtisi *fonem*lerdir. Buna göre *söz* ile *fonem*lerin birbirinden ayrı kalması mümkün değildir[120].

Sesin mahiyeti hakkında Ahmed Muhtar Paşa'nın da kayda değer öğretileri mevcuttur. Onun verdiği bilgiye göre *ses*, cisimlerin bireysel parçalarının titreşim arzetmesinden ve bu titreşimlerin kulağımıza kadar ulaşmasından meydana gelir. Bu titreşimler hızlı olursa sesler ince, ağır ve yavaş olursa sesler de kalın (pest) olur. Bu şekilde oluşan seslerin değişik tarzda dizilmesinden *gam*, *gam*ların birbirlerine karışıp uyuşmasından da *makam*lar hâsıl olur[121].

Yine sesle ilgili verilen şu bilgileri de önemli buluyoruz: Ses, kulağımıza çarpan ve beynimizde yorumlanan bir varlığın titreşim yaparak hava dalgaları oluşturmasıyla meydana gelir. Titreşim yapan madde bir orgda olduğu gibi *hava*; piyano ve kemanda olduğu gibi *tel*ler; klarnette olduğu gibi *kamış* veya kornette olduğu gibi *et parçası* (dudaklar) olabilir[122].

Fizik biliminde *ses* adı verilen geçici olay, titreşimlerle elde edilir ve fizikî açıdan sesler sürekli değildir; zaman içinde oluşur ve yalnızca oluşumları sırasında vardırlar. Ses dalgalarını oluşturan titreşimler belli sürelerde *yinelenen* (periyodik) ya da *yinelenmeyen*, *yalın* ya da *bileşik* olarak nitelenir. Bunların en önemlisi *yinelenen* titreşimlerdir. En basit yinelenen titreşimlerden oluşan sese *yalın ton* denir (diyapazonun *lâ* sesi veren titreşimleri gibi). Ancak doğadaki seslerin titreşimleri böyle uyumlu değildir; *gürültü* dediğimiz şey de *yinelenmeyen* titreşimlerden oluşur. Titreşen her varlığın 1 saniyedeki yalın titreşimleri sayısına *sıklık* (frekans) adı verilir ve *hertz*le ölçülür. Frekansın azalıp

---

[119] Daha geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1380/1961, VII, 26-31, 34; a.mlf., *el-Muhît bi't-Teklîf*, nşr. Ömer Seyyid Azmî, Kahire, ts., s. 312, 327.

[120] a.mlf., *el-Muhît*, s. 312.

[121] Ahmed Muhtar Paşa, *Mûsıkî Tarihi*, Devlet Matbaası, İstanbul 1927, I, 2.

[122] Muallimoğlu, Nejat, *Bütün Yönleriyle Hitâbet*, Avcıol Matbaası, İstanbul 1994, s. 307.

çoğalması, kulakta sesin tonunun alçalıp yükselmesi izlenimini verir ve böylece duyulur[123].

Titreşen, ses veren varlığın titreşim sayısının az ya da çok oluşuna ise *ton* denir. *Ton*, sesin yüksekliği ya da düşüklüğü, *tiz* ya da *pes*liği biçiminde de adlandırılabilir. Titreşim sayısı arttıkça *ton* yükselir[124].

Titreşen varlığın titreşim genişliğine bağlı olarak sesin artıp eksilen duyulma ölçüsüne de ses yeğinliği adı verilir[125].

5.5.5. Arapça Fonetiği

Bütün dillerin kendine özgü bir fonetik güzelliği bulunmakla birlikte, *fonetik* yönünden Arapça'dan daha zengin ve daha renkli başka bir dilin bulunamayacağını tahmin ediyoruz. Çünkü hiçbir dil, başta *gırtlak* ve *ağız* bölgesi olmak üzere konuşma organlarını Arapça kadar serbest kullanabilme yeteneğine sahip değildir. Bu gerçeği, Arapça'nın harf mahreçlerinden haberdar olan biri çok iyi bilir.

Tezimizin bu ve 3. bölümünde Kur'an'ın müzikal veçhesini, *ses-anlam* ilişkisi bazında ortaya koyabilmemiz için, öncelikli olarak Arapça harflerin fonetik yapısını genel bir incelemeğe tâbi tutmamız gerekecektir. Bu yüzden konuyu iki yönden ele almaya çalışacağız: *Mahreç Sistemi* ve *Harflerin Sıfatı*..

5.5.5.1. Mahreç Sistemi

Arapça harflerin mahreç yapısı, diğer dillere nisbetle çetrefillilik arzetmektedir. Bunun sebebi, Arap alfabesindeki o bilinen ve yaygın olarak kullanılan asıl 29 adet harfin yanı sıra bazı telaffuz şekillerinden doğan diğer tali fonemlerin Arapça'da yer almasıdır ki, bunu biraz sonra göreceğiz. Hatta Câhız'a göre mahreçlerin sayısı tam olarak belirlenemez ve onlara vâkıf olunamaz. Örneğin, (dilden kaynaklanan bir sebepten ötürü) peltek olarak telaffuz edilen ر، ل، س، ق gibi harfleri tasvir edecek bir yazı şekli yoktur. Zira bunlar bilinen harflerin cinsinden değillerdir. Bu ancak mahreçler içerisinde yer alan bir tür mahreçtir. Mahreçlerin ise, tam olarak sayısı bilinemez[126]. Fakat Câhız'ın, bu hususta ölçü aldığı *pelteklik* ve benzeri telaffuz arızalarını hesaba katmaksızın, konuşma organları sağlıklı olan birisine göre mahreçleri tahkik edecek olursak, kesin bir

---

[123] Aksan, II, 15.
[124] a.y.
[125] a.y.
[126] Câhız, I, 34.

sonuca ulaşmamız mümkündür ve esasen bu da yapılmıştır. Şimdi konuyla ilgili tespitlere bir göz atalım:

Arapça harflerinin, ***mahreç*** sistemi esas alınarak tanzim edildiğini, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- ilk kez Halîl b. Ahmed'de görüyoruz. O, Arapça harflerini, en dipteki *gırtlak sesleri*nden başlatarak, en dıştaki *dudak sesleri*ne doğru, sırasıyla: ع ، ح، ه ، خ ، غ ، ق، ك، ج، ش، ض، ص، س، ز، ط، د، ت، ظ، ث، ذ، ر، ل، ن، ف، ب، م، و، ا، ی، ء şeklinde tanzim etmiş ve böylece 29 harfin *mahreç* sistemini ortaya koymuştur[127]. Aslında Halîl, *hemze*nin mahreci zorlayarak, boğazın en dip kısmından çıktığını söylemesine rağmen, *hemze*nin, diğer harflerin tarzına benzemeyecek şekilde, telaffuz kolaylığı sağlamak için hafifletildiğinde, ا، و، ی harflerine dönüşebildiğini esas alarak, "boğaz harfleri"ni ع، ح، غ، خ، ه harflerinden ibaret saymıştır[128].

Sîbeveyhi de aynen hocası Halîl b. Ahmed gibi, 29 adet harfi, *mahreç* sistemini esas alarak tertiplemiş olup onun, *mahreç* gözetimine daha uygun düşen harf dizaynı: ء ، ا، ه ، ع ، ح، غ، خ، ك ، ق، ض، ج، ش، ی، ل، ر، ن، ط، د، ت، ص، ز، س، ظ، ذ، ث، ف، ب، م، و şeklinde karşımıza çıkmaktadır[129]. Görüldüğü üzere Halîl, en dipteki boğaz harfini *ayn* ile başlatırken, Sîbeveyhi fonetik sisteme daha uygun olarak, bunun yerine *hemze*yi koymuştur.

Daha sonra Sîbeveyhi, bu 29 asıl harfe, ikincil bazı harflerin ilave edilmesi sonucunda harf sayısının 35 e ulaşabildiğini, bu ikincil harf grubunun, Kur'an'ın kıraatinde ve şiirlerde güzel karşılandığını belirtmektedir ki, bunlar, *hafif nûn* (*ihfâ*), *yâ* ile *hemze* veya *vâv* ile *hemze* arasında yer alan bir tonla okuma (*beyne beyne*) konumundaki *hemze* (***teshîl***), tam bir ***imâle*** ile (*esre*ye çok yakın bir tonla) okunan *elif*, *cim*e benzer şekilde telaffuz edilen *şîn*, *zâ*ya benzetilen *sâd*, bir de Hicâzlıların lügatine özgü olarak صلاة örneğinde olduğu gibi, kalın okunan *lâm*dan ibarettir[130].

Yine Sîbeveyhi'nin bildirdiğine göre asıl olan 29 harfi, 42'ye tamamlayan ara harfler bulunmakta olup bunlar, Kur'an tilâveti ve şiir için güzel sayılmamıştır[131].

---

[127] Halîl b. Ahmed, I, 48, 57-58.
[128] a.e., I, 52.
[129] Sîbeveyhi, II, 404.
[130] Sîbeveyhi, II, 404.
[131] a.y.

Celâl Hanefî'nin verdiği bilgiye göre Arab'ın kadim lehçelerinde kullanılan harf sayısı 50'ye varmaktaydı. Şu var ki, bugün fasih Arapça'nın, ***ebced*** sistemiyle tanınıp belirlenmiş olan ve Kur'an'ın indirildiği, hüsnükabul gören harf sayısı 29'dur[132].

Sîbeveyhi'den sonra harflerin, mahreç sistemine göre en mükemmel biçimde dizayn edilişi problemini, tam anlamıyla İbn Cinnî'nin çözdüğüne şahit olmaktayız. Onun ön gördüğü fonetik dizayna göre harfler, *gırtlak altı*ndan *dudak ucu*na doğru: ء ، ا، ه، ع، ح ، غ، خ ، ق، ك، ج، ش، ى، ض، ل، ر، ن، ط، د، ت، ص، ز، س، ظ، ذ، ث، ف، ب، م، و şeklinde yükselip sıralanır ki, sahih olan görüş budur[133]. İşte, son mükemmel sistematiğine İbn Cinnî ile kavuşan 29 harfin, âdeta 29 perdelik bir enstrümana benzer şekilde, en dipteki *gırtlak harfi*nden başlayıp, en dıştaki *dudak harfi*yle son bulan *fonemler zinciri* bundan ibarettir.

29 harfin *mahreç* taksimatına gelince, bu hususta farklı görüşler ileri sürülmüş ise de, yaptığımız araştırmaya göre bunlardan en isabetli ve üzerinde karar kılınmış olanı, mahreç sayısının 16 olduğu doğrultusundaki görüştür[134].

Mahreçlerin tümünün toplandığı *ana bölge* sayısı üç olup bunlar *boğaz, ağız* ve *dudaklar*dır. Bu bölgeleri kapsayan mahreç dağılımı ise şu şekildedir:

Boğaz Harfleri: Yedi tane olup üç mahreçte toplanmışlardır. Bunlardan ء، ا، ه harfleri boğazın en uç kısmından; ع، ح harfleri boğazın ortasından; غ، خ harfleri ise boğazın bitimi ve ağzın başlangıcı olan yerden (*yumuşak damak*) çıkar[135].

Ağız Harfleri: Onsekiz tane olup on mahreçte toplanmışlardır. Dil köküyle, onun üst hizasındaki yumuşak damaktan ق harfi; bunun az altından, dilin üst damakla buluştuğu, ağız başlangıcına en yakın yerden ك harfi; dil ortasıyla üst orta damak (*sert damak; hard palate*) arasından ج، ش، ى harfleri; dil ucu kenarının azı dişleriyle buluştuğu yerden ض harfi; dil kenarının en aşağısından nihaî ucuna varıncaya dek, bu kısımla üst damak ve ön üst dişlerin dibinden ل harfi; dil ucu ile, ön dişlerin az üzerinden ن harfi; bu mahrecin, dil üstüne daha girgin olan kısmından ر harfi; dil ucu ile, ön üst dişlerin

---

[132] Celâl el-Hanefi el-Bağdâdî, *Kavâ'idü't-Tecvîd ve'l-ilkâu's-Savtî*, nşr. Irak Cumhuriyeti Evkâf ve Din İşleri Bakanlığı, Bağdat 1407/1987, s. 26.
[133] İbn Cinnî, *Sırru Sınâ'ati'l-İ'râb*, I, 45.
[134] Sîbeveyhi, II, 405; Mekkî, *el-Keşf*, I, 139; Hafâcî, s. 29; İbn Ebî Meryem, I, 163.
[135] Sîbeveyhi, a.y.; Mekkî, a.y.; Hafâcî, a.y.; İbn Ebî Meryem, I, 163-164.

kökünden ط، د، ت harfleri; dil ucu ile, ön alt dişlerin arasından (veya az üzerinden, fakat dilin dişlere bitişmeyeceği şekilde) ص، ز، س harfleri; dil ucu ile, ön dişlerin uç kısımları arasından da ظ، ذ، ث harfleri çıkar[136].

Dudak Harfleri: Dört tane olup iki mahreçte toplanmışlardır. Alt dudak içiyle üst ön dişlerin ucundan ف harfi, iki dudak arasından da ب، م، و harfleri çıkar[137].

Bu üç ana mahreç bölgelerine ilave olarak ikincil bir mahreç daha vardır ki, o da ***geniz***, yani *burun tınlayıcısı* olup, burada da *gizli nûn* (***gunne***) oluşur[138].

5.5.5.2. Harflerin Sıfatları

Arapça harflerin, *mahreç* olgusu dışında bir de *sıfat* (tını; ses rengi) yönünden bazı kısımlara ayrılması söz konusudur ki, çalışmamız boyunca, Kur'an fonetiğinin *müzikal* yapılanma ve *ses-anlam* ilişkisine yansıyan boyutunu ortaya koyabilmemiz hususunda bu *sıfat* meselesi bizim ana kriterimiz olacaktır.

Harflerin pek çok sıfatı bulunmakta olup bunların en meşhurları şunlardır:

Hurûf-i Mechûre *(Sesli Harfler; Ötümlüler; Voiced Sounds)*

Doyuma ulaşacak derecede mahrecine yaslanması, yani *fonemik* yapılanması tam olan ve bu yapılanma son buluncaya kadar nefesin, kendisiyle birlikte akması (sesin devamlılığı) engellenen harflerdir. Bunlar 19 tane olup ء، ا، ع، غ، ق، ج، ی، ض، ل، ن، ر، ط، د، ز، ظ، ذ، ب، م، و harfleridir[139].

Hurûf-i Mechûre'nin, günümüz fonetik bilimindeki karşılığı *Ötümlü Ünsüzler* diye geçmekte olup bunlar: */b/, /d/, /g/ (ön), /g/ (art), /ğ/, /c/, /v/, /z/, /j/, /y/, /m/, /n/, /l/, /r/* harfleridir[140].

Hurûf-i Mehmûse *(Sessiz Harfler; Ötümsüzler; Voiceless Sounds)*

Mahrecine yaslanması, yani *fonemik* yapılanması zayıf olan ve tekrarlanmaya imkân verecek şekilde, kendisiyle birlikte nefesin akmaya devam ettiği harflerdir. Bunlar ه، ح، خ، ك، ش، س، ت، ص، ث، ف harflerinden ibaret olup 10 tanedirler[141]. Bu on harfi,

---

[136] Sîbeveyhi, II, 405; Mekkî, *el-Keşf*, I, 139; Hafâcî, s. 29-30; İbn Ebî Meryem, I, 164-165.
[137] Sîbeveyhi, a.y.; Mekkî, a.y.; Hafâcî, s. 30; İbn Ebî Meryem, I, 165.
[138] Sîbeveyhi, a.y.; Hafâcî, a.y.; İbn Ebî Meryem, a.y.
[139] Sîbeveyhi, II, 405; İbn Cinnî, *Sırru Sınâ'ati 'l-İ'râb*, I, 60; Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Basrî, *İ'câzü 'l-Kur'ân*, nşr. M. Şerîf Sükker, Beyrut 1411/1990, s. 80; İbn Ebî Meryem, I, 171-172.
[140] Aksan, II, 38.
[141] Sîbeveyhi, a.y.; İbn Cinnî, a.y.; Bâkıllânî, a.y.; Hafâcî, s. 30; İbn Ebî Meryem, I, 171.

سكت فحثه شخص *"Bir sustu ki, nihayet bir şahıs ("Konuş!" diye) onu teşvik etti"* ibaresi bir araya toplamaktadır[142]. Görüldüğü üzere, ibarenin kendisi bile bu harflerin *hems* (sessizlik) vasfını çağrıştırmaktadır. Yani öyle sessiz kalmışlar ki, âdeta biri: *"Bu kadar da olmaz; hadi biraz canlanın!"* der gibidir.

Hurûf-i Mehmûse, günümüzde *Ötümsüz Ünsüzler* adıyla karşılanmakta olup, modern fonetikte bu harfler: */p/, /t/, /k/ (ön), /k/ (art), /ç/, /f/, /s/, /ş/, /h/* fonemleriyle temsil edilmektedir[143].

***Hurûf-i Şedîde** (Sert Harfler)*

Mahreçte ses ve nefes akışının engellendiği harflerdir. Bunlar 8 tane olup ء، ق، ك، ج، ط، د، ت، ب harflerinden ibarettir[144].

***Hurûf-i Rıhve** (Yumuşak Harfler)*

Mahrecinde ses akışının engellenmediği harflerdir. Bunlar 13 tane olup ه، ح، غ، خ، ش، ص، ض، ز، س، ظ، ث، ذ، ف harfleridir[145].

***Hurûf-i Mutavassıta** (Orta Harfler)*

Şedîde ile *rıhve* arasında yer alan harflerdir. Bunlar 8 tane olup ا، ع، ى، ل، ن، ر، م، و harfleridir[146].

***Hurûf-i Mutbaka** (Kapantılı -Damaksıl- Harfler; Velarized)*

Dil üstünün, üst damağı (*sert damak*) kapatacak şekilde yükselmesi sonucu, sesin dil ile damak arasında hapsolunduğu harflerdir ki, ص ، ض ، ط ، ظ olmak üzere 4 tanedirler[147]. Şayet *ıtbâk* (dilin üst damağı kapatması) olmasaydı, ط, د'a; ص, س'e; ظ da ذ'a dönüşmüş olurdu ve ض harfi konuşma dışı kalırdı. Çünkü ض'ın mahreci adına *ıtbâk*tan başka bir şey yoktur[148].

---

[142] Mekkî, *el-Keşf*, I, 137.
[143] Aksan, a.y.
[144] Sîbeveyhi, II, 406; İbn Cinnî, a.e., I, 61; Bâkıllânî, a.y.; Mekkî, a.y.; Hafâcî, a.y.; İbn Ebî Meryem, I, 172.
[145] Sîbeveyhi, a.y.; İbn Cinnî, a.y.; Mekkî, a.y.; Hafâcî, a.y.; İbn Ebî Meryem, I, 172-173.
[146] İbn Cinnî, *Sırru Sınâ'ati 'l-İ'râb*, I, 61; Hafâcî, s. 30; İbn Ebî Meryem, I, 173.
[147] Sîbeveyhi, II, 406; İbn Cinnî, a.y.; Hafâcî, s. 31; İbn Ebî Meryem, a.y.
[148] Sîbeveyhi, a.y.; İbn Cinnî, a.y.; İbn Ebî Meryem, a.y.

Bu dört harfe ayrıca *Hurûf-i Tefhîm (Kalın Harfler)* adı da verilmekte olup, bu *tefhîm* (kalın yapma) vasfı, bazı yerlerde ر ve ل harfleri için de geçerlidir[149].

***Hurûf-i Münfetiha** (Serbest Harfler; Open Vowels)*

*Mutbaka*nın dışında kalıp, dilin üst damağı kapatmadığı harflerdir[150].

***Hurûf-i Müsta'liye** (Üst Mahreçli Harfler; Damaksıllar)*

Mahreçleri üst damağa (sert ve yumuşak damak) doğru yükselen harflerdir. Bunlar 7 tane olup خ، غ، ق، ض، ط، ص، ظ harflerinden ibarettir[151].

Medineliler ع ve ح'yı da bu harflere katarlar. Böylece *Müsta'liye* harflerinin sayısı onlara göre 9 tane olmaktadır[152].

***Hurûf-i Münhafida** (Alt Mahreçli Harfler)*

Müsta'liye'nin dışında kalan harflerdir[153].

***Hurûf-i Zelâka** (Berrak ve Keskin Mahreçliler; Blade of The Tongue)*

Dil ucu ve dudaklar yardımıyla çıkartılan, net ve keskin mahreçli harflerdir. Bunlar 6 tane olup م، ب، ف، ن، ل، ر harflerinden ibarettir[154]. Bu altı harften ر، ل، ن dilin çözülüp tam serbest kaldığı yegâne harflerdir. Bunların dışındaki harflerde dil (tek başına) aktif değildir[155].

Hurûf-i Zelâka'nın, lügat vazetmeye yarayan özel bir yönü vardır ki, o da, **rubâî** (dörtlü) veya **humâsî** (beşli) bir *isim* kelimeye rastlandığında, bu kelimede mutlaka *zelâka* harflerinden bir, iki, hatta -bazan- üç harfin yer almakta olduğunun görülebileceğidir. جعفر، قعضب {Ca'fer, Ka'dab (iki erkek ismi)}, سلهب (uzun at), سفرجل (ayva), فرزدق {(yuvarlak hamur parçası (veya bu mahlasla tanınmakta olan meşhur bir Arap şairi)}, همرجل (rahvan at) ve قرطعب (bez parçası) örneklerinde görüldüğü gibi. Bu isimlerden ilkinde ر،ف; ikincisinde ب; üçüncüsünde ب،ل; dördüncüsünde ل،ر،ف; beşincisinde ر،ف; altıncısında ل،ر،م; sonuncusunda ise ب،ر harfleri yer almıştır. Şu halde

---

[149] Mekkî, *el-Keşf*, I, 137.
[150] Sîbeveyhi, a.y.; İbn Cinnî, a.y.; Hafâcî, a.y; İbn Ebî Meryem, a.y.
[151] İbn Cinnî, a.e., I, 62; Mekkî, a.y.; Hafâcî, a.y., İbn Ebî Meryem, I, 174.
[152] İbn Ebî Meryem, a.y.
[153] İbn Cinnî, a.y.; Hafâcî, a.y.; İbn Ebî Meryem, a.y.
[154] Halîl b. Ahmed, I, 51; İbn Cinnî, a.e., I, 64; Hafâcî, a.y.; İbn Ebî Meryem, I, 178.
[155] Halîl b. Ahmed, I, 52.

bu altı harften soyutlanmış **rubâî** ya da **humâsî** bir kelimeye rastlanırsa, onun Arapça'ya sonradan katıldığına hükmedilebilir[156].

***Hurûf-i Musmete** (Suskun Harfler)*

Zelâka harfleri dışında kalan harflerdir. Bu harflerin *musmete* (suskun) diye isimlendirilmesinin sebebi, **rubâî** veya **humâsî** bir kelimenin, *zelâka* harflerinin dışında kalacak şekilde yapılandırılmasında *suskunluk* hâsıl olmasıdır[157].

***Hurûf-i Müşrebe** (Kanıksanan; Mahrecin Özüne İşleyen Harfler)*

Vakf anında *depreşme* yapan ve mahreçlerinden sıkışmış olarak, şiddetlice ayrılan harflerdir ki, bunlara *Kalkale Harfleri (Depreşmeliler)* de denir. Bunlar 5 tane olup, ق، ج، ط، د، ب harfleridir. Bu harflerde durulurken ses çıkmaması mümkün değildir. Bu, deprenme ve sıkışmanın şiddetinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bunlar, özüne tam nüfuz etmiş bulundukları mahreçlerinden sıkışmış bir vaziyette çıktıkları vakit, çalkantılı hareketlere benzer sesler verirler. إلحق *(takıl!)*, إذهب *(git!)*, إخلط *(karıştır!)*, اخرج *(çık!)* örneklerinde görüldüğü gibi ki, bazı Araplar bu harfleri daha şiddetli bir sesle çıkarırlar[158].

***Hurûf-i İ'tilâl** (İllet Harfleri)*

Bunlara *Hurûf-i Med (Uzatan Harfler)* de denmiş olup, ا، ى، و olmak üzere 3 tanedirler[159].

Bu harflere *Hurûf-i Zevâib (Eriyen Harfler)*de denir. Çünkü bunlar sâkin olup, öncesinde kendi cinslerinden bir hareke bulunduğunda, onun sesine uygun olarak uzatılırlar ve böylece yumuşayıp erimiş olurlar[160].

Yine bu harflere, *hemze*nin de eklenmesiyle, *Hâviye;* veya *Hevâiyye (Hava Mahreçliler)* adı da verilir. Bu harfler, ağız ve dil mahreçlerinden hiçbirisinde yer almaksızın, sadece ağız boşluğunda ve hava yardımıyla oluşurlar[161].

***Münharif** (Döngül; Lateral)*

---

[156] İbn Cinnî, *Sırru Sınâ'ati 'l-İ'râb*, I, 64 - 65.
[157] İbn Cinnî, a.e., I, 65; İbn Ebî Meryem, I, 178-179.
[158] İbn Cinnî,*Sırru Sınâ'ati 'l-İ'râb*, I, 63; İbn Ebî Meryem, I, 176.
[159] İbn Cinnî, a.e., I, 62; İbn Ebî Meryem, I, 175.
[160] İbn Ebî Meryem, a.y.
[161] Halîl b. Ahmed, I, 57; Sîbeveyhi, II, 406; İbn Ebî Meryem, a.y.

Telaffuz esnasında dilin sesle birlikte dönme yapıp, dilin iki ince kenarının sese yönelmekten uzaklaştığı, böylece sesin, dilin iki ince kenarıyla onların üst kısmından akarak çıktığı kuvvetli harftir ki, bu da sadece *lâm*dır[162].

***Mükerrer** (Devirli; Rolled)*

Üzerinde durulduğunda, dil ucunun, *tekrarlama* ile birlikte *sürçüşme*sinin hissedildiği ve ancak tekrarlanması halinde sesin akabileceği kuvvetli harf olup, bu da ر dır. Bu harf, *imâle*de iki harf, harekesi de iki hareke değerinde hesaplanır[163].

***Mehtût** (Bükük; Boğuk)*

Zayıflık ve gizlilik vasfı bulunan harftir ki, bu da ه dır[164]. Bu fonetik vasıf, ت harfi için de aynen iddia edilmiştir[165].

***Hurûf-i Safîr** (Islıklı Harfler)*

Mahrecini -kınından çekilen kılıç misali- sıyırarak çıkan ve ıslık sesi çıkaran harflerdir ki, ص، ز، س olmak üzere 3 tanedirler[166].

Bu harfler, *Hurûf-i Eseliyye (Dil Ucu Harfleri)* diye de isimlendirilmektedir. Çünkü bunlar dilin sivri uç kısmıyla çıkarılırlar[167].

Bazıları ش harfini de bu gruba katmışlardır. Çünkü bu harf, mahrecindeki fonemik yapılanma esnasında ıslık sesi çıkarır[168].

***Hurûf-i Gunne** (Genzel Harfler; Nasal)*

Burundan (genizden) gelen ve burun tutuk olmadığı takdirde sesin aktığı kuvvetli harfler olup, bunlar *sâkin* ن ve م den ibarettir[169]. Bu harflerin *gunne* ismini almalarının sebebi, güvercinlerin ve kumruların sesine benzer şekilde, geniz içerisine hapsolunmuş bir tınıya sahip olmalarıdır[170]. Modern fonetikte *Burun Ünsüzleri (Nasale, Nasals, Nasal)* diye adlandırılan bu iki harf, yumuşak damağın açılması ve yutaktan gelen havanın hem

---

[162] Sîbeveyhi, a.y.; İbn Cinnî, I, 63; İbn Ebî Meryem, I, 179.
[163] İbn Cinnî, a.y.; İbn Ebî Meryem, I, 179-180. Ayrıca bk. Sîbeveyhi, a.y.
[164] İbn Cinnî, a.e., I, 64.
[165] İbn Ebî Meryem, I, 180.
[166] Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadab*, nşr. Muhammed Abdülhâlık Udayme, Beyrut, ts., I, 193; Mekkî, *el-Keşf*, a.y.; Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer el-Harezmî, *el-Mufassal fî 'İlmi 'l-Luga*, nşr. M. İzzüddîn es-Saîdî, Beyrut 1410/1990, s. 466; İbn Ebî Meryem, I, 177.
[167] Halîl b. Ahmed, I, 58; İbn Ebî Meryem, a.y.
[168] İbn Ebî Meryem, a.y.
[169] Sîbeveyhi, II, 406; Mekkî, *el-Keşf*, I, 137; İbn Ebî Meryem, a.y.
[170] İbn Ebî Meryem, a.y.

ağza, hem de buruna geçirilmesi yoluyla oluşur. Kapanma ağız kanalında gerçekleşir; tınlama daha çok burundadır[171].

***Hurûf-i Tefeşşî** (Yayılmacı Harfler)*

Mahrecinde ötüm, yayılma, üfleme ve tekrarlamanın yer aldığı harfler olup, bir görüşe göre bunlar ش، ف olmak üzere iki; diğer bir görüşe göre ise ش، ر، ف، م olmak üzere dört harften ibarettirler. Ne var ki, bu *yayılma* sıfatı ش de daha kuvvetli ve daha yer tutucudur[172].

***Hurûf-i Şecriyye** (veya **Şeceriyye**; Açık Mahreçli Harfler)*

Ağız serbestçe açılacak şekilde, iki çene arasından çıkan harflerdir ki, ج، ش، ض (veya ض yerine ى)dan ibarettir[173].

***Hurûf-i Nıt'iyye** (veya **Nıta'iyye**; Damaksıl Harfler)*

Ağız tavanından, (ön üst dişlerin köküne doğru) sert damaktan çıkan harflerdir ki, ط، د، ت seslerinden ibarettir[174].

***Hurûf-i Liseviyye** (Diş Eti-Damak Harfleri)*

Ön dişlerin gömülü bulunduğu damak bölgesinden çıkan harfler olup ظ، ذ، ث seslerinden ibarettir[175].

***Hurûf-i Şefeviyye** (Dudak Harfleri)*

Sadece iki dudak arasından çıkan ve telaffuzunda, dudakların tek başına aktif olduğu harflerdir ki, bunlar ف، ب، م seslerinden ibarettir[176].

***Hurûf-i Leheviyye** (Dil Kökü Harfleri; Yumuşak Damaksıllar)*

Dilin dip kısmı ile dilcik arasından çıkan ve ağzın en sonunda yer alan harfler olup ق، ك، ج seslerinden ibarettir[177].

***Müstatîl** (Uzun Mahreçli)*

Mahrecinde yumuşak biçimde tutularak uzatılan harftir ki, o da ض sesidir[178].

---

[171] Aksan, II, 36.
[172] Mekkî, a.y.; İbn Ebî Meryem, a.y.
[173] Halîl b. Ahmed, I, 58; İbn Ebî Meryem, I, 182.
[174] Halîl b. Ahmed, a.y.; İbn Ebî Meryem, a.y.
[175] Halîl b. Ahmed, I, 58; İbn Ebî Meryem, I, 182.
[176] Halîl b. Ahmed, I, 51, İbn Ebî Meryem, a.y.
[177] Halîl b. Ahmed, I, 52; İbn Ebî Meryem, I, 181-182.
[178] Mekkî, *el-Keşf*, I, 137.

Buraya kadar arzetmeye çalıştığımız harf mahreçlerinin mahiyetine dikkat edilirse, bir harfin aynı anda birden çok fonetik vasıf taşıdığı bir gerçektir. Hatta bazı harfler iki zıt sıfatı bir arada barındırabilmektedir. Örneğin, س harfinde, iki zayıf sıfat olan *hems (sessizlik)* ve *rıhve (yumuşaklık)* özelliklerinin yanı sıra kuvvetli bir sıfat olan *safîr (ıslıklılık)* özelliği de bulunmaktadır[179].

5.5.6. Modern Fonetikte Mahreç Taksimi

Arapça fonetiğini incelerken, eski bulgularla yeni bulguların mukayesesi yoluna gittik. Bu esnada Arapça fonetiği ile, Arapça olmayan dillerin -örneğin, Türkçe- fonetik yapısı arasında zaman zaman örtüşen, zaman zaman da farklılık oluşturan yönler tespit ettik. Örneğin, *mechûre*nin *ötümlü ünsüz; mehmûse*nin ise *ötümsüz ünsüz* tabiriyle karşılandığını görmüştük. Fakat bazı Arapça fonemlerle diğer dillerin fonemleri birbirleriyle örtüşmedikleri için, bu iki farklı dil grubunun harflerini ortak olarak aynı sıfatlar altında toplama imkânını bulamadık. Bu yüzden Arapça ile diğer dillerin bazı fonemlerini karşılaştırıp, aralarında ortak sıfat arama yoluna gitmeyi ön görüyoruz. Bunu yapabilmek için mahreçleri, modern fonetik öğretisini esas alarak yeni baştan taksim etmek gerekecektir:

Kapanma Ünsüzleri -ya da- Patlamalı Ünsüzler *(Occlusive-Plosive)*

Bu ünsüzler, ağız kanalında tam bir kapanmayla oluşurlar. Kapanmanın bitişi ile birlikte soluğumuz bir *patlama* biçiminde dışarı itilir. Bu seslere *Patlamalı* denmesinin nedeni de budur[180].

Kapanma Ünsüzleri üç kısma ayrılır:

Çift Dudaksıl

Bu sesler söylenirken, iki dudağın sıkıca kapandığı, bunun sonunda soluğun ve sesin bir *patlama* biçiminde çıkarıldığı göze çarpar. Bu harfler */p/, /b/, /m/* olmak üzere üç tanedir. Bunlardan */m/* burun sesidir (*genzel*); çıkış sırasında, dudaklardaki kapanmayla birlikte hava burun yoluyla çıkarılır; tınlama geniz boşluğunda oluşur. */p/* ötümsüz (titreşimsiz), */b/* ve */m/* ise ötümlüdür (titreşimli)[181].

---

[179] Bu ve diğer örnekler için bk. Mekkî, a.e., I, 138.
[180] Aksan, II, 34.
[181] a.e., s. 34-35; Martinet, Andre, *İşlevsel Genel Dilbilim*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998, s. 87.

Dişsil

Dil ucunun diş etlerine dayanmasıyla çıkarılan seslerdir. Bunlar */t/* ve */d/* olmak üzere iki tanedir. */t/* ötümsüzdür; oluşumu sırasında ses telleri titreşmez. */d/* ise ötümlüdür[182].

Damaksıl

Dil sırtının ve dil önünün yumuşak damağa doğru yükselmesiyle çıkarılan harfler olup */k/* ve */g/* sesleridir. Örneğin, *kadın, arka* sözcüklerinde dil sırtı yumuşak damağa doğru yükselirken, *keçi, ipek* sözcüklerinde dil önü sert damağa doğru tümsekleşir. */g/* nin, önde olsun, arkada olsun; söylenişi */k/* ile tam aynı biçimde oluşur. Bunlardan */g/* ötümlü, */k/* ise ötümsüzdür[183]. Bu iki harfin *Dil Üstü Yumuşak Damaksıl* diye vasıflandığını da görmekteyiz[184].

Kapanma; -ya da *Patlamalı- Ünsüzleri*'ni, Arapça fonetiği ile kıyasladığımız zaman, Arapçadaki *Dudak Harfleri*'nden (*Şefeviyye*) ب ile م in ***dudaksıl***, *Ağız Harfleri*'nden (*Hurûfü'l-Fem*) ط، د، ت nın ***dişsil***, ق ile ك ınsa ***damaksıl*** grubuna dâhil olduğunu görürüz.

Kapanma-Daralma Ünsüzleri

Çıkış yerleri *diş eti-damak* olan seslerdir ki, bunlar */ç/* ve */c/* harfleri olup, */ç/* ötümsüz, */c/* ise ötümlüdür. Bu ünsüzler, çıkış biçimleri açısından *kapanma-sürtünme* sesleri ya da *patlamalı-sızmalı* olarak öteki kapanma ünsüzlerinden ayrılırlar[185]. Arapça'daki ج harfinin bu gruba dahil olduğu açıktır.

Daralma Ünsüzleri

Ağız kanalının çeşitli yerlerinde oluşan bir daralma sonucunda çıkarılan harfler olup, mahreç dağılımlarına göre şu seslerden oluşurlar:

---

[182] Aksan, II, 35; Martinet, a.y.
[183] Aksan, a.y.; Martinet, ay.
[184] Martinet, a.y.
[185] Aksan, II, 35.

/f/, /v/: Bu seslere; üst dişlerin alt dudağa saplanırcasına yapışmaları sonucunda sürtünerek çıkarıldıkları için *sürtünücü (fricative)* adı verilir[186]. Çıkış yerlerinden ötürü *dudaksıl-dişsil* sıfatıyla anılırlar; */f/ ötümsüz, /v/ ötümlü*dür[187].

/y/: Çıkış yeri damak olan bu *sürtünücü* ses, aynı zamanda *yarı ünlü* denen seslerin örneği olup *ötümlü*dür[188].

/h/: Çoğunlukla yabancı sözcüklerde bulunan bu ses, bir *gırtlak*; daha doğrusu *ses yarığı* ünsüzü olup *ötümsüz*dür. Çıkarılışı sırasında ses telleri, soluma durumuna oranla daha yaklaşır; bir soluk gürültüsüyle çıkarılır[189].

Daralma Ünsüzleri'nden bir bölümü de *sızmalı* ya da *sızıcı ünsüzler (spirant)* adını alır ki şunlardır:

/s/, /z/: Dişeti sesi olan bu ünsüzlerden */s/ ötümsüz, /z/ ötümlü*dür[190]. Bu iki harfe *ıslıklı* (Arapça'daki *safîr*) adı da verilmektedir[191].

/ş/, /j/: Bu seslerin çıkış yeri ise *dişeti-damak*tır; */ş/ ötümsüz*, yalnızca yabancı sözcüklerde geçen */j/ ötümlü*dür[192].

/ğ/: Sızıcı ve ötümlü bir *yumuşak damak ünsüzü*dür[193].

Arapça fonetiğinde sıfatlarını incelediğimiz harflerden ه، ح، غ، ش، ی، ص، ز، س، ظ، ذ، ث، ف، و sesleri -yaklaşık olarak- bu gruba dahildir.

Burun (Geniz) Ünsüzleri *(Genzel; Nasal)*

Daha önce kısaca tanıtmaya çalıştığımız bu *ünsüz*ler */m/, /n/* seslerinden ibaret olup[194], bunların Arapça'daki karşılığı م، ن harfleriydi.

Yan Ünsüzler *(Lateral)*

Avurt Ünsüzleri adını da alan bu sesler, dil ucunun dişlere ya da damağa dokunuşu sırasında soluğun, ağız kanalını kapatan dilin iki yanından akarak çıkarılmasıyla oluşur. Bu nedenle *akıcı (liquid)* olarak da nitelenirler. Bunun örneği *ötümlü* bir *ünsüz* olan */l/* dir. Kimi dilciler */l/* ile birlikte */r/, /m/, /n/* seslerini de *akıcılar*dan sayarlar[195].

---

[186] Aksan, a.y.
[187] Aksan, a.y.; Martinet, a.g.e., s. 87.
[188] Aksan, s. 35-36.
[189] a.e., s. 36.
[190] a.y.
[191] Martinet, a.y.
[192] Aksan, a.y.
[193] a.y.
[194] Aksan, II, 36-37.
[195] a.e., II, 37.

Arapça'daki ل ve ikinci değerlendirmeye göre ن ،م ،ر harfleri bu gruba dahildir.

Çarpmalı -ya da Vurmalı- Ünsüzler

Bunun örneği */r/* dir. Pek çok türü bulunan */r/*, değişik niteliği nedeniyle ayrı bir çıkış biçimine sahip bir *ünsüz* olarak ele alınmaktadır. *Ötümlü* olan bu ses çıkarılırken dil ucu diş etlerine hafifçe çarpar. Dil sırtı geriye doğru kabarıp kenarları sert damağa yaklaşır[196]. Arapça'daki ر sesinin bu gruba dahil olduğu zaten açıktır.

Arapça fonetiğine tekrar dönüp şu tespitle konuyu noktalamak istiyoruz: Bir harfin kuvvetliliği *cehr, şiddet, ıtbâk, tefhîm, tekrîr, isti'lâ, safîr, istitâle, gunne* ve *tefeşşî* sıfatları sayesinde gerçekleşir[197]. Dolayısıyla bu sıfatları taşımayan harfler diğerlerine nazaran *zayıf harfler* sayılacaktır.

5.6. TABİÎ SES TAKLİDİ (Onomatope; Onomatopoeia)

Kur'an fonetiğinin gerek *müzikal* gerekse *ses-anlam* boyutunu en iyi biçimde yansıtabilen dil güzelliklerinden birisi olan bu kavram hakkında kısa bir bilgi sunmayı uygun buluyoruz. Çünkü çalışmamızın 1. ve 3. bölümünde *onomatopik* anlatım üslûbuyla ilgili yer yer Kur'an'dan örnekler sunmaya çalışacağız.

Onomatope, eski bir Yunanca tabir olarak, tabiî sesleri, anlamlarını ima edecek şekilde *yansıtma* maksadıyla kelime teşekkülü ve kullanımıdır[198].

Bir başka tanıma göreyse *onomatope*, bir nesne veya eylemin, kendisine benzer sesin *vokal* taklidiyle isimlendirilmesidir[199].

Onomatope, "tabiatta işitilen bir sesin taklidi" anlamında *ekoik (echoic;* veya *eko; echo), imitative word, mimetic word* gibi tabirlerle de adlandırılmaktadır[200].

Onomatope için İngilizce'de *crackle* (çatırdamak), *moo* (böğürmek), *pop* (patlama), *whiz* (vızıltı), *zoom* (vınlamak), *cuckoo* (Guguk Kuşu'nun ötüşü), *baa* (koyun melemesi), *crash* (çarpma), *splash* (su sıçratma sesi), *hiss* (yılan sesi), *bang* (gürültü, patlama),

---

[196] Aksan, II, 37.
[197] Mekkî, *el-Keşf*, I, 137.
[198] Cuddon, J.A., *A Dictionary of Literary Terms*, Penguin Books, 1982, s. 466; Pei, s. 186; *Encyclopedia International*, XIII, 426; *Longman*, s. 723; Bozkurt, Bülent R., *Literary Terms*, Hacettepe University, Ankara 1992, s. 122.
[199] Webster-Merriam A., "Onomatopoeia" md., s. 802.
[200] Pei, "Onomatopoeia" md., s. 78, 120, 163.

thump (muşta vurmak, ağır düşme sesi), *miaow* -veya *meow*- (miyavlamak) ve *quack* (ördek sesi) gibi ses taklitleri örnek gösterilebilir[201].

Türkçemizde de buna benzer şekilde *meee, miyav, vak vak, hav hav, cik cik* vb. ses taklitleri çok zengin olarak mevcuttur.

Onomatope kavramının, bir *teori* olarak da gündeme geldiğini görmekteyiz. Bu teori, *Onomatopik Teori (Onomatopoetic Theory)* ve bunun eş anlamlısı olan "*Bow-Wow Theory (Hav hav Teorisi)* adıyla adlandırılmış olup insan konuşmasının, doğada üretilmiş (tabiî) seslerin taklit edilmesi sonucu doğmuş olduğu görüşüdür[202].

Onomatope, sesin manayı yansıtacak biçimde tahakkuk ettiği bir konuşma figürüdür. Şiirde çokça, düz yazıda ise müsait oldukça yaygındır ve her zaman pek çok edebî eserde bulunur[203].

Yine *onomatope* şiire itibar kazandırır; çünkü ses, manayla eşleşmemiş olursa, dizeler eksik sayılır[204]. Bir yazar, herhangi bir pasajın etkileyiciliğini ya da anlamını takviye etmek için *onomatopik* kelimeler kullanabilir[205].

Gerçekten *onomatopik* anlatım, içerisinde yer aldığı bir pasajı âdeta sihirli bir enstrümanla süslemekte, ona hoş bir melodik ortam kazandırmaktadır. Bir şekilde ki, o pasajda yer alan her bir kelime sanki dile gelmiş gibidir. Bu gerçeği bazı örneklerle sergilemeye çalışacağız.

Daha çok şiirsel bazda kendisini hissettiren *onomatope*nin, farklı dillerde yer alan örneklerinden birkaç tanesini burada sunmak istiyoruz:

İngilizce'de:

Tennyson'un[206] şu meşhur dizelerindeki gibi:

*The **moan** of doves in immemorial elms*

*And **murmuring** of innumerable bees.. (Asırlık karaağaçların içinde kumruların **figanı** ve sayısız arıların **uğultusu**..)*[207].

Eliot'un[208] "*Dry Salvages*"inden:

---

[201] Cuddon, s. 466; Longman, s. 723; Pei, s. 186; *Encyclopedia International*, XIII, 426; Bozkurt, s. 122, "Onomatopoeia" md.

[202] Pei, a.g.md.

[203] Cuddon, a.g.md.

[204] Bozkurt, a.g.md.

[205] *Encyclopedia International*, a.g.md.

[206] Alfred Tennyson (1809-1892): Bir İngiliz şairidir. *Encyclopedia International*, XVII, 599.

[207] a.y.

[208] Eliot, Thomas Stearns (1888-1965). Amerikan asıllı bir İngiliz şairdir. Geniş bilgi için bk. *Meydan Larousse*, IV, 192, "Eliot" md.

When the train starts, and the passengers are settled

To fruit, periodicals and business letters

Their faces relax from grief into relief

To the sleepy rhythm of a hundred hours

"Tren start alıp yolcular meyvelerin, dergi ve iş mektuplarının başına konunca, yüzleri kederden kurtulup iç huzuruna kavuşur ve gevşer.. Uyku veren yüz saatlik bir ritmle birlikte.." [209]. Pasajın tümü mahirane bir incelikle onomatopiktir. Son iki mısra, tekerleklerin raylar üzerindeki tıkırtısını güzel ve hünerli bir şekilde zihinde canlandırmaktadır[210].

Arapça'da:

Mâzinî'nin ***tavîl*** kalıbındaki bir şiiri:

فتفتحه طورا وطورا تجيفه فتسمع فى الحالين منه جلنبلق

*{(Derken sen onu aralayarak, yavaş yavaş açarsın da, her iki durumda (açılış-kapanış anında) ondan **celen-belak** (diye bir ses) işitirsin}*. Beytin son kelimesi olan *celen-belak*, kalın bir kapının, açılma anındaki çıkardığı sesin adıdır. Kapının açılışı ***celen***, kapanışı ise ***belak*** sesleriyle ifade ve taklit edilmektedir[211].

Adı meçhul bir şaire ait, yine aynı kalıptaki başka bir şiir:

اذا كبد النجم السمآء بشتوة على حين هر الكلب و الثلج خاشف

*(Köpeğin **hırladığı** ve karın **hışırdadığı** bir sırada yıldız, şiddetli bir kış günü göğün ortasına intikal edince..)*. Soğuğun şiddetinin vasfedildiği bu şiirde geçen الخشفة tabiri *his* ve *hareket* anlamına gelmekte olup, şiddetli soğukta üzerinde yürüdüğü vakit karın çıkardığı *hışırtılı ses*, خا شف kelimesiyle anlatılmaktadır[212].

Türkçe'de:

Güzel dilimiz Türkçe'de de *onomatope* sanatının harika örneklerini görmemiz mümkündür. İşte birkaç örnek:

Şair Nef'î'nin, Veziriazam Murat Paşa'yı methettiği şiirinden iki mısra:

Evc-i hevâda sît-i çekâçâk-ı tîğden

---

[209] Cuddon, a.g.md.
[210] Cuddon, a.g.md.
[211] Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 271.
[212] bk. Zemahşerî, (Müberred, Ukberî, İbn Zâkûr el-Garbî ve İbn Atâ el-Mısrî ile birlikte), *Bülûğu 'l-Edeb fî Lâmiyyeti 'l-Arab*, nşr. M.Abdülhakîm el-Kâdî-M. Abdürrezzâk İrfân, Mısır 1989, s. 216.

Âvâz-ı ra'd ü sâika reh-güm-künân olur[213].

Bir savaş meydanını tasvir eden bu dizelerde, birbirine karışan kılıç şakırtıları, yıldırım ve gök gürültüsü sesleri *onomatopik* bir üslupla zihinlere resmedilmektedir.

Nef'î'nin, bu ***sît-i çek-â-çâk-i tîğ*** şeklindeki ses taklidinden ilham aldığını tahmin ettiğimiz, *Servet-i Fünûn* çığırının en güçlü şairi Tevfik Fikret'in, *Âveng-i Tesâvîr (Portreler)* bölümünde Nef'î'nin şiir üslûbunu, bir savaş meydanına benzeterek anlattığı bir şiiri vardır ki, *onomatopik* anlatımın en harika örneklerinden biridir. İşte, "*Nef'î*" isimli bu şiirin *onomatope* oluşturan kısımlarından birkaç dize:

Duyulur ka'r-ı beyânında sadây-i âhen
Darb-ı şeşperle çıkan ka'ka'a miğferlerden
.....
Sanki bir ma'reke; bir ma'reke-i cûş-â-cûş
Sît-i velvâl-i veğâ, velvele-i çeng-i cüyûş
Ser-be-ser ra'd-i heyâhây-i velehzây-i sufûf
Sû-be-sû berk-i çek-â-çâk-i şerernâk-i süyûf
.....
Kûs ü nakkâre hem-âheng-i ğırîv-i hecemât
Köpürür her köşeden demdeme-i dîv-i memât
.....
Atılır her yana bin rahş-i savâik peyrev
Gerd-i haşyetle dolar künbed-i vârûne-i cevv..[214].

Bir savaş meydanını *onomatopik* tasvirlerle bu kadar canlı resmeden bir başka şiir göremiyoruz. Çelik miğferlerle buluşan topuzların çıkardığı madenî sesler, kılıç şakırtıları, *kös davulu, nakkâre* gibi harp müzik aletlerinin sesi, birbirine giren safların, askerlerin *hayhuy* sesleri, feryatlar, velveleler, naralar, peş peşe yıldırım hızıyla dalan atlar ve filler; hâsılı her şey birbirine karışmış, ortalık toz duman içerisinde kalmış gibidir.

Yine Fikret'in "*Yağmur*" adlı şiirinin baş tarafında geçen:

Küçük, muttarid, muhteriz darbeler
Kafeslerde, camlarda pür-ihtizâz

---

[213] Nef'î, *Dîvân-ı Nef'î*, Cerîde-i Havâdis Matbaası, İstanbul 1269/1852, s. 95.
[214] Tevfik Fikret, *Rubâb-i Şikeste*, nşr. *Tanîn* İdârey-i Memuru Hasan Tahsin, İstanbul 1327/1909, s. 337-338.

Olur dem-be-dem nevha-ger, nağme-sâz

Kafeslerde, camlarda pür-ihtizâz

Küçük, muttarid, muhteriz darbeler..[215] dizelerinde; bilhassa tekrarlanan 1. ve 5. mısrada, yağmurun camlara çarparken çıkardığı *tıkırtılı* sesler, *onomatopik* bir üslupla aynen taklit edilmektedir.

Onomatope sanatının, Arapça'da *Tekrâru'l-Hurûf (Harf Tekrarı)* tabiriyle karşılandığını görmekteyiz[216].

5.7. SES TEKRARI (Aliterasyon; Alliteration)

Edebî terimler içerisinde telaffuz güzelliği oluşturan söz sanatlarından biri de *aliterasyon* olup, bunun Kur'an'da en harika örneklerini görmek mümkündür. Bu sebeple *aliterasyon* hakkında da kısa bir bilgi sunmayı uygun buluyoruz.

Aliterasyon, aynı ya da birbirine yakın olan seslerin, genellikle ardarda gelen iki ya da daha çok kelime, hece veya deyimlerin başlangıcında tekrarlanmasıdır[217]. İngilizce'deki şu, *Round the rocks runs the river (Nehir, kayaların etrafında dönüp dolaşarak akmaktadır)*[218]; *kith and kin (eş dost)*; *safe and sound (sağ salim)*[219]; *wild and woolly (vahşî, gözü pek)*[220] gibi ifade ve tabirler *aliterasyon* için birer örnektirler. Bunlardan ilkinde *r*, ikincisinde *k*, sonuncusunda *w* harfi *aliterasyon* oluşturmaktadır. Aynı minval üzere, Türkçe'deki *çoluk çocuk, saç sakal, şen şakrak, toz toprak, göz gözü görmemek* gibi ifade biçimleri de birer *aliterasyon* örneğidir.

Aliterasyon, şiirlerde de sıkça tercih edilen bir söz sanatı türüdür. Örneğin, Fuzûlî'nin meşhur *Su Kasidesi*'nde yer alan şu:

---

[215] a.c., s. 107.
[216] Hasnâvî, Muhammed, *el-Fâsıla fi'l-Kur'ân*, nşr. el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, s. 268.
[217] Pei, s. 10; Webster, *Longman*, Hershkovitz, Philip, *Encyclopedia Americana*, I, 602, "alliteration" md.
[218] Longman, "Alliteration" md.
[219] *Encyclopedia Americana*, "Alliteration" md.
[220] Pei, "Alliteration" md.

Dest-bûsi arzusiyle ger ölürsem dostlar

Kûze eylen toprağım sûnun anınla yâre su.. beytinin ilk mısraında */s/* sesinin tekrarlanması hoş bir *aliterasyon* örneği oluşturmaktadır[221].

[221] Şiirin tamamı hakkında bk. Fuzûlî, *Fuzûlî Dîvânı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1990, s. (Osmanlıca metinde) 7-9, (yeni Türkçe metninde) 31-33.

I. BÖLÜM

KUR'AN BELÂGATİNİN GENEL BİR DEĞERLENDİRİLMESİ

Kur'an'ın gerek *lafız*, gerek *mana* yönünden diğer semavî kitaplar arasındaki özgünlüğüne, onun günümüzde yaşamakta olan tek ***mûcize*** oluşunun garantörü diye vasfedebileceğimiz, o muhteşem ***nazım*** sistemine, eşsiz *belâgat* ve *fesâhat* yapısını kısmen keşfettirecek bazı ilginç yönlerine dikkat çekmek maksadıyla, çalışmamızın bu ilk bölümünü bazı öğretilere tahsis etmeyi uygun bulmaktayız. Burada Kur'an'ın belâgat veçhesini bütünüyle ortaya koyabilmemiz elbette mümkün değildir. Yapmak istediğimiz sadece, tezimizin 2. ve 3. bölümlerinde ele alacağımız; kıraatlerin bedîî güzelliklerini keşfe yönelik bazı konular için bir *ön hazırlık* çalışması sunmaya gayret etmek olacaktır. Böylece Kur'an'ın *edebî* ve *fonetik* çephesiyle ilgili, bir *kuş bakışı* mesabesinde bazı genel değerlendirmeler yapmış olacağız.

Kur'an'la ilgili birtakım özlü bilgiler sunmaya geçmeden önce *belâgat* ve *fesâhat* kavramları etrafında gelişip şekillenen bazı konular hakkında kısa bir malûmât sunmayı uygun buluyoruz. Çünkü bu iki kavram, *fonetik* olgusuyla birlikte tezimizi belirleyen iki temel nirengi noktası olacaktır.

1.1. BELÂGAT VE FESÂHATİN TANIMI

Lügat kaynaklarına baktığımızda, *belâgat* (البلاغة) sözcüğünün aslî manasını oluşturan kullanımların, *belağa-yebluğu-bulûğan*; *belâğan* şeklindeki **birinci bab** ile, *beluğa-yebluğu-belâğaten* şeklindeki **beşinci bab**dan kaynaklandığını görmekteyiz ki, bu farklı kullanımların hemen hepsinin -genel olarak- ortak anlamı "amaçlanan hedefe ulaşabilmek" ve "yeterli olmak" demektir[1].

Belâgat kökünden türeyen pek çok *isim* ve *fiil*in, **birinci** ve **beşinci bab**dan gelen yapılarıyla Kur'an'da çokça kullanıldığına şahit olmaktayız. Bu kullanımlara, **birinci bab**dan: قال رب أنى يكون لى غلام وكانت امراتى عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيا. *(Zekeriyya, "Rabbim!*

---

[1] *Belâgat* kavramıyla ilgili geniş bilgi ve örnekli açıklamalar için bk. Halîl b. Ahmed, IV, 421; İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-Luga* (Yeni Ofset Baskı), Beyrut, ts., I, 318; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luga*, nşr. Abdulazîm Mahmûd-M. Alî en-Neccâr, Kahire 1384/1964, VIII, 140,; İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyîsi'l-Luga*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Mısır 1392/1972, I, 301-302; Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh (Tâcu'l-Luga)*, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Mısır, ts., IV, 1316; İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Endelüsî, *el-Muhassas*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, ts., I, 114 (II. sifr); Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, Dâru Sâdır, Beyrut 1412/1992, s. 50; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem el-Ensârî el-Efrîkî el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1410/1990, VIII, 419-420, "blg" md.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

*Karım kısır ve ben de ihtiyarlığın **son noktasına ulaşmış** iken, benim nasıl çocuğum olabilir?" dedi)*[2] âyetini; **beşinci babdan** ise: وقل لهم فى انفسهم قولا بليغا *(..ve onlara, **kendileri hakkında tesirli söz** söyle!)*[3] âyetini örnek verebiliriz.

Terim olarak *belâgat*ın pek çok tanımı yapılmış olup, bir tek tanımın, bu edebî kavramı tam olarak açıklayamayacağı endişesini taşıdığımız için, bu terimle ilgili en şümullü bulduğumuz birkaç tanıma burada yer vermek istiyoruz:

"Belâgat, lafzın en güzel şekliyle manayı kalbe ulaştırmaktır"[4].

"Sözün manasının, lafzıyla; lafzının da manasıyla yarışıp, mananın kalbe ulaşmasının, lafzın kulağa ulaşmasından daha sür'atli olmasıdır"[5].

"Sözün azının, çoğuna ihtiyaç bırakmaması ve manası, lafzının zahirinden anlaşılmasıdır"[6].

Câhız'ın naklettiğine göre bir arkadaşı, Attâbî[7]'ye: "*Belâgat nedir?*" diye sorması üzerine, Attâbî: "*Sözü tekrarlamaksızın, manayı boğmaksızın ve sözünün iyi anlaşılabilmesi için ilave tabirler kullanmak zorunda kalmaksızın, arzusunu sana anlatabilen herkes belâgat sahibidir*" şeklinde cevap vermiştir[8].

"Akılları, en kolay ibare ile kendisini anlamaya muztar kılan sözdür"[9].

"Delâletin açık, işaretin doğru, taksimatın sağlıklı, tertip ve nizamın güzel olması, *teşbih, temsîl, icmâl* ve *tafsîl*de; *fasıl* ve *vasl*ın yerli yerine oturtulmasında; *hazif* ve *te'kîd*in tam olarak hakkının verilmesinde; bir de *takdim-tehir*in şartlarında harikalar oluşturmaktır"[10].

---

[2] Meryem 19/8.
[3] Nisâ 4/63.
[4] Rummânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Îsâ, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân* (***Selâsü Resâil*** isimli mecmua içerisinde), nşr. M. Halefullâh ve M. Zeğlûl Sellâm, Mısır 1387/1968, s. 75.
[5] Câhız, I, 115.
[6] a.e., I, 83.
[7] Bu zatın adı Külsûm b. Amr olup, Amr b. Külsûm et-Tağlibî soyundan gelmektedir. Attâb Oğulları'na mensuptur. Güzel bir şair ve iyi bir kâtipti. Halife Me'mûn'un sevgisine ve ihsanına mazhar olmuştur. Geniş bilgi için bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ*, nşr. Hasan Temîm ve M. Abdülmün'im 'Uryânî, Beyrut 1412/1991, s. 594.
[8] Câhız, I, 113. "İlave tabirler kullanma"dan maksat, konuşanın, söz aralarında muhatabına: "*Be adam, benden işit, bana kulak ver, beni anla, anlamadın mı, aklın almıyor mu*" gibi sözler sarfetmesidir ki, bunların hepsi *beyân*dan mahrumiyet ve anlam bozukluğudur. a.g.e., a.y.
[9] Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn: el-Kitâbe ve'ş-Şi'r*, nşr. Alî M. el-Becâvî ve M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mısır 1971, s. 18.
[10] Abdulkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Delâilu'l-İ'câz*, nşr. M. Reşîd Rıza, Beyrut 1409/1988, s. 47.

"Kişinin, manayı ihlâl eden kısaltmadan ve bıktıran uzatmadan sakınarak, kalbindeki mananın künhünü ifadeye güç yetirebilmesidir"[11].

"Konuşanın, manaların borcunu ödeme hususunda, terkip özelliklerinin hakkını tamı tamına verme ve *teşbîh, mecâz, kinâye* vb. türlerini kendi tarzları üzere îrâd etme ihtisasına ulaşmasıdır"[12].

"Konuşanın, maksadını yerine getirmede, makamın durumuna uygun olarak lafzın güzelliğine ve mananın tamı tamına hakkının verilmesine riayette nihaî noktaya ulaşmasıdır"[13].

Kazvînî ise *belâgat*in terimsel tanımını, ***zâtî*** (*konusal*) ve ***arazî*** (*amaçsal*) yönden ortaya koymaya çalışmıştır. Onun, ***zâtî*** tanımı iki kategoride ele aldığını görüyoruz: ***Kelâm*** (konuşma) ve ***mütekellim*** (konuşan)... ***Kelâm***da belâgat, sözün *fasîh* olmasının yanı sıra, *muktezâ-i hâl*e[14] uygun düşmesi demek iken[15], *Mütekellim*de belâgat, konuşanın, sayesinde belîğ söz terkibi oluşturmaya güç yetirebildiği bir melekenin adı olmaktadır[16].

Arazî tanımla ilgili olaraksa Kazvînî'nin iki farklı tespiti bulunup şunlardır:

"*Belâgat*, sayesinde, Arapça lügatinin en ince ve en gizli yönlerinin bilindiği, Kur'an'ın ***nazım i'câzı*** ile ilgili yönlerin keşfolunup ortaya çıkarıldığı bir ilimdir"[17].

"*Belâgat*in nihaî amacı, arzulanan mananın tam olarak ifade edilmesinde hatadan sakınmak ve sözün *fasîh* olanını *fasîh* olmayanından ayırmaktır"[18].

Fesâhat (الفصاحة) kavramı ise, *fasuha-yefsuhu-fesâhaten* şeklinde **beşinci bab**dan gelmiş olup, sözlükte "ortaya çıkma, belirginleşme, açık seçik olma ve bir şeyin, kendisiyle karışım oluşturduğu nesnelerden arınıp saflaşması" anlamlarına gelir[19]. Bu

---

[11] Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseyn, *Nihâyetü 'l-Îcâz fî Dirâyeti 'l-İ'câz*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî Efendi bl., nr. 1788, s. 10.

[12] Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî, *Miftâhu 'l-Ulûm*, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1356/1937, s. 196.

[13] Tîbî, Şerefüddîn Hüseyn b. Muhammed, *et-Tibyân fî İlmi 'l-Ma'ânî ve 'l-Bedî' ve 'l-Beyân*, nşr. Hâdî Atiyye Mataru'l-Hilâlî, Beyrut 1407/1987, s. 469.

[14] Konuşmanın özel bir tarz üzere yapılmasını gerektiren konum. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmira, İstanbul 1260/1844, s. 22.

[15] Kazvînî, Muhammed b. Abdirrahmân el-Hatîb, *Telhîsu 'l-Miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, ts., s. 9.

[16] a.e., a.y.

[17] a.e., s. 3.

[18] a.e., s. 11.

[19] Halîl b. Ahmed, III, 121; İbn Düreyd, II, 163; Ezherî, IV, 253; İbn Fâris, IV, 506-507; Cevherî, I, 391; İbn Sîde, I, 112-113 (II. sifr), "Fesâhat Bâbı"; Râgıb, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed el- Isfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi 'l-Kur'ân*, nşr. M. Seyyid Kîlânî, Beyrut, ts., s. 380, Zemahşerî, *Esâsü 'l-Belâga*, s. 474; İbn Manzûr, II, 544, "fsh" md.

bağlamda *fesâhat* kavramı, tüm yaratıklar için *vasıf* oluşturacak şekilde ortak kullanım özelliği taşımaktadır. Meselâ, sütün üzerindeki kaymak açıldığı, veya doğumu müteakip hayvanın memesinden gelen sütün *ağız* (ağuz) kısmı gidip, ardından katıksız kısmı geldiği vakit, **sülâsî** kalıbıyla *-fesuha'l-lebenu*; ya da **rubâî** (*if'âl*) kalıbıyla *efsahal'l-lebenu* denir ki, her iki kullanım "süt halis oldu" anlamına gelir. Keza, at için *fasîhu's-sahîl* (kişnemesi berrak) dendiği gibi, ışığı görünüp ortaya çıktığında sabah vakti için, *efsaha's-subhu* (sabah aydınlandı) denir[20].

Fesâhat kavramının, *ism-i tafdîl* vezniyle kullanılmış olarak Kur'an'da yer aldığını, ..واخی هرون هو افصح منی لسانا *(Kardeşim Harun'un dili benimkinden daha **fasîh**tir..)*[21] âyetinden öğreniyoruz.

*Fesâhat*in terim manasına gelince, bununla ilgili olarak belâgat kaynaklarında biri genel, diğeri detaylı olmak üzere iki tür tanıma şahit olmaktayız. Genel tanımla ilgili birkaç örnek sunacak olursak, bunlardan birisi İbn Sinân el-Hafâcî'nin, *fesâhat*i, *beyân*la özdeş tutan şu: "*Bir sözün **fasîh** diye isimlendirilmesi, o sözün, tabir edileni tam bir açıklık ve berraklık içerisinde ortaya koymuş olması sebebiyledir*" şeklindeki tanımıdır[22]. Hafâcî'nin pek sistemli gözükmeyen bu tanımına göre fesâhatte esas olan, herhangi bir ifadenin düzgünce, net ve belirgin olarak ortaya konmasıdır ki, bu yerinde bir tespittir. Zaten gerek lügat, gerek terim yönünden olsun; *fesâhat* lafzı için konmuş olan asıl mana *zuhûr* ve *beyân*dır[23].

Bir diğer tanıma göre *fesâhat*, sözün, lafız ve mana düğümlenmesinden (*ta'kîd*) arınmış olmasıdır[24].

*Fesâhat*in genel anlamdaki şu tanımlarını da nakletmek istiyoruz:

"*Fesâhat*, bir görüşe göre lafız düzgünlüğü ve mana güzelliği; diğer bir görüşe göre ise kalplerdeki gizli manaları, açık ibareler ve değeri yüksek, duru manalar halinde açıklamaya muktedir olmaktır"[25].

"*Fesâhat*, *müfret* ve *terkip* durumlarında, konuşanın, sayesinde en açık bir ifade ile maksadını dile getirmeye güç yetirebileceği sağlam bir melekedir"[26].

---

[20] Bu ve diğer örnekler için bk. Halîl b. Ahmed, a.y.; İbn Düreyd, a.y.; Ezherî, a.y.; İbn Fâris, a.y.
[21] Kasas 28/34.
[22] Hafâcî, s. 59.
[23] Askerî, s. 13.
[24] Râzî, s. 10; Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Ravdatü'l-Fesâha fi'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Süleymaniye Ktp., nr. 1684, vr. 4b.
[25] Bâkıllânî, s. 181.
[26] Tîbî, 468.

Kazvînî'nin taksimli tanımı daha mükemmel ve sistemli gözükmektedir. O, *fesâhat* kavramını ***müfred, kelâm*** ve ***mütekellim*** kategorilerinde ele alıp tanımlamaktadır. Aynı zamanda *fesâhat*i ihlâl eden dil kusurlarını; başka bir deyimle, *fesâhat*in şartlarını da belirleyen bu detaylı tanıma göre ***müfred***de *fesâhat*, tekil lafzın, *harf uyuşmazlığı* (tenâfüru'l-hurûf; kakofoni), *lügat tanınmazlığı* (garâbet), *dil kurallarına aykırılık* (muhâlefetü'l-kıyâs) ve (bir görüşte) *kulağa hoş gelmeme* (kerâhet-i sem')'den arınmış olması; ***kelâm***da *fesâhat*, kelimenin, fasih olmanın yanı sıra, *sentaks bozukluğu* (za'f-ı te'lîf) *kelime uyuşmazlığı* (tenâfüru'l-kelimât), *mana düğümlenmesi* (ta'kîd), ve (bir görüşte) *tekrâr çokluğu* ile, *zincirleme izâfet*ten (tetâbu'-i izâfât) arınmış bulunması, ***mütekellim***de *fesâhat* ise -daha önce geçtiği gibi- konuşanın, sayesinde maksadını fasih lafızla ifade etmeye güç yetireceği bir melekeye sahip olması demektir[27].

1.2. BELÂGAT VE FESÂHATİ BİRBİRİNİN AYNI SAYANLAR

Zeynüddîn Râzî'nin tespitine göre belâgatçilerin çoğu, *belâgat* ve *fesâhat* tabirleri arasında fark gözetmeksizin, her ikisini, aynı manaya gelen iki müteradif isim olarak kullanırlar[28].

Yine aynı Râzî'nin bildirdiğine göre Cevherî, bu görüşü benimseyenlerdendir. Zira o, ***es-Sıhâh***'ında *belâgat*, *fesâhat* ve *beyân* kavramlarını bir tutmaktadır[29].

Gerçekten Cevherî'nin, adı geçen eserinde "*Belâgat, fesâhat demektir*" ifadesini kullandığını görüyoruz[30].

Ebû Ubeyd'in *fesâhat*le ilgili tahkiklerinden, onun da aynı görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Şöyle ki, o, الفصيح اللسان (fasîh lisanlı) şeklindeki *lafzî izâfet*in, البين اللهجة (açık lehçeli) manasına geldiğini kaydettikten sonra, الفتيق اللسان (dili keskin), المسلق، البليغ، الذليق tabirlerinin de aynı manayı ifade ettiğini söylemektedir[31].

Ebû Hilâl Askerî, Arap olmayan biri için, sözü açık seçik konuşamamanın ardından, daha sonra sözünü açıkça anlaştırdığı vakit, bu kimse için افصح الأعجمى (Arap olmayan kişi *fasîh* oldu) denmesinden yola çıkarak, bu durumda asılları farklı olsa da,

---

[27] Bu taksimli tanımlarla ilgili geniş bilgi ve örnekler hakkında bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 6-9.
[28] Râzî, Zeynüddîn, a.g.e., vr. 4a.
[29] a.e., vr. 4b.
[30] Cevherî, IV, 1316, "blg" md.
[31] Ebû Ubeyd, *Kitâbu 'l-Musannef fî Garîbi 'l-Luga*, Süleymaniye ktp., İzmir bl., nr. 644, vr. 12b.

fesâhat ve *belâgatin* aynı manaya hamledileceklerini; zira her ikisinin de "manayı beyan edip açık seçik ortaya koymak" anlamına geldiğini belirtmektedir[32].

Yine Askerî, manası açık, lafzı kolay, nazmı hoş olup, telaffuzu kulağı rahatsız edecek derecede ham, külfet oluşturacak kadar ağır olmayan bir söze hem *fasih* hem *beliğ* isminin verilebileceğini; kendisinde, mananın açıklığa kavuşturulması ve lügat sağlamlığının mevcut olması hasebiyle bu sözü, bu ikisinin (*fasih* ve *beliğ*) biriyle isimlendirmeye engel oluşturacak hiçbir şeyin bulunamayacağını belirtmektedir[33].

Rummânî'ye gelince, o, belâgatin *îcâz*, *teşbîh*, *istiâre*, *telâüm* (harf ve kelime insicamı, lafız güzelliği), *fevâsıl* (âyet durakları), *tecânüs* (müşâkele), *tasrîf* (farklı manalara gelen kelimeleri aynı kökten türetme; morfolojik zenginlik), *tadmîn* (bir lafzın, kendi manasıyla birlikte bir başka lafzın manasını da özünde barındırması; bir tür *îcâz*), *mübâlağa* ve *hüsnü'l-beyân* (ifade güzelliği) olmak üzere on kısımdan ibaret olduğunu belirtmektedir[34]. Bu taksime bakıldığında Rummânî'nin, fesâhati, belâgatın bir cüz'ü olarak değerlendirdiği söylenebilir. Esasen Rummânî'nin, *en-Nüket*'inde Kur'an'ın *i'câz* boyutunu işlerken, yalnız *belâgat* olgusunu baz aldığına şahit olmaktayız. Zira onun bu taksimi, belâgat ilminin omurgasını oluşturan üç ana konuyu; ***maânî***, ***beyân*** ve ***bedî'*** dallarının genelini kapsamına almaktadır. Şöyle ki, yukarıda adları geçen belâgat değerlerinden *îcâz*, *telâüm* ve *tasrîf* ***maânî***'nin; *teşbîh* ve *istiâre* ***beyân***'ın; *fevâsıl*, *tecânüs*, *tadmîn*, *mübâlaga* ve *hüsn-i beyân* ise ***bedî'***'in konuları arasında yer almakta olup, bunlar detaylı ve sistemli bir şekilde Sekkâkî ve Kazvînî tarafından işlenmiştir. İşte bu değerlendirmeden yola çıkarak, Rummânî'nin belâgat ve fesâhat olgularını aynı kategoriye dahil ettiğini söyleyebiliriz.

Kazvînî de belâgatin, terkip halinde anlam ifade etmesi itibariyle *lafz*a varıp dayanmasının, çoğu kez *fesâhat* diye isimlendirilmekte olduğunu belirtiyor[35]. Nitekim Teftâzânî, Kur'an'ın, *i'câz* bakımından *fesâhat*in en üst mertebesinde bulunduğu söylendiğinde, bununla *belâgat*in kastedileceğini belirtmektedir[36].

---

[32] Askerî, s. 13.
[33] a.e., s. 14.
[34] Rummânî, s. 76.
[35] Kazvînî, s. 10.
[36] Teftâzânî, *el-Muhtasar*, s. 25.

1.3. BELÂGAT VE FESÂHATİ BİRBİRİNİN AYNI SAYMAYANLAR

Bu görüşü savunanların başında İbn Sinân el-Hafâcî gelmektedir. Ona göre *belâgat* ile *fesâhat* arasındaki fark, *fesâhat*in sadece lafızların dış görünüşüne bağlı kılınmış olmasına rağmen, *belagat*in, ancak manaların birlikteliğinde bulunmaları şartıyla lafızların bir özelliği olmasıdır. Bu yüzden kendi benzerine üstünlük kuracağı bir manaya delâlet etmeyen bir kelime hakkında "fasihtir" denebileceği halde, "beliğdir" denemez. Şu halde her *beliğ* söz *fasih*tir; ama her *fasih* söz *beliğ* değildir[37].

İbnü'l-Esîr de bu hususta aynen Hafâcî gibi düşünmektedir. Ona göre *belâgat* hem lafız hem manaya şamil olduğu için, *fesâhat*e nazaran daha içlemlidir (*ehass*). Tıpkı *insan-canlı* ilişkisi gibi. Her insan canlıdır; ama her canlı insan değildir. Aynı şekilde her *beliğ* söz *fasih*tir; ama her *fasih* söz *beliğ* değildir[38]

İbnü'l-Esîr'e göre *belâgat* ve *fesâhat* arasında (*insan-canlı* arasındakine benzer şekilde) *tam girişimlilik* (umûm-husûs-mutlak) ilişkisinin dışında bir başka fark daha vardır ki, o da belâgatin, ancak cümle oluşturma (*terkip*) şartına bağlı kalarak lafız ve manada bulunabileceğidir. Bu yüzden bir tek lafza *belâgat* vasfı nisbet edilemez. Halbuki *fesâhat*e özgü olan *güzellik* vasfı, kendisinde bulunduğunda o tek lafza *fesâhat* vasfı nisbet edilebilir[39].

Zeynüddîn Râzî, ilk naklettiği görüşün yanı sıra ikinci bir görüş olarak, bazı belâgatçilerin, belâgatin *mana*, fesâhatin ise *lafız* güzelliği olduğunu söylediklerini naklettikten sonra[40], kendi tercihinin, bu iki kavram arasında fark gözetilmesi gerektiği doğrultusunda olduğunu ima ederek, bu konuda söylenecek en güzel sözün, fesâhatin "*ta'kîd*den arınmış olma" demek olacağı; manası anlaşılmayan *şâz* ve bilinmeyen *garip* lafız kullanımının, bu ilmin uzmanları nezdinde *fesâhat* olarak itibar görmeyeceği; *belâgat*in ise "Kişinin, manayı ihlâl etmeyecek derecede sözü kısa tutmak, bıktırmayacak derecede de uzatmak kaydıyla, kalbindekinin hakikatini ifade etmeye yetişebilmesi" demek olacağı doğrultusunda görüş bildirmektedir[41].

---

[37] Hafâcî, s. 59.
[38] İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerîm, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâ'ir*, nşr. Ahmed el-Hûfî v.dğr., Kahire, ts., I, 94.
[39] a.g.e., a.y.
[40] Râzî, (Zeynüddîn), a.g.e., vr. 4b.
[41] a.e., vr. 4b-5a.

Sekkâkî'ninse, Kazvînî'nin *Telhîs*'inde ***bedî'*** ismiyle yer aldığını gördüğümüz; lafza ve manaya yönelik edebî sanatları[42], *fesâhat* adı altında inceleme konusu yaptığına bakılırsa[43], onun da bu iki kavramı birbirinden farklı gördüğü söylenebilir. Zira Kazvînî ve Teftâzânî'nin değerlendirmelerine göre *belâgat ilmi*, gerçekte ***maânî*** ve ***beyân*** dallarına münhasır olup, ***bedî'*** dalı, bu ikisinin tâbii konumundadır[44].

Öte yandan Kazvînî, fesâhatin *müfred, kelâm* ve *mütekellim*de olabilmesine karşılık, belâgatin yalnız *kelâm* ve *mütekellim*e münhasır kalacağını belirttikten sonra[45], önce *fesâhat*, daha sonra *belâgat* hakkında -iyi dizayn edilmiş- öz, fakat sistemli bir tahkikat yapmakta[46] ve sonunda: "*Böylece bilinmiş oldu ki, her beliğ, fasihtir; ama her fasih, beliğ değildir*" diyerek nihaî değerlendirmesini yapmakta ve bu iki kavramın birbirleriyle özdeş olmadığını açıkça ifade etmektedir[47].

1.4. FESÂHAT OLGUSUNDA LAFIZ-MANA BOYUTU

Fesâhat kavramının *lafz*a mı, yoksa *mana*ya mı, yahut her ikisine mi özgü bir vasıf olduğu hususunda başlıca üç farklı görüş bulunduğunu tespit ettik:

1.4.1. Fesâhat Lafza Özgü Bir Vasıftır

Bu görüşün en başta gelen savunucuları İbn Sinân el-Hafâcî ile İbnü'l-Esîr'dir. Daha önce belirttiğimiz gibi Hafâcî, fesâhatle belâgat arasında fark gözetirken, *fesâhat*i, lafızların sadece dış görünüşüne bağlı kalan bir yapılanma; *belâgat*i ise, manaların birlikteliğinde olmak şartıyla, yine aynı lafızların bir özelliği olarak değerlendiriyordu[48]. Böylece Hafâcî, *fesâhat* şöyle dursun; *belâgat*i dahi neredeyse *lafz*a özgü bir sıfat olarak görme temayülündedir.

İbnü'l-Esîr de *fesâhat*i daha çok *lafz*ın sıfatı olarak görür. Ona göre lafızlar seslerin yerini tutar. Kulağın hoşlanıp meylettiği lafızlar güzel, hoşlanmayıp kaçtığı lafızlarsa çirkindir. Meselâ kulak, bülbül ve karatavuk sesinden hoşlanıp bunlara meylederken, karga sesini hoşlanmaz ve ondan kaçar. Aynı şekilde, eşek anırtısından hoşlanmayan kulak, eşeğin bu ses çirkinliğini atın kişnemesinde bulmaz. Lafızlar da bu minval üzeredir. Örneğin, her üçü de aynı manaya delâlet edip, "yağmur"un vasıfları oldukları

---

[42] Bu edebî sanatlara konu olan kıraat vecihlerini çalışmamızın 2. bölümünde inceleyeceğiz.
[43] Sekkâkî, s. 200-204.
[44] Kazvînî, s. 11-12; Teftazânî, *el-Mutavvel*, s. 30-31.
[45] Kazvînî, s. 6.
[46] Kazvînî, s. 6-11.
[47] a.e., s. 11.
[48] Hafâcî, s. 59.

halde, kulak, المزنة (*el-müzne*) ve الديمة (*ed-deyme*) lafızlarından haz duyarken, البعاق (*el-bu'âk*) lafzını çirkin bulur[49].

1.4.2. Fesâhat Manaya Özgü Bir Vasıftır

Bu görüşün baş savunucusu ise Abdulkâhir el-Cürcânî'dir. O, "*fesâhat lafızda değil, manadadır*" şeklindeki sözünün, birileri tarafından yanlış anlaşılarak: "*Bu nasıl olur? Biz, fesâhatin ancak lafız için elverişli olduğunu; mananın sıfatına dâhil olmadığını görmekteyiz. Zira biz, insanların: "Bu fasih bir lafızdır" veya "şunlar fasih lafızlardır" dediklerini görüyoruz da, hiçbir akıl sahibinin: "Şu fasih bir manadır" veya "şunlar fasih manalardır" dediğini görmüyoruz*" diye itiraz edilmesine şöyle cevap vermektedir: "*Bizim "fesahat manada olur" derken kastettiğimiz, **lafzın, fasih** diye vasıflanmayı haketmiş olduğu meziyetin gerçekte **manaya** ait olmasıdır. Eğer **fesahatin manada** değil de, sadece **lafızda** olduğu söylenirse, bu durumda bizim, bir lafız için "o fasihtir" dememiz halinde, bu **fesahat** vasfının her halükârda o lafız için zorunlu olması gerekecekti. Halbuki durumun, bunun tersi olduğu bilinmektedir. Şöyle ki, bir lafzın bazan herhangi bir konumda fesahatin son haddine ulaştığını görmemize rağmen, aynı lafzın, sayısız konumlarda o fesahate dair az ya da çok herhangi bir eser taşımadığını görüyoruz*"[50].

Yine Abdulkâhir, *fesâhat*in sırf lafza ait bir sıfat olduğu görüşünü iptal etmek için iki farklı istidlâl metodu ortaya koymaktadır:

Birincisine göre *fesahat* ya kulakla algılanacak şekilde lafza ait *hissî* bir sıfat, ya da kalple idrak edilen *aklî* bir sıfattır. Burada üçüncü bir ihtimal yoktur. *Fesâhat*in lafza ait *hissî* bir sıfat olması muhaldir. Çünkü durum böyle olsaydı, bu takdirde *fasih* lafzı dinleyenlerin, bunun *fasih* bir lafız olduğunu bilme hususunda eşit olmaları gerekirdi. Şimdi *fesâhat*in *hissî* olduğu şeklindeki görüş geçersiz olunca, onun *aklî* bir vasıf olduğuna hükmetmek artık zorunludur[51].

İkincisine gelince; Kur'an okuyan biri, meselâ ..واشتعل الرأس شيبا..*(Yaşlılıktan saçım sakalım ağardı..)*[52] âyetini okuduğu vakit, *fesâhat* olgusunu ancak bu ilâhî kelâmın (bir ***cümle*** halinde tamamlanıp) sona ermesinden sonra bulabilecektir. Şayet *fesâhat*,

---

[49] İbnü'l-Esîr, I, 91.
[50] Abdulkâhir, s. 307 vd.
[51] a.e., s. 311.
[52] Meryem, 4.

اشتعل lafzının bir vasfı olsaydı, okuyanın, bu *fesâhat* olgusunu, اشتعل lafzını telaffuz ettiği an hissetmesi gerekecekti. Şu halde herhangi bir şeyin belli bir sıfatı olup, bu sıfatın ancak o şeyin bilâhare yok olmasından sonra bilinmeye elverişli olabilmesi muhaldır[53].

Abdulkâhir'in bu tür mülâhazalarından onun, *fesâhat* vasfını, ağırlıklı olarak *mana*da aradığını anlayabilmekteyiz. Esasen o, *Delâil*'inin hemen her yerinde fırsat düşürdükçe bu temayülünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

1.4.3. Fesâhat Hem Lafzın Hem Mananın Ortak Vasfıdır

Bu görüşü savunanların başında, *belâgat* ile *fesâhat*i eş değer kabul eden Rummânî gelmektedir. Ona göre *belâgat* ne sadece *mana*dan ne de *lafız*dan ibarettir. Zira bazan olur ki, biri *belâgat* sahibi, bir diğeri ise söz söylemekten âciz olan iki kişi aynı manayı anlaştırabilirler. Keza bir lafız, manayı ortaya koymakla birlikte bozuk, çirkin ve kulağı rahatsız eden bir yapıda olabilir. O halde *belâgat*te esas olan, manayı lafzın en güzel formu içerisinde kalbe ulaştırmaktır[54].

Bu görüşün en açık savunucularından biri de Yahya b. Hamza el-Alevî'dir. O, *fesâhat*in *lafız-mana* ikilisindeki denge noktasını araştırırken, konuyla ilgili görüşleri, önceki âlimlerden de alıntılar yapmak suretiyle dört madde halinde sunduktan sonra[55], kendi görüşlerini şu şekilde ortaya koymaktadır: "*Bize göre tercih edilen görüş, fesâhatin lafızların ârızî vasıflarından saylılmasıdır. Lâkin bu, muklak olarak fesâhati yalnız lafızlara bağlı kılmak demek değildir; onların manalarına delalet edecek şekilde nisbet kurmaktır. Böylece fesâhat, iki şeyin birlikteliğinden ibarettir; mutlak lafızlar, bir de o lafızların, kendi müfret ve mürekkep manalarına delâlet etmiş olmaları..*"[56].

Bu yorumlarıyla Alevî'nin, *fesâhat*i lafızla mana arasında dengesini bulan bir noktaya oturtma çabası güttüğü söylenebilir. Fakat, onun yorumlarından edindiğimiz kanaat, bu denge noktasının, lafza biraz daha yakın bir yerlerde bulunmasıdır. Çünkü o, bu yaklaşımın doğruluğunu ispatlamak maksadıyla serdetmiş olduğu üç maddelik mülâhazasının[57] birinci maddesinde, Hz. Peygamber'in: ان من البيان لسحرا *{Şüphesiz bazı*

---

[53] Abdulkâhir, s. 312.
[54] Rummânî, s. 75.
[55] Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm, *et-Tırâzü'l-Mütedammin li Esrâri'l-Belâga ve 'Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*, nşr. M. Abdüsselâm Şâhin, Beyrut 1415/1995, s. 63-64.
[56] Alevî, s. 64.
[57] Bu mülâhazalar için bk. a.e., s. 64-65.

beyan vardır ki sihir(gibi tesirli)dir}[58] hadisinde geçen *beyân* tabiriyle bizzat fesâhatin kastedildiğini; zira *beyân*ın, *zuhûr* (gözükme) anlamına gelip, bunun da ancak lafızlarda kullanıldığını; ne var ki, bu lafızların, kendi manalarına delâlet ettikleri gerçeğinin de gözardı edilemeyeceğini belirtmektedir[59].

Sekkâkî'nin, daha önce belirttiğimiz gibi *Miftâh*'ının son bölümünü, *fesâhat* adı altında ***bedî'*** dalının *lafız* ve *mana* güzelliklerinin incelenmesine tahsis etmesi, onun da Alevî'den çok önceleri *fesâhat* kavramını lafız ve mana arasında dengeli olarak bölüştürmek istediğini ortaya koymaktadır. Durum bu olunca, Sekkâkî'nin öğretilerini esas alan ve daha sistemli bir yapıya kavuşturan Kazvînî ve Kazvînî'nin eserine şerh yazan Teftâzânî'nin de aynı metodu benimsemiş oldukları söylenebilir. Böylece Sekkâkî, Kazvînî, Alevî veTeftâzânî'nin, Abdulkâhir ile Hafâcî'nin birbirine muhalif düşen iki farklı görüşleri arasında üçüncü bir görüş sahibi olarak yer almış olduklarını ve bu iki zıt görüşü bir şekilde dengelediklerini söyleyebiliriz.

1.5. KUR'AN'IN BELÂGAT DERECESİ

Rummânî'ye göre belâgatin üç mertebesi vardır: *En üst tabaka, en alt tabaka* ve bu ikisi arasında yer alan *orta tabaka*. Belâgatin en üst tabakasında yer alan *mu'ciz*[60]dir ki, bu, Kur'an belâgatidir[61]. Bunun altında bulunansa *imkân* dahilinde olup, *belîğ* insanların belâgatidir[62].

Sekkâkî de Rummânî'nin görüşüne paralel olarak, belâgatin iki nihaî ucu bulunduğunu söylemektedir: *En yüksek* ve *en alçak* olan. Bu ikisi arasında farklı mertebeler bulunmaktadır. Belâgat, eksildiği vakit sözün, *hayvan sesleri* kategorisine dâhil olacağı miktar demek olan *en aşağı mertebe*den itibaren artarak yükselmeye başlar ve nihayet *en uç nokta* ve ona yakınlık arzeden mertebede *i'câz* haddine ulaşır[63].

Kazvînî, aynı fikir doğrultusunda olmak üzere, belâgatin bu iki nihaî ucu arasında farklılık arzeden pek çok mertebelerin bulunduğunu ifade etmektedir[64].

---

[58] Buhârî, *Tıb*, 51.
[59] Alevî, s. 64.
[60] Bu kelime "*acz*" kökünün, **if'âl** kalıbına nakledilmiş *ism-i fâil* sigası olup -en basit anlamıyla- "*âciz kalan, ileri geçen*" demektir. İbn Manzûr, V, 369-370, "acz" md.
[61] Rummânî, s. 75.
[62] a.y.
[63] Sekkâkî, s. 196.
[64] Kazvînî, *el-Îzâh fi 'Ulûmi 'l-Belâga*, nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî, Beyrut 1414/1993, I, 47.

Tîbî'ye gelince o, bu konuda daha belirleyici bir üslûp kullanarak belâgatin, *i'câz* ve *merkep sesi* olmak üzere iki nihaî ucu olduğunu ve bu ikisi arasında hemen hemen sayısız mertebelerin bulunduğunu söylemektedir[65].

Sözün, açık olma ve belâgat vasfı taşıma yönünden başlıca üç farklı mertebesi bulunmaktadır: *Belâgat derecesi en sağlam olan, kolaya yakın fasîh olan, caiz ve yaygın olan*[66]. Bunlardan birincisi söz mertebelerinin en yücesidir. İkincisi orta halli, üçüncüsü ise en alt mertebede ve en kolay olanıdır. İşte Kur'an belâgati, bunların her birinden bir hisseyi kendi özünde toplamış; her bir türden bir parça almıştır. Böylece bu vasıfların bir arada uzlaşmasıyla, Kur'an'ın belâgatine özgü *yücelik* ve *tatlılık* sıfatlarını bir araya toplayan bir *söz tarzı* tanzim olunmuştur[67].

Rummânî'ye göre de güzellikte belâgatin en üst mertebesi Kur'an'ın belâgati olup, belâgat derecelerinin en yükseği yalnız Kur'an'a özgüdür[68].

İbnü'l-Esîr ise, Kur'an'ın ve -aynı seviyede olmasa bile- Hz. Peygamber'in hadislerinin, belâgatin kaynağı olduğunu belirtmektedir[69].

Yeri gelmişken şunu da belirtelim ki, ***i'câz***, *belâgat*in neticesi olup, *belâgat*in daha kapsamlı olması karşısında ***i'câz***ın daha içlemli olduğu söylenebilir. Yani her *i'câz*, *belâgat*tir ama her *belâgat*, *i'câz* değildir.

1.6. KUR'AN BELÂGATİNDE BAZI NİRENGİ NOKTALARI

Kur'an'ı, *fesâhat* ve *belâgat* bazında ***i'câz***'ın en üst mertebesine taşıyan *lafız* ve *mana* zenginliklerinin tümünü burada sayıp dökmemiz mümkün olamadığı için, biz sadece, Kur'an belâgatinin değerini ön plana çıkaran bazı bedîî güzelliklere dikkat çekmeye gayret edeceğiz.

1.6.1. Harf Seçimi

Kur'an nazmını dikkatlice inceleyen biri onun, harfleri seçerken *manaya riayet* ilkesini esas aldığını, hedeflenen manayı en iyi ve en canlı bir şekilde hangi harfler

---

[65] Tîbî, s. 47. "Belâgat" kavramıyla, "hayvan sesi" arasında en alt seviyede ilgi kurulması, ilk bakışta anlaşılır gibi gözükmüyorsa da, gerçek böyle değildir. Şöyle ki, *belâgat* tabirinin özünde yatan esas mana, -sunmaya çalıştığımız bilgilerden de anlaşıldığı üzere- "ulaşmak" anlamı olduğuna göre, hayvanlar da kendilerine özgü sesleriyle, doğal ihtiyaçlarını -hatta hislerini bile- bir şekilde ifade etme amacına ulaşabilmektedirler denebilir.

[66] Hattâbî, Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân* (*Selâsü Resâil* icerisinde), s. 26.

[67] a.e., a.y.

[68] Rummânî, s. 75-76.

[69] İbnü'l-Esîr, I, 99.

yansıtabilecekse, onları tercih ettiğini görecektir. Kur'an bunun sayısız örnekleriyle doludur. Biz bu konuda sadece bir örnekle yetinmek istiyoruz:

انما الصدقات للفقرآء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل *{Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak fakirlere, düşkünlere, zekât toplayan memurlara, gönülleri (İslâm'a) ısındırılacak olanlara, (özgürlüğüne kavuşturulacak) kölelere, boçlulara, Allah yolunda çalışıp cihad edenlere ve yolcuya mahsustur..}*"[70]. Bu âyette sadakaların, sayılan sınıflara tahsisiyle alakalı iki farklı *harf-i cer* (preposition) kullanıldığını görmekteyiz. Bunlar *lâm* ve *fî* harfleridir. Bunlardan *tahsis* manası ifade eden *lâm* harfi, ilk dört sınıfı oluşturan *yoksullar, düşkünler, zekât memurları* ve *gönülleri İslâm'a ısındırılacak olanlar* için kullanılırken, diğer dört sınıfı oluşturan *köleler, borçlular, Allah yolunda çalışanlar* ve *yolcular* içinse, *zarfiyet* (yer tahsisi) edatı olan *fî* harfi kullanılmıştır. Zekâtı ilk dört zümreye tahsis eden *lâm*'dan dönülüp, aynı *tahsis* manasını, son dört zümre hakkında *fî* ile şekillendirmenin bir dil mantığı olmalıydı. İşte bu mantığı çok iyi takip eden Zemahşerî, burada *lâm*'dan *fî*'ye geçilmesinin belâgat esprisini yakalayabilmiştir. Şöyle ki, son dört sınıfta *lâm*'dan *fî*'ye dönülmesinin sebebi, onların, zekâtı hakketmede ilk zikredilenlerden daha köklü olduklarının bildirilmesidir. Çünkü *fî* harfi, "koruyup saklamak" manası için konmuştur. Böylece sonki dört zümrenin, zekâtların (bir kap misâli) bunlara konuşlandırılmasına ve bu zekâtlara odak nokta oluşturmaya daha çok müstahak olduklarına dikkat çekilmiştir. Zira hürriyetine kavuşması şarta bağlı olan *yazışmalı köleler* veya normal kölelerle, esirlerin azat edilmesi hususunda yazı ile tespit, *borçlular* hakkında borçtan kurtarıp halâs etme; *fakir savaşçı* veya hacda *çaresiz kalmış kimse*nin, fakirlikle ibadeti, *yolcu*nun ise hem fakirlik hem de ailesi ve malından uzak düşmeyi bir arada yaşamış olması söz konusudur[71].

Zemahşerî'den mülhem olarak Râzî, konuya biraz daha açıklık getirmektedir. Şöyle ki, ilk dört sınıf hakkında *lâm* harfinin kullanılması, bunların, kendilerine verilen zekâtlarda istedikleri gibi tasarrufta bulunabilmeleri sebebiyledir. Son dört sınıfa gelince, bunlardan *yazışmalı kölele*re ayrılan hisse, kendilerine verilmeksizin bunların hürriyete kavuşturulması için harcanacaktır; dolayısıyla kendilerinin bu hissede şahsî tasarrufları

---

[70] Tevbe 9/60.

[71] Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, nşr. Mustafâ el-Bâbî, Kahire 1385/1966, II, 198.

yoktur. *Borçluların* hissesi, onların borçlarının ödenmesi; *gâzilerin*ki, kendilerinin savaş ihtiyaçlarının görülmesi ve nihayet (yolda kalmış) *yolcu*nunki de, kendi ihtiyaçlarının giderilmesi maksadıyla tahsis edilir ve harcanır. Hâsılı, zekâtlar ilk dört sınıfa doğrudan verilip, onlar bu zekâtları diledikleri gibi harcayabilme yetkisine sahip olurlarken, son dört sınıfa bu zekâtlar doğrudan verilme yerine, onların kendilerine özgü ihtiyaçları için harcanacaktır[72].

Zemahşerî'nin şârihi İbnü'l-Müneyyir, konuyla alakalı daha geniş bir yorum ortaya koymaktadır. Buna göre âyette geçen ilk dört sınıf, kendilerine verilecek olanlara tam ***malik*** olurlarken, alacakları şeyler de onların ***mülk***ü olacaktır. Bu yüzden orada *lâm* harfinin (*sahiplik* edatı olması hasebiyle) başa gelmesi onlar için uygun düşmüştür. Son dört sınıfa gelince, bunlar kendilerine sarfolunan şeylere malik olamazlar. Aslında bu kişilere bizatihi sarfolunma diye bir şey söz konusu olmayıp, bunlarla ilgili maslahatlara harcama yapılır. Örneğin, *yazışmalı kölelere* sarfolunacak malı, ancak anlaşmayı yapıp yazıya geçiren efendiler ve satıcılar alır. Dolayısıyla bunların payı direkt olarak kendi ellerine geçmiş olmuyor ki, bu, *sahiplik* anlamı bildiren *lâm* harfiyle ifade edilmiş olsun! Borçluların durumu da aynıdır. Onların hisseleri de, borç zimmetinden sıyrılabilmeleri için ancak alacaklılarına sarfedilir. Allah yoluna olan harcamanın konumu zaten açıktır. Yolcuya gelince, bu sanki de Allah yolunda cihad edenin kapsamına girmiş gibi olmaktadır[73].

Ayrıca âyetin وفى سبيل الله وابن السبيل kısmında *fî* edatının tekrarlanmış olmasının sebebi, bu iki sınıfın (Allah yolunda iş yapan ve yolcu) köleler ve borçlular sınıfına üstün tutulmasıdır[74].

1.6.2. Kelime Seçimi

Kur'an'ın, kendine özgü sentaks yapısını oluştururken, kelimeleri, belli bir mantık esasına göre seçme hususuna da özen gösterdiğine şahit olmaktayız. Konuyla ilgili karşılaştığımız en önemli özelliklerden biri *lafız-mana* uyumudur. Burada esas olan, amaçlanan mananın lafızları arasında uygunluk olması, lafızlar arasında, diğerleriyle uyuşmayan ve bulunduğu konuma yakışmayan tek bir lafız dahi yer almayacak şekilde,

---

[72] Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1411/1990, XVI, 90.
[73] İbnu'l-Muneyyir, Ebu'l-Abbâs Nâsıruddîn Ahmed b. Muhammed el-İskenderî, *el-İnsâf fî mâ tadammenehu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl (Keşşâf*'ın kenarında), a.y.
[74] Zemahşerî, II, 198.

hepsinin ***hüsn-i civâr*** (irtibat güzelliği) vasfına bürünmüş olmasıdır. Meselâ mana garip ise, o mananın lafızları da garip olacaktır.

قالوا تالله تفتؤا تذكر يوسف حتى تكون حرضا او تكون من الهالكين *(Dediler: Allah'a andolsun ki, sen hâlâ Yusuf'u anıp duruyorsun; sonunda ya hasta olacak ya da büsbütün helâk olup gideceksin!)*[75] âyeti bu hususta bir örnektir. Burada halkın ağzından çok uzak bir yemin türü olan تالله lafzı, diğerlerine[76] nisbetle en az kullanılandır. تفتؤا fiil kelimesi, ***ismi*** *ref'*, ***haberi*** *nasb* eden edatlar içerisinde كان ve benzerlerine göre -yine- en az kullanılanlarıdır. Aynı şekilde حرضا kelimesi, *helâk* manası ifade eden lafızlar içerisinde en *garip* (fazla tanınmamış) olanıdır. Böylece Kur'an'ın nazmında, kelimeler arasında insicam güzelliği aranarak, manaların lafızlarla uyum arzetmesine rağbet olunsun, kelime vaz'ında lafızlar dengeli ve dizimde ölçülü olsun, her lafzın, kullanım hususunda diğer bir lafızla aynı gariplik insicamı içerisinde yer alsın diye, Kur'an'ın -ilgili âyetteki- nazmında *vazı' güzelliği* gerekli görülmüştür[77].

Bu değerlendirme ışığında diyebiliriz ki, Kur'an, Hz. Ya'kub'un, oğlu Yusuf'u kaybetmesi yüzünden duyduğu aşırı özlem ve üzüntüyü garipseyen oğullarının bu tavrını, psikolojik ortama uygun düşecek biçimde, Arab'ın günlük konuşmada fazla kullanmadığı *garip* lafızlarla sahnelendirme yoluna gitmiş ve bu sayede olayın aktığı tabiî ortam ayniyle yansıtılabilmiştir.

1.6.3. Kelime Seçiminde Parça-Bütün Münasebeti

Kur'an bazan bir sahneyi canlandırırken, öyle ilginç sentaks yapılar kullanır ki, sentaksı oluşturan tüm kelime unsurları, kendi aralarında anlaşmışcasına o sahneyi dekore etmede âdeta ortak vazife üstlenirler ve hepsi de aynı hedefe yönelirler. Örneğin, ولئن مستهم نفحة من عذاب ربك ليقولن ياويلنا انا كنا ظالمين *(Andolsun, onlara Rabbinin azabından ufak bir esinti dokunsa, hiç şüphesiz "Vah bize! Hakikaten biz zalim kimselermişiz!" derler)*[78] âyetinde bu yapılanma açıkça görülmektedir. Yine Zemahşerî'nin yerinde bir tespitine göre buradaki "dokunma" ve "esinti"de üç mübâlağa manası mevcuttur. Bunlar

---

[75] Yûsuf 12/85.
[76] "*Vallâhi, billâhi*" vb.
[77] İbn Ebi'l-Isbâ', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdulazîm el-Mısrî, *Bedî'u'l-Kur'ân*, nşr. Hıfnî M. Şeref, Mısır, ts., s. 77-78.
[78] Enbiyâ 21/46.

"dokunma (مس)" fiili, نفح lafzının "azlık" anlamı ifade etmesi, bir de kelimenin نفحة şeklinde, ***merre masdarı*** sigasıyla gelmiş olup, bununla "işin bir kerecik vuku bulduğu"nun ortaya konmasıdır. Örneğin, نفح lafzıyla ilgili olarak نفحته الدآبة *(hayvan onu hafifçe tepti)* ve yine نفحه بعطية *(ona azıcık bir şey verdi)* denir. Buna göre âyet "*Şu uğramış oldukları azapla ilgili kendilerine pek cüz'î bir şey dokunsa, elbette zelilleşir ve kendi kendilerine zulmettiklerini ikrar ederler*" anlamına gelmektedir[79].

İlgili âyet hakkında Zemahşerî'nin tespit ettiği bu üç parçalık kombinasyon sayısını merhum Sait Nursî güzel bir tahkikle sekize çıkarmaktadır. Konuyla ilgili bu belâgat kombinasyonunu onun kendine has üslûbuyla aynen veriyoruz: "*Bu cümlede azabı dehşetli göstermek için, en azının en şiddetle tesirini göstermekle göstermek ister. Demek taklîli ifade edecek cümlenin bütün hey'etleri de bu taklîle bakıp ona kuvvet verecek. İşte* لئن *lafz-ı teşkîktir. Şek kıllete bakar.* مس *lafzı, azıcık dokunmaktır. Yine kılleti ifade eder.* نفحة *lafzı, maddesi* ***bir kokucuk*** *olup kılleti ifade ettiği gibi, sigası bire delâlet eder.* ***Masdar-ı merre****, tâbir-i sarfiyyesinde (sarf ilminde)* ***biricik*** *demektir. Kılleti ifade eder.* نفحة *deki tenvîn-i tenkîri (nekrelik alâmeti olan tenvîn) taklîl içindir ki, o kadar küçük ki, bilinemiyor demektir.* من *lafzı teb'îz (bazılık manası) içindir. Bir parça demektir. Kılleti ifade eder.* عذاب *lafzı,* نكال *ve* عقاب *a nisbeten hafif bir nev-i cezâdır ki, kıllete işaret eder.* ربك *lafzı,* منتقم ، جبار ، قهار *e bedel yine şefkati ihsas etmekle kılleti işaret ediyor. İşte bu kadar kılletteki bir parça azap böyle tesirli ise, ikâb-ı ilâhi ne kadar dehşetli olur, kıyas edebilirsiniz diye ifade eder. İşte şu cümlede küçük hey'etler nasıl birbirine bakıp yardım eder. Maksad-ı küllîyi, her biri kendi lisaniyle takviye eder. Şu misâl bir derece lafız ve maksada bakar*"[80].

1.6.4. Güzelle Başlayıp En Güzelle Bitirmek

Bu belâgat türü için, فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم.. *(Biz de ayrı ayrı mucizeler olarak onların üzerine tufan, çegirge, haşere, kurbağalar ve kan gönderdik..)*[81] âyeti güzel bir örnektir. Burada geçen الطوفان ve الجراد kelimeleri, lafızların en

---

[79] Zemahşerî, II, 574.
[80] Saîd Nursî, Bedîüzzamân, *Sözler*, Envar Neşriyât, İstanbul 1993, s. 370.
[81] A'râf 7/133.

güzellerindendir. الدم lafzı ise bu ikisinden daha da güzeldir. Böylece ***güzel*** (*hasen*) olanla başlanıp ***en güzel*** (*ahsen*) olanla son verilmiştir. Maksat, القمل ve الضفادع lafızlarının oluşturduğu ağırlığı hazmettirmektir[82].

1.6.5. Kelimenin Kendi Yerini Beğenmiş Olması

Kur'an bu özelliğin sayısız örnekleriyle doludur. Kur'an sentaksında her bir kelime, terkipte yerini almak üzere öyle bir seçime tâbi tutulur ki, -manaları aynı olsa bile- başka bir kelime onun bırakacağı boşluğu dolduramaz ve onun ***cezâlet*** ortamına ayak uyduramaz. Örneğin, ..رب انى نذرت لك ما فى بطنى محررا .. *(Rabbim! Karnımdakini azatlı bir kul olarak sırf sana adadım)*[83] âyetindeki بطن *(karın)* lafzıyla, ماجعل الله لرجل من قلبين فى جوفه *(Allah bir adamın içinde iki kalp yaratmadı)* [84] âyetinde geçen جوف *(boşluk)* lafzı nasıl kendilerine özel olarak tahsis edilen mahallerini bulmuşlar! Her iki lafız da *vezin* ve *mana* yönünden birbirleriyle uyuşmalarına rağmen, şayet (من قلبين فى بطنه ve مافى جوفى şeklinde) yerleri değiştirilmiş olsaydı aynı güzellik ortaya çıkmayacaktı[85].

Yine قالوا يا ابانا انا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عندمتاعنا فأكله الذئب *{Ey babamız! dediler, biz yarışmak üzere uzaklaştık; Yusuf'u eşyamızın yanında bırakmıştık. (Ne yazık ki) onu kurt yemiş!}*[86] âyetinde geçen اكل (yedi) fiili bu konuda güzel bir örnektir. Şöyle ki, yırtıcı hayvanların bu tür fiillerinde özellikle افتراس (paralama) tabiri kullanılır. Meselâ افترسه السبع (canavar onu parçaladı) denir. Bu manayla ilgili tercih edilen fasih lafız budur. الأكل (yeme) tabirine gelince bu, belirli bir canlı türüne mahsus olmayan genel bir kavram olmaktadır. Buna rağmen Kur'an'ın burada افترس yerine اكل fiilini seçmiş olmasının pek ince düşen bir esprisi olmalıdır ki, o da şudur: Bilindiği gibi *paralama* tabiri, yırtıcı hayvanların fiiliyle ilgili olarak sadece *öldürmek* anlamına gelir. Hz. Ya'kub'un çocukları kurdun, geriye hiçbir artık bırakmayacak şekilde, Yusuf'un tüm bedenini yemiş olduğunu iddia etmişlerdi. Çünkü onlar, anlattıklarının doğruluğuna kanıt olmak üzere, babalarının kendilerinden, Yusuf'tan artakalan bir nişane isteyeceğinden korkmuşlardı.

---

[82] Tîbî, s. 517.
[83] Âl-i İmrân 3/35.
[84] Ahzâb 33/4.
[85] Tîbî, a.y.
[86] Yûsuf 12/17.

İşte onlar, kendilerinden böyle bir şeyin istenmesine imkân vermemek için Yusuf'un yenmiş olduğunu iddia etmişlerdi. Zira افتراس (paralama) tabiri bu manayı tam olarak ifade etmeyecektir[87].

Nitekim rivayete göre Hz. Ya'kub, Yusuf'un haberini işitince feryada başlamış ve onun gömleğini alıp yüzüne gözüne sürmüş; yüzü, gömleğin kanına belenecek derecede ağlamış ve "*Bugüne dek böyle yumuşak huylu bir kurt daha görmedim! Yavrumu yemişte üstündeki gömleği paralamamış!*" diyerek çocuklarına târizde bulunmuştur[88].

1.6.6. Mananın En Fasih Lafızla Taşınması

Hatırlanacağı üzere Rummânî, belâgati "*Mananın, en güzel lafız formuyla kalbe ulaştırılmasıdır*" şeklinde tanımlıyordu[89]. Abdulkâhir'in nefis bir tespitine göre ise, her *mana* türünün, kendisiyle daha özelleştiği, daha yakışık aldığı bir *lafız*, kendisini en açık bir şekilde ifade edebilecek en doğru bir *ibare* türü, kendisinden alındığında, zihne en yakın ve kabule en müsait olacağı; kulağın daha iyi saklayıp, gönlün daha çok meyledeceği bir kaynağı vardır[90]. Bu esasa göre, aynı manayı taşıyan iki ayrı lafız mevcut olduğunda, bunlardan kulağa en hoş geleninin tercih edilmesi, belâgatin icaplarından sayılacaktır. Dolayısıyla, belâgatin en üst düzeyinde bulunan Kur'an'ın da aynı metodu benimseyeceği muhakkaktır.

Konuyla ilgili olarak Alevî hoş bir karşılaştırmalı örnek sunmaktadır. Şöyle ki, فترى الودق يخرج من خلاله *(İşte görüyorsun ki, o bulutların arasından yağmur çıkıyor)*[91] âyetinde yer alan ilahî söz, lezzet ve akıcılık deryasına garkolmuştur. Şimdi nerede bu ilâhî söz, nerede İmruu'l-Kays'ın şu فالقى بصحراء العبيط بعاعه *{Derken (bulut), sağanak halindeki yağmurunu şerha şerha olmuş sahranın üzerine bıraktı}* sözü! (Her ikisi de *yağmur* manasına gelmekle birlikte) âyette geçen الودق lafzıyla, şiirde geçen البعاع lafzı arasındaki şu mesafeye bak! الودق lafzının, *rikkat* ve *letâfet* hususunda, البعاع lafzının ihtiva ettiği katılık ve yavanlıktan seçilip ayrılması, *fesâhat*in lafza yönelik olduğuna bir delildir[92].

---

[87] Hattâbî, s. 38, 41 vd.
[88] Zemahşerî, II, 308.
[89] Rummânî, s. 75.
[90] Abdulkâhir, *er-Risâletü 'ş-Şâfiye* (*Selasü Resâil* içerisinde), s. 117.
[91] Nûr 24/43.
[92] Alevî, s. 65.

1.6.7. Îcâz Konusu

Kelime olarak ***îcâz*** (الإيجاز), *vecz* kökünün, **if'âl** kalıbına nakledilmiş masdar yapısı olup, sözlükte "ihtisar etmek; kısa tutmak" anlamına gelmektedir. Bu bağlamda اوجز الكلام والعطية *(sözü, bahşişi kıstı)* ve اوجزت فى الأمر *(işi kısa tuttum)* denir. Keza aynı bağlamda, *emrun vecîzün, kelâmun vecîzün (kısa iş, kısa, -özlü- söz)* diye tabir edilir[93].

Bir belâgat terimi olarak ***îcâz*** kavramının, Kur'anî kıstas doğrultusunda yapılmış olan pek çok tanımları bulunmakta olup, bunlardan birkaçını vermek istiyoruz:

"*Îcâz*, manaya halel getirmeden sözün azaltılmasıdır"[94].

"Mümkün olabilecek en az lafızla manayı beyan etmektir"[95].

"Az lafızla çok manaları ortaya koymaktır"[96].

"Çoğunluk oluşturan manaların az lafız altında toplanmasıdır"[97].

"Fazlalıkları atmak ve uzağı yakına getirmektir"[98].

Îcâz meselesi, belâgat kurallarının en büyüklerinden biri olup, bu ilmin önemli konularındandır ve bunun Kur'an'da sayısız pozisyonları bulunmaktadır[99]. Şu halde Kur'an'ın, kendine özgü anlatım üslûbunu ortaya koyan ve onun edebî veçhesini en güzel biçimde yansıtan bu denli bir başka özellik yoktur dersek fazla mübâlağa etmiş sayılmayız. Rummânî de *îcâz*'ı, Kur'an'ın *mucizelik* vasıfları arasında saymakta ve bu konuya geniş yer vermektedir[100]. Hafâcî ise, *fesâhat*in en şöhretli delilinin *îcâz* konusu olduğunu belirtmektedir[101].

*Îcâz*da lafızlar değil, manalar dikkate alınır. Tabi bu, lafızların güzel vasıflardan soyutlanacak derecede ihmal edilmesi anlamına gelmez. Nice az söz vardır ki çok mana ifade eder; nice çok söz de vardır ki az mana ifade eder. Bu, tıpkı bir mücevherin çok sayıdaki mangırlara olan nisbeti gibidir[102].

Genel olarak *Îcâz*'ın iki türü vardır: *Hazif* ve *Kasır* (veya *Kısar*)[103].

---

[93] Halil b. Ahmed, VI, 166.
[94] Rummânî, s. 76.
[95] a.e., s. 80.
[96] a.e., a.y.
[97] Alevî, s. 245.
[98] Câhız, I, 97.
[99] a.y.
[100] Rummânî, s. 76-80.
[101] Hafâcî, s. 205.
[102] İbnü'l-Esîr, II, 209.
[103] Rummânî, s. 76.

1.6.7.1. Hazifli Îcâz

Bu, herhangi bir kelime (veya cümle)nin, kendi dışındaki bir durum ya da söz anlamının (*fehvây-i kelâm*) delâletiyle yetinilerek ibâreden düşürülmesidir[104].

Yine *hazifli icâz*, zikredilenin zikredilmeyene ihtiyaç bırakmaması anlamına da gelmektedir[105].

Hazifli Îcâz'ın, Kur'an'da yer alan değişik şekilleri bulunmakta olup bunlardan birkaçını maddeler halinde sunmaya çalışalım:

1.6.7.1.1. Cümlenin Hazfi

Hazif konusunun en dikkat çekici olanıdır[106]. Bilhassa *söz* yönünden bağımsız olan *anlamlı cümle*nin hazfi, bütün *hazif*lerin en güzeli ve en özlü anlatım biçimi olup bunu, Allah'ın Kitabı dışında bulabilmek neredeyse imkânsızdır[107].

Kur'an'da *cümle hazfi* -genel olarak- iki şekilde karşımıza çıkmaktadır:

Var Sayılan (Gizli) Sualin Cevabı

Cümle hazfinin bu türüne "yeniden başlama (*İsti'nâf*)" adı da verilmekte olup[108], pek çok örnekleri vardır. Meselâ ويا قوم اعملوا على مكانتكم انى عامل *(Ey kavmim! Elinizden geleni yapın! Ben de yapacağım!)*[109] âyetinin bu ilk pasajı noktalandığında, sanki o müşrikler (Hz. Şuayb'e): "*Peki biz elimizden geleni yapıp, sen de elinden geleni yapacağın vakit ne olurmuş ki yani?*" şeklinde bir soru tevcih etmeleri karşısında, âyetin son pasajı (*takip edatı* olan) ف harfi getirilmeksizin, *isti'nâf* oluşturularak, سوف تعلمون *(Yakında öğreneceksiniz!)*[110] şeklinde sevk edilmiş ve böylece gizli bir suale cevap verilmiş gibidir[111].

Müsebbep Yerine Sebep, Sebep Yerine Müsebbebin Zikri

Kur'an'da sıkça yer alan îcâz üslûbu özelliklerinden biri de *müsebbep* yerine *sebeb*in, *sebep* yerine de *müsebbeb*in zikriyle yetinilmesidir.

Müsebbep yerine *sebeb*in zikriyle yetinilmesine örnek, "{*(Resûlüm!) Musa'ya emrimizi vahyettiğimiz sırada, sen batı yönünde bulunmuyordun ve (o hâdiseyi)*

---

[104] a.y.
[105] Râzî, Zeynüddîn, a.g.e., vr. 5b.
[106] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. M. Alî en-Neccâr, Beyrut, ts., II, 360.
[107] İbnü'l-Esîr, II, 220.
[108] İbnü'l-Esîr, II, 221.
[109] Hûd 11/93.
[110] Hûd 11/93.
[111] İbnü'l-Esîr, II, 222.

görenlerden de değildin. Bilakis biz nice nesiller var ettik de, onların üzerinden uzun zamanlar geçti..}"[112] âyetleridir. Bu iki âyette sanki Cenâb-ı Hak, "*Sen, Musa'yı da onunla ilgili cereyan eden olayları da görmüş değildin; fakat biz bunları sana vahyettik*" buyurmuş gibidir. Böylece Cenâb-ı Hak, *vahy*in ***sebebi*** olan "*Fetret Devri'nin uzatılması*"nı zikredip, bunu, ***müsebbep*** olan *vahy*e ("*Fakat biz onu sana vahyettik*" şeklindeki cümle takdirine) delil kılmıştır[113].

Sebep yerine ***müsebbeb***in zikriyle yetinilmesinin, Kur'an'da çok nefis örnekleri bulunmakta olup, bunlardan iki tanesini sunmakla yetineceğiz:

فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا *{Biz de (Musa'ya): "Değneğinle taşa vur!" demiştik. Derhal taştan oniki kaynak fışkırdı}*[114]. Burada فضرب cümlesi hazfedilmiş olup âyet, فضرب فانفجرت (*o da vurdu ve derhal su fışkırdı*) takdirindedir. Böylece ***müsebbep*** olan "fışkırma"nın zikredilmesiyle yetinilip, ***sebep*** olan "vurma"nın ayrıca zikrine gerek duyulmamıştır[115].

Bu âyette gerçekleşen *hazf îcâzı*, Hz. Musa'nın emre boyun eğme hususunda hiç duraksama göstermeksizin, kendisine vahyolunanı derhal yerine getirdiğine işaret etmektedir[116].

فمن كان منكم مريضا اوبه اذى من رأسه ففدية من صيام اوصدقة اونسك *{Sizden her kim hasta olursa yahut başından (yara, haşere vb. namına) bir rahatsızlığı varsa, oruç veya sadaka veya kurban olmak üzere fidye gerekir}*[117]. Burada âyet, فحلق فعليه.. (*o da bu yüzden tıraş olursa, ona.. fidye gerekir*) şeklinde takdir edilmiş olup, bu kısım hazfedilmiştir[118].

Hazif îcâzında hazfedilen cümle sayısı bazan birden çok olabilir. Meselâ انا انبئكم بتأويله فارسلون *{Ben size onun (kralın gördüğü rüya) yorumunu haber veririm; beni hemen (zindana) gönderin}*[119] âyetinin bu son kısmından bir sonra gelen ve يوسف ايهاالصديق *(Ey Yusuf; ey doğru sözlü kişi!)*[120] diye başlayan ikinci âyete geçmeden önce, o arada

---

[112] Kasas 28/44-45.
[113] İbnü'l-Esîr, II, 223.
[114] Bakara 2/60.
[115] İbnü'l-Esîr, II, 225. Ayrıca bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 361; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 211.
[116] Tîbî, s. 150.
[117] Bakara 2/196.
[118] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 361.
[119] Yûsuf 12/45.
[120] Yûsuf 12/46.

"*"Rüyayı kendisine yorumlatmam için beni hemen Yusuf'a gönderin!" Onlarda bunu yaptılar. Derken o kişi Yusuf'a geldi ve: "Ey Yusf!.." dedi*" şeklinde -dört cümlelik- bir ***hazf***'e gidilmiştir[121].

1.6.7.1.2. Mübtedânın Hazfi

Hazfin bu türüne, كأنهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا الا ساعة من نهار بلاغ *{Onlar tehdit edildikleri azabı gördükleri gün, sanki dünyada sadece gündüzün bir saati kadar kaldıklarını sanırlar. (Bu) bir duyurudur}*[122] âyetini örnek verebiliriz. Âyet, هذا بلاغ *(Bu bir duyurudur)* şeklinde bir takdir görmüş olup, ***mübtedâ*** olan هذا kelimesi, ***îcâz*** maksadıyla hazfedilmiştir. Bu tür hazifler Kur'an'da çoktur[123].

1.6.7.1.3. Haberin Hazfi

Yine îcâz maksadı gözetilerek, ***mübtedâ***dan sonra isim cümlesinin ikinci ana unsuru olan ***haber***in de hazfedildiğine Kur'an'da sıkça rastlamak mümkündür. Örneğin, طاعة وقول معروف *(Onların vazifesi itaat ve güzel söz söylemek olacaktı}*[124] âyeti, طاعة وقول معروف امثل من غيرهما *(İtaat ve güzel söz, bu ikisi dışında kalanlardan daha güzel örnek oluştururlar)* şeklinde bir takdir görür[125]. Bu ibare takdirine göre امثل من غيرهما ***haber***i hazfedilmiştir.

1.6.7.1.4. Muzâfın Hazfi

Hazfin bu türü de Kur'an'da çok vakidir. Örneğin, ولكن البر من اتقى *{Lâkin iyi davranış, takva sahibi kimse(nin davranışı)dır}*[126] âyeti, ولكن البر بر من اتقى şeklinde bir takdir görür[127]. Bu takdir işinde ***muzâf*** olan بر (*birru*) kelimesi hazfedilmiş olup, bunu tercümede parantezle göstermeye çalıştık.

---

[121] Kazvînî, *Telhîs*, s. 95.
[122] Ahkaf 46/35.
[123] İbn Cinnî, a.e., II, 362.
[124] Muhammed 47/21.
[125] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 362. Ayrıca bk. Rummânî, s. 76.
[126] Bakara 2/189.
[127] Sîbeveyhi, I, 108; İbn Cinnî, a.y. Ayrıca bk. Rummânî, a.y.

Keza وسئل القرية التى كنا فيها *{(İstersen) içinde bulunduğumuz şehire sor!}*[128] âyeti de bu kısmın güzel örneklerindendir. Âyetin ibaresi, وسئل اهل القرية *{İçinde bulunduğumuz şehrin ahalisine (Mısırlılara) sor}* şeklinde takdir edilir. Burada fiil (اسئل : *sor!*), hazfedilmiş olan اهل ***muzâf***ında amel ettiği gibi, قرية ***muzâfun ileyh***inde de amel etmiş ve böylece ***îcâz***a gidilmiştir[129].

Bir de tekrarlanan ***muzâf***ların hazfi söz konusudur. Kur'an'da bunun nefis bir örneğine şahit olmaktayız. Şöyle ki, فقبضت قبضة من اثر الرسول *{Zira, o elçinin izinden bir avuç (toprak) aldım da..}*[130] âyetinin ibare takdiri, فقبضت قبضة من تراب اثر حافر فرس الرسول *(Zira, o elçinin atının ayağının izinin toprağından bir avuç aldım)* şeklinde olup, burada ***muzâf*** tekrarının önüne geçilmiş ve böylece nefis bir ***hazifli îcâz*** örneği sunulmuştur[131].

1.6.7.1.5. Muzâfun İleyhin Hazfi

Hazfin bu türüne de Kur'an'da çok yer verilmektedir. İşte iki örnek:

لله الأمر من قبل ومن بعد *(Eninde sonunda emir Allah'ındır)*[132]. Âyet, لله الأمر من قبل ذلك ومن بعده *(Bunun öncesinde de sonrasında da emir Allah'ındır)* şeklinde bir takdire konu olup, ***muzâfun ileyh*** olan ذلك ve ه zamirleri îcâz maksadıyla hazfolunmuştur[133].

بل مكر الليل والنهار *{Hayır! (İşiniz) gece ve gündüzün hilesiydi}*[134]. Bu âyet ise, بل مكركم فى الليل والنهار *(Gece gündüz hileleriniz eksik olmazdı)* anlamına gelecek şekilde takdir edilir[135]. Hazif îcâzının en beliğ ve en güzide örneklerinden olan bu Kur'anî pasajda, "hile"nin gerçek menşeini gösteren ve ***muzâfun ileyh*** olan كم *(siz)* hitap zamiri hazfedilerek "hilekârlık" işi, ***mahalliyet*** (*mekân faktörü*) ilgisi sebebiyle geceye ve gündüze nisbet edilmiş, böylece hem ***îcâz*** hem de ***isnâd-ı mecâz***ın bir arada uzlaştığı harika bir söz sanatı insanlık âleminin zevkine sunulmuştur.Yani, insanlığa kötü örnek olan o hilekârların tuzak ve desiseleri, o denli yoğunluk arzeder bir hal almıştır ki,

---

[128] Yûsuf 12/ 82.
[129] Sîbeveyhi, a.y.; İbn Cinnî, a.y.; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 211. Ayrıca bk. Rummânî, a.y.
[130] Tâ hâ 20/96.
[131] İbn Cinnî, a.y.
[132] Rûm 30/4.
[133] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 363.
[134] Sebe' 34/33.
[135] Sîbeveyhi, I, 108.

neredeyse, biri istirahat, öbürü çalışıp kazanma ortamı temin eden iki zaman dilimine sirayet edip, onların tabiatını bozacak ve aslî vazifelerini dumura uğratacak bir dereceye gelmiştir.

1.6.7.1.6. Mevsûfun (Sıfatlananın) Hazfi

Kur'an îcâzına örnek oluşturan mana güzelliklerinden biri de "sıfat cümlesi" nin, ***mübtedâ*** olan ***mevsûf***un makamına getirilmesidir. Buna, وانا منا الصالحون ومنا دون ذلك *{Gerçekten biz, kimimiz sâlih kişiler, kimimiz ise bunlardan aşağıda olmak üzere (türlü türlü yollar tutmuştuk)}*[136] âyeti bir örnektir. Âyet, ومناقوم دون ذلك *(..kimimiz ise bunlardan aşağı bir topluluk olmak üzere)* şeklinde takdir edilir[137]. Buna göre âyette, ***mevsûf*** olan قوم *(bir topluluk)* kelimesi hazfedilerek, ***zarf sıfatı*** olan دون *(aşağı)* lafzı onun yerine konmuş ve böylece kelime israfının önlendiği bir îcâza gidilmiştir.

1.6.7.1.7. Mef'ûlün Hazfi

Hazif îcâzının bu türü de Kur'an'da oldukça yaygındır. İşte iki örnek:

واوتيت من كل شئ *{ve kendisine (Sabâ melikesi Belkıs) her şeyden verilmiş}*[138]. Bu âyet, واوتيت من كل شئ شيئا *(ve kendisine her şeyden bir şey verilmiş)* şeklinde takdir edilir[139]. Böylece âyette, anlam açık olduğu için, ***mef'ûl*** olan شيئا lafzının zikrine gerek görülmemiş ve îcâza gidilmiştir.

فغشيها ماغشى *(Derken onların başına getireceğini getirdi)*[140]. Bu âyet, فغشيها ماغشيها اياه *(Onların başına neyi getirecektiyse onu getirdi)* şeklinde takdir edilir. Böylece her iki ***mef'ûl*** zamiri (ها ve اياه) birlikte hazfe uğramıştır[141].

---

[136] Cin 72/11.
[137] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 370.
[138] Neml 27/23.
[139] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 372.
[140] Necm 53/54.
[141] İbn Cinnî, a.y.

1.6.7.1.8. Zarfın Hazfi

Hazfin bu türüne, فمن شهد منكم الشهر فليصمه *(Öyle ise içinizden kim o aya erişirse o orucu tutsun!)*[142] âyetini örnek verebiliriz. Âyet, فليصم فيه *(o ayda oruç tutsun)* takdirinde olup, فيه (*o ayda*) zarfi hazfedilmiştir[143].

1.6.7.1.9. Cevâbın Hazfi

Belâgat otoriterlerinin tespitine göre ***cevâb***ın hazfi, zikrinden daha beliğ olup, Kur'an'da bunun örnekleri çoktur[144]. İşte bunlardan iki örnek:

ولو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الأرض او كلم به الموتى *{Eğer okunan bir Kitapla dağlar yürütülseydi veya onunla yer parça parça edilseydi, yahut onunla ölüler konuşturulsaydı (o Kitap yine bu Kur'an olacaktı)}*[145]. Âyet, mana boyutu yönünden gerçekte iki parçalık bir sentaks yapı arzetmektedir. Buna göre sentaksın birinci parçası, ***şart*** (koşul) edâtı olan لو ile birlikte sevkedilmiş uzun bir "şart cümlesi"nden oluşurken, ikinci parça, الموتى kelimesinden itibaren hazfedilmiş bir "cevap cümlesi" olarak takdir edilen: لكان هذا القران *(elbette bu o Kur'an olurdu)* şeklindeki cümleden oluşmaktadır[146]. Hazfe uğrayan bu kısım, tercümede parantezle gösterilmiştir.

حتى اذا جآؤها وفتحت ابوابها.. *(Onlar cennete varıp cennetin kapıları açıldığında..)*[147]. Burada ise اذا ile sevkedilen bir ***şart*** cümlesi yer almış olup, bunun ***cevâb***ı mahzuftur. Dolayısıyla âyette -ابوابها dan itibaren- sanki, "*Üzüntü verme ve azarlama şaibesinden uzak, kalıcı bir nimete konarlar*" şeklinde bir ***cevap*** cümlesi takdir edilmiş gibidir[148].

İşte bu gibi yerlerde hazfetmek, zikretmekten daha beliğ düşer. Çünkü bu, düşünceye geniş hareket etme imkânı sağlayacaktır. Şayet ***cevap*** zikredilmiş olursa, sadece ifadede yer alan hususa bağlı kalınmış olur. Bu yüzden, لو رأيت عليا بين الصفين!

---

[142] Bakara 2/185.
[143] İbn Cinnî, a.e., II, 373.
[144] Rummânî, s. 76.
[145] Ra'd 13/31.
[146] Rummânî, s. 76; Hattâbî, s. 52.
[147] Zümer 39/73.
[148] Rummânî, a.y; Hattâbî, a.y.

(Ali'yi iki saf arasında çarpışırken bir görseydin!) örneğinde ***cevâb***ın hazfedilmesi, zikredilmesinden daha beliğdir[149].

1.6.7.2. Kasırlı Îcâz (Hazifsiz Îcâz)

*Îcâz*ın bu türü, herhangi bir hazfe gidilmeksizin sözün, "lafzı azaltıp manayı çoğaltma" esası üzerine kurulmasından ibarettir[150].

Kasırlı Îcâz'ın; diğer adıyla ***Hazifsiz Îcâz***'ın başlıca iki türü bulunmaktadır:

1.6.7.2.1. Takdîr (Ölçülü Kılma)

Lafzı manasına eşit olan *îcâz* türü olup, bunun en güzel örneklerinden biri, قتل الإنسان ما اكفره *(Kahrolası insan! Ne nankördür o!)*[151] âyetidir. Bu âyette قتل الإنسان *(Kahrolası insan!)* kısmı, insan için bir *beddua* olurken, ما اكفره *(Ne nankördür o!)* kısmı, onun, Allah'ın kendisine olan nimetlerine karşı nankörlükte aşırı gitmesine dair bir *taaccüb*tür. Bu âyetin, başıyla sonunun birbirine yakın düşmesi ve metninin kısa olmasına rağmen, içermiş olduğu *beddua* ve *taaccüb*ten daha sert bir üslûp, daha haşin bir dokundurma ve Cenâbı Hakk'ın hışmını daha iyi delillendiren bir başka ifade göremiyoruz[152].

1.6.7.2.2. Kısar (Lafzı Kısaltıp Manayı Çoğaltma)

Manası lafzından artık olan *îcâz* türüdür[153]. Bu, lafızlarındaki mananın, aynı sayıdaki diğer benzer lafızlarla ifade edilebilme imkânı bulunmayan *îcâz*dır ki, itibar görme yönünden *îcâz* tabakalarının en yükseğidir[154].

Kısar Îcâzı ile ilgili olarak da Kur'an'da çok nefis örneklere yer verildiğini görmekteyiz. Bu örnekler içerisinden, ولكم فى القصاص حياة *(Kısasta sizin için **hayat** vardır)*[155] âyetinin ihtiva ettiği ***îcâz*** zenginliğini baz alan Rummânî, ilgili âyetle, insanların güzel bulduğu, Arab'ın şu meşhur: القتل انفى للقتل *{Cinayeti en iyi yok eden (yine) cinayettir}* vecizesi arasında bir kıyaslama yaparak, âyetin belâgat ve îcâz

---

[149] Rummânî, s. 76-77; Hattâbî, s. 52.
[150] Rummânî, s. 76.
[151] Abese 80/17.
[152] İbnü'l-Esîr, II, 261.
[153] İbnü'l-Esîr, II, 260.
[154] a.e., II, 275.
[155] Bakara 2/179.

derecesinin, o meşhur vecizeye oranla daha üstün olduğunu dört farklı noktadan ispatlamaya çalışmaktadır:

İfade Zenginliği

Âyetin ihtiva ettiği ifade zenginliği, Arab'ın o vecizesindeki mevcut manaların tümüne ilave olarak ayrıca şu güzellikleri de özünde barındırmaktadır:

Kısas tabiri kullanılarak, *adalet* kavramı ön plana çıkarılmıştır.

Hayat tabiri zikredilerek, *rağbet gören amaç* (yaşam hakkı) ortaya konmuştur.

Allah'ın, bu hususdaki mevcut hükmü sebebiyle yaşam arzusu ve ölüm korkusuna davetiye çıkarılmıştır[156].

İbare Kısalığı

Âyetin ibare yapısı, Arab'ın o sözünden daha vecizdir. Zira القتل انفى للقتل sözü ondört harften oluşurken, bu söze emsal oluşturan القصاص حياة (kısas bir hayattır) şeklindeki, âyetten iktibas olunan ilâhî sözde on harf bulunmaktadır[157].

Tekrar Külfetinden Uzak Durmak

Telaffuz zorluğu oluşturan *tekrar*dan uzak kalma hususuna gelince, Arab'ın vecizesinde yer alan القتل kelimesi tekrar edilmiştir ki, tekrarsız olan söz bundan daha beliğdir. Her ne zaman böyle bir *tekrarlama* söz konusu olursa bu, belâgatin en üst mertebesinin altına düşmüş olur[158].

Uyumlu Harflerin Oluşturduğu Telif Güzelliği

Âyette, harf uzlaşmasıyla ortaya çıkan *telif* (kompozisyon) güzelliğine gelince, bu, hisle algılanabildiği gibi, esasen lafızda da mevcuttur. Şu şekilde ki, فى القصاص lafzında ف harfinden ل harfine geçmek, القتل انفى ibaresindeki ل harfine geçmekten daha ılımlıdır. Çünkü ا, mahreç itibariyle ل'a uzak düşmektedir. Aynı şekilde القصاص lafzının ص harfinden, حياة lafzının ح harfine geçmek, انفى lafzının ا 'inden, للقتل lafzının ل'ına geçmekten daha yumuşaktır[159].

İşte, zikrolunan bu özelliklerin bir araya gelmiş olması sayesinde âyet, Arab'ın söz konusu vecizesinden daha beliğ ve daha güzel bir konuma intikal etmiştir[160].

---

[156] Rummânî, s. 77-78.
[157] a.e., s. 78.
[158] a.y.
[159] a.y.
[160] a.y.

Kısar Îcâz'na örnek verdiğimiz bu âyetle ilgili Abdulkâhir'in bir yorumuna göre insan, kendisini gazaba getiren öldürme eylemini kurar, sonra da bunu yaptığı takdirde kendisinin de öldürüleceğini hatırlar ve bu işten geri dursa, sanki, ileride vuku bulacak bir kısas eylemini hesaba katmanın sayesinde bir hayat kazanmış gibi olur[161].

Hafâcî ise, konuya dair Rummânî'den yapmış olduğu alıntılara kısmî bir ilavede bulunarak, her öldürmenin cinayeti yok edemeyeceğini; bunu ancak kısas ve adalet tarzı üzere gerçekleşecek bir öldürmenin başarabileceğini belirtmektedir[162].

Yine Hafâcî, konuyla ilgili şu yorumu getirmektedir: "*İnsan, öldürdüğü vakit öldürüleceğini bilince bu, onun cinayete yönelmemesi için en güçlü bir saik olur. Böylece **kısas** denen öldürme sayesinde insanlar arasındaki büyük bir cinayet ortadan kalkmış olur ki, işte bu cinayetin ortadan kaldırılması, insanlar için bir **hayat** olmaktadır. Böylece bu âyet, îcâz mertebelerinin en yücesinden sayılmıştır*"[163].

Yine tefsir otoriterlerinin tespitine göre bu âyet, -kısasla gelen- *öldürme*nin, zıttı olan *hayat*ın yerine konmuş olması sebebiyle fesâhat ve belâgatin zirvesine çıkmış olup, bu eşsiz belâgat ortamını hazırlayan faktörlerden biri de, âyette geçen حياة lafzının sonundaki *tenvîn*in, *tâzim*; yani büyük bir hayat kurtarma anlamı ifade etmiş olmasıdır. Zira kısas sayesinde, suçluya karşı suçsuzun, bir kişiye karşı da kitlelerin katledilmesi ve bunun sonucu olarak insanlar arasında fitnenin yaygınlaşarak birbirlerini boğazlamaları önlenmiş olmaktadır. Dolayısıyla katil kısas edilince diğer insanlar kurtulmuş olacaktır ki, bu da onlar için bir hayat sebebi olmuş olur[164].

Kısar Îcâz'nın en güzel örneklerinden olarak, فاصدع بماتؤمر *(Sana emrolunanı açıktan açığa bildir!)*[165] âyetiyle, خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين *(Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden de yüz çevir!)*[166] âyeti zikredilebilir. Bunlardan birincisi, üç kelimelik nazmıyla peygamberliğin tüm manalarını kapsamına alırken, diğeri güzel ahlâkın bütün esaslarını bir araya toplamaktadır[167].

---

[161] Abdulkâhir, *Delâil*, s. 328.
[162] Hafâcî, s. 209.
[163] a.y. Ayrıca krş. İbnü'l-Esîr, II, 275-276.
[164] Zemahşerî, I, 333; Beydâvî, I, 133; Kazvînî, *Telhîs*, s. 93.
[165] Hicr 15/ 94.
[166] A'râf 7/199.
[167] Bu ve diğer *kasırlı îcâz* örnekleri için bk. Razî, Zeynüddîn, a.g.e., vr. 5a-5b.

Yine "*Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir*"[168] ve "*Kişi kazdığı kuyuya kendi düşer*"[169] gibi âyetler, ***Kısar Îcâzı***'nın güzel örneklerinden sadece birkaçıdır[170].

Kasırlı Îcâz'la ilgili bir anekdot naklederek bu konuyu kapatmak istiyoruz. Rivayete göre Abbasî halifelerinden Ebû Ca'fer el-Mansûr, Ma'n b. Zâid'e: "*Hangisi sana daha sevgilidir; bizim devletimiz mi, yoksa Benî Ümeyye devleti mi?*" diye sorması üzerine, Ma'n: ذاك اليك *(Bu sana bağlı)* diye cevap vermiş. İşte bu söz ***kısar îcâzı***dır ki, ancak çok lafızla ifade edilebilir. Zira bu söz: ان زاد احسانك على احسان بنى امية فانتم احب الى

(Eğer senin ihsanın Benî Ümeyye'nin ihsanına artık gelirse, sizler bana daha sevgilisiniz demektir) anlamına gelmekte olup, on lafızdan ibarettir[171].

Böylece Kur'an'da yer alan îcâz mertebeleri iyi incelendiğinde, onun diğer sözlere olan üstünlüğü ve yüceliği anlaşılmış olacaktır[172].

1.6.8. Teşbîh Konusu

Kur'anın, kendine özgü anlatım üslûplarından biri olarak sık sık baş vurduğu ***teşbîh***, belâgat kurallarının en önde gelenleri arasında yer almaktadır. Muhatabı ikna etme ve etkileme yöntemleri arasında hatırı sayılır bir yeri olan *teşbîh* sanatını Kur'an en mükemmel bir şekilde kullanabilmiştir. Bu yüzden Kur'an'ın bu metodu işleyiş biçimi üzerinde de birazcık durmayı faydalı buluyoruz.

Teşbîh (التشبيه) lafzı, "benzer" demek olan *şebeh*, *şibh* ve *şebîh* kökünün, **tef'îl** kalıbına aktarılmış bir *masdar* sigası olarak sözlükte "temsil, benzer kılma, bir şeyi başka bir şeye benzetme" anlamlarına gelmektedir[173]. Bir belâgat terimi olaraksa ***teşbîh***in birçok tanımı bulunmakta olup, bunlardan birkaçını sunmak istiyoruz:

"***Teşbîh***, bir şeyin, *mübâlağa* tarzı üzere kendi fevkinde bulunana benzetilmesi demektir"[174].

---

[168] Bakara 2/286.
[169] Fâtır 35/43.
[170] Bu ve diğer örnekler için bk. Rummânî, s. 77; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 48; Hafâcî, s. 209-210; Râzî, Zeynüddin, vr. 5a-5b.
[171] İbnü'l-Esîr, II, 276-277.
[172] Rummânî, s. 80.
[173] Halîl b. Ahmed, III, 404; Cevherî, VI, 2236; İbn Manzûr, XIII, 503-504, "şbh" md.
[174] Hafâcî, s. 291.

"Biri diğerinin yerini tutacak şekilde, *his* veya *akıl* yoluyla iki şeyi birbirine bağlamaktır"[175].

"*Teşbîh edatı* sayesinde iki *mevsûf*tan birinin, diğerinin yerini tutacak şekilde vasfedilmesidir"[176].

"Herhangi bir mana (vasıf) hususunda, iki şeyin birbirine iştirâk etmelerinin delâletidir"[177].

Teşbîh, *müşebbeh* (benzetilen) ve *müşebbehün bih* (kendisine benzetilen)in mahiyeti itibariyle dört kısma ayrılmaktadır:

Her İkisi Hissî Olur

Yanağın güle, boyun kargıya, zayıf sesin ayak sesine, ağız kokusunun anbere, ağız suyunun şaraba ve yumuşak cildin ipeğe benzetilmesi gibi[178].

Her İkisi Aklî Olur

İlmin hayata benzetilmesi gibi[179].

Müşebbeh Aklî, M. Bih Hissî Olur

Ölümün yırtıcı hayvana benzetilmesi gibi[180].

Müşebbeh Hissî, M. Bih Aklî Olur

Güzel kokunun güzel ahlâka benzetilmesi gibi[181].

Burada *hissî* tabirinden maksat, beş duyu organından biriyle algılanan; *aklî* tabirinden maksatsa, duyuların ötesinde kalan; akılla anlaşılan şey demektir[182].

Rummânî, gayet veciz olarak teşbihi, vasıf yönünden: ***Teşbîh-i Belâgat*** ve ***Teşbîh-i Hakîkat*** olmak üzere ikiye ayırmaktadır[183]. Kur'an'da kâfirlerin amellerinin *seraba* benzetilmesi[184], bunlardan ilkine; "*Şu fülûri şu fülûri gibidir; hangisini istersen al!*" ifadesi de ikincisine örnektir[185].

Kur'an'da varit olan teşbihî anlatımların tümünü gözden geçirdiğimiz vakit, bunların en beliğ türünün, *aklî* olanın *hissî* olana benzetilerek sunulan teşbihler olduğunu

---

[175] Rummânî, s. 80.
[176] Askerî, s. 245.
[177] Kazvînî, *Telhîs*, s. 103; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 58.
[178] Kazvînî, *el-İzâh*, IV, 29.
[179] a.e., IV, 30.
[180] a.y.
[181] a.y.
[182] Kazvînî, *Telhîs*, s. 104.
[183] Rummânî, s. 81.
[184] Nûr 24/39.
[185] Rummânî, a.y.

görürüz. Kur'an'ın böyle bir benzetme metodu uygulamasındaki hikmet, insanın her şeyden önce ***hisseden*** bir varlık olmasının yanı sıra, somut kavramları soyut kavramlardan daha iyi idrak edip değerlendirebilmesidir. Hem *temsilî anlatım*, etkileme ve hazmettirme bakımından mesajı sunmanın en etkin ve ideal yoludur. Kur'an, gâh geçmiş toplumların haberlerine dair, gâh zamanın geneline serpiştirilmiş olan mevcut realitelerle ilgili birtakım teşbihlerde bulunurken, ya açıkça müşahede edemediğimiz ya da künhüne tam vâkıf olamadığımız bazı tarihî ve tabiî olayları, görsel dünyada bizzat yaşayıp müşahede ettiğimiz maddî olgularla irtibatlandıracak şekilde bizlere sunmakta ve böylece *temsilî anlatımın* en harika örneklerini sergilemektedir. İşte bunlardan birkaçı:

"İnkâr edenlere gelince, onların amelleri, ıssız çöllerdeki serap gibidir ki, susayan onu su zanneder; nihayet ona vardığında orada -su namına- herhangi bir şey bulamamış, üstelik yanıbaşında (inanmadığı, kendisinden sakınmadığı) Allah'ı bulmuştur"[186].

Bu, duyu organının algılayamayacağı *aklî* bir şeyi, algılayabileceği *hissî* ortama taşıyan bir ifade tarzıdır. Âyette geçen *amel* ve -su zannedilen- *serap*, şiddetli ihtiyaç ve zarurete rağmen "beklenen"in hükümsüzlüğü noktasında birleşmişlerdir. Eğer, âyette "susayan" yerine "gören" tabiri kullanılmış ve -serabın yanına varanın- tahmin ettiğinin aksi ortaya çıkmış olsaydı, bu "gören" lafzı yine beliğ düşerdi ama, Kur'an'ın getirdiği lafız ondan daha beliğdir. Çünkü *susayan* kimse, o suya daha çok istekli ve kalbi o suyla daha çok alâkadardır. Daha sonra, *"üstelik yanıbaşında Allah'ı bulmuştur; Allah ise onun hesabını tastamam görmüştür"* şeklindeki, aynı âyetin devamı doğrultusunda bu inkârcı, şu mahrumiyetin ardından kendisini ebedî cehennem azabına intikal ettirecek bir hesapla baş başa kalmış olmaktadır. Böylece inkârcıların amellerinin seraba benzetilmiş olması teşbihin güzelliklerinden birisidir. Buna, âyetin ihtiva ettiği nazım güzelliği, lafız tatlılığı, ifade zenginliği ve sağlıklı delâlet de eklenince artık değme gitsin![187].

"Rablerini inkâr edenlerin durumu şudur: Onların amelleri fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu bir küle benzer. Kazandıklarından hiçbir şeyi ellerine geçiremezler"[188].

Bu ifade de aynı şekilde *aklî* olanı, *hissî* ortama taşıyan bir beyan tarzıdır. Burada ***müşebbeh*** (inkârcıların ameli) ile ***müşebbehün bih*** (rüzgârın savurduğu kül), "yok olma, yararlanamama" ve "kaçırılanı yeniden tedarik etmekden âciz kalma" hususunda

---

[186] Nûr 24/39.
[187] Rummânî, s. 81-82.
[188] İbrâhim 14/18.

birleşmişlerdir. Böylece bu ifadede büyük bir yakınma ve tesirli bir öğüt yer almış olmaktadır[189].

"Biz onların üzerine, uğursuzluğu sürekli olan bir günde dondurucu bir rüzgâr gönderdik. O rüzgâr, insanları, sökülmüş hurma kütükleri gibi yere seriyordu"[190].

Bu âyette, alışılmışlığın cari olmadığı bir şey, alışılmışlığın cari olduğu bir ortama taşınmakta ve her iki taraf (*helâk olanlar* ve *yere serilen hurma kütükleri*), "rüzgârın, yerden koparıp helâk etmesi" işinde birleşmişlerdir. Burada da Cenâbı Hakk'ın gücünün azametine ve azabın evdirilmesiyle ilgili bir korkutmaya delâlet vardır[191].

Yine aynı helâk hâdisesinin, daha detaylı bir sahnesini tasvir eden şu: *"Allah, o uğultulu rüzgârları, ardarda yedi gece, sekiz gün onların üzerine musallat etti. Öyle ki (eğer orada olsaydın), o kavmi, içi boş hurma kütükleri gibi oracıkta yere serilmiş halde görürdün"*[192] âyetinde yer alan ilâhî ifade, tam ve açık olarak ***bilinmeyen***i, ***bilinebilen*** ortama taşıyan bir teşbihtir. Burada da teşbihin her iki tarafı, "bünyelerin *canlılık* vasfından uzak düşmesi" hususunda birleşmişlerdir ki, bunda, durumu aynı âkibete müncer olacak her şeyin horlanması söz konusudur[193].

Bu son iki âyette anlatılan, "Âd kavminin helâk edilişi" şekli, ***meçhul***; yani bizden uzak olan, görmediğimiz bir hâdise iken, "kökünden sökülüp yere serilmiş hurma kütükleri" ***malûm***; yani bizim bildiğimiz nesnelerdir. Burada Allah, Âd kavmini, insanları yerden koparıp öldüren bir rüzgârla helâk etmiştir. Bu korkunç sahne bizden çok uzaklarda bulunan bir zaman diliminde vuku bulup, Allah'tan başka hiç kimsenin o hâdiseden hakkıyla haberdar olamayacağı söz konusu olunca, bu iki hâdise arasında kurulmuş olan ***teşbih köprüsü***, "hurma"nın yetiştiği her zaman ve mekânda alışılmışlığın çokça cari olduğu türden maddî, tanınan ve bilinen bir *form* (köprüsü) üzerinden bizi öbür kıyıya yürütüp, helâk olmuş cesetler diyarına ve o kavmin izlerine ulaştırmaktadır. Kişi, bu ***müşebbehün bih***i (yere serilmiş hurma kütükleri) inceden inceye düşündükçe, o tarihî gerçeğin ve geçmiş hâdiselerin aydınlatılmasına daha yakın olacaktır. Böylece

---

[189] Rummânî, s. 82.
[190] Kamer 54/19-20.
[191] Rummânî, s. 83. Ayrıca bk. Zemahşerî, IV, 39.
[192] Hâkka 69/7.
[193] Rummânî, s. 84.

geleceğin gün ışığına çıkarılmasında, geçmişin sırları ve gerçeğin ölçüleri, tecrübe kuvvetini haiz olan *hissî* (maddî) bir formun üzerinden nakledilmiş olmaktadır[194].

"Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce kitap taşıyan merkebin durumu gibidir"[195].

Bu ifade -yine aynı şekilde- tam ve kesin olarak ***bilinmeyen***i, kesin olarak ***bilinen***e taşıyan bir teşbihtir. Burada ***müşebbeh*** ile (Tevrat'la amel etmeyen Yahudiler), ***müşebbehün bih*** (kitap yüklü eşek), "taşınanın bilinmemesi" hususunda birleşmişlerdir. Dolayısıyla, bu teşbihte *dirayet* (anlama) olmaksızın, sırf *rivayeti* hafızada tutmaya güvenerek ilmi zayi eden kimsenin ayıplanması söz konusudur[196].

Yine bu teşbihte, "beraberinde taşıma"nın verdiği sürekli bir meşakkate rağmen, "en faydalı olanla menfaatlenme"den mahrum kalma söz konusudur[197].

"Allah'tan başka dostlar edinenlerin durumu, örümceğin durumu gibidir. Örümcek bir yuva edinir; halbuki yuvaların en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır. Keşke bilselerdi!"[198].

Yine bu ifade, *açıkça bilinmeyen*i, *bilinen* ortama çıkaran bir teşbihtir. Burada her iki taraf (*Allah'ın dışında edinilen dostlar* ve *örümcek yuvası*), kendisine dayanılıp güven duyulanın ***zayıf*** ve ***temelsiz*** olması noktasında birleşmişlerdir. Bu teşbihte ***ben***in, kendisinde çürüklük olduğunu bile bile ***yakin***siz amel edip aldanmaktan caydırılması söz konusudur[199].

Aynı teşbihi bir de günümüzün bilimsel verileri ışığında ele alalım: Burada Allah'tan başkalarına tapmak ve onlardan menfaat ummak ***manevî***; örümceğin sıcak, soğuk ve yağmurdan korunmak için yaptığı yuva ise ***maddî*** bir kavramdır. Allah, kendi zatının dışında, faydalarını umarak birtakım taş ve insan putları edinen kişinin durumunu, kendisini sıcaktan, soğuktan ve yağmurdan koruyacak bir yuva yapan örümceğin formundan seçerek sunmaktadır. Burada ***örümcek***, Kur'an'ın indiği günde insanlığın tabiatıyla birlikte bulunmuş ve bundan sonra da bulunmaya devam edecek olan bir realitedir. Böylece tabiî unsurlar, ulvî sırların ve ilâhî maksatların nakledilmesi için bizim

---

[194] Ebû Hamde, Muhammed Alî, *min Esâlîbi 'l-Beyân fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîse, Amman 1403/1983, s. 70-71.
[195] Cum'a 62/5.
[196] Rummânî, s. 84. Ayrıca bk. Zemahşerî, IV, 103; Beydâvî, II, 520.
[197] Kazvînî, *Telhîs*, s. 109.
[198] Ankebût 29/41.
[199] Rummânî, s. 84. Ayrıca bk. Zemahşerî, III, 206.

hizmetimize sunulmuş olmaktadır. Bu durumda kavramsal lügatler *teşbih, mecaz, darbımesel* ve *kıssa nakletme* köprüleri üzerinden yürütülmek suretiyle genişlik kazanmaktadır. Âyetin, "*Halbuki yuvaların en çürüğü örümcek yuvasıdır. Keşke bilselerdi!*" kısmı, alabildiğine işarî yorumlarla doludur. Lügatlerin semantik yönünü kavrayan hangi müslüman olursa olsun, bu âyette yüce bir sırrın deşifre edildiğini bilir. Bugün ilim, yuvayı yapanın erkek değil, dişi örümcek olduğunu ispatlamıştır. Öyleyse, âyette örümceğin dişiliği, lügatsel bir dişilik (*feminine*) değil; sadece işaret ve delâlet dişiliğidir. Bugün artık belli olmuştur ki, örümcek ağı, kendi çapına nisbetle ip türlerinin en sağlamıdır. O halde bu sağlamlığın yanı sıra -âyette belirtilen- zayıflık kavramının bir ilmî delâleti olmalıdır. İlim göstermiştir ki, bir örümcek ağının çapı 0.3 / 1000 mm.'yi geçmez. Yani 1mm.'lik çapta bir örümcek ağının oluşabilmesi için, 3333 adet örümcek ağının bir araya getirilip bükülmesi gerekmektedir[200].

Örümcek yuvasının sağlamlığı ve geometrik inşasına rağmen şu var ki onun temeli, büyükçe bir yerde zayıflık esası üzerine kuruludur. Zira yuva, sallantılı ağaç yaprakları ya da kuru bir ağaç parçası gibi yerlere tutunan zayıf iplikler üzerine inşa edilmiş, sağlam olmayan herhangi bir yere tutturulmuştur. Dolayısıyla bu sağlam ve hoş yuva, bu muntazam emek, yağmur, rüzgâr gibi korunma gerektiren etkenlere karşı mukavemet gösteremez. Teşbihin iki ucunu oluşturan ilgi bağı şudur: Kendisine kulluk etmek için bir ***Yaratıcı*** arayanların durumu, sağlam bir yapı yapmak için kuvvetli halatları bulunan kimsenin durumu gibidir. Ne var ki onlar, kulluğu Allah'ın dışındakilere yönlendirmeleri sebebiyle, sağlam yapı malzemelerine sahip olsalar da, bu malzemeleri zayıf bir temel üzerine inşa eden ve bu yüzden malzemelerinin kuvvetinden yararlanamayan kimse gibi olmaktadırlar[201].

Bu Kur'anî teşbihten anlaşılan şu ki, Allah'ın dışındaki "mabutlar"la, "sağlam örümcek ağları" arasında ***kuvvet*** yönünden bir ilgi bulunmaktadır. Bu demektir ki, ister taş ister insan veya bir gök cismine ait olsun; bütün bu sahte mabutlar, önlerinde diz çökülüp "*âmîn!*" denecek konumdadırlar. Çünkü bu mabutlar, -güya- *bereket, hayır, şer, intikam alma vb.* hususlara kâdir olduklarına dair, bu kimselerin kalplerine bir his bırakmış gibidirler[202].

---

[200] Ebû Hamde, s. 77-78.
[201] a.e., s. 78.
[202] a.y.

"Denizde yüce dağlar gibi yükselen gemiler de O'nundur"[203].

Bu ifade ise, vasıf yönünden güçlü olmayanı, güçlü olan ortama taşıyan bir teşbihtir. Her iki taraf da "azametli olma" özelliğinde birleşmişlerdir. Ama şu var ki, dağlar daha büyüktür. Bu teşbihte, büyük olmalarına rağmen denizde akıp giden kocaman gemilerin hizmete sunulmasına, onlarla yarar sağlanmasına ve onların üzerinde uzak mesafelerin katedilmesine güç yetirme yönünden bir ders alma söz konusudur[204].

Aynı teşbihi, yaşadığımız teknoloji çağının ilmî verilerine göre ele aldığımızda ise şunları görürüz: Âyette, inşa edilmiş ve gelecekte inşa edilecek olan *gemiler* ***müşebbeh*** olup, bir açıdan *bilinmeyen* bir kavram iken, *yüce dağlar* ***müşebbehün bih*** olup *bilinen*, maddî bir kavramdır. Allah, dağlara benzeyen gemileri denizde yüzdürmekle insana ihsanda bulunmaktadır. Bu arada her ne kadar teşbihin iki ucu da insanın, içerisinde bulunduğu tabiatın unsurlarından oluşmuş olsa bile, *yüksek gemiler* ***gizli***, *yüksek dağlar*sa ***açık*** olan teşbih unsurlarıdır. Birincisindeki gizlilik yönü, bu gemilerin gelecekte *hacim* yönünden ne durumda olacaklarının bilinmeyişi noktasından kaynaklanmaktadır. Burada teşbihin önü sıra Kur'an'ın büyüklük ve yüceliğini hissetmekteyiz. Zira bu âyeti okuyan kimse, insanlığın geleceğinin, hacim yönünden büyük dağlara benzeyen gemilerin inşasından haber verdiğini hissediyor. Şu petrol nakleden tankerler, geçmiş nesillerin tasavvurunu aşmış olan bir gerçektir. Dağların iriliğindeki bu gemiler, Hz. Peygamber'in devrinde bulunmadığına göre, bu teşbih, Allah'ın insan aklına bahşettiği nimetlerini tamama erdireceğine dair ***işarî*** bir *nakil vasıtası*dır[205].

1.6.9. İstiâre Konusu

Yine Kur'an'ın en parlak söz sanatları arasında yer alan ve kendine özgü etkili anlatım üslûbunun nirengi noktalarından birini oluşturan ***istiâre*** konusunu da kısaca işlemeyi faydalı buluyoruz.

İstiâre (الإستعارة) tabiri sözlükte, "belirli bir süre için alınan yahut verilen şey; iğreti" anlamına gelen -ve bir görüşe göre "isteyen" için *ar* konusu olması sebebiyle o ismi alan- *âriyet* kökünün, **istif'âl** kalıbına aktarılmış şekli olarak, *"herhangi bir metaın (elbise vb.) ödünç alınması"* demektir[206].

---

[203] Rahmân 55/24.
[204] Rummânî, s. 84-85.
[205] Ebû Hamde, s. 79.
[206] Halîl b. Ahmed, II, 239; Cevherî, II, 761; Zemahşerî, *Esâs*, s. 439; İbn Manzûr, IV, 625, "'avr" md.

Terim olaraksa ***istiâre***nin birçok tanımı bulunmakta olup bunlardan birkaçını vermek istiyoruz:

"***İstiâre***, kelimenin, tanındığı bir şeyden, tanınmadığı bir başka şey için ödünç alın(ıp kullanıl)masıdır"[207].

"Açıklık getirmek maksadıyla ibarenin, nakletme esasına göre, vazolunan asıl lügat anlamının dışında kalan şeyle irtibatlandırılmasıdır"[208].

"***Müşebbehün bih***in, ***müşebbeh***te kullanılmasıdır"[209].

"***Müşebbeh***in açık ifadeden atılmasının yanı sıra, teşbihte mübâlağa yapmak için, bir şeyde ***hakikat*** manası iddia etmektir"[210].

"*Teşbih*in iki tarafından birinin zikredilip, bununla diğerinin kastedilmesidir"[211].

İstiare ile teşbih arasındaki fark, teşbihteki benzetme edatının, aslî manasını değiştirmeyecek biçimde söz içerisinde kullanılmasıdır. İstiare ise böyle değildir. Çünkü istiare sahnesi, ibarenin, asıl lügat anlamında kullanılmadığı bir sahnedir[212].

Her istiarede şu üç unsurun mutlaka bulunması gerekmektedir: *Müsteâr* (ödünç alınan), *müsteârun leh* (kendisi için ödünç alınan) ve *müsteârun minh* (kendisinden ödünç alınan). Bu durumda *müsteâr* olan lafız, ***beyan*** maksadıyla ***asıl***dan ***fer'***e nakledilmiş olmaktadır[213].

İstiare, Arab'ın söz düsturlarından olup, özlü ifadelerde sıkça kullanılmaktadır. Örneğin, Araplar tefrikaya düşen bir topluluk için: انشقت عصاهم *(değnekleri ortadan ayrıldı)* tabirini kullanırlar. Bu "ortadan ayrılma" işi, gerçekte *değnek* için tahsis edilmiş bir kullanımdır; *topluluk* için değil[214].

Yine birisinin: الفكرة مخ العمل (*düşünce eylemin iliğidir*) demesi bir istiare örneği olup, bunun yerine aynı kişinin: الفكرة لب العمل (*düşünce eylemin özüdür*) demiş olması ilki kadar sanatsal olmaz[215].

---

[207] İbnü'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Abbâsî, *el-Bedî'*, nşr. Ignatius Kratchkovsky, London 1935, s. 2.
[208] Rummânî, s. 85.
[209] Kazvînî, *Telhîs*, s. 120.
[210] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 20.
[211] Tîbî, s. 227.
[212] Rummânî, s. 85-86.
[213] a.e., s. 86.
[214] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 209-210.
[215] İbnü'l-Mu'tez, s. 2.

Şu da önemli bir husustur ki, güzel olan her ***istiâre***, ***hakîkat***in, onun yerini dolduramayacağı bir ifade belâgatini muciptir. Bunun yanı sıra her ***istiâre***nin mutlak surette lügatin asıl manasına delâlet eden bir ***hakîkat*** yönü bulunmalıdır; fakat aynı ***istiâre***nin ***hakîkat***le anlaşılamayan bir ***beyan*** yönü de mutlaka vardır[216].

İstiâreli anlatıma örnek oluşturacak âyetlerden birkaçını burada sunmaya çalışalım:

"Şimdi sen ne ile emrolunuyorsan, (kafalarını çatlatırcasına) apaçık bildir"[217].

Bu âyetteki اصدع *(kafalarını çatlatırcasına açıkla!)* emrinin ***hakîkat*** manası: *(Emrolunduğun şeyi tebliğ et!)* şeklinde olup burada *istiare*, *hakikat*den daha beliğ düşmüştür. Çünkü *çatlatma* tabiri ancak, *cam* ve benzeri gibi, yerin ham maddelerinden elde edilen şeyler hakkında kullanılır. Âyette geçen "emri açıktan açığa bildirme" eyleminin, "cam kırma"ya benzer bir tesiri olması kaçınılmazdır. Şu halde فاصدع tabiri, emrolunan şeyde mübâlağa gözetilmesi anlamını doğurmaktadır. Bir derecede ki, bu "bildirme" eylemi gönüllerde, "cam kırma"ya eş değer bir tesir uyandıracaktır[218]. Zira bu *tebliğ* işi, bazan hiçbir tesiri olmayacak derecede çetinleşir de, hiç gerçekleşmemiş gibi bir konum arzeder. Âyette her iki tarafı (*tebliğ* ve *kırma* eylemleri) bir araya getiren "ulaştırma"[219] işidir. Ne var ki, "camı çatlatma" şeklinde bir tesiri bulunan ***ulaştırma*** eylemi -normal tebliğden- daha beliğdir[220].

"Şüphesiz su bas(ıp da mutat sınırını aş)tığı vakit sizi gemide biz taşıdık"[221].

Âyet metninde geçen طغا الماء *(su azdı)* tabiri, aslında علا الماء *(su yükseldi)* anlamındadır. Burada "yükselme"nin "azgınlık"tan istiare kılınması daha beliğ düşmüştür. Çünkü طغا fiili "ezici bir halde yükseldi" anlamına gelir ki bu, durumun azameti hususunda bir mübâlağadır[222].

"Nefeslendiği dem sabaha andolsun ki.."[223].

Buradaki *nefeslenme* tabiri bir ***istiâre***dir. Bunun ***hakîkat*** manası *"açılmaya başladığında"* şeklindedir. Fakat *nefeslenme* tabiri daha beliğ düşmüştür. Her ikisinde de (*tan yerinin ağarması* ve *nefeslenme*) ***başlama*** manası bulunmakta olup, ne var ki,

---

[216] Rummânî, s. 86.
[217] Hicr 15/94.
[218] Rummânî, s. 87; Hattâbî, s. 44.
[219] "*Kırma*" eyleminin cama, "*tebliğ*"inse insanlara ulaştırılması.
[220] Rummânî, a.y.
[221] Hâkka 69/11.
[222] Rummânî, a.y.
[223] Tekvîr 81/18.

*nefeslenme*deki başlama anlamı daha beliğdir. Çünkü bu tabirde derunî bir rahatlık ve serinlik mevcuttur[224].

Yine bu ***istiâre***de şöyle bir tahayyül vardır ki, sanki *hayat*ın bizzat kendisi, ön dişleri aralanmış vaziyette ağzını açmış; böylece sabah vaktinin nefeslenmesiyle birlikte *hayat* da nefes alıyor ve yerde gökte bulunan canlıların tümünde bir yaşam canlılığı meydana geliyor gibidir[225].

1.6.10. Kıssa Tekrarı

Bir belâgat terimi olarak ***tekrâr***[226], Kur'an'da -genel anlamıyla- *harf, kelime, cümle* ve *kıssa tekrarı* olmak üzere başlıca dört şekilde karşımıza çıkmaktadır. ***Tekrar***ın, belâgat unsuru sayılan bazı türleri ise, Kur'an fonetiğini ilgilendirmekte olup ileride ele alınacaktır. Biz burada Kur'an'ın genel belâgat yapısı açısından önemli gördüğümüz için sadece ***kıssa tekrarı*** konusu üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

Bilindiği üzere Kur'an'ın farklı sûrelerinde, geçmiş ümmetlere ait bazı kıssalar birbirine yakın ifade ve üslûp formlarıyla tekrarlanmaktadır. Bu ***tekrar*** sahneleri, seçilen özel kelime ve üslûplarla şahane bir biçimde öyle ışıklandırılmış, öyle dekorize edilmiştir ki, ***senaryo*** aynı olmakla birlikte, her bir sahnede sanki yepyeni bir manzara sergilenmekte, bambaşka bir olay canlandırılmaktadır. Böylece, Kur'an'ı okuyan ve okuduğunu anlayabilen bir kimse, aynı kıssayı değişik yerlerde, farklı bir heyecan ve taptaze bir ilgi birikimiyle okur ve her birinde ayrı bir edebî zevk duyar. Bu kıssalar, farklı kelime ve sentaks yapılarıyla tekrarlanırken, *parça-bütün* esasına uyularak, cümle unsurları öyle güzel seçilmiş ve her biri öyle mükemmel bir biçimde terkipte yerini almıştır ki, hiç birisini bir diğeriyle değiştirmek mümkün değildir. Örneğin, Hz. Musa ile Firavun kıssasının anlatıldığı sûrelerden iki tanesini; *A'râf* ve *Şuarâ* sûrelerini alalım ve aynı tarihî olayın bir bölümünden alıntı yapan iki Kur'an pasajının öyküleme biçimlerini karşılaştırmaya çalışalım:

قالوا ارجه و اخاه و ارسل فى المدآئن حاشرين . يأتوك بكل ساحر عليم *{Dediler ki: "Musa'yı da kardeşini de alıkoy! Şehirlere toplayıcı(memur)lar yolla! Bütün bilgiç sihirbazları sana getirsinler!"}*[227].

---

[224] Rummânî, a.y.
[225] Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Maârif, Kahire, ts., s. 64.
[226] Rummânî bu tabiri, *kelime türetme* kavramını da ilave ederek *tasrîf* kavramı kapsamında bir *îcâz* veçhi olarak işlemektedir. Rummânî, s. 101-102.
[227] A'râf 7/111-112.

قالوا ارجه و اخاه و ابعث فی المدآئن حاشرین . یأتوك بکل سحار علیم *(Dediler ki: "Musa'yı da kardeşini de alıkoy! Şehirlere toplayıcı görevliler gönder! Ne kadar bilgisi derin sihirbaz varsa sana getirsinler!")*[228].

Bu iki grup âyetlerde değişime uğrayan sadece iki kelime görmekteyiz: ارسل (gönder!) emir fiili, kendi anlam ve siga yapısını taşıyan ابعث lafzına dönüşürken, ساحر (büyücü) *ism-i fâil*i, kısmî bir değişimle, kendisinin *mübâlağa* sigası olan سحار (büyü ustası) lafzına dönüşmüştür. Her iki grup âyetin anlamları, neredeyse birbirleriyle örtüşecek derecede aynı olmalarına rağmen, ارسل ile ابعث ve ساحر ile سحار lafızları arasında yapılacak bir yer değiştirme, her iki sûredeki mevcut sentaksı ve fonetik yapıyı ciddî biçimde haleldar edecektir. Zira ابعث ile سحار lafızlarının birlikte oluşturduğu *fonetik şiddet* ortamı, ارسل ile ساحر lafızlarında aynı derecede mevcut değildir. Sanki Firavun'a Hz. Musa ve kardeşi Harun'la ilgili aynı teklifi sunan kimseler, Şuarâ sûresinin betimlediği konuşma ortamında daha sert ve asabîymiş gibi gözükmektedirler.

Kur'an'da, aynı mananın farklı semantik yöntemlerle çoğaltılıp sunulması pek çok kıssalarda varittir ki, bunlardan biri de *A'râf, Tâ hâ, Şuarâ* vb. sûrelerde konu edilen Hz. Musa'nın kıssasıdır. Bu tekrarlı anlatımın bazı hikmetleri bulunmakta olup, en yüksek mertebenin altına düşmeyecek şekilde *belâgatte tasarruf, ibret ve öğütü temkinleştirme* ve *mucize hakkındaki şüpheyi halletme* amaçları bunlardan birkaçıdır[229].

Bu amaçlardan biri -belki en önemlisi- olan ***mucize*** kavramının, ***kıssa tekrarı*** bazında ele alınışı meselesini biraz açmamız yerinde olacaktır diye düşünüyoruz. Şöyle ki, eşya iki tarz üzere bulunmaktadır: "*Muaraza Konusu Olan* ***Mümkünler*** *Kategorisinde Yer Almayan*" ve "***Mümkünler*** *Kategorisine Dâhil Olan*". Bunlardan birincisi, 5x5'in dışında herhangi iki sayı bulup, bunların çarpımından 25 rakamına ulaşılması hususunda *meydan okuma*ya benzemektedir. Yine bu, miktarların taksimi hususuyla ilgili bir tür *meydan okuma* örneği oluşturmaktadır. Şöyle ki, iki miktardan biri, ya diğerinden fazla veya noksan yahutta ona eşit olur. Burada dördüncü bir taksim alternatifi yoktur. Şimdi birisi kalkıp da: "*Miktarların dışında kalmak şartıyla şu taksimin bir benzerini getirin!*" demiş olsa, biz ona cevap olarak: "*Bunun gereği yoktur; çünkü böyle bir şey* ***mümkün***

---

[228] Şu'arâ 26/36-37.
[229] Rummânî, s. 101-102.

kategorisine dâhil değildir" deriz. Yine bu, ***asal çarpanlar*** düsturuna benzemektedir. Birisi kalkıp da: "*100'ün asal çarpanı 10' dur. Haydi siz 100 için 10'dan başka bir asal çarpan getirin!*" diye meydan okusa, bu da ***imkân*** dâhilinde olmayacaktır. Halbuki belâgatte mertebelerin en yükseğine çıkan yol böyle değildir. Zira -örneğin- Âl-i İmrân ve Mâide sûrelerini getirmeye kadir olan ***Zât***, En'âm sûresini getirmeye de kadir olan ***Zât***'ın kendisidir ki, O da, Kur'an'ın benzerinden istediğini getirmeye kadir olacak olan Allah'tır[230].

Bu mülâhazalar doğrultusunda diyebiliriz ki, şayet Cenâb-ı Hak, -örneğin- Hz. Musa'nın kıssasını Kur'an'ın yalnız bir tek yerinde zikretmiş olsaydı, bu tıpkı 25 rakamına ulaşabilmek için 5; 100 rakamına ulaşabilmek için de 10'dan başka ***asal çarpan*** bulabilme imkânının yok edilmesine benzeyecek ve müşrikler tarafından sanki de: "*Eğer bu kıssa benzer şekillerde tekrarlanmış olsaydı, belki biz de onlardan birini örnek alıp benzer bir kıssa getirebilirdik; fakat bize bu imkân tanınmadı*" şeklinde bir itiraz vuku bulabilecekti. İşte Kur'an, aynı kıssayı pek çok yerde değişik anlatım üslûpları kullanarak tekrarlamış ve âdeta: "*Musa'nın kıssası **A'râf** sûresinde de var, **Tâ hâ** sûresinde de var, **Şuarâ** sûresinde de var.. Şimdi siz bakın; eğer **A'râf** sûresindeki **nazım** yapısı gücünüzü aşıyorsa **Tâ hâ** sûresine baş vurun; zira aynı kıssa orada da anlatılmaktadır. Şayet **Tâ hâ**'daki yapı da güç sınırınızı zorluyorsa **Şuarâ**'ya buyurun; aynı kıssa orada da mevcuttur!..*" şeklinde müşriklere meydan okumuştur.

İbn Fâris'in konuyla ilgili değerlendirmesi de kayda değerdir. Ona göre, Kur'an'da ***haber*** ve ***kıssa***ların -farklı biçimlerde- tekrarlanmasının hikmeti hakkında söylenecek en sağlıklı söz şudur: "*Allah, bu Kur'an'ı ve o kavmin bunun benzerini getirmekten âciz kalmalarını Hz. Muhammed'in peygamberliği için bir doğruluk simgesi kılmış, sonra onların bu âcizlik durumlarını açık açık ortaya koymak üzere, hangi **nazım** ve **ibare** ile olursa olsun, onun bir benzerini getirmekten âciz olduklarını bildirmek için, **kıssaların** pek çok yerde konu edilmesini tekrarlamıştır. Bu hususta söylenecek en uygun söz budur*"[231].

Bâkıllânî'nin de yerinde bir tespitine göre, *takdim-tehir* gibi farklı lafızlar kullanılarak, aynı kıssanın birçok yerde değişik tertip usulüne göre sunulmasındaki

---

[230] a.e., s. 102.
[231] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s, 214.

maksat, müşriklerin ilk olarak ya da tekrarlanacak şekilde; hangi tarz üzere olursa olsun, Kur'an'ın bir benzerini getirmekten âciz olduklarına dair dikkatlerinin çekilmesidir[232].

1.7. KUR'AN FONETİĞİNDE MÜZİKAL BOYUT

Kur'an fonetiğinin, beraberinde getirdiği *müzikal* olguyu hazırlayan bazı temel unsurları birkaç başlık altında incelemek istiyoruz.

1.7.1. Fevâsıl (Âyet Durakları)

Sözlükte "iki şeyi birbirinden ayırmak" anlamındaki ***fasl*** kökünün *ism-i fâil* sigası olan ***fâsıla*** kelimesi, "iki şeyin arasına girip birbirinden ayıran" anlamına gelmekte olup, bunun çoğul sigası ***fevâsıl*** şeklinde gelir[233]. Terim olaraksa ***fâsıla***, *âyet sonunda yer alan kelime; âyet sonu*; bunun çoğulu olan ***fevâsıl*** ise *âyet sonları (âyet durakları)* anlamına gelmektedir[234]. Âyet sonlarına ***fevâsıl*** denmesi, bir âyet sonunun, bir sonraki âyetten ayrılmış olması nedeniyledir[235]. Böylece ***fâsıla***da iki söz birbirinden ayrılmış olur[236].

Belâgat ilminin teorisyenleri arasında yer alan Rummânî ise, Kur'an i'câzının yapı taşlarından biri olarak değerlendirdiği ***fevâsıl*** kavramını: *"Manaları anlatma güzelliğini gerekli kılacak bir halde birbiriyle şekil uygunluğu arzeden harflerin, âyet duraklarında yer almasıdır"* şeklinde tanımlamaktadır[237]. Böylece Rummânî, ***fevâsıl*** olgusunu *kelime* ortamından çıkarıp *harf* bazına indirgemiş olmaktadır.

Denebilir ki, Kur'an'ın müzikal yönünü, ***fevâsıl*** kadar ortaya koyabilen başka bir olgu yoktur. Rummânî'nin, arzettiğimiz şekilde bu olguyu, Kur'an'ın ***i'câz*** vecihlerinden biri olarak değerlendirip özel bir başlık altında incelemesine bakılırsa, ***fevâsıl***, Kur'an belâgatinin nirengi noktalarından biri olmanın yanı sıra, Kur'an'ın *müzikal i'câzını* hazırlayan en önemli faktörlerin başında da gelmektedir. Çünkü bu müzikal olgu sayesinde, âyet sonları harika bir ses uyumuna kavuşmakta; böylece Kur'an, ***fevâsılı*** kullanarak, şiir olmanın ötesinde bulunmakla birlikte, şiirden daha beliğ bir üslûp ortaya koymak üzere *şiirsel anlatım* metodunu getirmiştir. Bilindiği üzere *şiirsel* anlatım, sade bir hitap tarzı olan *nesirsel* anlatıma oranla kalpleri daha çok etkiler. Nitekim Zerkeşî,

---

[232] Bâkıllânî, s. 105-106, 250-251.
[233] Halîl b. Ahmed, VII, 126; İbn Fâris, *Mücmel*, III, 722; Cevherî, V, 1791, "fsl" md.
[234] Râgıb el-Isfahânî, s. 381; Zerkeşî, I, 53, 54.
[235] Zerkeşî, I, 54.
[236] a.y.
[237] Rummânî, s. 97.

âyet duraklarında oluşan ahengin, *söz dizimi*nin ölçülü oluşuna ve onun gönüllerde taht kurmasına büyük tesiri olacağını belirtmektedir[238].

Fevâsıl derken, ister istemez ***seci*** kavramı gündeme gelmektedir. Zira ***bedi'*** ilminin *lafzî* güzelliklerinden biri sayılan ***seci***, *nesir*de -en az- iki ***fâsıla***nın aynı harf üzerinde uyuşması demek olup, *şiir*de ***kafiye*** ne ise *nesir*de de **seci** odur[239].

Rummânî, ***fâsıla***ları bir *belâgat* örneği olarak değerlendirirken, ***seci***leri *kusur* olarak görme taraftarıdır. Bunun gerekçesi ise, ***fâsıla***larda lafzın manaya, ***seci***lerde ise mananın lafza tâbi olmasıdır. Bu ise ***hikmet***in gereği olan ***delâlet***in ters yüz edilmesi demektir[240].

Bâkıllânî, bu konuda Rummânî'yi desteklerken[241], Câhız, Hafâcî ve İbnü'l-Esîr ***seci***yi savunmakta ve bu hususta Kur'an ve hadisten örnekler sunmaktadırlar[242].

Kur'an ***fâsıla***ları başlıca iki tarz üzere gelir:

1.7.1.1. Aynı Cins Harflerden Oluşanlar (el-Hurûfu'l-Mütecânise)

Bu, ya sûrenin belli bir bölümünde ya da tümünde gerçekleşir. Birincisine; yani kısmî olarak gerçekleşene *Tâ hâ, Tûr, Fecr, Âdiyât* gibi sûrelerin baş taraflarıyla[243], *Kıyâmet* sûresinin 27-30.; *Tekvîr* sûresinin 15-18.; *İnşikâk* sûresinin 16-19. ve *Duhâ* sûresinin 9-10. âyetleri örnek verilebilirken[244], ***fevâsıl***ın bu türünün, baştan aşağıya tam olarak gerçekleştiği sûre sayısı onbir tane olup, bunlar *Kamer, Münâfikûn, A'lâ, şems, Leyl, Kadir, Asr, Fîl, Kevser, İhlâs* ve *Nâs* sûrelerinden ibarettir[245].

1.7.1.2. Birbirine Yakın Harflerden Oluşanlar (el-Hurûfu'l-Mütakâribe)

Fevâsılın bu türüne ise مالك يوم الدين . الرحمن الرحيم [246] âyetleri sonunda yer alan *mîm* ve *nûn* ile, هذا شئ عجيب. . والقران المجيد.[247] âyetlerinin sonundaki *dâl* ve *bâ* harfleri arasındaki *ses* yakınlığı örnek verilebilir[248]. Hafâcî, bu ikinci grup ***fâsıla*** örnekleri için ***seci*** tabirinin kullanılamayacağını; çünkü ***seci***de harflerin aynı cinsten olması gerektiğini

---

[238] Zerkeşî, I, 53.
[239] Sekkâkî, s. 203; İbnü'l-Esîr, I, 210; Kazvînî, *Telhîs*, s. 156.
[240] Geniş bilgi için bk. Rummânî, s. 97-98.
[241] Bâkıllânî, s. 98 vd.
[242] Câhız, I, 287; Hafâcî, s. 171-174; İbnü'l-Esîr, I, 210-215.
[243] Tâ hâ 20/2-4 vd.; Tûr 52/1-4; Fecr 89/1-5; Âdiyât 100/1-5.
[244] Rummânî, s. 98; Hafâcî, s. 173.
[245] Hafâcî, s. 173; Zerkeşî, I, 73, 76; Hasnâvî, s. 297.
[246] Fâtiha 1/3-4.
[247] Kaf 50/1-2.
[248] Rummânî, s. 98; Hafâcî, a.y.

söylerken[249], Rummânî, aralarında ses yakınlığı oluşturan harflerin ***fâsıla***larda yer almasının daha güzel olacağını, zira *âyet sonları ile (fevâsıl), şiir duraklarının (makâtı')* birbirlerinden seçilmesini amaçlayan böylesi bir delâlette, ***fâsıla***lardaki mevcut belâgat ve ibare güzelliğinin ortaya çıkmış olduğunu; (aynı cins harflerden oluşan) ***kafiye***lerinse, belâgatin en üst tabakasında yer almaması nedeniyle bunu taşıyamayacağını belirtmektedir[250].

Seci yapısı baştan sona aynı olan sûrelerin apayrı bir müzikal yapısı vardır. Bunlardan özellikle *Kamer* sûresi, fâsılaları *mütemâsil* olan onbir sûre içerisinde âyet sayısı en fazla olan sûre olup, müzikal zenginliği, İbn Sinân el-Hafâcî gibi büyük bir belâgat ustasının dikkatini çekmiş olacak ki, o, ***seci*** olgusunu savunurken, fâsılaları baştan sona tamamen aynı ***râ*** secisi üzere yapılanmış olan bu sûreyi ***seci***nin meşru oluşu için örnek vermektedir[251].

Gerçekten *Kamer* sûresinin ***seci*** yapısı harika bir armoni oluşturmaktadır. 55 âyetten oluşan bu sûrenin tüm fâsılaları baştan sona ***râ*** harfinin ***revî***si üzerine kurulmuştur. Bu ***fâsıla*** yapılanmasında dikkat çeken bir başka önemli husus da, bu 55 adet ***revî***nin hiçbirisinde tek bir ***med*** harfinin (*vâv, yâ, elif*) bile kullanımına yer verilmemiş olmasıdır. Bu çok önemli bir hususdur. 55 adet fâsılayı, hiçbir ***med*** harfi kullanmaksızın aynı ***râ*** sesi üzerine inşa etmek ve bunu yaparken, bir taraftan sûrenin müzikal ortamını sürdürmek, diğer taraftan ise manayı lafza feda etmemek, ancak ilâhî kudret ve bilginin eseri olabilir ki, bu da Kur'an mucizeliğinin ayrı bir kanıtıdır. Bu sûreyi dikkatlice okuyan biri, baştan sona ***re*** sesinin armonik bir hava içerisinde dalga dalga yayıldığını duyacaktır. Bu ***re*** sesinin doğurduğu armonik ton öylesine güçlü ve ritmiktir ki, sûreyi okuyan, kendisini, periyodik aralıklarla sadece ***re*** sesini terennüm eden dev bir orkestrayı dinliyormuş gibi hisseder. Bunun nedeni tahminimizce, ***re*** sesinden önce herhangi bir ***med*** harfi kullanılmayarak ***seci***nin geciktirilmemiş olmasıdır. Ayrıca sûrenin ***Mekkî*** oluşu, bu müzikal ortamın bir tür dâî sebebini oluşturmaktadır. Henüz tevhit akidesinden haberdar olmayan putperest Mekkeliler, bu sûre ile *ritmik* bir müzikal ortamın içine çekilerek, esasen fıtratlarında irsî olarak mevcut bulunan mûsikî hisleri, kısa aralıklarla peş peşe gelen ve ***tekrarlanma*** sıfatı taşıyan ***re*** harfinin *ötümlü* ve *armonik* ses ortamında uyarılmış ve onlar ardarda tekrarlanan bu ***re*** sesinin cazibesine

---

[249] Hafâcî, a.y.
[250] Rummânî, a.y.
[251] Hafâcî, a.y.

kapıldıkları bir sırada ***tevhit*** mesajı kendilerine sunulmuş oluyordu. Zaten ***Mekkî*** sûrelerin büyük çoğunluğu kısa âyetlerden oluşmaktadır. Bilindiği üzere kısa aralıklarla gelen ses uyumları müzikal yapılanma için daha elverişlidir; zira *armoni* kendiliğinden oluşur. Nitekim İbnü'l-Esîr, az lafızlardan oluşan ve kısa aralıklarla tekrarlanan ***seci***lerin, kulağa yakın olması sebebiyle daha güzel olduğunu; bilhassa: والعاديات ضبحا. فالموريات قدحا. فالمغيرات صبحا[252] ; والمرسلات عرفا. فالعاصفات عصفا. والناشرات نشرا. فالفارقات فرقا. فالملقيات ذكرا[253] ve قم فأنذر. وربك فكبر. وثيابك فطهر. والرجز فاهجر[254] gibi ikişerli lafızlar halinde gelenlerin, ***kısa seci***nin en güzel örneklerini oluşturduğunu ifade etmektedir[255].

Ebû Hamde ise Kur'an'ın, *üslûp kalitesi* yönünden engin bir ufuk olduğunu belirtme sadedinde, Mekke'de inen sûre ve âyetlerle, Medine'de inenlerin birbirinden farklı olduklarının anlaşılabildiğini, zira ***Mekkî*** âyetlerin, özlü anlatım, caydırma, menetme, kınama ve cennetliklerle cehennemliklerin karşılıklı portrelerinin tasvir edilmesi ruhuna uygun düşecek tarzda keskin bir mûsıkî ritmine meyilli bulunduğunu ifade etmekte ve *Müddessir* sûresinin 1-28. âyetlerini buna örnek göstermektedir[256].

Konuyla ilgili bir başka tespite göre *Kamer* sûresinde fâsılaları belirleyen */râ/* harfi sâkin kılınıp, üzerinde *vakf* yapılacak şekilde telaffuz edildiği an, dilde bir *titreşim (zebzebe; oscillation)* meydana getirir ki, bu, söze özel bir *tını* ve *mûsıkî* kazandırır. Kendine özgü bir yankısı ve müziği olması sebebiyle */râ/* nın, Kur'an fâsılalarının pek çoğunda yer aldığı görülür. Örneğin, *İsrâ, Furkân, Dehr* sûrelerinin çoğu fâsılalarında, *Kamer* sûresinin tüm 55 fâsılasında ve *Kadir* sûresinde */râ/* secisi gelmiştir[257].

Kur'an fâsılaları içerisinde en çok ***revî*** oluşturan ses */nûn/* harfi olup, 3152 kez tekrar edilmiştir[258]. Bunu 742 rakamıyla */mîm/* ikinci sırada, 710 rakamıyla da *-fâsıla* yapısından kısmen bahsettiğimiz- */râ/* harfi üçüncü sırada takip etmektedir[259]. Bu üç ***fâsıla*** harfinden özellikle */nûn/* revîsi zengin bir müzikal yapıya sahiptir. Çünkü bu fâsıla harfi, kahir ekseriyetle ya öncesinde */vâv/* ya da */yâ/* ***med harfi***nin yer aldığı şekliyle ***seci***

---

[252] Âdiyât 100/1-3.
[253] Mürselât 77/1-5.
[254] Müddessir 74/1-5.
[255] Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, I, 257-258.
[256] Ebû Hamde, s. 14.
[257] Şerabâsî, Ahmed, "Mûsîka'l-Kur'ân beyne't-Tertîl ve't-Telhîn", *Mecelletü'l-Ezher*, (c. 30, sy. 9, s. 732-738), Kahire 1959, s. 733-734.
[258] Hasnâvî, s. 296.
[259] a.y.

oluşturmaktadır ki, böyle bir telaffuz yapılanmasının, Arab'ın mûsikî dünyasında müstesna bir yeri vardır. Zira Arap ***ezgi*** söylerken, sesi uzatabilmek için, ister *tenvînli* ister *tenvînsiz* olsun, kelimelerin sonuna */elif/*, */yâ/* ve */vâv/* harflerini bitiştirir[260]. Zaten Kur'an fâsılalarının çoğu */mîn/*, */mîm/* ve (bunların öncesinde yer alan bir) ***med*** harfiyle son bulmaktadır ki, bunlar mûsıkînin *doğal harfler*idir[261].

Bu durumda rahatlıkla iddia edebiliriz ki ***fâsıla***lar, içerisinde yer aldıkları Kur'an'a hem ***içsel (fıtrî)*** hem de ***ezgisel (sun'î; notasyonel)*** bir mûsıkî zenginliği kazandırmış olmaktadır. İşte bu müzikal zenginliğin bir örneği *Münâfıkûn* sûresinde sergilenmektedir. Onbir âyetten oluşan bu sûrenin fâsılaları baştan sona */mûn/* revîsi üzerine kurulmuş olup, bunlardan dokuzu */vâv/*, ikisi ise */yâ/* sesiyle ezgilendirilmektedir.

Ayrıca Kur'an fâsılaları, ***seci*** yönünden ***mutarraf, mütevâzî, mütevâzin, mütemâsil*** ve ***murassa'*** olmak üzere başlıca beş sınıfa ayrılmaktadır ki, bunların hemen hepsi ***kısa secili*** fâsılalar olup, *armonik* ve *ritmik* yönden çok zengindirler[262].

1.7.2. Fâsılada Anlam Gözetimi

Kur'an fâsılaları hakkında öteden beri cari olan gelenekçi yaklaşım, âyet sonlarını oluşturan kelimelerin, "fâsılalar arası uygunluğa riayet" prensibine göre tanzim edilmesi doğrultusundadır ki, bu, daha önce belirttiğimiz üzere Rummânî ve Bâkıllânî gibi âlimlerin, ***fâsıla*** kavramını ***seci*** kavramına tercih etmelerinin sebebi olan "lafzın manaya tâbi olması" ilkesine de uygun düşmektedir. Konuyla ilgili olarak Süyûtî, Şemsüddîn b. es-Sâiğ (İbn Ebi'l-Feres)'in, *İhkâmu'r-Rây fî Ahkâmi'l-Ây* adlı bir eser kaleme alıp, bu eserde, *fâsılaya riayet* amacıyla gerçekleşmiş olan kırk küsur yapılanma farklılığından bahsettiğini bize bildirmekte ve bu kırk maddeyi örnekleriyle birlikte tek tek sıralayıp sunmaktadır[263]. Bu maddelerin 19.cusu, *Mef'ûlün Hazfi* konusuna tahsis edilmiş olup, konuya dair verilen örneklerden biri ما ودعك ربك وما قلى *{Rabbin seni bırakmadı; (sana) darılmadı da)*[264] âyetidir[265]. Gelenekçi yaklaşıma göre âyetin sonu وما قلاك şeklinde takdir edilir. Bu durumda -daha önce geçen ما ودعك kısmındaki *mef'ûl zamiri* olan ك üzerine

---

[260] Sîbeveyhi, II, 298.
[261] Râfiî, Mustafa Sâdık, *İ'câzü'l-Kur'ân*, nşr., M. Saîd el-'Uryân, Kahire 1371/1952, s. 246.
[262] Geniş bilgi ve örnekler için bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 156-158; Zerkeşî, I, 75-77; Süyûtî, *el-İtkân*, III, 311.
[263] Süyûtî, III, 296-301.
[264] Duhâ 93/3.
[265] Süyûtî, III, 298-299.

atfedilme sonucu, aynı *zamir*in tekrarına ihtiyaç duyulmaması gerekçesine ilave olarak- sûrenin ***fâsıla*** nizamına riayet maksadıyla söz konusu *zamir* hazfedilmiştir[266].

İşte bu noktada bazı muasır Kur'an bilimcilerinin, gelenekçi yaklaşımdan farklı ve şık yorumlarına rastlamaktayız. Bu yeni yaklaşım tarzına göre âyet sonlarında vuku bulan yapılanma hususunda sadece ***fevâsıl***a riayet ilkesinin baz alınmadığını, buna ilâveten ***lafız-mana*** ahengi esasının da hesaba katıldığını görmekteyiz. Örneğin, Bintü'ş-Şâtî, konumuz olan âyetin sonundaki (ك) *hitap zamiri*nin hazfi hususunda, Kur'anî beyanın burada sadece lafzın dikkate alınmasıyla irtibatlandırılmasının söz konusu olamayacağını; zira sûrenin son ***fâsıla***sı olan فحدث (*fe-haddis*) ibaresiyle, bu sûrede hiç yer almayan ث (*sâ*) harfine dönüldüğünü; oysa gelenekçi yaklaşımın esas alınması durumunda فحدث yerine, -bir önce geçen iki âyetin[267] ***fâsıla***larında yer alan */râ/* secisiyle uyuşması için- فخبر (*fe-habbir*) ibaresinin gelmiş olması gerekeceğini ifade ettikten sonra, konuyla ilgili şu önemli notları düşmektedir: "*Allah en iyisini bilir ya; bizim görüşümüz şu ki, âyetlerin sevkediliş tarzının delâleti doğrultusunda* وما قلى *cümlesinden* ك*'ın hazfedilmesinin çok ince, çok keskin bir hassasiyet gerekçesi var ki, o da Allah'ın,* ***ünsiyet kazandırma*** *(ısındırma, sıcak ilgi) ortamında, seçkin peygamberine olan* ***hitab****ının,* وما قلاك *şeklinde sözün açık gelmesi durumunda,* القلى *(el-kalyü) lafzındaki mevcut* ***kovma, uzaklaştırma*** *ve* ***aşırı nefret*** *hissinden uzak tutulmasıdır.* ما ودعك *(seni bırakmadı)'daki* ***terketme*** *işine gelince, burada herhangi bir problem söz konusu değildir; aksine, buradaki lügatin doğurduğu his,* ***ayrılık*** *kavramının ancak dostlar arasında bulunabileceğini ilân etmektedir. Nasıl ki,* ***bırakıp gitme*** *de ancak* ***geri dönme****,* ***buluşma*** *ümit ve arzusuyla birlikte mülâhaza olunur. Bundan sonra* ***hitap zamiri*** *olan* ك*,* ***fâsıla****larda hazfedilmiştir. Çünkü kontekstin buna ihtiyacı kalmamıştır. Konteksi,* ***zamire*** *gerek bırakmayacak şekilde istenen delâleti sağlayınca,* ***zamir****in zikredilmesi,* ***beyan****ın en yücesi olan Kur'an'ın münezzeh olduğu, gereksiz bir fazlalık olmuş olur*"[268].

Sonuç olarak diyebiliriz ki, ***fâsıla***lar, *lafız-mana* ahengine de katkı sağlayacak biçimde, özlerindeki mevcut *ritm* ve *ezgi* zenginliğiyle, bir taraftan Kur'an'ın *içsel*

---

[266] Beydâvî, II, 608.
[267] Duhâ 93/9-10.
[268] Bintü'ş-Şâtî, Âişe Abdurrahmân, *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'ân*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1987, s. 269.

*mûsıkî*sini ortaya çıkarırken, öbür yandan *-tecvit* kurallarını ihlâl etmeyecek şekilde-*sun'î mûsıkî*ye; dolayısıyla zengin bir *notasyon* olgusuna zemin hazırlamaktadırlar. Esasen Kuran fâsılaları müzikal armoni oluşturmanın yanı sıra, *görsel* olarak şeklî bir düzenliliğin ve lafız dekorasyonunun da ölçütü konumundadır. Nitekim ***fâsıla***nın çoğul yapısı olan ***fevâsıl*** kelimesi, *fevâsılu'l-kılâde* şeklinde bir lügat kullanımına da malzeme sağlamış olup, bu tabir "aralarında, küçük inci veya boncuk taneleri yer alacak şekilde dizilmiş olan *altın gerdanlık*" anlamına gelmektedir[269].

Yine ***fâsıla***ların, *söz bölümleri*ni gösterme, *şekil benzerliği* oluşturarak sözü güzelleştirme ve âyetlerde, eşi görülmemiş bir derecede lafız dekorasyonu meydana getirme gibi faydaları bulunmaktadır[270].

1.7.3. Fonetik Orkestrasyon

Kur'an'ın bünyesinde potansiyel olarak mevcut bulunan *içsel mûsıkî*yi en iyi yansıtan faktör, Kur'an kelimelerinin telaffuzu anında ortaya çıkan *fonetik* olgudur. Bu olgunun ana malzemeleri olan Arapça harflerinin mahiyeti ve ait oldukları farklı *mahreç* ve *sıfat* kategorileri hakkında daha önce bilgi sunmuştuk. İşte, harflerin kendi bünyelerinde taşıdıkları değişik ve birbirleriyle tezat oluşturan sıfatlarla, bu harflerin telaffuzu anında meydana gelen ve adına ***tecvit*** denen birtakım *fonetik* yapılanmalar, Kur'an'ın özünde mevcut olan *içsel mûsıkî*yi ***orkestrasyon*** bazında dışa yansıtmak suretiyle eşsiz bir *armonik* ortamın doğmasına sebep olmaktadır.

Kur'an nazmının ***müzikal i'câz*** yönünü bir *öğreti* olarak ele alan ve detaylıca inceleyen eserlerde, ***ses***in maddesi sayılan ***harfler***in taşıdığı sıfat farklılıklarının, Kur'an mûsıkîsini hazırlayan faktörlerin başında geldiğini görmekteyiz. Mûsıkî perdeleri konumunda olan harflerin belirli bir kompozisyon oluşturmaları, birbiriyle uzlaşıp kaynaşmaları sonucunda, bunların fonetik özellikleri birbirleriyle iç içe girip, sıfatları bir araya toplanır ve bu uzlaşmadan da *müzikal nağme* doğar. Bu nağmenin doğması, ancak sesin derecelerine, mahreçlerine ve boyutlarına yönelik birtakım belli oranlara göre bazısı diğer bazısını yükselten *ses düzeni* sayesinde gerçekleşir. Kur'an'ın müzikal i'câzı, onun ses ve mahreçleri itibariyle harflerin sıralanışından ve bazısının diğer bazısıyla ***hems,***

---

[269] İbn Düreyd, III, 82, "sfl-fsl" md.; Râgıb, s. 381, "fsl" md.
[270] Rummânî, s. 99.

cehr, şiddet, rıhvet, tefhîm** (kalınlaştırma), **terkîk** (inceltme), **tefeşşî** (yayılma), **tekrîr vb. fonetik yapılanmalarda oluşturduğu tabiî ahenkten doğmaktadır[271].

Şu kapalı olmayan bir husustur ki, *ses* maddesi *içsel infial*in tezahür kaynağıdır ve bu *infial*, doğal olarak sesi çeşit çeşit renklendirmenin bir sebebidir ki, bu da, o *infial*in seste oluşturduğu *uzatma (med), genzel tını (gunne), yumuşaklık, sertlik* ve sesin ruhtaki mevcut ahenk ölçülerine uygun olarak birbirini izleyen *dalgalanma* hareketlerine ortam hazırlaması şeklinde ortaya çıkar. Daha sonra bu *içsel infial*, sesi, onun kazanmış olduğu *tizlik, yükseklik, titreşim, dalga boyu* gibi müzik terminolojisi ile ilgili ölçülere göre kısaltır, toplar, uzatır ve yayar. Bunları biz, sahih bir *eda* tarzı üzere icra edilen Kur'an tilâveti içerisinde değerlendirirsek, Kur'an'ı, şuuru depretme ve ruhun derinliklerine nüfuz etme hususunda bütün lügatlerin en yetkini olduğunu görürüz. O, bu yönden ***nazım*** yapısıyla, Arapça olan ve olmayan tüm mahiyetlere baskın çıkar. Hatta katı kalpli sapık ve mülhitlerle, afakî ve enfüsî delillerden yararlanamayıp Allah'ı tanıyamayanların kalpleri, o Kur'an tilâvetinin işitilmesi anında yumuşar ve titrer. Çünkü onların içlerinde insanlık fıtratı vardır ve değişik harflerin mahreçleri arasındaki belirli oranlara uygun olarak seslerin ardarda gelmesi, insanın içinde yaratılmış olan tabiî lügatin bir izdüşümüdür. Dolayısıyla akıl derecesi ve lisanı farklı olan hiçbir kimse işittiği an ondan yüz çeviremez[272].

Şu hususu da belirtmek gerekir ki, okuma halinde bulunan bir cahilin yanında söz namına kalan tek şey *harflerin sesleri* ile, hissinin berraklığı ve ruhunun inceliği ölçüsünce seçebileceği *harf tınıları*dır. Bu, akıl sahibinin düşüncesini genişleten, mütefekkirin kalbini dopdolu kılan bir husustur. Bunun *analojik* yönünü ve sağlıklı bir yorumunu ortaya koyabilecek tek amil, Kur'an nazmının müzikal özellikleri, söz konusu harflerin, nağmelerin yetkinliğiyle ilgili sağlam kurallara uygun olarak ***hems, cehr, kalkale, safîr, med, gunne*** gibi sıfatlarla peş peşe sevkedilişleri ve bunun ardından, söz konusu bu müzikal malzemelerin ***genişlik, îcâz, başlangıç, tekrar*** ve ***bir kerecik olma*** şeklinde âyetlerde farklılık arzetmesidir[273].

Kur'an'ı kendi arzusuna değil de, kendisini Kur'an'ın arzusuna tâbi kılarak onu ***tecvit*** ve ***tertîl*** üzere okuyan, sonra da o Kur'an'ın iç dünyasıyla baş başa kalan kimse, onda *harf ötümleri*ni değil; harflerin *hareke* ve *sükûn*larını, *med* ve *gunne*lerini, *sıla*

---

[271] Daha geniş bilgi için bk. Râfiî, s. 242-244.
[272] Râfiî, s. 245-246.
[273] a.e., s. 247-248.

(geçiş) ve *sekit (es)*lerini işitir ve böylece bu *sessel mecmua*ya kulak kabartırken, başka bir sözde bulamayacağı garip ve hoş bir ezgi hisseder, hiçbir müziğin nağmelerinde ve hiçbir şiirin vezinlerinde rastlayamayacağı bir nizam ve ülfet bulur. Kur'an dilindeki mevcut bu ahenk güzelliği, onu işiten bir kimseye; hatta Arapça bilmeyenlere bile gizli kalmaz[274].

Kur'an nazmında kulağın hissedeceği ilk şey, içerisinde, *hareke* ve *sükûn*un, dinleyenin kulak neş'esini tazeleyecek şekilde çeşit çeşit taksim edildiği ve satır içlerinde *ses perdelenmesi*ne yardımcı olacak bir konumda *med* ve *gunne*nin eşit olarak tevzi edildiği şu harika *ses düzeneği*dir. Kişi, kulağını ucun ucun Kur'an'a yaklaştırdığı ve onun harf cevherlerinin, kendi özel mahreçlerinden çıkarken kulak kapısını dövdüğü zaman, şu harflerin diziminde, birbirlerine eklenmesinde ve kendi aralarında yer bulup sıralanışında başka bir lezzete kavuşur; şu harf tınlar, öbürü ıslık çalar, bir üçüncüsü fısıldar, diğer dördüncüsü açıktan konuşur, bir başkasında nefes serbestçe kayıp giderken, bir diğerinde hapsolunur.. Böylece Kur'an, tatlılığı ve güzelliğiyle ruhları kendi hikmet dünyasında seyahate teşvik eden bir *yol ezgisi* konumundadır. Bu sebeple tatlılık ve güzelliğin -âdeta- kalıplaşmış şekli olan şu Arapça Kur'an'ın sesi, kendilerinde *tadan* ve *işiten* bir duyu organı bulunduğu sürece insanların ağızlarında ve kulaklarında sonsuza dek baki kalacaktır[275].

Kur'an'ın üslûp özelliklerinden biri olarak onun gönülleri okşayan *lafzî* yönünü ve *ses armonisi*ni, yukarıda sunduğumuz bilgileri çağrıştıracak şekilde *orkestrasyon* bazında yansıtan iki önemli olgudan da kısaca bahsetmek istiyoruz:

1.7.3.1. Ses Düzeni

Kur'an'ın ses düzeninden maksat onun ***hareke, sükûn, med, gunne, sıla, sekte*** vb. fonetik yapılanmalarda kulakları cezbeden ve gönülleri hayran bırakan hoş bir intizam ve uyuma sahip olmasıdır. Bir şekilde ki, *manzum* olsun, *nesir* olsun; başka hiçbir söz türünün bu mertebeye ulaşması mümkün değildir. Arapça bilmeyen birisi, tecvite riayet ederek kıraatte bulunan bir kimseden uzakta; harflerin ve kelimelerin, birbirlerinden seçilecek bir şekilde kulağına ulaşamayacağı bir yerde bulunmuş olup, Kur'an'ın, hava kanalıyla kendisine ulaşan sırf *ses birikimi*ne kulak kabartmış olsa, onun sadece *med*,

---

[274] Daha geniş bilgi için bk. Dirâz, Muhammed Abdullâh, *en-Nebeü'l-Azîm (Nazarâtün Cedîdetün fi'l-Kur'ân)*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1379/1960, s. 95-96.

[275] Bu ve diğer bilgiler için bk. Diraz, s. 97-99.

gunne, hareke, sükûn, sıla ve *sekte*lerinden oluşan soyut seslerini işiterek, bildiği tüm müzikal ahenk ve şiir nağmelerinin üzerinde bir güzelliğe sahip olan garip bir ezgi ve şaşılacak derecede güzel bir ahenkle karşı karşıya bulunduğunu kendiliğinden hissedecektir. Çünkü şiirdeki vezin birliği ve bir kasidede çoğu kez mevcut olan kafiye benzerliği aynı tarz üzere uzayıp gittiğinde dinleyene bıkkınlık verir. Halbuki Kur'an'ın ezgisini dinleyen kimse onun, her birisi gönül tellerini titretecek bir konum arzeden rengârenk ezgileri ve tazelenip duran nağmeleri arasında devamlı dolaşıp durduğu için ne bıkar ne de usanır[276].

1.7.3.2. Lügat Güzelliği

Burada "lügat güzelliği" ile kastedilen, insanların kendi sözlerine kazandırdıkları her türlü düzenin ötesindeki konumda, harflerin yerli yerine konması ve kelimelerin sıralanması hususunda Kur'an'ın, kendisiyle seçildiği; şaşılacak derecede güzel olan şu dış görüntüsüdür. Şöyle ki, Kur'an'ın, sağlam mahreçlerinden çıkmakta olan harflerine kulak veren birisi, şu harflerin kelime ve âyetlerde yan yana gelip birbirine eklenmesi hususunda yeni yeni lezzetler duyar; örneğin, şu harf tınlar, şu öteki ıslık çalar, şu beriki gizlenir, öbürü açığa çıkar, şu birisi fısıldar, şu da açık sesli konuşur.. Böylece Kur'an'ın dil güzelliği, şu değişik -fakat- birbiriyle uyumlu olan yekûn yapısı içerisinde insanlara tecelli eder. O Kur'an'ın lügati yumuşaklıkla katılığı, incelikle sertliği, yüksek tonla alçak tonu dakik ve sağlam bir tarzda uzlaştırır. Harflerden ve onların birbirine karşıt sıfatlarından her birini, bunların yekûnundan harika bir lafız kalıbı ve büyüleyici bir dış görünüm kompozisyonu oluşacak derecede bir ölçü kullanarak yerli yerine koymuştur. Bu Kur'an kompozisyonunda kırsal yaşamın sert mizaçlılığıyla, yerleşik yaşamın yumuşaklığı birbiriyle uzlaşmış vaziyettedir. Yine bu kompozisyonda Arap kabilelerinin birbirine uymayan farklı zevkleri en kolay bir şekilde birbirleriyle uyum sağlamıştır[277].

Sonuç olarak denebilir ki, Kur'an kompozisyonuna katılan lügat bireyleri, farklılık arzetmelerine rağmen, Kur'an'ın fonetik nağme düzenini, kulakları ve kalpleri kendisine ram eden eşsiz bir *ses armonisi* halinde aksettirmiş olurlar. Tıpkı bir orkestrayı oluşturan değişik enstrümanların, aynı müzik parçasını mükemmel bir şekilde armonize ederek çaldıkları gibi.

---

[276] Zerkânî, II, 205-206.
[277] a.e., II, 208.

1.7.4. Onomatopik Üslûp Kullanımına Yer Verme

Kur'an fonetiğini en iyi yansıtan yönlerden biri de, anlatıma konu olan olayın *onomatopik* bir üslûpla, kendi doğal ses düzeneği içerisinde sunulması olup, Kur'an bunun en nadide örnekleriyle doludur.

Eski "dil teorisi"nin bir uzantısı olmak üzere lügatlerin menşeinin ne olduğu hususunda başlıca üç görüş ortaya konduğuna şahit olmaktayız: ***İlham, ıstılah, ses.***. Ebû Alî el-Fârisî, İbn Fâris ve -farklı görüş ve yorumlara yer vermenin ardından varmış olduğu son karara göre- İbn Cinnî, *"Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti.."*[278] âyetinin delâletini esas alarak, lügatlerin Allah tarafından ilham edildiğini; yani *tevkifî* olduğunu kabul ederlerken, İbn Sinân el-Hafâcî ve -isimleri belirtilmeyen- pek çok âlime göre lügatler *ıstılahî* olup, çeşitli yöntem ve vesilelerle insanlar tarafından karşılıklı olarak ortaklaşa konulmuştur[279].

İbn Cinnî'nin naklettiği üçüncü bir görüşe göre bazı âlimler, bütün lügatlerin aslının, ancak işitilen seslerden doğmuş olduğu görüşünü benimsemişlerdir. دوى الريح (rüzgârın uğultusu), حنين الرعد (gök gürültüsü), خرير الماء (su şırıltısı), شحيج الحمار (eşeğin iç çekmesi), نعيق الغراب (karka ötüşü), صهيل الفرس (at kişnemesi) ve نزيب الظبى (geyiğin cinsel uyarım anında çıkardığı ses) örneklerinde görüldüğü gibi[280]. Daha sonra İbn Cinnî bu görüş hakkında: *"Bana göre bu sağlam bir değerlendirmedir ve makbul bir görüştür"* kaydını düşmektedir[281].

Onomatopik yöntemle eşyanın adlandırılmasının daha pek çok örnekleri vardır. Bir şeyin tadını tadanın, dil ve üst damağıyla çıkardığı sesin تمطق, koşma anında atın soluk soluğa kalmasının ضبح, parmak çıtlatmanın فرقعة, suya gömülen testinin ağzından içeriye girerken suyun çıkardığı sesin بقبقة, sağılması anında sütün sesinin شخب, kaynamakta olan su sesinin نشيش, kâğıt hışırtısının خشخشة, demir, gem, kılıç, madenî para, çivi, zincir vb.

---

[278] Bakara 2/31.
[279] Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 40-47; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 36; Hafâcî, s. 48-49.
[280] İbn Cinnî, a.g.e., I, 46-47.
[281] a.e., I, 47.

nesnelerin çıkardığı sesin صليل ya da صلصلة, sivri sinek ve telli sazların sesinin طنين ve atın ayak seslerinin حيطقطق lafzıyla hikâye edilmesi örneklerinde olduğu gibi[282].

Ayrıca ***mudâ'af*** denen; şeddeli, yani harf tekrarının yer aldığı kelime türü (özellikle **fa'lele** kalıbı), *ses*in süreklilik ifade edecek bir tarz üzere *hikâye* edilmesi amacıyla kullanılır. Böyle bir kullanımda *ses ötümü* ile *hareke insicamı* arasında bir ahenk gözetilir. Yer sarsıntısının زلزلة ve atın ağzına vurulan gemin çıkardığı sesin صلصلة lafızlarıyla hikâye edilmesi bunun örneğidir[283].

Şimdi de *onomatopik* anlatımla ilgili Kur'an'dan bazı örneklere yer verelim:

والعاديات ضبحا *{Andolsun o (gaza yolunda)* ***harıl harıl*** *koşan(at)lara!}*[284]. Bu âyetin kıraati esnasında, nefes nefese kalmış dört nala koşan atların *harıl harıl* öten derin soluklarının ses tasviri zihinlerde canlandırılmaktadır[285].

فارسلنا عليهم ريحا صرصرا.. *(Bundan dolayı biz de onların üzerine* ***uğultulu*** *bir rüzgâr saldık..)*[286]. Bu âyette geçen *sarsar* lafzı, *tını*sıyla, önüne gelen her şeyi kökünden koparan bir rüzgârın şiddetli esinti anındaki sesini hikâye etmektedir[287].

فكبكبوا فيها هم والغاون *(Artık onlar da o azgınlar da* ***tepetaklak*** *o ateşin içerisine atılırlar)*[288]. Bu âyette geçen *kebkebe* lafzı, *kebb* kökünün tekrarlanan (**fa'lele** kalıbı) yapısıyla, kendi anlamının; yani "yüzüstü kapaklanma"nın (*inkibâb*) tekrarlanmasına delâlet etmektedir. Buna göre sanki cehenneme atılan kimse, onun dibine ulaşıp orada yerleşinceye kadar defalarca, peş peşe yüzükoyun kapaklanıp yuvarlanmaya devam ediyor gibidir[289]. Böylece âyette geçen ***kübkibû*** lafzının *tını*sı, bu lafızla birlikte tamamlanan bir *hareket* sesi oluşturmaktadır[290].

Bu izah tarzları ışığında ***kübkibû*** *mâzî fiil*inin *mechûl* (edilgen) kipi yeniden değerlendirildiğinde, bu lafzın, cehenneme atılan kimsenin aşağılara doğru peş peşe

---

[282] Bu ve diğer örnekler için bk. Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed, *Fıkhü'l-Luga ve Sırru'l-Arabiyye*, nşr. Süleymân Selîm el-Bevvâb, Beyrut 1409/1989, s. 224-233.
[283] Bu ve diğer örnekler için bk. Halîl b. Ahmed, I, 55-57.
[284] Âdiyât 100/1.
[285] Se'âlibî, a.e., s. 227; Seyyid Kutub, *Meşâhid*, s. 62.
[286] Fussılet 41/16.
[287] Bereke, Abdülganî Muhammed Sa'd, *Üslûbü'd- Da'veti'l-Kur'âniyye Belâgaten ve Minhâcâ*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1403/1983, s. 128.
[288] Şu'arâ 26/94.
[289] Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Ma'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, nşr. Abdülcelîl Abduh şelebî, Beyrut 1408/1988, IV, 94; Beydâvî, II, 182.
[290] Seyyid Kutub, *Meşâhid*, s. 79.

gerçekleşen yuvarlanması eyleminin *gümbürtülü* ses sahnelerini *onomatopik* bir üslûpla zihinlere resmettiği görülecektir. Nitekim âyet, "*birbiri üzerlerine boca edilip alelacele, tepe üstü cehenneme atılırlar*" şeklinde de yorumlanmıştır[291].

ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا *(Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver ve onları büyük bir lânetle rahmetinden kov!)*[292]. Bu âyette şu sahneyi seyrediyoruz: Cehennem ateşi günahkâr bir grubun yüzlerini yalayıp yakmaktadır. Bunlarsa yakınıp durmakta, kesik kesik, boğuk boğuk bazı sesler çıkarmak suretiyle bu sıkıntılı hallerinden sıyrılıp ferahlamaya çalışmaktadırlar. Güya böyle yaparak, sırt kemiklerini gıcırdatan ağırlıkları hafifletecek, zahmetine katlandıkları bu can yakıcı azaptan sıyrılacaklarmış! Böylece bu âyette, yaptıklarına pişman olan inkârcıların, o zorlu hesap gününde, hançerelerine düğümlenmiş, alabildiğine sıkışmış, kısık ve hırıltılı seslerinin sahnelenmesi söz konusudur[293]. İnkârcıların bu boş dualarının ardından sahne kapanmakta ve bütün bu dualara herhangi bir cevap gelmemektedir. Burada muhayyile, çehrelerin değişmesi, yakınma ve öfkenin yutulmasına çalışılması, bir de devamlı bir öfkenin dışında başka bir şey kaydetmemektedir[294].

Bu âyetin sahnelediği *onomatopik* ses ortamı, peşpeşe gelen ع harflerinden kaynaklanmaktadır. Bu harfin kendine özgü fonetik yapısının gereği, telaffuzu esnasında hançerenin sıkışması kaçınılmazdır ve mahrecinden net olarak çıkabilmesi için ağzın bir miktar aralanması zarurîdir. Dolayısıyla bu âyet tilâvet edilirken insan, cehennemin o bunaltıcı ortamından biraz olsun sıyrılabilmek için, sudan ayrı düşmüş balıklar misâli ağızlarını açıp teneffüs etmeye çalışan cehennem ehlini seyrediyor gibidir.

يتجرعه ولا يكاد يسيغه *{O, bunu (irinli suyu) yudumlamaya çalışacak, fakat bir türlü boğazından geçiremeyecek..}*[295]. Bu âyeti dinleyen kimsenin, o suyu içmeye çalışan, fakat boğazından geçiremeyen inkârcının bu pozisyonunu çirkin ve iğrenç bulduğu için dudaklarını büzdüğü görülür; böylece "yudumlamaya çalışma" lafzında, tiksinme ve hoşlanmamaya davet eden bir ağırlık ve yavaşlık hisseder[296].

---

[291] Zeccâc, a.g.e., a.y.
[292] Ahzâb, 68.
[293] Subhî, es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi 'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1977, s. 339.
[294] Seyyid Kutub, *Meşâhid*, s. 205.
[295] İbrâhim 14/17.
[296] Subhî, s. 336.

يوم يدعون الى نارجهنم دعا *(O gün onlar cehennem ateşine itilip kakılırlar)*[297]. Bu âyette geçen *ed-da'u* (arkadan sertçe itme) lafzı, delâlet ettiği manayı *tını*sı ve *ses rengi*yle birlikte resimlendirmektedir. Böylesi bir *itiş kakış*, çoğu kez, itilene: اع *(a'!)* diye istemsiz bir ses çıkarttırır ki işte bu ses, *ses rengi* yönünden, âyette yer alan يدعون fiilinin, kendisinden türediği *ed-da'u* lafzına çok yakındır[298]. Nitekim bu âyetin: "*Elleri boyunlarına bağlanarak, başları ve ayakları bir araya getirilir ve (böylece domuz topu yapıldıktan sonra) sert ve kabaca, baş aşağı ateşe itilirler*" şeklinde tefsir edildiğine tanık olmaktayız ki[299], böylesi nefes kesen bir itiş kakışta inkârcıların çıkaracakları istem dışı bir ses olgusu, bu âyette */ayn/* ın şeddelenmesiyle resmedilen fonetik ortamla tam bir örtüşme arzetmektedir.

فاذا جآء ت الطآمة الكبرى *(Her şeyi alt üst eden o büyük felâket geldiği vakit)*[300]. Âyette geçen طآمة kelimesi, *eko*lu ve *çınlama*lı bir lafiz olup, zihinlerde, her şeyi kaplayıp içine alan bir *tufan* misâli, *bastıran* ve *kapsayan* bir şey olduğu imajını uyandırmaktadır[301].

فاذا جآء ت الصآخة *(Derken, kulakları sağır eden o ses geldiğinde)*[302]. Bu âyetteki صآخة lafzı, kulakları, kendisini işitme zorunluluğuna sevkedecek şekilde ağırlığı, deliciliği, kuvvetli tesiri ve *ton*unun sertliği sebebiyle hava dalgalarını yara yara kulağa ulaşıp, neredeyse kulak zarını vurup delecek gibidir[303].

و اهش بهاعلى غنمى .. *(ve onunla koyunlarıma yaprak silkelerim)*[304]. Bu âyette yer alan اهش fiili, Hz. Musa'nın, değneğiyle yapraklara dokunurken hâsıl olan hışırtılı sesi hikâye ediyor gibidir. Nitekim fiilin ifade ettiği anlam, bu *onomatopik* anlatım üslûbunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki, yere düşürüp koyunlara yedirmek için değnekle yapraklara vurarak onları silkeleme fiilinin anlatımında, هششت الورق *(yaprak silkeledim)* veya اهش الورق *(yaprak silkeliyorum)* ifadesi kullanılır ki, söz konusu âyet aynı kullanım için

---

[297] Tûr 52/13.
[298] Seyyid Kutub, *et-Tasvîr*, s. 81.
[299] Begavî, *Ma'âlimu't-Tenzîl*, Matbaatu Muhammed Sâlih (Hint baskısı), Bombay 1269/1852, IV, 97; Zemahşerî, IV, 23; Beydâvî, II, 468.
[300] Nâzi'ât 79/34.
[301] Seyyid Kutub, *et-Tasvîr*,s. 79-80. Ayrıca bk. Beydâvî, II, 583.
[302] Abese 80/33.
[303] Bikâî, Ebu'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer, *Nazmu'd-dürer fi Tenâsübi'l-Ây ve's-süver*, nşr. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, Beyrut 1415/1995, VIII, 332-333; Seyyid Kutub, a.e., s. 79.
[304] Tâ hâ 20/18.

örnek oluşturmaktadır[305]. Kurumuş ve hafiflemiş olan ekmeğin kırılırken çıkardığı sesi anlatmak için de aynı kullanım söz konusudur[306].

يايها الذين امنوا اذا قيل لكم تفسحوا فى المجالس فافسحوا يفسح الله لكم *(Ey iman edenler! Size: "Meclislerde yer açın" denilince yer açın ki, Allah da size genişlik versin)*[307]. Bu âyette, *safîr* sıfatı olan س 'in peş peşe beş kez tekrarlanmasının doğurmuş olduğu fonetik ortam, bu ilâhî emir gereğince, meclise gelenlere yer açmak için birbirlerini sıkıştırmaya başlayan insanların ileri geri, sağa sola hareket etmeleri esnasında elbiselerinin çıkarttığı *sürtünme* sesini yansıtıyor gibidir. Üstelik, *genişlik* anlamını taşıyan fiilin âyette: تفسحوا ، فافسحوا ، يفسح şeklinde üç kez tekrarlanmış olması ve her üç kelimenin de -ى hariç- tamamen ***mehmûse*** *(ötümsüz ünsüz)* harflerden teşekkül etmesi, bu *sürtünmeli ses* ortamına tam bir *onomatopik* karakter kazandırmaktadır.

1.7.5. Aliterasyonlu Telaffuz Üslûbu

Kur'an'da, aynen *onomatope* örneğinde olduğu gibi "harf tekrarı" esasına dayanan *aliterasyonlu anlatım* tarzının getirdiği lafız estetiğine dair harika örnekler bulunmakta olup, bunlardan sadece iki tanesini sunmak istiyoruz:

قل اعوذ برب الناس . ملك الناس . اله الناس . من شر الوسواس الخناس . الذى يوسوس فى صدور الناس. من الجنة والناس.

{De ki: Sığınırım insanların Rabbine. İnsanların (yegâne) mâlikine. İnsanların mabuduna. O sinsi şeytanın şerrinden. Ki o, insanların göğüslerine dâimâ vesvese verip durur. O şeytan gerek cin, gerek insan olsun}[308]. Bu sûre, *aliterasyonlu anlatım*ın Kur'an'da yer alan en güzel örneklerinden biridir. Sûrede tam on kere tekrarlanan س harfi, taşıdığı ***safîr*** *(ıslık, ince ses tuşu)* sıfatı sayesinde sûreyi baştan sona ***se*** sesiyle çınlatırken, sûrenin anlam muhtevasına uygun olarak *vesvese* ve *fısıltı* olgusunu da çok güzel biçimde ortaya koymaktadır. Sanki görülmeyen, tanınmayan birileri bir araya gelmişte *fiskos* ediyorlar gibidir. Nitekim Seyyid Kutub, bu sûrenin lafız tınıları hakkında: "*Sen, bu sûreyi kesintisiz bir biçimde okursan, sesinin, sûrenin iç*

---

[305] İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk, *Islâhu'l-Mantık*, nşr. Ahmed M. Şâkir ve Abdusselâm M. Hârûn, Kahire 1368/1949, s. 200.
[306] Beydâvî, II, 53.
[307] Mücâdele 58/11.
[308] Nâs 114/1-6.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

yapısına uygun düşen tam bir vesvese ortamı oluşturduğunu göreceksin" diyerek, *aliterasyon*un manaya olan katkısını vurgulamak istemektedir[309].

وفعلت فعلتك التى فعلت وانت من الكافرين *(Sonunda yapacağını yaptın; sen nankörün birisin!)*[310]. Bu âyette peş peşe tam beş kez tekrarlanan ve *sertlik* sıfatı bulunan ت harfinin oluşturduğu *aliterasyon*un ışığında âyeti tekrar tekrar okuyan birisi, kendisini henüz çocukken himayesine alıp büyüten Firavun'un, Hz. Musa'ya: "*Sen yok musun sen; seni nankör seni! Bize yaptığını yaptın!*" der gibi, "*sen (انت)!*"li seslerin tasvir ettiği sert ve asabî sitemlerini duyar gibi olacaktır.

1.7.6. Ses-Anlam İlişkisi

Telaffuz Fonetiği'ni hazırlayan faktörler içerisinde, ne tam bir *onomatope* ne de *aliterasyon* sayılmamasına rağmen, *ses-anlam ilişkisi;* diğer bir ifadeyle *lafız-mana ahengi*nin de hatırı sayılır bir konumu bulunmakta olup, bu konuya ışık tutacak olan birkaç âyet örneğine yer vermek istiyoruz:

يا ايها الذين آمنوا مالكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم الى الأرض *(Ey iman edenler! Size ne oldu ki, "Allah yolunda savaşa çıkın!" dendiğinde yere çakılıp kalıyorsunuz?)*[311]. Bu âyette yer alan اثاقلتم *(ağırlaştınız, mıhlanıp kaldınız)* lafzı, zihinlerde "ağır ve hantal bir cisim" imajı uyandırmaktadır. Bir şekilde ki, bu cisim, kendisini büyük bir uğraş vererek kaldırmaya çalışanların ellerinden kayıp tekrar yere düşmektedir. Bu kelimede en azından bir *ağırlık tonu* mevcuttur. Şayet bunun yerine -kelimenin asıl babı olan **tefâ'ul** kalıbında- تثاقلتم lafzı getirilmiş olsaydı, *tını* zayıf düşer ve amaçlanan etki zayi olurdu; böylece bu lafzın sırf kendisinin resmedebildiği, o arzulanan tablo gözden kaybolup giderdi[312]. Burada asıl amaç, Allah yolunda savaşmayı gerektiren sebeplerin yanı başında bazı müslümanların tembellik sergilemesini yadırgamaktır. Ne var ki, âyette yer alan "*yere çakılıp kalıyorsunuz*" tabiri, aklî kavramlardan biri olan *tembellik* manasını, bulunduğu mekâna sıkıca tutunmakta devamlılık sergileyen ve yukarıya kaldırıldıkça aşağıya doğru düşme eyilimi gösteren pek ağır bir *cisim* şeklinde sergilemiştir[313].

---

[309] Seyyid Kutub, *et-Tasvîr*, s. 80.
[310] Şu'arâ, 19.
[311] Tevbe 9/ 38.
[312] Seyyid Kutub, *et-Tasvîr*, s. 78.
[313] Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân, *Ahsenü'l-Hadîs*, el-Mektebü'l-İslâmî, Şam 1387/1968, s. 154.

وان منكم لمن ليبطئن *{İçinizden bazıları vardır ki, (cihat konusunda) gerçekten pek ağırdan alırlar}*[314]. Bu âyette yer alan ليبطئن lafzı başta olmak üzere, ibarenin ses tonunda *ağırdan alma* anlamının şeklî bir tasviri çizilmektedir. Öyle ki, dil bu lafzı telaffuz ederken, "ağırdan alma"nın son haddine ulaşacak bir derecede sürçmeye, çarpılmaya ramak kalmaktadır[315].

انلزمكموها وانتم لها كارهون *(..Siz onu istemediğiniz halde biz sizi ona zorlayacak mıyız?)*[316]. Bu âyette geçen انلزمكموها *(sizi ona zorlayacak mıyız?)* ibaresi tüm bu zamirleri, telaffuz anında birbirine sarıp sarmalamakla, *zorlama* atmosferini tablolaştırmaktadır. Tıpkı (ilâhî rahmetten) hoşlanmayan o kişilerin, hoşlanmadıkları ve kendisinden kaçtıkları şeye bağlı kılınmaları gibi[317]. Burada Hz. Nuh'un, kavmine hidayeti ulaştırmada hissettiği şiddetli bir zorluk, hatta bir imkânsızlık söz konusudur. Âyette sanki bir insan, hoşlanmadığı ve kendisinden kaçtığı bir şeye zorlanıyor gibidir. Bu sebeple انلزمكموها ibaresinin:

____ Uzatarak okunan bir lafızla gelmiş olması,

____ İbarede كم *(size)* ve ها *(onu)* zamirleri bir araya getirilmiş olup, م in ötresinin, doyurulmak suretiyle و a dönüştürülmesi,

____ İbarenin başına, "hoş karşılamama" anlamı ifade eden bir *soru edatı*nın gelmiş bulunması,

____ İbareyi oluşturan harflerin tını ve ritmleri; tüm bu faktörler birbirleriyle iş birliği yaparak, bir şeyi, reddeden ve kabule yanaşmayan birisine zorla ulaştırmaya çalışma ve cebretme manasını tablolaştırmaktadırlar. Eğer bu ibarenin yerine -aynı manaya gelecek şekilde- انلزمكم اياها ibaresi konmuş olaydı, ilk ibarenin tonu ve ritmi yok olup, ifade edilen anlam gücü zayıf düşerdi. İşte bu, Kur'an mucizeliğinin bir sırrıdır[318].

ضرب الله مثلا رجلا فيه شركآء متشاكسون ورجلا سلمالرجل هل يستويان مثلا *(Allah, çekişip duran birçok ortakların sahip olduğu bir adam (köle) ile, yalnız bir kişiye bağlı olan bir adamı,*

---

[314] Nisâ 4/ 72.
[315] Seyyid Kutub, *et-Tasvîr*, s. 78.
[316] Hûd 11/28.
[317] Seyyid Kutub, a.y.
[318] Sâfî, Mahmûd, *el-Cedvel fî İ'râbi 'l-Kur'ân ve Sarfihî ve Beyânih*, Dâru'r-Reşîd, Beyrut 1411/1990, VI, 257.

(müşrikle muvahhit hakkında) misâl verir. Bu ikisi eşit midir?)[319]. Âyette yer alan متشاكسون lafzı, çoğul yapılı bir *ism-i fâil* sigası olup, شكس - يشكس şeklinde **dördüncü babdan** gelen bir kelimedir. Buna göre شركآء متشاكسون sıfat tamlaması, "birbirlerine zorluk çıkaran, fikir birliği sağlayamayan ortaklar" anlamına gelmektedir[320]. *Lafız-mana* uyuşumunun, Kur'an'da kemal derecesini bulduğu harika bir örnekle daha karşı karşıya bulunmaktayız. متشاكسون kelimesinin **sülâsî** yapısını oluşturan ش - ك - س harfleri iyice inlelendiğinde bunların, *fonetik* yapılanmadan kaynaklanan bir özellik sebebiyle aralarında bir tür harf uyuşmazlığı *(kakofoni)* oluşturdukları rahatlıkla görülecektir. Bu uyuşmazlık, kelimenin **tefâ'ul** kalıbına aktarılmasıyla bir kat daha artmış gibi gözüküyor. Burada متشاكسون kelimesi, taşımış olduğu *uyuşmazlık* manasını *lafız* bazında tamı tamına yansıtabilmiştir. Öyle ki, bir tek köleyi paylaşma hususunda zorluk çeken ve mütemadiyen birbirleriyle kavga eden "efendi ortaklar"ın bu uyuşmazlık hali, âdeta lafza yansımışcasına, harfler de kendi aralarında çekişmeli bir pozisyon sergilemektedir. Nitekim ilgili âyetin tefsiri sadedinde verilen bilgiye göre Allah'a ortak koşan birisinin, farklı ilâhlara gönül bağlaması sebebiyle oluşan şaşkınlığı ve kalp dağınıklığı, bir köleye müştereken sahip olan bir grup efendinin o köleyi, farklı hizmetlerde kullanmak üzere öteye beriye itip kakmaları ve elden ele değiştirmelerine benzetilmektedir. Manzara şudur: Bu efendilerin arasında tam bir uyuşmazlık ve çekişme hüküm sürmekte, her biri, bu kölenin, kendisine ait olduğunu iddia etmekte, bu yüzden onu, farklı görevlerde kullanmak üzere aralarında çekiştirip durmakta, itip kakmaktadırlar. Kölenin durumuna gelince o, tam bir şaşkınlık içinde bulunup, fikri allak bullak olmuş vaziyettedir. Efendilerinden hangisini hizmetiyle hoşnut edeceğini, kendi ihtiyaçları hakkında hangisine güveneceğini bilememektedir. Bu ***temsilî*** anlatıma göre sanki şirk koşan kimsenin tanrılarından her biri, bu kişinin kendi kulu olduğunu iddia edip, bu hususta birbirleriyle anlaşmazlığa düşmekte ve birbirlerine üstün gelmeye çalışmaktadırlar. Şirke düşen bu kul ise şaşkın ve telef olmuş bir vaziyette, tanrılarından hangisine kulluk edip hangisinin rablığına itimat edeceğini, hangisinden rızık ve hoş görü talep edeceğini bilememektedir. Zihin ve gönül dünyası darmadağınık bir haldedir[321].

---

[319] Zümer 39/29.
[320] Zeccâc, IV, 353; Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl, *İ'râbü'l-Kur'ân*, nşr. Züheyr Gâzî Zâhid, Beyrut 1409/1988, IV, 10.
[321] Zemahşerî, III, 396-397; Beydâvî, II, 358.

1.8. KUR'AN'LA DİĞER KUTSAL KİTAPLARIN MUKAYESESİ

Burada Kur'an'la, diğer semavî kitaplar arasında *benzerlik* ve *farklılık* arzeden bazı özellikleri gündeme taşımaya gayret edeceğiz. Bunu yaparken, eski semavî kitapların *otantik* yapısıyla, sonradan ortaya çıkan *deformetik* yapısı arasında ayırım gözetmeksizin genel bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

Kur'an'la diğer kutsal kitaplar arasında bilhassa *ahkâm, öğüt* ve *kıssalar* başta olmak üzere pek çok yönden benzerlik arzeden hususlar olmakla birlikte, biz tez konumuzun gereği olarak, sadece *belâgat* ve *fonetik* olgularıyla sınırlı kalan bazı benzer ve farklı yönlere dikkat çekmekle yetineceğiz. Böyle bir kısmî mukayeseyi ön görmemiz, tamamen Kur'an'ın evrenselliğine dikkatleri çekebilme amacına yönelik bir çabadan ibaret olup, bunun dışında başka bir niyetimiz yoktur.

1.8.1. Belâgat Yönünden Benzerlik

1.8.1.1. İ'câz

Kur'an'ın *i'câz* (mucizelik) vasıflarından biri, daha önce de değindiğimiz gibi gelecekte vuku bulacak bazı hâdiselerle ilgili *doğru haber*ler içermesiydi[322]. Rumlar, yani *Ehli Kitap* olan Bizanslıların, o zamanki ateşperest İranlılar (Persler) tarafından yenilgiye uğratılmalarının ardından, yakın bir gelecekte İranlılara galip gelecekleri hususunu konu alan âyetler[323] bu *i'câz* veçhinin pek çok örneklerinden biriydi ve bu gibi benzer haberler gelecekte aynıyla vuku bulmuş ve doğrulanmıştı[324].

İşte bu noktada, Kur'an'la diğer Kutsal Kitaplar arasında tam bir benzerlik yaşandığını müşahede etmekteyiz. Zira geleceğe dair "doğru haber verme" hususu, bu Kitaplar için de aynen geçerlidir. Örneğin, Hz. Muhammed (s.a.) henüz gelmemişken, onun vasıfları Tevrat ve İncil'de yazılı olarak mevcuttu[325]. Hz. İsa da kendisinden sonra gelecek, *Ahmed* isimli peygamberi (Hz. Muhammed) İsrailoğulları'na müjdelemişti[326]. Dolayısıyla Tevrat, İncil ve Eski Sahifeler, "gaybî haberler ihtiva etme" yönünden aynen Kur'an gibi ***i'câz*** vasfı taşımaktadırlar[327].

---

[322] Rummânî, s. 110; Hattâbî, s. 23.
[323] Rûm 30/2-4.
[324] Rummânî, s. 110-111; Hattâbî, s. 23.
[325] A'râf 7/157.
[326] Saf 61/6.
[327] Bâkıllânî, s. 58.

1.8.1.2. Îcâz

Kur'an belâgatini hazırlayan en önemli faktörlerden biri olarak görebileceğimiz *îcâz*, yani "az lafız kullanarak çok anlam ifade etme" sanatı hakkında daha önce bilgi sunmaya çalışmış ve konuyla ilgili bazı âyet örneklerine yer vermiştik. Kur'an'ın ifade üslûbunu önemli ölçüde karakterize eden bu tarzı, öbür Kutsal Kitaplar'ın da benimsediği kanaatindeyiz. Zira Kur'an'ın özünde daha da belirginleşen o *hitabî üslûp* tarzının çarpıcı ve büyüleyici özelliği, -aynı derecede olmasa bile- Kitabı Mukaddes'in bazı âyetlerinde kendisini hissettirmektedir. Kaldı ki, Câhız'ın, Abbâd b. Avvâm→ Şu'be→ Katâde senediyle naklettiği bir rivayete göre Katâde, Tevrat'ta: *"Bir söz iki kere tekrarlanmaz"* diye yazıldığını bildirmektedir[328].

1.8.1.3. Mecâz

Kıraat farklılıkları bazında işleyeceğimiz özgün bir konu olması hasebiyle, Kur'an belâgatinin genel değerlendirilmesinde kendisine yer vermediğimiz *mecâz*, belâgat ilminin omurgasını teşkil eden en önemli öğretiler arasında yer alır ve Kur'an bu söz sanatının harika örnekleriyle doludur. Nitekim bu örneklerden bazılarına tez çalışmamızın ikinci bölümünde yer vermeye çalışacağız. Aynı şekilde *mecâz*a Kitabı Mukaddes'te de yer verildiğini görmekteyiz. İşte bir örnek:

*"İmdi İsa kendisine iman etmiş olan Yahudilere dedi: "Eğer siz benim sözümde durursanız, gerçekten benim şakirtlerimsiniz; siz hakikati bileceksiniz ve hakikat sizi azat edecektir". Ona cevap verdiler: "İbrahim zürriyetiyiz; hiç kimseye asla kölelik etmedik; sen nasıl: "Azat olacaksınız" diyorsun?". İsa onlara cevap verdi: "Doğrusu ve doğrusu size derim: **Günah işliyen herkes günahın kölesidir.** Evde köle ebediyen durmaz; oğul ebediyen durur. Bunun için eğer **Oğul** sizi azat ederse, gerçekten azat olursınız"* »[329]. İncil'in bu âyetlerinde Hz. İsa ile Yahudiler arasında geçen karşılıklı konuşmalardan, ***azat (hür)*** ve ***köle*** kavramlarının ***mecazî*** anlamda kullanıldıkları açıkça anlaşılmaktadır.

Meşhur fizikçi Paskal *(Pascal)*, az önce sunduğumuz, Kitabı Mukaddes'te geçen *"Siz hakikati bileceksiniz ve hakikat sizi azat edecektir"* âyetinden esinlenerek, "hakkı bilme"nin dışında kalan bir özgürlüğün olsa olsa *mecazî* bir özgürlük olabileceğini vurgulamaktadır[330]. O, *"İki hata: 1- Her şeyi **lafzî** anlamıyla almak, 2- Her şeyi **bâtınî***

---

[328] Câhız, I, 104.
[329] *Yuhanna*, 8/31-36.
[330] Pascal, Blaise, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998, s. 93.

anlamıyla almak" dedikten sonra, Kitabı Mukaddes'in ilgili âyetini nakletmekte ve böylece Kitabı Mukaddes'te ***hakikat*** ile ***mecaz***ın âdeta dengelendiği hususuna dikkat çekmektedir[331]. Daha sonra Paskal, konuyla ilgili şu ilginç notları düşmektedir: "*Allah'ın melekûtu cesette değil, ruhtadır. İnsanların düşmanı Babil halkı değil, kendi tutkularıdır. Allah mabetlerde yalnızca ellerini açarak yapılan dualardan değil; saf ve mütevazi bir kalple yapılan dualardan hoşnut olur. Yalnızca bedenin bir parçasının kesilmesinin yararı yoktur; kalp de sünnet edilmelidir. Fakat Allah tüm bu hakikatleri liyakatsiz insanlara da vahyetmeyi değil, yalnızca onlara inanmaya ehil olan insanlara vahyetmeyi murat etti. İşte bu sırdan dolayı Allah, birçok* ***hakikati mecazî*** *bir şekilde beyan etmiştir. Taki sembolleri sevenler sembollere takılıp kalsınlar; hakikate, yalnızca o sembollerin temsil ettiği hakikati sevenler ulaşsınlar. İnsanın kalbinde her şeyi kuşatan külli bir sevgiye yol açmayan her bir şey* ***mecazî****dir. Kitabı Mukaddes'in biricik konusu işte bu sevgidir. Bu biricik iyiye öncülük etmeyen her şey* ***mecazî****dir. Zira yalnızca bir hedef mevcut olduğuna göre, ona öncülük etmeyen her şeyin* ***mecazî*** *olduğu apaçık ortadadır*"[332].

1.8.1.4. Temsilî Anlatım (İstiâre-i Temsîliyye)

Soyut anlam ve kavramları zihinlere kolayca yerleştirebilmek için, açık ya da kapalı teşbihler (*istiare metodu*) kullanarak *somut* örnekler sunmanın en ideal formülü gözüyle bakabileceğimiz *temsilî anlatım*, muhatabı ikna etmenin en etkin söz yöntemlerinden biri olup, Kur'an ve Kitabı Mukaddes'in, bu anlatım sanatını birlikte kullandıkları bir gerçektir. İşte konuyla ilgili iki örnek:

حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فىعين حمئة *{Nihayet (Zülkarneyn) güneşin battığı yere varınca, onu kara bir balçıkta batar buldu}*[333]. Hz. Zülkarneyn'in, gün batımı noktasına doğru yaptığı uzun boylu bir yolculuğu konu alan bu âyette iki farklı kıraat yer almakta olup; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Hafs ve Ya'kûb âyet metninde geçtiği üzere حمئة (*hamietin*); İbn Âmir, Ebû Bekir, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Halef حامية (*hâmiyetin*) şeklinde okumuşlardır[334]. حمئة şeklindeki kıraat, âyetin tercümesine uygun olarak güneşin battığı engin deniz ufkunun, "kara balçıklı bir göze"ye; حامية şeklindeki

[331] a.e., a.y.
[332] Pascal, s. 93.
[333] Kehf 18/86.
[334] İbn Mücâhid, s. 398; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 314.

kıraatse bunun, "sıcak su kaynağı"na benzetilmesini ifade etmektedir[335]. Her iki kıraate göre de güneşin böylesi bir gözeye batması ***hakîkî*** anlamda olmayıp, gerçekte güneş deniz ötesine aşarak batmaktadır. Ne var ki, Zülkarneyn'in, sahiline vardığı okyanusun batış ufkunda; görüş mesafesinin nihaî noktasında sudan başka herhangi bir mamur yer bulunmadığı için, sanki güneşi siyah bir balçığa batıyor gibi bulmuştu. Bu, deniz yolculuğu yapan birinin, kıyıyı göremeyince, güneşi denizde kayboluyormuş gibi zannetmesine veya bizim, hiç bitkisi olmayan, dümdüz bir arazi ufkunda güneşi o yere batıyormuş gibi görmemize benzemektedir[336].

Âyette, güneşin battığı engin deniz ufku kara balçığa benzetilmiş olup, ibarede sadece ***müşebbehün bih***e yer verilmiş olması sebebiyle *açık istiare*ye gidildiği bir gerçektir. İşte bu *istiare* sayesinde, Zülkarneyn'in okyanus sahilinden bakıp seyrettiği gün batışı manzarası, *temsilî* bir anlatımla tam bir *görsellik* ve *sahne tasviri* ortamı içerisinde sunulmuş olmaktadır.

Mahmûd Sâfî'nin yorumuna göre Burada Zülkarneyn'in seyrettiği manzarayla ilgili olarak duyu organlarının yanılgısı söz konusu olup, âyette ***mecaz***lı bir anlatıma yer verilmiştir. Zira Kur'an'da insanlara hitap yöneltilirken, onların duyusal algıları göz önünde bulundurulur[337].

Bu *temsilî anlatım*ın aynısı Tevrat'ta da geçmektedir. Rivayete göre Muâviye, İbn Abbâs ve Abdullah b. Amr bir arada bulunurlarken, Muâviye ilgili âyeti, فى عين حامية şeklinde okumuş. Bunun üzerine İbn Abbâs: "*Biz onu ancak* فى عين حمئة *şeklinde okuruz*" diye itirazda bulununca, Muâviye Abdullah b. Amr'a: "*Sen nasıl okuyorsun?*" diye sormuş; o da: "*Senin gibi ya Emîre'l-mü'minîn*" şeklinde cevap vermiş. Bu sefer İbn Abbâs: "*Kur'an, benim (içerisinde büyüdüğüm) evde indi*" diye tepkisini ortaya koyunca, bir zamanlar hahambaşı olan; Yahudi bilgini Kâ'bu'l-Ahbâr'a haber gönderilip çağrılmış ve Muâviye tarafından kendisine: "*Sen, Tevrat'ta güneşi nereye batıyor bulmaktasın?*" diye sorulması üzerine Kâ'b: "*Bunu Arapça ehline sorsanız!.. Zira onlar bu konuyu daha*

---

[335] Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. M. Fuâd Sezgin, Beyrut 1401/1981, I, 413; İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1398/1978, s. 270; Zeccâc, III, 308; İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî, *el-Hucce fi'l-Kıraâti's-Seb'*, nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem, Beyrut 1417/1996, s. 230; Mekkî, *el-Keşf*, II, 73-74; Zemahşerî, II, 497; İbn Ebî Meryem, II, 797.

[336] Râzî, XXI, 142; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, XI, 34; Beydâvî, II, 25.

[337] Sâfî, VIII, 245-246.

iyi bilir. Bana gelince; ben, Tevrat'ta güneşi su ve çamura -bir rivayette de: *yaş, kara balçığa- batar bulmaktayım*" diyerek eliyle güneşin battığı yeri göstermiştir ki, Kâ'b'ın bu sözleri, İbn Abbâs'ın -dolayısıyla da yukarıda isimleri zikredilen kurrânın- حمئة şeklindeki kıraati için hüccet oluşturmaktadır[338].

Tirmizî'nin rivayetinde ise söz konusu kıraat ihtilafı hususunda İbn Abbâs ve Amr b. Âs'ın, meseleyi Kâ'bu'l-Ahbâr'a havale ettikleri belirtilmektedir[339].

Bir başka rivayete göre İbn Abbâs ilgili âyeti, تغرب فی عین حمئة şeklinde okuduğu bir sırada, Kâ'b: "*Kâ'b'ın canını elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, İbn Abbâs'tan başka hiçbir kimsenin bu âyeti, Tevrat'ta indirildiği şekliyle okuduğunu işitmedim! Zira biz, Tevrat'ta güneşin siyah bir balçığa battığını bulmaktayız*" demiştir[340].

"*(Ey Muhammed!) Sana davacıların haberi ulaştı mı? Hani onlar mabedin duvarına tırmanıp, Davud'un yanına girmişlerdi de Davud onlardan korkmuştu. "Korkma! Biz birbirine hasım iki davacıyız; aramızda adaletle hükmet, haksızlık etme, bize doğru yolu göster" dediler. (Onlardan biri şöyle dedi:) Bu, kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benimse bir tek koyunum var. Böyle iken "Onu da bana ver" dedi ve tartışmada beni yendi. Davud: "Andolsun ki, (bu kişi) senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle sana haksızlıkta bulunmuş! Doğrusu ortakçıların çoğu, birbirlerinin haklarına tecavüz ederler. Yalnız iman edip de iyi işler yapanlar müstesna.. Bunlar da ne kadar azdır!" dedi. Davud, kendisini denediğimizi anlayınca, derhal Rabbinden bağışlanma dileyerek eğildi, secdeye kapandı ve tevbe edip Allah'a yöneldi*"[341].

Mealini sunduğumuz bu âyetler, Hz. Davut'la ilgili "davacıların haberi"ni konu almakta olup, bu mesele Kitabı Mukaddes'te de geçmektedir. Ne var ki, söz konusu kıssanın Kur'an'da ve Kitabı Mukaddes'teki sunuluş tarzları arasında benzer yönler bulunduğu gibi, farklılık arzeden taraflar da mevcuttur. Meseleyi iyi tahkik edebilmek için öncelikle Kur'an'ın anlattıklarından yola çıkmak isabetli olacaktır.

---

[338] Benzer ve farklı rivayetler için bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992, VIII, 273-274; Ebû Alî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, nşr. Bedreddin Kahveci-Beşîr Cüveycâtî, Beyrut 1404/1984, V, 169-170; Mekkî, *el-Keşf*, II, 74; Zemahşerî, II,497; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl el-Kureşî ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1388/1969, III, 102.

[339] Tirmizî, *Kırâât*, 3.

[340] İbn Kesîr, III, 102.

[341] Sâd 38/21-24.

Önce şu ön tespitle başlayalım ki, ilgili âyetlerde, Hz. Davud'un yanına girenlerin kim olduğu, söz konusu "koyunlar"ın ***hakîkat*** ya da ***kinâye*** makamında mı zikrolunduğu, Hz. Davud'un istiğfarda bulunmasını gerektiren olayın mahiyeti vb. net olarak ortaya konmamaktadır. Bununla birlikte Hz. Davud'un -en azından- bir hata işlediği ve bu yüzden bir sınava tâbi tutulduğu, son âyetin mealinden anlaşılmaktadır. Bu hatanın mahiyetini araştırmaya geçmeden önce, mabede girenlerin kim olduğu hususu üzerinde biraz durmak istiyoruz:

Hz. Davud'un yanına giren bu iki zatın insan mı, yoksa melek mi oldukları hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunların iki insan olduğu şeklindeki yoruma göre bu kişiler Hz. Davud'u öldürmek isteyen bir grup düşmandı. Hz. Davud'un, Rabbine ibadet ve taatle meşgul olmak üzere mabede kapandığı bir sırada, böylesi bir günü fırsat bilerek bu iki kişi mabede tırmanmışlar, Davud'u yalnız bulacaklarını sanıp yanına girdiklerinde, onu korumakta olan bir muhafız alayıyla karşılaşmışlar ve korktukları için de söz konusu o ütopik davayı uydurmuşlardı[342].

Mabede tırmanarak içeri girenlerin, Hz. Davud'a düşman iki insan oldukları şeklindeki bu yorum kanaatimizce, olayı aksettiren âyetlerin kontekstine pek uygun düşmemektedir. Çünkü bu yoruma göre içeri giren o iki insan, Hz. Davud'un yanında kalabalık bir grup görünce korkuya kapılmış ve o sahte davayı uydurmuşlardı. Oysa Kur'an, "*..Davud onlardan korkmuştu*" ifadesiyle, gelenlerin değil, Hz. Davud'un korktuğunu bildirmektedir. Kaldı ki, bu iki zat, Hz. Davud'a: "*Korkma!*" diyerek onu rahatlatmaktadırlar. Bir insanın, korkan kendisi iken başkasına "*Korkma!*" demesinin mantığını anlayabilmek kolay değildir. Üstelik bu iki korkağın (!), Davud gibi bir kral'a: "*Haksızlık etme ha!*" diye tenbihte bulunmaları da bir başka garabet örneğidir.

Mabede girenlerin iki melek olduğu görüşünü benimseyenlere göre ise bunlar, Hz. Davud'un işlediği bir hatayı, ***tariz*** ve ***temsil*** metoduyla kendisine hatırlatmak için insan kılığında onun huzuruna çıkmışlar ve söz konusu ***temsil***i, mahkeme havasına büründürerek ortaya koymuşlardı ki, tefsir kitaplarında kendisine öncelik tanınan ve hüsnükabul gören görüş budur[343].

---

[342] Râzî, XXVI, 170; Beydâvî, II, 343; Şeyhzâde, Muhyiddîn Mehmed b. Muslihiddîn Mustafâ, *Hâşiyetü Şeyhzâde (Beydâvî Şerhi)*, Bulak, Kahire 1263/1846, IV, 179.

[343] Geniş bilgi için bk. Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm, Beyrut 1412/1992, V, 86-87; Zemahşerî, III, 366,368-369; Kurtubî, XV, 109,112; Beydâvî, II, 342.

Hz. Davud'un bu tür bir sınava tâbi tutulmasına yol açan hatanın ne olduğu konusuna gelince, bu hususta -detayları hesaba katmazsak- başlıca iki görüşün ağırlık kazandığını görmekteyiz:

Birinci görüşe göre bu hata, Hz. Davud'un, gelen iki kişiden sadece davacıyı dinleyip herhangi bir *kanıt* ve *ikrar* talebinde bulunmaksızın; ayrıca davalıya, böyle bir şeyin olup olmadığını sormaksızın ve onu hiç dinlemeksizin davacıya hitaben: "*Andolsun ki.. o, sana haksızlık etmiş!*" diyerek davacı lehine karar vermesiydi[344].

İkinci görüşe göre ise söz konusu hata, Hz. Davud'un, Uriya'nın karısı ya da nişanlısı olan Yeşa' adındaki bir kadınla evlenmek istemesiydi[345]. Ne var ki, bu konu hakkında birbiriyle kısmen çelişki arzeden farklı rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan birisine göre Hz. Davud -keyfiyetini nakle gerek görmediğimiz bazı vesilelerle-[346] güya Uriya'nın karısına aşık olur. Davud, ordu komutanına (Eyyûb b. Sûriyâ[347]) bir mektup yazarak, olacak bir savaşta Uriya'yı en ön safa geçirmesini emreder, nihayet bu savaşların birinde Uriya öldürülünce, Davud onun karısıyla evlenir[348]. Rivayete göre Hz. Süleyman'ın annesi işte bu kadınmış[349]. Ne var ki, bu ve benzeri rivayetler, böyle bir fiilin, peygamberler bir yana, seçkin müminlere bile isnat edilmesi çirkin düşeceği için sağlıklı görülmemiş ve şiddetlice eleştirilmiştir[350].

Bir rivayete göre ise Hz. Davud, Uriya'nın kanına girmeyi tasarlaması ve bu iş için aktif plân hazırlaması söz konusu olmamakla birlikte, karısıyla evlenebilmek için onun (bir şekilde) ölmesini istiyordu ve bu iş bir rastlantı sonucu gerçekleşmiş oluyordu[351].

Bir başka rivayete göre kadına önce Uriya talip olur, kadının ailesi de bu talebi kabul eder. Daha sonra aynı kadına Davud talip olunca, kadının ailesi onu Uriya'ya tercih eder. İşte onun, mümin kardeşinin nişanlısına talip olması bir günahtı[352].

Diğer bir rivayette ise Hz. Davud'un zamanında, evli bir kadın başka bir erkeği beğendiği takdirde, o kişinin, kadının kocasına eşini bırakmasını teklif edip böylece onunla evlenebilmesi alışkanlığı vardı. Nitekim bunun bir benzeri, (teklifin, çok eşli koca

---

[344] Nahhâs, III, 461; Mâverdî, V, 88; Zemahşerî, III, 371; Râzî, XXVI, 169.
[345] Kitabı Mukaddes'te bu kişinin adı Hittî Uriya, kadının adı ise Bat-Şeba olarak geçmektedir. *II. Samuel*, 11/3.
[346] Bu vesileler hakkında bk. Zeccâc, IV, 328; Mâverdî, V, 89; Zemahşerî, III, 366; Kurtubî, XV, 109.
[347] Zemahşerî, III, 366. Bu şahsın ismi Kitabı Mukaddes'te "Yoab" olarak geçmektedir. *II. Samuel*, 11/1.
[348] Zeccâc, IV, 328; Zemahşerî, a.y.; Kurtubî, XV, 109-110.
[349] Râzî, XXVI, 168; Kurtubî, XV, 109; Beydâvî, II, 343.
[350] Zemahşerî, a.y.; Râzî, XXVI, 165-167; Beydâvî, a.y.
[351] Zeccâc, a.y.
[352] Zemahşerî, III, 365-366; Râzî, XXVI, 168; Kurtubî, XV, 116.

tarafından gelmesi şeklinde) Ensâr ve Muhacirler arasında vuku bulmuştu[353]. İçlerinde İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'ın da bulunduğu; sözleri gözardı edilemeyecek olan eski kuşak âlimlerin dediğine göre Hz. Davud'un tek yaptığı, o adama: "*Karını boşa!*" demesi olmuştur. Bunun üzerine Allah da kendisini azarlayıp uyarmıştır[354].

Daha önce mealini sunduğumuz "*Şu kardeşimin doksan dokuz koyunu var; benimse sadece bir tane..*" âyetinde geçen نعجة lafzı *koyun* anlamına gelip, *kadın*dan kinâye kılınmıştır. Dolayısıyla bu söz *istiâre* alanına girer. Burada *kadın*ın *koyun*a teşbih edilmesindeki sebep, koyunların süt ve diğer ürünleri sağlamak için ağılda beslenmesi, kadınların ise çocuk doğurmak ve pek çok yararlı işler görmek suretiyle seçkinleşmiş olmasıdır[355]. İşte âyette, *kadın* ismine açıkça yer verilmeksizin bunun, ***tevriye, kinâye*** ve ***istiâre***ye konu olabilecek şekilde *koyun* ismiyle rumuzlandırılıp sunulmuş olması, (rivayetler doğruysa) doksan dokuz karısı bulunmasına rağmen, Uriya'nın bir tek karısını da nikâhlamak isteyen Hz. Davud'un, bu hatasına karşılık iğneleyici bir tarzda (***tariz***) uyarılması maksadıyla ortaya konmuş olan bir *temsilî anlatım* örneğidir[356]. Burada açık ifade yerine, *temsil* ve *tariz* metodunun tercih edilmesindeki sebep, bunun kınama işinde daha beliğ, zihni *tariz*e odak kılmak suretiyle iç dünyayı etkilemede ve kalpte yer bulma hususunda daha güçlü, utanma ve saygınlık duygusunu celbetmede ve hataya karşı uyarılmayı motive etmede daha etkin olmasıdır[357].

Hz. Davud'la ilgili, Kur'an'da yer alan bu ***temsilî anlatım*** Kitabı Mukaddes'te de yer almaktadır. Ne var ki, Kur'an, pek çok yerde olduğu gibi burada da kıssanın sunuluşunda vermek istediği mesajın evrensel oluşunu önemseyip, bu yüzden olayın kahramanlarına fazla takılıp kalmazken, Kitabı Mukaddes daha çok şahsî karakterleri ön plâna çıkarmakta; tabi bu arada mesajı da ihmal etmemektedir.

Kitabı Mukaddes'te anlatıldığına göre Davud, kral evinin damında gezinirken, Hittî Uriya'nın yıkanmakta olan güzel karısı; Eliam'ın kızı Bat-Şeba'yı görür. Onunla evlenebilmesi için Uriya'dan kurtulması gerekmektedir. Tasarlanan plâna göre Uriya, bir savaş esnasında en ön safa çekilip yalnız bırakılacaktır. İşte bununla ilgili, Davud'un,

---

[353] Zemahşerî, III, 365; Râzî, a.y.
[354] Nahhâs, III, 461.
[355] Şerîf er-Radî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Hüseyn b. Mûsâ, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâti'l-Kur'ân*, nşr. M. Abdulganî Hasen, Kahire 1374/1955, s. 279. Ayrıca bk. Zemahşerî, III, 369.
[356] Benzer ve farklı yorumlar için bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, nşr. S. Ahmed Sakr, Kahire 1393/1973, s. 266-267; Mâverdî, V, 87; Begavî, IV, 5; Zemahşerî, III, 366, 369; Râzî, XXVI, 172; Kurtubî, XV, 115-116; Beydâvî, II, 342.
[357] Zemahşerî, III, 366.

ordu komutanı Yoab'a yazıp, Uriya'nın eliyle gönderdiği mektubu ve Uriya'nın savaşta öldürülmesini konu alan 11. Bab'ın[358] hemen ardından 12. Bab' da bu *temsilî anlatım* şu şekilde verilmektedir:

*"Ve RAB, Natan'ı Davud'a gönderdi. Ve yanına gelip ona dedi: "Bir şehirde biri zengin ve öbürü fakir iki adam vardı. Zengin adamın pek çok koyunları sığırları vardı; ve fakir adamın satın almış ve beslemiş olduğu küçük bir dişi kuzudan başka bir şeyi yoktu; ve kuzu onun yanında kendisiyle ve çocuklarıyla beraber büyümüştü; ve lokmasından yer, tasından içerdi, ve koynunda yatardı, ve kendi kızı gibiydi. Ve zengin adama bir yolcu geldi, ve kendisine gelen yolcuya hazırlamak için kendi koyunlarından ve kendi sığırlarından almaya kıymadı, fakat fakir adamın kuzusunu aldı, ve yanına gelen adam için onu hazırladı". Ve o adama karşı Davud'un öfkesi çok alevlenip Natan'a dedi: "**Hayy** (Diri) olan Rabbin hakkı için, bunu yapan adam ölüm oğludur; ve bu şeyi yaptığı ve acımadığı için kuzuyu dört kat ödeyecektir!". Ve Natan, Davud'a dedi: "**O adam sensin!**" "*[359].

Kitabı Mukaddes'te yer alan bu kıssada, Kur'an'dakinden farklı olarak *koyun* cinsinin yanı sıra *sığır* ve küçük bir *kuzu*dan bahsedildiğini görüyoruz ki, bu durumda, zikredilen hayvan cinsleri gerçek *cins* olup ***temsilî anlatım***a yer verildiği açıktır.

1.8.1.5. Teşbih

Kur'an'da çokça yer alan *teşbih* sanatının, eski kutsal kitaplarda da yer aldığının en güçlü kanıtı yine Kur'an'ın kendisidir. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in maiyetinde bulunan sahabelerin kâfirlere karşı alabildiğine çetin, kendi aralarında ise merhametli oldukları, rükû ve secdeye vardıkları, Allah'ın lütuf ve rızasına talip oldukları ve yüzlerinde secde izi taşıdıkları şeklinde, Tevrat'ta yer alan vasıflarının belirtilmesinin ardından, aynı sahabelerin bu sefer İncil'de yer alan ***teşbih***li bir anlatımını Kur'an geçmişten günümüze taşımaktadır. İşte o harika teşbih: *"İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ekicilerin hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirleri öfkelendirir.."*[360]. Bu âyet, ***teşbih*** sanatının -hem de cazip bir örnekle- İncil'de yer aldığını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim bir görüşe göre İncil'de şöyle bir ibare

---

[358] *II. Samuel*, 11/1-26.
[359] *II. Samuel*, 12/1-7 vd.
[360] Fetih 48/29.

mevcutmuş: "*Yakında bir kavim ortaya çıkacaktır. Onlar ekinin bittiği gibi biteceklerdir; iyiliği emredip, kötülüğü menedeceklerdir (yani onlar İslâm'ın başlangıcında az olacaklar, sonraları ise artıp çoğalacaklardır)*"[361].

Kur'an ve İncil'de yer alan bu ifade aynı zamanda bir ***darbımesel***dir. Zira Hz. Peygamber'in dine davette bulunduğu ilk yıllarda kendisi ve müslümanlar zayıf bir konumda bulunup azınlıktılar. Derken, kendisine peş peşe icabetler başlamış, nihayet müslümanlar, tohum halinin ardından, zayıfken peyderpey kuvvetlenen ve sonunda gövdesi kalınlaşıp güçlenen ekin misâli gittikçe çoğarıp kuvvetlenmişler ve insanları hayrete düşürecek derecede ilerleme kaydetmişlerdi[362].

Bugünkü mevcut İncil'de de bazı ***teşbih***ler yer almakta olup, bunların bir kısmı ile, Kur'an'daki bazı ***teşbih***ler arasında çarpıcı benzerlikler bulunmaktadır. Örneğin, İncil'de geçen "Sağlam Temel, Çürük Temel" benzetmesiyle[363], Kur'an'da geçen "Takva Binası"[364] ve "Örümcek Yuvası"[365] benzetmeleri arasında ortak yönler bulunmaktadır.

Yine -biri iyi, biri kötü olmak üzere-"Ağaç ve Meyve" teşbihiyle ilgili Kur'an ve İncil âyetleri arasında çarpıcı benzerlikler mevcuttur[366]. Ayrıca İncil'de, "Tohum Benzetmesi"[367], "Deliceler Benzetmesi"[368], "Ağ Benzetmesi"[369], "Acımasız Köle Benzetmesi"[370], "Bağcı Benzetmesi"[371], "İki Oğul Benzetmesi"[372], "On Kız Benzetmesi"[373], "Emanet Para Benzetmesi"[374], "Koyunlar ve Keçiler Benzetmesi"[375] ve sayamadığımız diğerleri içerisinden, bir kısmı Kur'an'ın bazı ***teşbih***leriyle, bir kısmı da Hz. Peygamber'in bazı hadisleriyle benzerlik oluşturan pek çok âyete rastlamamız mümkündür.

---

[361] Taberî, XI, 374; Şeyhzâde, IV, 364.
[362] Mâverdî, V, 324; Beydâvî, II, 448.
[363] *İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2001, *Matta*, 7/24-27; *Luka*, 6/47-49. Ayrıca bk. İncili Şerif Yahut İsa Mesih'in Yeni Ahit Kitabı (Kitabı Mukaddes'in sonunda).
[364] Tevbe 9/109.
[365] Ankebût 29/41.
[366] bk. İbrâhim 14/24-26; *Matta*, 7/16-20; *Luka*, 6/43-44.
[367] *Matta*, 13/3-23; *Markos*, 4/2-20; *Luka*, 8/4-15.
[368] *Matta*, 13/24-30.
[369] *Matta*, 13/47-52.
[370] *Matta*, 18/23-35.
[371] *Matta*, 20/1-16.
[372] *Matta*, 21/28-32.
[373] *Matta*, 25/1-13.
[374] *Matta*, 25/14-30; *Luka*, 19/11-27.
[375] *Matta*, 25/31-46.

1.8.1.6. Âyet Tekrarı

Kur'an'ın, hem göze hem de kulağa hitap eden üslûp güzelliklerinden biri de, bazı sûrelerde yer alan ve nefis bir melodi parçasını süsleyen ***nakarat***lar misâli insanın ruh dünyasını vecde getirecek, gönül âleminin engin ufuklarına doğru yankılı bir çağıltı halinde akıp akıp gidecek şekilde bir his ortamı oluşturan âyet tekrarlarıdır. Böyle bir tekrar, içinde yer aldığı sûreye şiirsel bir üslûp ve müzikal bir zenginlik ortamı kazandırmaktadır.

Tekrar, aynı zamanda bir *pekiştirme* (tekit) yöntemidir. Hatta *tekrar, tekit*ten daha beliğdir ve *fesâhat* güzelliklerinden sayılır. Nitekim bununla ilgili olarak: "*el-kelâmu izâ tekerrere tekarrare (söz tekrarlandıkça yerleşir)*" denmiştir[376].

Söz ortamında (*îrâd-ı kelâm*) **îcâz**ı esas alan Kur'an'ın, *pekiştirme* yoluyla yoğunlaştırılmış fikirleri zihinlere zerketme amacına yönelik olarak zaman zaman âyet tekrarına yer verdiği bilinen bir gerçektir. Bu noktada Kitabı Mukaddes'in de aynı yöntemi kullandığına tanık olmaktayız. Örneğin, *Rahmân* sûresinin başlarından itibaren sona varıncaya kadar 31 kez tekrarlanan: "*O halde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlayabilirsiniz?*" âyetiyle, *Mürselât* sûresinde 10 kez tekrarlanan: "*O gün vay yalanlayanların haline!*" âyetine benzer şekilde Kitabı Mukaddes'in, 26 âyetten oluşan 136. mezmurunda: "*Çünkü inayeti ebedîdir*" ifadesi, her âyetin sonunda yer alacak şekilde 26 kere tekrarlanmaktadır[377].

Aynı şekilde şu: "*Tarlanda ekinini biçtiğin, ve tarlada bir demet unuttuğun zaman, onu almak için dönmeyeceksin; ellerinin her işinde, Allahın RAB seni mübarek kılsın diye garibin, öksüzün ve dul kadının olacaktır. Ağaçlarını dövüp zeytin topladığın zaman, artakalanı devşirmek için dönmeyeceksin; garibin, öksüzün ve dul kadının olacaktır. Bağını bozduğun zaman artakalanı devşirmek için dönmeyeceksin; garibin, öksüzün ve dul kadının olacaktır*"[378] âyetlerinde ayniyle üç kez tekrarlanan ifade dikkat çekmektedir.

---

[376] Süyûtî, *el-İtkân*, III, 199.
[377] *Mezmurlar*, 136/1-26.
[378] *Tesniye*, 24/19-21.

1.8.2. Fonetik Yönünden Benzerlik

1.8.2.1. Tilâvetteki Mûsıkî Mükemmelliği

Gerek Hz. Peygamber'in kendisinin, gerek bazı sahabelerin çok güzel Kur'an okudukları ve dinleyenleri etkilediklerine dair sahih rivayetler bulunmaktadır. Bu konuda birkaç hadis örneğine yer vermek istiyoruz:

Berâ b. Âzib'den rivayet: "*Peygamber'i, yatsı namazında* ..والتين والزيتون *sûresini okurken işittim. Ondan daha güzel sesli, daha hoş okuyan birini dinlememiştim!*"[379]. Bu hadis, Hz. Peygamber'in, tilâvetteki icra mükemmelliğini ve *fonetik* yönden sahip olduğu ses güzelliğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ebû Mûsâ el- Eş'arî'den rivayet olunduğuna göre Hz. Peygamber kendisine: "*Ey Ebû Mûsâ! Sana gerçekten Davud hanedanının mizmar (makam, tarz)larından bir mizmar verilmiş!*" demiştir[380]. Hadiste çoğul sigalı olarak zikredilen ***mezâmîr*** lafzı, Kitabı Mukaddes'te yer alan ***Mezmurlar*** bölümünü çağrıştırmaktadır. ***Mezmurlar*** ise Hz. Davud'a verilen "Zebûr Âyetleri"nden başkası değildir. Gazimihal'in verdiği bilgiye göre ***Zebûr*** kitabında toplanmış bulunan söz konusu ***mezâmîr*** ilâhîleri, Batı'da kompozitörler için ilhâm kaynağı olmakta devam etmiştir[381].

Hz. Peygamber'in, Ebû Mûsâ'nın tilâvetini vasıflayan bu takdirkâr sözlerinden anlaşılmaktadır ki, bu sahabe, Kur'an'ı ***davudî*** bir ses tonuyla okuyordu. Bu açıdan bakılacak olursa, Ebû Mûsâ usta bir ***Kur'an Tenoru*** sayılabilir. Zaten *tenor*, *Pilen-Şan* denilen, *Gregoriyen* tarzındaki mezmur okumayı teşkil eden ve onu okuyan *ses partisi* demek olup, *pest ses* ana melodiyi zaptettiği için *tenor* ismiyle anılır. Bu isim, Latince'de "tutmak, zaptetmek" anlamına gelen *tenere* kökünden türemiş olup, 15. yüzyılın ortalarına kadar *çok sesli (polifonik)* bir kompozisyonun en *pest ton*lu bölümlerini belirtmek için kullanılıyordu[382]. Müzik literatüründe "tenorlaştırmak" denilen bir tabir vardır ki, bu "***bariton*** (***bas*** ve ***tenor*** arası ton) olarak başlayıp ***tenor***umsu, ***tenor***un ses rengiyle söylemek" anlamına gelmektedir[383]. Bugün de kiliselerde mezmur okuyan,

---

[379] Buhârî, *Ezân*, 101.
[380] Buhârî, *Fadâilü'l-Kur'ân*, 31.
[381] Gazimihal, s. 211.
[382] Grout, Donald Jay & Palisca, Claude V., *A History of Western Music*, W. W. Norton Company, New York-London 1996, s. 77; Gazimihal, Mahmut Ragıb, *Mûsıkî Sözlüğü*, M.E.B., İstanbul 1961, s. 248.
[383] Gazimihal, a.y.

davudî ses tonlu tenorlara rastlamaktayız ki, bu gelenek, bir bakıma Hz. Davud'un ses mirasını devam ettirmektedir.

Ebû Hüreyre'nin bir rivayetinde Hz. Peygamber'in: "*Kur'an'ı ezgilendirmeyen bizden değildir*" dediğini görmekteyiz[384].

Yine Ebû Hüreyre'nin bir rivayetinde Hz. Peygamber: "*Allah, Peygamber'in Kur'an'ı ezgilendirmesine müsaade ettiği kadar hiçbir şeye müsaade etmemiştir*" buyurmaktadır[385]. Bu ve benzer hadisler, Kur'an'ın tatlı bir makam ve müessir bir ses tonuyla okunmasının hem meşruluk delili hem de teşvikçisi sayılabilir.

Eski Kutsal Kitapların, tahrifata uğramamış otantik yapı üzere, kendilerine indirildikleri bazı peygamberler tarafından etkileyici bir eda tarzıyla okunduğuna dair Kur'an'da doyurucu bilgiler bulunmaktadır. İşte iki örnek:

"*Andolsun, Davud'a tarafımızdan bir üstünlük verdik. "Ey dağlar ve kuşlar! Onunla beraber tesbih edin" dedik*"[386].

"*Doğrusu biz, akşam sabah onunla birlikte tesbih eden dağları, toplu halde kuşları onun emri altına vermiştik*"[387]. Bu iki âyetten öğreniyoruz ki, Hz. Davud Zebûr okumaya başlayınca onun, dağlarda yankılanan gür ve güzel sesini işiten tüm kuşlar, etrafında toplanıp ona dem tutuyor, tabir caizse onun bu müzikal icrasında tabiat bir tür *vokalistlik* görevi üstleniyordu. Nitekim tefsirlerde geçtiğine göre Hz. Davud, günahından ötürü hüzünlü ve nağmeli bir şekilde ağlayıp figan ederken, dağlar yankılarıyla, kuşlar da sesleriyle onun bu nevhasına yardımcı oluyorlardı[388].

Kitabı Mukaddes'e gelince, orada Hz. Davud'un hem güzel okuyuşlu olduğu hem de enstrüman çaldığı belirtilmektedir. Davud'un son sözleri olarak sunulan kısımda yer alan şu: "*Yesse'nin oğlu Davud diyor, ve yükseğe çıkarılan adam; Yakub'un Allah'ının mesihi, ve İsrail'in tatlı mezmur şairi diyor..*"[389] ifadesi onun tatlı bir eda ile Zebur okuduğunu ortaya koyarken, "*Ve Rabbin ruhu Saul'dan ayrıldı ve Rab tarafından kötü bir ruh onu üzüyordu. Ve Saul'un kulları kendisine dediler: İşte şimdi, Allah tarafından kötü bir ruh seni üzüyor. Efendimiz karşısında olan kullarına emretsin, iyi çenk çalan bir adam arasınlar; ve vaki olacak ki, Allah tarafından senin üzerine kötü ruh geldiği zaman*

---

[384] Buhârî, *Tevhîd*, 44.
[385] Buhârî, *Fadâilü'l-Kur'ân*, 19.
[386] Sebe' 34/10.
[387] Sâd 38/18-19.
[388] Begavî, III, 165; Zemahşerî, III, 281.
[389] *II. Samuel*, 23/1.

elile çalar ve sen iyi olursun. Ve Saul kullarına dedi: Şimdi benim için iyi çalabilen bir adam hazırlayın ve bana getirin. Ve gençlerden biri cevap verip dedi: İşte, Beyt-Lehem'li Yesse'nin iyi çenk çalan bir oğlunu gördüm.. Ve vaki oldu ki, Allah tarafından Saul'a kötü ruh geldiği zaman Davud çengi alır, elile çalardı; ve Saul dinlenir ve iyi olurdu ve kötü ruh kendisinden ayrılırdı"[390] pasajları ise onun *arp* çalarak, Saul'un deliliğini tedavi edecek derecede usta bir enstrümantalist olduğunu ispatlamaktadır.

1.8.2.2. Makam Benzerliği

Bugün İslâm dünyasında, Kur'an'ın tilâveti esnasında uygulanan makamlarla, Hristiyan dünyasında, kilise okuyuşlarında yer alan makamlar arasında zaman zaman çarpıcı benzerliklerin yaşandığına tanık olmaktayız. Bu durumda Doğu ve Batı'nın birbirinden etkilendikleri gerçeği ortaya çıkmakta olup bunlardan birisinin *etkileyen*, diğerinin de *etkilenen* konumunda bulunması söz konusudur. Ne var ki, bu iki sıfatı Doğu ile Batı arasında adaletli ve isabetli bir biçimde taksim edebilmek oldukça zor gibi gözüküyor. Zira tarihin derinliklerinde birbirine mezcolmuş kültür ve medeniyet verilerinin hangisinin *etkileyen*, hangisinin *etkilenen* olduğunu seçebilmek için iyi bir tarih analisti olmak gerekir. Buna rağmen biz, mevcut bilgilerden yola çıkarak, konuyla ilgili kesin ve net olmasa da bazı tahminî değerlendirmelere yer vermek istiyoruz.

Alfred Einstein ve Hüseyn Nasr gibilerin değerlendirmesine, Hellmut Ritter gibilerin bilgi nakletmesine bakılırsa Batı, Doğu'yu; Grout ve Palisca ikilisiyle, H. Sadettin Arel gibilerin tespitinde de Doğu, Batı'yı etkilemiştir. Bunu biraz açalım:

Einstein, ***Yakın Doğu*** müzik kültürüyle ilgili tespitinde, *Arap-Fars* sisteminin, aslen 17, daha sonra ise 24 *oktav*lık[391] olmak üzere bir *ton*un üçte birlik küçük ünitelerinden inşa edilmiş olması yönüyle Grek müzik teorisinin etkisini gösterdiğini iddia ederken[392], Ritter, müziğin temel unsurlarından biri olan ***şiir***le ilgili yaptığı bir değerlendirmede Arap, Fars ve Türk şiirini içinde barındıran tüm İslâm dünyasının kuvvetli bir şekilde Helenistik kültürden etkilendiğinin genel bir kabul olduğunu ifade etmektedir[393]. Ne var ki, Ritter, yaygın olan bu görüşü ortaya koymanın hemen ardından büyük bir özveri örneği sergileyerek, bu hususlaki şüphe ve endişesini dile getiren şu

---

[390] *I. Samuel*, 16/14 – 23.

[391] *Oktav (octave)*, sekiz yanaşık ve *diyatonik* (içinde yabancı sesler bulunmayan *gama* ait) notada iki baş arasının verdiği aralık (sekiz notalık ara) demektir. Sekizincinin sesi birincinin aynı, fakat incesidir (*kalın do* ve *ince do* gibi). Gazimihal, s. 185.

[392] Einstein, Alfred, *A Short History of Music*, Cassell & Company Ltd., Great Britain 1944, s. 5.

[393] Ritter, Hellmut, *Esrârü'l-Belâga* (Abdülkâhir el-Cürcânî'ye ait), "*Giriş (Introduction)*" kısmı, s. 3.

önemli notları düşüyor: "*Fakat biz Arap şiiri hakkında nasıl bir Grek etkisi tasavvur edebiliriz? Ebû Temmâm*[394]*, herhangi bir Hristiyan mektebinde* ***belâgat*** *ilminin prensiplerine dair bir şeyler öğrenmiş miydi? Biz onun böyle bir okula gitmiş olduğunu bilmiyoruz..*"[395].

Hüseyin Nasr'a gelince o, İran müziğinin, farklı müziksel geleneklerden, özellikle eski Mısır geleneğinden etkilenmiş olsa da, kökenini antik *Aryan* müziğinde bulduğunu ve Pitagor'un (*Fisagor*) işittiği Yunan müziğine benzediğini iddia etmektedir[396].

Grout-Palisca ikilisi ise, tanrısal kökenli olarak kabul edilen eski Grek müziğinin, vazgeçilemez iki otantik enstrümanı olan *arp* ve *aulos*un, Yunanistan'a Anadolu'dan girmiş olabileceğini söylemektedirler[397].

Sadettin Arel'in, konu başlığımıza ışık tutacak değerlendirmelerine gelince, bu ilim adamı, Bizans ve Yunan müziğinin Türk müziğinden yararlandığını iddia edip bunu ispata çalışmaktadır. Örneğin, Arel, *Gregoriyen Melodileri*'ni oluşturan meşhur *kilise makamlarını*[398], İngiliz Hatherly'nin, Türk müziğinin Bizans müziğinden alındığını ispatlamak maksadıyla düzenlediği bir cetvelden mukayeseli bir şekilde sunarken, (*Hipomiksolidyen* makamına yer verilmediği) bu cetvelde, makam olarak *Doryen*'e *Dügâh*'ın, *Hipodoryen*'e *Aşiran*'ın, *Frigyen*'e *Segâh*'ın, *Hipofrigyen*'e *Arak*'ın, *Lidyen*'e *Çargâh*'ın, *Hipolidyen*'e *Rast*'ın, *Miksolidyen*'e de *Nevâ*'nın tekabül ettiğini göstermektedir[399]. Daha sonra Arel, Bizans kavramı olduklarını ispatlamak maksadıyla Hatherly tarafından bu makamların başına birer "*to*" külâhı geçirilerek "*To Neva, To Çargâh..*" şeklinde yazıldıklarını iddia etmekte ve bu cetvelin, *Gregoriyen* okuyuşunda

---

[394] Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî (ö. 231/846). Meşhur Arap şairlerinden biri olan bu kişi hakkında geniş bilgi için bk. Elmalı, Hüseyin, "Ebû Temmâm" md., *DİA*, X, 241-243.

[395] Ritter, s. 3.

[396] Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s. 109.

[397] Grout & Palisca, s. 2.

[398] Kilise makamları (*The Church Modes*), Batı'nın Bizans'tan devraldığı bir melodik kompozisyon prensibi olup, bu tilâvet formülü, altıncı yüzyılın başlarında Suriye Ortodoks Kilisesi'nde icat edilmiş ve Şam'lı St. John (ö.760 M.) tarafından sistemleştirilmiştir. Ortaçağ Kilisesi'nin tilâvet tarzını karakterize eden bu makamlar sekiz tane olup: *1. Doryen (Dorian), 2. Hipodoryen (Hypodorian), 3. Frigyen (Phrygian), 4. Hipofrigyen (Hypophrygian), 5. Lidyen (Lydian), 6. Hipolidyen (Hypolydian), 7. Miksolidyen (Mixolydian), 8. Hipomiksolidyen (Hypomixolydian)* şeklinde sıralanmaktadırlar. Daha geniş bilgi için bk. Gerald, Abraham, *History of Music*, Oxford University Press, New York 1986, s. 64; Grout & Palisca, s. 55-56.

[399] Arel, Hüseyin Sadettin, *Türk Mûsıkîsi Kimindir*, M.E.B., İstanbul 1969, s. 176.

yer alan kilise makamlarının Latince, Türkçe olan makam isimlerininse Yunanca gösterildiği orijinal formunu aynen göstermektedir[400].

Yine Arel, 1891'de Gelibolu'nun Tayfur köyünde doğmuş, gençliğinde İstanbul'a gelerek Heybeliada'da *Papaz Mektebi*'ne girip oradan diploma almış olan; daha sonraları *Fener Kilisesi*'nde baş muganni (*şantör*) Kakovos Nafpliotis'den mûsikî tahsil ederek, kilisenin *Başmuganni Muavinliği (Protos Domentikos)* mertebesine kadar yükselmiş olan Angelos Vuduris'le -ki bu zat Bizans mûsıkîsi uzmanıdır- yapmış olduğu uzun boylu söyleşinin bir yerinde bu zatın: "*Türk mûsıkîsi ile kilise mûsıkîsi arasındaki benzeyiş, her iki mûsıkînin Anadolu'dan doğup gelişmiş olmasıyla izah edilebilir*" dediğini bize nakletmektedir[401].

Kanaatimizce Arel'in iddialarının kısmen de olsa itiraz edilebilir yanı vardır. Zira söz konusu kilise makamlarının isimlerine dikkat edilirse bunların, -eski tarih bilgilerimizden hatırlanacağı üzere- daha çok *Batı Anadolu* civarında medeniyet kurmuş olan *Dorya, Frigya, Lidya, İyonya* vb. eski devletlerin isimlerine nisbet edildikleri görülmektedir. Örneğin *Doryen* ya da *Doristi* denen, Orta Çağ Kilisesi'nin otantik tonu olan *Dorya Tonu*'nun bu isimle anılmasının sebebi, eski Yunanistan'da *Dorya* denen, şimdiki Muğla ve Mekri bölgesinin *ses dizisi* olarak tanınmasından kaynaklanmaktadır[402]. Dolayısıyla bu bölgelerin büyük bir kesimi, çok eskiden zaten Yunanistan sınırları içerisinde bulunmaktaydı ve ortak paydayı belirleyen tek faktör Helen kültürüydü.

Kur'an tilâvetiyle Kilise okuyuşu arasındaki ilginç benzerliklerden birini de, sekiz kilise makamı için tahsis edilen tonlardan ekstra bir ton olan *Gezgin Ton (Tonus Peregrinus; Wandering Tone)* oluşturmaktadır[403]. Müzikle ilgili bir terim olan bu kavramın mahiyetini bilemediğimiz için, Erzurum Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bölümü öğretim üyelerinden bazı uzman kişilerle irtibat kurmamız sonucu öğrendiğimiz bu özel kilise tonu, bizzat müşahedemize açık olarak icra edilen bir tambur faslında, üst perdelerde yapılan uzun bir *gezinti*nin ardından, *karar perdesi* olan ***sol*** notasına inmeyerek, onun bir üst perdesi olan ***la*** notasında kalıyordu. Böylece *icra faslı*, adeta: "*Beni ait olduğum **sol** perdesine indir de orada rahat edeyim*" der gibi insanda bir

---

[400] Arel, s. 177.
[401] Daha geniş bilgi için bk. a.e., s. 193-195.
[402] Gazimihal, s. 69.
[403] Bu mûsıkî tabirinin geçtiği yer için bk. Grout & Palisca, s. 44.

beklenti hissi uyandırmakta ve insan bu icranın son bulacağı anı merakla beklemeye koyulmaktadır[404].

İcra işinde, *karar perdesi*ne yeniden dönme ile ilgili arzetmeye çalıştığımız bu tarzı, Mustafa İsmâîl gibi, Mısır'ın usta Kur'an okuyucularının da zaman zaman aynen uyguladıklarına şahsen tanık olduğumuz çoktur. Örneğin, bu hafızlar, *tiz* bir *segâh* perdesinde ilerlerken, yarım tizlik bir *enterval* daha uygulayarak *rast* perdesine intikal etmekte ve dinleyicide: "*Acaba **segâha** tekrar ne zaman dönecek*" diye bir merak uyandıracak derecede bu perdeyi belli bir süre devam ettirmenin ardından tekrar eski *segâh*a dönmektedirler. Bunun gibi, aynı hafızlar örneğin, *nihavend*in *tiz* perdesinde devam ederken, benzer şekilde yarım tizlik bir *enterval* uygulayıp, *bayâtî* makamı civarında gezinmeye başlamakta ve bunu bir süre devam ettirdikten sonra eski *nihavent*te karar kılmaktadırlar.

Böylece, gerçekte bir mezmur okuma tonu olan *gezgin ton*, hem kilise hem Kur'an tilâvetlerinde dinleyiciyi, okunmakta olan pasajı sonuna kadar pürdikkat dinleyip takip etmeye âdeta mahkûm kılmaktadır.

Her iki tilâvet arasındaki makam benzerliğini yakından görebilmek için, ilk önce St. Ambrose (Ambrosius, ö. 397 M.) tarafından düzenlenmiş olup, onun ismine nisbet edilecek şekilde *Ambrosiyen Responsoryumları*[405] arasında yer alan ve eski bir *Sinagog* mezmur türü olan *Halelû-yâh* ilâhîsini, *notasyon*uyla birlikte yazmamız yeterli olacaktır:

Fa- la- la- sol-sol-la-sol-fa-mi-sol-re/Do-re-fa-mi-fa/Sol-fa-mi-re-re.

Can-te-mus-Do-mi-no- hal-le-lu-jah/hal-le-lu-jah- hal-le-lu-jah.

Fa- la-la- sol-sol-la-sol-fa-mi-sol-re/Do-re-fa-fa- fa-fa- sol-mi-fa-re-re.

Can-te-mus-Do-mi-no- glo-ri-o-se/ Qui-a-fac-tus-est-no-bis-in-sa-lu-tem.

"*Rabbe hamdedelim; Rabbe şanla şerefle teremüm edelim; çünkü O, bizim kurtarıcımız oldu!*"[406].

---

[404] Bu tür müzikal konularda çok desteğini gördüğüm, Yrd. Doç. Dr. Nesrin Feyzioğlu'na burada teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

[405] *Responsoryum (Cantus Responsorius)*: Musevî Sinangogu'ndan alınan ve mezmur okumanın fiilî icrasına tekabül eden bir *litürji (liturgy; toplulukla dua usûlü; komünyon)* türü okuyuş olup, "*Baş şantör* tarafından tek başına okuma (*solo-singing*) ve *koro* tarafından cevaplandırma; Katolik Kilisesi'nde *rahip* ile *koro* arasındaki nöbetleşe söyleşim; cevaplaşma" anlamına gelmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Einstein, s. 11-12; Hughes, Dom Anselm, *Early Medieval Music Up to 1330*, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1954, s. 70; *Longman*, "response" md.; Gazimihal, s. 215.

[406] Hughes, s. 70.

Tilâvetin nota sistemine dikkat edilirse, yer yer Doğu'nun makam tarzlarını okşatmaktadır.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde konuyla ilgili araştırma yaparken, Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyelerinden Salih Akdemir'in, Kitabı Mukaddes'in otantik dili olan İbranîce hakkında yapılan çalışmaların bir parçası olarak, bize kasetten dinlettiği, Tevrat okuyan bir papazın tilâvetinde baştan sona aynı melodik tarz üzere devam eden ilginç bir makamın, özellikle Mustafa İsmail tarafından çokça icra edilen, ***rast***'a yakın bir makama çok okşadığını bizzat müşahede etme imkânını bulduk.

1.8.2.3. İcra Tarzı Benzerliği

Kur'an tilâvetiyle kilise okuyuşu arasında birkaç yönden icra tarzı benzerliğinin mevcut olduğunu görmekteyiz:

1.8.2.3.1. Monofonik Tarz

Kilise okuyuşu tarzları arasında en eski ve otantik olanı *monofonik*[407] okuma tarzı olup, bu tabir, hem aynı ses partisince icra edilen koro okuyuşu (*ensemble*), hem de tek kişi tarafından gerçekleşen okuyuş (*solo-singing*) anlamına gelmektedir[408]. Bu okuyuş şekli, *Doğu Kilisesi*; yani *Rum Ortodoks Kilisesi*'nin benimsediği otantik tarzdı[409].

Kur'an tilâvetinde de, oturmuş şekliyle öteden beri cari olan gelenek, tek kişi tarafından gerçekleşen icra tarzıdır. Şu halde Hz. Peygamber devrinden bu yana İslâm dünyasının benimsemiş olduğu okuma tarzı, *monofonik tarz*ın ta kendisi olup, bu noktada Kur'an tilâvetiyle kilise okuyuşu arasında tam bir örtüşme yaşandığı açıktır.

1.8.2.3.2. Antifonik Tarz

Antifoni (antiphony), Yunanca *anti* (karşılık) ve *phone* (ses) kelimelerinden bileşik olup, eski Grek dilinde ***şarkıya karşı şarkı*** anlamına gelmektedir[410]. Mezmur okumanın karşılıklı bir tarzda icra edilmesi esasına dayanan ***antifonel (antiphonal)*** okuyuşun doğu orijinalleri, Bizans'ta St. John Chrysostom (ö. 407 M.), Milan'da ise St. Ambrosius (ö. 397 M.) ile tanınıp ortaya çıkmıştır[411]. Bu tarz, bilhassa Batı'nın *Katolik* bölgelerinde

---

[407] Bu mûsikî kavramının aslı olan *monodi* tabiri, Yunanca *monos* (tek) ve *ode* (şarkı) kelimelerinin terkibi olup, "tek başına çağırgı" anlamına gelmektedir. Bu, tek ses tarafından söylenmeye özgü şarkıdır ki, bu sırada eşlik de yapılır. Gazimihal, s. 158.

[408] Geniş bilgi için bk. Einstein, s. 10; Grout & Palisca, s. 4; Gazimihal, s. 158.

[409] Einstein, s. 10, 12; Grout & Palisca, a.y.

[410] Gazimihal, s. 15; Altar, Cevad Memduh, *Opera Tarihi*, M.E.B., İstanbul 1975, II, 31 (dipnot).

[411] Geniş bilgi için bk. Gerald, s. 55; Einstein, s. 11.

dinsel müzik formları arasında yer alan ve "kutlama şarkısı" anlamına gelen *Pasyon (Passion)*ların, ikiye bölünmüş koronun her iki bölümü veya rahiplerle koro arasında karşılıklı ve münavebeli okunuşundan ibaret olup, ilk kez *Süryanî Manastırı*'nda icat olunmuş, daha sonra genel kullanıma intikal etmiştir[412].

İslâm dünyasında bu tarzın, önemli bir dinî mûsikî türü olan *ilâhî* ve *kaside*lerde uygulanmasına rağmen, Kur'an tilâveti için alışılmış bir tarz olmadığı bilinmektedir. Fakat yaptığımız araştırmalar sonucu, bu tarz bir Kur'an tilâvetine de sıcak bakılabileceği kanaatine vardık. Süyûtî'nin, Nevevî'den nakline göre bir grup insanın, Kur'an okumak üzere bir araya toplanarak, gruptan bazılarının bir pasajı okuyup, sıradaki pasajı diğerlerinin okuyacağı şekilde aralarında ***dönüşümlü*** *(idâra)* bir tarz üzere Kur'an okumalarında hiçbir sakınca yoktur[413]. Şu halde şimdiye kadar hiç denenmemiş olduğunu var saysak bile, iyi bir kıraat ve müzik eğitimi görmüş bir grup okuyucunun bir araya gelerek, münavebeli bir tarzda (*alternation*) ***antifonik*** tilâvet örneği sergilemeleri herhalde çok daha cazip ve görkemli olabilir.

1.8.2.3.3. Responsoryal Tarz

Korobaşı (şantör) ile *koro* arasında "*cevaplaşmalı okuma*" esasına dayanan bu icra tarzı gerçekte sinagog ve kiliseye özgü olmakla birlikte, aynı tarzın, Kur'an tilâvetinde de uygulama bulduğu bir gerçektir. Bunun açık örneği, cuma ve bayram namazları başta olmak üzere cemaatle kılınan akşam, yatsı ve sabah namazlarında, imamla cemaat arasında gerçekleşmektedir. İmam, açıktan okuduğu *Fâtiha* sûresinin sonunu, toplam 8 elif miktarı bir ***med*** *(uzatma)* uygulayarak: "*veladdâââllîîîn*" şeklinde bağlarken, (Hanefîler'in dışındaki) cemaat, "*Allah'ım kabul buyur!*" anlamına gelen "*âmîn*" dua sözcüğünü, imamın nağmesine ve ***medd***ine tam uygun düşecek biçimde devam ettirerek: "*ââââmîîîn*" şeklinde telaffuz eder ki, bu, ***koro*** konumunda bulunan ***cemaat***in, ***şantör*** konumunda bulunan ***imam***a cevap vermesi demektir ve nefis bir ***responsoryum*** örneğidir. Bu özellik, *Kâbe*'de dev cemaatlerle kılınan *cehrî* namazlarda daha da belirginleşmekte ve duygusal anlar yaşanmaktadır.

Şu halde, cemaatle kılınan *cehrî* namazlarda imamın her defasında *Fâtiha* sûresini okuyup bitirmesinin ardından, cemaatin "*âmîn*" demesini bir ***responsoryum*** örneği

---

[412] Geniş bilgi için bk. Einstein, s. 11; Grout & Palisca, s. 45; Gazimihal, s. 15; Altar, II, 31.
[413] Süyûtî, *el-İtkân*, I, 303.

sayabiliriz. Nitekim kaynaklardan öğrendiğimize göre, kiliselerde "*Amen*"[414] gibi kelime ve kısa bentler, bir *solist* tarafından icra edilen okumalara katılmış ve cemaat tarafından okunan ***responsoryum***lar arasında değerlendirilmiştir[415].

Râfiî'nin ilginç bir tespitine göre *kıraat* ve *eda* ile ilgili olarak sonraları ortaya çıkmış ve günümüze değin sürmüş olan; *ritmik mûsıkî*ye benzer beş tür nağmeli okuyuş tarzı bulunmakta olup şunlardır:

Ter'îd *(الترعيد : Titretme)*

Okuyanın, soğuk veya acıdan dolayı titriyormuşçasına sesini titretmesidir[416].

Terkîs *(الترقيص : Raksettirme)*

Okuyanın, sâkin harf üzerinde kısa bir sükûttan sonra, koşma veya yelme halindeymiş gibi harekeyi vurgulamasıdır[417].

Tatrîb *(التطريب : Coşturma; şarkı söyleme)*

Okuyanın, Kur'an'ı terennümle okuması, ***med*** konumlarının dışında uzatmaya gitmesi ve ***med*** yerlerine rastladığında fazlaca uzatmasıdır[418].

Tahzîn *(التحزين : Hüzünlendirme)*

Okuyanın, huşu ortamında ağlamaklı bir şekilde hüzünlü bir eda ile okumasıdır[419].

Terdîd *(الترديد : Döndürme, tekrarlama)*

Cemaatin, şu sayılan tarzlara[420] uygun olarak, aynı ezgi ile, okumasının sona erdiği anda okuyucuya ***karşılık vermesidir***[421].

Râfiî'nin saydığı bu beş maddelik okuma tarzlarının sonuncusu olan ***terdîd***, tamı tamına İngilizce'deki ***response*** (Latince'de ***Responsorium***) tabirinin karşılığı olup, Kur'an tilâvetiyle kilise okuyuşu arasındaki mevcut benzerliklerden birini teşkil ettiği açıktır. Öyle gözüküyor ki, bizim pek aşinası olmadığımız bu tür okuma tarzları Mısır'da bilinmekte ve icra edilmektedir. Gerçekten, Mısır'lı hafızların Kur'an okurlarken âyet sonlarında durmaları esnasında, bazı dinleyenlerin, nağmeli bir şekilde, okunan pasajın

---

[414] Bizdeki "*Âmîn*" dua sözcüğünün karşılığıdır.
[415] Hughes, s. 2.
[416] Râfiî, s, 59.
[417] a.y.
[418] a.y.
[419] a.y.
[420] *Ter'îd, Terkîs, tatrîb, tahzîn.*
[421] Râfiî, a.y.

manasına uygun olarak, alçak tonlu bir sesle hafıza cevap verdiklerini pek çoğumuz kasetlerden dinlemişizdir.

Yine konuyla ilgili olarak, Kur'an'da أليس *(değil midir?* şeklinde *takrirî istifham* ile başlayan bazı âyetlerin sonunda, gerek Hz. Peygamber'in söylediği, gerekse ümmetine, söylemelerini tavsiye ettiği, cevap nitelikli bazı ifadeler vardır ki, bunlar da açık bir ***responsoryum*** örneği oluşturmaktadır. Örneğin, -sıhhat derecesi tartışmalı olmakla birlikte- Ebû Dâvûd'un, Ebû Hüreyre'den rivayetine göre, Hz. Peygamber şöyle demiştir: *"Kim ..* والتين والزيتون *sûresini okur da, sonundaki* أليس الله بأحكم الحاكمين *(Allah, hüküm verenlerin en üstünü değil midir?) âyetine varırsa, -cevap olarak- "Evet, ben de buna şahit olanlardanım" desin. Yine kim ki,* لا اقسم بيوم القيامة *sûresini okur da, en sonki* أليس ذلك بقادر على ان يحيى الموتى *(Peki bunları yapan Allah'ın, ölüleri diriltmeye gücü yetmez mi?) âyetine ulaşırsa, "Evet ya Rabbi, gücün yeter" desin. kim de ..* والمرسلات *sûresini okur ve* فبأى حديث بعده يؤمنون *(Onlar artık bu Kur'an'dan sonra hangi söze inanacaklar?) âyetine ulaşırsa, "Allah'a inandık" desin"*[422].

Taberî'nin naklettiği bir rivayete göre İbn Abbâs, *Tîn* sûresinin son âyetini okuduğu vakit: *"Allah'ım, seni tesbih ederim! Sen öylesin!"* dermiş[423].

Kilise okuyuşunun diğer bir tarzı olan ve *oktav*lar halinde (bir grupun ***bas***, diğer bir grupun ***tiz*** perdeden söyleyeceği şekilde) icra edilen ***polifonik***[424] okumaya gelince, kanaatimize göre bu *çok seslilik* tarzı da Kur'an tilâvetine uygulanabilir ve çok daha ihtişamlı ve cazip bir okuma tarzı ortaya çıkar.

Aynı şekilde diğer bir kilise tarzı olan ve farklı ses partilerince icra edilme esasına dayanan ***heterofonik***[425] okuma da Kur'an tilâvetine uyarlanabilir. Ne var ki, tüm bu icra tarzlarının gereğince uygulanabilmesi için, *ilâhî* okuyuşlarında olduğu gibi, gerek aynı gerek farklı ses partilerinden oluşan koronun, seçilen bir makamı hiç falso yapmaksızın başa kadar çıkarabilmesi gerekecektir ki, bunu sağlayabilmek için, okunacak olan Kur'an

---

[422] Ebû Dâvûd, *Salât*, 154.
[423] Taberî, XII, 643.
[424] *Polifoni (Poliphony):* Adamlarla birlikte çocukların da katıldığı; serbest gruplar halinde bir okuma tarzı olup, bu okuyuş zarurî olarak *oktav*lar halinde icra edilir. Bu tarz, *Ortaçağ Kilisesi*'nde gelişme kaydetmiştir. Grout & Palisca, s. 4. Daha geniş bilgi için bk. Gazimihal, s. 194.
[425] *Heterefoni (Heterephony; Muhtelif Seslilik):* Kadınların ve çocukların da yer aldığı okuma tarzıdır. Grout & Palisca, s. 4.

pasajının önce makamı seçilip, daha sonra bu makamın *notasyon* çalışmalarının hazırlanması ya da çok yoğun egzersizlere yer verilmesi lâzımdır.

1.8.2.4. Tecvit İşâretleri

Kur'an tilâvetiyle kilise okuyuşu arasındaki ilginç benzerliklerden biri de ***tecvîd*** denen; düzgün ve güzel okumayı sağlayacak kıraat kurallarına riayet etmektir. İşte bu kurallardan biri olarak, pasajın belli yerlerine konan tecvit işaretlerine uygun biçimde okumayı gerçekleştirmek gerekecektir.

Milâdî 6. asra kadar kiliselerde Tevrat ve İncil *lakırdı* sesiyle okunurdu. Gitgide okuyuşta bir resmiyet oluşmaya başladı ve o zamandan itibaren el yazılarına, Yunan gramercilerinin ***prosodi*** (*prosodia*)[426] işaretlerini ilave etme âdeti çıktı. Daha sonraları da sesin yükselmesi, alçalması, uzaması (*med*), kısalması (*kasr*), kesilmesi (*sekte*) gibi değişik özelliklerini anlatacak yeni yeni işaretler icat edilerek kullanılır oldu. 8. asırdan 12. asra kadar Hristiyanlığa ait kutsal kitapların, kiliselerde okunmaya mahsus nüshaları çift sütunlu sahifeler halinde yazılıyor ve okuyana rehberlik etmek üzere metinlerinde, gerek cümlelerin başına ve sonuna, gerek kelimelerin altına ve üstüne birtakım işaretler konuyordu. ***Ekfonitikon***[427] denen bu işaretler, kilise dışında okunacak kutsal kitaplara konulmazdı. Bu işaretler, kutsal kitapları ahenkle okumaya hizmet etmekteydiler. İşte 4.-6. asırlara ait İncil'lerdeki ***ekfonitikon*** işaretleri, Bizans notasının en basit şeklini temsil etmektedir. Söz konusu işaretlerin önce Mezopotamya ve İran'da görülüp, sonraları Hristiyanlar tarafından iktibas edildiği ve birçok değişikliklere uğrayarak, Hristiyanlığın yayılmasıyla birlikte Suriyeliler'e, Ermeniler'e, Bizanslılar'a, Kıptîler'e, Habeşliler'e ve Latin kiliselerine geçmiş olabileceği söylenmektedir[428].

Kilise okuyuşlarına tahsis edilen bu ***ekfonitikon*** işaretlerinin konumu ne ise, bizdeki ***tecvit*** kuralları da odur. Arapça yazılı bir Kur'an nüshasının metnine dikkat edilirse, ibare aralarında kelimelerin üstüne veya altına قصر، مد، قف، سكتة، لا، ج gibi küçük işaretler konulmuş olduğu görülür. Kur'an'ın düzgün okunmasını sağlayan bu ve benzeri işaretlere ***secâvend*** denilmektedir. Örneğin, ج nerede bulunuyorsa, orada durmanın *caiz*

---

[426] *Prosody, prosodie, prosodia; Sağdeyi:* Yunanca "*pros (göre)*" ve "*ode (şarkı)*" kelimelerinden bileşik olup "*şarkıya göre*" demektir. *Prosodi*, hecelerin vurgularına, uzunluk ve kısalıklarına riayet ederek kelimeleri düzgün okuma ilmidir. Arapça'daki ***tecvîd*** bir tür ***prosodi***dir. Geniş bilgi için bk. Gazimihal, s. 210-211; Arel, s. 196'da dipnot.

[427] Bu tabir, Yunanca'da "yüksek sesle okumak" anlamına gelen *ekfoneo* kelimesinden alınmıştır. Bk. Arel, s. 197'de dipnot.

[428] Daha geniş bilgi için bk. Arel, s. 196-198 vd.

olduğunu, لا, durulamıyacağını, سكتة, nefes alınmaksızın sesin biraz kesileceğini, قف *(dur!)* işareti, nefes alınarak sesin kesileceğini, مد işareti, hecenin uzatılacağını, قصر işareti ise hecenin kısa okunacağını vb. bildirir. Anlaşılıyor ki, Hristiyanlar'a ait kutsal kitapların, kiliselerde okunmaya özgü nüshalarında buna benzer işaretler bulunuyordu[429].

1.8.3. Belâgat Yönünden Farklılık

Kur'an'la, diğer Kutsal Kitaplar arasında *belâgat* yönünden pek çok farklılıklar bulunmakla birlikte, bunlar arasında en fazla seçilip dikkat çeken farklılığı ***nazım i'câzı*** ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili daha önce bilgi sunduğumuz için, burada sadece birkaç hususa değinip bu bahsi kapatmak istiyoruz.

Kur'an, ***nazım*** yönünden mucize olduğunu, dolayısıyla bir benzerinin ortaya konamayacağını kâinâtın önünde haykırırken, üç farklı aşamada meydan okumakta; zordan kolaya doğru tedricî bir yol izleyerek önce Kur'an'ın bütününün, buna güç yetirilemeyeceği takdirde on sûrenin, bunun da başarılamaması durumunda -hiç olmazsa- bir sûrenin getirilmesini aleyhtarlarına teklif etmektedir[430]. Belâgatin nihaî üst sınırı ***i'câz*** mertebesi olunca, Kur'an'ın diğer Kutsal Kitaplar'dan en fazla seçilip temayüz etmiş olması, işte bu *mucizelik* vasfını haiz olmasından kaynaklanmaktadır. Zira diğer Kutsal Kitaplar'dan hiçbiri, Kur'an gibi ***nazım i'câzı***na sahip değildir. Dolayısıyla önceki semavî kitaplardan hiçbiri, *belâgat* yarışında Kur'an'a rakip olamayacaktır.

Bâkıllânî'nin verdiği bilgiye göre Tevrat, İncil ve Eski Sahifeler, *gaip haberler* ihtiva etme yönünden aynen Kur'an gibi ***mu'ciz*** olmalarına rağmen, ***nazım*** ve ***telif***te hiçbirisi, Kur'an gibi ***mu'ciz*** değildir. Zira Allah, Kur'an'ı vasfettiği şekilde bunları vasfetmemiştir ve biz, Kur'an'da yer alan "meydan okuma"nın bu kitaplarda yer almadığını bilmekteyiz[431].

Yine Bâkıllânî, Tevrat ve İncil ehlinin, kendi kitapları için mucizelik iddiasında bulunduklarına rastlanmadığını, aynı şekilde Müslümanlar'ın da böyle bir iddialarının bulunmadığını, dolayısıyla mucizeliğin yalnız Kur'an'a özgü bir vasıf olduğunun artık bilindiğini belirtmektedir[432].

---

[429] Arel, s, 197'de dipnot.
[430] Konuyla ilgili geniş bilgi ve âyet örnekleri için bk. Abdulkâhir, *er-Risâletü'ş-Şâfiye*, s. 120; Alevî, s. 570-571; Zerkeşî, II, 110.
[431] Bâkıllânî, s. 58.
[432] Bâkıllânî, s. 60.

İbn Sinân Hafâcî ise, hepsinin Allah kelâmı olmasına rağmen, Kur'an'ın, *lügat* yönünden Tevrat, Zebûr ve İncil'den daha *fasih* olduğunu, bu kitapların harikulâde bir *fesâhat* derecesinde ***i'câz*** vasfı taşımadıklarını söylemektedir[433].

İbn Fâris, *istiâre, temsîl, kalb, takdîm, te'hîr* gibi, Araplar'ın lisan düsturuyla ilgili, Kur'an'da yer alan hususların konu edilmesi sadedinde, İncil'in, Süryanîce'den Habeşçe ve Rumca'ya; Tevrat, Zebur vb. semavî kitapların da Arapça'ya çevrildiği gibi, hiçbir kimsenin Kur'an'dan herhangi bir şeyi diğer dillere (ayniyle) nakletmeye güç yetiremeyeceğini, zira Arap olmayanın, -örneğin- ***mecaz*** hususunda Arap kadar serbest hareket edemeyeceğini iddia etmektedir[434].

1.8.4. Fonetik Yönünden Farklılık

1.8.4.1. İçsel Mûsıkî

Kur'an'ı diğer kutsal kitaplardan ayıran, ona özgünlük kazandıran en önemli fark, fonetik yapısındaki mevcut *içsel mûsıkî* olup, bu tamamen onun nazım orijinalitesinin sonucudur. Semavî kitaplar içerisinde, nâzil olduğu dil orijinalitesini koruyan tek Kitab'ın Kur'an olduğu bilinmektedir. İbn Hazm'ın tespitine göre, Hristiyanlar, şu anki İncil'lerin Allah katından indirilmiş olduğunu iddia etmemektedirler. Nasturîler, Yakubîler, Marunîler vb., İncil'in, dört tarih nüshasından ibaret olup, bilinen dört kişi tarafından değişik zamanlarda yazılmış olduğu hususunda ihtilaf etmemektedirler. Bu dört tarih nüshasından ilkini, Hz. İsa'nın öğrencisi olan Mattâ, *ibranîce* olarak Şam'da yazmıştır. Bu nüsha, orta büyüklükte bir hatla yazılmış olup 28 sayfalıktır[435].

İkinci nüsha, Şem'ûn'un öğrencisi olan Markos Harunî tarafından, Antakya'da *Yunanca* olarak yazılmıştır. Söylendiğine göre bu nüshayı Şem'ûn yazmış, sonra da kendi ismini kitabın başından silip, öğrencisi Markos'a nisbet etmiştir. Bu nüsha da orta büyüklükte bir hatla yazılmış olup 24 sayfalıktır[436].

Üçüncü nüsha, Şem'ûn'un öğrencisi, Antakya'lı Tabip Luka tarafından Akaya beldesinde *Yunanca* yazılmış olup, Mattâ'nın İncil'i kadardır[437].

Dördüncü nüsha ise, Hz. İsa'nın öğrencilerinden Yuhannâ b. Sezâî tarafından İşniye beldesinde *Yunanca* yazılmıştır. Bu da orta büyüklükte bir hatla yazılmış olup 24

---

[433] Hafâcî, s. 225.
[434] İbn Fâris, *Fıkhü'l-Luga*, s. 44-45.
[435] İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 2.
[436] a.e., II, 2-3.
[437] İbn Hazm, a.e., II, 3.

sayfalıktır[438]. İşte bu Yuhannâ, Mattâ'nın İncil'ini *İbranîce*'den *Yunanca*'ya çevirmiştir. Böylece Hristiyanlar'ın, bu dört İncil'den sonra tazim edecekleri bir kitap yoktur. Ancak Tabip Luka'nın, Havârîler ve kendi arkadaşı Bolis Bünyâmînî'nin hayat hikâyelerini ve katledilişlerini konu alan 50 sayfalık *Fraksis* kitabı bunun dışındadır[439].

İbn Hazm'ın verdiği bu bilgilere bakılırsa, artık elde orijinal metniyle mevcut olan herhangi bir İncil nüshasından bahsetme imkânı olmayacaktır. Bu demektir ki, şu anki Kitabı Mukaddes, fonetik olgunun aksettirdiği içsel mûsıkîden tamamen yoksundur.

Kur'an'ın müzikal icazını fonetik bazında yansıtan bazı hususlar üzerinde daha önce durmuştuk. İşte Kur'an'ın *melodik* yapısını en coşkulu biçimde ortaya koyan o hususların tümü, Kur'an'ı diğer kutsal kitaplardan ayıran önemli vasıflardır.

Kur'an'ın her bir sûre ve âyeti, her pasaj ve paragrafı, her sahnesi ve kıssası, her başlangıç ve bitişi *ritmik* bir üslûp seçkinliği arzeder; mûsıkî yönünden zengin ve nağme doludur. Öyle ki, bu konuda bizim, bir sûre ile bir başka sûre arasında üstünlük aramamız, pasajlar arasında karşılaştırma yapmamız gerçekten büyük bir hata olur. Fakat biz, herhangi bir sûrenin özel bir tarz sayesinde seçkinleşmesine imada bulunurken, yapmış olduğumuz şey sadece, kendisini bir delil ve şahitle destekleyeceğimiz bir üslûp olgusunu belirlemekten ibarettir. Bunu da Kur'an'ın, belâgati ve büyüleyici beyanı hususunda bir tek *örgü* olduğunu pekiştirerek yapmak gerekecektir. Ne var ki, Kur'an'ın *nazım* örgüsü aynı olmakla birlikte, nağme ve ezgilerindeki mevcut mûsıkî rengârenktir. Kur'an'ın bu çekiciliğini, onun *nesir* ve *şiir*in meziyetlerini bir araya getiren üslûbuna hamletmekle her halde hata yapmış sayılmayız. Her bir âyetindeki tekil kelimeye varıncaya kadar Kur'an'da yaygın bir *içsel mûsıkî* mevcuttur. Hâsılı, Kur'an'ın her bir lafzı, kendine has *tını* ve *ezgi*siyle, renk tonlarının gâh parlak, gâh solgun, gâh şeffaf, gâh yoğun olarak yer aldığı kusursuz bir tablo çizmede neredeyse müstakil kalmaktadır[440].

Kur'an'ın, inmiş olduğu Arapça lügat, menşe itibariyle lügatlerin en köklüsü, en güçlüsü, ibare yönünden en yetkini, materyal yönünden en zengini, telaffuz bakımından en akıcı olanı, tasvir yönünden en zarifi, harf yönünden en güzeli, mûsıkî bakımından en hoş olanı ve ritm yönünden en tatlısıdır. *Sâmî* kökenli kardeşleri olan Ârâmîce, Kildânîce, Ken'ânîce, Süryânîce, eski İbrânîce ve Âşûrîce gibi diller köhneleşmişken, Arapça, geçirmiş olduğu duraklama devrelerine ve fasih lügatin âmmîce lügatle

---

[438] İbn Hazm, a.g.e., II, 3.
[439] a.y.
[440] Subhî, s. 334.

değiştirilmek istenmesi gibi birtakım şüpheli propagandaların amaçlanmasına rağmen hâlâ dipdiri ve ışıl ışıldır[441].

1.8.4.2. Belli Bir Nota Disiplinine Göre Okuma (Notasyon)

Daha önce verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere kilise müziği, *notasyon* yönünden oldukça zengin ve otantik bir mirasa sahiptir. *Ortaçağ* başlarından itibaren İskenderiyeli Clemens (ö. 220 M.), Origenes (ö. 254 M.), St. Basil (ö. 379 M.), St. Ambrosius (ö. 397 M.), St. John Chrysostom (ö. 407 M.), St. Jerome (ö. 420 M.) ve St. Augustine (ö. 430 M.) gibi bazı kilise babaları, bir taraftan aşamalı olarak Tevrat ve İncil'in, nota sistemine göre (*notation*) okunmasını sağlamak için çeşitli beste çalışmaları yaparlarken, bir taraftan da İncil'i yorumlayıp, eski Kilise'yi tanıtmak için bazı prensipleri kayıt altına alma yolunda etkin faaliyetlerde bulunmuşlardır[442]. Buna rağmen Kitâbı Mukaddes, *içsel mûsıkî* yönünden tam bir mahrumiyet içerisinde bulunmaktadır diyebiliriz.

Kur'an tilâvetine gelince, onun kilise okuyuşları karşısındaki tek avantajı *içsel mûsıkî*den ibaret değildir. Bilhassa Mısır ve İstanbul ağzı okuyuşlarda zengin bir makam furyası mevcuttur. Hatta son zamanlarda, Mısır'lı meşhur hafızların tilâvetleriyle ilgili olarak bazı Batı'lı müzik bilimcileri tarafından yapılmış olan *notasyon* çalışmalarına bile rastlayabilmekteyiz. Örneğin, Kur'an tilâvetinin mahiyetiyle ilgili detaylı bir çalışma yapmış olan Kristina Nelson'un, *Mahmûd Halîl el-Husarî, Mustafa İsmâ'îl, Muhammed Rıf'at, Abdülbâsıt Abdüssamed* ve *Muhammed Sıddîk el-Minşâvî* gibi Mısır'ın meşhur Kur'an üstadlarının okumuş oldukları bazı Kur'an pasajlarının *notasyon* metinlerini, *-pes* ve *tiz* tonları da gösterecek şekilde- modern müzik öğretileri doğrultusunda hazırladığını görmekteyiz[443]. Fakat adı geçen hafızların okuyuşlarını konu alan bu *notasyon* çalışmaları, okumanın bir kere vuku bulmasıyla ilgili yapılmış olan gözlemlemeler sonucu ortaya çıkmıştır. Söz gelimi, aynı hafızların, aynı Kur'an pasajlarını tekrar okumaları durumunda bu sefer farklı bir *notasyon* yapılanması gündeme gelecektir. Gerçi Mustafa İsmâîl ve Abdüssamed gibi hafızların bazan, ilk uygulanan makamı hiç

---

[441] Cum'a, Râbıh Lutfî, "el-Arabiyye Lugati'l-Kur'âni'l-Kerîm", *ed-Dâra*, Riyad 1987, sy. 3, s. 9.
[442] Geniş bilgi için bk. Gerald, s. 54-55; Grout & Palisca, s. 25.
[443] Nelson, Kristina, *The Art of Reciting the Qur'ân*, University of Texas Press, Austin, Amerika 1985, s. 107,121,125,129,130,132.

aksatmaksızın, aynı pasajı birkaç kez tekrarlayabildiklerine şahit olmaktayız[444]. Fakat bu tür okumalar, özel bir çaba ve itinayı gerektireceği için çok nadir olarak gerçekleşmekte olup, İslâm dünyasında yaygın olan usul, aynı pasajın bir önceki okunuşuyla bir sonraki okunuşunda, bire bir aynı notaların yer alması yerine, serbest nota uygulamasının ön görüldüğü bir icra tarzıdır. Kilise okuyuşlarında ise, okunacak pasajın *notasyon* hazırlıkları çok önceden yapılmış olup, hangi papaz ya da koro olursa olsun, icrayı o *notasyon* dahilinde gerçekleştirmesi zarureti vardır. Örneğin, bir "*Hal-le-lu-jah*" âyetinin belli bir nota dizaynı vardır ve o pasaj devamlı o nota sistemiyle okunur. Buna karşılık İslâm dünyasında, en sık okunan sûrelerden birisi olarak -örneğin- *Fâtiha* sûresi için belli bir *notasyon* ön görülmemiş olup, her usta okuyucu kendi tercihi olan bir makamı serbestçe icra edebilir. Bu durumda Kur'an tilâveti için, kilise okuyuşlarındaki mevcut *notasyon* zenginliğinden bahsetmemiz, şimdilik erken gibi gözükmektedir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Kur'an tilâvetinde *içsel (fıtrî) mûsıkî*, kilise okuyuşlarında ise *sun'î mûsıkî* karşı avantaj konumundadır.

1.8.4.3. Ağız Zenginliği

Çalışmamızın *Giriş* kısmında Kur'an'ın, *Yedi Harf* esasından kaynaklanan *diyalekt* zenginliğinden bahsetmiştik. Son bölümde işleyeceğimiz *idgâm, imâle, sekt, teshîl vb.* kıraat vecihlerinin oluşturduğu bu diyalekt zenginliği, kuşkusuz Kur'an'ın *fonetik* yapısından kaynaklanmakta ve onun müzikal zenginliğine önemli katkı sağlamaktadır. Oysa diğer kutsal kitaplarda böyle bir ağız zenginliği mevcut değildir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in bir rivayetinde, *Mushaf*'lardaki kıraat farklılığından dolayı endişeye kapılıp İbn Mes'ûd'a can atan, *Tâbiîn*'den bazı kimselere o, şöyle demişti: "*Şüphesiz Kur'ân, Peygamber'inize yedi kapıdan ve yedi harf üzere inmiştir. Oysa önceki kitaplar bir tek kapıdan ve bir tek harf üzere inmekteydiler*"[445].

Naklettiğimiz bu ve benzeri hadisler ışığında Taberî'nin geliştirdiği bir yoruma göre Kur'an'dan önceki kutsal kitaplar bir tek lügatle inmişlerdir. Dolayısıyla bu kitaplardan biri, nâzil olduğu lügatin dışında başka bir lügate çevrildiğinde, bu onun sadece *tercüme* ve *tefsir*i olmuş olup, Allah'ın indirdiği şekil üzere bir *tilâvet* sayılmaz.

---

[444] Örneğin, Abdüssamed, *Tekvîr* sûresinin ilk dokuz âyetini aynı makamla; hem de en ufak bir falso yapmadan birkaç kez tekrarlayabilmektedir. Keza Mustafa İsmail'in de *Yûsuf* sûresinde benzer uygulamaları vardır.

[445] Ahmed, *Müsned*, I, 445.

Buna karşılık Kur'an, yedi lügatle indirilmiş olup, tilâvette bulunan kimse bunların hangisiyle okursa okusun, Allah'ın indirdiğine uygun olarak okumuş sayılır[446].

Tez konumuzla ilgili araştırmalarda bulunmak üzere İstanbul'a gittiğimiz vakit, Kitabı Mukaddes'in, aynen Kur'ân-ı Kerîm gibi farklı ağız zenginliklerine sahip olup olmadığını yerinde incelemek maksadıyla, Beyoğlu'ndaki *Sent Antuan Kilisesi*'ne bir ziyarette bulunduk. İsteğimiz karşısında diğer kilise görevlileri tarafından referans gösterilen Peder Luigi, kendisiyle yaptığımız özel görüşmede, ellerinde *Yunanca* ve *Rumca* olmak üzere sadece iki çeşit Kitabı Mukaddes bulunduğunu ve kendisine, Kur'an'da yer alan farklı okuyuşlara dair bazı örnekler içeren kısa bir bilgi sunup, bu tür okuma şekillerinin Kitabı Mukaddes'te de yer alıp almadığını sormamıza karşın, kendi Kitap'larında böyle bir ağız zenginliğinin bulunmadığını ifade etmiştir.

1.8.4.4. Enstrüman Eşliğinde İcra

Kur'an tilâvetiyle kilise okuyuşu arasındaki en önemli farklardan birisi de, Kur'an tilâvetinin geleneksel yapısında herhangi bir enstrüman kullanımına yer verilmezken, Tevrat, Zebûr ve İncil'den pasajlar okunması esnasında farklı enstrümanların öteden beri kullanılmış olmasıdır. Batı kaynaklarında belirtildiğine göre Musevî mirasını yansıtacak biçimde ilk *Süleyman Mabedi*'nin yerinde bulunan *Yeruşalim (Kudüs) Mabedi*, M.Ö. 539'dan itibaren, Roma'lılar tarafından yıkıldığı tarih olan M.S. 70'e kadar, umuma ait ibadetlerin yapıldığı bir yerdi ve burada bir kuzunun kurban edilmesiyle başlayan dinî ayinler esnasında en az oniki *Levili*'den[447] oluşan bir kilise korosu yaylı sazlar eşliğinde, haftanın her günü için özel bir *mezmur* okurdu[448]. Ayrıca Kitabı Mukaddes'te bizzat enstrüman eşliğinde yapılan icralardan bahsedilmektedir. İşte iki örnek:

"*.. Boru sesi ile Ona hamdedin! Santur ve çenk ile Ona hamdedin! Tef ve raks ile Ona hamdedin! Sazlar ve borular ile Ona hamdedin! Sesli zillerle Ona hamdedin! Yüksek sesli zillerle Ona hamdedin!..*"[449].

---

[446] Taberî, I, 54.

[447] *Eski Ahit*'te (*Tevrat*) adı geçen *Levi'liler*, adlarını Yâkup ve Lea'nın oğlu Levi'den almış olan bir Yahudi boyudur. Krallar zamanında kendilerini tamamen dine adamış olan bu kişiler Filistin'in *Yao* tapınaklarında çalışırlardı. İşleri din dersi vermek, kurban kesmek, kâhinlik yapmak ve tapınaklarda *ilâhî* okumaktı. *Türk Ansiklopedisi*, M.E.B., Ankara, 1976, XXIII, 16; *Meydan Larousse*, VII, 919.

[448] Daha geniş bilgi için bk. Grout & Palisca, s. 18.

[449] *Mezmurlar*, 150/3-5.

"Rabbe şükretmek, Ey Yüce Olan! Senin ismine terennüm etmek, Sabahleyin inayetini ve her gece sadakatini, On telli saz üzerinde ve santur üzerinde, Çenk üzerinde ahenkli bir sesle ilan etmek iyidir"[450].

Hz. Davud'un çok güzel *arp* çaldığına, bir tür *müzikoterapi* yöntemiyle, cinnet getiren Kral Saul'u tedavi ettiğine dair Kitabı Mukaddes'ten alıntılar yapmıştık.

Şunu da belirtelim ki, kilise müziğinin en eski icra örneklerinde gerek müziğin türü gerek enstrümanlar, papazlar tarafından sıkı bir sansüre tâbi tutulmaktaydı. Ne var ki, Tevrat'ın bazı bölümleri çeşitli enstrümanlar için referans oluşturduğundan, papazların bu taassubu bir tür açmaz oluşturuyordu. Şöyle ki, o vakitler müzik dinin hizmetçisiydi ve kiliselerde yalnız, Hristiyan öğretilerine açık olan, düşünceyi kutsal fikirlerin denetimine bırakan müzik dinlenmeye layık görülüyordu. Bu sebeple müminlerin, kendi evlerinde ve resmî olmayan konumlarda *ilâhî* ve *mezmur*lara eşlik etmek için bir *çenk* kullanmalarına müsade edilmiş olsa bile, evvelce enstrümantal müzik, umuma ait ibadetlerden hariç tutulup engellenmişti. İşte bu noktada papazlar zor durumda kalıyorlardı. Çünkü Tevrat -bilhassa *Mezmurlar- santur, arp, org* ve diğer müzikal enstrümanlara referanslarda bulunmakla doludur. Peki bu enstrümanlar nasıl izah ediliyordu? Bu hususta mutat vasıta ***rumuz***du. *Dil*, Rabbin santuruydu. *Arp*ı, tıpkı bir mızrapla yapılıyormuş gibi *Rûhü'l-Kudüs* tarafından titretilmek için yaratılan *ağız*; *org*u da bedenimiz olarak yorumlayabiliriz. Bu ve benzeri yorumlar, *rumuzlu anlatım* tarzını kullanan Kitabı Mukaddes'te haz duyulan tipik bir devre idi[451].

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Kitabı Mukaddes'te enstrüman eşliğinde okuma, caiz olmanın da ötesinde teşvik edilirken, Kur'an tilâveti için böyle bir durumun, en azından geleneksel olarak benimsenmemiş olması söz konusudur.

1.8.4.5. İcranın Psikolojik Tesiri

Kur'an tilâvetiyle kilise okuyuşunun, insan ruhunda oluşturdukları heyecan ve his frekansları da birbirlerinden farklıdır. Denebilir ki, bu hissî algıların farklılık arzetmesinde, okunan pasajın içeriğinin ve uygulanan makamların yanı sıra, icranın, içinde gerçekleştirildiği mabedin mimarî stili de az çok rol oynamaktadır. Şöyle ki, ***fobi*** *(phobia)* denen; makul bir izahı bulunmayıp, herhangi bir şeye karşı duyulan ve saplantı halini alan aşırı korku ve nefretin, ***claustrophobia*** diye adlandırılan ve "kapalı alan

---

[450] *Mezmurlar*, 92/1-3.
[451] Grout & Palisca, s. 26.

korkusu" anlamına gelen bir türü bulunmaktadır[452]. İşte bu tabirin baş kısmında yer alan ***claustro*** sözcüğü ile, "manastırla ilgili; manastır gibi" anlamına gelen ***claustral*** sözcüğü[453] arasında etimolojik bir ilgi bulunduğu kanaatindeyiz. Böylece "kapalı alan fobisi", bir tür "manastır fobisi" olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle gözüküyor ki, tek başına manastıra kapatılan bir kimse, manastırın o mehip ve loş mimarî stili karşısında az çok bir korku ve ürkünçlük hissedecektir.

Kur'an tilâvetini mahir bir ağızdan dinleyen biri, -*Yûsuf* ve *Kehf* sûrelerinde olduğu gibi- yer yer nostalji yaşamanın yanı sıra, ümit ve korkunun, cennet ve cehennem duygusunun birbirleriyle dengelendiği, bununla birlikte sevgi ve coşkunun ağır bastığı bir ruh dünyasında kendini bulurken, kilise okuyuşunu dinleyen birisi, güçlü ses tonuna sahip *tenor* ve *baritonl*arın, *tiz*e çıkarken, ***gotik*** mimarî tarzının yüz vermeyen, sert ve asık çehreli görünümüyle egemen olduğu, nisbeten loş ortamlı katedrallerin yüksek kubbelerine çarpıp geri dönen ses yankıları karşısında kendisini, her an gökten bir yıldırım inecekmiş vehmini veren bir felâket sahnesinin çok yakınlarındaymış gibi hisseder ve ürperir. Böyle bir ortamda *mehabet* hissi *muhabbet* duygusuna galip gelecektir.

---

[452] bk. Webster-Merriam A., a.g.e.; Cobuild, a.g.e.;*Longman*, "phobia" ve "claustrophobia" md.
[453] Webster a.g.e.; Little, William, *The Shorter Oxford English Dictionary*, C.T.Onions, Great Britain 1944; *Longmans English Larousse*, Longmans, Paris 1968, "claustral" md.

II. BÖLÜM

KUR'AN BELÂGATİNİN KIRAAT BAZINDA İNCELENMESİ

2.1. MA'ÂNÎ DALI

Belâgat ilminin sistematik yapısında ilk sırayı alan ***ma'ânî*** *(المعانى)* kavramı, "istemek, kastetmek" anlamındaki *'inâyet* kökünden türemiş haliyle, aynı anlamdaki *mimli masdar* sigası olan *ma'nâ (المعنى)* lafzının çoğul yapısı olup, sözlükte "manalar" anlamına gelirken[1], terim olarak "Arapça bir lafzın, konuşma ortamına uygunluk arzedeceği durumları öğreten bir ilim dalı"dır[2].

Diğer bir tanıma göre ***ma'ânî***, uygulamada hatadan kurtaracak biçimde cümle terkiplerinin ifade özelliklerini araştırma ilmidir[3].

Mehmed Rifat ise ***ma'ânî***yi: "*Elfâzı, muktezây-i zâhire tevfîk ederek, kelâmı, îcâb-ı hâl ve mevkiye ve muktezayât-i ahvâle tatbik kılan hâlât ve kavâid ve usûl ve fevâidden bahseden ilme denir*" diye tanımlamaktadır[4].

*Ma'ânî ilmi*nin inceleme alanına giren başlıca sekiz konu bulunup, bunlar *İsnâd-ı Haberî, Müsnedün İleyh, Müsned, Ahvâl-i Müteallikât-ı Fiil, Kasır, İnşâ, Fasıl-Vasıl* ve *İcâz-Itnâb-Müsâvât*'dan ibarettir[5]. İşte biz, kıraatlerin *ma'ânî* dalını ilgilendiren belâgat yönünü, bu konular çerçevesinde işlemeye çalışacağız.

2.1.1. İsnâd-ı Haberî (Bildirme Yüklemesi)

Herhangi bir "haber veren"in, vereceği "haber"deki maksadı, ya muhataba bir *yargısal bilgi (hüküm)* sağlamak, ya da kendisinin, söz konusu haberi *bilen kişi* olduğunu ifade etmektir. Bunlardan birincisine *Fâidetü'l-Haber (Haber Değeri)*, ikincisine ise *Lâzımu Fâideti'l-Haber (Haber Değerinin İlintisi)* adı verilir[6].

Haberî İsnâd'ın, muhatabın zihin dünyasının -örneğin, bir şüpheye saplanıp saplanmama gibi- farklı konumlarının ve içerisinde bulunduğu psişik durumun dikkate

---

[1] Halîl b. Ahmed, II, 253; İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultân, Beyrut 1406/1986, III, 631; Cevherî, VI, 2440.
[2] Kazvînî, *Telhîs*, s. 13.
[3] Tîbî, s. 49.
[4] Mehmed Rifat, Manastırlı, *Mecâmi'u'l-Edeb*, nşr. Kitapçı Kasbâr, İstanbul 1308/1890, I, 67. "*Ma'ânî*" kavramının nasıl ortaya çıktığı, hangi aşamalardan geçip bugünkü konumuna kavuştuğu hususunda bk. Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *İ'câz ve Belâgat Deyimleri*, EKEV Yayınları, Erzurum 2001, s. 104-109.
[5] Kazvînî, a.y.
[6] a.c., s. 15.

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

alınmasına bağlı olarak oluşturulan çeşitli cümle türleri bulunmakta olup, bu türlerin *sentaks* yönünden yapılanmasında, muhatabın, *haber*e konu olan şeyi bilip bilmemesi, inkâr edip etmemesi, o şeyi işleyip işlememesi ve ona karşı sergilediği tavır gibi etkenler belirleyici rol üstlenmektedir[7].

Haberî İsnâd'a örnek oluşturacak pek çok kıraat farklılığı bulunmakta olup biz, sadece bir tanesini sunmakla yetineceğiz:

قالوا ء انك لأنت يوسف *("A, sen; sahi sen Yusuf musun?" dediler)*[8]. Bu âyeti, İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer tek *hemze* ile *inneke* şeklinde; *haber* kipiyle okurken, diğer kurrâ -âyet metninde görüldüğü gibi- birincisi *soru hemzesi* olmak üzere, iki *hemze* ile *einneke* şeklinde; *soru* kipiyle okumuşlardır[9].

Haber kipiyle gelen kıraate göre kardeşleri Hz.Yusuf'u görünce, onu açıkça tanımış, bu yüzden soru sorma gereği duymamışlardı[10].

Soru kipiyle gelen kıraate göre ise onlar, zanlarını bertaraf edip, mevcut bilgilerini doğrulamak ve Yusuf'un gerçekten o olup olmadığını ortaya çıkarmak için bu soruyu sormuşlardı[11]. Ayrıca *soru* kipi burada, şaşkınlığa uğrayan ve işittiği şeyi garipseyen; bu yüzden de ispat talebini tekrarlayanın sözüdür[12].

Haber kipli kıraat konumuz için malzeme oluşturmaktadır. Çünkü bu kıraate göre ibarede kastedilen *lâzım-ı fâide-i haber*dir. Yani cümle (herhangi bir ***yargı*** anlamı içermeksizin) "*Biz seni tanıdık*" şeklinde bir anlam ifade etmektedir[13].

Âyetin devamında cevabın: قال انا يوسف *(O da: "Ben Yusuf'um" dedi)* şeklinde gelmiş olması *haber* kipi için bir hüccet sayılabilir. Şayet kardeşler soru soruyor olsalardı, Yusuf onlara öncelikle: "*Evet..*" diye cevap verirdi. Fakat onlar Yusuf'u bir anda tanıyıp şaşkınlık geçirince, Yusuf da kendilerine -aynı siga ile- ***tahkik*** üzere cevap vermiş oluyordu[14].

Haber kipli kıraat: "*Vallahi sen gerçekten Yusuf'sun!*" şeklinde tercüme edilir[15].

---

[7] Bu sentaks yapılanma örnekleri için bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 16-18; Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 38-43.
[8] Yûsuf 12/90.
[9] İbn Mücâhid, s. 351; İbnü'l-Cezerî, II, 372. *Soru* kipiyle ilgili farklı kıraatlar için bk. Paluvî, s. 75.
[10] Ezherî, *Ma'âni'l-Kırâât*, nşr. 'Îd Mustafa Derviş-'Ivad b. Hamd el-Kavzî, Riyâd 1412/1991, II, 50; Mekkî, *el-Keşf*, II, 14; İbn Ebî Meryem, II, 687.
[11] Ezherî, a.y.; Mekkî, a.y.
[12] Zemahşerî, II, 341.
[13] İbn Âşûr, VII (13. cüz), 49.
[14] İbn Hâleveyh, s. 198.
[15] İbn Ebî Meryem, II, 687.

2.1.2. Müsnedün İleyh (Konu, Özne)

İki kelimeden birisinin, diğerine nisbet edilmesinde "nisbette bulunulan"a *müsnedün ileyh* denir[16].

Daha kapsamlı bir tanıma göre, muhataba soru sordurmayacak derecede tam anlam ifade etmek üzere iki kelimeden birisinin, diğerine nisbet edilmesi işinde, kendisine nisbette bulunulan isme *müsnedün ileyh* denir[17].

Bir tanıma göre de, cümleyi oluşturan iki kelimeden, kendisi için, *nisbet*in mefhumunun *olumlu* ya da *olumsuz* olarak gerçekleştiği kelimeye *müsnedün ileyh* denir[18].

Bir başka tanıma göre ise, medlûlü ilk zihne gelen ve hükmün, üzerinde vuku bulduğu şeydir[19].

*Müsnedün ileyh*e kısaca *el-mahkûmu leh (kendisi için hüküm verilen)* de denmektedir[20].

Halîl b. Ahmed'in, konuyla ilgili açıklamalarından onun, *müsnedün ileyh*e *sened* tabirinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki o, *kelâm*ın (*cümle*) *sened* ve *müsned*den ibaret olduğunu söyledikten sonra, عبد الله رجل صالح *(Abdullah iyi bir adamdır)* cümlesini örnek vererek, burada *Abdullâh* isminin *sened*; *racülün sâlihun* sıfat terkibinin de, *müsned* olduğunu belirtmektedir[21].

Sîbeveyhi ise *Kitâb*'ında, *müsned* ve *müsnedün ileyh* için özel bir başlık açmış olup, orada bu iki cümle unsurundan herhangi birisinin, diğerinden müstağni kalamıyacağını ifade etmektedir[22].

Bu ön bilgiler ışığında, *isim cümleleri* için ***mübtedâ***, *fiil cümleleri* içinse ***fâil*** ve ***nâibu'l-fâil***in (sözde özne) *müsnedün ileyh* oluşturduğu anlaşılmaktadır[23].

---

[16] Tehânevî, Muhammed Alî b. Alî el-Mevlevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, nşr. The Asiatic Society of Bengal, Kalküta 1862, I, 642.
[17] Molla Câmî, Nûruddîn Abdurrahmâh b. Muhammed, *el-Fevâidü'd-Diyâiyye 'alâ Şerhi'l-Kâfiye*, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmira, İstanbul 1279/1862, s. 6-7.
[18] Mehmed Rifat, I, 68.
[19] Ahmed el-Hâşimî, b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid, *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Ma'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Kahire 1323/1905, s. 97.
[20] Sekkâkî, s. 80.
[21] Halîl b. Ahmed, VII, 229.
[22] Sîbeveyhi, I, 7.
[23] Mehmed Rifat, I, 69.

2.1.2.1. Müsnedün İleyhin Hazfedilmesi

*İsim cümlesi*nin iki ana unsurundan biri olan *müsnedün ileyh*in ibareden atılması (*hazif*), bir yönüyle *gramer*, bir yönüyle de ***belâgat*** ilmini ilgilendiren bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Konuyu *gramer* yönünden ele alacak olursak, *müsnedün ileyh*in hazfedilmesinin sebebi, -canlı ya da cansız- herhangi bir objenin bilinip tanınmasına vesile olan bir *alâmet*in görülmesi ya da algılanması, ayrıca işitenin, söyleyen kişinin ne kastettiğini bilmiş olmasıdır. Böylece cümle hafifletilmiş olur. Zeyd'in sesini duyup onu tanıyan birisinin: !زيد وربى *(Rabbime yemin ederim ki Zeyd'dir!)* demesi gibi ki, cümlenin aslı, !هذا زيد وربى *(Rabbime yemin ederim ki **şu**, Zeyd'dir)* şeklinde takdir edilir[24].

Konuya belâgat yönünden yaklaşacak olursak, -gramer ilminin verilerine paralel olarak- sırf ifadeyi kısa tutmak ve böylece işitenin zahirî durumunu esas alarak faydasız konuşmadan uzak durmak ya da -ibarede- ***akıl*** ve ***lafız*** delillerinden en güçlü olanına[25] dönüldüğü imajını uyandırmak için *müsnedün ileyh* hazfedilir[26]. Keza *işiten*in ne derece uyanık olduğunun sınanmak istenmesi, *müsnedün ileyh* ile *işiten*den herhangi birisinin, diğerinin -hoş karşılanmayacak şekilde- dile getirilmesi ortamından uzak tutulmasına dair imada bulunulması, gerektiğinde *müsnedün ileyh*i inkâr etmenin sağlanması[27], *müsnedün ileyh*in belirlilik kazanması vb. hususlar hazfin sebeplerinden sayılmaktadır[28].

*Müsnedün ileyh*in hazfiyle ilgili olarak, sahibi bilinmeyen, ***hafif*** veznindeki şu:

قال لى كيف انت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل

{Bana: "Nasılsın?" dedi. Ben de: "Hastayım; (bu hastalığımın sebebi) daimî bir uykusuzluk ve uzun süren bir hüzündür" dedim} şiiri örnek verilmektedir[29]. Şiirin ilk mısraının sonu, انا عليل *(Ben hastayım)* şeklinde takdir edilir. Burada anlam açık olduğu için, *müsnedün ileyh* olan انا *(ben)* lafzının ayrıca zikredilmesine gerek duyulmamıştır.

---

[24] Geniş bilgi ve diğer örnekler için bk. Sîbeveyhi, I, 279; Müberred, *el-Kâmil*, nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Beyrut 1406/1986, II, 616.

[25] *Müsnedün ileyh*'in zikredilmesinde ***lafz***ın, hazfedilmesinde ise ***akl***ın delâletine itimat olunur. ***Akıl***, delâlet etmede bağımsız olduğu için daha kuvvetlidir. ***Lafız*** ise böyle değildir. Zira o, delâlette ***akl***a muhtaçtır. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 61.

[26] Kazvînî, *Telhîs*, s. 22-23; a.mlf., *el-İzâh*, II, 4.

[27] Örneğin, birisi !فاجرا ،فاسقا *(fâsığın, fâcirin tekidir)* derken, bununla Zeyd'i kastettiğine dair karine bulunmasına rağmen o kişinin, "*Ben, Zeyd'i değil, başkasını kastettim*" demesi mümkündür. Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 57.

[28] Kazvînî, *Telhîs*, s. 23.

[29] a.mlf., *el-İzâh*, II, 5.

*Müsnedün ileyh*in hazfedilmesiyle ilgili pek çok kıraat örneği mevcut olup, bunlardan sadece iki tanesine yer vermekle yetineceğiz:

ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو *(Yine sana, iyilik yolunda ne harcayacaklarını sorarlar. "İhtiyaç fazlasını" de!)*[30]. Bu âyette "ihtiyaç fazlası" anlamına gelen العفو kelimesini, sadece Ebu Amr و ın ötresiyle *el-'afvu* şeklinde okurken, diğer kurrâ و a üstün hareke vererek *el-'afve* şeklinde okumuşlardır[31].

Ebû Amr'ın dışındakilerin kıraatine göre söz konusu kelime ينفقون fiilinin *mef'ûl*ü olurken, Ebû Amr'ın kıraatinde bu kelime, öncesinde yer alan ماذا nın, الذى manasına hamledilmesi sonucu, الذى ينفقون şeklinde takdir edilen gizli bir *mübtedâ*nın *haber*i olmaktadır. Buna göre sanki, ماالذى ينفقون *(onların harcayacakları şey nedir?)* şeklindeki soruya: الذى ينفقون العفو *(onların harcayacakları ihtiyaç fazlasıdır)* şeklinde cevap verilmiş olmaktadır[32].

Ebû Amr'ın bu kıraatine göre, hazfedilen *mübtedâ*nın mahiyeti, zaten âyetin kontekstinden anlaşıldığı için, yeni baştan benzer ifadeler kullanarak bir *mübtedâ* kurmak yerine, söz fazlalığından uzak durup, sadece *haber*in (العفو) zikriyle yetinilmesi bir belâgat örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

يااايهاالناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحيوة الدنيا *{Ey insanlar! Sizin taşkınlığınız, ancak kendi aleyhinizedir; (bununla) sadece fâni dünya hayatının menfaatini elde edersiniz..}*[33]. Bu âyette geçen متاع kelimesini sadece Hafs ع ın üstünüyle (*nasb*) okurken, diğer bütün kurrâ ötreli olarak (*ref'*) okumuşlardır[34].

Ref' kıraat iki farklı şekilde değerlendirilmektedir. Birincisine göre انما بغيكم kısmı *mübtedâ*, متاع lafzı *haber* olurken, ikincisine göre söz, على انفسكم de tamamlanmış olup,

---

[30] Bakara 2/219.
[31] İbn Mücâhid, s. 182; İbnü'l-Cezerî, II, 227.
[32] Ferrâ, I, 138-139; Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşi'î el-Basrî, *Ma'âni'l-Kur'ân*, nşr. Abdülemîr M. Emîn el-Verd, Beyrut 1405/1985, I, 367; Zeccâc, *İ'râbü'l-Kur'ân*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1963, I, 191; a.mlf., *Ma'âni'l-Kur'ân*, I, 293; Ezherî, I, 201; İbn Hâleveyh, s. 96; Ebû Alî, II, 320; Mekkî, *el-Keşf*, I, 292; Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, nşr. Alî M. el-Bicâvî, Mısır 1976, I, 176.
[33] Yûnus 10/23.
[34] İbn Mücâhid, s. 325; İbnü'l-Cezerî, II, 283.

sonrasında gizli bir هو zamiri *mübtedâ* olarak takdir edilir ve böylece متاع lafzı *merfû'* kılınmış olur[35].

*Mübtedâ*nın mahzuf zamir olarak takdir edilişine göre âyet: "*Ey insanlar! Sizin taşkınlığınız, ancak kendi aleyhinizedir. (O taşkınlığınız da) bir dünya metaından ibarettir*" şeklinde yorumlanabilir.

Burada *müsnedün ileyh*in hazfedilmesi sonucunu getiren çoğunluğun kıraati pek beliğ düşmektedir. Zira bu hazif işiyle, bir taraftan dünyanın gelgeç zevklerine itibar edilmemesi, tıpkı ibarede gözükmeyen bir *mübtedâ* misâli yerine göre vazgeçilebilir olması gerektiğine dikkat çekilirken, öbür taraftan, taşkınlık *(bağy)* gibi çirkin bir şeye هو (*o*) şeklinde gönderi yapmaktan dilin korunması temin edilmiş olmaktadır.

2.1.2.2. Müsnedün İleyhin Marife Olarak Geldiği Konumlar

Bu başlık altında, *müsnedün ileyh*in *marifelik (belirlilik)* ifade eden lafızlar halinde gelmesinin, *kıraat* bazında belâgate nasıl yansıdığını incelemeye çalışacağız.

*Müsnedün ileyh*in *marife* oluşundan maksat, ifade edilen hükmün daha ziyade tamama ermesidir. Çünkü her ne vakit hükmün gerçekleşmesi ihtimali çok uzak düşerse, onun bildirilmesinin fayda boyutu daha kuvvetli olur. Hükmün gerçekleşme ihtimali çok yakın olunca da, haber verilmesindeki fayda çok zayıf düşer. Hükmün gerçekleşmesinin uzaklığı, *müsnedün ileyh* ve *müsned*in (*haber*) hususîleştirilmesi oranına bağlıdır. Bu ikisinin hususîliği arttıkça hükmün uzaklığı artar; bu ikisinin umumîliği arttıkça da hükmün yakınlığı artar. Dolayısıyla, hususîleştirmenin kemali, *marifelik* sayesinde gerçekleşir[36].

*Müsnedün ileyh*in marifeliği, onun *zamir, özel isim (alem), ism-i mevsûl, ism-i işâret (işaret zamiri)* oluşu, *lâm-ı tarif* (*el* takısı) alması ve *izâfet terkibi* (isim tamlaması) halinde gelmesiyle gerçekleşir[37].

Şimdi *müsnedün ileyh*in adı edilen bu marifelik türlerinden, kıraatlerle ilgili olanlarını maddeler halinde görmeye çalışalım:

---

[35] İbn Hâleveyh, s. 181. Benzer değerlendirmeler için bk. Nahhâs, II, 250; Ezherî, II, 42; Mekkî, a.e., I, 516-517.

[36] Kazvînî, *el-İzâh*, II, 9.

[37] Bu marifelik türleriyle ilgili örnekler için bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 24-29.

2.1.2.2.1. Zamir

*Müsnedün ileyh*in *zamir* kılınması, konuşma ortamının, ***mütekellim*** *(ben, biz),* ***hitap*** *(sen, siz)* ve ***gaip*** *(o, onlar)* sigalarına tahsis edilmesiyle gerçekleşir[38].

Her üç tür zamir sigası için birer örnek vermekle yetinmek istiyoruz:

Gaip Zamiri

انا كنا من قبل ندعوه انه هو البر الرحيم *{Gerçekten biz bundan önce (dünyada iken) O'na yalvarıyordık. Şüphesiz iyilik eden, esirgeyen ancak O'dur}*[39]. Bu âyetteki انه zamirini Nâfi', Kisâî ve Ebû Ca'fer *hemze*nin *fetha*sıyla *ennehû* şeklinde okurken, diğer kurrâ *kesre* harekeyle *innehû* şeklinde okumuştur[40].

İnnehû kıraatine göre söz, ندعوه de tamamlanmış olup, *mübtedâ* olmanın gereği olarak *innehû* şeklinde *kesre* ile başlangıç yapılmıştır. *Ennehû* kıraatinde ise zamirin aslı لأنه -ya da بأنه- şeklinde iken, *harf-i cer*in (ل veya ب) ibareden silinmesiyle, zamir *ennehû* şeklinde *fethalı* kalmış ve fiil (ندعو), kendisinde amel etmiştir[41].

Burada *müsnedün ileyh*in, *gâip* sigalı bir zamir olarak *mübtedâ* makamında yer almasını sağlayan *innehû* kıraatinin daha beliğ düştüğü gözükmektedir. Şöyle ki, her iki kıraatte de Cenâb-ı Hakk'ın, ***Berr*** *(iyilik eden)* ve ***Rahîm*** *(esirgeyen)* olduğu hususu tekitlenmesine rağmen, *innehû* kıraati, *ennehû* kıraatinden daha çok tekite imkân tanımaktadır. Çünkü *innehû* kıraatinde, Cenâb-ı Hakk'ın her hâlükârda, zamansız olarak inananlara iyilik edici ve esirgeyici olmasının *ayrılmazlığı* anlamı yatmaktadır. *Ennehû* kıraatinde ise fiilin bir sebepten ötürü işlenmesi söz konusudur; yani inananların Allah'a yalvarmaları, bu kıraate göre sırf O'nun, kendilerini esirgeyip iyilik etmesi sebebiyle kayıtlı bulunmaktadır. Dolayısıyla, *innehû* kıraati tekit hususunda daha açıktır[42].

Ennehû kıraati, "*O,* ***Berr*** *ve* ***Rahîm*** *olduğu için O'na -dünyada- yalvarırdık; yani O, merhametli olduğu için, kendisine dua edenin duasını kabul eder. İşte, biz bu yüzden O'na dua ederiz*" anlamını taşımaktadır[43].

---

[38] a.e., s. 24.
[39] Tûr 52/28.
[40] İbn Mücâhid, s. 613; İbnü'l-Cezerî, II, 378.
[41] İbn Hâleveyh, s. 334. Benzer yorumlar için bk. Ezherî, III, 35; Ebû Alî, VI, 227; Ebû Zür'a, Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele, *Huccetü'l-Kırâât*, nşr. Saîd el-Afgânî, Beyrut 1399/1979, s. 684; Mekkî, *el-Keşf*, II, 291; İbn Ebî Meryem, III, 1214; Ukberî, II, 1184.
[42] Mekkî, *el-Keşf*, II, 291-292.
[43] Ebû Alî, VI, 227.

Ebû Ubeyd, *innehû* kıraatini tercih eder ve: "*Bizim Rabbimiz alâküllihâl böyle (Berr ve Rahîm)dir*" dermiş[44].

Mütekellim Zamiri

فلما وضعتها قالت رب انی وضعتها انثی والله اعلم بما وضعت *(Onu doğurunca, -Allah onun ne doğurduğunu bilip dururken-: "Rabbim! Ben onu kız doğurdum.." dedi)*[45]. Burada İbn Âmir, Ebû Bekr ve Ya'kûb *tekellüm* (1. tekil şahıs) kipiyle *vada'tu* şeklinde okurlarken, cumhur *gaip* (3. tekil şahıs) kipiyle *vada'at* şeklinde okumuştur[46].

Tekellüm kipli kıraate göre âyetin bu kısmı: "*Allah ne doğurduğumu daha iyi biliyor ya..*" şeklinde tercüme edilebilir. Bu kıraatteki incelik, bir taraftan İmrân'ın karısı (Hanne)'nin, -Beyt-i Makdis'e hizmetçi olmak üzere, karnında iken adadığı çocuğun erkek olarak doğmaması sonucu- kendi kendine konuşup teselli bulması, Allah'a boyun büküp teslim olması ve erkek çocuk beklemesine karşılık, Allah'ın, kendisine kız çocuk vermesinin, belki kendisi için gelecekte daha hayırlı olacağı mülâhazasıyla işi kadere; yani Allah'ın muradına havale etmesi şeklinde belirirken, diğer taraftan Allah'ın onun ne doğurduğunu daha iyi bilmesine karşılık, "*Rabbim! Ben onu kız doğurdum*" demesi ve böylece sanki bunu Allah'a *haber* veriyor olması sebebiyle, ("*Allah ne doğurduğumu en iyi bilendir*" demek suretiyle) Allah'ı, hiçbir şeyin O'na kapalı kalmayacağı hususunda tenzih etmesi, O'na tazimde bulunması ve özür beyan etmesi ya da doğurduğunun, Beyt-i Makdis'e hizmete elverişli olmaması sebebiyle mazeret bildirmesi ve yakınması olarak ön plana çıkmaktadır[47].

Bu kıraatin bir başka özelliği de, ".. *Rabbim! Ben onu kız doğurdum!.. Allah ne doğurduğumu daha iyi biliyor ya!*" şeklindeki anlam doğrultusunda, aynı Zat'a (Allah) "*Sen*" ve "*O*" şeklinde, birbirine çok uzak düşen iki farklı siga ile arzuhâl etmeden anlaşılacağı üzere, "ilk doğum" gibi müstesna bir olay karşısında bir annenin, hem sevinci hem şaşkınlığı bir arada yaşamanın yol açtığı farklı duyguların çizgi çizgi yansıtıldığı psikolojik bir sahne tasvirini müşahedemize sunmuş olmasıdır.

Cumhurun kıraatinde ise, tedbir aldıktan sonra işini Allah'a havale eden bir kimsenin sonuçtan endişe duymasına gerek kalmayacağı hususu bildirilmektedir[48].

---

[44] Ebû Zür'a, s. 684.
[45] Âl-i İmrân 3/36.
[46] İbn Mücâhid, s. 204; İbnü'l-Cezerî, II, 239.
[47] Ebû Alî, III, 32; Ebû Zür'a, s. 160; Mekkî, *el-Keşf*, I, 340; Mâverdî, I, 387; Zemahşerî, I, 425; Ebû Hayyân, II, 439; Ebussuûd, II, 28; İbn Âşûr, III (3. cüz), 233.
[48] İbn Âşûr, a.y.

Hitap Zamiri

ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب *(Zulmedenler azaba uğrayacakları zaman bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu bir bilselerdi!)*[49]. Bu âyette يرى fiilini Nâfi', İbn Âmir ve Ya'kûb *hitap* kipiyle ترى ; diğerleri ise *gâip* kipiyle يرى şeklinde okumuşlardır[50].

Gâip siga ile gelen kıraate göre "görme" fiili, "zalimler"e nisbet edilirken, *hitap* kipiyle gelen kıraatte Hz. Peygamber'e hitap edilmekte olup, bununla bütün insanlar kastedilmektedir[51]. Peygamber'e hitapta başkalarının dikkatinin çekilmesi anlamı yatmakta olup, Allah'ın Peygamber'e hitabı -gerçekte- halkın tümüne hitaptır. Dolayısıyla böyle bir hitapta kastedilen gerçekte Hz. Peygamber değildir. Zira o, azabı gördüklerinde zalimlerin başına gelecek olanları bir şekilde bilmektedir[52].

Burada *hitap* sigasıyla gelen kıraatin ayrı bir belâgat değeri bulunmaktadır. Şöyle ki, *hitap*ta aslolan, "belirlenmiş"e özgü kılınmak ise de bu, *bedel kılma* tarzı üzere her muhatabı kapsamına alsın diye bazan "belirlenmemiş"e yöneltilebilir. Örneğin, *"O günahkârların, Rableri huzurunda başlarını öne eğecekleri, "Rabbimiz! gördük, duyduk. Şimdi bizi (dünyaya) geri gönder de iyi işler yapalım, artık kesin olarak inandık" diyecekleri zamanı **bir görsen!**"*[53] âyetinde, günahkârların çirkin durumlarını ortaya koymak için hitap *umum* sigasıyla (*bir görsen!*) gelmiştir. Yani onların, mahşer halkı karşısındaki rüsvâlıkları öylesine açığa çıkmıştır ki, hallerinin gizli kalması artık imkânsızlaşmıştır. Dolayısıyla onların bu durumu sadece bir muhataba ve yalnız bir görenin görmesine özgü değildir; aksine, kendisi tarafından *görme* eyleminin gerçekleşebileceği herkes bu hitaba dâhildir[54].

Yukarıdaki âyetle ilgili sunduğumuz açıklamalar, incelemekte olduğumuz *hitap* kipli kıraat için de aynen geçerlidir. Nitekim bir yoruma göre bu kıraatte hitap: *"Ey dinleyen!"* şeklinde her bir muhataba terettüp etmektedir[55].

---

[49] Bakara 2/165.
[50] İbn Mücâhid, s. 174; İbnü'l-Cezerî, II, 224.
[51] Zeccâc, I, 238; Ezherî, I, 186-187; Ebû Alî, II, 262; Ebû Zür'a, s. 119-120; Mekkî, a.e., I, 272.
[52] Ebû Alî, a.y.; Mekkî, a.y.; İbn Ebî Meryem, I, 307-308.
[53] Secde 32/12.
[54] Kazvînî, *Telhîs*, s. 24; a.mlf., *el-Îzâh*, II, 11; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 64.
[55] Zemahşerî, I, 326; Ebû Hayyân, I, 471.

Her iki kıraate göre *şart* edatı olan لو in cevabı hazfedilmiş olup, *gâip* kipli kıraatte fiil, "bilmek"; *hitap* kipli kıraatte ise "görmek" anlamında kullanılmıştır[56].

Konumuz olan *hitap* kipli kıraat iki farklı şekilde değerlendirilmekte olup, birincisi, âyette yer alan her iki ان edatını, *inne* olarak okuyan Ya'kûb'un kıraatine göre[57] şekillenmektedir. Buna göre gizli bir لقلت *(elbette derdin..)* fiili takdir edilerek, âyet: "*Azabı gördüklerinde zalimleri bir görseydin, elbette "Bütün kuvvet Allah'a aittir ve Allah'ın azabı çok şiddetlidir" derdin*" şeklinde yorumlanabilir[58].

Her iki edatın çoğunluk tarafından *enne* şeklinde okunmasıyla ilgili ikinci değerlendirmeye göre ise âyet: "*Ey kendilerine hitap edilenler! Azabı gördüklerinde zalimleri bir görseydiniz, elbette bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu, Allah'a ortak koşulanların hiç işe yaramadığını görmüş olurdunuz*" şeklinde yorumlanabilir[59].

2.1.2.2.2. Müsnedün İleyhin Özel İsim (Alem) Olması

*Müsnedün ileyh*in, *marifelik* vasıflarından biri olarak *özel isim* halinde gelmesindeki maksat, yalnız kendisine özgü bir isimle söze başlayacak şekilde *müsnedün ileyh*in zatını, işitenin zihnine celbetmektir[60]. Ayrıca *tazim, ihanet, telezzüz* (adını anmaktan hoşlanma), *teberrük* (kutluluk vesilesi sayma) *vb.* hususlar da bu maksada dâhildir[61].

Şimdi, konuyla ilgili kıraat vecihlerinden birini incelemeye çalışalım:

اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين. الله ربكم ورب آبآئكم الأولين. *(Yaratıcıların en güzelini, sizin ve geçmiş atalarımızın Rabbi olan Allah'ı bırakıp **Ba'l'e** mi tapıyorsunuz?)*[62]. Burada الله *Lafza-i Celâl*'ini ve iki kez tekrarlanan رب *İsm-i Şerîf*'ini Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Bekir ve Ebû Ca'fer *Allâhu Rabbuküm ve Rabbu..* şeklinde *ref'* ile okurlarken, diğerleri *Allâhe Rabbeküm ve Rabbe..* şeklinde *nasb* ile okumuşlardır[63].

---

[56] Ahfeş, I, 345; Nahhâs, I, 276; Ebû Alî, I, 263; Mekkî, *Kitâbu Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân*, nşr. Yâsîn M. es-Sevvâs, Dımaşk, ts., I, 78; Zemahşerî, I, 326.
[57] İbnü'l-Cezerî, II, 224.
[58] Ezherî, I, 187.
[59] Bu ve diğer yorumlar için bk. Zeccâc, I, 239; İbn Hâleveyh, s. 91; Mekkî, *el-Keşf*, I, 273. *Gâip* sigalı kıraatle ilgili değerlendirmeler ileride gelecektir.
[60] Kazvînî, *Telhîs*, s. 25.
[61] Kazvînî, *Telhîs*, s. 25.
[62] Sâffât 37/125-126.
[63] İbn Mücâhid, s. 549; İbnü'l-Cezerî, II, 360.

Ref' kıraatte evlâ olan, الله nun *mübtedâ*, ربكم ün de *haber* olduğu şeklindeki görüştür[64]. Genel değerlendirmeler sonucu *ref'* kıraatin, âyet başlangıcı olması ve cümlenin, anlam yönünden bir önceki âyette tamamlanmış bulunması sebebiyle tercihe şayan ve güzel olduğu belirtilmektedir[65].

Kanaatimizce *ref'* kıraat, hüküm ifade etme yönünden daha beliğ düşmektedir. Çünkü bu sayede cümle, *isim cümlesi*ne dönüşmekte ve böylece *haber* sigasıyla, kuvvetli bir *rubûbiyyet* hükmü ifade edilmektedir. Nitekim Bikâî, burada *başlangıç* üzere *ref'* okunmasını, tazimi artırıcı olarak değerlendirirken, ilâhî sıfatların tümünü özünde toplayan **Allah** *İsmiâzam*'ının zikredilmesiyle, O'nun, hiçbir şeyin O'nsuz olamayacağı, ilk ve mutlak varlık olduğuna dikkat çekildiğini belirtmektedir[66].

Ebû Alî *ref'* okunmasını değerlendirerek, ikinci âyeti: "*Allah, sizin de, önceki atalarınızın da Rabbidir; yani sizi yaratan ve rızıklandırandır. O halde kendisine kulluk edilmesi yalnız O'na lâyık ve O'nun hakkıdır; işitmeyen, görmeyen ve hiçbir kimsenin en ufak ihtiyacını bile gideremeyenlerin değil*" şeklinde yorumlamaktadır[67].

Ref' kıraate göre her iki âyet: "*Yaratanların en güzelini bırakır da Ba'l'e mi taparsınız? (O azamet sahibi) Allah sizin de, önceki atalarınızın da Rabbidir*" şeklinde tercüme edilebilir.

2.1.2.2.3. Müsnedün İleyhin İsm-i Mevsûl Olması

*Müsnedün ileyh*in, *ism-i mevsûl* olma yoluyla *marife* kılınmasının sebepleri arasında, muhatabın, *sıla cümlesi* dışında *müsnedün ileyh*e özgü halleri bilememesi, açıktan isim vermenin müstehcen sayılması, anlatılanın zihne iyice yerleştirilmesi, *müsnedün ileyh*in azametliliği, bir hataya karşı muhatabın uyarılması, *haber*in konumunu hazırlayan sebebin ve *haber*in azametliliğine imada bulunma, *haber*in dışında kalan bir başkasının konumunu yüceltme gibi hususların zikredildiğini görmekteyiz[68].

Şimdi konuyla ilgili kıraat örneğimizi görüp, sayılan hususlardan hangilerinin, örneğimizin ilgi alanına girdiğini tahkik etmeye çalışalım:

---

[64] Bu ve diğer farklı görüş için bk. Nahhâs, III, 436; Ezherî, II, 321; İbn Hâleveyh, s. 304; Ebû Zür'a, s. 610; Mekkî, *el-Keşf*, II, 229; İbn Ebî Meryem, III, 1094.
[65] Nahhâs, a.y.; Ebû Alî, VI, 63; Ebû Zür'a, a.y.; İbn Ebî Meryem, a.y.
[66] Bikâî, VI, 338.
[67] Ebû Alî, a.y.
[68] Konuyla ilgili örnekler için bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 25-26.

فناديها من تحتها الا تحزنى قد جعل ربك تحتك سريا *{(Meryem'in) aşağısından (İsa veya melek) ona şöyle seslendi: "Tasalanma! Rabbin, senin alt yanında bir su arkı vücuda getirmiştir"}* [69]. Burada من تحتها kısmını İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Bekir ve Ruveys م in ve ت nın fethasıyla *men tahtahâ* şeklinde okurken, diğerleri her iki harfin kesresiyle *min tahtihâ* şeklinde okumuşlardır[70].

Kesreli kıraate göre *min* harfi, önündeki *tahti* ismini *esre* okutan bir âmil (*harf-i cer*) olurken, fethalı kıraate göre *men* lafzı, *ism-i mevsûl* ve aynı zamanda *nâdâ (seslendi) fiil*inin *fâil*i olup, *tahtahâ* ise bunun *zarf* halinde gelmiş *sıla cümlesi*dir[71].

Âyette Hz. Meryem'e seslenenin kim olduğunu tespit hususunda, her iki kıraat baz alınarak farklı yorumlar yapılmıştır. Örneğin, Ferrâ'ya göre her iki kıraatte de kastedilen Cebrail; Taberî, Ebû Alî ve Râzî'ye göre Hz. İsa; Zeccâc ve İbn Hâleveyh'e göre fethalı kıraatte kastedilen İsa, kesreli kıraatte ise Cebrail olurken, Nahhâs'a göre kesreli kıraatte her ikisinin kastedilmiş olabileceğine karşın, fethalı kıraatte bunun sadece İsa olduğu; ne var ki, bunun Cebrail olmasının da imkân dâhilinde bulunduğu; Ebû Zür'a'ya göre her iki kıraatte İsa'nın kastedildiğinin daha sağlam olmasının yanı sıra, kesreli kıraatte her ikisinin de kastedilmiş olabileceği; Mekkî'ye göre her iki kıraatte ikisinin de kastedilmiş olabileceğine karşın, fethalı kıraatte İsa'nın, kesreli kıraatte de Cebrail'in kastedilmesinin anlamca daha kuvvetli olacağı, Ukberî'ye göre ise her iki kıraatte kastedilen İsa olmakla birlikte, bunun Cebrail olmasının da ihtimal dâhilinde bulunduğu söz konusudur[72].

Mâverdî'nin naklettiği ilginç bir tesbite göre kesreli kıraat olan *min tahtihâ (onun aşağısından)* ifadesi, Kıptîce'de *min batnihâ (onun karnından)* anlamına gelmektedir[73]. Buna göre her iki kıraatte de kastedilenin Hz. İsa olduğu şeklindeki görüşler daha ağır basmaktadır. Nitekim bu görüşün savunucularından biri olan Ebû Alî, Hz. Meryem'in, beklenmedik bir doğum yapmış olması nedeniyle kendi kavmi tarafından, insan tabiatına ağır gelecek bir şekilde kınanmasından ötürü[74] kendisini bürüyen yanlızlık hissinin ve

---

[69] Meryem 19/24.
[70] İbn Mücâhid, s. 408; İbnü'l-Cezerî, II, 318.
[71] Nahhâs, III, 12; İbn Hâleveyh, s. 237; Ebû Zür'a, s. 441; Mekkî, II, 87; İbn Ebî Meryem, II, 816.
[72] Bu görüşlerle birlikte ilgili yorumlar hakkında bk. Ferrâ, II, 165; Taberî, VIII, 326-327; Zeccâc, III, 325; Nahhâs, III, 12; İbn Hâleveyh, s. 237; Ebû Alî, V, 197; Ebû Zür'a, s. 441-442; Mekkî, *el-Keşf*, II, 86-87; a.mlf., *Müşkil*, II, 52; Râzî, XXI, 174; Ukberî, II, 871.
[73] Mâverdî, III, 365.
[74] bk. Meryem, 27-28.

kederlenmenin giderilebilmesi hususunda, söz konusu seslenenin (kendi yavrusu olan) Hz. İsa olması gerektiğini daha uygun bulmaktadır[75].

Bu genel değerlendirmeyi sunmanın ardından fethalı kıraati: *"Meryem'in aşağısında bulunan, ona şöyle seslendi.."* şeklinde tercüme edebiliriz.

Fethalı kıraati, *müsnedün ileyh*in *ism-i mevsûl* olarak gelmesi yönünden tekrar ele alacak olursak, burada *nâdâ* fiilinin *fâil*i olması sebebiyle *müsnedün ileyh* olan *men* lafzının, konunun başında sunduğumuz belâgat değerlendirmesi doğrultusunda *tahtahâ (aşağısında)* şeklinde gelen *sıla cümlesi* sayesinde, kendine özgü durumla ilgili olarak, muhataba bilgi sunduğunu, açıklamaya ziyadelik kazandırdığını ve *müsnedün ileyh*in (Hz. İsa ya da Cebrail) saygınlığına delâlet ettiğini ve bu yönden belâgat değeri taşıdığını söyleyebiliriz.

2.1.2.2.4. Müsnedün İleyhin Lâm-ı Târif Alması

*Müsnedün ileyh*in *lâm-ı târif*li olarak cümle içerisinde yer almasını belâgat açısından değerlendirecek olursak, bu, ya *mahut* olana; yani *konuşan*la *muhatap* arasında bilinmekte olan, dış dünyadaki gerçek bir ferde (*ahd-i hâricî*), ya bir şeyi o şey yapan özün; *hakikat*in kendisine (*cins*), ya sırf *konuşan*ın zihninde belirlenmiş olup, *nekre* (belirsiz) hükmünde olan herhangi bir ferde (*ahd-i zihnî*) ya da lafzın, *-lügat* itibariyle, yani *hakikî* veya *örfî* olacak biçimde- şümulüne aldığı tüm fertlerin kastedildiğine (*istiğrâk*) işaret etmek maksadıyla gerçekleşir[76].

Bu ön bilgiyi sunmanın ardından, şimdi konuyla ilgili kıraat örneğini görelim:

وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار *(Bu dünya yurdunun sonu kimindir, yakında kâfirler bileceklerdir!)*[77]. Âyetteki *çoğul* sigalı الكفار kelimesini Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ebû Ca'fer tekil sigalı olarak الكافر şeklinde okumuşlardır[78].

Tekil sigalı kıraate göre الكافر lafzı, *cins*in adı olduğu için, mana yönünden, çoğul sigalı olan الكفار *(kâfirler)* lafzını karşılayabilmektedir. Tıpkı, كثرت الدراهم فى ايدى الناس

---

[75] Ebû Ali, a.y.

[76] Konuyla ilgili açıklamalar ve örnekler için bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 27-28; a.mlf., *el-İzâh*, II, 23-26; Tîbî, s. 73; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 71; a.mlf., *Muhtasar*, s. 68-71. *Lâm-ı târif*in kapsamlı olarak hangi anlamlarda kullanıldığı hususunda bk. İbn Cinnî, *Sırru Sınâ'ati 'l- İ'râb*, I, 350; İbn Hişâm, *Muğni 'l-Lebîb*, I, 49-51.

[77] Ra'd 13/42.

[78] İbn Mücâhid, s. 359; İbnü'l-Cezerî, II, 298.

*(insanların elinde **paralar** çoğaldı)* yerine, كثر الدرهم فى ايدى الناس *(insanların elinde **para** çoğaldı)* denmesi gibi[79]. Böylece الكافر lafzı, "*İnsan gerçekten ziyandadır!*"[80] âyetinde geçen الإنسان lafzı(nın bütün *insan* fertlerine şamil olması) gibi, bütün (*kâfir*) fertleri kapsamına alan bir isim kılınmıştır[81]. Hatta burada tekil lafız çoğul lafza oranla daha çok kâfir sayısı ifade etmektedir. Zira bu kıraatte, كثر الدينار والدرهم *(altın, gümüş çoğaldı)* örneğinde olduğu gibi *cins* bazında *çokluk* kastedilmiştir[82].

Buna göre, tekil sigalı kıraatte tek bir kâfir değil, *kâfir cinsi* kastedilmiş olup, mana: "*İnsanlardan her bir kâfir, bu yurdun sonunun kimin olduğunu yakında bilecektir!*" şeklinde takdir edilir[83]. Üstelik tekil sigalı kıraat, lafzıyla çoğula delâlet etmesi bakımından daha *îcâz*lıdır[84].

Bu değerlendirmeler ışığında, tekil sigalı kıraatte yer alan *lâm-ı târif*in, birinci derecede *cins*, ikinci derecede *istiğrak (geniş kapsamlılık)* anlamı taşıdığı çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, tekil sigalı kıraatte kastedilen, şimdiye kadar gelmiş ve bundan sonra gelecek olan *kâfir* fertlerin tümü olup bundan da, *el-kâfiru* kıraatinin, mana yönünden daha kapsamlı olduğu sonucu çıkar. Nitekim konuyla ilgili tespitlere göre *müfred*in, *istiğrak* manası ifade etmesi, *tesniye* ve *cemi* sigasına oranla daha şümullüdür. Bunun açık kanıtı şudur ki, evde bir veya iki adam varken, لارجال فى الدار *(evde **adamlar** yoktur)* denebileceği halde, لارجل فى الدار *(evde **adam** namına hiç kimse yoktur)* denmesi doğru olmayacaktır[85]. *Müfred*in, *istiğrak* yönünden daha şümullü olmasının nedeni, *tesniye* (ikili) sigasının ikişer ikişer; *cemi (çoğul)* sigasının grup grup; *müfred* (tekil) sigasının ise teker teker fertleri kapsamına almasıdır[86].

Öyle gözüküyor ki, *Müsnedün ileyh*in bu şekilde *cins* (ya da *istiğrak*) anlamı taşıyan bir *lâm-ı târif* almış olarak *müfred* siga ile gelmesi, *cins*in mahiyetine dâhil olan tüm fertleri ihata etmesi bakımından daha beliğ düşmektedir. Şu halde الكافر kıraatinin,

---

[79] Zeccâc, III, 151; Nahhâs, II, 360; Ezherî, II, 59; Ebû Alî, V, 22; Ebû Zür'a, s. 375; Mekkî, *el-Keşf*, II, 24; İbn Ebî Meryem, II, 705; Ukberî, II,760; Beydâvî, I, 626.
[80] Asr 103/2.
[81] Ebû Alî, a.y.; Mekkî, a.y.; İbn Ebî Meryem, a.y.
[82] Ezherî, a.y.
[83] Ebû Zür'a, s. 375.
[84] Mekkî, *el-Keşf*, II, 24.
[85] Kazvînî, *Telhîs*, s. 28; Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 72. Ayrıca konuya ışık tutan bir âyetin izahı için bk. Tîbî, s. 73.
[86] Teftâzânî, a.y.

inkârcılar için daha caydırıcı ve tehdit yüklü olduğu söylenebilir. Çünkü bu kıraate göre her inkârcı, fert olarak küfrün ağırlığını kendi üzerinde hissedecek ve *tehdit*, bölünme kabul etmeksizin her bir *kâfir* cinsi için geçerli olacaktır. Oysa çoğul sigalı kıraatte söz konusu tehdidin, tüm kâfir fertler tarafından paylaşılacağı şeklinde bir imaj yatmaktadır. Deyim yerindeyse, tekil sigalı kıraatte kâfir başına düşen birim tehdit miktarı, çoğul sigalı kıraate oranla daha çok yoğunluk arzetmektedir. Zira çoğul sigalı kıraate göre en azından bir kâfirin "*Belki kastedilen ben değilimdir*" diyebilmesi ihtimali mevcutken, tekil sigalı kıraatte böyle bir ihtimale yer yoktur.

Tekil sigalı kıraatle ilgili bir yoruma göre burada kastedilen Ebû Cehil'dir[87]. Bu durumda الكافر nun *lâm-ı târifi*, *ahd-i hâricî* anlamında kullanılmış olmaktadır. Zira bu, sıradan bir kâfir değil, İslâm'a ve onun Peygamber'ine karşı ömrü boyunca tavır takınmış amansız bir düşman olan biri; Ebû Cehil'dir.

2.1.2.2.5. Müsnedün İleyhin İzafet Terkibi Halinde Gelmesi

*Müsnedün ileyh*in *marife* oluşunu hazırlayan sebeplerden biri de onun, *isim tamlaması (izâfet)* halinde gelmesi; yani *marife*lerden birine *muzâf (tamlayan)* olması hususudur. Zira konuşan için, *müsnedün ileyh*i işitenin zihnine celbetmede en kısa yol budur. Ca'fer b. 'Ulbe el-Hârisî'nin ***tavîl*** veznindeki şu:

هواى مع الركب اليمانين مصعد جنيب وجثمانى بمكة موثق

"*Ben, Mekke'de eli kolu bağlı vaziyette hapse atılmış bulunuyorken, maşukam, Yemen'li kervanlara katılmış, onlarla beraber uzak uzak gitmektedir*" şiiri bu hususta örnektir[88]. Zira, هواى *(maşukam)* demek, örneğin, الذى اهواه *(kendisine tutulduğum kimse)* demekten daha kısadır. Burada, konuşma ortamının elverişsizliği ve aşırı hüzün sebebiyle *müsnedün ileyh*in kısa tutulması istenmiştir. Zira şair hapisteyken, sevgilisi göçüp gitmektedir[89].

Konuyla ilgili kıraat örneklerinden sadece birini sunmakla yetinmek istiyoruz:

قل بلى وربى لتأتينكم عالم الغيب لايعزب عنه مثقال ذرة.. *{De ki: "Hayır! Gaybı bilen Rabbim hakkı için o (kıyamet) size mutlaka gelecektir! Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile O'ndan gizli kalmaz"}* [90]. Burada Nâfi', İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ruveys *ref'* ile

---

[87] İbn Hâleveyh, s.202; Ebû Zür'a, a.y.; Râzî, XIX, 69.
[88] Kazvînî, *Telhîs*, s. 29; a.mlf., *el-Îzâh*, II, 33-34; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 77.
[89] Teftâzânî, a.y.
[90] Sebe' 34/3.

Âlimulğaybi; Hamza ve Kisâî *cer* ile ve *mübâlağa* kalıbında *Allâmilğaybi*; diğer kurrâ ise sadece *cer* ile *Âlimilğaybi* şeklinde okumuşlardır[91].

Ref' kıraatte, bir yoruma göre عالم الغيب *mübtedâ*, لايعزب fiili ise *haber* olmaktadır[92]. Nahhâs'ın belirttiğine göre *kasem*in *cevâbı* (*Rabbim hakkı için o size mutlaka gelecektir* şeklinde) daha önce geçtiği için, عالم nun *mübtedâ*, sonrasının da (لايعزب) *haber* olması güzeldir[93].

Ref' kıraate göre âyet: "*De ki: Hayır! Rabbim hakkı için o, size mutlaka gelecektir! O gaybı bilen Allah var ya; göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile O'ndan gizli kalamaz!*" şeklinde tercüme edilebilir.

Konumuz olan kıraatin belâgat değeri hakkında diyebiliriz ki, âyette *müsnedün ileyh*'in, her ikisi de aynı manayı ifade etmekle beraber عالم الغيب şeklinde gelmiş olması, الذى يعلم الغيب şeklindeki bir ibareyle gelmesinden daha kısa olmakta ve Cenâbı Hakk'ın zatını, işitenin zihninde daha iyi canlandırmaktadır.

2.1.2.2.6. Müsnedün İleyhin Nekre Olarak Gelmesi

*Müsnedün ileyh*in *nekre (belirsiz obje)* kılınmasının sebepleri arasında, *ifrâd* (müfred kılma), *nev'iyye* (bir türe ait olma), *tazim-tahkir* (ululama veya aşağılama), *teksîr-taklîl* (çokluk veya azlık ifade etme) gibi hususların yer aldığını görüyoruz[94]. Ne varki, konuyu bir de kıraatler yönünden ele aldığımızda, *müsnedün ileyh*in *nekre* kılınmasını gerektiren belâgat ortamının, sadece burada sayılanlarla sınırlı kalmadığı gerçeğini görmekteyiz. Bu gerçeği yansıtan pek çok kıraat örneğimiz varken, biz yine bunlardan sadece bir tanesini burada ele almakla yetinmek durumundayız:

والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لأزواجهم.. *{Sizden ölüp de geriye eşler bırakan kimseler, zevcelerinin, evlerinden çıkarılmadan bir yıla kadar, bıraktıkları maldan faydalanmaları hususunda (sağlıklarında) vasiyet etsinler}*[95]. Burada وصية kelimesi Ebû

---

[91] İbn Mücâhid, s. 526; İbnü'l-Cezerî, II, 349.
[92] Nahhâs, III, 331; Ezherî, II, 287; Ebû Alî, VI, 5; Ebû Zür'a, s. 581; Mekkî, *el-Keşf*, II, 201.
[93] Nahhâs, a.y.
[94] Bu hususlarla ilgili izah ve örneklendirmeler için bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 29-30; a.mlf., *el-İzâh*, II, 35-36; Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 74-75.
[95] Bakara 2/240.

Amr, İbn Âmir, Hafs ve Hamza tarafından *nasb* ile *vasiyyeten* şeklinde okunurken, diğer kurrâ bunu, *ref'* ile *vasiyyetün* şeklinde okumuşlardır[96].

Ref' kıraat, فعليهم وصية لأزواجهم *(Eşleri lehine bir vasiyette bulunmaları üzerlerine borçtur)* şeklinde yorumlanır[97].

Ref' kıraatin diğer bir veçhi, وصية لأزواجهم şeklinde *haber*in açıkça zikredilmiş olmasıdır. Bu durumda âyet: لأزواجهم وصية *(Eşleri lehine bir vasiyette bulunmaları söz konusudur)* şeklinde yorumlanabilir[98]. Bu yorumlara göre وصية kelimesi *mübtedâ*, لأزواجهم ya da takdir edilen عليهم *zarfi* ise *haber* olmaktadır. Böylece *nekre* bir *mübtedâ* ile başlamak güzel düşmüştür. Zira konum, *teşvik* konumudur. Nasıl ki, سلام عليك *(Selâm sana!)*, خير بين يديك *(Geleceğin hayırlı olsun!)*, امت فى حجر لا فيك *(Sana gelen taşa gelsin!)* örneklerinde de *mübtedâ*nın *nekre* kılınması güzel düşmüştür. Çünkü bu tür sözler *dua* konumunda gelmişlerdir[99].

Yine burada *mübtedâ*nın *nekre* gelmesi, *emir* manası içermesi yönünden de güzel düşmüştür[100]. Ayrıca *ref'* kıraatle ilgili ilk değerlendirmeye göre لأزواجهم kısmı, وصية un *sıfatı* olmaktadır. *Nekre*ler *sıfat* giydiklerinde *mübtedâ* olmaları güzeldir[101].

Ref' kıraatle ilgili diğer bir değerlendirmeye göre bu kıraatle amaçlanan, fiilde devamlılığın sağlanmasıdır. Araplar'ın, حمد وشكر *(Nihayetsiz hamt ve şükürler olsun!)* şeklindeki sözleriyle, فصبر جميل *(Artık bana düşen uzun boylu bir sabırdır!)*[102] âyeti bu hususta birer örnektirler[103].

Ref' kıraatin bu âyette ifade ettiği belâgat değeriyle ilgili konuşacak olursak, denebilir ki, bu kıraat, az önce sunduğumuz yorumlar doğrultusunda *emir*, *teşvik* ve *devamlılık* ifade etmenin yanı sıra, *müsnedün ileyh*in *nekre* kılınmasıyla ilgili *ifrâd*, *nev'iyye* ve *teksîr* manalarında da kullanıma müsaittir. Zira âyette, ölüm sebebiyle

---

[96] İbn Mücâhid, s. 185; İbnü'l-Cezerî, II, 228.
[97] Zeccâc, I, 321; Nahhâs, I, 323; Ezherî, I, 209; Ebû Alî, II, 342; Ebû Zür'a, s. 138; Mekkî, *el-Keşf*, I, 299; İbn Ebî Meryem, I, 331; Ukberî, I, 192. Ayrıca bk. İbn Hâleveyh, s. 98.
[98] Ahfeş, I, 375; Ebû Alî, II, 341.
[99] Ebû Alî, II, 341-342.
[100] İbn Ebî Meryem, I, 331.
[101] Mekkî, *el-Keşf*, I, 299.
[102] Yûsuf 12/18.
[103] İbn Âşûr, II, 472.

gündeme gelen bir vasiyet türü kastedildiği gibi, bu tür bir vasiyetin müminlere emredilmesi ve onların bu hususta teşvik edilmesinin yanı sıra, bu vasiyetin uzun uzadıya, teferruatlı biçimde yapılmasını ön görmek de -en azından- mümkündür.

2.1.2.2.7. Müsnedün İleyhin Sıfat Alması

*Müsnedün ileyh*in herhangi bir *sıfat* sözcüğüyle vasıflanmış olarak gelmesi, bu *sıfat*ın, *müsnedün ileyh*i açıklayıp manasını ortaya çıkarıcı olması sebebiyledir[104]. Bu vasıflama işinin pek çok türü bulunmakta olup, beyan edicilik, kapalılığı giderici olma (keşfedicilik), belirleyicilik (özellik kazandırma), övgü, yergi ve pekiştirme gibi hususlar bu kapsam içerisinde değerlendirilmektedir[105].

Konuyla ilgili kıraat örneklerinden birini sunmak istiyoruz:

هنالك الولاية لله الحق *(İşte burada velâyet, Hak olan Allah'a mahsustur)*[106]. Ebû Amr ve Kisâî âyette geçen الحق kelimesini, *ref'* ile *el-hakku*; çoğunluk ise *cer* ile *el-hakkı* şeklinde okumuşlardır[107].

Ref' kıraate göre الحق lafzı, *mübtedâ* olan الولاية nün *sıfat*ıdır[108]. Nitekim Übey b. Kâ'b'ın, هنالك الولاية الحق لله kıraati bunun delili olup, *ref'* kıraati doğrulamaktadır[109]. *Zarf* olması sebebiyle öne geçen هنالك lafzı ise *haber*dir[110].

Cer kıraate göre ise الحق , لله nin sıfatı olup[111], âyetin tercümesi bu kıraate göre sunulmuştur.

Ref' kıraat, azınlığın kıraati olmakla birlikte, *müsnedün ileyh*e (*mübtedâ*) vasıf kazandırdığı için kanaatimizce daha beliğdir. Şöyle ki, *cer* kıraatin semeresi, Cenâbı Hakk'ın, kendi güzel isimlerinden (*Esmâ-i Husnâ*) biri olan الحق ism-i şerîfiyle sıfatlanmasından ibarettir ki, bu gerçek zaten bilinmekte olup, ثم ردوا الى الله مواليهم الحق *(Sonra da gerçek sahipleri olan Allah'a döndürülürler)*[112] ve ويعلمون ان الله هو الحق المبين ..

---

[104] Kazvînî, *Telhîs*, s. 30.
[105] Bu sıfat türlerini açıklayan örnekler hakkında bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 30-31; Tîbî, s. 78.
[106] Kehf 18/44.
[107] İbn Mücâhid, s. 392; İbnü'l-Cezerî, II, 311.
[108] Ferrâ, II, 145; Zeccâc, III, 289; Nahhâs, II, 459; Ezherî, II, 112; İbn Hâleveyh, s. 224-225; Ebû Alî, V, 150.
[109] İbn Hâleveyh, s. 225; Begavî, II, 217.
[110] Mekkî, *Müşkil*, II, 43; Ukberî, II, 849.
[111] Mekkî, a.y.; Ukberî, a.y.
[112] En'âm 6/62.

(..ve onlar Allah'ın apaçık gerçek olduğunu bilip anlayacaklardır)[113] gibi âyetler bunu ortaya koymaktadır. Yani Allah'ın ***Hak*** olduğu hususu herkesçe bilinen, apaçık bir gerçektir. Fakat *velâyet* konusu biraz farklıdır. Zira *yöneticilik, sorumluluk, mülk, saltanat, dostluk, yardım* gibi anlamları olan *velâyet* tabiri[114], dünyevî ölçülere göre genellikle *insan* boyutlu bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim *il* bazında devleti temsil eden en üst düzey yöneticiye -aynı kökten gelmek üzere- *vâlî* dendiği bilinmektedir. İşte velâyetin, *örfî* anlamda beşerî boyutlu bir kavram olması ve literatürümüzde yaygın olarak bu anlamda kullanılması bir vakıa iken, en mükemmel ve gerçek velâyetin Allah'a mahsus olduğunu, O'nun velâyetinin, kullarınkine benzemeyeceğini bu *ref'* kıraat sayesinde öğrenmiş bulunuyoruz. Nitekim Ebû Alî'nin nefis bir tespitine göre âyette *velâyet*in *hak* sözcüğüyle vasıflanmış olması, bu velâyete *hakk*ın dışında hiçbir şaibe bulaşamayacağı ve diğer velâyetlerde yaşanan *haksızlık* korkusunun, bu velâyette yaşanmayacağı anlamını gündeme getirmektedir[115]. Aynı şekilde bu kıraat, Allah'ın velâyetine herhangi bir noksanlık ve haleldarlık şaibesinin bulaşamayacağı ve *ortaklık*tan arınmış olduğu anlamını ifade etmektedir[116].

Konuyla ilgili bir diğer önemli husussa, âyette geçen الولاية kelimesinin, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından ﻭ ın kesresiyle *el-vilâyetü*; çoğunluk tarafından ﻭ ın fethasıyla *el-velâyetü* şeklinde okunmuş olmasıdır[117]. Bu farklı okuyuşa göre, *el-velâyetü* kıraati, *yardım* manası ifade ederken, *el-vilâyetü* şeklindeki kıraat *saltanat, tasarruf* anlamına gelmektedir[118]. Dolayısıyla, *el-velâyetü* kıraati: "*Bu durumda yardım etmek, sadece Allah'a mahsustur; O'ndan başkasının böyle bir yardıma güç yetirmesi ve bunu üstlenmesi imkânı yoktur*" şeklinde yorumlanırken; *el-vilâyetü* kıraati: "*Bu durumda saltanat ve tasarruf Allah'a mahsustur. Ne O'na galebe çalınabilir ne de O'nsuz yapılabilir*" veya "*Böylesi şiddetli bir ortamda her çaresiz, Allah'a döner ve O'nun sayesinde güven bulur*" şeklinde değerlendirilir[119].

Kurrâdan sadece Ebû Amr ve Kisâî'ye nisbet edildiği için azınlık seviyesinde kalmış olan *ref'* kıraatin ne denli bir belâgat zenginliği taşıdığı ortadadır. Nitekim Mekkî,

---

[113] Nûr 24/25.
[114] Râgıb, s. 533, 535; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, s. 689.
[115] Ebû Alî, V, 150.
[116] Mekkî, *el-Keşf*, II, 63; İbn Ebî Meryem, II, 784.
[117] İbn Mücâhid, s. 392; İbnü'l-Cezerî, II, 277.
[118] Ebû Alî, V, 150; Zemahşerî, II, 486.
[119] Zemahşerî, a.y.

*fesâhat*te, Nâfi' ve Âsım'ın ittifak ettikleri kıraati, Ebû Amr ve Kisâî'nin kıraatlerinin takip edeceğini söylemektedir[120].

Konumuz olan *ref'* kıraate göre âyet: "*İşte burada gerçek yardım ve dostluk* -ya da: *gerçek saltanat ve tasarruf- Allah'a mahsustur*" şeklinde tercüme edilebilir.

Ref' kıraate göre *müsnedün ileyh* olan *el-velâyetü* -veya *el-vilâyetü*- lafzının *beyan, keşf, hususîlik, övgü* ve *pekiştirme* anlamlarını kapsayabilecek şekilde *hak* sıfatıyla sıfatlandırılmış olduğunu söylemek mümkündür.

2.1.2.2.8. Müsnedün İleyhin Atf-ı Beyânla Açıklanması

*Atf-ı beyân, fiil*den alıntı olmayan *açık isim*lerin, *fiil*den alıntı olan *vasıf*ların yerine konması anlamına gelmektedir. قام اخوك الظريف *(Zarafetli kardeşin ayağa kalktı)* sözü yerine, قام اخوك محمد *(Kardeşin Muhammed ayağa kalktı)* denmesi gibi[121]. İkinci cümlede yer alan محمد ismi, bir *atf-ı beyân* örneği olup, *müsnedün ileyh* olan اخوك *(kardeşin)* lafzına açıklık kazandırmıştır.

*Atf-ı beyân*ın, irapta tâbi olduğu (*metbû*) ve açıkladığı bir önceki kelimeden daha açık olması gerekli değildir; hatta *metbû*un, *atf-ı beyân*dan daha açık olması bile sahihtir. Burada maksat, ikisinden birinin tek başına sağlayamadığı izahı her ikisinin birlikte sağlamasıdır[122].

*Müsnedün ileyh*in hemen peşinden *atf-ı beyân* getirilmesi, *müsnedün ileyh*in, kendine özgü bir isim sayesinde açıklığa kavuşturulması içindir. قدم صديقك خالد *(Arkadaşın Halit seferden geldi)* örneğinde olduğu gibi[123].

Şimdi konuyla ilgili bir kıraat örneğine yer verelim:

وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين *(Oruca güç yetiremeyenlere bir fakir doyumu kadar fidye gerekir)*[124]. Bu âyette zengin bir kıraat farklılığı yer almaktadır. Şöyle ki, pasajın son üç kelimelik kısmını İbn Kesîr, Âsım, Ebû Amr, Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halef *fidyetün ta'âmu miskînin*; Nâfi', İbn Zekvân ve Ebû Ca'fer *fidyetü ta'âmi mesâkîne*

---

[120] Mekkî, *el-İbâne*, s. 47.
[121] İbn Cinnî, *el-Luma'*, nşr. Hüseyn M. Muhammed Şeref, Kahire 1398/1978, s. 177.
[122] Molla Câmî, s. 147.
[123] Kazvînî, *Telhîs*, s. 31.
[124] Bakara 2/184.

şeklinde okurlarken, Hişâm -ikinci gruptan farklı olarak- *fidyetün ta'âmu mesâkîne* şeklinde okumuştur[125].

*İzafet*in yer almadığı *fidyetün ta'âmu*.. kıraatine göre *ta'âm*, *fidye*den ya *bedel* düşer[126] ya da onun *atf-ı beyân* olur[127]. Her iki durumda da فدية lafzı *mübtedâ*, على الذين يطيقونه kısmı ise *haber*dir[128]. Yine her iki durumda da *fidye*nin ne olduğunun açıklanması söz konusudur[129]. Buna göre sanki "*Oruç tutma gücü olmayanlara, (tutamadıkları günler sayısınca) bir fakirin doyurulması düşer*" deniyor gibidir[130].

*Fidye*yi *ta'âm*a muzâf kılan: *fidyetü ta'âmi mesâkîne* kıraatine gelince, Nahhâs, bu kıraatin, *fidye*nin anlamını daha güzel açıkladığını, zira *fidye*nin *yemek* ve başka şeyler için isim oluşturacak müphem bir lafız olduğunu, dolayısıyla böyle bir *izâfet*in, *mevsûf*un *sıfat*a izâfe edilmesi türünden هذا ثوب خز *(bu, bir ipek giysidir)* örneğine benzediğini söylüyorsa da[131], Ahfeş, bu kıraatin -diğerleri kadar- sağlam olmadığını; zira burada *ta'âm*ın, *fidye*nin açıklaması olup, *fidye*nin *ta'âm*a muzâf olmayacağını belirtmektedir[132].

Âyette geçen *miskîn* kelimesinin tekil ve çoğul siga ile okunmasına gelince, genel değerlendirmeye göre burada tekil sigalı olarak *miskînin* şeklinde okunması daha beliğ gözükmektedir. Çünkü objenin *nekre* gelmesi, *grub*a delâlet ettiği için, çoğul sigaya ihtiyaç bırakmaz. Hem, *fidye*nin tekil kılındığı gibi *miskîn*in de tekil kılınması, her bir kişiden toplanacak olan pek çok fidyeleri ifade etmektedir. Böylece *fidye* tekil kılınınca, *miskîn* de tekil kılınmıştır ki, bu da orucun tutulmadığı günler için gün başına, her bir miskine bir fidye düştüğünü açıklamaktadır. Dolayısıyla tekil siga gün başına, orucunu yiyen her bir kimsenin aleyhine terettüp eden hükmü açıklamaktadır. Oysa çoğul sigalı kıraatte aynı bağlayıcılık gerçekleşmemektedir. Zira çoğul, müphem bir siga olup, orucunu yiyen bir çoğunluğa, yoksulları doyurmanın gerekli olduğunu haber vermektedir. Dolayısıyla orucunu yiyen her bir fert için, gün başına ne terettüp ettiği

---

[125] İbn Mücâhid, s. 186; İbnü'l-Cezerî, II, 226.
[126] Nahhâs, I, 286; Ezherî, I, 193; İbn Hâleveyh, s. 93; Mekkî, *el-Keşf*, I, 282; a.mlf., *Müşkil*, I, 86.
[127] Ebû Alî, II, 273; İbn Ebî Meryem, I, 316.
[128] İbn Hâleveyh, s. 93; İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân fî Garîbi İ'râbi'l-Kur'ân*, nşr. Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ-Mustafâ es-Sakâ, Mısır 1400/1980, I, 143.
[129] Ezherî, I, 193; Ebû Alî, II, 273; Mekkî, *el-Keşf*, I, 282; Ebû Hayyân, II, 37.
[130] Ezherî, a.y.
[131] Nahhâs, I, 286.
[132] Ahfeş, I, 351.

bilinememektedir. Halbuki tekil sigalı kıraatte bu açıklanmaktadır. Nitekim İbn Abbâs da tekil siga ile okumuş olup tercih edilen kıraat budur[133].

Tekil siga ile okumanın anlamca güzel olduğunun delili, "*Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispatlamak için) dört şahit getiremeyenlere 80 sopa vurun!*"[134] âyetidir. Burada, iftira edenlerin tümüne 80 sopanın taksim edilmesi söz konusu olmayıp, bu iftiracılardan her birine 80 sopa düşeceği anlamı vardır. Aynı şekilde, her bir oruç yiyene de bir yoksulun doyurulması düşmektedir[135]. Nitekim Ebû Ubeyd de tekil sigalı kıraati tercih eder ve bunun gerekçesi olarak *tek*in, *grub*u ifade edebilmesine karşın, *grub*un, *tek*i ifade edemiyeceğini ileri sürermiş[136].

2.1.2.2.9. Müsnedün İleyhten Bedel Getirilmesi

Bir *nahiv* ve *belâgat* terimi olarak ***bedel***, birinci kelimenin (*mübdelün minh; kendisinden bedel kılınan*) hazfedilip, ikincisinin (*mübdel; bedel kılınan*), onun yerini alması sağlıklı olan, gerçeği ortaya koyma ve kuvvetlendirme hususunda *tekit*; izah ve özellik kazandırma hususunda da *vasıf* vazifesi gören cümle unsurudur[137].

*Müsnedün ileyh*ten sonra *bedel* getirilmesi, anlatım zenginliği ve hükmün tekrarı amacına yönelik bir husus olup faydası *mübâlağa*dır[138].

*Müsnedün ileyh*in, *atf-ı beyân*a benzer şekilde *bedel* aracılığıyla muhatabın zihnine iyice yerleştirilmesini konu alan; gerek *istisnâ cümlesi* gerek *normal cümle* içerisinde yer alacak şekilde pek çok kıraat örneği mevcut olup, biz *normal cümle* ile ilgili bir kıraat örneğini incelemekle yetinmek istiyoruz:

فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنا دمرناهم وقومهم اجمعين *{Bak işte, tuzaklarının âkibeti nice oldu: Onları da, (kendilerine uyan) kavimlerini de (nasıl) toptan helâk ettik!}*[139]. Burada إنّ lafzını Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer *innâ* şeklinde; diğerleri ise *ennâ* şeklinde okumuşlardır[140].

İnnâ kıraati, *cümle başı (mübtedâ)* olma esasına göre gerçekleşirken, *ennâ* şeklindeki kıraate göre âyette yer alan كان fiili, *kâne-i tâmme* (tam fiil) olup, وقع (*vuku*

---

[133] Mekkî, *el-Keşf*, I, 283. Ayrıca bk. İbn Hâleveyh, s. 93; Ebû Alî, I, 273; Ebû Zür'a, s. 124.
[134] Nûr 24/4.
[135] Ebû Alî, I, 273.
[136] Nahhâs, I, 286.
[137] İbn Cinnî, *el-Lüma'*, s. 172.
[138] Kazvînî, *Telhîs*, s. 31; Tîbî, s. 81. Konuyla ilgili örnekler için bk. Kazvînî, a.y.; Tîbî, a.y.
[139] Neml 27/51.
[140] İbn Mücâhid, s. 484; İbnü'l-Cezerî, II, 338.

buldu) manasına hamledilir. Bu durumda أنا, كان nin *fâili*; dolayısıyla *müsnedün ileyh* olan عاقبة den *bedel* düşmüş olur[141]. Bu durumda أنا dan itibaren cümle *ref' (özne)* konumunda[142] ve *masdar (müfred)* hükmünde olup[143], bu değerlendirmeye göre âyet: "*Bak ki, onları ve kavimlerini toptan helâk edişimiz nasıl oldu!*" şeklinde yorumlanır[144]. Böylece *emnâ* kıraati, *müsnedün ileyh* olan عاقبة مكرهم *(tuzaklarının sonu)* kısmının bir *bedel* cümlesiyle izlenmesi sayesinde, söz konusu azabın ne şekilde gerçekleştiğini ortaya koymakta ve anlatıma güç kazandırmaktadır. Rivayete göre Übey b. Kâ'b, bu kısmı, *en demmarnâhum* şeklinde okumuştur ki, bu da *emnâ* kıraatini doğrulayan bir hüccettir[145].

Sunmuş olduğumuz âyetin tercümesi, *bedel* görüşüne daha uygun düşmektedir.

Emnâ şeklindeki kıraatin, *bedel* dışında başka değerlendirmeleri de olmakla birlikte, konumuzun dışında kaldığı için onlara değinmiyoruz[146].

2.1.2.2.10. Müsnedün İleyhten Sonra Fasıl Zamiri Getirilmesi

Müsnedün ileyh ile, *müsned* arasında *fasıl zamiri*nin yer almasındaki maksat, *müsnedün ileyh*in, *müsned* sayesinde hususîlik kazanması; başka bir ifadeyle *müsned*in, *müsnedün ileyh*e hasredilmesidir. Örneğin, زيد هو القائم (ayakta olan Zeyd'dir) derken, burada "ayakta olma" konumu, -söz gelimi- Amr'a intikal etmeyip, sadece Zeyd'le sınırlandırılmıştır[147]. Keza *fasıl zamiri*nin getirilmesindeki fayda, kendisinden sonra gelenin *sıfat* değil, *haber* olduğunu göstermek ve *müsned*in ifade ettiği anlamın, başkası için değil, sadece *müsnedün ileyh* için sabit olduğunu ortaya koymaktır[148].

Konuyla ilgili tek bir kıraat örneğimiz mevcut olup şu âyette yer almaktadır:

---

[141] Nahhâs, III, 216; Ebû Alî, V, 397; Ebû Zür'a, s. 532; Mekkî, *el-Keşf*, II, 163; a.mlf., *Müşkil*, II, 151-152; İbnü'l-Enbârî, II, 224-225; Ukberî, II, 1010.
[142] Zeccâc, IV, 124; Nahhâs, III, 216; Ezherî, II, 242; Mekkî, *el-Keşf*, II, 163.
[143] İbn Ebi Meryem, II, 966.
[144] Ebû Zür'a, s. 532.
[145] Nahhâs, III, 216; Ebû Alî, V, 398; Ebû Zür'a, a.y.
[146] Bu değerlendirmeler için bk. Zeccâc, IV, 124-125; Nahhâs, a.y.; Ebû Alî, V, 397; Mekkî, *Müşkil*, II, 151-152; Ukberî, II, 1010-1011.
[147] Kazvînî, *Telhîs*, s. 32; a.mlf., *el-Îzâh*, II, 49; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 90.
[148] İbn Hişâm, II, 496.

ومن يتول فان الله هو الغنى الحميد *(Kim yüz çevirirse, şüphesiz ki Allah zengindir, hamde lâyıktır)*[149]. Burada Nâfi', İbn Âmir ve Ebû Ca'fer *fasıl zamiri* olan هو yi kıraate katmıyarak فان الله الغنى الحميد şeklinde okurken, çoğunluk, âyet metninde yer aldığı gibi هو ile okumuştur[150].

Çoğunluğun kıraatinde yer alan هو zamiri, Basralılar'a göre -*haberi sıfat*tan ayırıp ortaya koyduğu için- ***fasıl*** *(ayraç)*, Kûfeliler'e göre ise -*müsnedün ileyh*i tekit edip desteklediği için- ***imâd*** *(direk)* diye isimlendirilir[151].

Bu zamirin cümledeki konumuna gelince, Kûfeliler'e göre öncesinde yer alan *müsnedün ileyh*i tekitlediği için irapta ona tâbidir. Böylece هو, cümlede tekit için getirilen النفس *(kendisi)* lafzının konumundadır. Nasıl ki, جآء نى زيد نفسه *(Bana, Zeyd'in bizzat kendisi geldi)* derken, نفسه irap yönünden زيد e tâbi olmaktaysa, aynı şekilde زيد هو العاقل *(Zeyd akıllının ta kendisidir)* derken, هو de irapta زيد e tâbi olmuş olur. Dolayısıyla هو nin irapta bir konumu vardır[152].

Basralılar'a göreyse bu zamir, ancak *sıfat*la *haberi* birbirinden ayırmak, yani kendisinden sonra gelen kelimenin, *mübtedâ*nın *sıfatı* değil, *haberi* olduğunu ortaya koymak maksadıyla getirildiği için irapta yeri yoktur ve *fasıl zamiri* diye isim alması da bu yüzdendir. Örneğin زيد العالم dendiğinde, العالم için, Zeyd'in hem *sıfatı* (*Âlim Zeyd*), hem de *haberi* (*Zeyd âlimdir*) olmak caiz iken, زيد هو العالم (*Zeyd âlimin ta kendisidir*) örneğinde العالم nun *haber* olması, *sıfat* olmaktan ayrılıp kesinleşmiş olur[153].

Kûfeliler'in görüşü esas alındığında, konumuz olan çoğunluğun kıraatindeki هو *mübtedâ*, الغنى *haber* olup, ikisi birlikte إن (*inne*)nin (*cümle* halinde gelmiş) *haberi* olarak *ref'* konumundadırlar[154].

---

[149] Hadîd 57/24.
[150] İbn Mücâhid, s. 627; İbnü'l-Cezerî, II, 384.
[151] Zeccâc, *İ'râbü'l-Kur'ân*, II, 539; Ezherî, III, 57; İbn Hâleveyh, s. 342; Zemahşerî, *el-Mufassal*, s. 162; İbn Ebî Meryem, III, 1252; İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, II, 706.
[152] İbnü'l-Enbârî, a.y.
[153] İbn Ebî Meryem, III, 1252; İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, II, 707.
[154] Benzer yorumlar için bk. Nahhâs, IV, 367.

Basralılar'ın görüşü esas alındığında ise هو *fasıl zamiri* olduğu için irapta yeri yoktur; dolayısıyla da *mübtedâ* değildir. Çünkü *fasıl* edatının hazfi kolay olup bu, manayı da ihlâl etmez[155].

Basralılar'a göre *fasıl zamiri* olan هو nin irapta yeri olmayınca, الله, ان nin *ismi*, الغنى ise bunun *haberi* olacaktır.

Zamire ibarede yer vererek okuyanların kıraati kanaatimizce daha beliğdir. Zira *isim*le *haber* arasında yer alan *fasıl zamiri*nin bir başka faydası da, *haber*in manasının sadece "kendisinden haber verilen"e (*müsnedün ileyh*) tahsis edilmesidir. Örneğin, زيد هو العالم derken, bunu diyen sanki, *"Gerçek âlim Zeyd'dir, başkası değil"* demiş gibidir[156]. Aynı şekilde هو de, anlamın çokça pekiştirilmesini sağlamaktadır[157]. Böylece bu kıraat bir yönüyle: *"Gerçek zengin insanlar değil, Allah'tır. Çünkü her zengini zengin kılan yalnız O'dur. Dolayısıyla her zengin insan Allah'ın rahmetine muhtaçtır"* şeklinde yorumlanabilir[158].

2.1.3. Müsned

İki kelimeden birinin diğerine nisbet edilip bağlanmasında, *nisbet edilen*e ***müsned*** *(dayandırılan)* denir[159]. *Müsned*e ayrıca *Kendisiyle hüküm verilen (el-mahkûmu bih)* diye de isim verilmektedir ki, onun böyle bir ismi almış olması, gerek doğru (*sıdk*), gerek yalan (*kizb*); gerek olumlu gerek olumsuz olmak üzere, *müsnedün ileyh* hakkında *hüküm* ifade etmiş olması sebebiyledir[160].

Bir başka tanıma göre *isnâdı* oluşturan iki kelimeden *nisbeti* ihtiva edene *müsned* denir[161].

Cümle, *müsned*le kayıtlanma sayesinde muhataba tam bilgi sağlamış olur. Söz gelimi biz, muhatabımızın da aynen bizim gibi tanımakta olduğu bir kişinin adını vererek, -meselâ- زيد *(Zeyd)* desek de, buna başka bir şey eklemesek, muhataba hiçbir bilgi sunmamış oluruz. Fakat bunun ardından, Zeyd hakkında muhatabın bilmediği bir

---

[155] Geniş bilgi için bk. Ebû Alî, VI, 276.
[156] İbn Ebî Meryem, a.y.
[157] Nahhâs, IV, 366-367.
[158] Ezherî, III, 57.
[159] Tehânevî, I, 642.
[160] Geniş bilgi için bk. Sekkâkî, s. 78-80.
[161] Mehmed Rifat, I, 68.

şeyi kendisine *haber* vermek üzere, örneğin منطلق lafzını *müsned* olarak alıp: زيد منطلق *(Zeyd yola koyulmuştur)* şeklinde bir cümle kuracak olursak, bu takdirde muhatabımıza, Zeyd'le ilgili bir anlam ifade etmiş oluruz ve böylece *söz (kelâm)* sağlıklı olmuş olur. Zira *isim* olsun, *fiil* olsun; bir tek lafız hiçbir anlam ifade etmez. Fakat o lafzı, cümle kurmaya elverişli olan bir şeyle birleştirince mana oluşur ve başka bir unsura ihtiyaç duymayacak şekilde başlı başına bir *kelâm* meydana gelir[162].

*Müsnedün ileyh*in yalnız *isim* olma zorunluluğu bulunmasına karşın, *müsned* hem *isim* hem *fiil* olabilir. زيد اخوك *(Zeyd senin kardeşindir)* ve ضرب زيد *(Zeyd vurdu)* örneklerinde görüldüğü gibi[163]. Böylece *fiil*, ebediyen *müsned* olarak kalmak üzere konmuş olmaktadır[164].

Şu halde isim cümlelerinde *haber, mübtedâ*ya; fiil cümlelerinde ise *fiil, fâil*e isnâd ettirilmiş olmaktadır. Sonuç olarak diyecek olursak, isim cümlesinde *haber*, fiil cümlesinde ise *fiil, **müsned*** olmaktadır[165].

Müsned konusunu *kıraat* bazında incelerken, iki ana taksimi esas alacağız; ***fiil*** ve ***isim***.

2.1.3.1. Müsnedin Fiil Olması

*Müsned*in *fiil* olarak cümlede yer alması durumunda *fiil* ya takdir edilir veya açıkça belirtilir.

*Müsned*in takdir edilen *gizli fiil* olması da iki şekilde gerçekleşir:

2.1.3.1.1. Müsnedin Açık Soruya Cevap Oluşturması

*Müsned*in bu türüne: *"Andolsun ki, onlara: "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorsan, mutlaka "Allah.." diyeceklerdir"*[166] âyeti örnek verilebilir. Burada *cevap: "Allah yarattı* (خلقهن الله)" şeklinde takdir edilmiş olup, *müsned* olan خلق *(yarattı)* fiili, -durumun açıklığından ötürü- hazfedilmiştir[167].

---

[162] Geniş bilgi için bk. Müberred, *el-Muktadab*, IV, 126-128.
[163] Zemahşerî, *el-Mufassal*, s. 15. Ayrıca bk. Sekkâkî, s. 98; Molla Câmî, s. 7.
[164] Molla Câmî, s. 11.
[165] Mehmed Rifat, I, 69.
[166] Lokman 31/25.
[167] Kazvînî, *Telhîs*, s. 46-47; Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 124.

Bu konuyla ilgili herhangi bir kıraat örneğini inceleme durumunda değiliz. Zira Kur'an'da *müsned*in, *mahzuf fiil* olarak yer almasının yaygın şekli zaten budur.

2.1.3.1.2. Müsnedin Gizli Soruya Cevap Oluşturması

*Müsned*in bu türüne, Dırâr b. Nehşel'in, kardeşi Yezîd b. Nehşel için inşâd ettiği, ***tavîl*** veznindeki şu:

ليبك يزيد ضارع لخصومة ومختبط مما تطيح الطوائح

{Yezîd'e (herkes tarafından) ağlan(ıp ağıtlar yakıl)sın! Özellikle de hakkını arayamayan zayıf bîçarelerle, zamanın getirdiği felâketlerin, elinde ne var ne yok hepsini alıp götürmesinden ötürü açıktan açığa dilencilik etmeğe mecbur kalanlar ağlasın (ki, Yezîd onların yardımcısıydı) mersiyesi bir örnektir[168]. Şiirde sanki, (*Yezîd'e ağlansın!* sözü karşısında) من يبكيه *(ona kim ağlasın?)* şeklinde bir soru takdir edilmiş olup, bu soruya: ليبكه ضارع *(ona, zayıf düşen ağlasın!)* şeklinde cevap veriliyor gibidir[169].

Konuyla ilgili sadece iki kıraat örneği tespit edebildiğimiz için bunların ikisini de vermek istiyoruz:

فى بيوت اذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والاصال. رجال.. *(Misal verilen bu kandil) birtakım evlerde bulun(up yakıl)maktadır ki, Allah (o evlerin) yücelmesine ve içlerinde isminin anılmasına izin vermiştir. Buralarda sabah akşam O'nu öyle adamlar tesbih eder ki..}*[170]. Âyette yer alan يسبح *muzârî fiil*ini İbn Âmir ve Ebû Bekir ب nın fethasıyla *yusebbehu* şeklinde, *edilgen* çatı ile okurken, çoğunluk bunu, kesre ile *yusebbihu* şeklinde, *etken* çatı ile okumuşlardır[171].

Edilgen çatı ile gelen kıraat, belâgat açısından, *müsned* olan fiilin -arzettiğimiz şekildeki- hazfiyle ilgili örnek olarak sunulmaktadır[172]. *Etken* çatılı kıraate göre, رجال *(kişiler)* çoğul lafzı, يسبح *(tesbih eder) fiil*inin *fâil*i olurken, *edilgen* çatılı kıraatte, *câr-*

---

[168] Kazvînî, *Telhîs*, s. 47; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 130. Bu şiiri Sîbeveyhi, Haris b. Nehîk'e nisbet etmekte ve "Fiilin Hazfi" konusunda şahit getirmektedir. Sîbeveyhi, II, 141, 145. Müberred ise bu şiiri, "Manaya Hamletme" konusunu işlerken kullanmaktadır. Müberred, *el-Muktadab*, III, 281-282. Bağdâdî, şiirin nisbet edildiği şairlerin isimlerini sayarken, doğru olanın Nehşel b. Hariy olduğunu belirtmektedir. Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd, *Hızânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-'Arab*, Dâdu Sâdır, Beyrut, ts., I, 151-152.

[169] Sîbeveyhi, I, 145; Müberred, III, 282; Ebû Alî, V, 326; İbn Ebî Meryem, II, 916; Teftâzânî, a.y.

[170] Nûr 24/36-37.

[171] İbn Mücâhid, s. 456; İbnü'l-Cezerî, II, 332.

[172] Zemahşerî, *el-Mufassal*, s. 33-34; Kazvînî, *el-Îzâh*, II, 108.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

mecrûr (zarf) olan له فيها kısmı, *nâibü'l-fâil (sözde özne)* olup, daha sonra bu *nâibü'l-fâil*in açıklanması üzere رجال kelimesi *merfû'* kılınmış olmaktadır. Yani يسبح له فيها *(O evlerde Allah adına tesbih edilir)* derken, sanki: من يسبح الله *(peki kimler Allah'ı tesbih eder?)* diye sorulması üzerine: يسبح رجال *(birtakım kişiler tesbih ederler ki..)* şeklinde bir cevap takdir edilmiş gibidir[173]. Bu durumda *müsned* olan يسبح fiili gizlendirilmiş olmaktadır. Çünkü "*O evlerde Allah adına tesbih edilir*" derken bu, o evlerde tesbih edenlerin bulunduğunu göstermektedir[174].

Edilgen çatılı kıraatin irap yönünden değerlendirilmesinde kısmî bir müşküllük yaşanmaktaysa da, bu kıraatin belâgat yönü bir hayli zengindir diyebiliriz. Şöyle ki, Ferrâ'nın verdiği bilgiye göre, *edilgen* çatılı kıraatte رجال kelimesi, "yenilenip duran bir fiil"in tasarlanması üzere *merfû'* kılınmış olmaktadır[175]. Bu tespiti yerinde buluyoruz. Zira *edilgen* çatılı kıraatte gerçek *fâil* belli olmayıp, burada esas olan *tesbih etme* fiilidir ve bu fiil, *edilgen* çatı gereği tekrarlanıp durmaktadır. Şu halde Cenâbı Hakk'ın devamlı olarak tesbih edilmesi söz konusudur. Nitekim daha önce sunduğumuz şiirde de şair, büyük bir ihtimalle *ağlama*nın sürekliliğini temin için, *liyubke (ağlansın)* şeklinde *edilgen* bir çatı tercih etmiş olabilir.

Râzî'nin verdiği bilgiye göre, *edilgen* çatılı kıraatte söz (*tesbih*), âyette yer alan üç *zarf*ın {له *(O'nun için),* فيها *(o evlerde)* ve بالغدو والآصال *(sabah akşam)}* sonuna varıncaya kadar yaygınlaştırılmış olmaktadır[176]. Râzî'nin kastettiği muhtemelen şu olsa gerektir ki, يسبح fiilinden önce geçen ترفع ve يذكر fiillerini bütün kurrâ ittifakla *edilgen* çatı üzere okumuş olduklarından, *yusebbehu* kıraatine göre her üç fiil aynı çatı ile gelmiş olmakta, böylece içerisinde Allah'ın anılıp tesbih edildiği evlerin, kadri yüce tanınmasının yanı sıra, Allah adına yapılan tesbihlerin, *mekân zarfı* (evler) ve *zaman zarfı* (sabah akşam) içerisinde yaygınlaştırılarak, yalnız O'na tahsis edilmesi, bir bütünlük içerisinde sunulmuş olmaktadır. Böylece her üç fiilin *edilgen* çatı üzere okunması, âyet kontekstine daha uygun düşmektedir. Ayrıca bu kıraatin icrası esnasında -düşünsel bazda- yer alan

---

[173] Zeccâc, IV, 45-46; İbn Hâleveyh, s. 262; Ebû Alî, V, 326; Ebû Zür'a, s. 501; Mekkî, *el-Keşf*, II, 139; İbn Ebî Meryem, II, 916; Ukberî, II, 971.
[174] Nahhâs, III, 139.
[175] Ferrâ, II, 253.
[176] Râzî, XXIV, 5.

"*Kim tesbih eder?*" sorusuna: "*Birtakım kişiler tesbih eder ki..*" şeklinde verilen cevap da hesaba katıldığında, biri açık, ikisi gizli olmak üzere *tesbih* tabiri, telaffuz olarak dahi üç kez tekrarlanmış olurken, *etken* çatılı kıraatte bu, sadece bir kez gerçekleşmektedir.

Edilgen çatılı kıraatin, belagat yönünden oldukça zengin olan farklı bir yorumu daha vardır. Şöyle ki, bu kıraate hüccet oluşturan şiirde *müsned*in, *liyubke (ağlansın)* şeklinde *edilgen* siga ile gelmiş olması, *liyebki (ağlasın)* şeklindeki *etken* sigaya nazaran üç yönden avantajlı bulunmaktadır: Birincisi; *fiil*in *fâil*e isnâd ettirilmesi, önce genel, sonra detaylıca olmak üzere tekrarlanmaktadır[177]. İkincisi; cümlede yer alan *Yezîdu* kelimesi, *-nâibü'l-fâil* olduğu için- cümlenin ana unsuru olup, fazlalık değildir. Oysa, *liyebki Yezîde (Yezîd'e.. ağlasın)* şeklinde *etken* siga ile gelmiş olsaydı, "*Yezîd'e*" lafzı, *mef'ûl* olması hasebiyle (*isnâd* yönünden ne *müsned* ne de *müsnedün ileyh* olmadığı için) fazlalık sayılacaktı. Üçüncüsü ise, sözün baş tarafı (şiirde *liyubke*, âyette *yusebbehu* fiili), *fâil*in zikredilmesi hususunda "işiten"e ümit bahşetmezken, bunun ardından *dâri'un (*âyette *ricâlün)* kısmı getirilerek *fâil*in zikredilmesi, beklenmedik bir yerden *nimet* elde etmeye benzemiştir[178]. Bu tespitlerin her birini, *edilgen* çatılı kıraate uygulayacak olursak, aynı sonuçları alacağımız kuşkusuzdur. Örneğin, birinci değerlendirmeyi esas alacak olursak diyebiliriz ki, *edilgen* çatıda *fâil* gizlenildiği için, sanki bütün bir insanlık âlemi, önce bu evrensel tesbih ve zikir şölenine tek tek çağrılmakta, bunun ardından gizli bir *yusebbihu müsned*i takdir edilerek, bununla, *müsnedün ileyh* olan *ricâlün* kelimesi arasında ikinci bir *isnâd* fonksiyonu ön görülmekte, böylece bu evrensel zikir sofrasının baş köşesine, (âyetin devamında vasıfları sayılan) kişiler oturtulmuş olmaktadır.

Edilgen sigalı kıraate göre âyetler: "*(O kandil) birtakım evlerde bulunmaktadır ki, Allah (o evlerin) yüce tanınmasına ve içlerinde adının anılmasına izin vermiştir. O evlerde sabah akşam O'nun adına tesbih edilir. O'nu öyle kişiler tesbih ederler ki..*" şeklinde tercüme edilebilir.

Bir kıraat kuralı olarak burada hatırlatmak gerekirse, -anlamın sağlıklı olması için- *edilgen* sigalı kıraate göre âyet sonunda (والآصال) vakfetmek gerekir[179].

---

[177] "*Yezîd'e ağlansın!*" derken, önce genel bir ifade kullanılarak, tüm insanlar bu ağlamaya davet edilirken, bunun ardından *zayıf* ve *dilenen* tabirlerinin getirilmesiyle, kimlerin bilhassa daha çok ağlaması gerekeceği detaylıca anlatılmış olmaktadır.

[178] Kazvînî, *Telhîs*, s. 47; *el-Îzâh*, II, 108-109; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 130.

[179] Begavî, III, 69; İbn Kesîr, III, 294.

كذالك يوحى اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم *(Aziz ve Hakîm olan Allah, sana ve senden öncekilere işte böyle vahyeder)*[180]. Burada يوحى *muzârî fiil*ini yalnız İbn Kesîr ح nın fethasıyla *yûhâ* şeklinde, *edilgen* çatı ile okurken, diğerleri *yûhî* şeklinde, *etken* çatı üzere okumuşlardır[181].

İbn Kesîr'in kıraati esas alındığında, âyetin arzetmiş olduğu cümle yapısı, bir önceki kıraat örneğinde yer alan yapıyla tıpatıp örtüşmektedir. Şöyle ki, âyette geçen الله nun açıkladığı bir *nâibü 'l-fâil* mevcut olup bu, *câr-mecrûr* olan اليك dir ve *edilgen* çatılı *yûhâ* fiili, bu *nâibü 'l-fâil* için yapılandırılmıştır. Buna göre الله, tekrarlanan bir gizli fiil ile *ref'* edilmiş olup, cümlede soru ve cevaptan oluşan bir *hazif* söz konusudur. Bu kıraate göre: "*Sana ve senden öncekilere böylece vahyolunur*" derken, sanki من يوحيه *(Bu vahyi kim ediyor?)* diye sorulmasına karşılık, يوحيه الله العزيز الحكيم *(Bu vahyi Azîz ve Hakîm olan Allah ediyor)* şeklinde cevap verilmiş gibidir[182]. Bu durumda *cevap* bölümünde yer alan يوحى fiili, hazfedilmiş *müsned* olmaktadır.

İbn Kesîr'in bu kıraatinin, *tefsir* dünyasına kazandırdığı ilginç bir yorum da şudur: "*Bu sûre (Şûrâ), senden öncekilere olduğu gibi sana da vahyolunmaktadır*". Böylece bu sûrenin, önceki peygamberlere de vahyedildiği belirtilmiş olmaktadır[183].

İbn Kesîr'in bu kıraati: "*Ey Muhammed! Senden öncekilere vahyolunanın bir benzeri de sana vahyolunmaktadır (Bunu yapansa Azîz ve Hakîm olan Allah'tır)*" şeklinde yorumlanabilir[184].

Burada da bir kıraat kuralı olarak, İbn Kesîr'in kıraatine göre من قبلك şeklinde okuyup vakf yapıldıktan sonra, الله dan itibaren başlangıç yapmak esastır[185].

---

[180] Şûrâ 42/3.
[181] İbn Mücâhid, s. 580; İbnü'l-Cezerî, II, 367.
[182] Özetini sunduğumuz bu yorumlar için bk. Zeccâc, IV, 393; Ezherî, II, 355; İbn Hâleveyh, s. 318; Ebû Alî, VI, 126; Ebû Zür'a, s. 639; Mekkî, *el-Keşf*, II, 250; a.mlf. *Müşkil*, II, 275.
[183] Ebû Alî, a.y.; Mekkî, *el-Keşf*, a.y.
[184] Mekkî, a.y.
[185] a.y.

2.1.3.2. Müsnedin Fiil Olarak Açıktan Zikredilmesi

*Müsned*in *fiil* olarak cümlede yer alması, *yenilenme*[186] sağlamanın yanı sıra, en kısa tarz üzere üç zamandan biriyle[187] *müsned*i kayıtlamak içindir[188]. Tarîf b. Temîm el-Anberî'nin ***kâmil*** veznindeki şu:

اوكلما وردت عكاظ قبيلة بعثوا الى عريفهم يتوسم

{Demek, Ukâz panayırına ne vakit bir kabile gelecek olsa, (o kabilelerin her biri hakkında bir cinayetim vaki olduğu için) izlerimi tespit edip beni öğrenmek üzere işgüzar vekillerini bana gönderecekler öyle mi?} şiiri buna örnektir. Şiirde *müsned* olan يتوسم fiili, işgüzar olan şahsın (*arîf*), (şairi arayıp bulmak için) emare araması ve inceleme yapmasıyla ilgili bir *teceddüt* (peyderpey oluşum) ifade etme anlamında kullanılmıştır[189].

Bu ön bilgiyi sunduktan sonra, *müsned*in *fiil* olarak cümlede yer almasının belâgate nasıl yansıyacağını geniş bir tasnif içerisinde incelemeye geçiyoruz.

Müsned fiil, ya *kayıtlı* ya da *kayıtsız* olarak cümlede yer almaktadır.

2.1.3.2.1. Müsnedin Şart Edatıyla Kayıtlanması

*Müsned fiil*in إن, إذا ve لو edatlarıyla sınırlı tutulacak şekilde *şart*la kayıtlanması hususu, bir belâgat konusu olup bundan maksat, ancak *şart* edatları arasındaki farkın bilinmesi sayesinde birtakım durum ve değerlendirmelerin gündeme taşınmasıdır[190]. Bu *şart* edatları içerisinde, kıraat farklılıklarını ilgilendiren tek edat olması sebebiyle, sadece إن edatının (***in-i şartiyye***), kıraat yönünden oluşturduğu belâgat zenginliğini işlemeye gayret edeceğiz.

---

[186] *Yenilenme (teceddüd)* kavramı, *fiil*in mefhumundan bir parça olan *zaman*ın ayrılmaz parçası sayılır. Dolayısıyla *parça*nın (*zaman*) yenilenip durması ve sonradan oluşumu, *bütün*ün (*fiil*) yenilenip durmasını ve sonradan oluşumunu gerekli kılar. Şu açıktır ki, mahiyet itibariyle *zaman* kararsızdır. Bu yüzden cüzleri birbiriyle bir arada bulunamazlar. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 134.

[187] *Mâzî, hâl, istikbâl.* Teftâzânî, a.y.

[188] *İsim* böyle değildir. Zira o, bir karinenin getirilmesine ihtiyaç duyar. زيد قائم امس *(Zeyd dün ayaktaydı)*, زيد قائم الآن *(Zeyd şu an ayaktadır)*, زيد قائم غدا *(Zeyd yarın ayakta olacak)* örneklerinde görüldüğü gibi. *Fiil*e gelince, zamanların biri onun mefhumunun bir parçası olması hasebiyle *fiil*, kendi sigasıyla bu mefhuma delalet eder. Teftâzânî, a.y.

[189] Kazvînî, *Telhîs*, s. 47-48; *el-İzâh*, II, 113; Teftâzânî, a.e., s. 134-135. Şiirin, bazı lengüistik tahliller için şahit getirilmesi hakkında bk. Sîbeveyhi, II, 129, 215; Abdulkâhir, *Delâil*, s. 135.

[190] Geniş bilgi için bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 48-52.

Şart-cezâ edatlarının anası sayılan إن[191], *gelecek zaman şartı* için tahsis edilmiş olup, bu edatta esas olan, *şartın* gerçekleşmesinin *kesinlik* arzetmemesidir[192]. Örneğin, birisi arkadaşına: إن تكرمني اكرمك *(Sen bana ikramda bulunursan, ben de sana ikramda bulunurum)* dediğinde, o kişi arkadaşının ikramda bulunacağını kesin hükme bağlamamış olur[193].

*Müsned*in ***in-i şartiyye*** ile kayıtlanmasını, kıraat farklılığı açısından şahsî bir tasnife tâbi tutarak üç farklı kategoride incelemeyi ön görmekteyiz:

Hükmün İhtimalîlik Dairesi İçerisinde Kalması

أن تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى *(Eğer iki erkek bulunmazsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle, biri yanılırken diğeri ona hatırlatsın diye iki kadın olsun)*[194]. Burada ان maddesini, yalnız Hamza *hemze*nin kesresiyle *in* şeklinde, diğer kurrâ ise *hemze*nin fethasıyla *en* şeklinde okumuşlardır. Ayrıca Hamza تذكر fiilini, *tüzekkiru* şeklinde *merfû'*; diğer kurrâ *tüzekkira* şeklinde *mansûb*; İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb ise aynı fiili, **if'âl** kalıbından gelmek üzere *tüzkira* şeklinde okumuşlardır[195]. Hamza'nın kıraatine göre âyette yer alan إن *şart-cezâ* edatı olup, تذكر fiilinin başındaki ف harfi *fâ-i cezâiyye*, yani *şartın cevâbı*dır[196]. Buna göre âyet, "*eğer o kadınlardan biri unutursa diğeri hatırlatır*" şeklinde takdir edilir[197].

Hamza'nın bu kıraati nahiv kurallarına tamamen uygun olup, dil yönünden şahitleri çoktur. Örneğin, ان تأتني فاكرمك *(Bana gelirsen sana ikramda bulunurum)* sözü, فأنا اكرمك *(ben sana ikramda bulunurum)* takdirindedir. Bu durumda fiil, "başlangıç yapma" üzere yapılanmış olup, *cevap* oluşturduğu için mutlaka *merfû'* okunması gerekir ki, bunun Kur'an'da da örnekleri mevcuttur. ومن عاد فينتقم الله منه *(Kim bu suçu tekrar işlerse, Allah*

---

[191] bk. Sîbeveyhi, I, 435; Müberred, *el-Muktadab*, II, 46.
[192] Kazvînî, *Telhîs*, s. 48.
[193] Kazvînî, *el-Îzâh*, II, 117.
[194] Bakara 2/282.
[195] İbn Mücâhid, s. 193; İbnü'l-Cezerî, II, 236.
[196] Böyle bir sentaks ortamında *fâ* harfi, başına geldiği fiili, önceden şart koşulan bir diğer fiilin sonucu, yani karşılığı (*cezâ*) olarak takdim eder.
[197] Hamza'nın bu kıraatiyle ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Zeccâc, I, 363-364; Nahhâs, I, 345-346; Ezherî, I, 234; İbn Hâleveyh, s. 104; Ebû Alî, II, 426-427; Ebû Zür'a, s. 150; Mekkî, *el-Keşf*, I, 320-321; Zemahşerî, I, 403; İbn Ebî Meryem, I, 352-353; Ukberî, I, 229; Ebû Hayyân, II, 348; Şeyhzâde, I, 593; İbn Âşûr, III (3. cüz), 109.

da ondan karşılığını alır"[198]; ..ومن كفر فامتعه قليلا *(Kim inkâr ederse, onu az bir süre faydalandırır, sonra da onu cehennem azabına sürüklerim)*[199] ve فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا *{Kim Rabbine iman ederse, artık ne bir (ecrinin) eksikliğe uğratılmasından ne de haksızlık edilmesinden korkar}*[200] âyetlerinde görüldüğü gibi[201].

Cumhurun kıraatine göre ise أن (*en*), *masdar* edatı (*en-i masdariyye*) olup, تضل *muzârî* fiilini *mansûb* kılmıştır. Bu durumda أن in başına, *sebep bildiren* ل ın *(lâmü't-ta'lîl)* getirilmesi kastedilmiş olup, âyet, لأن تضل (*unutur diye*) takdirindedir. Böylece أن تضل kısmı, cümlede *mef'ûlün leh (sebep bildiren zarf)* olurken, تذكر fiili de ف harfiyle, bu kısım üzere atfedilerek aynı şekilde *mansûb* kılınmıştır[202]. تضل nin ل ının fethasına gelince, bu, Hamza'nın kıraatinde, etimolojik tahlilin sonucu olan *arızî* bir hareke iken, cumhurun kıraatinde *irap* harekesi olmaktadır[203].

Cumhurun kıraatinde *unutkanlık*, kadının *fıtrî* bir özelliği olarak sunulurken, Hamza'nın kıraatinde bu vasıf *ihtimal* dairesi içerisinde kalmaktadır. Şöyle ki, yaptığımız kısmî filolojik tahlillerden de anlaşıldığına göre, أن تضل nin öncesinde mahzuf olarak değerlendirilen ل harfi, *lâm-ı ta'lîl* (veya *lâm-ı masdariyye*) olması hasebiyle *sebebiyet* ifade etmektedir. Ontolojik bir gerçektir ki, bir yerde ***ta'lîl***den (*sebebe bağlama*) bahsediliyorsa, orada mutlaka bir ***illet*** *(sebep)*, bir de ***ma'lûl*** *(sebebe bağlı olan)* bulunması zarureti vardır. Çünkü ***ta'lîl***, bu ikisi arasında kurulan *nominal* bir bağ olmaktadır. Yine ontolojik esasa göre ***illet***in ***ma'lûl***den önce bulunması zarurîdir. Tıpkı ***illet*** konumunda bulunan ***baba***nın, ***ma'lûl*** konumunda bulunan ***çocuk***tan önce bulunması gibi[204]. Bu ontolojik kural gereği *li-en tadille ihdâhumâ (o kadınlardan biri unutur diye)* şeklinde bir ***ta'lîl***de bulunmanın sağlıklı olabilmesi için, ***illet*** konumunda bulunan

---

[198] Mâide 5/95.
[199] Bakara 2/126.
[200] Cin 72/13.
[201] Sîbeveyhi, I, 437-438.
[202] Geniş bilgi için bk. İbn Hâleveyh, s. 104; Mekkî, *el-Keşf*, I, 320; *Müşkil*, I, 118; İbn Ebî Meryem, I, 353; Ukberî, I, 229.
[203] Şeyhzâde, I, 593.
[204] ***Öne geçme*** *(tekaddüm)* beş şekilde gerçekleşir: 1- ***Zaman İtibariyle:*** Babanın oğula önceliği gibi. 2- ***Zat İtibariyle:*** İlmin mâluma, güneşin ışığa önceliği gibi. 3- ***Tabiat İtibariyle:*** Elin hareketinin anahtarın hareketine önceliği gibi. 4- ***Rütbe İtibariyle:*** İmamın imama uyana önceliği gibi. 5- ***Şeref İtibariyle:*** Öğretmenin öğrenciye önceliği gibi. Ahi Çelebi (Ahizade Yusuf Efendi), *Zübdetü't-Ta'rîfât*, Dersaadet Yayınları, İstanbul 1201/1786, s. 12. Ayrıca bk. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 64.

unutkanlık vasfının önceden kadında mevcut olması zarureti vardır. Şu halde diyebiliriz ki, iki kadının şahit getirilmesi ***ma'lûl***, birinci kadının *unutkan*, ikinci kadının da *hatırlatıcı* olması ***illet*** konumunda bulunup, bu ikisi arasında bir ***ta'lîl*** bağı kurulmuş ve böylece bir erkeğin yanında -en az- iki kadının şahit olarak hazır bulunmaları istenmiştir.

Hamza'nın kıraatine gelince, daha önce de belirttiğimiz gibi إن lafzı, gelecek zamana yönelik olan ve vukuu kesinlik arzetmeyen bir ***şart*** edatı olması hasebiyle, cumhurun kıraatindeki o, ***illet-ma'lûl*** arasında oluşturulan *determinal* ilişki, burada yumuşatılarak ***şart-cezâ*** olgusuna bağlanmış olmaktadır.

Hamza'nın kıraatindeki belâgat inceliğini iyi kavrayabilmek için, her ikisi de ***şart*** edatı olan إن ve إذا arasındaki farkı, Kur'an'ın ışığında ortaya koymamız gerekecektir. Şöyle ki, bu iki edatın her ikisi de *gelecek zaman şartı* için konulmuş olmasına rağmen إن de asıl olan, ***şart***ın vuku bulmasının kesinlik arzetmemesi iken, إذا da asıl olan, bu vukuun kesinlik arzetmesidir. Bu yüzden vukuu nadir olan herhangi bir şey إن in konusu olurken, إذا da galip olan, bunun, olayın kesinlik kazandığının bir delili olarak *mâzî fiil* ile birlikte sevkedilmesidir. فاذا جآء تهم الحسنة قالوا لنا هذه و ان تصبهم سيئة يطير بموسى و من معه *{Fakat onlara bir iyilik geldiği zaman: "Bu bizim hakkımızdır" derler; eğer başlarına (muhtemel) bir kötülük gelirse, Musa ve beraberindekilerin uğursuzluğuna yorarlardı}*[205] âyeti bu hususta örnektir. Âyette geçen *iyilik*le, genel iyilik kastedilmiş olup, bu yüzden *cins* anlamı ifade eden *lâm-ı târif* alarak الحسنة şeklinde gelmiştir. *Kötülük* ise buna nisbetle *nadir* hükmünde olduğu için سيئة şeklinde *nekre* kılınmıştır[206]. Bu lengüistik tahlilden yararlanarak diyebiliriz ki, evrende ***iyi***nin ***kötü***ye galip geldiği ve Tanrı'nın ***iyimser*** olduğu gerçeğinin bir göstergesi olarak çoğunluk arzeden *iyilik*, hükümde kesinlik ifade eden إذا edatıyla; azınlık arzeden *kötülük* ise, vuku bulmada şüpheyi çağrıştıran إن edatıyla sevkedilmiş bulunmaktadır.

Tîbî'nin de benzer şekilde belirttiğine göre إن تكرمنى اكرمك *(şayet sen bana ikramda bulunursan, ben de sana ikramda bulunurum)* örneğindeki gibi, vukuu şüpheli olan *muzârî fiil*e özgü *in-i şartiyye*, fiilin *cezm* edilmesi hususunda bazan açık durumun

---

[205] A'râf 7/131.
[206] Kazvînî, s. 48-49.

gereğine göre değil de, *ihtiyat* için kullanılır. Efendisinin evde olup olmadığı kendisine sorulan kölenin, bunu bildiği halde: إن يك فيها اخبرتك *(Eğer içerde ise sana haber veririm)* demesi gibi[207].

Bu değerlendirmeler ışığında diyebiliriz ki, cumhurun kıraatine göre, bir erkek şahidin yanı sıra kadın şahitlerinin sayısının ***iki*** olması *zarurî* iken, Hamza'nın kıraatinde bu sayı, *ihtiyatî tedbir* esasına göre getirilmiş olmaktadır. Böylece her iki kıraatin kadın fıtratına yüklediği *unutkanlık* vasfı derece yönünden farklı olmaktadır.

Kadın fıtratının aksettirdiği bu *unutkanlık* derecesi âyette, sadece *in* ve *en* edatlarının ifade ettiği anlamla sınırlı kalmamakta; تذكر fiilinin, daha önce geçtiği şekliyle **if'âl** ve **tef'îl** kalıplarıyla okunmasının da bu hususta etkin bir payı bulunmaktadır. Şöyle ki, söz konusu fiilin *şeddeli (tüzekkira)* ve *şeddesiz (tüzkira)* okunması, kadınların bu tür bir şahitlik derecesinde iki gruba ayrıldıkları imajını vermektedir. Buna göre, kadının bazı şahitlikleri olur ki, bununla ilgili kendisine arız olan unutkanlık, *-şeddesiz* kıraat doğrultusunda- hafif bir hatırlatmayı gerektirir de tekrara ihtiyaç kalmaz. Bazı tür şahitlikleri de olur ki, *-şeddeli* kıraat doğrultusunda- bu hatırlatmanın tekrarlanması gerekir[208]. Ayrıca âyette -iki kez tekrarlanan- إحديهما zamirindeki احدى *(o ikisinden biri)* lafzıyla müphemlik oluşturularak, zamirin merciinin belirlenmemiş olması, hatırlatmanın her iki kadın arasında münavebeli olarak gerçekleşebileceği imajını vermektedir. Bir şekilde ki bazan şu, bazan da öteki yanılabilir de, böylece her biri diğer arkadaşına hatırlatmada bulunur. Kendileriyle birlikte hafızası güçlü bir erkek şahidin bulunmasının sebebi işte budur[209].

Günümüzde bilhassa kadın haklarıyla ilgili, kasıtlı olarak ya da bilgisizlik sebebiyle, İslâm dinini, güya erkeğin yanında kadını dışlayan, onu arka plana iten bir sistemmiş gibi değerlendiren bazıları için, Hamza'nın bu kıraati anlamlı bir cevap oluşturmaktadır. Zira bu kıraat, *in-i şartiyye*nin yapısı gereği, kadının unutkanlığını bir taraftan gelecek zamana taşımak suretiyle, bu arızî olgunun yoğunluğunu, *ati*nin engin ufuklarında eritirken, diğer taraftan bunun vukuuna *şüphe* şaibesi katarak, kesinlik arzetmesinin önüne set çekmektedir. Çünkü bu kıraatte unutkanlık, kadın fıtratının

---

[207] Tîbî, s. 100.
[208] Bikâî, I, 547.
[209] a.y.

ayrılmaz bir parçası olmaktan çıkıp *ihtimalîlik* vasfına bürünmekte, bu ise beraberinde ihtiyat ve tedbirli olma saikini getirmekle, kadın için artı bir değer ifade etmektedir.

Hamza'nın kıraatine göre âyet: "*Şayet iki erkek bulunamazsa, o takdirde rıza göstereceğiniz şahitlerden iki erkekle, olur ki, biri yanılırsa diğeri ona hatırlatsın diye iki de kadın olsun*" şeklinde tercüme edilebilir.

Teşriin Geleceğe Taşınması

ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا *(Mescid-i Harâm'a girmenizi önledikleri için bir topluma karşı beslediğiniz kin sizi tecavüze sevketmesin!)*[210]. Burada İbn Kesîr ve Ebu Amr ان lafzını, İ nin kesresiyle ***in*** şeklinde okurken, diğerleri fethayla ***en*** şeklinde okumuşlardır[211].

Bir önceki örnekte olduğu gibi, burada da kesreli kıraate göre إن lafzı, ***şart-cezâ*** edatı olup, لايجرمنكم *(sakın sizi sevketmesin!)* cümlesi ***cevap*** yerine geçerken, fethalı kıraatte yer alan أن lafzı *masdar* edatı olup, لأن صدوكم *(sizi önledikleri için)* takdirinde olmak üzere, bu edatın başında *sebep* bildiren mahzuf bir ل harfi bulunmaktadır[212]. Bu durumda ***en*** şeklindeki kıraate göre *önleme* eylemi önceden vuku bulmuş olmasına karşın, ***in*** şeklindeki kıraat, bunun gelecekte beklenen bir fiil olduğuna delâlet etmektedir[213].

Taberî ve Nahhâs bu âyetin, Mekke'nin fethi (8/629) yılında indiği; müşriklerin, müslümanları Mescid-i Harâm'dan engellemelerinin ise, Hudeybiye Günü (6/627) vuku bulduğu gerekçesiyle, *gelecek zaman şartı* için tahsis edilmiş olan ***in*** kıraatini pek tasvip etmemekte, bunun yerine, mana yönünden daha açık olduğunu iddia ettikleri ***en*** kıraatini benimsemektedirler[214]. Ne var ki, pek çok müfessir ***in*** kıraatini makul ve sağlam biçimde, ilmî kıstaslar doğrultusunda savunmuşlardır. Örneğin, Ebû Hayyân, *Yedi Kıraat* içerisinde yer almasını gerekçe göstererek, *mütevâtir* olduğunu iddia ettiği bu kıraatin sahih bir anlamı bulunduğunu söylemekte ve bu kıraati: "*Şayet Hudeybiye Günü vuku*

---

[210] Mâide 5/2.
[211] İbn Mücâhid, s. 242; İbnü'l-Cezerî, II, 254.
[212] Ahfeş, II, 460; Zeccâc, II, 143; Nahhâs, II,5; İbn Hâleveyh, s. 129; Ebû Alî, III, 212-214; Mekkî, *el-Keşf*, I, 405; İbn Ebî Meryem, I, 436-437; İbnü'l-Enbârî, I, 283; Ukberî, I, 417.
[213] Ferrâ, I, 300; Mekkî, *el-Keşf*, I, 405; a.mlf., *Müşkil*, I, 218; Ukberî, I, 417; Bikâî, II, 389.
[214] Geniş bilgi için bk. Taberî, IV, 404-405; Nahhâs, II, 5-6.

bulan engellemeye benzer şekilde gelecekte de bir engelleme vuku bulursa.." şeklinde yorumlamakta, böylece bu yasaklamanın, "gelecek için bir *yasama (teşrî)*" olacağını belirtmektedir[215]. Üstelik Ebû Hayyân'a göre bu âyetin *Fetih Yılı* nâzil olduğu hususu, üzerinde *icmâ* olunmuş bir mesele değildir; aksine âyetin, "engelleme"den önce indiğini iddia edenler vardır. Bu durumda ***şart***ın anlamı zaten açıktır[216].

Ebussuûd'a göre ***in*** şeklindeki kesreli kıraat, "engelleme" eyleminin, geçmişte vuku bulmuş gibi, *varsayım* mahallinde arzolunması sonucunu doğurmakta olup bu, *kınama* ve böyle bir engellemenin, olsa olsa ancak *varsayım* üzere vuku bulabileceği hususuna *dikkat çekme* amacına yöneliktir[217].

Âlûsî, Ebüssuûd'un bu yorumunu, "*Mekke'nin fethinden sonra herhangi bir engelleme olmamıştır*" şeklindeki bir itiraza verilecek cevap olarak görmektedir[218].

Ahfeş'in nefis yorumuna göre burada kesreli kıraat, إن هم صد وكم takdirinde olup: "*Henüz yapmamış olmalarına rağmen, şayet bunu (engellemeyi) yapmaya kalkışacak olurlarsa..*" anlamına gelmektedir ki bu, olmayan bir şeyin olmuşcasına hikâye edilişine benzer. Tıpkı قالوا إن يسرق فقد سرق اخ له من قبل *{Dediler ki: "Eğer o (Bünyamin) çaldıysa, daha önce onun bir kardeşi de (Yusuf) çalmıştı"..}*[219] âyetinde olduğu gibi. Zira Bünyamin hırsızlık etmediği halde, onlara göre bu hırsızlık gerçekleşmiş oluyordu[220].

Taberî de fethalı kıraati tercih etmekle birlikte, kesreli kıraate nefis bir yorum getirmektedir. Bu yoruma göre ***in*** şeklindeki kıraat: "*Siz Mescid-i Harâm'a girmek istediğinizde, şayet onlar sizi engellemeye kalkışacak olsalar bile..*" şeklinde bir anlam ifade etmektedir. Çünkü Mekke'nin fethinde Hz. Peygamber ve ashabıyla savaşanlar, onların Mescid-i Harâm'a girmesini engellemeye çalışmışlardı da, bu engelleme fiili engelleyenler tarafından henüz ortaya çıkmamışken, Kureyş'e karşı aşırı gitmeyi yasaklamak suretiyle Allah müminlerden önce davranmıştı[221].

Tüm bu yorumlara rağmen, kesreli kıraate göre bu engellemenin daha önce geçmiş olması da caiz olup bu durumda âyet: "*Şayet geçmişte vuku bulan bu fiilin bir benzeri*

---

[215] Ebû Hayyân, III, 422.
[216] a.y.
[217] Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, nşr. Abdurrahmân Muhammed, Kahire, ts., III, 5.
[218] Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Ma'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., VI, 56.
[219] Yûsuf 12/77.
[220] Ahfeş, II, 460.
[221] Taberî, IV, 404-405.

aynı şekilde gelecekte de vuku bulursa.." şeklinde yorumlanır[222]. Bu yoruma göre kesreli kıraat, geçmişe dair bir *misâl* olmak üzere daha evlâdır[223].

Bu filolojik tahliller sonucunda diyebiliriz ki, *en-i masdariyye*, teşrii sırf geçmişe hasrederken, *in-i şartiyye* bunu, geçmişin yanı sıra geleceğe taşımaktadır. Bilindiği üzere bir yasanın değeri, onun yürürlükte olması (*mer'iyet*) esasına bağlıdır. Bunun tek alternatifi ise yasayı geleceğe doğru işletmektir. İlgili âyette fethalı kıraat, müslümanların müşriklere karşı tecavüze yeltenmemelerini, sırf geçmişte kalan bir fiille talil ederken, kesreli kıraat, müslümanların her türlü tutum ve davranışlarında meşruiyet dairesi dışına çıkmamaları hususunu zamanın tümüne yaymaktadır. Ezherî ve İbn Hâleveyh de kesreli kıraati, إن يصدوكم *(şayet sizi gelecekte engelleyecek olursalar)* şeklinde *gelecek zaman kipi*yle yorumlamışlardır[224]. İbn Mes'ûd'un, bu âyeti, .. إن يصدوكم şeklinde okumuş olduğu da rivayet olunmaktadır[225].

Yeri gelmişken, *in-i şartiyye* ile *en-i masdariyye* arasındaki kullanım farkının, *fıkıh* ilmine nasıl yansıdığına dair bir anekdotu burada nakletmek istiyoruz. Rivayete göre bir gün Kisâî, Harun Reşîd'in huzurunda, İmâm-ı Âzam'ın meşhur öğrencisi Ebû Yûsuf'a: "*Ey Ebû Yûsuf! Karısına: "*انت طالق إن دخلت الدار *(eve girdiğin takdirde boşsun)!" diyen bir kişi hakkında ne buyurursun?*" şeklinde bir soru sorar. Ebû Yûsuf, bu soruya: "*Kadın o eve girdiği takdirde boş olur*" diye cevap verince, Kisâî: "*Hata ettin ey Ebû Yûsuf!*" der. Harun Reşîd buna güler ve: "*Doğrusu nedir peki?*" diye sorar. Kisâî de: "***en** dediğin vakit fiil kesinleşmiş, **in** dediğin vakit ise kesinleşmemiş olur*" şeklinde cevap verir. İşte bu olaydan sonra Ebû Yûsuf, Kisâî'nin yanına gitmeyi hiç terk etmezmiş[226].

Fiilin Yapılmaması Gereken Türden Olduğunu İma Etme

Şart edatı olan إن in, kıraat farklılığıyla ilgili bir diğer özelliği de, muhatabın kınanması ve söz ortamının, ***şartı***, asıl anlamından uzak tutmaya şamil olması sebebiyle, ancak *muhal* gibi farzedilmeye elverişli olabileceğini zihinlerde canlandırmak için kullanılmasıdır. افنضرب عنكم الذكر صفحا أن كنتم قوما مسرفين *(Siz haddi aşan kimseler oldunuz*

---

[222] Geniş bilgi için bk. Ebû Alî, III, 213; Mekkî, *el-Keşf*, I, 405; a.mlf., *Müşkil*, I, 218; Ukberî, I, 417.
[223] Mekkî, *el-Keşf*, a.y.
[224] Ezherî, I, 326; İbn Hâleveyh, s. 129.
[225] Mekkî, *el-Keşf*, I, 405.
[226] Zübeydî, *Tabakât*, s. 127.

diye, sizi Kur'an'la uyarmaktan vaz mı geçelim?)[227] âyetinde yer alan ان lafzının, kesreli olarak *in* şeklinde okunması bunun örneğidir[228]. Bu ان edatını Nâfi', Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Halef i nin kesresiyle *in*; diğerleri ise fetha ile *en* şeklinde okumuşlardır[229].

Fethalı kıraate göre âyet, لأن كنتم *(oldunuz diye)* şeklinde takdir edilip, bununla *geçmiş zaman* kastedilirken, kesreli kıraate göre إن ***şart*** edatı olup, fiil *gelecek zaman* kipinde kullanılmıştır. Buna göre âyet: "*Şayet siz haddi aşan kimseler olacaksanız, sizi Kur'an'la uyarmaktan vaz mı geçeceğiz)?*" takdirindedir[230].

Kesreli kıraatin belâgat veçhesine gelince, burada amaçlanan, aşırılığın irtikâp edilmesi hususunda muhatabı kınayıp, onu tanımazlıktan gelme ve bu makamda haddi aşmanın (*israf*), akıllı birisi tarafından meydana gelecek bir fiil olamayacağını, onun adına böyle bir fiilin gerçekleşmesinin asla yakışık almayacağını, bunun olsa olsa sadece bir *varsayım*dan ibaret olabileceğini zihinlerde canlandırmaktır[231].

Şart cümlesi oluşturan bu kesreli kıraate göre "haddi aşanlar" bilmezlikten gelinerek, *gerçek* olan, *şüpheli* olanın konumuna getirilmiştir[232].

Kesreli kıraatle ilgili Zemahşerî'nin yorumu da çok nefistir. Şöyle ki, "*Onların israfçı olmaları kesinleşmişken,* ***in-i şartiyyenin*** *manası nasıl sahih olur?*" şeklinde gelecek olan bir soruya o şöyle cevap vermektedir: "*Bu, gerçekleşip sabit olacak bir işin sıhhati hususunda naz ve işve eden biri tarafından meydana gelmiş bir* ***şart*** *manası sayılır. Tıpkı bir işçinin, işverene: "Sana çalışacaksam, bana hakkımı tamı tamına ver!" demesi gibidir. Halbuki o kişi ücretinin verileceğini bilmektedir. Fakat o, bunun açık olmasına rağmen bilmezlikten gelerek şu imajı vermektedir: "Senin (bana vereceğin ücrette) kısıtlama yaparak hakkın dışına çıkman,* ***istihkak*** *konusunda şüphesi olan birisinin fiili olabilir (senin gibisinin değil)" "*[233].

---

[227] Zuhruf 43/5.
[228] Kazvînî, *Telhîs*, s. 49-50.
[229] İbn Mücâhid, s. 584; İbnü'l-Cezerî, II, 368.
[230] Yaklaşık yorumlar için bk. Ferrâ, III, 27; Taberî, XI, 167-168; Zeccâc, IV, 405; Ezherî, II, 361; İbn Hâleveyh, s. 320; Ebû Alî, VI, 138; Ebû Zür'a, s. 644; Mekkî, *el-Keşf*, II, 255.
[231] Kazvînî, *el-İzâh*, II, 119.
[232] Beydâvî, II, 403.
[233] Zemahşerî, III, 478.

Bir başka değerlendirmeye göre keşreli kıraat ***hâl*** konumunda olup, *kınama* ve *takrir* ifade etmektedir[234]. Bu yoruma göre âyet: "*Siz haddi aşan bir topluluk iken, sizi Kur'an'la uyarmaktan vaz mı geçeceğiz?*" şeklinde tercüme edilebilir.

2.1.3.3. Müsned Fiilde Görülen Yapı Değişiklikleri

2.1.3.3.1. Fiilin Edilgen Çatı İle Sevkedilmesi

Bir fiilin *etken (mâlûm)* çatıdan *edilgen (mechûl)* çatıya aktarılmasının, belâgate yansıyan ilginç yönleri bulunmaktadır. Bu noktada İbn Âşûr'un çok hoş bir tespiti vardır. O, İbn Âmir'in, fiili *edilgen* çatı ile okutan ve *muzâf* ile *muzâfun ileyh* arasına başka bir kelime girmesini gerektiren münferit kıraat veçhini[235] savunurken, fiilin *edilgen* çatı üzerine yapılandırılmasının, *etken* çatıda yer almayan birtakım incelikler ihtiva edeceğini belirtmektedir[236].

Fiilin *edilgen* olarak sevkedilmesinde gözetilen başlıca belâgat incelikleri şunlardır:

Failin Şanının Yüceliğine Dikkat Çekmek

Bu durumda söz konusu fiil, ancak böyle bir *fail*den sâdır olabilir ve başkalarının kârı değildir. ..وقيل يا ارض ابلعى مآء ك ويا سمآء اقلعى *{(Nihayet) "Ey yer! Suyunu yut! Ve ey gök! (sen de suyunu) tut!" denildi..}*[237] âyetinde olduğu gibi[238]. Burada *müsned*in قيل (*denildi*) şeklinde *edilgen* siga ile getirilmiş olması, böyle bir emri ancak, yere göğe hükmü geçen Allah'ın verebileceğine dikkat çekmek içindir.

Konuyla ilgili pek çok kıraat örneği bulunmakta olup, bunlardan bir tanesini sunmakla yetinmek istiyoruz:

..فيمسك التى قضى عليها الموت .. *(Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır. Bu suretle hakkında ölümü hükmettiği canı tutar, diğerini ise muayyen bir vakte kadar salıverir)*[239]. Burada Hamza, Kisâî ve Halef قضى *mâzî* fiilini *edilgen* çatı ile *kudiye*, الموت kelimesini ise *el-mevtü* şeklinde *merfu'* olarak okurken, diğerleri *kadâ* şeklinde *etken* çatı ile ve *el-mevte* şeklinde *mansûb* olarak okumuşlardır[240].

---

[234] Kurtubî, XVI, 42.
[235] İbn Âmir'in, En'âm sûresinin 137. âyetinde gerçekleşen bu kıraatini ***beyân*** dalında ele alacağız.
[236] İbn Âşûr, I, 61.
[237] Hûd 11/44.
[238] Tîbî, s. 111.
[239] Zümer 39/42.
[240] İbn Mücâhid, s. 562-563; İbnü'l-Cezerî, II, 363.

Edilgen çatılı kıraatte *el-mevtu* lafzı, *kudıye* fiilinin *nâibü'l-fâili* olurken, *etken* çatılı kıraate göre *kadâ* fiilinde takdir edilen ve fiili Allah'a nisbet eden هو *(O)* zamiri *fail*, الموت ise *mef'ul* olmaktadır[241]. *Edilgen* sigalı kıraate göre ölümü hükmedenin bizzat Allah olduğu bilinmektedir[242]. Dolayısıyla bu kıraatte, *ölüm* gibi müthiş bir hâdisenin gerçek failinin yalnız Allah olduğuna dikkat çekildiğini söyleyebiliriz.

Bir başka yoruma göre *edilgen* çatılı kıraat, uykuda iken ruhuna el konulan kimsenin ölümüne kesinkes hükmedilip işinin bitirilmesinin çok kolay olduğunu ortaya koymaktadır[243].

Konumuz olan kıraate göre âyetin o kısmı: "*Böylece O, ölümüne hükmedilen canı tutar*" şeklinde tercüme edilebilir.

Fiilin Uzak Durulan Türden Olması

*Müsned fiil*in taşımış olduğu anlamın, "kendisinden sakınılan" türden olması sebebiyle *fail*in isminin zikredilmeyip, sırf *mef'ul*ün zikriyle yetinilmesi de bir belâgat örneğidir. قطع اللص *(Hırsızın eli kesildi)* sözü ve غير المغضوب عليهم *(Gazaba uğramışların yoluna değil)*[244] âyeti bu hususta örnektir[245]. Birinci örnekte *el kesme*, ürkünç bir eylem olduğu için *cellâtın* ismi gizli tutularak, sadece *hırsızın* zikriyle yetinilmiştir. İkinci örneğimiz olan âyette yer alan المغضوب lafzı ise *ism-i mef'ûl* olması hasebiyle, onun açılımı, الذين غضب عليهم *(kendilerine gazap edilmiş olanlar)* şeklinde takdir edilir. Böylece *gazap eden*in zikredilmesi yerine *gazaba uğrayanların* zikriyle yetinilmiştir diyebiliriz.

Yine bu konuyla ilgili pek çok kıraat örneği bulunmakta olup biz, önemli gördüğümüz iki tanesini ele almak istiyoruz:

ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب.. *{Keşke zalimler azabı gördüklerinde (bilecekleri gibi, bütün kuvvetin Allah'ın olduğunu ve Allah'ın pek çetin azabı bulunduğunu önceden) bilselerdi!}*[246]. Daha önce *Müsnedün ileyh* konusunu işlerken -bir yönüyle ele aldığımız-

---

[241] Ezherî, II, 340; İbn Hâleveyh, s. 310; Mekkî, *el-Keşf*, II, 239-240; İbn Ebî Meryem, III, 1114-1115.
[242] İbn Ebî Meryem, III, 1114.
[243] Bikâî, VI, 454.
[244] Fâtiha 1/7.
[245] Tîbî, s. 111.
[246] Bakara 2/165.

bu âyette geçen يرون *muzârî fiil*ini cumhur *yeravne* şeklinde, *etken* çatı ile okurken, İbn Âmir *edilgen* çatı ile, *yuravne* şeklinde okumuştur[247].

İbn Âmir'in kıraatine göre fiil, **if'âl** kalıbının *edilgen çatısı* olması hasebiyle (يريهم الله العذاب : *"Allah'ın onlara azabı göstereceği vakit"* takdirinde olmak üzere) iki *mef'ûl* alabildiği için, birinci *mef'ûl* olan هم *(onlar)* zamiri hazfedilip, ikinci *mef'ûl* olan العذاب *(azap)* kelimesi kalmış ve *yuravne* fiilinin *cemi vâvı, nâibü'l-fâil* olarak cümlede yerini almıştır. Böylece *etken* çatıyla iki *mef'ûl* alan fiil, *edilgen* çatıya dönüşünce bir *mef'ûl* almış olmaktadır ki, bu güzel bir iraptır[248].

Âyetin baş tarafında yer alan يرى fiilini, Nâfi' ve Ya'kûb'la birlikte ترى şeklinde, *hitap* sigasıyla okuyan İbn Âmir'in[249] kıraatine göre âyet: *"Azap kendilerine gösterildiği zaman zalimleri bir görsen!"* şeklinde tercüme edilebilir.

Bu kıraatin belâgate yansıyan ilginç bir yanı bulunmaktadır. Şöyle ki, *etken* yapının ifade ettiği *görme* ile, *edilgen* yapının ifade ettiği *gösterilme*, birbirinden farklı şeylerdir. Zira *görme* işinde kişi gördüğü şeye alışık ve aşina iken, *gösterilme* işinde olay ilk kez vuku bulduğu için, kişi gördüğü şeye, psikolojik olarak önceden hazır değildir. Bir güvenlik görevlisinin belinde takılı olarak, devamlı açıkta bulunan bir tabanca ile, sivil birisinin gizlemekte olup, anî bir hareketle belinden çıkardığı ve birinin üzerine doğrulttuğu bir tabancanın doğuracağı psikolojik ortam herhalde aynı olmayacaktır. Şu halde tehdit ya da işkenceye konu olan aletin ilk kez göze çarpması daha korkunç ve ürkünç olmaktadır. Okuduğumuz bazı Batı klâsiklerinde müşahede ettiğimiz gibi, Fransız ihtilâlinde hapse konan ihtilâl karşıtı kimselerin, baş kesme aygıtı olan ***giyotin***i çok merak ettikleri ve aralarında bunu konuştukları, nihayet infaz günü geldiğinde, önüne götürüldükleri ve daha önce hiç görmedikleri bu garip ve korkunç aygıtı görür görmez dizlerinin bağı çözülüp yere yıkıldıkları bir gerçektir. Aynı şekilde, daha önce ***cehennem***i hiç görmemiş olan zalimler, zebanîler tarafından kendilerine arzolunacak olan o azap sahnelerine önceden hazır olmadıkları için, kim bilir ahirette neler hissedecek, ne korkular yaşayacaklar! İşte İbn Âmir'in bu kıraati, insanın önceden hiç

---

[247] İbn Mücâhid, s. 174; İbnü'l-Cezerî, II, 224.
[248] Geniş bilgi için bk. Ebû Alî, II, 264; Mekkî, *el-Keşf*, I, 273; İbn Ebî Meryem, I, 308.
[249] İbn Mücâhid, s. 174; İbnü'l-Cezerî, II, 224.

tanımadığı korkunç azap sahnelerinin bir anda arzolunuşunun doğuracağı o ürkünçlüğü çok güzel sergilemektedir.

وما كان لنبى أن يغل *(Hiçbir peygambere, emanete hıyanet etmesi yaraşmaz)*[250]. Burada يغل *muzârî fiil*ini İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım *etken* çatı ile *yağulle* şeklinde okurlarken, diğerleri *edilgen* çatı ile *yuğalle* şeklinde okumuşlardır[251].

Konumuz olan *edilgen* çatılı kıraat iki şekilde yorumlanmaktadır: Birincisine göre Hz. Peygamber'e kavmi içerisinde bulunan bazıları tarafından *hıyanette bulunulması,* ikincisine göre ise ona *hıyanet nisbet edilmesi* söz konusudur[252].

Birinci yoruma göre âyetin anlamı: "*Bir peygambere ashabının hainlik etmesi yakışık almaz*" şeklindedir[253]. Bu gösteriyor ki, kavmin içerisinden birileri Hz. Peygamber'e hainlik yapmıştı[254].

Yine birinci yoruma göre âyet: "*Hiçbir kimsenin Peygamber'e hainlik yapıp, onun havuzlamış olduğu ganimetten aşırması yakışık almaz*" şeklinde bir anlam ifade etmektedir[255]. Peygamberin dışında müslümanların bir devlet reisi ve yöneticisine de aynı şekilde hainlik yapılması caiz olmamakla birlikte, bunun Peygamber huzurunda irtikâp edilmesi diğerlerine nazaran daha büyük görülür[256].

İkinci yoruma göre ise âyetin manası: "*Bir peygambere hıyanet nisbet edilmesi söz konusu olamaz. Çünkü Allah'ın nebisi hainlik yapmaz; zira o, yeryüzünde Allah'ın güvenini kazanmış kişidir*" şeklinde takdir edilir[257].

Bu kıraatle ilgili bir başka yoruma göre kıraat farklılığına konu olan fiil, *ğull* kökünden türemiş olup, bu tabir "eli boyna bağlamak" anlamına gelmektedir. Bunun delili ise, İbn Abbâs'ın: "*Onlar için hem peygamberlere demir bağ vurmaları hem de onları öldürmeleri vuku bulmuştur*" şeklindeki sözüdür[258]. Bu yoruma göre âyet: "*Bir*

---

[250] Âl-i İmrân 3/161.
[251] İbn Mücâhid, s. 218; İbnü'l-Cezerî, II, 243.
[252] Ferrâ, I, 246; Yezîdî, Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Yahyâ b. el-Mübârek, *Garîbü'l-Kur'ân ve Tefsîruh*, nşr. M. Selîm el-Hâc, Beyrut 1405/1985, s. 111; İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, s. 115; Zeccâc, I, 448; Ezherî, I, 280; Ebû Alî, III, 97; Mekkî, *el-Keşf*, I, 363-364; *Müşkil*, I, 165-166; Mâverdî, I, 433-434; Ukberî, I, 306.
[253] Taberî, III, 500; Zeccâc, a.y.
[254] Yezîdî, a.y.
[255] Ebû Alî, III, 97.
[256] Geniş bilgi için bk. A.e., III, 97-98.
[257] Ezherî, I, 280.
[258] İbn Hâleveyh, s. 116.

peygamberin eli kolu bağlanıp öldürülmesi söz konusu olamaz!" şeklinde tercüme edilebilir.

Edilgen yapılı kıraatin belâgat yönüne gelince, Mekkî bu kıraati tercih etmiştir. Zira bu kıraatte Hz. Peygamber'in saygınlığı ve ümmetinden herhangi birisinin, kendisine bir hainlik nisbetinde bulunmasından tenzih edilmesi söz konusudur[259].

Mekkî'nin bu yorumuna dayanarak diyoruz ki, bu kıraatin ayrı bir belâgat güzelliği vardır. Şöyle ki, "ganimet malına hıyanet" gibi, kendisinden sakınılan bir fiilin işlenmesinin konu edildiği bir ortamda *edilgen* çatı ile okuma sayesinde, açık *mef'ûl* ve *fâil* belirtilmediği için, Hz. Peygamber'in ashabı bu şaibeli ortamdan uzak tutulmuştur.

Kıraat ihtilafına konu olan bu âyetin iniş sebebiyle ilgili farklı rivayetlere yer verilmekte olup bunlardan birisi de, Bedir Günü düşmandan alınan ganimetlerden kırmızı bir kadife parçasının kaybolması üzerine bazı münafıkların Hz. Peygamber'i ganimet malı aşırmakla itham etmeleridir[260].

Maksat Fiil Olup Failin Kim Olduğuna Bakılmaması

Şerefüddîn et-Tîbî, konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in, من بلى بهذه القاذورات فليستتر *(Kim, şu pisliklere müptelâ kalırsa -ihtiyacını gidermesi anında- örtünüp gizlensin)* hadisini[261] ve قتل الخارجي *(Hâricî öldürüldü)* sözünü örnek vermektedir[262]. Her iki örnekte de *fail*in belirtilmemiş olması, sadece ilgili *fiil*in dikkate alınması ve önemsenmesinden kaynaklanmaktadır.

Konuyla ilgili sadece bir kıraat örneğiyle yetinmek istiyoruz:

افمن اسس بنيانه على تقوى من الله و رضوان خير ام من اسس بنيانه على شفاجرف هار.. *(Binasını Allah korkusu ve rızası üzerine kuran kimse mi hayırlıdır, yoksa yapısını yıkılacak bir yarın kenarına kurup, onunla beaber kendisi de çöküp cehennem ateşine giden kimse mi)*[263].

---

[259] Mekkî, *el-Keşf*, I, 364.
[260] Konuyla ilgili rivayetler hakkında bk. Ebû Dâvûd, *el-Hurûf ve'l-Kıraât*, 1; Tirmizî, *Tefsîr*, 4; Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nîsâbûrî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, nşr. İbrâhim Halebî v.dğr., Kahire 1388/1968, s. 84-85; İbn Kesîr, I, 421-424.
[261] Yaptığımız araştırmada böyle bir hadise rastlayamadık.
[262] Tîbî, s. 112.
[263] Tevbe 9/109.

Burada Nâfi‘ ve İbn Âmir her iki اسس fiilini *edilgen* çatı ile, *ussise* ve her iki بنيان ismini, *merfû‘* olarak *bunyânu* şeklinde okurken, diğerleri *etken* siga ile, *essese* ve *mansûb* olarak *bunyâne* şeklinde okumuşlardır[264].

Edilgen çatılı kıraatte her iki *bunyânu* kelimesi *nâibü'l-fâil* olurken, *etken* çatılı kıraatte bu kelime *mef'ûl* olmaktadır[265].

Edilgen sigalı kıraate göre burada amaçlanan, *bina*nın ancak ve ancak *takva* üzerine kurulduğunu bildirmek olup *kurucu*nun tanıtılması amaçlanmamıştır. Çünkü kurucusuna nisbet edilen bina takva üzerine kurulduktan sonra, ha onu *kurucu* yapmış, ha bir başkası; farketmez[266].

Bu kıraate göre âyet: "*Binası Allah korkusu ve rızası üzerine kurulu olan mı daha hayırlıdır, yoksa yapısı, yıkılacak bir yarın kenarına kurulup da..*" şeklinde tercüme edilebilir.

Hükmün Genele Taşınması

Yaptığımız araştırmada bu konuyla ilgili birkaç kıraat örneği tespit etmiş olup bunlardan iki tanesini sunmakla yetineceğiz:

إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله .. *{Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helâl olmaz. Ancak (erkek ve kadın) Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesna..}*[267]. Burada Hamza, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb يخافا fiilini, *edilgen* çatı ile *yuhâfâ* şeklinde okurlarken, diğerleri *etken* çatı ile *yahâfâ* şeklinde okumuşlardır[268].

خاف *(korktu)* fiili, *mef'ûl* alan (*geçişli*) bir fiil olması hasebiyle, Hamza'nın (ve diğer iki imamın) *illâ en yuhâfâ* şeklindeki kıraatleri doğrudur. Böylece bu kıraat *nâibu'l-fâil* gerektirecek tarzda gerçekleşmektedir. Ne var ki, bu durumda *isnâd*ın sağlıklı olabilmesi, yani bu *edilgen* sigalı yapının *mef'ûl* alabilmesi için, bir *harf-i cer*in (على) takdir edilmesi gerekecektir. Buna göre âyet: *illâ en yuhâfâ 'alâ en lâ yukîmâ*

---

[264] İbn Mücâhid, s. 318; İbnü'l-Cezerî, II, 281.
[265] Ezherî, I, 465; İbn Hâleveyh, s. 178; Mekkî, *el-Keşf*, I, 507; İbn Ebî Meryem, II, 606.
[266] İbn Ebî Meryem, II, 606.
[267] Bakara 2/229.
[268] İbn Mücâhid, s. 182; İbnü'l-Cezerî, II, 227.

*hudûdellâh (Ancak karı kocanın -evlilik hususunda- Allah'ın ölçülerini tatbik edemeyeceklerinden **endişe duyulması** müstesna..)* şeklinde takdir edilir[269].

Her iki kıraate göre âyette geçen *korkma (endişe etme)* fiili, "yakinen bilmek" anlamındadır[270]. Zira korku, yerine göre *yakin*, yerine göre *şek* yollu olur[271].

Konumuz olan *edilgen* sigalı kıraate göre *fâil* mahzuf olup bu, *idareciler* ve *hâkimler* (veya her iki tarafın velileri ve hakemleri)dir[272]. İşte *müsned*in burada *edilgen* siga ile sevkedilmesi, *etken* sigada bulunmayan ekstra bir belâgat zenginliği ifade etmiş olmaktadır ki, o da, *evlilik* gibi önemli bir sosyal müessesenin sona erdirilmesi hususunda sırf *karı-koca*nın endişe etmelerinin yeterli görülmeyip bunun yerine, *devlet* olgusunun iki önemli sınıfının; *yöneticiler* ve *hâkimler*in, bu hususdaki endişelerinin *kriter* olarak benimsenmesi esasıdır. Toplumun nüvesini oluşturan *aile* kurumunun iki temel ögesi olan *karı-koca* arasındaki yaşam bağının bir şekilde zedelenmesi sonucu, evlilik müessesesinin yıkılmaya yüz tuttuğu kritik bir anda, belki henüz hayatî tecrübelerin kazanılmadığı erken bir dönemde iki tecrübesiz tazenin ön yargılı, hissî davranışları yerine, *devlet otoritesi*nin vereceği kararın esas alınması, elbette daha isabetli ve sağlıklı olacaktır.

Kıraat farklılığına konu olan pasaj, sonrasındaki diğer pasajlarla birlikte ele alındığında, âyet, hukuk literatüründe *hul'* (الخلع) diye adlandırılan; (karşılıklı rıza ve anlaşmaya bağlı olarak) kadın tarafından kocaya verilecek belli bir mal (*fidye*) karşılığında evliliğin sona erdirilmesini gündeme getirmektedir[273]. İşte bu noktada *edilgen* çatılı kıraatin bir diğer özelliği de, *hul'* yetkisini devlet başkanına tanımış olmasıdır. Ne var ki, bu hususta cumhurun görüşü, *talak* ve *nikâh*ın devlet başkanına bağlı olmaksızın caiz olduğu gibi, *hul'*un da aynı şekilde karı kocanın rıza ve anlaşmasına bağlı kalarak gerçekleşebileceğinden yanadır[274].

---

[269] Geniş bilgi için bk. İbn Hâleveyh, s. 97; Ebû Alî, II, 329-333; Mekkî, *el-Keşf*, I, 295; İbn Ebî Meryem, I, 327.
[270] Ebû Ubeyde, I, 74; İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 88; İbn Hâleveyh, a.y.
[271] İbn Hâleveyh, a.y.
[272] Mekkî, a.y. Her iki tarafın velileri ve hakemleri de kastedilmiş olabilir.
[273] bk. Mevsılî, Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, nşr. Şeyh Mahmûd Ebû Dukayka, İstanbul 1370/1951, III, 156-160; Molla Husrev, Kâdî Muhammed b. Ferâmûz, *Dürerü'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm*, Fazilet Neşriyat, İstanbul 1979, I, 389-393.
[274] Geniş bilgi için bk. Nahhâs, I, 314; Kurtubî, III, 91-92.

Edilgen çatılı kıraatin hücceti, aynı âyetin devamında gelen .. فان خفتم *(eğer endişe ederseniz..)* şeklindeki kısımdır. Bunun yerine, فان خافا *(eğer karı koca endişe ederlerse)* denmemiş, böylece "endişe etme" fiili karı kocanın dışındakilere tahsis edilmiştir[275].

Bu kıraatin bir başka hücceti de, "endişe etme"nin, gerçekte karı kocada vuku bulmasının gerekmeyeceğidir. Zira karı koca (olayın içinde bulunmaları sebebiyle), Allah'ın ölçülerinin terkedilmesinden endişe duymaları söz konusu olmayıp aksine, bu hususta onlar adına endişe duyulması söz konusudur[276].

لولا أن من الله علينا لخسف بنا *(Şayet Allah bize lütufta bulunmuş olmasaydı, bizi de yerin dibine geçirirdi)*[277]. Burada Hafs ve Ya'kûb خسف *mâzî fiil*ini, *etken* çatılı olarak *hasefe* şeklinde okurlarken, cumhur *edilgen* çatılı olarak *husife* şeklinde okumuştur[278].

Cumhurun kıraatine göre fiil, *nâibu 'l-fâil* alacak şekilde yapılandırılmış olup, *câr-mecrûr* olan بنا *nâibu 'l-fâil* olmaktadır[279].

Cumhurun kıraatine göre âyet: "*Şayet Allah bize lütufta bulunmuş olmasaydı, yerin dibine geçirilirdik*" şeklinde tercüme edilebilir. Böylece cumhurun kıraati olan *edilgen* yapıda *fâil* açıkça belirtilmediği için, bütün bir *yeryüzü*, "yerin dibine geçme" eylemine davetiye çıkaran koca bir *mekân zarf*ına dönüşmüş gibidir. Öyle ki, Kârûn gibilerin yaşam tarzına imrenip, dünyanın alâyişli ve debdebeli, gelgeç değerlerini, ebedî olan ahiret yurduna tercih eden birileri, belirsiz bir yerde, her an, bu koskoca yeryüzü kapanı tarafından yutulabilir. Yani *yutma* işi bütün bir yeryüzü tarafından gerçekleştiriliyor gibidir.

Fiilin Ferdî Güç ve İnisiyatifi Kuşatıcı Olması

Yaptığımız araştırmalarda şu gerçeği gördük ki, Kur'an'da bazı *fiil* kelimelerin, bazı kurrâ tarafından *edilgen* çatı üzere okunması, bir yönüyle çevrenin, bir yönüyle de Allah'ın yaratmasının, insan fiilini bir şekilde etkileyip yönlendirmesi hususunu gündeme taşımaktadır[280]. Konuyla ilgili pek çok kıraat örneği bulunmakta olup, bunlardan üç tanesini ele almakla yetineceğiz:

---

[275] Ebû Zür'a, s. 135.
[276] İbn Ebî Meryem, I, 327.
[277] Kasas 28/82.
[278] İbn Mücâhid, s. 495; İbnü'l-Cezerî, II, 342.
[279] Ezherî, II, 255; İbn Hâleveyh, s. 279; Ebû Alî, V, 425.
[280] Konuyla ilgili olarak, *Kulların Fiilleri (Ef'âl-i İbâd)* hakkında kısmî bir bilgi için bk. Teftâzânî, *Şerhu 'l-'Akâid* (Kestelî Hâşiyesi ile birlikte), Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul 1973, s. 114-125, 129-130.

بل زين للذين كفروا مكرهم وصدوا عن السبيل *(Doğrusu inkâr edenlere hileleri süslü gösterildi ve onlar doğru yoldan alıkonuldular)*[281]. Burada Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer صدوا fiilini *etken* çatı ile *saddû* şeklinde okurlarken, diğerleri *edilgen* çatı ile *suddû* şeklinde okumuşlardır[282].

Etken çatılı kıraat iki şekilde değerlendirilebilir. Birincisine göre fiil, *sadde-yasiddü* şeklinde **ikinci bab**'dan gelmiş olup, "*kendileri doğru yoldan yüz çevirdiler*" anlamına gelmektedir. İkincisine göre ise fiil, *sadde-yasuddü* şeklinde **birinci bab**'dan gelmiş olup, "*başkalarını doğru yoldan alıkoydular*" anlamına gelmektedir. Böylece fiil birinci durumda *geçişsiz*, ikinci durumda ise *geçişli*dir[283]. Her iki değerlendirmeye göre *fâil*, "inkârcılar" olmaktadır.

Konumuz olan *edilgen* çatılı kıraate gelince, burada "alıkoyma"nın failini tespit hususunda farklı yorumlarla karşılaşmaktayız. Ebû Alî'ye göre bu fail, inkârcılardan, küfürlerinde haddi aşan azgınlar[284], Mekkî'ye göre inkârcıların ileri gelenleri[285], İbn Ebî Meryem'e göre Allah ya da şeytan[286], Ukberî'ye göre şeytan ya da Allah'a ortak koştukları putlar[287], Taberî, İbnü'l-Cevzi ve kurtubî'ye göre ise Allah'tır[288]. Râzî'ye gelince o, meseleyi iki dev ekolü baz alarak kategorize etme yolunu seçmiştir. Şöyle ki, *Ehlisünnet*'e göre "alıkoyma" işini yapan Allah'tır. *Mu'tezile*'ye göre ise bu hususta iki farklı yorum vardır. Birincisine göre bu, şeytan, ikincisine göre ise bazısı bazısını alıkoyacak şekilde kendileridir[289].

Edilgen yapılı kıraat, bu işi yapanın Allah olduğu şeklindeki *Ehlisünnet*'in yorumuna uygun olarak ***kader***i ispatlamaktadır[290]. Ayrıca زين fiilinin bütün kurrâ tarafından *edilgen* olarak *züyyine* şeklinde okunması, -sözün aynı nizam üzere olması bakımından- *suddû* şeklindeki kıraat için bir tür hüccet sayılmaktadır[291].

---

[281] Ra'd 13/33.
[282] İbn Mücâhid, s. 359; İbnü'l-Cezerî, II, 298.
[283] Ezherî, II, 58. Ayrıca bk. Ebû Alî, V, 18-19; Mekkî, *el-Keşf*, II, 23.
[284] Ebû Alî, V, 19.
[285] Mekkî, a.e., II, 22.
[286] İbn Ebî Meryem, II,703.
[287] Ukberî, II, 759.
[288] Taberî, VII, 394; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Kuraşî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, nşr. el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut 1384/1964, IV, 334; Kurtubî, IX, 212.
[289] Râzî, XIX, 45.
[290] Kurtubî, IX, 212.
[291] Ebû Zür'a, s. 373-374; Kurtubî, a.y.

Bu değerlendirmeler ışığında diyebiliriz ki, *müsned*in burada *edilgen* olarak sevkedilmesi, kulun kaderini belirleyenin Allah olduğunu ispatlamanın yanı sıra, kişinin, içerisinde bulunduğu sosyo-kültürel ortamın, düşünce ve davranış tarzının biçimlenmesinde ne denli etkin bir rol üstlendiğine dikkatimizi çekmektedir.

إنما النسيئ زيادة فى الكفر يضل به الذين كفروا *(Haram ayları ertelemek, ancak inkârda ileri gitmektir. Çünkü onunla, kafir olanlar saptırılır..)*[292]. Burada Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Bekir ve Ebu Ca'fer يضل fiilini **sülâsî** kalıp ve *etken* çatılı olarak *yedıllu*; Ya'kûb, **rubâî** kalıp ve *etken* çatılı olarak *yudillu*, diğerleri ise **rubâî** kalıp ve *edilgen* çatılı olarak *yudallu* şeklinde okumuşlardır[293].

Konumuz olan *edilgen* çatılı kıraate göre *Haram Aylar*'ın takvimi üzerinde oynayan inkârcılar, kendi büyükleri ya da halkı tarafından, bu aylarda *erteleme* yapmaya emrolunup kışkırtılmak suretiyle saptırılmış oluyorlardı. Söylendiğine göre Kinâne Kabilesi'nden Ebû Sümâme isimli bir adam hac dönüşleri sırasında insanlara: "*İlâhlarımız: "Şu Muharrem ayını mutlaka haram -bazan da helâl- sayacaksınız!" diye gerçekten yemin etmişlerdir*" derdi de, onlar böylece gâh Muharrem'i helâl, Safer'i haram; gâh Muharrem'i haram, Safer'i helâl sayarlardı. Böylece her iki ayı da *Safer* diye isimlendirmiş olurlardı ki, işte bu, onları böyle bir işe motive eden şu çığırtkan tarafından meydana gelmiş bir *saptırma* oluyordu[294].

Bu kıraat, bir toplumun alt tabakasının, seçkinler zümresi tarafından zaman zaman olumsuz yönde motive edilip yanlış biçimde yönlendirildiğini ve bir bakıma ferdî inisiyatiflerini kullanabilme yeteneğinden mahrum bırakılabildikleri gerçeğini ortaya koymaktadır[295].

Her üç kıraatin birleştiği nokta şudur ki, âyette yer alan النسئ kelimesi "ayların ertelenmesi" anlamına gelmektedir. Onlar, savaş yoluyla yağmalamalara olan ihtiyaçlarından ötürü Muharrem ayının dokunulmazlığını bir sene erteleyip, onun yerine bir başka ayı dokunulmaz sayarlar, Muharrem'in dokunulmazlığını ise bir başka sene geldiğinde tanırlardı[296].

---

[292] Tevbe 9/37.
[293] İbn Mücâhid, s. 314; İbnü'l-Cezerî, II, 279.
[294] Ebû Alî, IV, 194-195. Ayrıca bk. Ezherî, I, 453; Ebû Zür'a, s. 319; Mekkî, *el-Keşf*, I, 502-503.
[295] Diğer iki farklı kıraatle ilgili yorumlar için bk. Ferrâ, I, 437; Nahhâs, II, 214; Ezherî, a.y.; Ebû Alî, a.y.; Mekkî, a.e., I, 503; İbn Ebî Meryem, II, 594; Ukberî, II, 643.
[296] İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 186; Mekkî, a.e., I, 502.

..ولكنا حملنا اوزارا من زينة القوم.. *{Dediler ki: "Biz sana olan vâdimizden, kendi kudret ve irademizle dönmedik. Fakat bize, o kavmin (Mısır'lıların) zinet eşyasından birtakım ağırlıklar yükletilmiş, sonra da onları (ateşe) atmıştık. Aynı şekilde Sâmirî de atmıştı"}*[297]. Burada Ebû Amr, Ebû Bekir, Hamza, Kisâî, Ravh ve Halef حملنا fiilini **sülâsî** ve *etken* çatı ile *hamelnâ*, diğerleri ise **rubâî (tef'îl)** kalıbında ve *edilgen* çatı ile *hummilnâ* şeklinde okumuşlardır[298].

Etken çatılı kıraate göre bu *taşıma* işi, Hz. Musa'nın kavminin kendileri tarafından yapılmış olurken, *edilgen* çatılı kıraat: "*Onlar (Sâmirî ve adamları) bizi, o topluluğun zinet ağırlıklarını taşımak için **hamal tuttular** ve böylece irademize hükmolundu*" şeklinde yorumlanır[299].

Benzer bir yoruma göre bu kıraat: "*O ağırlıkları taşımamız bize emrolundu ve onları bize Sâmirî yükletti*" şeklinde de yorumlanabilir[300].

Edilgen çatılı kıraat, kanaatimizce âyet kontekstine daha uygun düşmektedir. Çünkü âyetin başında: "*Biz sana verdiğimiz sözden, kendimize mâlik olarak caymadık; fakat..*" ifadesinin yer alması, onların, bu hamallık fiiline başkalarınca zorlandıklarını ortaya koymaktadır. Şimdi onlar, Hz. Musa'ya verdikleri sözden cayma hususunda kendi güç ve iradeleriyle hareket etmediklerini bizzat itiraf etmenin ardından, tutup da -*etken* çatılı kıraate göre-: "*fakat biz, o kavmin zinet ağırlıklarını taşıdık*" demeleri, âyetin bütünlük ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Bundan dolayı olsa gerektir ki, Ebû Alî, *etken* çatılı kıraatin de, aynen *edilgen* çatılı kıraat gibi işlem görebileceğine cevaz vermekte, onlara o ağırlıklar taşıttırılınca, onların da bunu taşımış olacakları sonucunun çıktığını belirtmektedir[301].

Edilgen çatılı kıraatin, iki *mef'ûl* alacak şekilde **tef'îl** kalıbında gelmesi, yapay buzağıdan oluşturulan o düzmece tanrının ana maddelerini taşıtma hususunda Sâmirî'nin, bu zavallı hamallarla doğrudan irtibat kurmaya bile tenezzül etmediğini, bu işi, ikinci elden, kendi adamları vasıtasıyla yaptırmış olabileceğini ima ediyor gibidir.

Âdetullahın Sürekliliğine Dikkat Çekme

---

[297] Tâ hâ 20/87.
[298] İbn Mücâhid, s. 423; İbnü'l-Cezerî, II, 322.
[299] Ebû Alî, V, 247.
[300] Ebû Zür'a, s. 462. Ayrıca bk. İbn Hâleveyh, s. 246; Mekkî, *el-Keşf*, II, 104-105.
[301] Ebû Alî, V, 247.

*Müsned*in *edilgen* çatı ile sevkedilmesinin belâgat inceliklerinden biri de, fiildeki sürekliliğin bir tür *genel kural* halini almış olduğuna dikkat çekmektir. Bunu konu alan pek çok kıraat örneği bulunmakta olup bir tanesini sunmakla yetineceğiz:

وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحى اليهم *(Biz, senden önce de, kendilerine vahyettiğimiz kişilerden başkasını peygamber olarak göndermedik)*[302]. Burada sadece Hafs *birinci çoğul şahıs-etken* kiple *nûhî* şeklinde okurken, cumhur *üçüncü tekil şahıs-edilgen* kiple *yûhâ* şeklinde okumuştur[303].

Cumhurun kıraati, Cenâb-ı Kibriyâ'nın kurmuş olduğu bir düstur (*sünen, âdet*) üzere bu *vahiy* olgusunun cereyan ettiğini bildirme maksadına yöneliktir[304].

Bu kıraatin bir özelliği de, Muhammed Aleyhisselâm'ın peygamberliğini inkâr eden ve: "*O, bir melek olmalı değil miydi?*" diyenlere, Allah'ın: "*Kendilerine vahyolunan kişilerden başka peygamberler olmış mıdır?*" diye *Ehli Kitab*'a sormalarını emretmiş olmasıdır[305].

Yine bu kıraatle amaçlanan şey, Hz. Peygamber'den önceki birtakım kişilere vahyin inip durduğunu ve her hâlükârda vahyedenin Allah olduğunun bilindiğini açıklamaktır[306].

2.1.3.3.2. Fiilin Farklı Kalıplarla Sevkedilmesi

*Müsned*in, yerine göre **sülâsî** (*üçlü*), yerine göre **mezîd** (*artık*) bir yapıyla sevkedilmesinin belâgate yansıyan bazı incelikleri bulunmaktadır. Konuyla ilgili kıraat örnekleri bir hayli çok olduğu için, bunlardan en önemli bulduğumuz birkaçını ele almakla yetinmeye gayret edeceğiz:

ثم اليه ترجعون *(..Ve sonunda O'na döndürüleceksiniz)*[307]. Bu âyetle birlikte bütün Kur'an'da, "ahirete (dolayısıyla Allah'a) dönme" anlamını taşıyan رجع (*döndü*) kökünden türemiş ne kadar *hitap* ya da *gaip* sigalı *muzârî fiili* varsa, İmam Ya'kûb bunların tümünü **sülâsî** kalıpla okumuştur[308]. Kur'an'ın bazı âyetlerinde kurrâdan, Ya'kûb'un bu okuyuşuna katılanlar da vardır. Örneğin, والى الله ترجع الأمور *(Bütün işler yalnızca Allah'a*

---

[302] Enbiyâ 21/7.
[303] İbn Mücâhid, s. 428; İbnü'l-Cezerî, II. 296.
[304] Ebussuûd, VI, 57.
[305] İbn Hâleveyh, s. 248.
[306] İbn Ebî Meryem, II, 861.
[307] Bakara 2/28.
[308] İbn Ebî Meryem, I, 324; İbnü'l-Cezerî, II, 208.

döndürülür)[309] âyetinin geçtiği her yerde Ya'kûb'un yanı sıra İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Halef **sülâsî** siga ile *terci'u*[310], واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله *(Allah'a döndürüleceğiniz bir günden sakının!)*[311] âyetinde Ebû Amr da *terci'ûne*[312], واليه يرجع الأمر كله *(Her iş O'na döndürülür)*[313] âyetinde ise, Nâfi' ve Hafs'ın dışında bütün kurrâ *yerci'u* şeklinde okumuşlardır[314]. Bu gibi kıraatlerde **sülâsî** kalıp esas alındığında, anlam, "*döndürülür*" yerine "*döner*"; "*döndürülürsünüz*" yerine "*dönersiniz*" ve "*döndürülürler*" yerine "*dönerler*" şeklinde değişmektedir.

Tüm bu ve benzeri *edilgen (ve mezîd)* sigalı kıraatlerde hazfedilen *fâil* ya Allah'tır ya da aktivite sahipleridir (*zevi'l-umûr*). *Fâil*in Allah olması, dünyayı yok edip, kıyameti kurmak suretiyle işleri kendi zatına döndürmesi şeklinde gerçekleşirken, *fâil*in aktivite sahipleri olması, onların bizzat kendilerinin hesaba çekilecek ve karşılık görecek olan yaratıklar olduklarına ve kendi işlerini, o işlerin Yaratıcı'sına bırakacaklarına şahitlik etmektedir[315].

Kanaatimizce bu fiilin **sülâsî** kalıpla okunmasında, diğer **rubâî** ve *edilgen* kalıplarda bulunmayan ilginç bir belâgat inceliği yer almaktadır ki, o da, "dönüş"e konu olanın, bu işi hiçbir dış etkenin zorlaması söz konusu olmaksızın kendiliğinden kabullenmesidir. Kâdı Abdülcebbâr'ın, *ilâhî kelâm*ın yaratılmış (*hâdis*) olduğunu, mensubu bulunduğu *Mu'tezile* ekolünün görüşleri doğrultusunda ispata çalışırken, فبأى حديث بعده يؤمنون *(Onlar artık bu Kur'an'dan sonra hangi söze inanacaklar?)*[316] gibi âyetler hakkındaki bir değerlendirmesi, bu hususta bize ilham kaynağı oldu. Şöyle ki, Abdulcebbâr'a göre bu gibi ayetler, *ilâhî kelâm*ın *hâdis*, yani *sonradan olma* olduğuna delâlet etmektedir. Zira bir şeyin *hâdislik*le (sonradan oluşmuşluk) vasfolunması, daha önce yokken, sonradan vücut bulduğuna delâlet ettiği için, *muhdeslik*le (sonradan oluşturulmuşluk) vasfolunmasından daha beliğdir[317]. Abdülcebbâr'ın bu yorumunda *hadis* kavramının **sülâsî**yi, *muhdes* kavramınınsa **mezîd**i karşıladığı açıktır. Şu halde

---

[309] Bakara 2/210.
[310] İbn Mücâhid, s. 181; İbnü'l-Cezerî, II, 209.
[311] Bakara 2/281.
[312] İbn Mücâhid, s. 193; İbnü'l-Cezerî, II, 208.
[313] Hûd 11/123.
[314] İbn Mücâhid, s. 340; İbnü'l-Cezerî, II, 209.
[315] Ebû Hayyân, II, 125-126.
[316] Mürselât 77/50.
[317] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 89.

حدث الشيئ *(bir şey sonradan oluştu)* demek, احدث الشيئ *(bir şey sonradan oluşturuldu)* demekten -bu mantığa göre-daha beliğ olacaktır. Çünkü birincisinin, fiili içsel olarak ve daha iyi kabullenmesi söz konusu iken, ikincisinin bu hususta az ya da çok bir zorlanması, dış etkene daha açık olması gündeme gelmektedir. Aynı şekilde "Allah'a dönme" konusunu işleyen fiillerin Kur'an'da **sülâsî** kalıpla okunması, tıpkı bir çocuğun kendi içsel saikiyle tıpış tıpış annesine doğru yürümesi gibi, bütün bir kozmik varlığın, içsel bir kabullenişle Allah'a doğru yürüyüp aktığı ve O'na muti olduğu gerçeğini sergilemektedir ki, bu, evrende cari olan âdetullahın da bir tür ispatı sayılır. Nitekim الا الى الله تصير الأمور *(İyi bilinki, bütün işler sonunda Allah'a döner!)*[318], الى الله مرجعكم جميعا *(Hepinizin dönüşü Allah'adır)*[319] ve وانا اليه راجعون .. *(..Ve biz O'na döneceğiz)*[320] gibi âyetlerin hüccet oluşturduğu **sülâsî k**alıplı kıraat[321] için Mekkî, رجعة *(dönme)* fiilinde esas olanın, *etken* çatı ile gelmek olduğunu; zira failin, bu işi Allah'ın kudretiyle oluşturduğunu, fiilin *edilgen* çatı ile gelmesininse *mecazî* ve fer'î bir kullanım olduğunu belirtmektedir[322].

ولا تقربوهن حتى يطهرن *(Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın!)*[323]. Burada Ebû Bekir, Hamza, Kisâî ve Halef يطهرن fiilini *yattahharne* şeklinde **tefa'ul** kalıbıyla okurlarken, diğer kurrâ *yathurne* şeklinde **sülâsî** kalıpla okumuşlardır[324].

İslâm âlimlerinin genel değerlendirmesine göre **sülâsî** kalıp, hayız kanının kesilmesiyle gelen temizliği ön plâna çıkarırken, **mezîd** kalıp, kanın kesilmesine ek olarak yıkanmayı da gerekli kılmaktadır[325].

Fıkhî hükümleri etkileyen kıraat farklılıklarından birisi bu âyette yer almakta olup, İslâm müçtehitleri bu iki farklı kıraatten yola çıkarak, değişik hükmî sonuçlara ulaşmışlardır. Bu sonuçlara kısaca değinmek istiyoruz:

Yathurne kıraati, "kanın kesilmesi" anlamına gelirken, *Yattahharne* kıraati hem "kanın kesilmesi", hem de bunun yanı sıra "yıkanma" anlamına gelmektedir. Bu

---

[318] Şûrâ 42/53.
[319] Mâide 5/48.
[320] Bakara 2/156.
[321] Ebû Alî, II, 305; Mekkî, *el-Keşf*, I, 289.
[322] Mekkî, a.y.
[323] Bakara, 222.
[324] İbn Mücâhid, s. 182; İbnü'l-Cezerî, II, 227.
[325] İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 84; Ezherî, I, 202; İbn Hâleveyh, s. 96; Ebû Alî, II, 322; Ebû Zür'a, s. 135; Mekkî, a.e., I, 293-294; Mâverdî, I, 283; Zemahşerî, I, 361; İbn Ebî Meryem, I, 326; Ukberî, I, 178.

durumda *yathurne* kıraati, sadece *kanın kesilmesi* anlamını taşıdığı için ***muhkem***, "*yattahharne*" kıraati ise hem *kanın kesilmesi*, hem de *yıkanma* manalarına ihtimali bulunduğu için ***müteşâbih***tir. ***Müteşâbih***in hükmü ise ***muhkeme*** hamlolunmaktır. Böylece iki kıraatin manası birleşmiş olur ki, her ikisinin de zahirî yapısı, "hayızdan çıkma" demek olan "kanın kesilmesi"yle, cinsel ilişkinin mubah sayılmasını gerekli kılmakta olup bu, Hanefî mezhebinin görüşüdür[326]. **Sülâsî** sigalı kıraati esas alan Hanefîler'e göre kan -hayzın maksimum sınırı olan- on günün aşağısında kesilirse, kadın yıkanmadıkça ya da üzerinden bir namaz vakti geçmedikçe hayız hükmü devam ediyor demektir. Kan on günün sonunda kesilirse, bu takdirde hayız hükmü kalkmış olup, kadın -sadece- cünüp konumunda olduğu için cinsel ilişki helâldir[327].

Yattahharne kıraatine gelince bu, kanın kesilmesinin yanı sıra, *hakikat* anlamında yıkanmayı da gerekli kıldığından, kan kesilse bile kadın yıkanmadıkça onunla cinsel ilişki helâl olmaz. Şâfiî'nin kabullendiği bu görüş[328] Zührî, Rabîa, Leys, Mâlik, İshâk, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Sevr'in de içtihatları olmaktadır[329]. Bu görüş, içlerinde Ebû Bekir, Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Ubâde b. Sâmit ve Ebü'd-Derdâ'nın da bulunduğu onüç sahabeden, Şa'bî vasıtasıyla rivayet edilmiştir[330]. Yine bu görüş, *Tâbiîn*'den Mücâhid, İkrime, Hasan Basrî ve Mukâtil gibiler tarafından da benimsenmiştir[331].

İbnü'l-Arabî, ortaya koyduğu dokuz maddelik bir mülâhazanın ikinci şıkkında, *tatahhare (*dolayısıyla *ittahhare)* fiilinin, **-tefa'ul** vezni olması sebebiyle- insanın yalnız kendi müktesep fiilleri hakkında kullanılabileceğini, kanın kesilmesinin ise insanın kendi işlediği bir fiil olmadığını belirtmektedir[332].

İbnü'l-Arabî'nin bir tespitine göre, Hanefiyye'nin yorumu, kanın maksimum müddette (on gün) kesilmesi halinde cinsel ilişkinin mubah kılınmasını, cumhurun yorumu ise menedilmeyi gerektirmektedir. Menedilme sebebiyle mubahlık sebebi birbiriyle çatıştığında menedilme sebebi galip gelir[333].

---

[326] Bu özet değerlendirme için bk. Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Matbaatu Evkâfi'l-İslâmiyye, İstanbul 1335/1916, I, 348-349.

[327] Daha geniş bilgi için bk. Cassâs, a.e., I, 348-351; Zemahşerî, I, 361; Kurtubî, III, 59; Beydâvî, I, 156; İbn Kesîr, I, 260. Ayrıca bk. Molla Husrev, *Dürer*, I, 39-44; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 26-28.

[328] Geniş bilgi için bk. Kiyâ el-Herrâsî, İmâdüddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Abbâs Ahmed el-Bâz, Beyrut 1403/1983, I, 139-140; Râzî, VI, 59;

[329] İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Alî M. el-Bicâvî, Mısır 1387/1967, I, 165. Ayrıca bk. Kurtubî, a.y.

[330] Ebû Alî, II, 322.

[331] İbn Kesîr, a.y.

[332] İbnu'l-Arabî, I, 167. Diğer sekiz maddelik mülâhaza için bk. a.e., I, 167-170.

[333] İbnu'l-Arabî, I, 170.

Mekkî'nin ilginç bir yorumu ise *yathurne* kıraatini desteklemektedir. Şöyle ki, birinci fiil (*yathurne*), şeddeli olan ikinci fiilin (âyetin devamındaki *tatahharne*) manasına hamledilirse, bu takdirde kan kesilmemiş olsa bile bu, kadın yıkanınca, onunla cinsel ilişkide bulunulabileceği sonucunu doğuracaktır. *Yathurne* kıraatinde ise hem kanın kesilmesi hem de su ile temizlenilmesinin açıklığı mevcuttur. Şu halde *yattahharne* kıraatinde, kanın kesilmesinin, cinsel ilişkinin şartı olduğuna dair herhangi bir delil mevcut değildir. *Yathurne* kıraatinde ise hükmün açıklığı ve semeresi mevcuttur. Tercih edilen kıraat de budur. Çünkü bu kıraatte, kanın kesilip su ile temizlenmenin ardından cinsel ilişkinin mubah olacağı anlamı yatmaktadır[334].

والذين يمسكون بالكتاب واقاموا الصلوة.. *(Kitab'a sımsıkı sarılıp namazı dosdoğru kılanlar var ya, işte biz böyle iyiliğe çalışanların ecrini zayi etmeyiz)*[335]. Burada sadece Ebû Bekir يمسكون fiilini *yumsikûne* şeklinde **if'âl** kalıbında okurken, cumhur *yumessikûne* şeklinde **tef'îl** kalıbında okumuştur[336].

Her iki kıraati mana yönünden bir tutanlar olmakla beraber[337], ikisi arasında fark gözetildiği de bir gerçektir. Şöyle ki, bu fiilin **tef'îl** kalıbı, "bir şeye tutunma"nın tekrarlanması anlamını doğurmaktadır[338]. Buna göre **tef'îl** kalıbında gelen kıraat, Allah'ın Kitabı'na ve dinine tutunmanın çoğaltılması ve tekrarlanması anlamına gelmiş olup, âyette sözü edilenler bununla metholunmaktadırlar ve bu kıraatte *tekit* anlamı mevcuttur. Zira Allah'ın Kitabı'na ve dinine sarılmak, bu hususta devamlılığa ve tekrarlanmaya ihtiyaç duyar ki, *şeddeli* kıraat buna delâlet etmektedir. Halbuki *şeddesiz* kıraat tekrarlanmaya ve tekide delalet etmez. Bu ancak dinin dışında; örneğin, kadının nikâhta tutulması ve avın yakalanması gibi hususlarda gerçekleşir. Bu sebeple *şeddeli* kıraat manaya daha uygun ve daha güzeldir[339].

Yine bu kıraat: "*Her devamlılık tarzı üzere yenilenip duran sıkı bir sarılma ile Kitab'a sarılanlar..*" anlamına gelip, bu kıraat, bilhassa fesat zuhurunda *sünnet*e sarılmanın aşırı derecedeki zorluğuna işaret etmektedir[340].

---

[334] Mekkî, *el-Keşf*, I, 293-294.
[335] A'râf 7/170.
[336] İbn Mücâhid, s. 297; İbnü'l-Cezerî, II, 273.
[337] Ezherî, I, 429; Ebû Alî, IV, 104; İbn Ebî Meryem, II, 563; Ukberî, I, 603.
[338] İbn Hâleveyh, s. 166; Mekkî, I, 482.
[339] Mekkî, a.y. Ayrıca bk. Ebû Alî, IV, 103-104.
[340] Bikâî, III, 146.

Fiilin, *emseke* şeklinde **if'âl** kalıbıyla şekillenmesi, Kur'an'da genel olarak evlilik müessesesiyle ilgili hususları konu alan âyetlerde karşımıza çıkmakta olup[341], bunlardan birisi de ولا تمسكوا بعصم الكوافر *(Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın!)*[342] âyetidir. Bu âyette geçen لا تمسكوا 2. çoğul şahıs olumsuz emir *(nehy-i hâzır)* kipini cumhur *lâ tumsikû* şeklinde **if'âl** kalıbıyla okurken, Ebû Amr ve Ya'kûb, *lâ tümessikû* şeklinde **tef'îl** kalıbıyla okumuşlardır[343]. Basra ekolünün bu iki seçkin *nahiv* ve *kıraat* imamının, *aile* kavramını ilgilendiren âyetlerin tümünde bu fiili, **if'âl** kalıbında, *şeddesiz* okurken, sadece bu âyette *şeddeli* kıraati tercih etmelerinin ekstra bir yönü olsa gerek diye düşünüyoruz. Şöyle ki, tarihe baktığımızda öteden beri bir ırka mensup olanların, diğer yabancı bir ırka mensup kadınlarla evlenme tutkuları bulunduğunu müşahede etmekteyiz. Ehl-i Kitab'ın iffetli kadınlarıyla evlenmeyi helâl kılan âyetin[344] rehberliğinde, bilhassa İslâm dünyasının bu hususta daha aktif ve hevesli olduğu görülmektedir ki, Endülüs Emevîleri ve Osmanlı bunun örneğidir. Hatta bu yabancı kadın hayranlığı "*Onlardan öylesi de var ki: "Bana izin ver, beni fitneye düşürme" der*"[345] âyetinin delâletiyle âdeta test edilmiştir. Zira bu âyetin iniş sebebiyle ilgili bir rivayete göre, Hz. Peygamber *Tebük Gazvesi* için hazırlık gördüğü bir sırada, münafıklardan Cedd b. Kays'a: "*Ey Ebû Vehb! Benî Asfar (sarı ırk olan Romalılar) ile karşılaştığında onlar tarafından köleler ve cariyeler elde edeceğin zorlu bir savaşa katılmaz mısın?*" diye teklifte bulununca, bu münafık: "*Ey Allah'ın elçisi! Kavmim (ensar) çok iyi bilir ki, ben gerçekten kadınlara düşkün biriyimdir. Sarışın Rum kızlarını görünce onlara tahammül edemeyeceğimden korkuyorum. Gel, beni bu Rum sarışınlarıyla fitneye düşürme! Senden ayrı kalıp Medine'de oturmama izin ver, ben de malımla sana yardım edeyim*" demişti. Bunun üzerine Peygamber ondan yüz çevirmiş ve "*Sana izin verdim*" buyurmuştu[346].

Yine rivayete göre *Tebük Gazvesi* esnasında münafıklar müslümanlarla alay ederek: "*Rum kızlarını mı istiyorsunuz?*" diyorlardı. İşte "*Beni fitneye düşürme*" âyetinin manası: "*Beni Romalı kızlarla fitneye düşürme*" demektir[347].

---

[341] Konuyla ilgili âyet örnekleri hakkında bk. Ebû Alî, IV, 104.
[342] Mümtehine 60/10.
[343] İbn Mücâhid, s. 634; İbnü'l-Cezerî, II, 387.
[344] Mâide 5/5.
[345] Tevbe 9/49.
[346] Vâhidî, s. 166-167; İbn Kesîr, II, 361-362.
[347] Zeccâc, II, 451-452.

Yarı ciddi, yarı istihza yollu söylenen bu sözler, gerçekte yağız Arap erkeğinin, Batı'nın sarışın kadınına karşı beslediği cinsellik hislerinin dışa yansımasından başka bir şey değildir. Bu tarihî gerçekler ışığında öyle gözüküyor ki, Endülüs Emevîlerinin sonunu hazırlayan faktörlerden birisi belki de aynı hâdiseydi.

Buna göre iki Basra'lı imamın kıraatini yeniden değerlendirecek olursak, *ve la tümessikû* şeklindeki *şeddeli* kıraatin doğurduğu *ses-anlam* ilişkisi bazında ilgili âyeti: "*Kâfir kadınların nikâhına (sülük misâli) yapışıp kalmayın!*" şeklinde tercüme edebiliriz. Nitekim bu âyetin ilgili kısmı: "*Onlara rağbet etmeyin!*" şeklinde de yorumlanmıştır[348].

Günümüzde, sadece medyadan takip edebildiğimiz kadarıyla, bilhassa büyük kentlerde yaşanmakta olan yabancı kadın hayranlığının, insanımızı ne iğrenç ve acınacak hallere düşürdüğünü seyrettikçe, Ebû Amr ve Ya'kûb'un bu kıraatlerinin ne kadar beliğ düştüğünü daha iyi kavramaktayız.

فاردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكوة واقرب رحما *(Böylece istedik ki, Rableri onun yerine kendilerine, ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin)*[349]. Burada Nâfi', Ebû Amr ve Ebû Ca'fer يبدل fiilini *en yübeddile* şeklinde **tef'îl** kalıbıyla, çoğunluk ise *en yübdile* şeklinde **if'âl** kalıbıyla okumuşlardır[350].

Ebû Alî, *beddele* ile *ebdele* fillerinin, tıpkı *nezzele* ile *enzele* fiillerinde olduğu gibi anlam yönünden birbirlerine yakın olduklarını söylüyorsa da[351], pek çok ilim adamı bu ikisi arasındaki farka dikkat çekmiştir. Ebû Amr'dan rivayet edildiğine göre -meşhur lügat âlimi- Ebü'l-Abbâs Sa'leb, bu iki lafız arasında fark gözetirmiş. Buna göre ***tebdîl***, *cevher* aynı kalmak şartıyla bir *form*un başka bir *form*a dönüşümü olurken, ***ibdâl***, bir *cevher*in silinip yok edilerek, onun yerine yeni baştan bir başka *cevher*in getirilmesi demektir[352]. Bu hususta Ebü'n-Necm'in ***recez*** veznindeki şu: *'Azlü'l-emîri li'l-emîri'l-**mubdeli** (Bir idarecinin azledilmesi, **yerine gelecek olan** diğer bir idareci yüzündendir)* mısraı örnek verilmekte olup, bu şiir iki kıraatin farklılığını ortaya koymaktadır[353].

Aynı şekilde ابدل لى هذا الدرهم sözü: "*Bana bu dirhemin yerine başka bir dirhem ver*" anlamına gelir[354].

---

[348] İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 461.
[349] Kehf 18/81.
[350] İbn Mücâhid, s. 397; İbnü'l-Cezerî, II, 314.
[351] Ebû Alî, V, 164.
[352] Ezherî, II, 119. Ayrıca bk. Ferrâ, II, 259.
[353] Ferrâ, II, 259.
[354] Ferrâ, II, 259.

Yine Arap ابدلت الشئ من الشئ der ki, bu, "*İlk şeyi yok edip, onun yerine ikinci şeyi getirdim*" anlamına gelir[355]. İşte, -şeddesiz kıraate göre- Allah'ın o ana-babaya, ilk çocuklarının yerine bedel olarak vermeyi murat ettiği çocuğun durumu da böyledir[356]. Fakat Arap -*şeddeli* olarak-: *Beddeltü'ş-şey'e mine'ş-şey'* diyende bu: "*Aslı kalıcı olmak üzere o şeyin dış pozisyonunu değiştirdim*" anlamına gelir. Tıpkı *beddeltü kamîsî cübbeten ve hâtemî halkaten (gömleğimi paltoya, yüzüğümü de halkaya çevirdim)* sözünde olduğu gibi. Bunun delili ise كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب *(Onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştiririz ki acıyı duysunlar)*[357] âyetidir. Burada ikinci deri -*cevher* olarak- birincisinin aynıdır. Eğer gayrı olaydı, herhangi bir günahla teması olmadığı için ikinci deriye azap edilmesi gerekmeyecekti. Bundan ötürü Arap: "*Kölemi bir cariye ile, atımı da bir deve ile* ***değiştirdim***" diyende, bunu ancak *elif*li olarak: ابدلت غلامی جارية وفرسی ناقة şeklinde telaffuz edebilir. Böylece bu iki lafiz arasında ince bir fark bulunmaktadır[358].

Bir başka değerlendirmeye göre ise ***ibdâl***da, *değiştirilen* zail olup giderken, ***tebdîl***de, bu *değiştirilen* bazan kalıcı bazan da gidici olabilmektedir[359].

وإن لكم فى الأنعام لعبرة نسقيكم مما فى بطونها *{Hayvanlarda sizin için elbette ibretler vardır. Onların karınlarındakinden (sütlerinden) size içiriyoruz}*[360]. Gerek bu, gerek bunun bir benzeri olan *Nahl/66.* âyette geçen نسقى fiilini Nâfi', İbn Âmir, Ebû Bekir ve Ya'kûb *neskî* şeklinde **sülâsî**, diğerleri de *nuskî* şeklinde **rubâ'î** (*if'âl*) kalıbında okumuşlardır[361].

Bu iki farklı okuyuşun belâgate yansıyan inceliğini ortaya koyabilmemiz için önce, "su içirme" anlamına gelen bu fiilin Kur'an'daki genel kullanım formunu tespit etmemiz gerekmektedir. Bu fiil, وسقاهم ربهم شرابا طهورا *{Rableri onlara (cennette) tertemiz bir içki içirir}*[362]; والذى هو يطعمنى ويسقين *(Beni yedirip içiren O'dur)*[363]; وسقوا مآء حميما فقطع امعآء هم ;

---

[355] İbn Hâleveyh, s. 229.
[356] a.y.
[357] Nisâ 4/56.
[358] İbn Hâleveyh, a.y.
[359] Konuyla ilgili âyet örnekleri ve açıklamalar için bk. Ezherî, II, 119; Ebû Alî, V, 165.
[360] Mü'minûn 23/21.
[361] İbn Mücâhid, s. 374; İbnü'l-Cezerî, II, 304.
[362] İnsân 76/21.
[363] Şu'arâ 26/79.

{Onlara (cehennemde) kaynar bir su içirilir de, bu onların bağırsaklarını parça parça eder}[364]; ويسقى من ماء صديد *(Ona irinli su içirilecektir)*[365] gibi âyetlerde *-etken* ve *edilgen* çatılı olarak- bütün kurrânın ittifakıyla *sakâ-yeskî* şeklinde **sülâsî** (***ikinci bab***) kalıbıyla okunmuşken[366], واسقيناكم ماء فراتا *(Sizlere tatlı sular içirdik)*[367] ve فانزلنا من السماء ماء فاسقيناكموه *(Gökten bir su indirdik de onunla su ihtiyacınızı karşıladık)*[368] gibi âyetlerde ise **rubâî** kalıbıyla okunmuştur[369]. Bu durumda **sülâsî** kalıp, "ağız yoluyla su içirip susuzluğu gidermek" anlamında kullanılırken, **rubâî** kalıp, "devamlı ve bol miktarda sulama rızkı tahsis edip bereket sağlamak" anlamı ifade etmektedir[370]. Nitekim Sîbeveyhi'nin tespitine göre **sülâsî** kalıpla, سقيته demek, "*Ona su verdim o da içti*"; **rubâî** kalıpla, اسقيته demekse, "*Ona su ve su hakkı (sukyâ) tahsis ettim*" anlamına gelir[371].

Bir başka yoruma göre **sülâsî** kalıp, "bir kereliğine içirmek", **rubâî** kalıpsa, "kesintiye uğramayacak biçimde devamlı su vermek" anlamına gelir[372].

Bir başka nefis yoruma göre **sülâsî** kalıp, "külfetsizce içirme" anlamına gelip, bu yüzden "cennet içecekleri" hakkında kullanılmışken, **rubâî** kalıp *külfet* anlamı içerdiği için "dünya suları" hakkında kullanılmıştır[373].

Ebû Alî'nin bir değerlendirmesine göre de, **rubâî** kalıp "dudakla içme"nin yanı sıra, "ekeneklerin ve meraların suvarılması" anlamını taşıdığı için, **sülâsî** kalıptan daha kapsamlıdır. Buna göre her *suvarma, içirme* sayılırken, her *içirme, suvarma* sayılamaz[374].

Kur'an bilimcilerinin bu zengin yorumlarından ilham alan Hasan Abbâs'ın genel bir değerlendirmesine göre, konumuz olan *Nahl/66.* ve *Mü'minûn/21.* âyetlerde geçen نسقى fiilinin okunuşunda -arzettiğimiz doğrultuda- kıraat imamları ihtilaf ederlerken, örneğin "*Onunla (gökten indirilen tertemiz suyla) ölü toprağa can verelim, yarattığımız nice hayvanları ve nice insanları suvaralım diye*"[375] âyetinde geçen aynı fiilin **rubâî**

---

[364] Muhammed 47/15.
[365] İbrâhîm 14/16.
[366] Ebû Alî, V, 74-75; Mekkî, *el-Keşf*, II, 39.
[367] Mürselât 77/27.
[368] Hıcr 15/22.
[369] Ebû Alî, V, 75.
[370] Geniş bilgi için bk. Ebû Alî, V, 74-76.
[371] Sîbeveyhi, II, 235. Ayrıca bk. Zeccâc, III, 208; Ezherî, II, 81.
[372] Taberî, VII, 606; İbn Hâleveyh, s. 212; Mekkî, a.y.
[373] Geniş bilgi ve ilgili âyet örnekleri hakkında bk. Süyûtî, *el-İtkân*, II, 308.
[374] Ebû Alî, V, 293.
[375] Furkân 25/49.

kalıpla okunmasında ittifak etmelerinin sırrı şudur: *Süt*, bir yönüyle dudakları ıslatan ve susuzluğu gideren bir içecek olup, bizzat ağız yoluyla içilmektedir. İşte bu gerçek, **sülâsî** kalıpla bağdaşmaktadır. Aynı *süt*, diğer bir yönüyle bolluk ve bereket demektir. Bu ise **rubâî** kalıpla bağdaşmaktadır. Furkân sûresindeki âyete gelince, burada sadece "dudakları değdirip su içme ve susuzluğu giderme" anlamı değil, aynı zamanda bolluk ve bereket anlamları da kastedilmiş olmaktadır. Dolayısıyla bu âyet, anlam itibariyle diğer iki âyetten daha kapsamlıdır. çünkü bu, Allah katından *lütuflandırma* makamında ve pek çok nimetlerin sayılması bağlamında gelmiş olup, öncesinde ve sonrasında yer alan âyetler[376] buna tanıklık etmektedir[377].

اومن ينشؤا فى الحلية وهو فى الخصام غيرمبين *{Süs içinde yetiştirilip açık bir mücadele ortaya koyamayanı mı (kız çocuğunu mu) istemiyorlar? (Onları Allah'ın parçası mı sayıyorlar?)*[378]. Burada hafs, Hamza, Kisâî ve Halef ينشؤا fiilini *yunešşeu* şeklinde **rubâî** (*tef'îl*) kalıbında ve *edilgen* yapı üzere okurlarken, diğerleri *yenşeu* şeklinde **sülâsî** ve *etken* çatılı olarak okumuşlardır[379].

Sülâsî kalıbıyla gelen kıraatte kız çocuğunun süsler, bezekler içerisinde büyüyüp neşvünema bulması, **rubâî** kalıbıyla gelen kıraatte ise kız çocuğunun aynı ortamda - başkaları tarafından- büyütülüp yetiştirilmesi anlamı yatmaktadır[380].

Rubâî kalıbıyla gelen kıraatin, kız çocuğunun fitratını ve büyütülme tarzını daha güzel sergilediği, dolayısıyla daha beliğ düştüğü kanaatindeyiz. Nahhâs'ın da açıklamasına göre bu kıraatte fiilin, *çokluk* ve aşamalı olarak *tekerrür* anlamı ifade etmesi söz konusudur[381]. Ayrıca Bikâî'nin tespitine göre bu kıraat, kız çocuğunu bezeyip büyütmenin meşakkatle gerçekleştiğini göstermektedir[382]. Nitekim bu kıraatte *lafız-mana* ahengine uygun olarak, kız çocuğunu yetiştirmenin ne denli zor ve sabır isteyen bir iş olduğu, kelimenin telaffuzundan da sezinlenebilmektedir.

---

[376] bk. Furkân 25/45-47, 50, 53-54.
[377] Geniş bilgi için bk. Hasan Abbâs Fadl, "el-Kırââtu'l-Kur'âniyye mine'l-Vecheti'l-Belâgıyye", *Dirâsât*, c. 14, sy. 7, Ammân 1987, s. 42-43.
[378] Zuhruf 43/18.
[379] İbn Mücâhid, s. 584; İbnü'l-cezerî, II, 368.
[380] Ezherî, II, 362; Mekkî, *el-Keşf*, II, 255-256; Râgıb, s. 494; İbn Ebî Meryem, III, 1146.
[381] Nahhâs, IV, 103.
[382] Bikâî, VII, 15.

الذى خلقك فسويك فعدلك *{Seni yaratıp, seni düzgün ve dengeli kılandır (O)}*[383]. Burada bütün Kûfe'li kıraat imamları عدل fiilini, **sülâsî** kalıp üzere *'adele* şeklinde okurken, diğerleri **tef'îl** kalıbıyla, *'addele* şeklinde okumuşlardır[384].

Şeddesiz kıraat, عدل الى.. *(..e intikal ettirdi)* şeklindeki kullanıma göre: "*O, seni güzel ya da çirkin, uzun ya da kısa vb. olmak üzere dilediği forma yöneltti*"; şeddeli kıraat ise: "*Hilkatini yerli yerince, dosdoğru yapıp, seni mutedil biçimde yarattı, seni kıvama erdirip çift olan azalarını tam simetrik kıldı*" anlamındadır[385].

Bir başka yoruma göre şeddesiz kıraat: "*Azalarını birbiriyle dengeli kılması sayesinde hilkatin, hiçbir uyumsuzluk olmaksızın ölçülü ve oranlı bir hale geldi*"; şeddeli kıraat ise: "*Senin hilkatini mutedil kılıp, seni en güzel bir kıvamda var etti ve senden başkasının muktedir olamayacağı şeylere, sayesinde muktedir olduğun bir yaratılış ve ahenk lütfederek seni hazırladı*" anlamındadır[386].

Bir yoruma göre de şeddesiz kıraat: "*Seni, baban yahut dayın veya amcan gibi yakınlarından dilediğinin benzerliğine yöneltti*"; şeddeli kıraat ise: "*Senin hilkatini en güzel şekilde ve en mükemmel bir kıvamda düzenledi de, böylece seni dimdik ayakta kılıp, dört ayaklılar gibi eğik yürüyen yapmadı*" anlamına gelmektedir[387].

Zemahşerî'nin daha detaylıca değerlendirmesine göre ise şeddeli kıraat: "*Senin hilkatini, farklılık arzetmeyecek şekilde ölçülü kıldı; iki elinden birini uzun; iki gözünden birini iri; azalarının bazısını beyaz, bazısını siyah; saçlarının bir kısmını siyah, bir kısmını sarı ya da kırmızı olacak biçimde alaca yapmadı*" şeklinde yorumlanırken, şeddesiz kıraat iki anlama gelmektedir. Birincisine göre bu kıraat şeddeli kıraatle aynı manaya gelmektedir. İkincisine göre ise burada *'adele* fiili, صرف *(çevirdi, yöneltti)* anlamına gelmekte olup, buna göre âyet: "*Seni, bir başkasının hilkatinden çevirip, diğer yaratılmışlarla farklılık arzeden güzel bir hilkatle yarattı*", veya: "*Seni şekillerin ve aslî yapıların birisine yöneltti*" şeklinde yorumlanır[388].

---

[383] İnfitâr 82/7.
[384] İbn Mücâhid, s. 674; İbnü'l-Cezerî, II, 399.
[385] Ferrâ, III, 244; İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 518; Ezherî, III, 126-127; İbn Hâleveyh, s. 364; Begavî, IV, 207.
[386] Ebû Alî, VI, 382.
[387] Mekkî, *el-Keşf*, II, 364.
[388] Zemahşerî, IV, 228.

2.1.3.4. Müsned Fiilde Takdim-Tehir

Aynı fiilin, *etken* ve *edilgen* çatılı olarak peş peşe gelmesi durumunda, bu sigalar arasında gerçekleşecek olan bir *takdim-tehir* işleminin belâgate yansıyan sihirli bir yönü bulunmaktadır. Konuyla ilgili tespit edebildiğimiz iki kıraat örneği mevcut olup bunları sunmak istiyoruz:

فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم وآوذوا فى سبيلى وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم.. *(Onlar ki, hicret ettiler, yurtlarından çıkarıldılar, benim yolumda eziyete uğradılar, çarpıştılar ve öldürüldüler; andolsun, ben de onların kötülüklerini örteceğim ve onları altlarından ırmaklar akan cennetlere koyacağım..)*[389]. Burada İbn Kesîr ve İbn Âmir ikinci fiili **tef'îl** kalıbıyla *kuttilû* şeklinde; Hamza, Kisâî ve Halef ise *takdim-tehir* yaparak *ve kutilû ve kâtelû* şeklinde okumuşlardır[390].

İbn Kesîr ve İbn Âmir'in kıraatleri, savaş esnasında, inananların peş peşe, tekrar tekrar ve çok sayıda şehit verdiklerini ortaya koyan güzel bir kıraat olup bu, konumuzun dışında kalmaktadır[391]. *Edilgen* çatının *etken* çatıya takdim edildiği kıraate gelince bu, savaşmakta olan müslümanlardan bir kısmının öldürülmesinin ardından, diğer hayatta kalanların gevşemeyip savaşa devam ettiklerini ve kendilerini ta derinden etkileyen bu *öldürülme* fiili sebebiyle zafiyet göstermediklerini ortaya koymaktadır[392]. Bu kıraat, savaşan müslümanların methedilmesi hususunda daha beliğdir. Zira onlar, arkadaşlarının öldürülmesiyle gevşememişler, aksine onların ardından bütün güç ve gayretleriyle savaşa devam etmişlerdir[393].

Bikâî'nin değerlendirmesine göre, burada *edilgen* yapının öne alınması *mana* yönünden daha beliğdir. Çünkü bu kıraat, hasımların üzerine atılmayı teşvik etme hususunda daha kuvvetlidir. Şöyle ki, ölümü göze alan kimse, savaşın dalga dalga gelen boğucu meşakkatlerine karşı arslanlar gibi ileri atılır ve böyle birisinin önünde hiç kimse duramaz[394]. Ayrıca bu kıraat şehitliğin faziletini ifade etmektedir[395].

Konumuz olan bu kıraate göre âyet: "*Onlar ki..öldürüldüler, çarpıştılar..*" şeklinde tercüme edilebilir.

---

[389] Âl-i İmrân 3/195.
[390] İbn Mücâhid, s. 221; İbnü'l-Cezerî, II, 246.
[391] bk. Ebû Alî, III, 117; Ebû Zür'a, s. 188.
[392] Ebû Alî, III, 117.
[393] Mekkî, *el-Keşf*, I, 373. Ayrıca bk. Ebû Zür'a, s. 187; İbn Ebî Meryem, I, 398.
[394] Bikâî, II, 200.
[395] Âlûsî, IV, 169.

يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون *(Onlar Allah yolunda savaşırlar, öldürürler, ölürler)*[396]. Yine burada Hamza, Kisâî ve Halef *edilgen* çatıyı *etken* çatıya takdim ederek *fe yuktelûne ve yaktülûn (öldürülürler, ölürler..)* şeklinde okumuşlardır[397].

Bu kıraatin yorumu bir öncekine benzemektedir. Şöyle ki, ölümü talep eden bir kişinin önünde hasmı duramaz. Böylece bu kıraat: "*Öldürülmeyi (şehitliği) istediler*" manasına gelmektedir[398].

Benzer bir yoruma göre de, *etken* çatının öne alındığı kıraatte, müminler düşmanları öldürmeye koşarken, *edilgen* çatının öne geçtiği kıraatte, sanki onlar harp meydanına bir an önce yetişebilmenin derin hasretini çekmektedirler. Zira belki Allah onlara şehitlik nasip edecektir[399].

2.1.3.5. Müsnedin İsim Olması

*Müsned*in *isim* olmasına gelince bu, *-fiil*deki gibi- belli bir zaman dilimiyle kayıtlı kalınmaması ve fiilde *yenilenme* anlamı ifade edilmemesi sebebiyledir. Cüveyye b. Nadr'ın ***basît*** veznindeki şu:

لا يألف الدرهم المضروب صرتنا لكن يمر عليها وهو منطلق

{Sikkeli para bizim çıkınımızla ülfet etmez (kesemizde para barındırmayız); aksine, o para (ihtiyaç sahiplerine sarfolunmak üzere) o keseye şöyle bir uğrar ve çıkar gider} şiirinde geçen منطلق *ism-i fâil*i örneğinde olduğu gibi. Burada paranın yenilenip durması dikkate alınmaksızın, genel anlamda paranın harcanmak üzere serbest bırakılması gerçeği söz konusudur[400]. Dolayısıyla şiirde منطلق yerine ينطلق fiili getirilmiş olaydı, *-cömertlik* belli bir zaman dilimiyle sınırlı kalacağı için- güzel düşmeyecekti[401].

Bu ön bilgiyi sunduktan sonra, şimdi *müsned ism*in cümlede yer alırken takındığı bazı sentaks pozisyonlarını ve bu pozisyonları yansıtan kıraat vecihlerini birkaç madde halinde görmeye çalışalım:

---

[396] Tevbe 9/111.
[397] İbn Mücâhid, s. 319; İbnü'l-Cezerî, II, 246.
[398] Bikâî, III, 389.
[399] Subhî, s. 111.
[400] Kazvînî, *Telhîs*, s. 48; *el-Îzâh*, II, 113. Şiirin geçtiği yer hakkında bk. Abdülkâhir, *Delâil*, s. 134.
[401] Abdülkâhir, a.y.

2.1.3.5.1. Müsnedin Nekre Kılınması

*Müsned*in *nekre* kılınmasında başlıca üç amaçtan söz edilmektedir. Birincisi, *müsned*in, *müsnedün ileyh*i tek bir vasfa hasredecek şekilde özgün kılınmasının ve belirlilik arzetmesinin istenmemesidir. زيد كاتب *(Zeyd kâtiptir)* ve عمرو شاعر *(Amr şâirdir)* örneklerinde görüldüğü gibi[402]. İkincisi, *müsnedün ileyh*in şanına tazimde bulunmaktır. هدى للمتقين *{Müttakîler için büyük bir rehberdir (o Kitap)}*[403] âyetindeki هدى kelimesi gibi. Burada "*O, mahiyeti idrak olunamayacak derecede büyük bir rehberdir*" anlamı kastedilmektedir[404]. Üçüncüsü ise *müsnedün ileyh*in hakir görülmesidir. مازيد شيئا *(Zeyd **hiçbir şey** değildir)* örneğinde olduğu gibi[405]. Bu sonki maddeyle ilgili kıraat örneğine rastlayamadık.

Müsnedin Belirgin ve Sınırlayıcı Olmaması

قالوا معذرة الى ربكم.. *(Hani içlerinden bir topluluk: "Allah'ın helâk edeceği yahut şiddetli bir şekilde azap edeceği bir kavme ne diye öğüt verip duruyorsunuz?" demişti. onlar da demişlerdi ki: "Rabbinize mazeret beyan edelim diye..)*[406]. Burada Hafs معذرة kelimesini *ma'ziraten* şeklinde *mansûb* okurken, cumhur *ma'ziratün* şeklinde *merfû'* okumuştur[407].

Cumhurun kıraatine göre kelime, mahzuf bir *mübtedâ*nın *haber*i olup, cümle, موعظتنا معذرة الى ربكم *(Bizim öğüt verişimiz, Rabbinize beyan edilecek bir mazerettir)* şeklinde takdir edilir[408]. Hafs'ın kıraati ise ya *masdar* olmak üzere[409], ya da *cevap* makamında *mef'ûlün leh* olmak üzere vuku bulmuştur[410].

Cumhurun kıraati konumuza çok uygun düşmektedir. Bu kıraatte معذرة kelimesi *nekre* bir *müsned* olmuş olup, mahzuf olan *müsnedün ileyh*i (*öğüt verme*) tam olarak belirleyen ve sınırlayan bir özellik sergilememektedir. Bu demektir ki, öğüt verenler, sadece kuru bir *mazeret* anlayışının ardına sığınmamışlar, o azgınlara nasihatte

---

[402] Kazvînî, *Telhîs*, 52-53.
[403] Bakara 2/2.
[404] Kazvînî, *Telhîs*, s. 53; *el-Îzâh*, II, 128.
[405] Kazvînî, *Telhîs*, a.y.; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 155.
[406] A'râf 7/164.
[407] İbn Mücâhid, s. 296; İbnü'l-Cezerî, II, 272.
[408] Sîbeveyhi, I, 161; Zeccâc, II, 385; İbn Hâleveyh, s. 166; Mekkî, *el-Keşf*, I, 481; İbn Enbârî, II, 376.
[409] Sîbeveyhi, a.y.; Nahhâs, II, 157-158; Ezherî, I, 427; Mekkî, a.y.
[410] İbn Hâleveyh, a.y.; İbn Ebî Meryem, II, 560; İbnü'l-Enbârî, a.y.; Ukberî, I, 600.

bulunurken başka bir amaç da gütmüşlerdi. Nitekim âyetin, ولعلهم يتقون *(Bir de belki sakınırlar ümidiyle bunu yapıyoruz)* şeklinde son bulması bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Böylece nasihatte bulunanlar, öğütlerini sırf "mazeret beyan etme" kaygusuna munhasır kılmayarak, o topluluğun yanlışlıklardan sakınabileceği ümidini de taşımakla, hem dünya, hem ahiret sorumluluğunu birlikte üstlenmiş oluyorlardı.

Âyet, *seddü'z-zerâi'* [411] metoduyla hüküm verilebileceğini göstermektedir[412].

Müsnedin Tazim İfade Etmesi

Konuyla ilgili çok kıraat örneği bulunmakta olup, bir tanesiyle yetinmek istiyoruz:

هدى ورحمة للمحسنين *{Güzel davrananlar için bir hidayet rehberi ve rahmet olmak üzere (indirilmiştir o Kitap)*[413]. Burada Hamza رحمة kelimesini *rahmetün* şeklinde *merfû'* okurken, cumhur *rahmeten* şeklinde *mansûb* okumuştur[414]. Bu durumda رحمة lafzı, öncesindeki هدى lafzı üzerine atfolunacağı için, Hamza هدى lafzını da *-mahallî irap* olarak- *ref'* konumunda değerlendirerek okuyacaktır[415].

Cumhurun kıraatine göre هدى kelimesi, هو *(o)* veya تلك *(şu)* olarak takdir edilen mahzuf bir *mübtedâ*nın *haberi* olup, رحمة kelimesi bunun üzerine atfolunmaktadır[416]. Bu kıraat, *başlangıç* olması hasebiyle *övgü* anlamı ifade etmektedir[417]. Bu durumda هدى ve رحمة kelimelerinin tenvinlerinde *tazim* manasının mevcudiyeti kuvvetli bir ihtimaldir. Zaten bir önceki تلك آيات الكتاب الحكيم *(İşte bunlar, hikmet dolu Kitab'ın âyetleridir)*[418] âyeti, tıpkı Bakara sûresinin başında yer alan ..ذلك الكتاب *(Bu, o Kitap'tır ki!..)*[419] âyetinde olduğu gibi böyle bir mananın ihsas edilmesine zemin hazırlamaktadır. Şu halde Hamza'nın kıraati, önceki âyetle irtibatlandırılarak: "*İşte bunlar, hikmet dolu Kitab'ın*

---

[411] "Mefsedete götüren yolların önüne set çekme" anlamına gelen bu fıkhî tabir, İmam Mâlik'in, fıkıh konularının pek çoğunda kendisiyle hüküm verdiği bir kuraldır. Burada maksat, istenmeyen bir sonuçla karşılaşmamak için, daha işin başında önlem almak ve o sonucu doğuracak sebeplerin önünü tıkamaktır. Geniş izah için bk. Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire 1970, IV, 130-131 vd.

[412] Kurtubî, VII, 195.

[413] Lokman 31/3.

[414] İbn Mücâhid, s. 512; İbnü'l-Cezerî, II, 346.

[415] a.g.e., a.y.; İbn Hâleveyh, s. 284; Mekkî, *el-Keşf*, II, 187.

[416] Zeccâc, IV, 193; Ezherî, II, 269; İbn Hâleveyh, a.y.; Ebû Alî, V, 452; Mekkî, a.y.

[417] Taberî, X, 201.

[418] Lokman 31/2.

[419] Bakara 2/2.

âyetleridir; güzel davrananlar için ne güzel, ne büyük bir hidayet rehberi ve rahmettir!" şeklinde yorumlanabilir.

2.1.3.5.2. Müsnedin Bir Sıfatla Hususîlik Kazanması

Müsnede bir *vasıf* sayesinde *özgünlük* kazandırma işine gelince bu, ifadenin daha iyi tamama erdirilmesi için yapılır[420]. Çünkü *özgün olma*nın artıklığı, ifadenin tam olarak kemalini bulmasını gerektirmektedir. زيد رجل عالم *(Zeyd **âlim** bir kişidir)* örneğinde olduğu gibi[421].

Konuyla ilgili sadece iki kıraat örneğine yer vermekle yetineceğiz:

قال هذا صراط علي مستقيم *(Allah şöyle buyurdu: "İşte bana varan dosdoğru yol budur")*[422]. Âyette geçen علي kelimesini Ya'kûb *sıfat* sigasıyla *'aliyyun* şeklinde okurken, cumhur *harf-i cer*in, *mütekellim yâsı*na muzâf kılındığı 1. tekil şahıs kipiyle *'aleyye* şeklinde okumuştur[423].

Ya'kûb'un kıraatine göre علي, صراط un *sıfatı* olup[424], bu sentaksa göre âyet: "*..Bu, din ve hak hususunda yüce ve şerefli olan (dosdoğru) bir yoldur*" şeklinde yorumlanır[425].

Cumhurun kıraatine göre âyet başlıca şu şekillerde yorumlanabilir:

"*Bu, benim irademe ve emrim üzere olan bir yoldur*"[426].

"*Bu, sahibini doğru yönlendiren ve sonunda cennetle buluşturan bir yoldur*"[427].

"*Bu, doğruca bana varan bir yoldur*"[428].

"*O, beyan ve burhanla (veya tevfik ve hidayetle) yönlendirilmesi bize ait olan bir yoldur*"[429].

"*Bu, gözetilmesi bize düşen bir yoldur*"[430].

Bu sayılanların dışında, cumhurun kıraatinin *tehdit* manası ifade ettiği de ileri sürülmüştür. Buna göre âyetin manası: "*Bu yol, döner dolaşır, sonunda bana gelir. Ben de herkese, yaptığının karşılığını veririm*" şeklinde takdir edilir. Nitekim "*Çünkü*

---

[420] Kazvînî, *Telhîs*, s. 53.
[421] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 156.
[422] Hicr 15/41.
[423] Ezherî, II, 69; İbnü'l-Cezerî, II, 301.
[424] Ferrâ, II, 89.
[425] Zeccâc, III, 178; Zemahşerî, II, 391.
[426] Zeccâc, a.y.
[427] Mâverdî, III, 161.
[428] Taberî, VII, 516; Mâverdî, a.y.
[429] a.y.
[430] Zemahşerî, II, 391.

Rabbin şüphesiz ki gözetleme yerinde (rasat merkezinde bulunup, kullarını beklemekte)dir"[431] âyeti de bu anlamı taşımaktadır. Bu, tıpkı birisinin tehdit ettiği kimseye: طريقك على (لاتفوتنى) *(Senin yolun doğruca bana çıkar; yani benden kaçıp kurtulamazsın)* demesine benzemektedir[432].

Ya'kûb'un kıraatini konuyla irtibatlandırma sadedinde diyebiliriz ki, bu kıraate göre, *nekre* olan صراط *müsned*i, önce على, bunun ardından da مستقيم sıfatlarıyla iki kez vasıflanmış ve özgünlük kazanmış olmaktadır.

فورب السمآء والارض انه لحق مثل ما انكم تنطقون *(Göğün ve yerin Rabbine andolsun ki bu vaat, sizin konuşmanız gibi kesin ve gerçektir)*[433]. Burada Ebû Bekir, Hamza, Kisâî ve Halef مثل kelimesini *mislu* şeklinde *merfû'*, diğerleri ise *misle* şeklinde *mansûb* olarak okumuşlardır[434].

Ref' kıraatin yorumuyla ilgili üç ihtimal söz konusu olup[435] birincisine göre مثل kelimesi حق kelimesinin *sıfatı*dır[436]. Bu yoruma göre âyet: انه لحق مثل نطقكم *(bu vaat, sizin konuşmanızın dengi olan bir gerçektir)* şeklinde takdir edilir[437].

2.1.3.5.3. Müsnedin Zarf Olarak Gelmesi

*Müsned*in *zarf* oluşu, *fiil* olmasına nisbetle daha kısa cümle oluşturabilmesi amacına yöneliktir. Çünkü *zarfiyet*, en sahih görüşe göre *fiil* gibi değerlendirilir[438]. Bu kısa ön bilginin ardından, şimdi de kıraat örneğimizi görelim:

وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا *(Onlar, Rahmân'ın kulları olan melekleri de dişi saydılar)*[439]. Burada Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb عباد yerine -*zarf* olmak üzere- عند şeklinde okumuşlardır[440].

---

[431] Fecr 89/14.
[432] Ferrâ, II, 89; Taberî, VII, 516; Nahhâs, II, 381; İbn Ebî Meryem, II, 720.
[433] Zâriyât 51/23.
[434] İbn Mücâhid, s. 609; İbnü'l-Cezerî, II, 377.
[435] Diğer iki yorum için bk. Ukberî, II, 1180.
[436] Ferrâ, III, 85; Zeccâc, V, 54; İbn Hâleveyh, s. 332; Ebû Alî, VI, 216; Mekkî, *Müşkil*, II, 324.
[437] Ebû Alî, a.y.; Ebû Zür'a, s. 679; Mekkî, a.y.; İbn Ebî Meryem, III, 1206.
[438] Kazvînî, *Telhîs*, s. 54.
[439] Zuhruf 43/19.
[440] İbn Mücâhid, s. 585; İbnü'l-Cezerî, II, 368.

Bu kıraate göre, *ara cümle* olan الذين هم عند الرحمن kısmında yer alan هم zamiri *müsnedün ileyh,* عند zarfi ise *müsned* olmaktadır. Bu yeni sentaksa göre هم عند الرحمن *(Onlar Rahmân'ın katındadırlar)* cümlesi, هم يوجدون عند الرحمن *(Onlar Rahmân'ın katında bulunmaktadırlar)* cümlesinden daha îcâzlı olacaktır.

Her iki kıraat de sahih ve anlam yönünden zengin olmakla birlikte, عند kıraati, âyetin tertip düzenine daha uygun düşmektedir. Zira bu kıraate göre âyetin anlamı: "*Onlar, Allah'ın **katında bulunan** ve kendilerinin de hiç görmedikleri melekleri dişi saydılar. O melekler Rahmân'ın katında bulunup, kendi yanlarında değillerken, artık bu sözü nasıl söylerler?*" şeklinde gerçekleşmektedir[441]. Ayrıca bu kıraat, meleklerin Allah'ın katındaki derecelerinin yüceliğine, insanlardan üstün olduklarına ve Allah'a yakın bulunmalarına delâlet etmektedir[442]. Yine bu kıraat, meleklerin Allah'ın emri ve hükmü altında bulunduğu anlamını da ifade etmektedir. Tıpkı, أناعندك وبين يديك *(Ben senin huzurundayım)* sözünde olduğu gibi ki, bu: "*Ben senin itaatindeyim*" anlamına gelir. ان الذين عند ربك لايستكبرون عن عبادته.. *(Kuşkusuz Rabbin katındakiler O'na kulluk etmekten kibirlenmezler..)*[443] âyeti de bu anlamı taşımaktadır[444].

Bikâî'nin yorumuna göre de عند kıraati, müşriklere ahmaklıklarını haykırmanın şiddetini vurgulamaktadır. Şöyle ki, hükümdarın, kendi yanında bulundurup önemli işlerde istihdam ettiği yakınları, başka değil; en üstün bir konumda bulunurlar. Dolayısıyla meleklerin O'nun katında bulunmaları, onların asla kendisine karşı gelmemelerini, isyanlardan son derece uzak kalmalarını ve itaatlerle şereflenip seçkinleşmiş olmalarını gerektirmektedir[445].

2.1.3.5.4. Müsnedin Öne Alınması

*Müsned*in takdimi, yani *müsnedün ileyh*in önüne geçirilmesi, ya onun *müsnedün ileyh*e özgü kılınması, ya öncelikle onun *sıfat* değil de *haber* olduğuna dikkat çekilmesi veya bir şeyin hayra yorulması, yahut *müsnedün ileyh*in -ileride- zikredileceğine merak

---

[441] Nahhâs, IV, 104.
[442] Ezherî, II, 362; Ebû Alî, VI, 140; Mekkî, *el-Keşf*, II, 256; İbn Ebî Meryem, III, 1147.
[443] A'râf 7/206.
[444] İbn Ebî Meryem, III, 1147.
[445] Bikâî, VII, 16.

uyandırılması için yapılır[446]. Bunlardan son zikrettiğimiz hususla ilgili iki kıraat örneği sunarak ***müsned*** konusunu kapatmak istiyoruz:

ان الذين كفروا.. سواء العاكف فيه والباد *{İnkâr edenler, Allah'ın yolundan ve -yerli, taşralı- bütün insanlara eşit (kıble -veya mabet-) kıldığımız Mescid-i Harâm'dan (insanları) alıkoymaya kalkanlar var ya..}*[447]. Burada sadece Hafs سواء kelimesini *sevâen* şeklinde *nasb* okurken, cumhur *sevâun* şeklinde *ref'* okumuştur[448].

Konumuz olan *ref'* kıraate göre burada *sevâun* kelimesi, öne geçmiş *haber* olup, cümle, العاكف والبادى فيه سواء *(O Mescid-i Harâm hususunda yerli ve taşralı birdir)* şeklinde takdir edilir[449]. Bu vechin uygulanması halinde للناس.. diye okunup *vakf-ı tâm* yapılır[450]. Bu değerlendirmeye göre âyet: *"Onlar ki küfredip, Allah'ın yolundan ve insanlar için (kıble ve mabet) kıldığımız Mescid-i Harâm'dan insanları alıkoymaya kalkmaktadırlar. (Oysa) o Mescid-i Harâm hususunda yerli ve taşralı birdirler"* şeklinde tercüme edilebilir.

ان edatıyla başlayan uzun bir cümlenin ardından سواء şeklinde *ref'* okunması (üstelik *medd-i muttasıl* olması sebebiyle kelimenin, Verş ve Hamza'ya göre beş elif miktarı uzatılarak okunması[451]) durumunda muhatap, bu *haber*in *konu*sunu; yani Mescid-i Harâm'da kimlerin birbirine eşit olacağını ortaya çıkaracak olan *müsnedün ileyh*i merak edecek ve onu büyük bir iştiyak içerisinde bekeleyecektir. Zira *cahiliye dönemi* Arapları, yerlisi bulunmalarını bir üstünlük ve ayrıcalık vesilesi kılarak, Mescid-i Harâm'ı kendilerinin öz malı olarak görüyor ve âyetin delâletiyle, taşralıların o kutsal bölgeye ulaşmasını bir şekilde önleme yoluna gidiyorlardı. Ayrıca *ref'* kıraat, cümleyi öncesiyle irtibat kurma zorunluluğu doğuran *hâl* pozisyonundan[452] çıkarıp, müstakil bir *isim cümlesi* konumuna kavuşturmakla *hüküm*de bir kesinlik ve kuvvetlilik oluşmasını sağlamaktadır. Nitekim Zeccâc, bu kıraatte, *Harem* arazisinin istimlâk edilemiyeceğine dair bir delâlet bulunduğunu; aksi takdirde taşralıyla, özel mülkiyet hakkı bulunacak olan

---

[446] Bu maksatlar ve ilgili örnekler hakkında bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 54-55; *el-Îzâh*, II, 135-136; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 165.
[447] Hac 22/25.
[448] İbn Mücâhid, s. 435; İbnü'l-Cezerî, II, 326.
[449] Zeccâc, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 702; Ukberî, II, 939; Beydâvî, II, 100.
[450] Ezherî, II, 179.
[451] Çalışmamızın üçüncü bölümünde bu konu ele alınacaktır.
[452] *Nasb* kıraatle birlikte gelen *hâl* pozisyonuna göre ortaya çıkan sentaksla ilgili değerlendirmeler için bk. Zeccâc, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 703-704; Ebû Alî, V, 271-272.

yerlinin bu hususta eşit olmayacaklarını belirtmektedir[453]. Şu halde denebilir ki, *ref'* kıraat sayesinde ortaya çıkan *isim cümlesi*, Mescid-i Harâm hususunda yerliyle yabancının aynı haklara sahip olduğu gerçeğini kesin bir karara bağlamış olmaktadır.

سواء محياهم ومماتهم .. *(Yoksa kötülük işleyenler ölümlerinde ve sağlıklarında kendilerini, inanıp iyi ameller işleyen kimseler ile bir mi tutacağımızı sandılar?)*[454]. Burada Hafs, Hamza, Kisâî ve Halef *sevâen* şeklinde *nasb* okurlarken, diğerleri *sevâun* şeklinde *ref'* okumuşlardır[455].

Konumuzu ilgilendiren *ref'* kıraate göre سواء öne geçmiş *haber*, محياهم sonraya bırakılmış *mübtedâ* olup, cümle, محياهم ومماتهم سواء *(Onların yaşamları da ölümleri de birdir)* şeklinde takdir edilir[456]. Sîbeveyhi, *sıfat* sigası dışında; yani, *masdar*a *fiil* gibi amel ettirilmemesi durumunda *nekre*de *merfû'* olanın, *marife*de de *merfû'* olacağını belirttikten sonra, ilgili *ref'* kıraati bu hususta delil getirmekte ve ابوه مررت بعبد الله خير منه *(Babası, kendisinden hayırlı olan Abdullah'a uğradım)* örneğini sunarak, bunun yerine, مررت بعبد الله خيرا منه ابوه *(Babası, kendisinden hayırlı olmak üzere Abdullah'a uğradım)* denmesinin bozuk lügat olacağını ifade etmektedir[457]. Ne var ki, Zeccâc, (Basra ekolünden olan) Sîbeveyhi'nin kullandığı bu "*bozuk lügat*" ifadesini, *sevâen* şeklindeki, içlerinde sadece Ebu Bekir'in yer almadığı Kûfe'li imamların kıraatine taşıyarak: "*İmamlardan, hele hele **Seb'a** tarikinden bazılarının kıraatini **bozuk lügate** nisbet etmekten Allah'a sığınırım!*" demekte ve bunun ardından Kûfe'lilerin kıraatini, *masdar*ın *ism-i fâil* gibi amel edip, محياهم u *ref'* etmesi ilkesiyle izah etmektedir[458].

Kıraat farklılığına konu olan bu âyetle ilgili önemli bir husus da, محياهم ومماتهم kısmındaki هم *(onlar)* zamirinin kime ait olduğu meselesidir. *Ref'* kıraati tercih eden Ahfeş'e göre her iki zamir de kâfirlere ait olup, sanki Cenâb-ı Hak: "*Yoksa biz günah işleyenleri, iman edip salih amel işleyenler gibi mi kılacağız?*" ifadesinin ardından:

---

[453] Zeccâc, a.e., II, 703.
[454] Câsiye 45/21.
[455] İbn Mücâhid, s. 595; İbnü'l-Cezerî, II, 372.
[456] Mekkî, *el-Keşf*, II, 269; *Müşkil*, II, 296; İbn Ebî Meryem, III, 1170; Ukberî, II, 1152.
[457] Sîbeveyhi, I, 233.
[458] Zeccâc, *İ'râbü'l-Kur'ân*, III, 917.

"*Kâfirlerin yaşamı da ölümü de birdir*" buyurmuş gibidir. Yani "*Onların yaşamı kötü bir yaşam, ölümleri de kötü bir ölümdür*" demektir[459].

Sadece *ref'* kıraati esas alan Ebû Ubeyde ise zamirleri hem kâfirlere hem de müminlere göndererek, âyeti: "*Kâfirin hayatı da mematı da kâfir, müminin hayatı da mematı da mümindir*" şeklinde yorumlamaktadır[460].

Ezherî'nin verdiği bilgiye göre *ref'* kıraat esas alındığında, söz, وعملوا الصالحات .. cümlesinin sonunda tamamlanmış olup, سواء dan itibaren *başlangıç* yapılması gerekir[461]. Bu son tespite göre âyet: "*Yoksa kötülük işleyenler kendilerini, inanıp iyi işler yapanlar gibi kılacağımızı mı sandılar? Onların yaşamları da ölümleri de birdir*" şeklinde tercüme edilebilir.

Ref' kıraate göre سواء kelimesini, *öne geçmiş haber* olarak değerlendiren âlimlerin görüşü doğrultusunda diyebiliriz ki, muhatap, kötülük işleyenlerle, iman edip iyi amel işleyenlerin mukayese gördüğü uzun bir cümlenin ardından, *medd-i muttasıl* üzere epeyce uzatan bir okuyuşla سواء *(müsavidir)* denmesi anında, "*Acaba müsavi olan nedir?*" şeklinde bir merak ve beklentiye kapılmışken, akabinde gelen ve *müsned*i açıklayan محياهم ومماتهم *(yaşamları ve ölümleri) müsnedün ileyh*i, onun bu beklentisini sona erdirmektedir.

2.1.4. Fiilin Bağlı Bulunduğu Ögeler (Ahvâl-i Müteallikât-ı Fiil)

Ma'ânî dalının önemli konularından birinin işlendiği bu başlık altında *fiil*in etkinliği daha spesifik bir alana çekilerek, *fiil-fâil-mef'ûl* üçlüsüyle çerçevelenmiş olan özel bir öğreti sunulmaktadır[462]. Bu öğretinin ilk ana prensibi, *fiil*in *mef'ûl* ve *fâil* birlikteliğinde varlık gösteren pozisyonunu incelemekten ibarettir. Buna göre *fiil*in *mef'ûl*le olan birlikteliği, onun *fâil*le olan birlikteliği gibidir. Zira *fiil*in bunlardan birisiyle zikredilmesinden maksat, sadece *fiil*in meydana gelmiş olmasını değil; *fiil*in o *fâil* veya *mef'ûl*le iç içe olan ilgisini ifade etmektir[463].

Şayet *fiil*le birlikte *mef'ûl* zikredilmez ve sırf *fiil-fâil* arasında mutlak bir *olumlu* ya da *olumsuz* cümle kurulması amacı güdülürse, bu durumda *geçişli fiil*, *geçişsiz fiil*

---

[459] Ahfeş, II, 691-692.
[460] Ebû Ubeyde, II, 210.
[461] Ezherî, II, 377.
[462] bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 55-61.
[463] a.e., s. 55.

konumuna düşürülmüş olur ve kendisi için herhangi bir *mef'ûl* takdir edilmez[464]. İşte tam bu noktada, ele alacağımız konu belirgin olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır ki, o da *fiil geçişli* olmasına rağmen, bazı nedenlerden ötürü *mef'ûl*ün hazfedilip açıklanmamış olmasıdır.

Geçişli bir *fiil*in *mef'ûl*ünün zikredilmemesi iki yolla gerçekleşir:

2.1.4.1. Açıkta Herhangi Bir Mef'ûlün Gözükmemesi

Burada *fiil*, öylesine *mef'ûl*den boşalır ki, *mef'ûl*ü belirleyecek hiçbir delil ve karine mevcut değildir. İnsanların: "*Falanca çözer, bağlar, emreder, meneder, verir, vermez, birleştirir, koparır vb.*" sözleriyle, "*De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*"[465] ve "*Doğrusu güldüren de ağlatan da O'dur. Öldüren de dirilten de O'dur.. Zengin eden de yoksul kılan da O'dur*"[466] âyetleri bu konuda örnektir. Bu örneklerde *mef'ûl*ün hazfedilmesi, söz konusu fiillerin sanki, sırf o ilgili faile özgü kılındığı ve sadece onun tarafından gerçekleşebileceği anlamını ortaya koymaktadır[467].

2.1.4.2. Mef'ûlü Belli Olup Durumun Delâletiyle Hazfedilmiş Olması:

Bu da *açık* ve *kapalı* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. *Açık* olanında hiçbir sanat mevcut değilken, *kapalı* olanının sanatsal yönü çok zengindir. اصغيت اليه *(ona kulak verdim)* ve اغضيت عليه *(ona göz yumdum)* tabirleri, *açık* olanla ilgili örnekler olup, bunların aslı, اصغيت اذنى اليه ve اغضيت جفنى عليه şeklinde takdir edilir[468]. Burada durumun delâletiyle, اذنى *(kulağımı)* ve جفنى *(gözümü) mef'ûl*leri hazfedilmiştir.

Kapalı olanının çeşitli tür ve örnekleri bulunmakta olup[469], bunlardan kişinin, önceden bahsi geçmiş olması ya da durumun delâlet etmesi sebebiyle konumunu bildiği özel bir *mef'ûl*ü, kendi iç dünyasında tasarlamış olmasına rağmen, daha sonra onu kendi *ben*ine unutturup gizlemek suretiyle, sırf *fiil*in anlamını öne çıkardığı türe, Buhturî'nin, Abbâsî halifesi el-Mu'tez Billâh'ı övdüğü, ***hafîf*** kalıbındaki şu:

---

[464] a.y.
[465] Zümer 39/9.
[466] Necm 53/43-44,48.
[467] Geniş bilgi için bk. Abdulkâhir, *Delâil*, s. 119; Kazvînî, *Telhîs*, s. 56; *el-İzâh*, II, 145-149.
[468] Abdulkâhir, a.e., s. 120.
[469] Bunlar hakkında bk. Abdulkâhir, a.e., s. 120-129.

شجو حساده وغيظ عداه أن يرى مبصر و يسمع واع

{Onu çekemeyenlerin üzüntüsü ve onun düşmanlarının kini, basiret sahibinin (soyut) görmesi, hafızası güçlü olanın da (soyut) işitmesidir} şiiri örnektir[470]. Şiirde ikinci mısraın aslı, ان يرى مبصر محاسنه ويسمع واع اخباره و اوصافه *(basiret sahibinin, onun güzel yönlerini görmesi, hafızası güçlü olanın da onun -iyi- haberlerini ve vasıflarını işitmesidir)* şeklinde takdir edilir. Ne var ki, bu *mef'ûl*ler *(mehâsin, ahbâr* ve *evsâf)* şairin *ben*inden gizli tutulup tasavvurdan uzaklaştırılarak, seçkin bir anlam ve özel bir maksat sağlanmıştır. Şairin burada kastettiği mana ve mülâhazaların yekûnu şudur: *"el-Mu'tezz'in güzel yönleri ve üstün meziyetleri hususunda, onlara birilerinin şöyle bir göz atması ve kulak misafiri olması yeterlidir. Böylece onun halifeliğe lâyık ve müstahak olduğu, hiçbir kimsenin, halifelik mertebesinde onunla boy ölçüşemeyeceği eşsiz biri olduğu bilinecektir. Sen onu çekemeyenleri görmektesin. Onlar için, şuracıkta gören bir basiret sahibinin ve duyduğunu saklayan birisinin mevcudiyetini bilmiş olmaktan daha çok hüzün ve kızgınlık meydana getiren bir başka şey yoktur! Öyle ki onlar dünyada, gören gözü ve işiten kulağı olan hiçbir kimsenin bulunmamasını gerçekten arzu ederler. Ta ki Mu'tezz'in devlet reisliğinin şerefini hak eden konumu gizli kalsın da, böylece onlar bu sayede, o makam için onunla boy ölçüşmeye bir yol bulabilsinler"*[471].

Bu şekil bir hazfe gidilmesindeki maksat, fiilin ögelerinde mana genellemesini sağlamak, *mübâlağa* sanatı yapmak ve ihtimal dairesini geniş tutup, *mef'ûl*ü genele taşımaktır[472].

Şimdi konuyla ilgili kıraat örneğimizi görüp, bunun, söz konusu *mef'ûl*ün hazfedilmesiyle ilgili olarak izahına çalıştığımız iki kategoriden hangisine dâhil olduğunu ortaya koymak istiyoruz:

يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله *{Ey iman edenler! (Hiçbir şekilde) Allah'ın ve Resûlünün önüne geçmeyin!}*[473]. Burada sadece Ya'kûb لا تقدموا *olumsuz emir kipi*ni, **tefa'ul** kalıbıyla *lâ tekaddemû* şeklinde okurken, cumhur **tef'il** kalıbıyla *lâ tukaddimû* şeklinde okumuştur[474].

---

[470] Buhturî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî, *Dîvânu'l-Buhturî*, nşr. Hasan Kâmil es-Sîrafî. Kahire 1963-1978, II, 1244.
[471] Şiir ve bu yorumlar için bk. Abdulkâhir, *Delâil*, s. 120; Kazvînî, *Telhîs*, s. 56; *el-Îzâh*, II, 149-150.
[472] Kazvînî, *el-Îzâh*, II, 148-149.
[473] Hucurât 49/1.
[474] Ezherî, III, 24; İbnü'l-Cezerî, II, 375-376.

Ya'kûb'un kıraatinde kelimenin aslı لاتتقدموا şeklinde iken, telaffuz ağırlığını hafifletmek için birinci ت harfi atılmıştır[475]. Cumhurun kıraatinin, aynen Ya'kûb'un kıraati gibi *geçişsiz fiil* olma ihtimali bulunup, böylece her iki kıraatin de aynı manaya gelebileceği söyleniyorsa da[476], yaptığımız araştırmada cumhurun kıraatinin, *geçişli fiil* olma ihtimalinin daha kuvvetli olduğu kanısına vardık. Şöyle ki, bir değerlendirmeye göre cumhurun kıraatinde *mef'ûl* hazfedilmiş olup, âyet: "*Herhangi bir **söz** ve **fiili** Allah'ın ve Resûlünün önüne geçirmeyin!*" şeklinde yorumlanır[477].

Benzer bir değerlendirmeye göre *mef'ûl*ün hazfedildiği cumhurun kıraati: "*(Yararlı olmayan) herhangi bir şeyi Allah'ın ve Resûlünün önüne geçirmeyin!*" şeklinde yorumlanabilir[478].

Zemahşerî'nin tespitine göre, cumhurun kıraati için burada iki alternatif yorum söz konusudur. Birincisine göre *fiil*, "öne geçme" adına zihinde ne ki vuku bulmakta ise, onların tümünü kapsamına alsın diye *mef'ûl*ün hazfine gidilmiştir[479]. İkincisine göre ise, herhangi bir *mef'ûl* ve onun hazfedilmesinin amaçlanmaması gözetilmiştir. Böylece *yasaklama*, bizzat *öne geçme*nin kendisine yöneltilmiş olup, sanki âyette: "*Bu **öne geçme** eylemiyle hiçbir ilginiz bulunmasın ve o eylemin hiçbir şekilde sizden sâdır olmasına meydan vermeyin!*" denilmektedir[480].

Bu konuda Zemahşerî'yi takip eden, fakat daha sistemli bir öğreti sunan Râzî ise, aynı şekilde iki farklı yorumda bulunmaktadır. Birincisine göre, burada *mef'ûl* temelli olarak terkedilmiştir. Tıpkı يحيى ويميت *(O, diriltir, öldürür)*[481] âyeti ile, فلان يعطى ويمنع *(Falanca verir, meneder)* sözünde olduğu gibi. Bu ikinci örnekte sözü söyleyen, belirli bir şeyin verilmesini ve menedilmesini değil; sadece falanca için bir *verme* ve *menetme* özelliğinin mevcut olduğunu kastetmiştir. Âyette de durum böyledir; sanki Cenâb-ı Hak: "***Takdim** adına herhangi bir şeyin sizden sâdır olması asla yakışık almaz*" buyurmuş gibidir[482].

---

[475] Ezherî, a.y.
[476] Ezherî, a.y.; Begavî, IV, 82; İbn Ebî Meryem, III, 1195.
[477] Begavî, a.y.
[478] Ukberî, II, 1170. Ayrıca bk. Kurtubî, XVI, 198; Beydâvî, II, 448; Ebû Hayyân, VIII, 105.
[479] Zemahşerî, III, 552.
[480] Zemahşerî, III, 552.
[481] Bakara 2/258.
[482] Râzî, XXVIII,96.

İkinci yoruma göre ise âyette *fiil* ya da *emir* tabirinden oluşan bir *mef'ûl* takdir edilmiş olup, buna göre âyet: *"Hiçbir fiil ya da buyruğu Allah'ın ve Resûlünün önüne geçirmeyin!"* şeklinde takdir edilir[483].

Cumhurun kıraatiyle ilgili bir yoruma göre de âyet: *"Allah'ın Resûlü'nden önce söz söylemeyin!"* şeklinde yorumlanır[484].

Dahhâk'ın İbn Abbâs'tan gelen bir rivayetine göre ise, söz konusu yasak, *savaş* ve *şer'î* konulara dair olup, buna göre cumhurun kıraati: *"Allah'ın Resûlünün emri olmadıkça siz hüküm vermeyin (veya işi bitirmeyin)!"* şeklinde yorumlanır[485].

Bu ve benzeri yorumları esas alarak diyebiliriz ki, hiçbir şekilde *mef'ûl* takdir edilmemesi ilkesine göre cumhurun kıraati, konunun başında arzetmeye çalıştığımız o iki kategoriden ilkine; mahzuf bir *mef'ûl* takdir edilmesi ilkesine göre ise ikincisine dâhil olmaktadır. Böylece cumhurun kıraati iki boyutlu bir belâgat zenginliğine konu olmaktadır diyebiliriz.

2.1.5. Kasır

Kasır (القصر) sözlükte "kısaltmak, hapsetmek, sınırlı tutmak" anlamlarına gelen bir *masdar* kelimedir[486].

Terim olaraksa *kasır*, "-Belli bir metot üzere- bir şeyi bir başka şeye tahsis ve hasretmek"ten ibarettir[487]. Dolayısıyla ***ma'ânî*** bilimi uzmanlarına göre *kasır* terimi *hasr* ve *tahsîs* olarak isimlendirilir[488].

Ayrıca *kasır*, sözün bölümlerinden bazısının bazısına tahsis edilmesidir[489].

Kasır işleminde birinci unsura *maksûr* (hasrolunan), ikinci unsura ise *maksûrun aleyh* (kendisine hasrolunan) adı verilir[490].

Kasır hem *isim* hem *fiil cümlesi* halinde gerçekleşebilir. Örneğin, انما زيد قائم *(Zeyd sadece ayaktadır)* derken, burada *kasır*, ***mübtedâ-haber***; ماضربت الا زيدا *(yalnız Zeyd'i dövdüm)* derken de ***fiil-fâil*** arasında gerçekleşmiş olur[491].

---

[483] Râzî, XXVIII, 96.
[484] İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 415.
[485] Nahhâs, IV, 208.
[486] Geniş izah ve örnekler için bk. Halîl b. Ahmed, V, 58-59; Cevherî, II, 79; Râgıb, s. 405.
[487] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 183; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 175.
[488] Tehânevî, s. II, 1184.
[489] a.y.
[490] Cürcânî, a.y.
[491] a.y.

Kasr'ın, "hakikî olan" ve "hakikî olmayan" diye iki kısmı bulunmakta olup, bunlardan her birisi de, "mevsûfun sıfata hasredilmesi *(kasru'l-mevsûf ale's-sıfat)*" ve "sıfatın mevsûfa hasredilmesi *(kasru's-sıfat ale'l-mevsûf)*" şeklinde iki türden oluşmaktadır[492]. *Mevsûf*un *sıfat*a hasredilmesinin *hakikî olan*ına, ما زيد الا كاتب *(Zeyd katipten başka bir şey değildir)* sözü örnek verilebilir. Ne varki bu, Zeyd'in *kâtiplik*ten başka bir sıfatla vasıflanmaması kastedildiğinde geçerli olur[493]. Dolayısıyla *mevsûf*un hakikî manada *sıfat*a hasredilmesinin vücudu neredeyse yok gibidir. Çünkü bir şeyin bütün sıfatlarının kuşatılması imkânsızdır; yani hiçbir *tasavvur olunan* yoktur ki, onun, sınırlandırılması imkânsız olan pek çok sıfatı bulunmamış olsun[494]. Bu demektir ki, herhangi bir şeyin pek çok sıfatı bulunduğu vakit, o şeyin gerçekte bir tek sıfata hasredilmesi mümkün değildir[495].

*Sıfat*ın *mevsûf*a hasredilmesinin *hakikî olan*ına gelince, bunun gerçekleşmesi çok olup buna, ما فى الدار الا زيد *(Evde Zeyd'den başkası bulunmamaktadır)* sözü örnek verilebilir[496].

*Kasr*ın bu ikinci türüyle bazan *mübâlağa* kastedilir. Çünkü *kasr*a konu edilenin dışında kalan şey, değerlendirilmeye alınmayıp yok hükmünde sayılır[497].

İzah etmeye çalıştığımız *kasr*ın bu iki türü arasındaki fark açıktır. Şöyle ki, *mevsûf*un *sıfat*a hasredilmesinde, *mevsûf*un, zikredilen *sıfat*ı kendi dışındakiyle paylaşması imkânsız değilken, *sıfat*ın *mevsûf*a hasredilmesinde bu imkânsızdır[498].

*Mevsûf*un *sıfat*a hasredilmesinin *hakikî olmayan*ına; yani *izafî olan*ına gelince, bu, *mevsûf*un bir tek *sıfat*ın dışında başka bir sıfata tahsis edilmemesidir. *Sıfat*ın *mevsûf*a hasredilmesinin *hakikî olmayan*ı ise, *sıfat*ın bir tek *mevsûf*un dışında bir başka şeye tahsis edilmemesidir[499].

*Kasr*ın *hakikî olmayan* bu iki türü de kendi aralarında iki kısma ayrılmaktadır:

Kasr-ı İfrâd: Bu, muhatabın -her iki türle ilgili olarak- *ortaklık* oluşabileceği inancını taşıdığı türdür[500]. Bu demektir ki muhatap, iki *sıfat*ın bir *mevsûf*u, iki *mevsûf*un

---

[492] Kazvînî, *Telhîs*, s. 61.
[493] a.y.
[494] Kazvînî, a.y.; *el-Îzâh*, III, 9.
[495] Siyâlkûtî, Abdülhakîm, *el-Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, Dâru't-Tıbâati'l-'Âmira, İstanbul 1266/1849, s. 358.
[496] Kazvînî, *Telhîs*, s. 62.
[497] Kazvînî, a.y.; *el-Îzâh*, III, 10.
[498] Kazvînî, *el-Îzâh*, III, 9-10.
[499] Kazvînî, *Telhîs*, a.y.
[500] a.y.

da bir *sıfatı* paylaştığı inancını taşımaktadır[501]. Örneğin, bizim: ما زيد الا كاتب *(Zeyd ancak kâtiptir)* sözümüzün muhatabı, Zeyd'in hem *kâtip*, hem de *şair* olduğu inancını taşıyan kimsedir. ما شاعر الا زيد *(Şair ancak Zeyd'dir)* sözümüze muhatap olan birisi ise, Zeyd'in *şair* olduğu inancını taşımakla birlikte -söz gelimi- Amr'ın da *şair* olduğunu iddia eden kimsedir. Böylece muhatap, *mevsûf*un iki *sıfatı* da paylaştığını sanırken, konuşan kişi onu bunların sadece birisine tahsis etmiş olmaktadır[502]. İşte *kasr*ın bu türüne *ifrâd* (ferdîleştirme) isminin verilmesi, aynı *mevsûf* için gerçekleşecek olan iki *sıfat* ve aynı *sıfat*la vasıflanacak olan iki *mevsûf* arasındaki ortaklık bağının koparılması sebebiyledir[503].

Kasr-ı Kalb: Muhatabın, *kasr-ı ifrâd* için söylenenin tam tersi olan bir inanç taşıdığı türe, yani söz konusu *mevsûf*un, birincisinde (mevsûfun sıfata tahsisi) mevcut olan *sıfat*a bedel olarak başka bir sıfatla; ikincisinde (sıfatın mevsufa tahsisi) yer alan söz konusu *mevsûf*a bedel olarak başka bir mevsûfun da aynı sıfatla tavsif edilmesi inancını taşıdığı türe *kasr-ı kalb* adı verilmektedir[504]. *Kasr*ın bu türüne *kalb* adının verilmesi, muhatabın yargısını tam tersine çevirdiği içindir[505]. Örneğin, ما زيد الا قائم *(Zeyd ancak ayaktadır)* sözünün muhatabı, Zeyd'in "ayakta olma" ile değil; "oturucu olma" ile vasıflandığı; ما شاعر الا زيد *(şair ancak Zeyd'dir)* sözü karşısında ise şairin Zeyd değil, -örneğin- Amr olduğu inancını taşıyan kimse olacaktır[506].

Şayet bu iki özellik, yani *mevsûf*un *sıfat*a hasredilmesinde, sös konusu *mevsûf*un, şu sözü edilen *sıfat*la ve onun dışında bir başka sıfatla vasıflanması; *sıfat*ın *mevsûf*a hasredilmesinde de, söz konusu *mevsûf*un ve onun dışında bir diğer mevsûfun aynı sıfatla vasıflanması hususu, muhatabın zannında birbirlerine denk gelirlerse buna da ***Kasr-ı Ta'yîn*** (Belirlilik Kazandıran Kasır) adı verilir[507]. *Kasr*ın bu türüne bu adın verilmesindeki sebep, konuşanın, muhatabın katında belirlenmiş olmayanı belirli kılmasıdır[508]. Örneğin, ما زيد الا قائم *(Zeyd, ancak ayaktadır)* sözünün muhatabı, Zeyd'in

---

[501] Kazvînî, *el-Îzâh*, III, 13-14; Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 176.
[502] Kazvînî, *el-Îzâh*, III, 14; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 185.
[503] Kazvînî, a.y.
[504] Kazvînî, *el-Îzâh*, III, 15.
[505] Kazvînî, *Telhîs*, s. 62.
[506] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 186-187.
[507] Kazvînî, *Telhîs*, s. 62; *el-Îzâh*, III, 16.
[508] Teftâzânî, a.e., s. 187.

ayakta değil, oturmakta olduğunu sanan veya onun, ya oturmakta olduğunu ya da ayakta olduğunu bildiği halde bu iki vasfın hangisiyle bizzat muttasıf olduğunu bilemeyen kimsedir. ما قآئم الا زيد *(Ayakta olan, Zeyd'den başkası değildir)* sözünün muhatabı ise, Zeyd'in değil, -söz gelimi- Amr'ın ayakta olduğunu sanan veya ayakta olanın, bu ikisinden biri olduğunu bildiği halde, bunun bizatihi kim olduğunu bilemeyen kimsedir[509].

*Kasır*la ilgili verilen bu bilgilere göre *kasr-ı ta'yîn* en kapsamlı *kasır* türü olmaktadır[510]. Çünkü bir şeyin, genel anlamda iki belirli özellikten birisiyle vasıflanabilir olması, o şeyin, o iki özellikle aynı anda muttasıf olacağını da gerekli kılmaz, olamıyacağını da.. Şu halde bilinmektedir ki, *kasr-ı ifrâd* ve *kasr-ı kalb*e örnek teşkil etmeye elverişli olan her şey, *kasr-ı ta'yin* için de örnek olmaya müsait iken, aksi böyle değildir[511].

Kasır konusuyla ilgili önemli gördüğümüz bu ön bilgileri sunmanın ardından, şimdi kıraat farklılıklarının belâgate yansıyan yönünü konu alan *kasr*ın türlerini ele almaya çalışalım:

2.1.5.1. Kasrın Atıfla Gerçekleşmesi

Bu, *kasr-ı ifrad* ve *kasr-ı kalb* halinde gelen ve *atıf harfleri*nden herhangi birisiyle yapılan *kasır* türüdür. Bu bağlamda *mevsûf*un *sıfat*a hasredilmesinin ***ifrâd*** türüne, زيد شاعر لا كاتب *(Zeyd şairdir; kâtip değil)* veya, ما زيد كاتبا بل شاعر *(Zeyd kâtip değil; aksine şairdir)* cümleleri örnek oluştururken, aynı *kasr*ın ***kalb*** türüne, لا قاعد زيد قآئم *(Zeyd ayakta durandır; oturan değil)* veya, ما زيد قآئما بل قاعد *(Zeyd ayakta değil; aksine oturandır)* cümleleri aynı şekilde birer örnektir[512]. Keza *sıfat*ın *mevsûf*a hasredilmesinin, -söz makamının gerektireceği duruma uygun olarak- ***ifrâd*** veya ***kalb*** türü için, زيد شاعر لاعمرو *(Zeyd şairdir; Amr değil)* ve ماعمرو شاعرا بل زيد *(Amr şair değildir; aksine Zeyd şairdir)* cümleleri birer örnektir[513].

Şimdi konuya ışık tutacak olan kıraat örneğini görelim:

---

[509] Kazvînî, *el-İzâh*, III, 16.
[510] Kazvînî, *Telhîs*, s. 62.
[511] Kazvînî, *el-İzâh*, III, 20.
[512] Kazvînî, *Telhîs*, s. 63.
[513] a.y.; Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 180.

ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر *(Yüzlerinizi doğu ve batı yönüne çevirmeniz iyilik değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara, peygamberlere inanır..)*[514]. Bu âyeti Hafs ve Hamza'nın dışında bütün kurrâ, *leyse'l-birru* şeklinde *ref'* okurken, yalnız bu iki imam, *leyse'l-birra* şeklinde *nasb* okumuşlardır. Yine burada Nâfi' ve İbn Âmir, *..velâkini'l-birru* şeklinde *ref'* okurken, diğer kurrâ, *velâkinne'l-birra* şeklinde *nasb* okumuştur[515].

Ref' kıraate göre البر kelimesi ليس nin *ismi*, أن تولوا kısmı ise ليس nin *haberi* olurken, *nasb* kıraate göre البر, *öne geçmiş haber*, أن تولوا kısmı da *sona kalmış isim* olmaktadır[516]. Her iki kıraate göre أن تولوا cümlesi, توليتكم *(döndürmeniz)* şeklinde *te'vîl-i müfred* (tekil hükmünde cümle) olup, *nasb* kıraate göre âyet: "*Yüzlerinizi (doğu ve batıya) çevirmeniz iyiliğin tümü değildir*"; *ref'* kıraate göre ise: "*İyiliğin tümü, yüzlerinizi (doğu ve batıya) çevirmenizden ibaret değildir*" anlamına gelecek şekilde takdir edilir[517].

Ref' okuyanların içerisinde yer alan Nafi' ve İbn Âmir'in *velâkini'l-birru* şeklindeki okuyuşlarıyla birlikte çoğunluğun kıraati, *sıfatın mevsûfa* hasredilmesi türünden açık bir ***kasır*** örneği oluşturmaktadır. Şöyle ki, cümle bu kıraate göre, olumsuzluk edatı olan ليس ve onun *ismi*yle başlayıp, *müfred* hükmündeki أن تولوا nun *haber* vaki olmasının ardından, Nâfi' ve İbn Âmir'in kıraatlerine göre *atıf* edatı olan *lâkin* lafzı[518] ve sonrasında *merfû'* olarak gelen البر ile devam etmektedir. Böylece cümlenin tamamı, ماعمرو شاعرا بل زيد *(Amr şair değildir; aksine şair olan Zeyd'dir)* şeklindeki *kasır* örneğiyle[519] örtüşüyor gibidir. Aradaki tek fark, her ikisi de *ismini ref'*, *haberini nasb* eden *olumsuzluk edatı* olmak üzere ما yerine ليس ve her ikisi de *atıf edatı* olmak üzere بل yerine لكن lafzının âyette yer almış olmasıdır. Bununla birlikte her iki örneğin, *kasır* yönünden aynı *sentaksı* oluşturdukları çok açıktır. Nitekim Beydâvî, *ref'* kıraate göre âyeti, ليس البر مقصورا بأمر القبلة *(İyilik, sadece kıble konusuna hasredilmiş değildir)* şeklinde yorumlamıştır ki, buna göre Ehl-i Kitap ve müslümanların tümüne ait

---

[514] Bakara 2/177.
[515] İbn Mücâhid, s. 168; İbnü'l-Cezerî, II, 219,226.
[516] Zeccâc, *İ'râbü'l-Kur'an*, I, 279; a.mlf., *Ma'âni'l-Kur'an*, I, 246; Nahhâs, I, 279; Ezherî, I, 191; İbn Hâleveyh, s. 92; Ebû Zür'a, s. 123; Mekkî, *Müşkil*, I, 81; İbn Ebî Meryem, I, 313.
[517] Ferrâ, I, 104; Zeccâc, *Ma'âni'l-kur'ân*, I, 246.
[518] *Lâkinne* edatı, şeddesi gidip *lâkin* şeklini alınca *atıf harfi*'ne dönüşür. Mekkî, *el-Keşf*, I, 256.
[519] bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 63.

olan genel bir hitap söz konusudur[520]. Râgıb'ın konuyla ilgili bir değerlendirmesi, Beydâvî'yi bu yorumunda haklı çıkarmaktadır. Şöyle ki, البر ifadesi, البحر *(deniz)* lafzının karşıtı olan ve kendisinden "genişleme" anlamının algılandığı *el-berru (kara)* isminden türetilmiş olup, "hayır işinde geniş davranma" anlamına gelmektedir. Kullarla ilgili olarak kullanıldığında, *inanç* ve *amel* olmak üzere iki kısma ayrılan *birr* tabiri, söz konusu âyette her iki kısmı da kapsayacak şekilde kullanılmış olup, âyet, *itikat*la birlikte *farz* ve *nâfile* ibadetlerin tümünü kapsamına almaktadır[521]. Şu halde yeryüzü kadar geniş bir konumu haiz bulunan *iyilik* kavramı, Beydâvî'nin yorumu doğrultusunda sadece *kıble* konusuyla sınırlı tutulamayacaktır.

2.1.5.2. Kasr'ın Nefiy (Olumsuzlaştırma) ve İstisna Yoluyla Yapılması

*Kasr*ın (Kur'an'da en sık yer alan) uygulama tarzlarından birisi de, cümlenin *olumsuzluk edatı* ile başlatılıp daha sonra bu olumsuzluğun, *istisna edatı* ile *olumlu* bir hale getirilmesidir[522]. *Kasr*ın bu türü için, "**nefy ü isbât** yoluyla haber verme" tabirinin de kullanıldığı bir gerçektir[523].

Bu konuyla ilgili olarak, *kasru'l-mevsûf ale's-sıfat* kısmının *ifrâd* türüne, ما زيد الا شاعر *(Zeyd, ancak şairdir)* cümlesi; *kalb* türüne, ما زيد الا قآئم *(Zeyd, ancak ayaktadır)* cümlesi; *kasru's-sıfat ale'l-mevsûf* kısmınınsa hem *ifrâd* hem *kalb* türüne, ماشاعر الازيد *(şair ancak Zeyd'dir)* cümlesi örnek verilebilir[524].

*Kasr*ın bu türüyle ilgili Kur'an'da çok örnek bulunmakta olup, bunlardan üç tanesini incelemekle yetinmek istiyoruz:

وإن كل ذلك لما متاع الحيوة الدنيا *(..Bütün bunlar dünya hayatının geçici metaından başka bir şey değildir)*[525]. Burada Âsım, Hamza ve -iki farklı okuyuşundan ikincisine göre- Hişâm لما edatını şeddeli olarak *lemmâ* şeklinde okurlarken, diğerleri şeddesiz olarak *lemâ* şeklinde okumuşlardır[526].

---

[520] Beydâvî, I, 131.
[521] Râgıb, s. 40.
[522] Kazvînî, *Telhîs*, s. 63.
[523] bk. Abdulkâhir, a.g.e., s. 255.
[524] Kazvînî, *Telhîs*, s. 63; *el-Îzâh*, III, 23.
[525] Zuhruf 43/35.
[526] İbn Mücâhid, s. 586; İbnü'l-Cezerî, II, 291.

Şeddeli kıraate göre إن lafzı, *olumsuzluk* edatı olan ما *(mâ-i nâfiye)* anlamında kullanılıp, لما ise -Hüzeyl kabilesinin lügati olarak- *istisna* edatı olan إلا nın yerini tutarken, şeddesiz kıraate göre aynı إن lafzı, *-ism*ini *nasb*, *haber*ini *ref'* eden- *inne*nin, şeddesi düşmüş şekli (*in-i muhaffefe*) olup, *lemâ*nın *mâ*sı, anlamı pekiştirmek için zait kılınmış bir *geçiş (sıla)* harfidir. Bu durumda *lemâ*nın *lâm*ı, *in-i muhaffefe* ile, *olumsuzluk* edatı olan *in-i nâfiye*yi birbirinden ayırıp tanımak için getirilmiş olan bir *pekiştirme* edatı olmaktadır (*lâm-ı fârika*). Şu halde şeddeli kıraatin oluşturduğu sentaksa göre âyet, ما كل ذلك إلا متاع الحيوة الدنيا *(Bütün bunlar dünya hayatının bir geçimlik metaından başka bir şey değildir)* şeklinde yorumlanırken, şeddesiz kıraatle gelen sentaksa göre, إن كل ذلك لمتاع الحيوة الدنيا *(Bunların hepsi elbette dünya hayatının bir geçimlik metaıdır)* şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır[527]. Şeddeli kıraate göre *in* lafzının burada *mâ-i nâfiye* anlamında kullanılmış olduğunun bir delili de, إن الكافرون إلا فى غرور *(İnkârcılar ancak derin bir gaflet içinde bulunmaktadırlar)*[528] âyetidir[529].

Sunmuş olduğumuz, gerek bu sonki âyetle, gerekse konunun başındaki ما زيد الاشاعر *(Zeyd, ancak bir şairdir)* cümle örneğiyle tam örtüşen şeddeli kıraatin, "mevsûfun sıfata hasredilmesi" kabilinden ***ifrâd, kalb*** ya da ***ta'yîn*** türü bir *kasır* oluşturduğu açıktır. Zira her üç *kasır* türünün ortak özelliği, kıraat farklılığına konu olan âyetin başındaki *zuhruf (süs, zinet)*[530] ifadesinin yanı sıra, bu âyetin öncesinde yer alan iki âyetin de kendisinden basettiği[531] altın ve gümüş gibi zinet eşyalarının, -başka değil- sadece bir dünya geçimliği olduğu vurgulanmak suretiyle, bunların başka bir işe yaramıyacağı hususunda fikirleri tek bir alternatif üzerinde yoğunlaştırmış olmalarıdır. Buradaki *kasır*ın *izafî (hakikî olmayan)* türden olduğu, dolayısıyla bir *mübâlağa* sanatı olarak kullanıldığı kanaatindeyiz. Zira dünyada geçim kaynağı oluşturmaya elverişli olmayan altın ve gümüşlerin de bulunabileceği mümkündür. Keza "*Nefsanî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve*

---

[527] Benzer ve farklı değerlendirmeler için bk. Ferrâ, III, 254-255; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 542; Zeccâc, *İ'râbü'l-Kur'ân*, II, 756-757; a.mlf., *Ma'ânî'l-Kur'ân*, IV, 411; Nahhâs, III, 393, IV, 109; Ezherî, II, 364; Ebû Alî, VI, 149-150; Ebû Zür'a, s. 649-650; Mekkî, *Müşkil*, II, 283; Zemahşerî, III, 487; İbn Ebî Meryem, III, 1150; İbnü'l-Enbârî, II, 353-354.

[528] Mülk 67/20.

[529] Ebû Alî, VI, 149.

[530] Kelimenin Kur'an boyutlu kullanımı hakkında bk. Râgıb, s. 212.

[531] bk. Zuhruf 43/33-34.

ziraat ürünlerine olan düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar, dünya hayatının (geçici) birer metaıdır"[532] âyetinde tüm bu sayılanların, dünyaya hitap eden tarafı ön plana çıkarılarak, bu hususta insanların uyanık olmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Yoksa, bu sayılanların içerisinden bazılarının ahiret azığı olabileceği bilinen bir gerçektir.

وإن كل لما جميع لدينا محضرون *{Onların hepsi de mutlaka toplanıp (hesap için) huzurumuza çıkarılacaklardır}*[533]. Burada İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Süleymân b. Cemmâz, aynı şekilde لما lafzını *lemmâ* şeklinde şeddeli okurlarken, diğerleri *lemâ* şeklinde şeddesiz okumuşlardır[534]. Bir önceki kıraat örneğimizle ilgili aktardığımız sentaks tahlilleri, buradaki kıraat farklılığı için de aynen geçerlidir[535]. Buna göre şeddesiz kıraat, ان كل لجميع لدينا محضرون *(Onların hepsi huzurumuzda hazır bulundurulacaklardır)* şeklinde; şeddeli kıraat ise, ماكل الاجميع لدينا محضرون *(Onlardan hiçbir kimse yoktur ki, huzurumuza çıkarılmış olmasın)* şeklinde yorumlanır[536].

Şeddeli kıraate göre buradaki *kasr*ın *hakikî* türden olup, *mevsûfun sıfata tahsis edilmesi* kısmına dâhil olduğu açıktır. Çünkü mahşer halkının, kıyamet günü zorla toplatılacaklarına işaret eden محضرون *(hazırlandırılmışlardır)* lafzının delâleti doğrultusunda[537], *Mahkeme-i Kübrâ*'nın tek hâkimi olan Allah tarafından âdeta bir *ihzar* çıkartılarak, tüm insanların vazifeli meleklerce huzura celbedilmesi işinde hiçbir ferdin bu mücbir ortamın dışında kalamıyacağı muhakkaktır. Nitekim âyette geçen كل kelimesi, mahşer halkından hiçbir kimsenin kaçıp kurtulamıyacağı şeklinde *ihâta* manası ifade etmektedir[538].

إنكل نفس لماعليهاحافظ *(Hiç kimse yoktur ki, üzerinde bir gözeten bulunmasın)*[539]. Burada İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Ebû Ca'fer لما lafzını şeddeli, diğerleri şeddesiz okumuşlardır[540]. Bu iki kıraat vechi için de aynı dil tahlilleri söz konusudur[541].

---

[532] Âl-i İmrân 3/14.
[533] Yâsîn 36/32.
[534] Dânî, s. 126; İbnü'l-Cezerî, II, 291,353.
[535] bk. Ferrâ, II, 376-377; Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, IV, 286; Nahhâs, III, 393; Ezherî, II, 305-306; Ebû Zür'a, s. 597; Mekkî, *Müşkil*, II, 225; İbn Ebî Meryem, III, 1071; İbnü'l-Enbârî, II, 294.
[536] Zeccâc, a.y.
[537] bk. Bikâî, VI, 258-259.
[538] Zemahşerî, III, 321.
[539] Târık 86/4.
[540] İbn Mücâhid, s. 678; İbnü'l-Cezerî, II, 291,399.

Şeddeli kıraat, konumuz olan *kasır* için örnek oluşturmaktadır. Zira bu kıraat, ما كل نفس الا عليها حافظ takdirinde olup, tercüme de bu doğrultuda yapılmıştır[542].

Yine şeddeli kıraate göre burada *hakikî* olan bir *kasır* yapıldığı ve bunun, *kasru'l-mevsûf ale's-sıfat* türüne dâhil olduğu açıktır. Bikâî de, şeddeli kıraati *mantık* ilminin kuralları doğrultusunda incelerken, burada *kasru'l-mevsûf ale's-sıfat* yapıldığını açıkça belirtmektedir[543].

Mantık ilmi kuralları gereğince, şeddeli kıraat daha *içlemli*dir (*ehas*). Çünkü bu kıraat *dâime-i mutlaka* olurken[544], şeddesiz kıraat *mutlakay-i âmme* olmaktadır[545]. Bu değerlendirmeden, şeddeli kıraatin, daha *içlemli* olmanın dışında, şeddesiz kıraate denk düşmeyeceği sanılmamalıdır. Zira *olumsuzluk edatı*nın[546], كل lafzının başında yer alması, *tikel olumsuz* kiplerinden biri olup, buna göre şeddeli kıraat sanki, "*Bazı kimseler yoktur ki, üzerinde bir gözetleyici bulunmasın*" anlamına gelecek şekilde çözümleniyor gibiyse de, kesinlikle böyle zannedilmemelidir. Çünkü bu, *nefy ü isbât* içerikli bir *hasr*ı özünde barındırdığı için iki cümleye çözümlenir. Bunlardan biri, âyette belirtilen "gözetleyici olma"nın, yine âyette vasfedilen *nefis* için sabit kılınması hükmü (*isbât*), diğeri ise bunun çelişiğinin o *nefis*ten soyulup kaldırılması hükmüdür (*nefy*). Zira bu, *mevsûf*un *sıfat*a hasredilmesidir. *Tümel olumlu*nun çelişiği ise *tikel olumsuz* olup, bu: "*Her nefis, üzerinde gözetleyici bulunan değildir*" önermesini doğurur. *Tikel olumsuz*, *tümel olumsuz*dan daha kapsamlıdır. Dolayısıyla -az önce geçen- önermeyi olumsuzlaştırmak için: "*Her nefsin üzerinde gözetleyici yoktur değildir*" denmiş olur ki, bu da *tikel olumsuz*un olumsuzlaştırılmasıdır. *Tikel olumsuz* olumsuzlaştırılınca, haliyle *tümel olumsuz* da

---

[541] bk. Ferrâ, III, 254-255; Taberî, XII, 533; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 542; Nahhâs, V, 198; Ezherî, III, 138; İbn Hâleveyh, s. 368; Ebû Alî, VI, 397; Ebû Zür'a, s. 758; Mekkî, *Müşkil*, II, 469.

[542] bk. Ferrâ, III, 254; İbn Kuteybe, a.y.; İbn Hâleveyh, a.y.

[543] Bikâî, VIII, 387.

[544] *Dâime-i Mutlaka*, *yüklem*in *konu* için gerçekleşmesinin ya da gerçekleşmemesinin devamlılığına, -konunun zatı mevcut olduğu sürece- kendisiyle hükmedilen *basit önerme*dir. Bunun *tümel olumlu (mûcibey-i külliyye)* türüne: "*Daimî sürece her insan canlıdır*"; *tümel olumsuz (sâlibey-i külliyye)* türüne ise: "*İnsan namına hiçbir şey taş değildir*" önermeleri örnek verilebilir. Bu önermelerden birincisinde, insanın zatı mevcut olduğu sürece onun canlı oluşunun devamlılığına olumlu olarak; ikincisinde ise, yine insanın zatı mevcut olduğu sürece *taşlık* vasfının insandan soyulmasına, devamlılık içerisinde (ve olumsuz olarak) hükmedilmektedir. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 103; Gelenbevî, İsmâil Efendi, *Mîzânu'l-İntizâm (Şemsiyye şerhi)*, Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul 1310/1892, s. 126.

[545] *Mutlakay-i Âmme*, *yüklem*in *konu* için *bilfiil* gerçekleşmesine ya da gerçekleşmemesine, kendisiyle hükmedilen *basit önerme*dir. Bunun *tümel olumlu*suna: "*Her insan mutlak manada teneffüs edendir*"; *tümel olumsuz*una: (doğru olmamakla birlikte): "*İnsan namına hiçbir şey mutlak manada teneffüs eden değildir*"; *tikel olumsuz*una da: "*Bazı gezegenler bilfiil hareketli değildir*" önermeleri örnek verilebilir. Cürcânî, a.e., s. 218; Gelenbevî, a.e., s. 130,165.

[546] Konumuz olan âyetteki *in-i nâfiye* gibi.

olumsuzlaştırılmış olur. Böylece *en kapsamlı* olumsuz kılınınca, *en içlemli* de olumsuz kılınmış olmaktadır. Bu durumda ise hüküm: "*Nefislerden hiçbir şey, üzerinde gözetleyici bulunmayan değildir*" şeklinde sonuçlanıp, bu da: "*Her ne ki bir nefis varsa, o mutlaka üzerinde gözetleyici bulunan nefistir*" şeklinde çözümlenmiş olur[547].

Yukarıda geçtiği üzere: "*Her nefis, üzerinde gözetleyici bulunan değildir*" önermesinde yer alan ليس كل *(hepsi değildir)* ifadesi, *tekil önerme* kipleri içerisinde değerlendirildiği takdirde, âyet, şeddeli kıraate göre *mutlakay-i âmme* olan: "*Her nefis bilfiil üzerinde gözetleyici bulunandır*" önermesi ile, bunun çelişiği olan *dâime-i mutlaka*nın olumsuzlaştırılması üzere: "*Daimî sürece her nefis, üzerinde gözetleyici bulunan değildir*" önermesinden oluşmuş demektir. *Mutlakay-i âmme* ile *dâime-i mutlaka* birbirinin çelişiği oldukları için[548], sonki önermeyi iptal etmek üzere: "*Daimî sürece her nefis, üzerinde gözetleyici bulunmayan değildir*" önermesi ortaya konur. İşte bu önerme, *hasretme* ve *mevsûfu sıfat*a tahsis etme metodu üzere gerçekleşmektedir. Şu halde âyetin mefhumu, şeddesiz kıraate nazaran, şeddeli kıraatte daha *içlemli* olmaktadır. Zira her *daim* olan, -aynı zamanda- *bilfiil* olandır; ama her *bilfiil* olan, *daim* olan değildir[549].

2.1.6. Haber-İnşâ İhtilafı

Tez çalışmamızın, ***ma'ânî*** dalına ayırdığımız önemli bir konusu da aynı âyetin bir kıraate göre *haber*, diğer bir kıraate göre ise *inşâ* sigasıyla okunmasının, belâgate yansıyan inceliklerini tespit etmek olacaktır. Buna geçmeden önce, *cümle* yapısının iki alternatif türü olan *haber* ve *inşâ* hakkında bir ön bilgi sunmak istiyoruz.

Haber (الخبر), sözlükte "bir şeyin iç yüzünü tanıyıp bilmek, tecrübe etmek" anlamına gelen *hubr, hıbr, hıbra, hubra* köklerinden türemiş bir *isim masdar*dır[550]. Bu bağlamda kendisinden haber talebinde bulunulan kişi tarafından -*haber verme* adına- gelen şeye *haber* denir ki, bunun diğer bir eş anlamlısı *nebe'* tabiridir[551].

---

[547] Bu mantık değerlendirmeleri için bk. Bikâî, VIII, 387.
[548] bk. Gelenbevî, s. 165.
[549] Bikâî, a.y.
[550] Kullanım örnekleri için bk. Halîl b. Ahmed, IV, 258; Râgıb, s. 141-142; Zemahşerî, *Esâs*, s. 152; İbn Manzûr, IV, 226-227, "hbr" md.
[551] İbn Manzûr, IV, 227.

Terim olaraksa *haber*, *-gramer* yönünden- "*Mübtedâ*ya nisbet edilen ve (onun hakkında bilgisi olmadığı için) beklenti içerisinde bulunan muhataba *mübtedâ*dan bahsedip doyurucu bilgi sunan her bir anlamlı cümle unsurudur"[552].

Belâgat -ve *kelâm*- ilmi yönünden ise, *haber*, "Doğru ve yalan olma ihtimali bulunan söz" demektir[553].

Diğer bir kapsamlı tanıma göre *haber*, *-olumlu* ya da *olumsuz*- "Dış dünyada, olup bitenle örtüşen ya da örtüşmeyen bir *nisbeti* bulunan söz türüdür"[554].

Haber'in bir diğer eş anlamlısı da *hüküm* olup, şayet hüküm *vâkı*a uygunsa, buna *doğru* veya *hak*; uygun değilse, buna da *yalan* veya *batıl* adı verilir[555].

İnşâ (الإنشاء) tabirine gelince, bu kelime sözlükte "hilkat, canlılık, yetişmek, meydana gelmek (ve getirmek)" anlamlarına gelen *neş'en*, *neş'eten*, *neşâeten* masdarlarından türemiş olup[556], **if'âl** kalıbına aktarılmış şekliyle "icat etmek, ilk kez yapmak, emare bırakmak, kaside okumak" gibi anlamlara gelmektedir[557].

*İnşâ*nın sözlük yönünden bir diğer özelliği de "önceden bir madde ve süre ile kayıtlı bulunan herhangi bir şeyi icat etme" anlamını taşımış olmasıdır[558].

Terim olaraksa *inşâ*, "Kendisiyle örtüşecek ya da örtüşmeyecek olan herhangi bir *nisbet*in dış dünyada bulunmadığı söz türüdür"[559].

Bir tanıma göre de *inşâ*, "Dış dünyada iki şey (*müsnedün ileyh-müsned*) arasında gerçekleşecek olan herhangi bir *nisbet*e delâlet etmesi kastedilmeksizin, *nisbeti*, bizzat lafzın kendisinin vücuda getirdiği sözdür"[560].

Dilek İsnâdı diye de adlandırılan *inşâ*: "Kavramı hakkında doğru veya yanlış diye hüküm verilmesi mümkün olmayan; dışa hiçbir nisbeti bulunmayan söz" diye de tanımlanmaktadır[561].

İnşâ, ***talep** (istek kipi)* ve ***talep olmayan** (basit kip)* şeklinde iki kısma ayrılır[562]:

---

[552] Müberred, *el-Muktadab*, IV, 126; İbn Cinnî, *el-Lüma'*, s. 110.
[553] Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 96.
[554] Kazvînî, *Telhîs*, s. 13; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 34.
[555] Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 19.
[556] Halîl b. Ahmed, VI, 287-288; İbn Düreyd, III, 259; Râgıb, s. 493; Zemahşerî, a.g.e., s. 631; İbn Manzûr, I, 170-171, "nş'e" md.
[557] Râgıb, s. 493-494; Zemahşerî, a.y.; İbn Manzûr, a.y.
[558] Cürcânî, s. 38.
[559] Kazvînî, *Telhîs*, s. 13; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 203; Cürcânî, a.y.
[560] Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 31.
[561] Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi Ve Teorileri*, Sevinç Matbaası, Ankara 1980, s. 46.
[562] Kazvînî, *el-İzâh*, III, 51.

2.1.6.1. İstek Bildiren İnşâ (İnşâî Talebî)

Bu, talep edilenin, talep anında bulunmamasını gerektiren *inşâ* türüdür[563]. Zira bulunanı bulmak (*hâsılı tahsil etmek*) mantık yönünden imkânsızdır[564]. İşte *inşâ*nın bu kısmı, yani *talep*, *haber*in karşıtı olup, talepte bulunan kimse için ya özlü ya da detaylı olarak, öncelikle zihinde şekillenen bir *matlub*un (*talep olunan*) bulunması gerekir; *şey* ya da *insan* tasavvuru gibi[565].

İnşâî Talebî de, "talep edilen"le ilgili olarak: *İmkân Dâhilinde Bulunması Şart Koşulmayan* ve *Mevcudiyeti Gerekli Olan* diye ikiye ayrılmakta olup, birincisinin örneği ***temennî***dir[566]. *Talebin* bu kısmı şu anki konumuzu ilgilendirmemekte olup, bunu ***fonetik*** bölümünde ele alacağız.

Mevcudiyeti Gerekli Olan kısım da kendi arasında ikiye ayrılmaktadır: Birincisi, hariçte bulunanın benzerinin zihinde şekillenmesini talep etmek olup, bunun örneği ***istifhâm*** *(soru sormak)*dır. İkincisi ise, zihinde bulunanın dışta, kendisiyle örtüşecek şekilde hâsıl olmasını talep etmek olup, bunun örneği de *üst konumda bulunma* tarzı üzere gerçekleşen ***emir*** ve ***nehiy*** ile, bunlardan daha kapsamlı olan ***nidâ***dır[567].

2.1.6.1.1. Haber-İstifhâm İhtilafı

İki farklı okuyuştan birinin *haber*, diğerinin *istifhâm* (soru) kipi oluşturmasıyla ilgili kıraat örneklerine geçmeden önce, *istifhâm* kavramı hakkında kısa bir bilgi sunmak istiyoruz.

İstifhâm, sözlükte "anlamak, akıl erdirmek" manasına gelen *fehem* ve *fehm* kökünün, ***istif'âl*** kalıbına nakledilmiş *masdar* sigası olarak "birisinin -herhangi bir şeyi- kendisine anlatmasını başkasından talep etmesi" anlamına gelmektedir[568].

Terim olaraksa *istifhâm* "Herhangi bir şeyin suretinin zihnen kavranmasını talep etmektir"[569]. Diğer bir tanıma göre de "Bir şeyi öğrenmek için onu sormaktan ibaret olan bir *inşâ* metodudur"[570].

---

[563] a.mlf., *Telhîs*, s. 68.
[564] Kazvînî, *el-Îzâh*, III, 52.
[565] Tîbî, s. 164.
[566] a.y. Ayrıca bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 68.
[567] Tîbî, a.y.
[568] Halîl b. Ahmed, IV, 61; İbn Manzûr, XII, 459; Râgıb, s. 386.
[569] Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 197.
[570] Mehmed Rifat, I, 171.

İstifhâm kipi için konmuş olan birtakım edatlar bulunmakta olup, bunların başlıcaları أ، هل ، ما ، من ، اى ، كم ، كيف ، اين ، انى ، متى ، ايان lafızlarıdır[571]. Bu edatlar içinde konumuzu ilgilendiren sadece *istifhâm hemzesi* olmaktadır.

Hemze, ya bir şeyi doğrulamayı (*tasdik*) veya zihinde canlandırmayı *(tasavvur)* talep etmek maksadıyla kullanılır. Bu *tasdik* ve *tasavvur* isteği, ya *müsnedün ileyh*e ya da *müsned*e yönelik olur. *Müsnedün ileyh*in tasdikinin istenmesine, أ زيد قائم *(Zeyd midir ayakta olan?)*; *müsned*inkine ise, أ قام زيد *(Zeyd ayağa kalktı mı?)* sözleri örnek olurken, *müsnedün ileyh*in tasavvurunun istenmesine, أ دبس فى الإناء ام عسل *(kaptaki pekmez midir, yoksa bal mıdır?)*; *müsned*inkine de, أ فى الخابية دبسك ام فى الزق *(Senin pekmezin kuyuda mı, yoksa tulumda mı?)* sözleri birer örnektir[572].

Bu ön bilginin ardından, şimdi de konuyla ilgili birkaç kıraat örneği sunalım:

وجآء السحرة فرعون قالوا ان لنالأجرا إنكنانحن الغالبين *{Sihirbazlar Firavun'a geldi ve: "Üstün gelenler biz olduğumuz takdirde, bize kesin bir mükâfat var (değil mi?)" dediler}*[573]. Bu âyeti Nâfi', İbn Kesîr, Hafs ve Ebû Ca'fer إن لنا (*inne lenâ..*) şeklinde *haber*, diğerleri ise أإن لنا (*e-inne lenâ..*) şeklinde *istifhâm* kipiyle okumuşlardır[574].

Haber kipli kıraat, *ilzâm* manası ifade etmektedir. Buna göre sihirbazlar, galip gelmeleri şartıyla, kendileri için bir ücret tahsis etmesini, Firavun'a peşinen kabul ettirmiş oluyorlardı[575]. Böylece *haber* kipi, ücretin gerçekleştirilmesi ve gerekli kılınması üzere vuku bulmakta olup, sanki sihirbazlar: "*Bize mutlaka bir ücret verilmesi gereklidir*" demiş oluyorlardı[576]. Yani "*Galip gelirsek ücreti haketmişizdir*" demektir[577]. Ayrıca *haber* kipi, "*Şüphesiz sen (ey Firavun) bizi seven ve bize iyilik edenlerdensin*" anlamını da çağrıştırmaktadır[578].

Soru kipiyle gelen kıraate göre ise onlar, galip gelmeleri halinde, Firavun'un kendilerine bir ücret tahsis edip etmeyeceğini sorup öğrenmek istemişlerdi[579]. Buna göre

---

[571] Kazvînî, *Telhîs*, s. 69.
[572] a.y.; Tîbî, s. 165.
[573] A'râf 7/113.
[574] İbn Mücâhid, s. 289; İbnü'l-Cezerî, I, 372.
[575] Mekkî, *el-Keşf*, I, 472.
[576] Zemahşerî, II, 102.
[577] İbn Ebî Meryem, II, 547.
[578] Nahhâs, III, 179.
[579] Mekkî, a.e., I, 472-473.

âyet: "*Galip gelecek olursak bize bir ücret tahsis edecek misin?*" şeklinde bir anlam ifade edecektir[580].

Kanaatimizce *haber* kipli kıraatin bir özelliği de, sihirbazların Hz. Musa'yı mağlup edeceklerine dair kesin inançları olduğunu ve sanatlarına çok güvendiklerini ortaya koymasıdır. *Soru* kipi de, bir bakıma onların Firavun'a fazla güvenmeyip, işi baştan sağlama bağlama çabası güttüklerini ima ediyor gibidir.

قال فرعون آمنتم به قبل ان آذن لكم *{Firavun: "Ben size izin vermeden O'na (Allah'a ya da Musa'ya) iman ettiniz ha!" dedi}*[581]. Burada Hafs ve Ruveys آمنتم şeklinde *haber* kipiyle okurken, diğerleri أآمنتم şeklinde *soru* kipiyle okumuşlardır[582].

Haber kipli kıraate göre Firavun, sihirbazların iman etmelerini şiddetli bir azarlama ve yadırgama tarzıyla kendilerine haber vermiş oluyordu[583]. Böylece onları kınayıp azarlayacak şekilde Firavun: "*Siz bu iğrenç fiili işlediniz ha!*" demişti[584]. Ayrıca *haber* sigası, iman etme hususunda Firavun'un izni olmaksızın, sihirbazların inisiyatif kullanmaları sebebiyle kınandıklarını ortaya koymaktadır[585].

Soru kipi ise, yadırgamanın yanı sıra uzak görme anlamı taşımaktadır[586].

Dil mantığıyla düşünüldüğünde, *haber* kipinin burada daha beliğ düştüğü gözlemlenebilir. Zira aşırı kızgınlık, bazan soru sormaya pek mahal bırakmaz. Bu kıraat, ilâhlık davası güden Firavun'un, kendisine danışmadan iman eden sihirbazlara tehditler yağdırırken, sinirlenip içten içe köpürdüğünü ve "*Ya! Demek iman ettiniz!..*" derken, âdeta burnundan soluduğunu tasvir ediyor gibidir.

Soru kipli kıraate göre âyet, "*Firavun: "Ben size izin vermeden O'na iman mı ettiniz?" dedi*" şeklinde tercüme edilebilir.

ولوجعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته ء أعجمى وعربى *{Eğer biz onu, yabancı dilde bir Kur'an kılsaydık, "Âyetleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değil miydi? Arab'a yabancı dilden (kitap) olur mu?" diyeceklerdi}*[587]. Burada sadece Hişâm tek *hemze* ile أعجمى

---

[580] İbn Ebî Meryem, II, 547.
[581] A'râf 7/123.
[582] İbn Mücâhid, s. 290-291; İbnü'l-Cezerî, 368.
[583] Ebû Alî, IV, 70; Mekkî, a.e. I, 473.
[584] Zemahşerî, II, 104.
[585] İbn Ebî Meryem, II, 844.
[586] Zemahşerî, a.y.
[587] Fussılet 41/44.

şeklinde *haber* kipiyle okurken, cumhur (âyet metninde görüldüğü gibi) iki *hemze* ile, *soru* kipiyle okumuştur[588]. İbnü'l-Cezerî *haber* kipini, Hişâm'ın yanı sıra Kunbül ve Ruveys'e de nisbet etmektedir[589].

Soru kipli kıraat: "*Arap bir peygambere Arapça olmayan bir Kitap mı? Bu nasıl olur?*" anlamına gelmektedir[590]. Bu durumda sanki onlar buna şaşacaktılar ve yalanlamaları daha da artacaktı[591].

Haber kipli kıraat ise, yine inkârcıların sözü olmak üzere: "*Bir kısmının, Araplar'ın anlayacağı tarzda Arapça olarak; bir kısmının da Arap olmayanların anlayacağı şekilde Arapça dışında, o Kur'an'ın âyetleri genişçe açıklansaydı ya?*" şeklinde yorumlanır[592]. *Haber* kipli kıraatle ilgili sunduğumuz bu yorumun, günümüzde Kur'an'ın nazm-ı celîli hakkında yapılmakta olan bazı art düşünceli ve spekülâtif tartışmalarla tam bir örtüşme arzetmesi oldukça ilginç ve düşündürücüdür.

2.1.6.1.2. Haber-Emir-Nehiy İhtilafı

Kur'an'da bazı *fiil* kelimeler vardır ki, bir kıraate göre *haber*, diğer bir kıraate göre ise *emir* veya *nehiy* kipiyle okunmakta olup, bunun belâgate yansıyan bazı incelikleri bulunmaktadır. Konuyla ilgili incelemelerimize geçmeden önce *emir* ve *nehiy* kavramları hakkında kısa bir bilgi sunmak istiyoruz.

Emir, sözlükte "şey, olay, durum, alâmet, talep, kastetme, bereket, çokluk, kuvvet, yoktan var etme, hüküm, öne geçme vb." anlamlara gelecek şekilde fiil ve sözlerin tümünü kapsayan genel bir kavram olup çoğulu *umûr*dur[593]. Bu bağlamda her şeyin *emir* diye künyelenmesinin sebebi, her şeyin ancak Allah'ın emriyle olmasıdır[594].

Terim olaraksa *emir*, "Üst mertebede bulunmayı gerektirecek tarzda bir işin yapılmasını talep etmektir"[595].

Bir tanıma göre de *emir*, "Kendi sigasıyla fiili talep eden lafızdır"[596].

---

[588] Mekkî, *el-Keşf*, II, 248; Paluvî, s. 121-122. *Soru* sigasıyla okuyanların farklı uygulamaları için bk. İbnü'l-Cezerî, I, 366; Paluvî, a.y.
[589] İbnü'l-Cezerî, a.y.
[590] Ahfeş, II, 685; İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 390; İbn Hâleveyh, s. 317.
[591] İbn Kuteybe, a.y.
[592] Ferrâ, III, 19; Mekkî, a.y.
[593] Halîl b. Ahmed, VIII, 298; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 514-515; Cevherî, II, 581-582; Râgıb, s. 24-25; İbn Manzûr, IV, 27-29, 31-32, "emr" md.
[594] İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 515.
[595] Kazvînî, *Telhîs*, s. 75.
[596] Tîbî, s. 171.

Bir başka tanıma göre ise "Birisinin (*üst*), kendisinden daha aşağı bir konumda bulunana (*ast*) "*yap!*" demesidir"[597].

Emir, ya ليحضر زيد *(Zeyd hazır olsun)* sözünde olduğu gibi, ل harfiyle (*emr-i gâib; 3. şahıs kipi*); ya اكرم عمرا *(Amr'a ikram et)* sözünde olduğu gibi, ل sız olarak (*emr-i hâzır; 2. şahıs kipi*); ya da رويد بكرا *(Bekir'e biraz süre tanı)* sözündeki gibi, *fiilimsi (isim fiil)* olarak üç farklı kiple yapılanmakta olup, bu siganın en belirgin göstergesi, muhatabın işitir işitmez, bunun bir *talep* olduğunu anında kavramasıdır[598].

*Emr*in gerçek özelliği, -aksini gösteren bir karine bulunmadığı sürece- *istek kipi*nden de açıkça anlaşıldığı üzere, gereğinin derhal yerine getirilmesidir ki, buna *fevrîlik* (acelecilik) denir[599].

Nehiy kavramına gelince, bu, ***emr***in karşıtı olup, sözlükte "menetmek, çekip geri almak, -sesli veya sessiz olarak- kovmak, sürüp uzaklaştırmak" gibi anlamlara gelirken[600], Terim olarak "Birisinin, kendinden daha aşağı konumda bulunana *"Yapma!"* demesinden ibarettir"[601].

Diğer bir benzer tanıma göre de *nehiy*, üst mertebede bulunmayı gerektirecek tarzda, bir fiilin işlenmesinden geri durulmasını istemek anlamına gelir[602].

Nehiy kipi için tahsis edilmiş bir tek lafız vardır ki, o da *muzârî fiili*ni *cezm* eden لا edatıdır. لا تفعل *(lâ tef'al: Yapma!)* örneğinde olduğu gibi[603].

Bu ön bilgiyi sunmanın ardından, önce ***emir (istek kipi) bazında haber-inşâ*** ihtilafı oluşturan kıraat örneklerinden birkaçını incelemeye çalışalım:

واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى *(Siz de Makam-ı İbrahim'den kendinize bir namaz yeri edinin!)*[604]. Bu âyette geçen اتخذوا fiil kelimesini Nâfi' ve İbn Âmir *ittehazû (edindiler)* şeklinde *haber* kipiyle okurken, cumhur *ittahizû (edinin!)* şeklinde *emir* kipiyle okumuştur[605].

---

[597] Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 37.
[598] Kazvînî, *Telhîs*, s. 75; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 216.
[599] Kazvînî, *Telhîs*, s. 76; Teftâzânî, a.e., s. 218.
[600] Halîl b. Ahmed, IV, 93; Cevherî, VI, 2517; Râgıb, s. 507.
[601] Cürcânî, s. 248.
[602] Kazvînî, *Telhîs*, s. 76; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 218.
[603] Kazvînî, a.y.
[604] Bakara 2/125.
[605] İbn Mücâhid, s. 170; İbnü'l-Cezerî, II, 222.

Emir kipli kıraate göre, hemen hemen bütün İslâmî kaynakların âdeta ittifak ettiği üzere, Mekke'nin fethinde Hz. Peygamber'le birlikte *Makâm-ı İbrâhim*'in önünde durdukları bir sırada Ömer b. Hattâb'ın: "*Bu, Rabbimizin dostu, atamız İbrahim'in makamı değil mi?*" diye sorup da, Hz. Peygamber'in: "*Evet!*" demesi üzerine, Ömer'in: "*Öyleyse onu namazgâh edinmeyecek miyiz?*" ya da: "*Oradan bir namaz kılacak yer edinsenize?*" şeklindeki talebi sonucu bu âyet inmiştir ki, bu kıraat çoğul sigalı bir *emir* lafzı olup, buna göre müslümanlar *Makâm-ı İbrâhim*'i namazgâh edinmekle emrolunmuşlardır[606].

Emir kipiyle gelen kıraatin burada *vücûb* ifade edip etmeyeceği hususunda farklı yorumlara yer verildiğini görmekteyiz. Cassâs'ın değerlendirmesine göre bu kıraat, iki rekatlık *tavaf namazı*nın gerekliliğine delâlet etmektedir[607]. Nitekim Hanefî fıkıh kaynaklarında belirtildiğine göre tavaftan sonra *Makâm*'ın yanında ya da *Mescid-i Harâm*'ın herhangi bir yerinde iki rekat namaz kılmak vaciptir[608]. Hatta Hanefî ekolünün en eski fıkıh kaynağı sayılan, İmam Muhammed'in *el-Mebsût* adlı eserinde de bu namazın vacip olduğu, konunun uygulamalı olarak anlatımından rahat bir biçimde anlaşılmaktadır[609].

Mâlikî âlimi İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmesine göre, Hz. Peygamber'in "*Siz de İbrâhim'in makamından bir namaz yeri edinin!*" âyetini okuyarak İbrâhim'in makamına yürümesi ve orada iki rekat namaz kılmasıyla ilgili şekillenen davranışı[610], iki rekatlık tavaf namazının vacip olduğunu açıkça ortaya koymakta olup, bu namazı terkedene kurban gerekir[611].

İmam Şâfiî'nin konuyla ilgili iki farklı görüşü olup, birincisine göre *ittahizû* emrinin *vücûb* ifade etmesi doğrultusunda bu namaz *farz* (yani *vacip*) hükmündedir.

---

[606] Buhârî, *Tefsîr*, 11; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, nşr. M. Fuâd Abdulbâkî, Kahire 1372/1952, *İkâme*, 56; Tirmizî, *Tefsîr*, 3; Taberî, I, 583; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 98-99; Zeccâc, I, 206; İbn Hâleveyh, s. 87; Cassâs, I, 74-75; Ebû Alî, II, 220; Mekkî, *el-Keşf*, I, 263-264; Mâverdî, I, 186-187; Begavî, I, 49; İbnü'l-Arabî, (Ebû Bekir), I, 40; Kurtubî, II, 76-77; Beydâvî, I, 111; İbn Kesîr, I, 169.

[607] Geniş bilgi için bk. Cassâs, I, 74.

[608] Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1394/1974, II, 148; Merğînânî, Burhânüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl, *el-Hidâye (Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî)*, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1384/1965, I, 141; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 148.

[609] bk. Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen (ö. 189/804), *el-Mebsût (el-Asl)*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut 1410/1990, II, 300,302,305,314,321,340.

[610] Bu rivayetler için bk. Nesâî, *Menâsik*, 162,163,164. Ayrıca bk. İbn Mâce, *İkâme*, 56; *Menâsik*, 33.

[611] İbnü'l-Arabî, I, 40.

İkinci görüşünde ise bu namaz *sünnet*tir[612]. Nitekim Şâfiî ekolüne mensup olan Beydâvî, bu emrin *müstehaplık* ifade ettiğini belirtmektedir[613].

Zemahşerî, buradaki emrin *muhayyerlik* ve *müstehâb* olmak üzere gelip, *vücûb* ifade etmediğini söylerken[614], Zâhirî âlimi İbn Hazm, bu namazın *farz* olmadığı görüşüne yer vermektedir[615].

Taberî'ye gelince o, bunun tüm mükellef müminleri bağlayıcı bir emir olduğu görüşünü benimsemiş gibi gözükmektedir[616].

Haber kipli kıraate gelince, burada "*ittehazû*" şeklinde *mâzî fiil* ile başlayan cümle, öncesindeki -kendisi gibi *haber* sigalı olan- *{Hani Beyti (Kâbe) insanlar için bir toplanma mahalli ve güvenli bir yer kılmıştık}*" cümlesine atfolunmakta olup, böylece bu kıraat hem öncesinde, hem de sonrasında yer alan[617] iki *haber* kipiyle güzel bir insicam oluşturmaktadır[618].

Bizden önceki müminlerin Hz. İbrahim'in makamını namazgâh edindiklerini haber veren *haber* kipli kıraate göre âyet: "*Ey Muhammed! Şunu yâd et ki, kâbe'yi insanlar için bir toplanma mahalli, güvenli bir yer kılmıştık; yine yâd et ki, insanlar İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinmişlerdi..*" şeklinde yorumlanır[619].

İbn Hâleveyh'in konuyla ilgili bir yorumuna göre burada Kur'an'ın, *emir* ve *mâzî fiil* gibi iki zıt sigayı birlikte getirmesinin mantıkî izahı şudur: Allah ilkin onlara bu namazgâh edinme işini emretmiş, onlar da emrolundukları bu işi yapmışlardı. Böylece Allah onları bu fiilleri sebebiyle övmüş ve bunu haber vermişti. Daha sonra da bu *haber* sigasını *ikinci arza*da indirmiştir[620].

قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا .. *(De ki: "Rabbimi tenzih ederim! Ben beşer bir elçiden başka neyim ki?)*[621]. Bu âyeti İbn Kesîr ve İbn Âmir *haber (mâzî)* kipiyle قال *(dedi)*, cumhur ise *emir* kipiyle قل *(de!)* şeklinde okumuşlardır[622].

---

[612] Râzî, IV, 46; Beydâvî, I, 112.
[613] Beydâvî, I, 111.
[614] Zemahşerî, I, 310.
[615] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, nşr. Ahmed M. Şâkir, Mısır 1388/1968, VII, 107.
[616] Taberî, I, 584,586.
[617] Aynı âyetin devamında *(İbrahim ve İsmail'e:. emretmiştik)* şeklinde yer alan kısım.
[618] Zeccâc, I, 207; Ebû Alî, II, 220; Mekkî, *el-Keşf*, I, 263; İbn Ebî Meryem, I, 299.
[619] Mekkî, a.y. Ayrıca bk. Ahfeş, I, 335.
[620] İbn Hâleveyh, s. 87.
[621] İsrâ 17/93.
[622] İbn Mücâhid, s. 385; İbnü'l-Cezerî, II, 309.

Haber kipli kıraate göre "*Rabbimi tenzih ederim*" sözü Hz. Peygamber'e aittir. O, bu sözü, müşriklerin, yapılması beşerin gücü dâhilinde bulunmayan şeyleri[623] kendisinden istediklerinde söylemişti[624].

Emir kipli kıraate göre ise bu sözü telaffuz eden Cebrail olup, san ki o: "*Ey Muhammed! De ki: "Sizin bu dediklerinizden Rabbimi tenzih ederim!"* " demiştir[625].

Burada *tesbih (tenzih etme)* kavramıyla ilgili olarak, Cenâb-ı Hakk'ın tenzih ve takdis edilmesi söz konusu ise, *emir* sigasının bunun için daha uygun düşeceği söylenebilir. Eğer burada *tesbih* gerçek manada değil de, *taaccüp* ifade etme anlamında kullanılmışsa[626], bu durumda *haber* kipi kanaatimizce daha beliğ ve isabetli düşecektir. Çünkü *taaccüp*, kişinin tuhaf bulduğu bir şey karşısında sergilemiş olduğu psikolojik bir tavır olup, bu ruhî tepkinin faili kişinin kendisidir; dolayısıyla *taaccüp* saikini harekete geçiren bir ortamda insana, hariçten birisinin "*sen taaccüp et!*" demesine gerek kalmadan, kişi zaten bu ruhî fonksiyonu kendisi icra edecektir. Şu halde diyebiliriz ki, Mekke müşriklerinin hiçbir mantığa sığmayan bu uygunsuz teklifleri karşısında Hz. Peygamber -âdeta- "*Fesuphanallah!*" dercesine şaşkınlığını ortaya koymuş oluyordu. Âyetin "*Ben beşer bir elçiden başka neyim ki?*" şeklinde sona ermesi, bir taraftan Hz. Peygamber'in bu masumane şaşkınlığını ispatlaması, bir taraftan da قال ile كنت *haber* kipleri arasında cümle insicamı oluşturması bakımından bu kıraat için bir hüccet olabilir.

Haber kipli kıraate göre âyet: "*Peygamber: "Suphanallah (bunlar ne biçim teklifler)! Ben sadece beşer bir elçiyim" dedi* " şeklinde tercüme edilebilir.

{*Ey iman edenler!* يا ايها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم... ثلاث مرات... ثلاث عورات لكم *Ellerinizin altında bulunan ve içinizden henüz ergenlik çağına girmemiş olanlar, şu üç vakitte; sabah namazından önce, öğleyin soyunduğunuz vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza gireceklerinde) sizden izin istesinler. Bunlar, mahrem (kapanmamış) halde bulunabileceğiniz üç vakittir*}[627]. Bu âyette yer alan ثلاث kelimesini Ebû Bekir, Hamza, Kisâî ve Halef *selâse* şeklinde *mansûb* olarak, diğerleri *selâsü* şeklinde *merfû'* olarak okumuşlardır[628].

---

[623] Yerden kaynaklar fışkırtmak, gürül gürül ırmaklar akıtmak, gökten parçalar yağdırmak, Allah'ın ve meleklerinin huzura getirilmesi, göğe çıkıp oradan, okunacak bir kitap indirmek vb. İsrâ, 90-93.
[624] Ebû Alî, V, 122.
[625] İbn Hâleveyh, s. 221.
[626] Beydâvî, I, 711.
[627] Nûr 24/58.
[628] İbn Mücâhid, s.459; İbnü'l-Cezerî, II, 333.

Ref' kıraate göre ثلاث kelimesi, هذه *(işte bunlar),* هي *(onlar)* veya هذه الأوقات *(işte bu vakitler)* şeklinde takdir edilebilen mahzuf bir *mübtedâ*nın *haber*i olup, âyet: -örneğin-: هذه الأوقات ثلاث عورات لكم *(İşte bu vakitler, sizin için üç mahrem vakitlerdir)* şeklinde takdir edilir[629].

Nasb kıraate göre ise, ثلاث عورات لكم kısmı, önce geçen ثلاث مرات kısmından *bedel* düşmektedir[630]. Dolayısıyla *nasb* kıraat: "*Onlar mahrem (ve halvet) halinde bulunduğunuz üç vakitte sizden izin istesinler*" anlamına gelir[631].

Burada *ref'* kıraatin, "hüküm koyma" yönünden daha güçlü bir sentaks ortamı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü *nasb* kıraate göre ثلاث عورات kısmı, aynen ثلاث مرات kısmı gibi *zaman zarfı* olup, bu da âyetin baş taraflarında yer alan ليستأذن *(izin istesin) emr-i gâib (3. şahıs kipi)* fiilinin *zarf* odağı olduğu için, bu üç özel vakitte izin istenmesi, *inşâî* bir siga, yani *emir*le, sadece talep edilmektedir. Oysa *ref'* kıraate göre gizli bir *mübtedâ* takdir edilmesi suretiyle cümle, *inşâ* sigasından *ihbâr (haber)* sigasına dönüşmekte olup: "*Bu üç vakit, sizin için mahrem vakitlerdir*" şeklinde kesin ve belirleyici bir hüküm, bir düstur konmuş olmaktadır.

Şu bir gerçektir ki, kanuna *kalıcılık* vasfı kazandırmak için, *emir kipi* yerine daha çok *haber kipi* tercih edilir. Çünkü bazı durumlarda *emr*e konu olan şeyin bir defalığına yerine getirilmesi, yükümlülüğü sona erdirmede yeterli olabilir; ama *haber kipi*nin geçtiği yerde belli bir zaman sınırlaması söz konusu olmadığı için, hüküm cari olmakta devam eder. Aynı şekilde âyette yer alan *ref'* kıraatin delâletiyle mahzuf bir *mübtedâ* tayin edilip, *isim cümlesi* oluşturulmakla, söz konusu üç mahrem vakitte izinsiz içeriye girilemiyeceği hususu kesin bir *yasa*ya bağlanmış olmaktadır.

Nasb kıraate göre âyet: "*Ey iman edenler! Ellerinizin altında bulunanlar ve içinizden henüz ergenlik çağına gelmemiş olanlar, sabah namazından önce, öğleyin soyunduğunuzda ve yatsı namazından sonra (yanınıza girecekleri vakit) üç kez; mahrem halde bulunabileceğiniz o üç vakitte sizden izin istesinler!*" şeklinde tercüme edilebilir.

Şimdi de ***nehiy*** *(yasaklama kipi)* bazında ***haber-inşâ*** ihtilafı oluşturan kıraat örneklerinden birkaçını incelemeye çalışalım:

---

[629] Geniş bilgi için bk. Ferrâ, II, 290; İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 307; Zeccâc, IV, 52; Ezherî, II, 212; İbn Hâleveyh, s. 264; Ebû Alî, V, 333; Mekkî, *el-Keşf*, II, 143; Ukberî, II, 977.
[630] İbn Hâleveyh, s. 264; Ebû Alî, a.y.; Mekkî, a.y., İbnü'l-Enbârî, II, 199.
[631] Zeccâc, IV, 52.

ولاتسئل عن اصحاب الجحيم *(Sen cehennemliklerden sorumlu değilsin)*[632]. Bu âyette geçen لاتسئل *fiil* kelimesini Nâfi' ve Ya'kûb *lâ tes'el (sorma!)* şeklinde *nehiy kipi* ile okurken, cumhur *lâ tus'elu (sorulmazsın)* şeklinde *haber kipi* ile okumuştur[633].

Haber kipiyle okunması iki şekilde değerlendirilir. Birincisinde *fiil*, öncesinde yer alan "*Doğrusu biz seni hak (Kur'an) ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik*" cümlesinden *hâl* düşmüş olup, âyet: "*Doğrusu biz seni, cehennemliklerden sorumlu tutulmaksızın, hak (Kur'an) ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik*" şeklinde yorumlanır[634]. İkinci değerlendirmeye göre ise *lâ tüs'elu*, öncesiyle ilgisi olmayan bir *başlangıç cümlesi*dir. Bu âyeti, İbn Mes'ûd'un وما تسئل ; Übey b. Kâ'b'ın da ولن تسئل şeklinde okumuş olmaları, *haber kipi*nin burada *başlangıç cümlesi* oluşturduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir[635]. Tercüme de bu esasa göre yapılmıştır.

"*Cehennemliklerin durumunu sorma!*" anlamını doğuran *nehiy kipi*yle ilgili yorumlara gelince, burada da iki ihtimal söz konusudur. Birincisine göre, burada *nehy*in gerçek anlamı *terketme*dir. Buna göre Allah Hz. Peygamber'e, genel olarak cehennemliklerle ilgili herhangi bir şey sormamasını emretmiş olmaktadır[636]. Bununla ilgili bir başka rivayete göre Hz. Peygamber bir gün: "*Keşke ebeveynimin ne yaptıklarını (şu anki hallerini) bilebilseydim!*" demesi üzerine bu âyet inmişti[637]. İkinci ihtimale göre ise, burada *nehy*in gerçek anlamı kastedilmiş olmayıp, Allah'ın cehennemlikler için hazırladığı azabın büyüklüğü ve heybetliliği anlatılmaktadır. Bu, tıpkı birisinin bize, iyi ya da kötü bir durumda bulunmasından hoşlandığımız ve bu sebeple halini sorduğumuz üçüncü bir şahısla ilgili olarak "*Onu sorma gitsin!*" demesine benzer ki, bu: "*O, senin sandığından da öte bir durumdadır*" anlamına gelir. Buna göre âyet: "*O cehennemlikler büyük bir belaya giriftar olmuşlardır*" şeklinde yorumlanır[638].

Benzer bir yoruma göre, *nehy*in gerçek manasında kullanılmadığı bu kıraatte, kâfirlerin içine düştükleri azabın büyüklüğü söz konusudur. Tıpkı bir belaya düşen kimse hakkında: "*Falanca ne haldedir?*" diye sorulmasına: "*Onun halini sorma!*" diye cevap

---

[632] Bakara 2/119.
[633] İbn Mücâhid, s. 169; İbnü'l-Cezerî, II, 221.
[634] Ahfeş, I, 334; Zeccâc, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 822; Ebû Alî, II, 216; Ebû Zür'a, s. 112; Mekkî, *el-Keşf*, II, 262.
[635] Ebû Alî, a.y.; Mekkî, a.y.
[636] Ezherî, I, 171; İbn Kesîr, I, 162.
[637] Mekkî, *el-Keşf*, I, 262; Vâhidî, s. 24; Begavî, I, 48; İbn Kesîr, a.y.
[638] Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, I, 200; Ezherî, I, 171; Ebû Alî, II, 217.

verilmesi gibi ki, bu da, haberin özündeki mevcut aşırılık sebebiyle: "*Ey bu haberi soran! İşiteni ürküten ve kalbini daraltan böyle bir haberi dinlemeye güç yetiremezsin. O halde gel sorma!*" anlamına gelir[639].

Bu yorumlar ışığında *nehiy* kipinin, hakikat manası dışında *vahametlilik* içeren konumu esas alındığında âyet: "*Ey Muhammed! Cehennemliklerin halini sorma! Zira onlar azabın, doyum noktasına ulaştığı son sınırına varıp dayanmışlardır*" şeklinde yorumlanabilir[640].

Bir başka yoruma göre *nehiy* kipi *hakaret* anlamı içermekte olup, bu durumda âyet: "*Sen kendi işine bak, onlara aldırış etme ve onları küçümse! Onlar, iltifata mazhar olmanın minimum düzeyde yer alacağı kimselerdir*" şeklinde yorumlanır[641].

Nehiy kipiyle gelen kıraat, bunca mana zenginliklerini özünde barındırmasına rağmen, büyük dil bilgini Ebû Ali, *haber* kipiyle gelen kıraati dil kuralları yönünden daha isabetli bulduğunu ima etmektedir. Onun değerlendirmesine göre *nehiy* kipiyle gelen kıraate göre, âyetin öncesiyle irtibat kurulması sonucu, cümlenin و ile değil; فلاتسئل *(o halde cehennemliklerin durumunu sorma!)* şeklinde ف ile gelmesi daha uygun olurdu. Tabi bu, müjdeleyicilik ve uyarıcılık kapsamında gerçekleşen peygamberliğin, cehennemliklerin halini sormamaya *sebep* oluşturması durumunda söz konusudur. Tıpkı bizim, birisine: قدحملتك على فرس فلاتسئلنى غيره *(seni öyle bir ata bindirmişim ki, artık benden, başka bir şey isteme!)* demememiz gibi. Böylece o kişinin ata bindirilmesi, başka bir şey istememesinin *sebebi* olmaktadır. Halbuki *müjdeleyicilik* ve *uyarıcılık*, cehennemliklerin halinden sual etmemenin sebebi değildir[642].

لاتضآر والدة بولدها.. *(Ne bir anne, çocuğu yüzünden zarara uğratılsın ne de bir baba!..)*[643]. Bu âyette geçen لاتضآر fiilini İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb *lâ tudârru (zarara uğratılamaz)* şeklinde *haber*; diğerleri ise *lâ tudârra* şeklinde *nehiy* kipi ile okumuşlardır[644].

---

[639] Geniş bilgi için bk. Zemahşerî, I, 308.
[640] Mekkî, *el-Keşf*, I, 262.
[641] Bikâî, I, 234.
[642] Ebû Alî, II, 217.
[643] Bakara 2/233.
[644] İbn Mücâhid, s. 183; İbnü'l-Cezerî, II, 227.

Haber kipi burada *emir* manası taşımakta olup, öncesindeki لاتكلف نفس الا وسعها *(Bir kimse ancak gücü yettiğinden sorumlu tutulur)* cümlesiyle hem *irap* hem de *hüküm* yönünden irtibatlandırılmış olmaktadır ki, bu, lafız benzeşiminden ötürü güzel düşer[645]. *Emr*in bazan *haber* kipiyle geldiği Kur'an'da mevcut olup, والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء *{Boşanmış kadınlar kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler (bekleyeceklerdir!)}*[646] âyeti buna örnektir[647].

Haber kipiyle ilgili bir değerlendirmeye göre bir önceki لاتكلف نفس.. cümlesinin ardından bir ينبغى *(gerekir)* fiili takdir edilmiş olup, daha sonra bu fiilin hazfedilmesiyle, bunun yerini لاتضآر fiili almıştır. Buna göre âyet, öncesiyle irtibatlandırılarak, هاكذا فى الحكم أنه لاتضآر والدة.. *{(Hiçbir kişi kapasitesi dışında sorumlu tutulamaz.) Aynı şekilde hiçbir anne ve babanın, çocuğu yüzünden zarara uğratılamıyacağı da bu hükme dâhildir}* şeklinde yorumlanır[648].

Nehiy kipiyle gelen kıraatin manası zaten açık olup, âyetin tercümesi bu esasa göre sunulmuştur.

Haber kipinin burada daha güçlü bir *yasak* hükmü getirdiği kanaatindeyiz. Zira konumuz olan kıraat farklılığının, içinde yer aldığı meşhur *emzirme* âyetinde: والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين.. *{(Emzirmeyi tamamlatmak isteyen için) anneler çocuklarını iki tam yıl **emzirirler**..}* buyurulurken, bu ilâhî tavsiyenin odak noktasını oluşturan يرضعن *(emzirirler) muzârî fiili*, tefsir dalında otoriter sayılan bazı ilim adamlarının ifadeleri doğrultusunda, *tekit* ve *mübâlağa* manası gözetilmesi amacıyla *haber* lafzı üzere getirilmiş bir *emir*dir[649]. Bir şekilde ki, emzirmeyi tavsiye eden bu âyetin, *mendupluk* hükmünün yanı sıra *vücûb* ifade ettiği de söylenmiştir. Özellikle de çocuk, annesinden başkasını emmediği veya sütannesi bulunamadığı, yahut babanın, sütannesi tutmaya gücü yetmediği durumlar söz konusu olunca..[650].

---

[645] Ahfeş, I, 371; Zeccâc, I, 313; Ezherî, I, 206; İbn Hâleveyh, s. 97; Ebû Alî, II, 333.
[646] Bakara 2/228.
[647] Ebû Alî, II, 333-334.
[648] Ahfeş, I, 371.
[649] Zemahşerî, I, 369; Beydâvî, I, 162.
[650] Beydâvî, a.y.

Zemahşerî'nin ifadesine göre, yukarıda sunduğumuz: ..والمطلقات âyetinde sözün aslı, ليتربصن المطلقات *(Boşanmış kadınlar.. beklesinler!)* şeklinde iken, *emr*in, *haber* formuna taşınması, emri pekiştirmek ve bunun, uymada sür'at gösterilmesi gereken türden bir emir olduğu imajını uyandırmak içindir. Buna göre sanki sözü edilen kadınlar *bekleme* emrine uymuşlar da, Kur'an bu mevcut emirden *haber* veriyor gibidir[651]. Keza birisi bize: رحمك الله! *(Allah sana -şu an-rahmet etti (etsin!)* şeklinde dua ederken de aynı durum söz konusudur. Burada duanın, رحم *(rahmet etti)* şeklinde *haber* formuna taşınması, bu duanın kabul edileceğine olan güvenden ötürüdür. Sanki biz o an rahmeti bulmuşuz da, o zat bunu bize *haber* vermektedir[652].

Bu değerlendirmeleri, konumuz olan *lâ tudârru* kıraatine aynen taşımamız mümkündür. Buna göre çocuğa süt veren anne (ya da sütannesi)nin örfe uygun olarak beslenmesi ve giyim kuşam işini üstlenen babanın, çocuğu hususunda anneye; annenin de çocuğu hususunda babaya, karşılıklı olarak zarar vermeyecekleri peşinen kabullenilmiş bir taahhüt olup, Kur'an bu mevcut realiteyi bize *haber* veriyor gibidir.

Bunların dışında *haber* kipinin burada taşımış olduğu "hüküm vazetme", yani *kanunîlik ilkesi* anlamından bahsetmemiz de mümkündür. Çünkü kipin yapısı bunu gerektirmektedir. Örneğin, mantık literatüründe *kaziye* denen *önerme*ler, fen bilimleri sahasında -bilhassa *matematik* ve *uzay geometrisi* dalında- önemli bir yeri bulunan *postulat* ve *teorem*lerle, kanun maddeleri ve genel yasakların hemen hepsi *haber* kipiyle ifadesini bulan değerlerdir. "İnsan konuşan bir canlıdır"; "Birbirine paralel iki doğrudan bir düzlem geçer"[653]; "Devletin yönetim şekli cumhuriyettir" ve "Yasak bölgedir; girilmez!" örneklerinde görüldüğü gibi.

Aynı gerçeği kur'an'da ve hadislerde görmemiz mümkündür. Örneğin, -gerek *nesep*, gerek *sebep* yoluyla- nikâhlanması haram olan kadınları tanıtan ilâhî yasa: ..حرمت عليكم *(Size.. haram kılınmıştır)* şeklinde *haber* kipiyle başlatılmakta ve son maddesine varıncaya kadar aynı minval üzere devam ettirilmektedir[654]. Aynı şekilde İslâm Hukuku'nun önemli konuları arasında yer alan *miras* meselesini tanzim eden âyetlerde baştan sona tamamen isim ve fiil cümlelerinden oluşan *haber* kipi

---

[651] Zemahşerî, I, 365.
[652] a.y.
[653] Bu örnek, lise yıllarında öğrendiğimiz, uzay geometrisiyle ilgili bir teoremdir.
[654] Nisâ 4/23-24.

kullanılmaktadır[655]. Yine adam öldürmenin *hata* sonucu işlenen türünün malî ve bedenî yaptırımlarını maddeleyen âyetle, *teammüden* işlenen türüne ilave olarak, silahlı bir şekilde devlete baş kaldıran ve eşkiyalık yapan terör yanlılarının dünyevî ve uhrevî cezalarını düzenleyen âyetlerde de hep *haber* kipi kullanılmaktadır[656].

Hadislere gelince, bunun en güzel örneklerinden biri, Hz. Peygamber'in *Veda Hutbesi*'dir. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin nüvesi sayabileceğimiz bu son nebevî mesajın büyük bir kısmı *haber* kiplerinden oluşmaktadır[657]. Keza, insanlığın ortak iletişim ve tanışma aracı olan *selamlaşma* adabının: "*Binekli olan, yürüyene; yürüyen, oturana; az, çoğa (ve küçük, büyüğe) selâm verir*" şeklinde düzenlendiği hadislerin tümünde يسلم *(selâm verir) haber* kipinin kullanıldığını görmekteyiz[658].

Haber kipinin belki de en önemli bir diğer özelliği ise *neshi* kabullenmeye kapalı olmasıdır[659]. Böylece *emir*ler hakkında caiz görülen neshin, *haber*ler için caiz görülmemesi, *emir* ile *haber*i birbirinden ayıran önemli bir kıstas olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira *nesh* olayının *haber* hakkında caiz olması durumunda, *haber* yalana çıkmış olur ki, Allah ve peygamberler bundan münezzehtir[660].

Gerçi *haber*in, neshedilmesi caiz olan ve olmayan şeklinde iki kategoride değerlendirilmesi, dolayısıyla *emir* manası taşıyan *haber* lafzında neshe cevaz verilmesi konusu gündeme getirilmekte ise de[661], İbnü'l-Arabî'nin yerinde bir tespitine göre âlimler: "***Haber bazan nehiy manasına gelebilir***" demekle ince bir gerçeği gözden kaçırmışlardır. Halbuki bu asla mevcut olmamıştır ve olması da sahih değildir. Zira bu ikisi *hakikat* yönünden farklı, *vasıf* yönünden zıttırlar[662].

İbnü'l-Arabî'nin bu bilimsel tespitini konumuza taşıdığımız vakit, *lâ tudârra (zarara uğratılmasın)* kipiyle, *lâ tudârru (zarara uğratılmaz)* kipinin mahiyet yönünden birbiriyle örtüşmediği ortaya çıkmaktadır. Çünkü ilkinde *talep* ağırlıklı bir teklif sunulurken, ikincisinde *yasal* bir hüküm ortaya konmakta, dolayısıyla bu daha bağlayıcı

---

[655] Nisâ 4/11-12, 176.
[656] Nisâ 4/92, 93; Mâide, 33.
[657] Hadisin bazı varyantları için bk. Buhârî, *Megâzî*, 77; Müslim, *Hac*, 147; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 57; İbn Mâce, *Menâsik*, 84.
[658] Buhârî, *İsti'zân*, 4-7; Müslim, *Selâm*, 2160; Ahmed b. Hanbel, VI, 19-20.
[659] Geniş bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 106, 107, 123; İbn Hazm, *en-Nübez fî Usûli'l-Fıkhi'z-Zâhirî*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır, ts., s. 28; Sehâvî, Alemüddîn Alî b. Muhammed, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*, nşr. Alî Hüseyin el-Bevvâb, Mekke 1408/1987, I, 327.
[660] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 28.
[661] a.e., a.y.; Sehâvî, I, 327.
[662] İbnü'l-Arabî (Ebû Bekir), I, 134.

ve daha kalıcı olmaktadır. Nitekim Bikâî de, *haber* kipinin burada tekit yönünden daha üstün olduğunu belirtmektedir[663].

Haber kipiyle gelen kıraate göre âyet: "*Hiçbir anne ve baba çocuğu yüzünden zarara uğratılamaz!*" şeklinde tercüme edilebilir.

ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلايخاف ظلما ولاهضما *(Kim, bir mümin olarak iyi iyi işler yaparsa, artık o, ne zulümden ne de hakkının çiğnenmesinden korkar)*[664]. Bu âyeti cumhur, لايخاف *(korkmaz)* şeklinde *haber* kipiyle okurken, İbn Kesîr لايخف *(korkmasın!)* şeklinde *nehiy* kipiyle okumuştur[665].

Nehiy kipinde, mümin olarak iyi işler yapan kimseye, kendisine herhangi bir zulüm reva görülmesi ya da sevabının eksiltilmesiyle ilgili endişeye kapılmaması, *yasak* kipi kullanılmak suretiyle tavsiye edilmektedir. Böylece *yasaklama* kipi, *cins* manası ifade etmekte olup, âyet: "*Her kim, mümin olarak iyi işlerden herhangi bir şey yaparsa, artık o güven içinde olsun! Çünkü onun hakkı olan şeyde en ufak bir eksiltmeye gidilmeyecektir*" şeklinde yorumlanır[666]. Şu halde İbn Kesîr'in kıraati, zulüm ve hakkın çiğnenmesinden yana müminin emin olması hususunda tereddüt bulunmadığını ifade etmektedir[667].

Haber kipine gelince, burada *mümin*e gönderilen, mahzuf bir هو *(o) mübtedâ*sı bulunup, لايخاف fiili bunun *haber*i olmaktadır. Buna göre cümle فهولايخاف *(O korkmaz)* şeklinde takdir edilir[668].

Cumhurun kıraati, *isim cümlesi* olduğu için *hüküm* yönünden daha kuvvetli gözükmektedir. Nitekim İbn Âşûr, bu kıraate göre, müminin korkusunun ortadan kalkması hükmünün, sanki karara bağlanmış bir husus olduğunu belirtmektedir[669].

2.1.6.1.3. İnşânın Nidâ Kipi Olarak Cümlede Yer Alması

Nidâ, "bulaşmak, isabet etmek, kavuşmak" manalarına gelen *nedâ* kökünden türemiş olup, sözlükte "sesin en yüksek tonuyla çağırmak ve mutlak olarak anlam taşıyan ya da taşımayan ***ses***" demektir[670].

---

[663] Bikâî, I, 440.
[664] Tâ hâ 20/112.
[665] İbn Mücâhid, s. 424; İbnü'l-Cezerî, II, 322.
[666] Ebû Alî, V, 252; Mekkî, *el-Keşf*, II, 107.
[667] İbn Âşûr, VIII (16. cüz), 313.
[668] Ezherî, II, 159; Ebû Alî, a.y.
[669] İbn Âşûr, a.y.
[670] Halîl b. Ahmed, VIII, 77-78; Cevherî, VI, 2505; Râgıb, s. 486, "ndy" md.

Terim olaraksa *nidâ*, "Muhatabın teveccüh edip ilgi göstermesini talep etmek" anlamına gelir[671].

Nidâ kipi, *inşâî talebî*nin türlerinden biri olup, bunun için tahsis edilmiş lafızlar, uzak olana seslenmek için kullanılan يا ، أيا ، هيا (*yâ, eyâ, heyâ*) edatlarıyla, yakın olana seslenmek için kullanılan أى (*ey*) ve أ (*e*) edatlarından ibarettir[672]. Bu edatları içerisinde, kıraat örneklerimizi ilgilendiren sadece يا ve أ *(nidâ hemzesi)* lafızları olacaktır.

Şimdi *nidâ* kipine açık olan kıraat vecihlerini incelemeye çalışalım:

واذ قال ابراهيم لأبيه آ زر أتتخذ اصناما آلهة *(Hani İbrahim, babası Âzer'e: "Birtakım putları tanrılar mı ediniyorsun?.." demişti)*[673]. Âyette geçen آ زر lafzını cumhur *Âzera* şeklinde *nasb* okurken, Ya'kûb *Âzeru* şeklinde *ref'* okumuştur[674].

Ya'kûb'un kıraati *nidâ* üzere gelmiş olup, âyet: يا آ زر *(Ey Âzer)* şeklinde takdir edilir[675]. Burada *münâdâ* olan آ زر lafzı, *özel isim* olduğu için başındaki *nidâ harfi*nin hazfedilmesi caizdir[676]. Bu yoruma göre âyetin manası: *"Ey Âzer! Sen birtakım putları tanrılar mı ediniyorsun?"* şeklinde yapılanır[677].

Bir değerlendirmeye göre ise, Hz. İbrahim'in babasının asıl ismi *Târah* olup, *Âzer* *"Tîneti bozuk, hatakâr"* anlamına gelmek üzere bu kişinin lakabıdır. Sanki Hz. İbrahim o kişiyi, kalbinin eğriliği ve haktan yüz çevirip bozulması sebebiyle kınamış oluyordu[678]. Bu değerlendirmeye göre ise âyet: *"Hani İbrahim, babasına: "Ey hatakâr, tîneti bozuk adam! Sen birtakım putları tanrılar mı ediniyorsun?" demişti"* şeklinde bir anlam ifade edecektir[679].

Cumhurun kıraatine gelince, burada آ زر, öncesindeki لأبيه'nin ya *atf-ı beyân* ya da *bedel*i olup, *gayr-ı munsarıf* bir kelime olması sebebiyle *kesre*yi kabullenmemiş ve ona

---

[671] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 220; Mehmed Rifat, I, 180.
[672] Konu hakkında geniş bilgi ve kullanım örnekleri için bk. Sekkâkî, s. 49; Kazvînî, *Telhîs*, s. 77; Tîbî, s. 174-175; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 220.
[673] En'âm 6/74.
[674] Ezherî, I, 363; İbnü'l-Cezerî, II, 259.
[675] Ferrâ, I, 340; Ahfeş, II, 493-494; Zeccâc, II, 265; Ezherî, I, 364; Zemahşerî, II, 30.
[676] İbn Ebî Meryem, I, 477.
[677] Zeccâc, a.y.
[678] Ferrâ, a.y.; Zeccâc, a.y.
[679] Zeccâc, a.y.

bedel olarak *fetha* ile harekelenmiştir; irap yönünden ise *cer* mahallindedir[680]. Tercüme cumhurun kıraatine göre sunulmuştur.

Her iki kıraati, Kur'an'ın bütünlüğü ilkesine göre değerlendirecek olursak, cumhurun kıraatinin daha beliğ düştüğünü görmüş oluruz. Şöyle ki, Hz. İbrahim'in, babasıyla olan diyaloğu esnasında son derece nezih ifadeler kullandığını, Kur'an bize haber vermektedir. Örneğin, o, babasına uzun boylu bir tebliğ ve nasihat sunarken, her defasında söze: يا ابت *(Babacığım!)* diyerek başlamış, nasihatini bitirmenin ardından, kendisini taşlamakla tehdit eden bu adamı: "*Selâm sana! Rabbimden senin için mağfiret dileyeceğim!*" sözleriyle, son derece yumuşak ve edepli bir biçimde karşılamıştı[681]. Yine Hz. İbrahim'in beraberindekiler, içlerinde Âzer'in de bulunduğu kavimlerine: "*Sizi tanımıyoruz. Siz bir tek Allah'a inanıncaya kadar, sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve öfke belirmiştir*" şeklinde çıkışırlarken, o toz duman ortamda Hz. İbrahim, babasına: "*Andolsun senin için mağfiret dileyeceğim! Fakat -neyleyeyim ki- Allah'tan sana gelecek herhangi bir şeyi de önlemeye gücüm yetmez*" diyerek yalvarıyordu[682]. Şimdi tüm bu edep ve merhamet duygularıyla dolu olan sözlerin karşısına: "*Ey bozuk tînetli adam!*" sözünü koyduğumuz vakit, bu iki hitap üslûbu arasında ciddî bir tezat oluştuğunu görmekteyiz. Öte yandan Ya'kûb'un kıraati, ümmetin ittifakla sahih saydığı **On Kıraat** (*Aşere*) içerisinde yer almaktadır. Bu durumda atamız İbrahim'in böyle bir sert üslûp kullandığı şayet vaki ise, herhalde Âzer'in takınmış olduğu, o söz dinlemez, inatçı tavırları karşısında gazaba gelmiş olmalıdır diye düşünüyoruz.

ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ماكنا مشركين *(Sonunda manevraları: "Rabbimiz Allah'a andolsun ki biz ortak koşanlar olmadık!" demelerinden başka bir şey olmadı)*[683]. Bu âyetteki ربنا lafzını Hamza, Kisâî ve Halef ب nın fethasıyla *Rabbenâ*; diğer kurrâ ise kesre hareke ile *Rabbinâ* şeklinde okumuşlardır[684].

Kesreli kıraate göre ربنا, الله den *bedel* ya da onun *sıfatı* olurken, fethalı kıraatte ربنا, يا ربنا *(Ey Rabbimiz!)* takdirinde *nidâ (duâ)* cümlesi olmaktadır[685]. *Rabbenâ* şeklinde *nasb*

---

[680] Ahfeş, II, 493; Ezherî, a.y.; İbn Ebî Meryem, a.y.
[681] Konuyla ilgili âyetler hakkında bk. Meryem, 41-48.
[682] Mümtehine 60/4.
[683] En'âm 6/23.
[684] İbn Mücâhid, s. 255; İbnü'l-Cezerî, II, 257.
[685] Ferrâ, I, 330; Ahfeş, II, 483; Taberî, V, 166; Nahhâs, II, 61; Ezherî, I, 348; İbn Hâleveyh, s. 137; Ebû Alî, III, 291; Mekkî, *el-Keşf*, I, 427.

okumak, fayda vermeyecek bir zamanda ortaya konmuş olan tevazu ve yalvarma anlamı içerdiği için güzel bir kıraat olup tercih edilir[686]. Yine bu kıraat, bir önce geçen "*..Nerede boş yere davasını güttüğünüz ortaklarınız?*"[687] âyetindeki soruya uygun tarzda verilmiş bir cevap olup, müşrikler Allah'tan yardım dileyerek: "*Ey Rabbimiz! Vallahi biz ortak koşanlar olmadık!*" şeklinde Allah'a nida etmiş olmaktadırlar[688].

Nidâ kipinin, belâgat zenginliği sağlayan bir yönü de, müşriklerin: "*Rabbimiz!*" şeklinde seslenip yalvarmalarının, fayda vermeden çok uzak olduğunu bile bile, bu sözü, aşırı şaşkınlık ve dehşete düşme sebebiyle söylemiş olacakları doğrultusunda yorumlanmasıdır[689].

قالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين *(..Dediler ki: "Eğer Rabbimiz bize acımaz, bizi bağışlamazsa mutlaka ziyana uğrayanlardan olacağız)*[690]. Burada da Hamza, Kisâî ve Halef *Rabbenâ* şeklinde *nasb* okurlarken, ayrıca her iki fiili, ى yerine ت harfi ile ترحم ve تغفر şeklinde *hitap* kipiyle; çoğunluk ise *Rabbunâ* şeklinde *ref'* ve her iki fiili (âyet metnindeki gibi) *gaip* kipiyle okumuşlardır[691].

Nasb ve *hitap* kipi üzere gelen kıraat, Cenâb-ı Hakk'ı muhatap alan bir *nida* ve *dua* olup, âyet: يا ربنا *(Ey Rabbimiz)!* anlamında takdir edilirken, *ref'* ve *gaip* kiple gelen kıraate göre ربنا lafzı, لم يرحم fiilinin refettiği *fâil* olmaktadır[692]. *Nida* kipinde yardım talebi ve yalvararak duada bulunma manası mevcut olup, bu kip, dua ve alçak gönüllülük hususunda daha beliğdir[693]. Bu siga tevbe edenlerin sözüdür. Nitekim Hz. Âdem ile Havvâ da, aynı *hitap* sigasıyla: وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين *(Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, mutlaka ziyan edenlerden olurız)*[694] diyerek dua ve niyazda bulunmuşlardı[695].

Ebû Hayyân'ın her iki kıraatle ilgili nefis bir yorumuna göre, bu iki farklı siganın, âyette bahsedilenler tarafından peş peşe olmak üzere birlikte ya da birisinin bir gruptan,

---

[686] Ahfeş, II, 483; Taberî, V, 166; Nahhâs, II, 61; Mekkî, *el-Keşf*, I, 427.
[687] En'âm 6/22.
[688] Taberî, a.y.; İbn Hâleveyh, s. 137; Ebû Zür'a, s. 244.
[689] Ebussuûd, III, 120.
[690] A'râf 7/149.
[691] İbn Mücâhid, s. 294; İbnü'l-Cezerî, II, 272.
[692] Ferrâ, I, 393; Ezherî, I, 423-424; İbn Hâleveyh, s. 164; Ebû Alî, IV, 88; Ebû Zür'a, s. 296-297.
[693] Mekkî, a.e., I, 477.
[694] A'râf 7/23.
[695] Zemahşerî, II, 118.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

öbürünün de diğer gruptan meydana gelmesi muhtemeldir. Bu durumda kimin korkusu galip gelmiş ve Allah'la karşılıklı hitaplaşmaya muktedir olmuşsa, o kişi, işlediği büyük günahtan dolayı *hitap (nida)* sigasıyla yalvarmış; kimin de hayâ duygusu galip gelmişse sözünü, hitapta bulunmadan hayâ eden kimse gibi *gaip* sigaya nisbet etmiş olmaktadır. Her iki duruma göre de bu kişilerin "*Rabbimiz!*" demelerinde hoş bir şefkat talebi bulunmaktadır. Zira *Rab (efendi)*, kullarının (köleler) işlerine bakıp gözeten ve onların bozuk hallerini düzeltip yoluna koyan zattır[696].

Tezin *Giriş* kısmında kıraatlerle ilgili tercih metoduna kısmen değindiğimiz Mekkî, yine o -çoğunluktan yana olan- bildik tavrını burada da sergileyerek: "*Eğer çoğunluk **gaip** siga ile okumamış olsaydı, mutlaka **hitap** sigalı kıraati tercih ederdim. Çünkü bu kıraatte alçak gönüllülük ve yalvarma manası yer almaktadır*" demekte ve *nidâ* kipiyle gelen kıraate karşı beslediği hayranlık duygusunu gizleyememektedir[697].

Nidâ kipine göre âyet: *"Rabbimiz! Eğer bize acımaz, bizi bağışlamazsan, mutlaka ziyana uğrayanlardan olacağız" dediler*" şeklinde tercüme edilebilir.

ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب *(Kıyametin kopacağı gün ise: "Firavun ailesini azabın en çetinine sokun!" denilecek)*[698]. Bu âyette geçen ادخلوا *emir fiili*ni İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Bekir **sülâsî** kalıbıyla, *udhulû (girin!)* şeklinde; diğerleri ise **if'âl** kalıbıyla *edhılû (sokun!)* şeklinde okumuşlardır[699].

Sülâsî kalıplı kıraate göre آل (*âle*) *muzâf* kelimesi *nidâ* üzere *mansûb* kılınmış olup, Firavun sülâlesine yöneltilen bir *emir* olmak üzere âyet: "*Kıyametin kopacağı gün önlara: "Ey Firavun ailesi, azabın en çetinine girin!" denilecek*" şeklinde tercüme edilir[700].

İf'âl kalıbıyla gelen kıraate göre ise أدخلوا, آل فرعون nun birinci mef'ulü, اشد العذاب de ikinci mef'ul olup, bu durumda Firavun sülâlesinin azabın en şiddetlisine sokulmasıyla ilgili, Allah'ın gardiyan meleklere emretmesi söz konusudur[701]. Bu kıraate göre onların,

---

[696] Ebû Hayyân, IV, 394.
[697] bk. Mekkî, *el-Keşf*, I, 477.
[698] Mü'min 40/46.
[699] İbn Mücâhid, s. 572; İbnü'l-Cezerî, II, 365.
[700] Ahfeş, II, 678; Zeccâc, IV, 376; Nahhâs, IV, 35; Ezherî, III, 348; İbn Hâleveyh, s. 315; Ebû Alî, VI, 113; Ebû Zür'a, s. 633-634; Mekkî, a.e., II, 245.
[701] Zeccâc, IV, 376; Ezherî, III, 348; İbn Hâleveyh, s. 315; Ebû Alî, VI, 113.

kendi tercihleri olmaksızın, cebir kullanılmak suretiyle zorla ateşe sokulmaları söz konusudur[702]. Âyetin tercümesi bu kıraate göre sunulmuştur.

Kanaatimizce **sülâsî** kalıp, Firavun ve yandaşlarını alçaltma amacına daha uygun düşmektedir. Bu kıraate göre sanki Cenâb-ı Hak onlara: "*Yıkılın huzurumdan, cehennem olun gidin!*" buyurmaktadır.

Şimdi de *Nidâ hemzesi (e)*nin kullanımına örnek oluşturan, *inşâ* kipli bir kıraat vechini incelemeye çalışalım:

امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقآئما.. *{Yoksa geceleyin secde ederek ve kıyamda durarak ibadet eden, ahiretten çekinen ve Rabbinin rahmetini dileyen kimse (o inkârcı gibi) midir?}*[703]. Bu âyette geçen امن lafzını Nâfi', İbn Kesîr ve Hamza *emen* şeklinde şeddesiz, diğerleri ise *emmen* şeklinde şeddeli okumuşlardır[704].

Şeddesiz kıraat, bir değerlendirmeye göre *nidâ cümlesi* oluşturmaktadır ki, bu Arapça'da güzel bir vecihtir. Zira Arap, يا harfini *nidâ* için kullanıp onunla çağırdığı gibi, أ 'yi de aynı manada kullanmaktadır. Örneğin, يا زيد أقبل *(Ey Zeyd, beri gel!)* dendiği gibi, aynı manaya gelecek şekilde: زيد أقبل أ de denir. Buna göre âyet: "*Ey geceleyin secde ederek ve kıyamda durarak ibadet eden, ahiretten çekinen ve Rabbinin rahmetini dileyen kişi! (Sen, Allah'ın yolundan saptırmak için O'na eşler koşan kimse*[705] *gibi değilsin.) Sana müjdeler olsun! sen cennetliklerdensin*" anlamında yorumlanır[706].

Şeddesiz kıraatle ilgili diğer bir yoruma göre burada *elif, nidâ* değil, iki zıt taraf arasında karşılaştırma yapmak için *istifhâm* anlamında kullanılmıştır. Buna göre âyet: "*Geceleyin ibadet eden mi daha üstündür, yoksa Allah'a eşler koşan kimse mi (Bu iki zıt vasfı taşıyan denk tutulur mu)?* " anlamına gelecek şekilde takdir edilir[707].

Şeddeli kıraat ise, öncesindeki "*De ki: "Küfrünle biraz eğlenedur; çünkü sen, muhakkak cehennem ehlindensin"*[708] âyetiyle irtibatlandırılmak üzere: "*Bu kişi mi daha hayırlıdır, yoksa geceleyin ibadet eden mi?*" manasında değerlendirilir[709].

---

[702] İbn Hâleveyh, s. 315.
[703] Zümer 39/9.
[704] İbn Mücâhid, s. 561; İbnü'l-Cezerî, II, 362.
[705] bk. Zümer 39/8.
[706] Ferrâ, II, 416-417; Taberî, X, 620; Nahhâs, IV, 5; İbn Hâleveyh, s. 309; Mekkî, *el-Keşf*, II, 237; Mâverdî, V, 117; Râzî, XXVI, 218.
[707] Zeccâc, IV, 347; Nahhâs, IV, 5; Ebû Alî, VI, 92-93; Mekkî, *el-Keşf*, II, 237.
[708] Zümer 39/8.
[709] Daha geniş yorum için bk. Nahhâs, IV, 5-6; İbn Hâleveyh, s. 308-309; Ebû Alî, VI, 92.

2.1.6.1.4. Haberin İnşâ Anlamında Kullanılması

Bazan *haber* kipi *inşâ* kipinin yerini alabilir. Bunun sebeplerinden biri, -ele alacağımız konuyu ilgilendirmesi bakımından- talebin gerçekleşmesi hususunda aşırı istek sergilenmesidir[710]. Bu bağlamda belâgat sahibi birisinin, *mâzî (dili geçmiş)* kipi ile yapmış olacağı bir *dua*, hem -inşânın bu türünü gerekli kılan sebeplerden biri olarak- *tefe'ül* (hayra yorma), hem de talebin gerçekleşmesi hususunda aşırı istek sergilenmesi ihtimaline açıktır. رحمه الله *(Allah ona rahmet etsin!)* sözündeki gibi[711].

Şimdi konuyla ilgili kıraat örneğimizi görelim:

والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين *{Beşinci defada, eğer (kocası) doğru söyleyenlerden ise, Allah'ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi (o kadından cezayı kaldırır}*[712]. Bu kısa âyette zengin bir kıraat farklılığı yer almaktadır. Şöyle ki, Hafs الخامسة lafzını *ve'l-hâmisete* şeklinde *nasb* okurken, cumhur *ve'l-hâmisetü* şeklinde *ref'* okumuştur. Ayrıca Nâfi' أن غضب الله cümlesini *en ğadıballâhu* şeklinde okurken, cumhur *enne ğadaballâhi* şeklinde okumuştur. Ya'kûb ise -cumhurdan farklı olarak- *en ğadabullâhi* şeklinde okumuştur[713].

İslâm aile hukuku literatüründe *liân*[714] terimi ile ifadesini bulan bir yargı uygulaması şekli mevcut olup, Nûr sûresinin 6.-9. arası âyetler bu konuya tahsis edilmiştir. *Haber* kipinin, *inşâ* kipi yerine geçmesiyle ilgili kıraat örneğimizin daha iyi anlaşılabilmesi için, *liân* hakkında kısa bir bilgi sunmayı yararlı bulmaktayız. Söz konusu âyetlerin, ana hatlarını belirgin biçimde ortaya koyduğu *liân*ın özü şudur: Karısına zina suçu isnat eden, fakat bunu ispatlayacak dört şahit bulamayan koca, hâkimin huzurunda dört defa: "*Allah adına şahitlik ederim* -ya da: *Allah adına yemin ederim-ki ona zina isnat etmem hususunda doğru söyleyenlerdenim!*" dedikten sonra, beşincide: "*Eğer yalancılardan isem, Allah'ın lâneti üzerime olsun!*" der ve bitirir. Onun ardından bu sefer kadın, dört defa: "*Allah adına şahitlik ederim ki o, bana zina isnat etmekte yalan söyleyenlerdendir!*" demenin ardından, beşincide de: "*Eğer o, doğru söyleyenlerden ise,*

---

[710] Bu ve diğer sebeplerle birlikte örnekli açıklamalar için bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 77; *el-İzâh*, III, 93; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 222.

[711] Kazvînî, *Telhîs*, s. 77; *el-İzâh*, III, 93; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 222.

[712] Nûr 24/9.

[713] İbn Mücâhid, s. 453; İbnü'l-Cezerî, II, 330-331.

[714] "Karşılıklı lânet okuma" anlamına gelen bu tabir İslâm hukukunda, Allah'ın lânetini ve gazabını dileme eşliğinde, yeminlerle pekiştirilip vesikalandırılan bir şahitlik türü olup, koca hakkında iftira cezası, kadın hakkında zina cezası yerine geçer. Merğînânî, II, 23; Mevsılî, III, 167; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 192.

Allah'ın gazabı üzerime olsun!" diyerek bitirir. Karı-koca bu şekilde karşılıklı lânet okuyunca, hâkim onları ayırır ve kadın bu vakitten itibaren *talâk* verilen kadın gibi iddet beklemeye başlar. *Liân*dan sonra, Hicaz fıkıhçılarının çoğunluğuna ve Ebû Yûsuf gibi, bu hususta onlara uyan bazı Kûfe'lilere göre erkek o kadını bir daha asla nikâhlayamaz. Kıyas Hicazlıların görüşüdür. Zira isnatta bulunan kişi, karısını zina etmekle suçlamıştır. Dolayısıyla onun, zinakâr bir kadınla -yeniden- evlenmesi yakışık almayacaktır. Tevbe etmek de hiçbir şekilde bu işi kurtarmaz. Bir de *liân*, ancak müslüman bir hâkimin sayesinde gerçekleşebilir[715].

*Liân*ın Kur'an'da belirtilen mahiyeti hakkında âlimlerin tümü görüş birliğinde olmakla birlikte, *liân*dan sonra ortaya çıkan durum hakkında farklı yorumlar vardır. Konuyu kısaca arzedecek olursak; *liân*la birlikte gelen, karı-koca arasındaki ayrılık, Ebû Hanîfe, Muhammed, Ahmed b. Hanbel ve bir görüşünde Mâlik'e göre *talâk* şeklinde gerçekleşirken, (Hanefiyye'den) Ebû Yûsuf, Züfer ve Hasan b. Ziyâd ile, Şâfiî ve diğer bir görüşünde Mâlik'e göre nikâhın feshi ve iki tarafın yeniden birleşmesinin ebediyen haram olması şeklinde sonuçlanır. Ayrılmanın gerçekleştiği vaktin tespitine gelince; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre karı-koca *liân*ı bitirdikten sonra hâkim onları birbirinden ayırmadıkça ayrılık gerçekleşmez. Mâlik, Leys, Evzâî ve Züfer'e göre karı-koca *liân* bitirince, hâkimin ayırmasına gerek kalmadan ayrılık gerçekleşir. Şâfiî'ye göre sadece kocanın *liân* yapmasıyla, Ahmed b. Hanbel'e göre ise, *liân*ı müteakip, kocanın talâk vermesiyle bu ayrılık vuku bulmuş olur[716].

Tekrar konumuzun başına dönecek olursak; Nâfi''in kıraatine göre الله, غضب fiilinin fâilidir. Bu durumda Nâfi''in kıraati, *haber* kipi üzere getirilmiş bir *duâ (beddua)* cümlesi olmaktadır[717]. Bu durumda, *-hikâye* tarzı üzere gelen عليها zamirinin, على (*'aleyye*) şeklinde takdir edilmesi üzere- âyet: "*Beşincide ise: "Eğer o, doğru söyleyenlerden ise, Allah bana gazap etsin!" (demesi kadından cezayı kaldırır)*" şeklinde tercüme edilebilir. Böylece bu kıraat, *liân*ın esprisine uygun olarak tam bir *beddua* sahnesi tasvir etmenin yanı sıra, masum olsun ya da olmasın; kadının, lânet sağnağına

---

[715] Zeccâc, IV, 33. Ayrıca bk. Cassâs, III, 289; Kâsânî, III, 237; Merğînânî, II, 24; Mevsılî, III, 169.
[716] Bu ve diğer hususlarla ilgili geniş bilgi için bk. Cassâs, III, 296-298; Mâverdî, IV, 77-78; Kiyâ el-Herrâsî, IV, 303-307; Begavî, III, 58-59; Zemahşerî, III, 51-52; Kâsânî, III, 244-245; Merğînânî, II, 24; Râzî, XXIII, 146-148; Kurtubî, XII, 124, 127, 129-130; Beydâvî, II, 133; Mevsılî, III, 169-170.
[717] Ebû Alî, V, 316; Ebû Zür'a, s. 496; Mekkî, *el-Keşf*, II, 134.

tutulduğu bu yoğun felâket ortamından bir an önce kurtulma arzusu taşıdığını da ima ediyor gibidir.

2.1.6.2. İstek Bildirmeyen İnşâ (İnşâ-i Gayr-ı Talebî)

*İnşâ*nın, *istek kipi* dışında gerçekleşen bu cümle türünün pek çok örnekleri bulunup, bunlardan birisi de لعل (*le'alle*) edatıyla kurulan cümle türüdür[718]. Gerçi لعل edatının, *inşâî talebî*nin türlerinden biri olan *temennî* makamında kullanılabileceği bazan söz konusu ise de[719], biraz sonra sunacağımız kıraat örneğinin, böyle bir kullanım için elverişli olmadığı görülecektir. Kaldı ki *temennî*nin, gerçekte *talep* türü bir *inşâ* olmadığı şeklinde bir görüş bile ileri sürülmüştür[720].

Şimdi konuyla ilgili tespit edebildiğimiz tek kıraat örneğimizi görelim:

.. ومايشعركم انها اذا جآء ت لايؤمنون *(Kendilerine bir mucize gelirse, ona mutlaka inanacaklarına dair kuvvetlice Allah'a andiçtiler. De ki: "Mucizeler ancak Allah katındandır". Ama mucize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız?)*[721]. Bu âyetteki انها lafzını İbn Kesîr, Ebû Amr, Ya'kûb, Halef ve -ikinci geçişte- Ebû Bekir *innehâ* şeklinde okurken, diğerleri *ennehâ* şeklinde okumuşlardır. Ayrıca âyetin sonunda yer alan *muzârî fiil*ini İbn Âmir ve Hamza لاتؤمنون şeklinde *hitap* kipiyle okumuşlardır[722].

Genel değerlendirmeye göre, *hemze*nin fethasıyla gelen kıraatte أنها'nın, burada لعلها manasında kullanıldığı görüşü kuvvet kazanmaktadır. Bu tür bir kullanım Arapça'da yaygındır. اذهب الى السوق أنك تشترى لنا شيئا *(Pazara git, belki bizim için bir şeyler satın alırsın)* sözünde geçen أنك'nin, لعلك *(belki sen..)* anlamında kullanıldığı gibi[723]. Hatta Zeccâc, *enne*nin burada *le'alle* manasına geldiğinde *icmâ* olunduğunu söylemektedir[724]. Bu değerlendirmeye göre أنها kıraati, لايؤمنون şeklindeki cumhurun okuyuşuyla birlikte:

---

[718] Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 195.
[719] bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 69.
[720] bk. Hasan Çelebi, Bedreddîn el-Fenârî, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmira, İstanbul 1270/1853, s. 398.
[721] En'âm 6/109.
[722] İbn Mücâhid, s. 265; İbnü'l-Cezerî, II, 261.
[723] Geniş bilgi ve kullanım örnekleri için bk. Sîbeveyhi, I, 463; Ferrâ, I, 350; Ahfeş, II, 501; Taberî, V, 308; Ezherî, I, 379; İbn Hâleveyh, s. 147; Ebû Alî, III, 377-380; Mekkî, *el-Keşf*, I, 444; Begavî, I, 321; Zemahşerî, II, 43-44; İbn Ebî Meryem, I, 492; İbnü'l-Enbârî, I, 334.
[724] Zeccâc, II, 283.

"*Ey müminler, nereden bileceksiniz; belki de o mucizeler şu müşriklere geldiğinde onlar yine inanmayacaklardır!*" şeklinde tercüme edilebilir[725].

Bu kıraatle ilgili bir başka değerlendirmeye göre أنها, يشعر fiilinin *nasb* ettiği ikinci *mef'ûl* konumunda olup, bu da iki farklı şekilde yorumlanmaktadır. Birincisine göre لايؤمنون nin başındaki, olumsuzluk edatı لا, anlam yönünden zait görülen bir *geçiş (sıla)* harfi olup, âyet: "*Mucizelerin gelmesi durumunda onların inanacaklarını nereden biliyorsunuz?*" şeklinde yorumlanır ki, bu da: "*Mucizeler gelse bile onlar yine inanmayacaklardır*" anlamına gelir[726]. İkinci yoruma göre ise, لا'nın zait olması söz konusu olmaksızın âyet: "*Ben biliyorum ki, mucizeler geldiğinde onlar (yine) inanmayacaklar. Halbuki siz bunu bilemezsiniz*" şeklinde tercüme edilebilir[727].

İbn Âmir ve Hamza'nın kıraatine gelince, burada kâfirlere hitap edilmesi söz konusu olup[728], *ennehâ*nın, *le'allehâ* manasına gelmesine göre âyet, "*Ey kâfirler, ne biliyorsunuz; belki o mucizeler geldiğinde siz yine inanmayacaksınız?*"; لا'nın zait olması halinde ise: "*Mucizeler geldiği vakit iman edeceğinizi nereden biliyorsunuz?*" şeklinde tercüme edilebilir[729].

إنها şeklindeki kıraate gelince, bu durumda *mübtedâ* ve *haber* sigası üzere yeni bir cümle ile başlanmış olup, ومايشعركم de söz tamamlanmış olacağından *vakf* yapılır[730]. Bu değerlendirmeye göre يشعر fiili için mahzuf bir إيمانهم mef'ûlü takdir edilip, âyet: "*(Ey müminler!) Onların iman edeceklerini nereden biliyorsunuz? O mucizeler geldiğinde onlar (yine) inanmayacaklardır*" şeklinde tercüme edilebilir[731].

إنها şeklindeki kıraatin, anlamca daha açık olduğu söylenmektedir. Çünkü أنها kıraatine göre, لايؤمنون nin لا sının zait sayılmaması (ve أن nin, لعل manasına gelmesi) durumunda, âyetin: "*Mucizeler geldiğinde onların inanmayacaklarını nereden*

---

[725] Sîbevyhi, a.y. Taberî, V, 307; Ebû Alî, III, 380; İbnü'l-Enbârî, a.y.; İbnü'l-Cevzî, III, 104-105.
[726] Ferrâ, I, 350; Zeccâc, II, 282; Ebû Alî, III, 380; İbnü'l-Enbârî, I, 335.
[727] Ebû Alî, III, 382; Zemahşerî, II, 43.
[728] Mekkî, *el-Keşf*, I, 445.
[729] Benzer yorumlar için bk. Ebû Hayyân, IV, 202.
[730] Ferrâ, I, 350; Ebû Ubeyde, I, 204; İbn Hâleveyh, s. 147; Mekkî, *el-keşf*, I, 445; İbnü'l-Enbârî, I, 334.
[731] Mekkî, *el-Keşf*, I, 445; İbnü'l-Enbârî, I, 334.

biliyorsunuz? (Belki inanacaklardır)" şeklinde bir anlam ifade edebileceği, bununsa müşriklerin lehine bir mazeret teşkil edeceği görüşüne yer verilmektedir[732].

2.1.7. Fasıl-Vasıl

Ma'ânî dalının en önemli konularından birini ***fasıl*** ve ***vasıl*** meselesinin incelenmesi oluşturmaktadır. Bu konunun ***ma'ânî*** ilminde saygın bir yeri vardır[733]. Hatta bazıları, *belâgat* ilmini: "***Fasılla vaslın birbirinden seçilip tanınmasıdır***" şeklinde tanımlamışlardır[734].

Vasıl *(el-vasl)* sözlükte "-ip ve benzeri şeylerde olduğu gibi, *koparma*nın zıttı olarak- bir şeyi bir başka şeye bitiştirmek, eklemek, kavuşmak, birleşmek, iki şey arasında bağ kurmak, nisbet oluşturmak" anlamlarına gelirken[735], terim olarak "-و *(ve)* ve benzeri *atıf* harflerini kullanmak suretiyle- Bir cümlenin diğer bir cümle üzerine atfedilmesi"; diğer bir ifadeyle "İki cümle arasında *vav*ın yer alması"dır[736].

Fasıl *(el-fasl)* tabiri ise sözlükte "iki şeyin arasını ayırmak, kesip koparmak" anlamına gelirken[737], terim olarak "Bir cümlenin diğer bir cümleye atfedilmemesi, yani iki cümle arasında *atıf vav*ının kullanılmaması" demektir[738].

Bir cümlenin ardından diğer bir cümle geldiğinde burada iki durum söz konusu olur; ya birinci cümlenin bir *irap* konumu bulunmaktadır ya da bulunmamaktadır. Birinci cümlenin herhangi bir *irap* konumu bulunması durumunda, şayet ikinci cümlenin, söz konusu *irap* hükmünde birinci cümleye ortak olması amaçlanmışsa, ikincisi birincisi üzerine atfedilir. Fakat böyle bir atfın *vav* ile gerçekleşebilmesinin şartı, iki cümle arasında hüküm ortaklığı sağlayacak bir ***bağ***ın (***cihet-i câmia***) bulunmuş olmasıdır ki, o da, cümlelerden biri tasavvur edildiğinde, diğerinin hatıra gelmesi söz konusu olacak şekilde düşüncenin akıl, vehim veya hayal vasıtasıyla böyle bir ilişkiyi özünde barındırmasıdır. زيد يكتب و يشعر *(Zeyd hem yazar hem şiir okur)*; زيد يعطى و يمنع *(Zeyd hem*

---

[732] Sîbeveyhi, I, 462-463; Ebû Alî, III, 377; Mekkî, *el-Keşf*, I, 445. Konuyla ilgili olarak, Abbâsî halifesi el-Mütevekkil Alellâh ile, veziri Feth b. Hâkân ve dil bilgini Müberred arasında geçen ilginç bir olay hakkında bk. Zübeydî, *Tabakât*, s. 102-103.

[733] Alevî, s. 541.

[734] Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 88.

[735] Halîl b. Ahmed, VII, 152-153; İbn Düreyd, III, 88; Râgıb, s. 525; Zemahşerî, *Esâs*, s. 678, "vsl" md.

[736] Kazvînî, *Telhîs*, s. 77; Alevî, s. 541; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 252.

[737] Halîl b. Ahmed, VII, 126; Cevherî, V, 1790; Râgıb, s. 381, "fsl" md.

[738] Kazvînî, a.y.; Alevî, a.y.; Cürcânî, a.e., s. 167.

verir hem meneder) sözleriyle; والله يقبض و يبصط *(Allah darlık da verir bolluk da verir)*[739] âyetinde görüldüğü gibi[740]. Bu sebeple, Ebû Temmâm'ın, ***kâmil*** kalıbındaki şu:

لا والذى هو عالم أن النوى صبر وأن ابا الحسين كريم

(Hayır; ayrılığın acı, Ebü'l-Hüseyn'in de cömert olduğunu bilen Allah'a yemin olsun ki!..) şeklinde devam edip giden şiiri, bu tür bir *atıf* için kusurlu sayılmıştır. Çünkü Ebü'l-Hüseyn'in cömertliği ile, ayrılığın acılığı arasında bir ilgi bulunmamaktadır[741].

İkinci duruma gelince, yani ikinci cümlenin, *irap* hükmünde birinci cümleye ortak olması amaçlanmamışsa, ikincisi birincisinden ayrılır; yani *vasıl* yerine *fasl*a gidilir. واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن. الله يستهزئ بهم.. *(.. Şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise: "Biz sizinle beraberiz; biz onlarla sadece eğleniyoruz" derler. Gerçekte, Allah onlarla eğlenmektedir..)*[742] âyetlerinde görüldüğü gibi. Bu iki âyette, الله يستهزئ بهم *(Asıl, Allah onlarla eğlenmektedir)* kısmı, ..انا معكم *(biz sizinle beraberiz..)* kısmı üzerine atfedilmemiş (*fasl*a gidilmiş)tir. Çünkü son söz, (âyette kendilerinden bahsedilen) münafıkların[743] sözü değildir. Dolayısıyla, Allah'a nisbet edilen; O'nunla ilgili bir *haber*in, münafıklarla ilgili bir *hikâye* üzerine atfedilmesi muhal olacağından, burada *atıf* yapma (*vasıl*) imkânı bulunmamaktadır[744].

Birinci cümlenin herhangi bir *irap* konumu bulunmaması durumuna gelince, şayet burada *vav*ın dışında başka bir bağlaçla, ikinci cümlenin birinci cümleyle irtibatlandırılması amaçlanmışsa, ya iki cümlenin ardarda gelmesinde zaman takibi ya da zaman belirsizliği hedeflenerek, *vav* dışında atfe gidilir. دخل زيد فخرج عمرو *(Zeyd içeri girince Amr derhal dışarı çıktı)* sözü, zaman takipli *atf*a; دخل زيد ثم خرج عمرو *(Zeyd içeri girdi, bir müddet sonra da Amr dışarı çıktı)* sözü ise, zaman belirsizliği içeren *atf*a birer örnektir[745].

Eğer iki cümlenin birbiriyle irtibatlandırılması amaçlanmamışsa, burada da iki farklı durum ortaya çıkmaktadır. Birinci duruma göre, şayet ilk cümlenin, ikinci cümleye verilmesi amaçlanmamış olan *-hâl, zarf vb.-* bir *irap* hükmü mevcutsa, bu, *fasıl* olur.

---

[739] Bakara 2/245.
[740] Kazvînî, *Telhîs*, s. 77-78; *el-Îzâh*, III, 99; Tîbî, s. 130.
[741] Abdulkâhir, *Delâil*, s. 173; Kazvînî, *Telhîs*, s. 78; *el-Îzâh*, III, 100.
[742] Bakara, 14-15.
[743] Münafıkların vasıflarını konu alan bu âyetler hakkında bk. Bakara, 2/8-20.
[744] Abdulkâhir, *Delâil*, s. 179; Kazvînî, *Telhîs*, s. 78.
[745] Kazvînî, *Telhîs*, s. 78.

Yukarıda geçen ..وإذا خلوا الى شياطينهم قالوا âyeti buna örnektir. Orada âyet başlangıcı olan ..الله يستهزئ بهم *(Gerçekte Allah onlarla alay eder; azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir)* kısmının, bir önceki âyette yer alan: "*..Biz sizinle beraberiz. Biz onlarla sadece alay ediyoruz*" kısmı üzerine atfolunmamasının sebebi, onun, إذا zarfıyla hususîlik kazanmada birinci cümleye ortak olmamasını sağlamaktır. Buna göre, Allah'ın onlarla alay etmesi (anlamına gelmek üzere onlardan yardımını çekip kendi hallerine bırakması), onların, şeytanlarıyla baş başa kalmaları anına özgü kılınmaksızın, her halükârda devam edecek demektir[746].

2.1.7.1. Fasıl Konusu

İkincisine, yani ilk cümlenin, ikinci cümleye aktarılacak herhangi bir hükmü bulunmaması durumuna gelince, işte bu noktada (ele alacağımız kıraat örneklerini ilgilendirecek şekilde) ***fasl***ın şu türleri ortaya çıkmaktadır:

2.1.7.1.1. Tam Kopukluk (Kemâl-i İnkıtâ'; Fıkdân-ı İttifâk)

Bu, peş peşe gelen iki cümleden birinin *haber* (bildirme kipi), diğerininse *inşâ* (istek kipi) olma yönünden farklılık arzetmeleridir. Bu farklılık ya hem *lafız*, hem *mana* yönünden ya da sırf *mana* yönünden gerçekleşmektedir. Hem *lafız*, hem *mana* yönünden farklılığa: لاتدن من الأسد يأكلك *(Aslana yaklaşma, seni yer!)* sözüyle, Ahtal'ın ***basît*** kalıbındaki şu:

وقال رائدهم أرسوا نزاولها فكل حتف امرئ يجرى بمقدار

{Onların (su ve otlak aramak üzere) önde gideni dedi ki: "Durun! Yerinizden ayrılmayın! Şu savaşı yapacağız! Zira her insanın ölümü Allah'ın takdir ettiği şekil üzere cereyan eder (korkunun ecele faydası yoktur)"} şiiri, ***fasl***ın bu türüne birer örnektirler[747]. Birinci örnekte geçen لاتدن *(yaklaşma!)* cümlesi, *-nehiy* (yasak kipi) olması sebebiyle- *inşâ*; يأكل *(yer)* cümlesi de -*muzârî fiil* olması sebebiyle- *haber* kipi olup, farklı yapıda geldikleri için, ikisi arasında *vav* bağlacı kullanılmamış ve ***fasl***a gidilmiştir. Şiirde geçen أرسوا *(yerinizde sabit kalın!) emir* kipiyle, نزاول *(savaşacağız) muzârî* kipi için de aynı

---

[746] a.e., s. 78-79; a.mlf., *el-Îzâh*, III, 103; Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 222.
[747] Kazvînî, *Telhîs*, s. 79; *el-Îzâh*, III, 104-105; Tîbî, s. 140; Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 224.

durum söz konusudur. Bunlardan ilki *inşâ*, diğeri *haber* kipi oldukları için iki cümle arasında *vav* kullanılmamıştır[748].

Yalnız *mana* yönünden farklılığa ise: مات فلان رحمه الله *(Falanca öldü; Allah rahmet eylesin!)* sözü örnek verilebilir[749]. Burada رحم fiili, *lafız* yönünden مات gibi *haber* kipi olmakla beraber, *-dua* makamında geldiği için- *mana* yönünden *inşâ* kipi olup, bu yüzden iki cümle arasında *vav* kullanılmamıştır[750].

2.1.7.1.2. Tam İrtibat (Kemâl-i İttisâl; Fıkdân-ı Teğâyür)

Burada *vav* bağlacı kullanılmayıp ***fasl***a gidilmesinin başlıca üç sebebi vardır:

İkinci Cümlenin Birinci Cümleyi Pekiştirici Olması

Böyle bir ***fasl***a gidilmesindeki sebep, daha önce geçen sözde bir tür *mecazlı anlatım* varmış gibi bir yanılgıya düşmeyi bertaraf etmek ve amaçlanan manayı iyice zihne yerleştirmektir. ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين *(Bu, o kitaptır ki, kendisinde asla şüphe yoktur. O, müttakîler için bir yol göstericidir)*[751] âyetinde olduğu gibi. Burada *mübtedâ*nın, ذلك şeklinde; uzakta bulunanı gösteren bir *işaret zamiri* kılınması ve *haber*in, الكتاب şeklinde *marife* getirilmesi suretiyle *Kitab*'ın, *kemal* vasfında en yüce mertebeye ulaşmış olması hususunda *mübâlağa* gözetilince, muhatabın dikkatlice düşünmeden, "Bu kitap!" sözünün, *hakikat* mi, yoksa *mecaz* mı olduğu kesinlik kazanmaksızın, rastgele ortaya atılmış tahminî bir söz olduğu şeklinde yanlış bir düşünceye kapılmasını önlemek maksadıyla anlam pekiştirmesi (*te'kîd-i mânevî*) yapılarak, birinci cümlenin (ذلك الكتاب) ardından *vav*'sız olarak: لاريب فيه *(onda asla şüphe yoktur)* cümlesi getirilmiş ve böylece ***fasl***a gidilmiştir[752].

Yine bunun ardından (*vav*'sız olarak): هدى للمتقين *(O kitap, müttakîler için tam bir hidayet rehberidir)* cümlesinin getirilmesiyle, ذلك الكتاب cümlesi mana yönünden pekiştirilmiş ve aynı şekilde ***fasl***a gidilmiştir. Böylece هدى للمتقين kısmı: *"O kitap, yol göstericilikte, yakalanamıyacak en nihaî dereceye ulaşmıştır. Bir şekilde ki, sanki o,*

---

[748] Tîbî, s. 141; Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 224.
[749] Kazvînî, *Telhîs*, s. 79.
[750] Teftâzânî, a.e., s. 225.
[751] Bakara 2/2.
[752] Kazvînî, *Telhîs*, s. 79-80; *el-Îzâh*, III, 107-109; Tîbî, s. 136.

hidayetin bizzat kendisidir" şeklinde bir anlam ifade etmektedir. İşte ذلك الكتاب nun anlamı budur. Burada kastedilen, hidayet vasfında kâmil bir kitap olma manasıdır. Zira semavî kitaplar, *hidayet* bakımından *kemal* derecelerinde farklılık arzederler[753].

İkinci cümlenin Birinci Cümleden Bedel Düşmesi

Burada *bedel* kılmanın gerekçesi, ikinci cümlenin aksine, birinci cümlenin, maksadı tam olarak ifade etmemesidir. Oysa ortam, bir nükteden dolayı -örneğin, kendi özünde talep edilir olan veya iğrençlik konusu olup kınanan yahut tuhafa giden ya da incelik arzeden bir konu olmaktan ötürü- maksadın şanına özen gösterilmesini gerektirmektedir. واتقوا الذى امدكم بما تعلمون. امدكم بأنعام وبنين.. *(O bildiğiniz şeyleri size veren; size davarlar, oğullar, bağlar, pınarlar ihsan edene karşı gelmekten sakının!)*[754] âyeti bu konuda örnektir. Zira bu hitaptan maksat, Allah'ın nimetlerine dikkat çekmektir. Bu dikkat çekme işinde, (*vav* kullanmaksızın) ikinci cümle olarak getirilen son iki âyet, o inatçı muhatapların bilgisine -ilk âyette yer alan بماتعلمون *(O bildiğiniz şeyleri)* ibaresini kullanmamak suretiyle- gönderide bulunulmaksızın, söz konusu nimetleri detaylıca açıkladığı için, maksadı daha iyi karşılamış olmaktadır[755].

İkinci Cümlenin Birinci Cümleyi Açıklayıcı Olması

Burada maksat, ortamın gereği olarak, birinci cümledeki kapalılığı gidermek ve konuya açıklık kazandırmaktır. فوسوس اليه الشيطان قال يا آدم هل ادلك على شجرة الخلد وملك لايبلى *(Nihayet şeytan onu fitledi: "Ey Âdem! Sana ebedilik ağacını ve sonu gelmez bir saltanatı göstereyim mi?" dedi)*[756] âyeti buna örnektir. Burada قال *(dedi)* şeklinde ***fasıl*** yapılarak, birinci cümlede yer alan *vesvese*nin mahiyeti, قال ile devam eden ikinci cümlede açıklığa kavuşturulmuştur[757].

2.1.7.1.3. Kısmî Kopukluk (Şibh-i Kemâl-i İnkıtâ'; Fıkdân-ı Teşrîk)

Bu, ikinci cümlenin birinci cümleye atfedilmesi esnasında, atfın bir başka (üçüncü) cümle üzerine yapılmaktaymış gibi görüntü vermesini ortadan kaldırmak maksadıyla yapılan bir ***fasıl*** türü olup, buna ***kesme (kat')*** adı da verilmektedir. Ayrıca bunun *fıkdân-ı*

---

[753] Kazvînî, *Telhîs*, s. 80; *el-Îzâh*, III, 109.
[754] Şu'arâ 26/132-134.
[755] Kazvînî, *Telhîs*, s. 81; *el-Îzâh*, III, 110-112.
[756] Tâ hâ 20/120.
[757] Kazvînî, *Telhîs*, s. 81; *el-Îzâh*, III, 113; Tîbî, s. 137.

teşrîk (ortaklığın yok olması) diye de adlandırılması, önce geçen sözün ifade ettiği hükmün, başka bir söz tarafından paylaşılmasını istememe sebebiyledir. İsmini tespit edemediğimiz bir şairin ***kâmil*** kalıbındaki şu:

وتظن سلمى أننى ابغى بها بدلا اراها فى الضلال تهيم

{Selmâ, kendisini bırakıp başkasının peşine takıldığımı sanıyor. Bana öyle geliyor ki, o, şaşkınlık içerisinde (aşk ve sevdanın etkisiyle) bocalayıp durmaktadır} şiiri ***fasl***ın bu türüne örnektir. Şiirin ikinci mısraında ***fasl***a gidilerek *urâ* fiilinin, birinci mısrada geçen *tezunnu* fiili üzerine atfedilmeyişinin sebebi, onun, daha yakında bulunan *ebğî* fiili üzerine atfedilmiş olabileceği şeklinde yanlış bir anlaşılmaya yol açmamaktır. Zira bu durumda *ura* kısmı da, aynen *ebğî* kısmı gibi Selmâ'nın zan konusuna dâhil olacaktır[758].

Bu ***fasl***ın, *Kısmî Kopukluk* diye isimlendirilmesi, örneğin, şiirdeki *urâhâ..* kısmının *başlangıç* (isti'nâf) cümlesi olabileceği ihtimalinin de bulunmasından kaynaklanmaktadır[759]. Buna göre sanki şair: *"Peki Selmâ bu zamında sana nasıl gözüküyor?"* şeklindeki bir soruya: *"Bana o, şaşkınlık vadilerinde bocalıyor gibi gözüküyor"* şeklinde bir cevap vermektedir[760].

2.1.7.1.4. Kısmî İrtibat (Şibh-i Kemâl-i İttisâl)

Bu ise, ilk cümlenin gerektirdiği bir *soru*ya ikinci cümlenin *cevap* oluşturduğu bir ***fasıl*** türüdür. Böylece ilk cümle *soru* konumuna getirildiği için, ikinci cümle *fasıl* yoluyla ondan ayrı kılınmış olur. Tıpkı cevabın sorudan ayrı kılındığı gibi. Bundan dolayı ***fasl***ın bu türüne ve bu şekilde getirilen ikinci cümleye ***başlangıç (isti'nâf)*** adı verilmektedir[761]. *Başlangıç Faslı*'nın da üç türü bulunmaktadır:

Hükmün Sebebinin Genel Tarzda Sorulması

Bu tür bir ***fasl***a, "Müsnedün İleyh'in Hazfedilmesi" konusunu işlerken sunmuş olduğumuz:

قال لى كيف انت قلت غليل سهر دائم وحزن طويل

---

[758] Sekkâkî, s. 126; Kazvînî, *Telhîs*, s. 82; *el-İzâh*, III, 117-118; Tîbî, s. 133-134; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 232. Şayet şiirde *fasıl* yerine, *ve urâhâ* şeklinde *vasıl* yapılmış olsaydı şiir: *"Selmâ, kendisini bırakıp başkasının ardına takıldığımı ve kendisini şaşkınlık içerisinde bocalar gördüğümü sanıyor"* şeklinde bir anlam ifade edecekti ki, şairin böyle bir amacı bulunmadığı ortadadır.

[759] Kazvînî, *el-İzâh*, III, 118.

[760] Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 229.

[761] Kazvînî, *Telhîs*, s. 82; *el-İzâh*, III, 119-120.

{O, bana: "Nasılsın?" dedi. Ben de: "Hastayım; (hastalığımın sebebi de) devamlı bir uykusuzluk ve uzun uzadıya sürüp giden bir hüzündür" dedim} şiiri örnek verilmektedir. Birinci mısrada geçen "*Nasılsın?*" şeklindeki genel soru, "*Senin bu hastalığının sebebi nedir?*" anlamında sorulmuş olup, bu soruya ***fasıl*** yoluyla: ..قلت *(dedim ki..)* şeklinde cevap verilmiş olmaktadır[762].

Hükmün sebebinin Özel Tarzda sorulması:

Faslın bu türüne وما ابرئ نفسي ان النفس لأمارة بالسوء *(Ben nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis aşırı derecede kötülüğü emreder..)*[763] âyeti örnek verilebilir. Burada sanki "*Nefis aşırı derecede kötülüğü emreder mi?*" şeklindeki bir soruya, ***fasıl*** yapılarak: ..ان النفس *(Evet, nefis gerçekten aşırı derecede kötülüğü emreder)* şeklinde cevap verilmiş gibidir ki, bu tür bir ***fasıl***, aynı zamanda hükmün pekiştirilmesini sağlamaktadır[764].

Hükmün Sebebinin Başka Bir Tarz Üzere Sorulması

Bu kısma قالوا سلاما قال سلام. *(Andolsun elçilerimiz İbrahim'e müjde getirip: "Selâm sana!" dediler. O, "Size de selâm!" dedi)*[765] âyeti örnek verilebilir. Burada sanki: "*Meleklerin selâmına karşılık İbrahim ne dedi?*" şeklindeki bir soruya, ***fasıl*** yoluyla: قال سلام *("Size de selâm!" dedi)* şeklinde bir cevap verilmiş gibidir[766].

2.1.7.2. Vasıl Konusu

Vasla gelince, bu, iki cümle arasında ***fasıl*** oluşturan dört durumdan (*Tam Kopukluk, Tam İrtibat, Kısmî Kopukluk, Kısmî İrtibat*) hiçbirisinin olmaması halinde kesinleşmiş olup, şu iki sebepten ötürü yapılır:

2.1.7.2.1. Yanılgı ve Şüphe Ortamını Bertaraf Etmek

Buna, belâgat erbabının: لا وايدك الله *(Hayır, öyle değil; Allah seni güçlendirsin!)* sözü örnek verilebilir ki bu, ***kesme (kat')*** türü ***fasıl***ın aksidir. Burada لا ايدك الله şeklinde ***fasıl*** yapılıp *vav* kaldırıldığı takdirde muhatap, "*Allah seni güçlendirmesin!*" şeklinde kendisine beddua edildiği şüphesine kapılabilir[767].

---

[762] Kazvînî, *Telhîs*, s. 82-83.
[763] Yûsuf 12/53.
[764] Kazvînî, *Telhîs*, s. 83; *el-Îzâh*, III, 121-122.
[765] Hûd 11/69.
[766] Kazvînî, *Telhîs*, a.y.; *el-Îzâh*, III, 122.
[767] a.mlf., *Telhîs*, s. 84; *el-Îzâh*, III, 126-127; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 236.

2.1.7.2.2. Tam Kopuklukla Tam İrtibat Arasında Yer Almak

*Vasl*ın bu türü de iki şekilde gerçekleşir:

Hem Lafız Hem Mana Yönünden Birliktelik

Burada her iki cümlenin *haber* ya da *inşâ* kipinde birleşmeleri söz konusudur. ان الأبرار لفى نعيم. وان الفجار لفىجحيم *(İyiler muhakkak cennette, kötüler de cehennemdedir)* âyetleri[768], *haber* kipindeki birlikteliğe; وكلوا واشربوا ولاتسرفوا *(Yiyin, için, -fakat- israf etmeyin!)*[769] âyeti ise *inşâ* kipindeki birlikteliğe birer örnektirler[770].

Yalnız Mana Yönünden Birliktelik

Burada her iki cümlenin, *lafız* yönünden farklı kipler taşımalarına rağmen, *mana* yönünden aynı kipte birleşmeleri söz konusudur.

واذ اخذنا ميثاق بنى اسرآئيل لاتعبدون الا الله وبالوالدين احسانا .. وقولوا للناس حسنا *(Hani, biz İsrailoğulları'ndan: "Yalnızca Allah'a **kulluk edeceksiniz**, ana-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz" diye söz almış, "Herkese güzel söz **söyleyin**!.." diye de emretmiştik)*[771] âyeti buna örnek verilebilir. Burada *emir fiil* olması sebebiyle *inşâ* kipi taşıyan قولوا *(söyleyin!)* cümlesi, لاتعبدوا الا الله *(Allah'tan başkasına kulluk etmeyin!)* anlamına gelecek şekilde mana yönünden *inşâ*, lafız yönünden *haber* kipi olan لاتعبدون الا الله *(Yalnızca Allah'a kulluk edeceksiniz)* cümlesi üzerine atfedilerek ***vasıl*** yapılmıştır. وبالوالدين احسانا *(ana-babaya iyilik edeceksiniz)* cümlesine gelince, burada *masdar* olan احسانا lafzı, ya احسنوا *(iyilik edin!)* anlamına gelmek üzere تحسنون *(iyilik edeceksiniz)* tevilinde *haber* kipi, ya da doğrudan doğruya احسنوا *(iyilik edin!)* şeklinde *emir*, dolayısıyla *inşâ* kipi olarak takdir edilir. Birinci takdire göre lafız yönünden *haber*, mana yönünden *inşâ* olan تحسنون cümlesi, kendi özelliklerini taşıyan لاتعبدون cümlesi üzerine atfolunurken, ikinci takdire göre, hem lafız hem anlam yönünden *inşâ* kipi olan احسنوا cümlesi, anlam yönünden *inşâ*, lafız yönünden *haber* kipi olan لاتعبدون cümlesi üzerine atfedilmiş olmaktadır[772].

---

[768] İnfitâr 82/13-14.
[769] A'râf 7/31.
[770] Kazvînî, *Telhîs*, s. 84.
[771] Bakara 2/83.
[772] Kazvînî, *Telhîs*, a.y.; *el-Îzâh*, III, 128-129. Konuyla ilgili teferruatlı bilgi için bk. Abdulkâhir, *Delâil*, s. 173; Kazvînî, *Telhîs*, s. 85-86; *el-Îzâh*, III, 132-139; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 238-239.

Fasıl ve ***Vasıl*** konusuyla ilgili önemli bulduğumuz bu ön bilgileri sunduktan sonra, şimdi bu konu için tespit edebildiğimiz bazı kıraat vecihlerine bir göz atalım:

وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه.. *(Bir de onlar: "Allah çocuk edindi" dediler. Hâşâ! O, bundan münezzehtir!)*[773]. Bu âyeti cumhur وقالوا şeklinde *vav*lı okurken, İbn Âmir قالوا şeklinde *vav*sız okumuştur[774].

İbn Âmir'in kıraati iki şekilde yorumlanmaktadır. Birincisine göre bu cümle, kendisinden önce geçen "*Allah'ın mescitlerinde O'nun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan daha zalim kim vardır!*"[775] âyetiyle münasebetli bulunmaktadır. Zira Allah'ın mescitlerinde O'nun adının anılmasını yasaklayanlar, İslâm'a karşı birbirine sırtını dayayan tüm kâfir gruplardır. Onlar, müslümanlarla savaşmak, onlara galebe çalmayı istemek ve onların aleyhine başkalarına yardım etmek suretiyle onları ibadethanelerinden menetmiş oluyorlardı. Bu durumda "*Allah çocuk edindi*" diyenler, daha önce adı geçen inkârcı gruplardan sayılmaları sebebiyle, burada *vav* kullanılmasına ihtiyaç kalmayarak ***fasla*** gidilmiştir[776].

İkinci yoruma göre ise, *vav*sız okumanın sebebi, âyetin ***başlangıç*** (isti'nâf) cümlesi olup inkârcılardan haber vermesidir. Dolayısıyla öncesi üzerine atfedilmeye gerek kalmamıştır[777].

İbn Âmir'in kıraatine göre, burada ***başlangıç*** tarzı üzere ***fasıl*** yapılmasının bir inceliği de, sanki Ehli Kitap'la ilgili: "*Onların Allah hakkındaki iftiraları son buldu mu, yoksa devam mı etti?*" şeklinde sorulan bir soruya: "*Maalesef devam edip gitti; hatta daha aşırı, daha iğrenç şeyler söylediler!*" şeklinde cevap verilmiş gibidir ki, yergiye konu olmada, özellikle Ehli Kitab'ın seçilmiş olmasını gerektirecek şekilde *vav*'lı okuyuştan *vav*'sız okuyuşa geçmek suretiyle, bu tür sözleri söylemiş ve söyleyecek olan herkesin zemmedilmesine bu bir işaret olmaktadır[778].

Hasan Abbâs Fadl'ın da benzer bir yorumuna göre burada ***fasıl*** yapılmasının esprisi, Ehli Kitab'ın o sözlerinin çirkin bulunmasıdır. Bir şekilde ki, sanki o sözün dışındakiler ona nisbetle *hiç* mesabesindedir. Dolayısıyla bu günah, önceden

---

[773] Bakara 2/116.
[774] İbn Mücâhid, s. 169; İbnü'l-Cezerî, II, 220.
[775] Bakara 2/114.
[776] Örnekli yorumlar için bk. Ebû Alî, II, 202-203.
[777] İbn Hâleveyh, s. 88; Ebû Alî, II, 203; Mekkî, *el-Keşf*, I, 260.
[778] Bikâî, I, 228; Şeyhzâde, I, 396; Âlûsî, I, 366.

belirtilenlerden daha iğrenç, daha şiddetli ve daha yaralayıcıdır. Bu durumda sanki: "*Onların, oracıkta irtikâp ettikleri başka bir şey daha var mı?*" diye sorulmasına karşı: "*Evet, orada, daha önce geçen günahların tümünün en büyüğü, azabı daha çok gerekli kılanı ve küfüre balıklama daldıranı bulunmaktadır ki, o da onların: "Allah çocuk edindi" demeleridir*" şeklinde cevap verilmiş olmaktadır[779].

İbnü'l-Cezerî'nin verdiği bilgiye göre aynı âyetin, Yûnus sûresinde[780] *vav*sız okunması hususunda kurrânın ve mushafların ittifak etmesinin sebebi, orada âyetin öncesinde benzer üslûpta bir başka söz diziminin geçmemiş olmasıdır. Bu yüzden orada ..قالوا şeklinde ***başlangıç*** yapılmak suretiyle, müşriklerin büyük küstahlığı ve çirkin iftiralarından dolayı bir *taccüp* ortamı oluşturulmuştur. Bakara sûresinde ise aynı kişilerin daha önce benzer sözleri[781] geçmiş olması sebebiyle, burada وقالوا şeklinde atıf yapılarak, söz aynı dizim üzere devam ettirilmiştir[782]. Bu yorum, İbn Âmir'in kıraatinin ayrı bir belâgat inceliği taşımış olduğunu ortaya koymaktadır.

Cumhurun *vav*lı gelen ve ***vasıl*** ortamı oluşturan kıraatine gelince, burada cümle, daha önce geçen başka bir cümleye atfedilmiş ve böylece söz, bir kısmı bir kısmıyla irtibatlandırılarak getirilmiş olmaktadır. Buna göre, önceden geçen sözlerin tümü Ehli Kitap ile ilgili olup, sözün tamamı bir tek anlatımdan ibaret olmaktadır[783].

Daha önce sunmaya çalıştığımız bilgiler ışığında İbn Âmir'in kıraatinin, *Hükmün Sebebinin Özel Tarzda Sorulması* türünden bir ***kısmî irtibat faslı***na örnek oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Cumhurun kıraatiyle ilgili hoş bir yoruma göre *vav* ile okumak, bir harf fazlası ile okumak demektir ki, bu sayede okuyucu artı on sevap kazanacaktır[784].

..وسارعوا الى مغفرة من ربكم *(Rabbinizin bağışına ve genişliği göklerle yer arası kadar olup, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan bir cennete doğru*

---

[779] Hasan Abbâs Fadl, s. 34-35.
[780] Yûnus 10/68.
[781] Bakara 2/111, 113.
[782] İbnü'l-Cezerî, II, 220.
[783] İbn Hâleveyh, s. 88; Mekkî, *el-Keşf*, I, 260.
[784] Ezherî, I, 170.

koşuşturun!)[785]. Bu âyeti Nâfi', İbn Âmir ve Ebû Ca'fer سارعوا şeklinde *vav*'sız; diğerleri ise وسارعوا şeklinde *vav*lı okumuşlardır[786].

*Vav*sız okumak, ***başlangıç*** ve ***kesme*** üzere gerçekleşmiştir[787]. Böyle okumanın sebebi, ikinci cümle olan bu âyetin, birinci cümle olan ve bir önce geçen *"Allah'a ve Peygamber'e itaat edin ki rahmete kavuşturulasınız"*[788] âyetiyle irtibatlı olmasıdır. Böylece her biri, anlamca diğerine yakın düştüğü için bir tek şey kabul edilmişler ve bu yüzden atfa (*vasıl*) gerek duyulmamıştır. Zira her iki cümlede kendilerine emirde bulunulan muhataplar ve bunlara ait olan zamirler birbirlerinden farklı değillerdir[789].

Yine burada ***fasıl*** yapılmasına göre âyet: *"Az önce zikri geçen "Allah'a ve Peygamber'e itaat etme" fiilinde yarışın!"* şeklinde bir anlam ifade etmekte olup, ikinci âyet birinci âyetin manasını taşımakta ve ona aykırı düşmemektedir[790].

Bu yorumlar ışığında *vav*sız kıraatin, *Birinci Cümlenin İkinci Cümleden Bedel Düşmesi* türünden bir ***tam irtibat faslı*** oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Çoğunluğun kıraatine gelince, burada *vav* ile okuyarak ***vasıl*** yapılmasındaki sebep, ikinci cümlenin birinci cümle üzerine atfedilmiş olmasıdır. Dolayısıyla bu, cümlenin cümleye atfedilmesiyle ilgili bir konudur[791].

*Vav*lı kıraat ise, iki *inşâ* (emir) kipli cümlenin birbiri üzerine atfedilmesini gündeme getirdiği için, ***vasl***ın harika bir örneğini oluşturmaktadır. Nitekim birbiri üzerine atfedilen iki cümle arasında *isim*, *fiil* ve *fiil kipi* yönünden uyum bulunması, ***vasl***ın güzelliklerinden sayılmıştır[792].

..ويقول الذين آمنوا *{(O zaman) iman edenler der ki: "Sizinle beraber olduklarına dair var güçleriyle yemin edenler şunlar mı?"}*[793]. Burada Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer يقول şeklinde *vav*sız; diğerleri ise, ويقول şeklinde *vav*lı okumuşlardır[794].

Burada *vav*sız okumanın sebebi, âyetin, sorulan bir soruya *cevap* ortamı oluşturmasıdır. Sanki birisi: *"Peki iman edenler, o gün ne diyeceklerdir?"* şeklinde bir

---

[785] Âl-i İmrân 3/133.
[786] İbn Mücâhid, s. 216; İbnü'l-Cezerî, II, 242.
[787] Mekkî, *el-Keşf*, I, 356; Ukberî, I, 292.
[788] Âl-i İmrân 3/132.
[789] Ebû Alî, III, 78; Mekkî, a.y., Râzî, IX, 5.
[790] Bikâî, II, 157.
[791] Ebû Alî, III, 78; Mekkî, a.y.
[792] Kazvînî, *Telhîs*, s. 86.
[793] Mâide 5/53.
[794] İbn Mücâhid, s. 245; İbnü'l-Cezerî, II, 254.

soru sormakta olup, buna: ..يقول *(O gün, iman edenler diyecekler ki..)* şeklinde cevap veriliyor gibidir[795]. Bu yoruma göre *vav*sız kıraat, hükmün sebebinin özel tarz üzere sorulmasını gerektirecek biçimde, ***kısmî irtibat*** türünden bir ***fasıl*** yapıldığını ortaya koymaktadır. Burada ***fasl***ın soru-cevap şeklinde oluşmasını sağlayan faktör, bir önce geçen *"Kalplerinde hastalık bulunan (münafık)ların: "Başımıza bir felâket gelmesinden korkuyoruz" diyerek, onların (Ehli Kitap'tan olan dostlarının) arasına koşuştuklarını görürsün. Umulur ki, Allah bir fetih veya katından bir emir getirecek de onlar, içlerinde gizledikleri şeyden dolayı pişman olacaklardır"*[796] şeklindeki âyettir. Nitekim Ebû Amr ve Ya'kûb'un, *ve yekûle* şeklinde *nasb* ile okumaları[797], bu fiilin, bir önceki âyette yer alan أن يأتى cümlesinden *bedel* düşmesi, ya da ona atfedilmesi esasına dayanmaktadır[798]. Her iki kıraate göre *vav*ın hazfedilmesi de ibarede gösterilmesi de, derece yönünden aynı ruhsat ve güzelliğe sahiptirler. Zira her iki durumda da cümleler birbirleriyle irtibatlandırılmış olmaktadır[799].

وقالوا الحمد لله الذى هدينا لهذا وماكنا لنهتدى لولا أن هدينا الله *{Ve onlar (cennette) derler ki: "Hidayetiyle bizi buraya kavuşturan Allah'a hamdolsun! Allah bizi doğru yola iletmeseydi, kendiliğimizden doğru yolu bulacak değildik"}*[800]. Burada sadece İbn Âmir ماكنا şeklinde *vav*sız okurken, cumhur *vav*lı okumuştur[801].

Cumhurun kıraatine göre *vav*dan itibaren ikinci cümle birinci cümle üzerine atfolunup ***vasıl*** yapılırken, İbn Âmir'in kıraatine göre iki cümle arasında tam bir irtibat bulunması sebebiyle *vav*a ihtiyaç duyulmamış ve ***fasl***a gidilmiştir[802]. Yalnız bu irtibatın mahiyetiyle ilgili farklı yorumlar bulunmaktadır. Bir yoruma göre *vav*sız okuma, ikinci cümlenin birinci cümleyi açıklamak için gelmiş olması sebebiyledir[803]. Dolayısıyla *muhalefet* sesi veren *atf*a gerek yoktur[804].

---

[795] Zemahşerî, I, 620.
[796] Mâide 5/52.
[797] İbn Mücâhid, s. 245; İbnü'l-Cezerî, II, 254.
[798] Ezherî, I, 333; İbn Hâleveyh, s. 132; Ebû Alî, III, 229-230; Mekkî, a.e., I, 412.
[799] Ebû Alî, III, 231; Mekkî, *el-Keşf*, I, 412.
[800] A'râf 7/43.
[801] İbn Mücâhid, s. 280; İbnü'l-Cezerî, II, 269.
[802] Ebû Alî, IV, 25.
[803] Zemahşerî, II, 79.
[804] Neysâbûrî, Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyn el-Kummî, *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*, nşr. İbrâhîm Utve Ivad, Mısır 1381/1962, VIII, 115.

Diğer bir yoruma göre cümle: يا رب ماكنا لنهتدى لهذا لولا هدى الله ايانا *(Ya Rab! Sen bize hidayet vermeseydin, kendiliğimizden doğru yolu bulacak değildik)* şeklinde takdir edilir[805]. Bu durumda âyet *dua* ya da *nidâ* konumunda bulunacağı için, böyle bir yapı taşıyan cümlenin başına *vav* gelmeyeceği açıktır.

Bir başka yoruma göre ise وما كنا kısmını, *vav* ile birlikte *hâl cümlesi* olarak değerlendirmeyi caiz gören kimse, bunu *vav*sız da caiz görmesi gerekir. Zira Arapça kurallarının gereği üzere, burada لولا nın *cevâb*ı, -öncesi, sonuna delâlet ettiği için- hazfedilmiş olup, âyet: ..لولا أن هدينا الله ما كنا لنهتدى *(Allah bizi doğru yola iletmeseydi, biz kendiliğimizden doğru yolu bulacak değildik)* şeklinde takdir edilir[806]. Bu yoruma göre cümle, *şart-cevap* oluşturacağından, *cevap* konumundaki ما كنا nın başında *atıf vav*ının yer alması lüzumsuzdur.

Bu değerlendirmelerden yola çıkarak, İbn Âmir'in kıraatinin burada, *İkinci Cümlenin Birinci Cümleyi Açıklayıcı Olması* türünden ***tam irtibat faslı*** oluşturduğu söylenebilir.

..والذين اتخذوا مسجدا ضرارا *{(Münafıklar arasında) bir de (müminlere) zarar vermek, (hakkı) inkâr etmek, müminlerin arasına tefrika sokmak ve daha önce Allah ve Resûlüne karşı savaşmış olan adama[807] üs olsun diye bir mescit kuranlar ve: "(Bununla) iyilikten başka bir şey istemedik" diye mutlaka yemin edecek olanlar da vardır. Halbuki Allah onların kesinlikle yalancı olduklarına şahitlik eder"*[808]. Burada Nâfi', İbn Âmir ve Ebû Ca'fer الذين şeklinde *vav*sız; diğerleri ise والذين şeklinde *vav*lı okumuşlardır[809].

*Vav*lı kıraate göre âyet: *(Onlardan bir kısmı da..)* şeklinde takdir edilerek, öncesindeki âyetler[810] üzerine atfolunup, والذين nin ***mübtedâ*** olarak ***merfû'*** konumunda bulunması caiz iken, *vav*sız kıraatte الذين için tek seçenek ***mübtedâ*** olmaktır[811].

*Vav*sız gelen kıraate göre burada, *Hükmün Sebebinin Özel Tarzda Sorulması* türünden bir ***kısmî irtibat faslı***na gidilmiştir. Bu yapılırken, münafıkların durumuyla ilgili

---

[805] Ezherî, I, 407.
[806] Ebû Hayyân, IV, 299.
[807] Rahip Ebû Âmir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Beydâvî, I, 520; Bikâî, III, 385-386.
[808] Tevbe 9/107.
[809] İbn Mücâhid, s. 318; İbnü'l-Cezerî, II, 281.
[810] Münafıkların özelliklerinden bahseden bu âyetler için bk. Tevbe, 58, 75, 106.
[811] Nahhâs, II, 235; Ebû Alî, IV, 239-241; Ukberî, II, 659-660.

bilgi veren: "*Çevrenizdeki bedevîlerden birtakım münafıklar vardır. Medine halkından da münafıklıkta mahir olanlar var ki, sen onları bilmezsin. Onları biz biliriz*"[812] âyetiyle ***irtibat*** kurulmaktadır. Şöyle ki, orada geçen "*Sen onları bilmezsin; onları biz biliriz*" hitabı karşısında muhatap, bu münafıkların kim olduğunun bildirilmesini iştiyakla beklerken, daha sonra gelen "*(Sefere katılmayanlardan) diğer bir grup da Allah'ın emrine bırakılmışlardır. O, bunlara ya azap eder veya tevbelerini kabul buyurur*"[813] âyetiyle karşılaşmakta ve bu sefer Allah'ın emrine bırakılanların kimler olduğunu anlamakta güçlük çekmektedir. İşte muhatap, sözün sonunda bu inatçı münafıkların -soru sormaya gerek bırakmayacak şekilde- açıklanacağını tahmin ederken, sonki âyete geçiş yapılması ve âyetin: "*Allah ilim ve hikmet sahibidir*" şeklinde, *ilim* ve *hikmet* sıfatlarıyla noktalanması; öbür taraftan da bu kimselere ya azap edileceği ya da tevbelerinin kabul edileceği anlamını taşıyan *immâ (ya şöyle ya böyle)* edatının, Cenâb-ı Hak'la ilgili olarak *şüphe* değil, *taksim* anlamı ifade ettiğini bilmesi karşısında muhatabın beklentisi iyice arttığı için, sanki: "*Onlardan hangileri maharetli münafıklardır?*" şeklinde sormasına karşılık ***fasıl*** yapılarak: ..الذين *(Müminlere zarar vermek, hakkı inkâr etmek, müminlerin arasına tefrika sokmak ve daha önce Allah ve Resûlüne karşı savaşmış olan adama üs olsun diye bir mescit kuranlardır*" şeklinde cevap verilmektedir[814].

Yine burada, daha önce belirttiğimiz üzere ***başlangıç*** adı da verilen böyle bir ***fasıl*** yapılmasındaki diğer bir nükte ise, bu âyette kastedilen pozisyonla, bir önceki âyette durumları Allah'ın hükmüne havale edilenlerin pozisyonu arasındaki farklılığa dikkat çekmektir[815]. Ayrıca böyle bir ***fasıl*** yapılarak, söz konusu nedenlerle *Mescid-i Dırâr*'ı inşa eden münafıkların, daha önce zikredilen kişilerden kesin olarak ayrı tutulması hususunda başa kakma ve aşırı bir yergi anlamı yatmaktadır[816].

..وقال موسى ربى اعلم بمن جآء بالهدى *(Musa, "Rabbim, kendi katından kimin hidayet getirdiğini ve hayırlı âkibetin kime nasip olacağını en iyi bilendir. Şu bir gerçek ki, zalimler iflâh olmazlar" dedi)*[817]. Burada İbn Kesîr قال şeklinde *vav*sız okurken, cumhur *vav*lı okumuştur[818].

---

[812] Tevbe 9/101.
[813] Tevbe 9/106.
[814] Bikâî, III, 385.
[815] İbn Âşûr, VI (12. cüz), 29.
[816] Hasan Abbâs Fadl, s. 35.
[817] Kasas 28/37.
[818] İbn Mücâhid, s. 494; İbnü'l-Cezerî, II, 341.

İbn Kesîr'in kıraatine göre burada, Firavun ve adamlarının, Hz. Musa'nın getirmiş olduğu apaçık mucizeleri, "uydurma bir sihir" diye nitelemeleri karşısında, Musa'nın onlara *cevap* vermesiyle ilgili bir *soru* ve anlatıma yer verilmektedir[819].

Cumhurun kıraatine göre ise Firavun ve adamlarının: "*Bu ancak uydurulmuş bir sihirdir. Biz önceki atalarımızdan böylesini işitmemiştik*"[820] şeklindeki sözlerine karşılık, Musa'nın da (âyette ifade edilen) sözü söylemesi, düşünen birisinin bu iki söz arasında ölçümleme yaparak, birisinin bozukluğuyla diğerinin sağlamlığını iyice kavrayabilmesi amacına yöneliktir. Zira eşyanın hakikati zıttıyla belli olur[821].

Yapılan bu değerlendirmelerden, burada, *Hükmün Sebebinin Özel Tarzda Sorulması* türünden bir ***kısmî irtibat faslı***na gidilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre sanki birisi, "*Musa, Firavun ve adamlarının: "Bu ancak uydurma bir sihirdir" demeleri karşısında onlara ne cevap verdi?*" diye sorması üzerine, "*Musa dedi ki..*" şeklinde bir cevap verilmiş gibidir.

2.1.7.3. Başlangıç Faslının Baş Kısmının Hazfedilmesi

Başlangıç türünden ***fasıl*** yapılırken, bunun gerçekleşmesini sağlayan baş amil, birinci cümlenin gerektirdiği bir soruya, ikinci cümlenin cevap oluşturmasıydı ki[822], bu konuyu daha önce işlemiştik. İşte bu tür bir ***fasıl*** yapılırken, sözün konteksti ve gramatikal yapısı gereği, cümlenin baş kısmının bazan ibareden çıkartılması söz konusu olmaktadır[823]. Şimdi bu konuyla ilgili kıraat örneğimizi sunmak istiyoruz:

يسبح له فيها بالغدو والآصال . رجال.. *(..O evlerde sabah akşam O'nu tesbih eden öyle eroğluerler vardır ki!..)*[824]. Daha önce ***müsned*** konusunu işlerken ele aldığımız bu âyeti, İbn Âmir ve Ebû Bekir, *yusebbehu* şeklinde *edilgen* çatı üzere okuyorlardı[825]. Gerek bu, gerek cumhurun *yusebbihu* şeklindeki *etken* çatılı kıraatiyle ilgili daha önce geniş bilgi sunmaya çalışmıştık. Burada ise, *edilgen* kipli kıraatin, sadece ***fasıl*** konusunu ilgilendiren yönü üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

İbn Âmir ve Ebû Bekir'in kıraati: "*O evlerde sabah akşam O'nun adına tesbih edilir*" anlamında yorumlanacağına göre, burada sanki: من يسبح له *(Peki O'nu kimler*

---

[819] Zemahşerî, III, 178.
[820] Kasas 28/36.
[821] Zemahşerî, III, 178.
[822] Kazvînî, *Telhîs*, s. 82.
[823] Kazvînî, *Telhîs*, s. 83.
[824] Nûr 24/36-37.
[825] İbn Mücâhid, s. 456; İbnü'l-Cezerî, II, 332.

tesbih etmektedir?) şeklinde bir soru sorulmakta olup, buna: ..يسبح له رجال *(O'nu öyle kişiler tesbih etmektedir ki!..)* şeklinde cevap veriliyor gibidir. İşte birinci âyetin gerektirdiği bir soruya, ikinci âyet cevap oluştururken, *fiil cümlesi* halinde takdir edilen ve hiçbir *atıf* edatı kullanılmadığı için ***fasıl*** oluşturan bu cevap cümlesinin baş kısmı, {يسبح *(tesbih eder)* fiiliyle, له *(O'nu)* mef'ûlü} mevcut bir karine sebebiyle ibareden atılıp, sadece *fâil* olan رجال ün zikriyle yetinilmiş ve böylece baş tarafı hazfedilen bir ***başlangıç faslı*** yapılmıştır[826].

2.1.7.4. Fasıl-Hâl İhtilafı

Kur'an belâgatiyle ilgili hususlardan biri olmak üzere bazı kelimeler vardır ki, bunlar, iki farklı okuyuştan birine göre cümlede ***fasıl***, diğerine göre ise ***hâl*** ortamı oluşmasını sağlamaktadırlar. Konuyla ilgili iki kıraat örneğine yer vermek istiyoruz:

قل هى للذين آمنوا فى الحيوة الدنياخالصة يوم القيامة *(De ki: O nimetler, dünya hayatında; özellikle de kıyamet gününde müminlerindir)*[827]. Burada Nâfi' خالصة lafzını *hâlisatün* şeklinde *ref'* okurken, cumhur *hâlisaten* şeklinde *nasb* okumuştur[828].

Nâfi'in kıraati iki şekilde yorumlanmaktadır. Birincisine göre هى zamiri *mübtedâ*, للذين آمنوا birinci *haber*, خالصة ise ikinci *haber* olmaktadır[829]. Bu yoruma göre âyet: "*De ki: O nimetler, dünya hayatında müminler için sabit, kıyamet gününde de onlara özgüdür*"[830]; veya: "*O nimetler hussusunda, dünyada inkârcılar müminlere ortak olurken, kıyamet gününde onlar sadece müminlere tahsis edilecektir*" şeklinde tercüme edilebilir[831].

İkinci yoruma göre خالصة kelimesi, zamir olarak takdir edilen gizli bir هى *mübtedâ*sının (ikinci değil, doğrudan) *haber*i olmaya elverişli bulunmaktadır[832]. Bu durumda âyet: "*De ki: O nimetler, dünya hayatında müminlerindir. Kıyamet gününde de yalnız onlara özgüdür*" şeklinde takdir edilir[833].

---

[826] Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, IV, 45-46; Ebû Alî, V, 326; Ebû Zür'a, s. 501; Mekkî, *el-Keşf*, II, 139; Kazvînî, *Telhîs*, 83; *el-İzâh*, III, 124; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 235.
[827] A'râf 7/32.
[828] İbn Mücâhid, s. 280; İbnü'l-Cezerî, II, 269.
[829] Zeccâc, II, 333; Ebû Alî, IV, 14-15.
[830] Zeccâc, a.y.
[831] Ebû Alî, IV, 16.
[832] İbn Hâleveyh, s. 154; Ebû Zür'a, s. 281; Mekkî, *Müşkil*, I, 312; Ukberî, I, 564.
[833] İbn Hâleveyh, a.y.

Bu ikinci yoruma göre Nâfi'in kıraati, هى خالصة *(O nimetler.. özgüdür..)* şeklinde bağımsız bir *isim cümlesi* oluşturabildiği için, ***başlangıç*** türü bir ***fasıl*** ortamı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kurtubî, bu kıraatin ***başlangıç*** oluşturduğunu, böylece gizli bir *mübtedâ* ile (هى), *haber*den oluşan bir *isim cümlesi* ortaya çıktığını söylemektedir[834].

Cumhurun kıraatine göre ise خالصة kelimesi, cümlede *hâl* (durum zarfı) olarak yerini almaktadır[835]. *Hâl* ortamının bağımsız bir cümle oluşturmadığı açıktır. Bu yüzden, *hâlisaten* şeklinde okunması durumunda, الدنيا lafzında *vakf* yapılmasının caiz olmayacağı söylenmektedir[836]. Buna rağmen Sîbeveyhi'nin, âyette فى الحيوة الدنيا zarfının öne geçmiş olmasını gerekçe göstererek, *nasb* vechini tercih ettiği anlaşılmaktadır[837]. Burada cumhurun kıraati, söz konusu nimetlerin, kıyamet gününde sırf müminlere tahsisini gerekli kılma gibi pekiştirici bir anlam taşımaktadır[838]. Ayrıca bu kıraat, dünya nimetlerinden yararlanma noktasında inkârcı kesimi inananların sofrasına ortak ederken, âdeta: "*Bakınız, bir şartla! Ahirette kesinlikle bu sofrada yeriniz olmayacak!*" şeklinde bir ima ve ihtar anlamı sergiliyor gibidir.

كلا انها لظى . نزاعة للشوى *(Fakat ne mümkün! Bilinmeli ki, o cehennem alevlenen bir ateştir. Derileri kavurup soyacak bir yapıdadır)*[839]. Burada نزاعة kelimesini, Hafs tek başına *nezzâ'aten* şeklinde *mansûb* olarak okurken, cumhur *merfû'* olarak *nezzâ'atün* şeklinde okumuştur[840].

Hafs'ın kıraatine göre نزاعة ya إن nin *ismi* olan ها zamirinden *bedel*dir[841]; ya *pekiştirici hâl* (hâl-i müekkide)dir[842] ya da *yergi*dir[843]. Sonki yoruma göre kelime gizli bir fiille *nasb* edilmiş olup, âyet: اعنيها نزاعة للشوى *(Hani şu derileri kavurup soyan ateş*

---

[834] Kurtubî, VII, 128.
[835] Geniş bilgi için bk. Sîbeveyhi, I, 260-262; Zeccâc, II, 333; Nahhâs, II, 123; İbn Hâleveyh, s. 154.
[836] Kurtubî, VII, 128.
[837] Sîbeveyhi, I, 262.
[838] Nahhâs, II, 123.
[839] Me'âric 70/15-16.
[840] İbn Mücâhid, s. 650-651; İbnü'l-Cezerî, II, 390.
[841] Ahfeş, II, 714.
[842] Zeccâc, V, 221.
[843] a.y.

var ya!) anlamına gelir[844]. Bu yoruma yakın diğer bir görüşe göre ise *nasb* okumak, *korkutmak* için, "*özellikle de..*" dedirtecek tarz (*ihtisâs*) üzere gerçekleşmiştir[845].

Cumhurun kıraatine gelince, نزاعة lafzı, ya هذا حلو حامض *(şu tatlı-ekşidir* -yani *mayhoştur-)* sözünde olduğu gibi, birbiriyle çelişmemek üzere iki tadın birlikteliğine benzer şekilde, لظى ile birlikte إن nin *ortak haber*idir[846]; ya ikinci *haber*dir[847] veya (esas *haber* olan) لظى dan *bedel*dir[848]; yahut ***başlangıç*** üzere *merfû'* kılınmıştır[849]. Sonki yoruma göre âyet, .. هى نزاعة *(O, derileri kavurup soyan bir ateştir)* anlamına gelecek şekilde *isim cümlesi* oluşturmaktadır[850].

Cumhurun kıraatini *isimi cümlesi* olarak değerlendiren yaklaşıma göre âyette ***tam irtibat*** türünden bir ***fasıl*** yapıldığını söyleyebiliriz. Zira her iki cümle, birincisi "halis alev", ikincisi ise, "derileri soyup kavuran" olma vasfını ön plana çıkaracak şekilde aynı cehennem ateşini karakterize etmektedir. Üstelik نزاعة ün *âyet başlangıcı* olması, bu ***fasıl*** için ayrı bir hüccet oluşturmaktadır. Ayrıca Ezherî'nin, bu kıraate göre ilgili âyetleri: "*Fakat ne mümkün! Gerçekten o, alevlenen bir ateştir. Gerçekten o, derileri kavurup soyan bir ateştir*" şeklinde yorumlaması[851], cümle tekrarını ön plana çıkarmakta olup, bu da ***fasıl*** için bir başka hüccet sayılabilir.

2.1.7.5. Vasıl-Hâl İhtilafı

Bir önceki maddede ele alınan konuya benzer şekilde herhangi bir kelimenin, bir kıraate göre (bu sefer) *vasıl*, diğer bir kıraate göre ise *hâl* ortamı oluşturması söz konusu olup, konuyla ilgili iki kıraat örneğine yer vermek istiyoruz:

قال قد اجيبت دعوتكما فاستقيما ولا تتبعآن سبيل الذين لايعلمون *(Allah: "İkinizin de duası kabul olunmuştur. Artık dürüst olmakta devam edin ve sakın o bilmezlerin yoluna gitmeyin!" buyurdu)*[852]. Burada لاتتبعآن *fiil* kelimesini cumhur *lâ tettebi'ânni (sakın uymayın!)* şeklinde şeddeli, yani *emir* kipiyle okurken, İbn Zekvân *lâ tettebi'âni (uymayacaksınız)*

---

[844] Ebû Alî, VI, 320.
[845] Zemahşerî, IV, 158.
[846] Sîbeveyhi, I, 258.
[847] Ahfeş, a.y.; Nahhâs, V, 30.
[848] Nahhâs, V, 30; İbn Hâleveyh, s. 352; Mekkî, *el-Keşf*, II, 336.
[849] Ahfeş, II, 714.
[850] Nahhâs, a.y.; İbn Hâleveyh, a.y.; Mekkî, a.y.
[851] Ezherî, III, 90. Ayrıca bk. Ebû Zür'a, s. 723.
[852] Yûnus 10/89.

şeklinde şeddesiz, yani *haber* kipiyle okumuştur[853]. İbn Mücâhid bu kıraati, **sülâsî** kalıpla, *lâ tetbe'ânni* şeklinde İbn Zekvân'dan rivayet etmekteyse de[854], Dânî, ت nın şeddeli okunmasında hiçbir ihtilaf olmadığını belirtmektedir[855].

İbn Zekvân'ın, *haber* kipiyle gelen kıraatine göre *olumsuzluk, olumluluk* üzerine atfedilemiyeceği için, burada *vav* bağlaç olmayıp, *hâl cümlesi* pozisyonunda kullanılmıştır. Buna göre âyet: "*O halde bilmezlerin yolunu tutmaksızın, istikamette devam edin!*" şeklinde yorumlanır[856].

Cumhurun kıraatine göre ise *vav*, sadece bağlaç olarak kullanılmış olup, cümle bir önceki *emir cümlesi* üzerine atfedilmekte (yani ***vasl***a gidilmekte)dir[857].

ولايخاف عقبيها *{Allah (bu şekilde azap etmenin) sonucundan çekinmez de!}*[858]. Nâfi', İbn Âmir ve Ebû Ca'fer âyet başını و yerine ف harfiyle okumuşlardır[859].

Çoğunluğun kıraati olan *vav*'lı okuyuşta *vav*, bir yoruma göre *başlangıç* harfi olup, söz[860], bir önceki âyetle birlikte son bulup tamamlanmış olmaktadır. Bunun ardından *vav* ile başlayan söz kısmı, Sâlih Peygamber'in kavmiyle ilgili olarak daha önce geçen fiillerin cinsinden sayılmamakta, onlarla hiçbir bağı bulunmamaktadır[861].

Diğer bir yoruma göre bu *vav*, atıf edatı olup, o kavmin en bedbahtının ileri atılarak deveyi kesmesi ve bu işin sonucundan korkmamasıyla ilgili[862] önce geçen cümleleri bu sonki cümleye bağlamaktadır. Buna göre âyet: "*O kişi, deveyi kesmenin âkibetinden de korkmuyordu; helâkin, deveyi kesmesi yüzünden başına geleceğini hesaba katmıyordu*" şeklinde tercüme edilebilir[863].

Diğer bir yaklaşıma göre ise *vav*, (*olumsuz, olumlu* üzerine atfolunamıyacağı için) *hâl* konumunda bulunmaktadır ki, en sağlam görüş de budur[864]. Bu durumda âyet, failin Cenâb-ı Hak olması ihtimaline göre: "*Allah da bu azabın sonucundan, yani fiilinden*

---

[853] Mekkî, *el-Keşf*, I, 522; Dânî, s. 123; İbnü'l-Cezerî, II, 286.
[854] İbn Mücâhid, s. 329.
[855] Dânî, a.y.
[856] Zeccâc, *İ'râbü'l-Kur'ân*, III, 822; Ebû Alî, IV, 294; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 249-250.
[857] Teftâzânî, a.e., s. 250.
[858] Şems 91/15.
[859] İbn Mücâhid, s. 689; İbnü'l-Cezerî, II, 401.
[860] Bu söz, "*Ama onlar, Sâlih'i yalanladılar ve deveyi kestiler. Bunun üzerine Rableri, günahları sebebiyle onlara büyük bir felâket gönderdi de hepsini yerle bir etti*" [Şems, 14.] âyetidir.
[861] İbn Hâleveyh, s. 372.
[862] Şems 91/12.
[863] Ezherî, III, 150.
[864] Nahhâs, V, 240; Ebû Alî, VI, 42; Mekkî, *el-Keşf*, II, 382; İbn Ebî Meryem, III, 1377.

ötürü hakkında koğuşturma yapılmasından hiçbir endişe duymaksızın onları yerle bir etti" şeklinde yorumlanır[865]. Failin deveyi kesen kişi olması intimali esas alındığında ise âyet: "*O kişi, yasaklandığı işi yapmaya yönelmekten endişe duymaksızın deveyi kesti*" şeklinde yorumlanacaktır[866].

Azınlığın kıraati olan *fâ*lı okuyuşa gelince, burada *fâ* harfi, *takip* edatı (*fâ-i ta'kîbiyye*) olup, *atıf*, yani ***vasıl*** için kullanılmıştır. Bu durumda âyet, bir önceki فكذبوه فعقروها.. *(Derken onlar Sâlih'i yalanladılar ve deveyi kestiler..)* âyeti üzerine atfedilmiş olmaktadır. Böyle bir atıfta *fâ* harfleri peş peşe dizilmiş olup, söz bölümleri ardarda birbirini izlemekte ve basamak basamak bir sonraki, bir önceki üzerine atfedilmiş olmaktadır. İşte sözü ardarda dizip sıraladığı için *fâ* ile okumak güzel düşmüştür[867]. Bu kıraatte fiil yalnız Allah'a nisbet edilebilir[868]. Bu yoruma göre ise âyet: "*Böylece Allah, bu azabın içerisinde helâk ettiği kimselerin âkibeti hakkında endişelenmez*" şeklinde tercüme edilebilir[869].

2.1.7.6. Atıf Edatında Farklılık

Vasıl konusuyla ilgili gördüğümüz önemli bir husus da, *atıf* edatında yaşanan farklılığın, ***vasıl*** bazında belâgat olgusunu nasıl etkilediği meselesidir. Bu farklılık daha çok, iki *atıf* edatı olan و ile او lafızları arasında gerçekleşmektedir. Bu konuda birkaç kıraat örneği bulunmakta olup, biz sadece birisini sunmakla yetinmek istiyoruz:

انى اخاف أن يبدل دينكم او أن يظهرفى الارض الفساد .. *{Firavun: "Bırakın beni Musa'yı öldüreyim; (kurtarabilirse) Rabbini de yardıma çağırsın! Çünkü ben onun, dininizi değiştireceğinden, yahut yeryüzünde fesat çıkaracağından korkuyorum" dedi}*[870]. Burada Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer وأن ; diğerleri ise او أن şeklinde; ayrıca Nâfi', Ebû Amr, Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb **if'âl** kalıbıyla *yuzhira* ve âyet sonunu, *mansûb* olarak *el-fesâde* şeklinde okurken, diğerleri **sülâsî** kalıpla *yazhera* ve âyet sonunu da *merfû'* olarak *el-fesâdü* şeklinde okumuşlardır[871].

---

[865] Ebû Alî, a.y.
[866] Zeccâc, a.g.e., II, 572; Ebû Alî, a.y.
[867] Ezherî, III, 150; İbn Hâleveyh, s. 372; Ebû Alî, VI, 420.
[868] Nahhâs, V, 240.
[869] İbn Hâleveyh, a.y.
[870] Mü'min 40/26.
[871] İbn Mücâhid, s. 569; İbnü'l-Cezerî, II, 365.

Her ikisi de *atıf* edatı olup, cümleler arasında ***vasıl*** oluşturmalarına rağmen و ile او arasında bazı yönden farklılıklar bulunmaktadır. Şöyle ki, و, -maddî ya da manevî olsun- ikinci sıradakini, birinci sıradakinin içerisinde bulunduğu konuma *ortak etme* anlamı taşımakta olup, bunlardan hangisinin önce geldiğine delâlet etmez. مررت بالكوفة والبصرة *(Kûfe ve Basra'ya uğradım)* sözü buna örnektir. Burada uğrak yeri olarak Basra'nın önce gelmesi caizdir. Nitekim ..واسجدى واركعى مع الراكعين *{Ey Meryem! Rabbine ibadet et! Secdeye kapan! (O'nun huzurunda) rükû edenlerle beraber rükû et!}*[872] âyetinde de, secde rükûdan sonra gelmesine rağmen, önce secde, daha sonra rükû zikredilmiştir[873]. او edatı ise, konuşanın şüphe veya kastına konu olan iki hususdan biri için tahsis edilmiştir. Diğer bir ifadeyle, او edatının gerçeği, iki şeyden biri için *şek* ya da *yakîn* anlamı ifade etmektir[874]. *Şüpheli* ifadeye: جآء تنى رجل او امرأة *(Bana bir bay ya da bir bayan geldi)* sözü; *yakînî (kasdî)* ifadeye ise: كل السمك او اشرب اللبن *(Ya balık ye ya da süt iç)* sözü örnek verilebilir ki, bunlardan sonuncusu: "*Bu ikisini birlikte yapma; ama hangisini istersen onu seç!*" anlamına gelmektedir[875]. Bu bağlamda او edatının, *yakîn* bilgi ifade etmesi, aynı zamanda *muhayyerlik* anlamını da gündeme getirmekte olup, .. ففدية من صيام او صدقة او نسك *{İçinizden her kim (hac esnasında) hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa, fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir}*[876] âyetinde, hacı adayının, bu zikredilen alternatif fidyelerden herhangi birini tercihte muhayyer olduğu; dolayısıyla bunlardan hangisini işlerse, cezasını ödemiş olacağı anlamı yer almaktadır[877]. İbn Hâleveyh'in tespitine göre او edatı, *şüphe, muhayyerlik, mubahlık, iki şeyden birinin gerekliliği* olmak üzere dört farklı manada kullanıma müsaittir[878].

Bu kısmî filolojik tahlil ışığında, *atıf* edatını *ev*; *fiili* de *yuzhira* şeklinde okuyanlara göre Firavun, Hz. Musa'nın iki şeyden birisini yapacağı; ya onların dinini değiştireceği,

---

[872] Âl-i İmrân 3/43.
[873] Müberred, *el-Muktadab*, I, 10.
[874] Müberred, *el-Muktadab*, I, 10, III, 301.
[875] Müberred, a.e., I, 10.
[876] Bakara 2/196.
[877] İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 543.
[878] İbn Hâleveyh, s. 313.

ya da yeryüzünde fesat çıkaracağı hususunda endişe duymaktadır. Bu durumda Firavun, Allah'a itaat etmeyi *bozgunculuk* olarak görmüş olup, söz konusu kıraat: "*Ben onun, kesinkes dininizi değiştireceğinden; buna gücü yetmediği takdirde ise, yeryüzünde fesat çıkaracağından korkuyorum*" anlamında yorumlanır[879]. Böylece Firavun, bu ikisinden biri hakkında endişe duymakta olup, bunlardan herhangi biri vuku bulduğunda korku kaynağı olacaktır[880].

Atıf edatını *vav* olarak, *fiili* de aynı şekilde **if'âl** kalıbıyla okuyanlara göre ise, her iki hususun birlikte korku kaynağı olması söz konusudur. Buna göre âyet: "*Ben onun, hem dininizi değiştireceğinden, hem de yeryüzünde fesat çıkaracağından korkuyorum*" şeklinde tercüme edilebilir[881].

Yine *atıf* edatını *vav* olarak, fakat *fiili*, **sülâsî** kalıbıyla okuyanların kıraatine gelince, burada *el-fesâdü* kelimesi *fâil* olup, *vav* her iki durumu birleştiren bir yapıya sahip olduğu için, Firavun'un anlayışına göre Hz. Musa'nın, onların dinini değiştirmesi sonucunda yeryüzünde fesat zuhur etmiş olacaktı. Kanaatimizce bu kıraat vecihleri içerisinde, belagat yönünden en zengin olanı bu kıraattir. Çünkü tefsir otoritelerinin tespitleri doğrultusunda, ***ve en yazhera*** şeklindeki bu kıraate göre dinde değişim gerçekleşince, bu değişime bağlı olarak, yeryüzünde bozgunculuk ortaya çıkacaktır[882]. Başka bir deyişle bu kıraat, dinî yozlaşma ile, bunun kesin sonucu olarak bozgunculuğun nüksetmesini aynı çatı altında toplamaktadır[883]. Bu yaklaşım doğrultusunda söz konusu kıraat: "*Ben sizin hem dininizin, hem de buna bağlı olarak dünyanızın bozulacağından korkuyorum*" şeklinde yorumlanabilir[884].

Din ve dünyanın birbiri karşısındaki duruş ve konumlarını gündeme taşıyan bu iki kıraatle ilgili şahsî kanaatimiz olarak diyoruz ki, و edatıyla gelen kıraate göre din ve dünya işleri birbirinden ayrı olarak değerlendirilirken, ف edatıyla gelen kıraatte her ikisi birbirinden ayrı tutulmaksızın, aynı kategoriye dâhil edilmektedir.

---

[879] Zeccâc, IV, 371; Nahhâs, IV, 31.
[880] Ukberî, II, 1118.
[881] Nahhâs, a.y.; İbn Ebî Meryem, III, 1123.
[882] Ebû Alî, VI, 108; Mekkî, *el-Keşf*, II, 243.
[883] İbn Hâleveyh, s. 314. Ayrıca bk. Zeccâc, IV, 371.
[884] Zemahşerî, III, 423.

2.1.7.7. Atıfla Gelen İrap Farklılığı

Kur'an'ın bazı cümlelerinde ***vasıl*** yapılırken, kıraat farklılığıyla birlikte gelen bazı *irap* değişiklikleri oluşmaktadır ki, böyle bir değişikliğin, belâgat zenginliğine katkı sağladığı muhakkaktır. Bunun örnekleri bir hayli çok olup, bunlardan sadece iki tanesini sunmakla yetinmeye çalışacağız.

ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا *(İnsanlardan öyleleri var ki, herhangi bir ilmî delile dayanmadan Allah yolundan saptırmak ve sonra da alay konusu edinmek için boş lafı satın alır)*[885]. Burada Hafs, Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halef يتخذ fiilini *yettahize* şeklinde *nasb*; diğerleri ise *yettahizu* şeklinde *ref'* okumuşlardır[886].

Nasb kıraatte fiil, öncesindeki ليضل *(saptırsın diye)* fiili üzerine atfolunurken, *ref'* kıraatte iki ihtimal bulunmaktadır. Birincisine göre fiil, daha önce geçen ve *merfû'* konumda olan يشترى *(satın alır)* fiili üzerine atfolunurken, ikinci duruma göre *başlangıç* cümlesidir[887]. *Ref'* kıraate göre âyet: "*İnsanlardan öylesi var ki, herhangi bir ilmî delile dayanmadan Allah yolundan saptırmak için boş lafı satın alıp, onu alay konusu edinir*" şeklinde tercüme edilebilir. Burada da *ref'* kıraat, daha beliğ gibi gözüküyor. Çünkü *nasb* kıraate göre "alay konusu edinme" fiili, boş laf satın almanın bir sonucu olarak gerçekleşirken, *ref'* kıraate göre bu, işin başında belirlilik arzeden ve herhangi bir sebebe bağlı olmayan ana gayenin kendisi olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla *ref'* kıraat, bu tür insanların maskaralığı âdeta meslek edindikleri gerçeğini vurguluyor gibidir. Mekkî de, mananın daha sağlıklı oluşu ve çoğunluğun kıraati olması nedeniyle *ref'* okumayı tercih etmiştir[888].

يالیتنا نرد ولانكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين .. *{Ateşin karşısında durdurulup da, "Ah, keşke dünyaya geri döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve müminlerden olsak!" dedikleri vakit (hallerini) bir görsen!}*[889]. Burada نكذب ve نكون fiillerini Hafs, Hamza ve Ya'kûb *ve lâ nükezzibe.. ve nekûne* şeklinde; İbn Âmir, yalnız ikinci fiilde

---

[885] Lokman 31/6.
[886] İbn Mücâhid, s. 512; İbnü'l-Cezerî, II, 346.
[887] Nahhâs, III, 282; Ezherî, II, 269; İbn Hâleveyh, s. 284; Ebû Alî, V, 453; Mekkî, *el-Keşf*, II, 187.
[888] Mekkî, *el-Keşf*, II, 188.
[889] En'âm 6/27.

nasb vecih uygulayarak, *ve lâ nükezzibu.. ve nekûne* şeklinde; diğerleri ise her iki fiili, *ve lâ nükezzibu.. ve nekûnu* şeklinde okumuşlardır[890].

Hafs, Hamza ve Ya'kûb'un kıraatlerine göre her iki fiil, *temenni* sözcüğü olan ليت nin, *vav*la sevkedilmiş *cevap*ları olmaktadır[891]. Bu, tıpkı ليتك تصير الينا ونكرمك ibaresindeki نكرم *muzârî fiil*inin *nasb* okunmasına benzer ki, bu söz: "*Keşke senin bize dönmenle birlikte sana ikramımız gerçekleşmiş olaydı!*" anlamına gelir. Bu durumda âyet: "*Keşke dünyaya geri gönderilmemiz ve yalanlamamamız birikte gerçekleşseydi! (geri gönderilseydik yalanlamazdık)*" şeklinde yorumlanır[892]. *Vav*ın bu şekilde fiili *nasb* etmesi, herhangi bir talebin cevabı olması esasına dayanmakta olup, bu durumda *talep* ile *cevap*, vuku bulma yönünden aynı zamanı paylaşıyor gibidir. Ahtal'ın ***kâmil*** veznindeki:

لاتنه عن خلق و تأتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم

*(Bir huyu yasaklayıp, **aynı anda** onun benzerini kendin yapma! Şayet yaparsan, bu senin için büyük ayıp olur)* şiirinde تأتى *muzârî fiil*in *mansûb* gelmesi buna örnektir[893].

Her iki fiilin *ref'* ile okunmasına gelince, burada üç farklı yorum karşımıza çıkmaktadır. Birincisine göre âyetin sonu, irapta öncesine ortak olmaktadır[894]. Buna göre *temenni*, her fiille birlikte tekrarlanmış olup, âyet: "*Ah, keşke dünyaya geri gönderilseydik! Ah, keşke Rabbimizin âyetlerini bir daha yalanlamasaydık! Ah, keşke inananlardan olsaydık!*" şeklinde tercüme edilebilir[895].

İkinci yoruma göre her iki fiil *hâl* konumunda bulunup, gizli bir نحن *(biz) mübtedâ*sı takdir edilmek suretiyle, cümle *haber* tarzında sevkedilmiştir. Buna göre âyet: "*Keşke Rabbimizin âyetlerini bir daha yalanlamayacağımız ve müminlerden olacağımız bir pozisyonda; döndürülsek de döndürülmesek de, istenilen şekilde davranacağımız bir hal üzere dünyaya geri gönderilsek! (Zira birlikte olduğumuz sürece asla yalanlama imkânımız olmayacak bir şeyi gördük artık)*" şeklinde tercüme edilebilir[896].

Üçüncü yoruma göre ise *ref'* kıraat, iki fiilden her birinin, kendi öncesiyle ilgisi bulunmayacak şekilde *yemin* konumunda bulunmaları üzere gerçekleşmektedir. Bu

---

[890] İbn Mücâhid, s. 255; İbnü'l-Cezerî, II, 257.
[891] Ahfeş, II, 487; Zeccâc, II, 240; İbn Hâleveyh, s. 137. Ayrıca bk. Sîbeveyhi, I, 426.
[892] Zeccâc, a.y. Ayrıca bk. Ebû Alî, III, 294.
[893] Sîbeveyhi, I, 424.
[894] Sîbeveyhi, I, 426.
[895] Zeccâc, II, 239; Ebû Alî, III, 293; Mekkî, *el-Keşf*, I, 428; İbn Ebî Meryem, I, 464.
[896] bk. Sîbeveyhi, a.y.; Zeccâc, II, 239; İbn Hâleveyh, s. 138; Ebû Alî, a.y.; Mekkî, a.y.; Ukberî, I, 489.

durumda âyet: "*Vallahi Rabbimizin âyetlerini bir daha yalanlamayacağız! Vallahi müminlerden olacağız!*" şeklinde tercüme edilebilir[897].

İbn Âmir'in kıraatine gelince, birinci fiilin *ref'* okunması, *ref'* vechiyle ilgili yapılan değerlendirmeler; ikinci fiilin *nasb* okunması da, *nasb* vechiyle ilgili yapılan değerlendirmeler doğrultusunda gerçekleşmiştir[898].

2.1.8. Îcâz-Itnâb-Müsâvât

Ma'ânî dalının son konusunu teşkil eden bu başlık altında, kıraatlerin bir başka edebî veçhesine; *lafız-mana* mukayesesine dikkatleri çekmeye çalışacağız.

Tezimizin birinci bölümünde *îcâz* kavramı hakkında genel bir değerlendirme yapmış ve konuyla ilgili Kur'an âyetlerinden bazı örnekler sunmaya çalışmıştık. Burada ise, belâgat ilminin köşe taşlarından biri olan *îcâz* gerçeğinin göz kamaştırıcı ışınlarını, kıraat aynalarından yansıtmaya çalışacağız. Konuya geçmeden, başlığımızı oluşturan diğer iki belâgat kavramı hakkında kısa bir bilgi sunmak istiyoruz.

Itnâb sözlükte "çadır ipi" manasına gelen *tunb* ve "uzamak" anlamındaki *taneb* kökünden türemiş olup, "uzatmak, herhangi bir şeyde mübâlağa yapmak" manasına gelirken[899], terim olarak "Konunun etraflıca işlenmesinin güzel düşeceği ortamlarda çok söz kullanarak, manayı genişçe ifade etmek" demektir[900].

Diğer bir tanıma göre *ıtnâb*, "*Îcâz*da kullanılan sözün daha fazlasıyla maksadı beyan etmek"tir[901].

Başka bir tanıma göre de *ıtnâb*, "Bir faydadan dolayı lafzın manaya artık gelmesi"dir[902].

Îcâz ve *Itnâb* tabirleri göreli hususlardan sayılan iki kavram olup, bu ikisini belirleyecek olan ölçüt, halkın orta kesimi tarafından kullanılan ve herkesçe tanınan konuşma tarzıdır ki, bu, *lafız-mana* ötüşmesiyle gerçekleşen sözdür. Bu söz, belâgat dalında ne övgüye nede yergiye konu olur. İşte bu vasatî ölçünün altında kalan söz, amaçlanan manayı ihlâl etmiyorsa ***îcâz***, ediyorsa ***taksîr*** diye adlandırılır. Bu ölçünün

---

[897] Ahfeş, II, 487.
[898] Ebû Alî, III, 294-295; Ukberî, a.y.
[899] Halîl b. Ahmed, VII, 438; İbn Düreyd, I, 310; Zemahşerî, *Esâs*, s. 396, "tnb" md.
[900] Rummânî, s. 78-79; Hafâcî, s.211.
[901] Sekkâkî, s. 133.
[902] İbnü'l-Esîr, II, 280.

üzerine çıkan söze gelince; bunun, kendisiyle *mübâlağa* kastedilen türüne ***ıtnâb*** (gerekli uzatma), böyle olmayanına da ***tatvîl*** (gereksiz uzatma) adı verilir[903].

Şu önemli noktayı da dikkate almak gerekir ki, duyulan ihtiyacın ve verilen önemin derecesine göre *îcâz* ve *ıtnâb*dan her birinin, diğerine yeğleneceği yerler vardır. *Tatvîl*e gelince; o, bir söz kusuru ve manayı açıklayamama âcizliğidir. Zira o, azın yeterli olduğu yerde çoğun sıkıntısına katlanmak demektir. Böylece *tatvîl*, yakın yolu bilmediği için uzak yola giren kimse gibidir. *Itnâb* ise kır gezintisi yaparcasına, özünde çok sevinçlerin ve büyük faydaların barındığı uzun bir yola giden kimsenin durumuna benzer[904].

*Müsâvât*a gelince, bu tabir sözlükte "her şeyin ortası" anlamında kullanılan *sevâ* ve "uygun, dengeli" anlamındaki *süvâ* kökünden türemiş olup, "ölçümlenebilen iki şeyden birinin diğeriyle aynı seviyede olması, birbiriyle denkleşmesi" manasına gelirken[905], terim olarak "Manalarla lafızların, bazısı bazısına artık gelmeyecek şekilde birbiriyle ölçülü olması" demektir ki, bu, *îcâz*la *ıtnâb* arasında yerini bulan orta bir yoldur[906].

Diğer bir tanıma göre *müsâvât*, "Lafzın, ne noksan ne de fazla gelecek şekilde, kastedilen asıl mananın ölçüsünde olması"dır[907].

Cümle kurmanın ölçütü sayılan bu üç kavramla (*îcâz, ıtnâb, müsâvât*) ilgili olarak belâgat kitaplarında uzun izah ve örneklere yer verilmekte olup, bunları geniş bir şekilde burada ele alma imkânımız bulunmamaktadır. Bu yüzden biz, kısımlarına değinmeksizin, sadece genel bir bilgi olmak üzere her üç kavramla ilgili birer âyet örneği sunmakla yetinmek istiyoruz: Şöyle ki, belâgat kitaplarında *müsâvât*a: ولايحيق المكر السيئ الا باهله *{Kötü tuzak, ancak sahibini kuşatır (Kişi kazdığı kuyuya kendi düşer)}*"[908]; *îcâz*a: ولكم فى القصاص حيوة *(Kısasta sizin için hayat vardır)*[909]; *ıtnâb*a da: ذلك جزيناهم بماكفروا وهل نجازى الا الكفور *(Nankörlük etmeleri sebebiyle onları işte böyle cezalandırdık. Biz nankörden başkasını cezalandırır mıyız!)*[910] âyetleri birer örnek verilmektedir[911].

---

[903] Kazvînî, *Telhîs*, s. 91; Tîbî, s. 145; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 256.
[904] Rummânî, s. 79.
[905] Halîl b. Ahmed, VII, 326; İbn Düreyd, I, 178, III, 258; Râgıb, s. 251; Zemahşerî, *Esâs*, s. 315, "svy" md.
[906] Askerî, s. 173; Hafâcî, s. 217.
[907] Kazvînî, *el-Îzâh*, III, 173.
[908] Fâtır 35/43.
[909] Bakara 2/179.
[910] Sebe' 34/17.
[911] Kazvînî, *Telhîs*, s. 93, 98. Diğer örneklendirmeler ve geniş açıklamalar için bk. a.e., s. 93-101.

Şunu belirtmemiz gerekmektedir ki, ele alacağımız kıraat örnekleri birinci derecede *îcâz*, ikinci derecede ise *ıtnâb* konusunu ilgilendirmekte olup, *müsâvât*la ilgili herhangi bir kıraat örneği tespit edemedik. Dolayısıyla bizim burada *müsâvât* konusuna kısmen değinmemiz, diğer iki belâgat kavramının belirlilik kazanması için sunulmuş olan sadece bir ön bilgidir.

2.1.8.1. Kasır Îcâzı

*Îcâz*ın, 1. bölümde değindiğimiz üzere, sırf *mana* boyutuna yönelik olan; *özlü anlatım* diye de isimlendirebileceğimiz bu türüyle ilgili tespit edebildiğimiz kıraat örnekleri şunlardır:

مالك يوم الدين *{Ceza gününün sahibidir (O)}*[912]. Bu âyeti Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza ve Ebû Ca'fer *elif*siz olarak ملك (*meliki*) şeklinde okurken, *Âsım*, Kisâî, Ya'kûb ve Halef *elif*li olarak *mâliki* şeklinde okumuşlardır[913].

Çoğunluğun kıraati olan *meliki* şeklindeki okuyuşa göre *melik* kavramı, *mâlik* kavramını kendi kapsamına alabildiği halde, aksi böyle değildir. Ayrıca burada *mâliki..* şeklinde okunması, "*Bizzat ceza gününün sahibidir*" anlamına gelirken, "*meliki..*" şeklindeki kıraat, "*Ceza gününün ve onda mevcut olan her şeyin sahibidir*" şeklinde bir anlam ifade etmektedir. Böylece *melik* ile *mâlik* kavramları arasında *tam girişimlilik* (umûm-husûs-mutlak) ilişkisi bulunmaktadır. Buna göre *melik, mâlik*ten daha *içlemli* (ehas) ve daha çok övgüye lâyık olup, her *melik, mâlik* iken, her *mâlik, melik* değildir[914]. Keza her *melik, mülk* (kudret, saltanat) sahibi iken, her *mâlik, mülk* sahibi değildir; o, ancak *milk* (maddî varlık) sahibidir[915].

Bir yoruma göre *melik* sigası "yönetim"le ilgili bir kavram olup, "çoğunluk içinde emretme ve yasak koyma yetkisi bulunan" anlamına gelmektedir. Bu manada "*insanların meliki*" denir de "*eşyanın meliki*" denmez[916].

Başka bir değerlendirmeye göre mülkte tasarruf ve yönetim yetkisi ancak *melik* diye adlandırılan şahsa ait olur. Böylece *melik*, hem *mülk*, hem de *milk* kavramını kendisinde toplayacak şekilde; insanların hem kendi işlerine, hem de onların bütün yetkilerine hâkim olan kimsedir. Bu yetkilerin tümünü kendi özünde bulundurmayan,

---

[912] Fâtiha 1/4.
[913] İbn Mücâhid, s. 104; Paluvî, s. 7.
[914] Taberî, I, 95; İbn Mücâhid, s. 104; İbn Hâleveyh, s. 62; Ebû Alî, I, 14; Mekkî, *el-Keşf*, I, 29.
[915] Mekkî, a.y.
[916] Râgıb, s. 472.

melik ismini hakedemez[917]. Nitekim ...تشآء من الملك تؤتى مالك الملك اللهم قل *(De ki: Ey mülkün gerçek sahibi olan Allahım! Sen mülkü dilediğine verirsin..)*[918] âyetinde Allah'ın, dünya hükümdarlarının ve onların eli altında bulunanların gerçek sahibi olduğu, dolayısıyla sahip olduğu bu dünya saltanatını dilediğine verebileceği ifade edilmektedir. *Ceza Günü*'ne gelince, o gün geçerli olacak olan yalnız Allah'ın saltanatıdır ve O, hükümdarlar hükümdarı olarak, o gün bütün dünya hükümdarlarını kendi eli altında bulunduracaktır[919].

Diğer bir yoruma göre *Meliki yevmiddîn* şeklindeki kıraat, *Ceza Günü*'nde hükümranlığın, tüm yaratılmışların ötesinde sadece Allah'a mahsus olduğunu, daha önce dünyada iken *mülk, ululuk, azamet, saltanat* ve *ceberut* sıfatlarını tek başına sahiplenme hususunda Allah'la boy ölçüşmeye kalkışan nice sultacı kralların, o gün Allah'la karşılaştıklarında, kendilerinin gerçekte ufak ve alçak kişiler oldukları, hakiki saltanatın, ululuk ve izzetin, kendilerinin ötesinde Allah'a ait olduğu gerçeğini kesin olarak öğreneceklerini anlatmaktadır[920].

Mâliki.. kıraatine gelince, bununla ilgili de bazı hüccetlere yer verilmektedir. Örneğin, bir değerlendirmeye göre *melik*, gerçekte *mâlik*in anlamı içerisinde yer alır. Bu noktadan hareketle "*Allah her şeyin mâlikidir*" denebilmesine rağmen, "*Allah her şeyin melikidir*" denmez[921]. Hem *mâlik*, övgüye konu olmada *melik*ten üstündür. Zira bazan el altında bulundurulamıyanlara *melik* olunabilir. Örneğin, "*Arapların meliki, Rumların meliki*" denebildiği halde bu kişilere gerçek anlamda hâkim olma söz konusu değildir. *Mâlik* ise, eli altında bulundurduklarına mutlak surette hâkim pozisyondadır. Bu yüzden, Yaratıcı'yı övmede *mâlik*, yaratılmışı övmede ise *melik* sigası daha beliğ düşer[922]. Nitekim hanımını şikâyet etmek üzere Hz. Peygamber'e gelen bir bedevî bu şikâyetini, ***recez*** veznindeki şu:

اليك اشكو ذربة من الذرب يامالك الملك وديان العرب

(Sana, dili uzun kadınlardan birini şikâyet ediyorum; ey mülk sahibi ve Arab'ın hâkimi!) şiiriyle dile getirince, "*Yâ mâlike'l-mülk!*" diye kendisine seslendiği Hz.

---

[917] Ebû Alî, I, 14.
[918] Âl-i İmrân 3/26.
[919] Ebû Alî, a.y.
[920] Taberî, I, 95.
[921] Geniş bilgi ve örnekler için bk. Ezherî, I, 110; İbn Hâleveyh, s. 62; Ebû Alî, I, 12; Mekkî, *el-Keşf*, I, 26.
[922] Mâverdî, I, 56.

Peygamber: "*Bu dediğin Allah'tır*" buyurarak, bedevînin bu hitap tarzından duyduğu rahatsızlığı yumuşak bir biçimde ifade etmiştir[923].

Bu kıraate göre âyet: "*Allah, dünyada iken kendi aralarında hükmetmekte olan kullarının ötesinde, Ceza Günü'nde onların arasında hükmetme yetkisine sahiptir*" şeklinde yorumlanır[924].

Bu iki kıraatten hangisinin *kasır îcâzı*na örnek oluşturduğunu tespite gelince, bazı Kur'an bilimcilerinin yorumuna göre *mâliki* şeklindeki kıraat, sûrenin başında yer alan: رب العالمين *(Âlemlerin Rabbi)* şeklindeki ilâhî vasfın bir tür ***tekrârı*** sayılmaktadır. Çünkü "*Âlemlerin Rabbi*" buyurmak suretiyle, zaten Cenâb-ı Hak kendi zatını, "*her şeyin sahibi (mâliki)*" diye vasıflamış bulunmaktadır. Dolayısıyla iki farklı lafzın aynı manaya gelecek şekilde peş peşe tekrarlanmasında muhatap için, ihtiyaç duyulacak (ekstra) bir fayda bulunmamaktadır[925]. Bu yorum doğrultusunda *meliki* kıraati, tekrarı çağrıştıracak bir söz ortamının dışında kaldığı için daha özlü bir ifade üslûbu sergilemekte ve herhangi bir *hazif* de söz konusu olmadığından, bir tür *kasır îcâzı* oluşturmaktadır denebilir. *Mâliki* kıraati ise, tam bir lafız tekrarı olmasa bile, en azından mana tekrarı oluşturduğu için *ıtnâb* sayılabilir. Zaten *ıtnâb*ın türlerinden biri de *tekrarlama (tekrîr)* metodudur[926]. Buradaki *ıtnâb, Zikru'l-hâs ba'de'l-'âm* (Genelin ardından özelin zikrine yer verilmesi) türünden, ayrı bir belâgat zenginliğini de beraberinde getirmektedir. Böyle bir *ıtnâb*a gidilmesindeki amaç, özelin üstünlüğüne dikkat çekmektir. Böylece özel, sanki genelin cinsi dışında kalan farklı bir değermiş gibi işlem görür ve vasfın farklılık arzetmesi zata taşınmış gibidir. "*Namazlara ve (özellikle) orta namaza (ikindi namazına[927]) devam edin!*"[928] âyeti *ıtnâb*ın bu türüne örnektir[929]. Bu âyette *namazlar* şeklindeki genel ifadenin ardından, *orta namaz* şeklindeki özel tabire yer verilerek, ikindi namazının -diğer namazların dışında özel bir namazmış gibi- üstünlüğüne dikkat çekilmiştir. Bunun bir benzerini, *Mâliki* kıraatinde görmekteyiz. Surenin başında yer alan *Âlemlerin Rabbi* ifadesinde, rablık *(rubûbiyyet)* vasfının hem dünya, hem ahiret âlemi için geçerliliği söz konusudur[930]. Bunun ardından "*Ceza gününün sahibidir*" ifadesiyle genelden özele

---

[923] İbn Hâleveyh, *İ'râbü Selâsîne Sûre*, nşr. İbn Zeydân, Beyrut, ts., s. 34.
[924] Ebû Alî, I, 12.
[925] Taberî, I, 95; Ebû Alî, I, 10.
[926] Kazvînî, *Telhîs*, s. 97.
[927] İbn Kuteybe. *Tefsîr*, s. 91.
[928] Bakara 2/238.
[929] Kazvînî, *Telhîs*, s. 97.
[930] Taberî, I, 96; Mâverdî, I, 55; İbn Kesîr, I, 24-25.

geçilmiştir. Çünkü *ahiret* de âlemlerden bir âlemdir. Dolayısıyla burada bu tür bir *itnâb*a gidilerek, ahiret âleminin önemi vurgulanmış olmaktadır. Böylece her iki kıraat, iki farklı belâgat zenginliği sağlamış olmaktadır.

فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مماكانا فيه *{Derken, şeytan onların (Âdem ve Havvâ) ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde bulundukları cennetten onları çıkardı}*[931]. Burada Hamza أزال (*ezâle*) şeklinde **if'âl** kalıbıyla okurken, cumhur âyet metninde yer aldığı üzere *ezelle* şeklinde, **tef'îl** kalıbıyla okumuştur[932].

Cumhurun kıraati, زل (sürçtü) kökünden gelip, fiil استزل (kaydırdı -ya da kaydırmak istedi-) anlamında kullanılmıştır[933]. Tıpkı, *"(Uhud'da) iki topluluğun karşılaştığı gün, içinizden yüz çevirip kaçanları, şeytan sırf işledikleri bazı hatalar yüzünden yerlerinden **kaydırmıştı** (استزلهم الشيطان)"*[934] âyetinde bu anlamda kullanıldığı gibi[935].

Bu mana doğrultusunda cumhurun kıraati iki şekilde yorumlanır: Birincisine göre fiil, *"Şeytan onlara bu ayak sürçmesi işini yaptırttı"*, ikincisine göre ise, *"Şeytan onların ayağını -kendisi- kaydırdı"* anlamına gelmektedir[936].

Hamza'nın kıraatinde ise, fiil زال (zail oldu, ayrıldı) kökünden gelmiş olup, buna göre âyet: *"Şeytan onları cennetten ayırıp uzaklaştırdı ve başka bir ortama intikal ettirdi"* şeklinde yorumlanır[937]. Bu kıraatte "cennetten uzaklaştırma" fiilinin şeytana nisbet edilmesindeki sebep, bu işin, şeytanın süsleyip güzel göstermesi ve vesvesesiyle gerçekleşmiş olmasıdır[938].

Taberî'nin tespitine göre "izale etmek", zaten "uzaklaştırmak" ve "çıkarmak" anlamına geldiği için, Hamza'nın kıraati burada *lafız tekrarı* sayılır. Çünkü âyetin devamında فأخرجهما *(ve onları.. çıkardı)* ifadesi yer almaktadır. Durum bu olunca, Hamza'nın kıraati: *"Şeytan onları cennetten **uzaklaştırdı** ve içinde bulundukları nimetlerden **uzaklaştırdı**"* gibi bir manaya gelmektedir ki, bunun bir yorum değeri

---

[931] Bakara 2/36.
[932] İbn Mücâhid, s. 154; İbnü'l-Cezerî, II, 211.
[933] Ebû Ubeyde, I, 38; Yezîdî, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 68; Ahfeş, I, 232; İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 46.
[934] Âl-i İmrân 3/155.
[935] Ebû Alî, II, 18.
[936] Zeccâc, I, 115; Ebû Alî, II, 17.
[937] Ahfeş, I, 233; İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 46; İbn Hâleveyh, s. 74.
[938] Ebû Alî, II, 15.

yoktur[939]. Taberî'nin bu değerlendirmesi esas alındığında, cumhurun kıraati *îcâz*, Hamza'nın kıraati ise bir tür *tekrar* oluşturduğu için *ıtnâb* sayılacaktır.

Ebû Alî, Hamza'nın kıraatinin burada *tekrar* oluşturduğu şeklindeki yaklaşıma karşı çıkmaktadır. Ona göre bu kıraat, hiçbir faydası bulunmadığı iddia edilen bir tekrarlama değildir. Zira şeytanın, Âdem ile Havvâ'yı yerlerinden ayırdığı halde, henüz içinde bulundukları huzur ortamının dışına çıkarmamış olması muhtemeldir. Kaldı ki, bu bir tekrar olsa bile, böyle konumlarda farklı lafızlar kullanarak tekrara yer verilmesi, kıssanın saygınlık arzetmesi sebebiyle vuku bulmaktadır. Dolayısıyla böyle bir tekrar, hoşa gitmeyen ve kendisinden uzak durulan bir şey değildir[940].

لافيها غول ولاهم عنها ينزفون *(O içkide ne sersemletme vardır ne de onunla sarhoş olurlar)*[941]; لايصدعون عنها ولاهم ينزفون *(Bu şaraptan ne başları ağrıtılır ne de akılları giderilir)*[942]. Her iki âyette geçen ينزفون fiilini Hamza, Kisâî ve Halef *etken* çatı ile *yunzifûne*; diğerleri ise *edilgen* çatıyla *yunzefûne* şeklinde okurlarken, Âsım ikinci âyette *etken* çatı üzere okuyanların yanında yer almıştır[943].

Her ikisinde de cennet şarabının vasfedildiği bu âyetlerde, *Edilgen* çatı: "*O içki sebebiyle, (cennetliklerin) akılları başlarından gidip sarhoş olmazlar*"; *etken* çatı ise: "*İçkileri tükenmez*" anlamında yorumlanır[944].

İbn Kuteybe'ye göre *edilgen* çatı, hem aklın zail olmaması, hem de içkinin tükenmemesi anlamlarını bir araya getirirken, *etken* çatı, sarhoşluk ve içkinin tükenmeye yüz tutması namına herhangi bir şeyin söz konusu olmayacağını ifade etmektedir[945]. İbn Kuteybe'nin bu yorumundan, onun her iki kıraate de hemen hemen aynı manaları yüklediği sezinlenmektedir. Nitekim o, bir başka yerde, kıraat farklılığı konusuna değinmeksizin, yukarıda sunduğumuz ikinci âyetin *îcâz* yönünü ortaya korken, bu âyette iki lafız (لايصدعون ve لاينزفون) kullanılarak, bir içkide bulunabilecek tüm kusurların ortadan kaldırıldığını ve bu şekilde cennet şarabının vasfedildiğini; öyle ki, sırf لاينزفون lafzının,

---

[939] Taberî, I, 272.
[940] Geniş bilgi için bk. Ebû Alî, II, 16.
[941] Sâffât 37/47.
[942] Vâkıa 56/19.
[943] İbn Mücâhid, s. 547; İbnü'l-Cezerî, II, 357.
[944] Yezîdî, s. 316; Taberî, X, 486; Zeccâc, IV, 303; Nahhâs, III, 419-420; İbn Hâleveyh, s. 302; Ebû Alî, VI, 54-55.
[945] İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 370-371.

aklın yok olmaması, malın elden çıkmaması ve şarabın tükenmemesi anlamlarını bir araya toplayabildiğini belirtmektedir[946].

İbn Kuteybe'nin dışındakilerin yorumunu esas aldığımızda, her iki âyette fiilin, *yunzifûne* şeklinde okunması *îcâz*, *yunzefûne* şeklinde okunması ise *itnâb* yönünden daha sağlıklı gözükmektedir. Zira birinci âyette geçen *ğavl* (sersemletme) ve ikinci âyette yer alan *tasdî'* (baş ağrıtma) kavramları, -dolaylı da olsa- zaten aklın zail olması ve sarhoşluk anlamlarını çağrıştırdığı için, aynı manaları ifade eden *yunzefûne* kıraati mana tekrarına yol açacaktır. Oysaki *yunzifûne* kıraati, "şarabın tükenmesi" anlamına geldiği için herhangi bir tekrar söz konusu olmayacak; dolayısıyla *îcâz* oluşacaktır[947].

2.1.8.2. Hazif İcâzı

Kıraat farklılıklarında yaşanan *îcâz*ın kahir ekseriyeti *hazif*, yani bazı cümle unsurlarının ibareden silinmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bunun Kur'an'da pek çok örnekleri bulunmakta olup biz, belâgat yönünden zenginlik oluşturacak birkaçını, *hazif* işleminin türüne göre sınıflandırarak incelemeye çalışacağız.

2.1.8.2.1. Harfin Hazfedilmesi

وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم *(Başınıza her ne musibet geliyorsa, bilin ki kendi ellerinizin işlediği yüzündendir)*[948]. Bu âyeti Nâfi', İbn Âmir ve Ebû Ca'fer *fâ* harfi olmaksızın بما (*bimâ*) şeklinde okumuşlardır[949].

Çoğunluğun kıraati olan فبما şeklindeki okuyuşa göre ما اصابكم ün ما sı *şart* edatı olup, ..فبما kısmı onun *cevab*ı olmaktadır. Azınlığın kıraati olan بما şeklindeki okuyuşta ise ya, aynı ما, *ism-i mevsûl* (bağlaç) olarak الذى manasında kullanılmış olup, *cevab*ın ف ile sevkedilmesine gerek duyulmamıştır, ya da ما, diğer kıraatte olduğu gibi *şart* edatı olmasına rağmen ف hazfedilmiştir. Bu hazfin sebebi, ما nın, *mâzî* kipi olan كسبت fiilinin başına gelmesi sebebiyle onda -*cezm* edici olarak- herhangi bir fonksiyon icra etmemesidir[950]. *Cevab*ın yer aldığı cümleden ف nın hazfedilmesinin Kur'an'da örnekleri

---

[946] İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 7.
[947] Geniş bilgi için bk. Ebû Alî, VI, 55; Ebû Zür'a, s. 608-609; Mekkî, *el-Keşf*, II, 224; Bikâî, VI, 311.
[948] Şûrâ 42/30.
[949] İbn Mücâhid, s. 581; İbnü'l-Cezerî, II, 367.
[950] Nahhâs, IV, 83; Ebû Alî, VI, 129; Ebû Zür'a, s. 642; Mekkî, *Müşkil*, II, 277-278.

mevcut olup, وان اطعتموهم انكم لمشركون *(Onlara boyun eğerseniz şüphesiz siz de Allah'a ortak koşmuş olursunuz)*[951] âyeti bunlardan biridir. Burada انكم, *şart*ın *cevabı* olup, cümle فانكم takdirindedir[952]. Konumuz olan ف sız kıraatte ما nın, الذى manasına geldiğini savunan görüş doğrultusunda ما harfi *mübtedâ* olup, بماكسبت kısmı, bunun *haberi* olması hasebiyle[953] âyet: "*Sizin başınıza gelenler ellerinizin işlediği şeyler yüzünden vuku bulmaktadır*" şeklinde yorumlanır[954]. Her iki kıraatin de, ferdî sorumluluğu ön plana çıkarma noktasında aynı mesajı sunmaları söz konusu olunca, bunlardan mesajı, diğerine nisbetle bir harflik de olsa daha az lafız kullanarak sunan ف sız kıraat *îcâz* örneği oluşturmaktadır.

2.1.8.2.2. Fâilin Hazfedilmesi

لقد تقطع بينكم.. *{Andolsun (bugün) aranızdaki bağlar kopmuştur!}*[955]. Burada Nâfi', Hafs, Kisâî ve Ebû Ca'fer بينكم *zarf* cümlesini, *beyneküm* şeklinde *mansûb* olarak okurlarken, diğerleri *beynüküm* şeklinde *merfû'* olarak okumuşlardır[956].

Merfû' olarak okunması durumunda, بينكم zarfi, تقطع (koptu) fiilinin, *mecazî isnâd* üzere[957],doğrudan faili olurken, *beyneküm* şeklindeki *nasb* kıraate göre بين lafzı, *zarf* halinde *mef'ûlün fih* (mekân zarfi) olması hasebiyle, burada تقطع fiilinin isnâd edileceği bir *fâil* bulunması gerekir. İşte bu *fâil*, fiilin sonrasında takdir edilen gizli bir الأمر (iş, durum) veya العقد (bağ, anlaşma) yahut الود (sevgi) ya da ما (her şey), الوصل (irtibat) gibi bir kelime olabilir. Böylece bu âyette, *nasb* kıraate göre ***hazif îcâz***ına gidilmiştir[958].

---

[951] En'âm 6/121.
[952] Ebû Alî, VI, 129.
[953] Mekkî, *el-Keşf*, II, 251.
[954] Ebû Zür'a, s. 642.
[955] En'âm 6/94.
[956] İbn Mücâhid, s. 263; İbnü'l-Cezerî, II, 260.
[957] Bu kıraat *mecâz* konusunu da ilgilendirmekte olup, ***beyân*** dalında yeniden ele alınacaktır.
[958] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 370. Ayrıca bk. Yezîdî, s. 139; İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 157; Zeccâc, II, 273; Ebû Alî, III, 359-360; İbnü'l-Enbârî, I, 332.

2.1.8.2.3. Mef'ûlün Hazfedilmesi

*Mef'ûl*ün mana yönünden kendi varlığını hissettirip, lafiz olarak cümlede yer almamasıyla ilgili pek çok kıraat örneğine rastlamamız mümkündür. Biz bu konuyu, *isim* ve *zamir* bazında ele alıp, her biri için ikişer örnek sunmakla yetinmek istiyoruz.

İsim Bazında

.. لايكادون يفقهون قولا *{Nihayet (Zülkarneyn) iki dağ arasına ulaşınca, bunların önünde, neredeyse hiçbir sözü anlamayan bir halk buldu}*[959]. Bu âyette geçen يفقهون fiilini Hamza, Kisâî ve Halef *yufkıhûne* şeklinde **if'âl** kalıbıyla okurken, diğerleri *yefkahûne* şeklinde **sülâsî** kalıbıyla okumuşlardır[960].

Sülâsî olarak gelen çoğunluğun kıraatine göre fiil, tek *mef'ûl* alan cinsten olup, o *mef'ûl* de قولا lafzı olduğundan, herhangi bir hazif söz konusu değildir. Fakat **if'âl** kalıbıyla gelen kıraatte fiil, iki *mef'ûl* alan cinsten olup, birinci *mef'ûl*, احدا (hiçbir kimseye) veya الناس (insanlara); yahut غيرهم (başkalarına) şeklinde takdir edilmek üzere hazfedilmiştir. Her iki kıraat de meşhur olup biri diğerini dışlamaz. Şöyle ki, o kavmin, başkalarına ait olan sözleri anlayamamaları yönünden *yefkahûne*; dillerinden ya da telaffuzlarından kaynaklanan bazı nedenlerle, başkalarına söz anlatamamaları yönünden de *yufkıhûne* kıraati doğru olmaktadır. Bu durumda *yefkahûne* kıraati: "*Dilsizlerin anlayabileceği türden, ancak işaret ve benzeri şeylerle başkalarının sözlerini -iç yüzünü kavrayamayacakları şekilde- zorlukla anlıyorlardı*" şeklinde; *yufkıhûne* kıraati ise: "*Dillerinin garip ve bilinmemesi sebebiyle, konuşmalarını bir başkasına açıkça anlatamıyorlardı*" şeklinde yorumlanır[961].

.. قالتا لانسقى حتى يصدر الرعآء *{(Şuayb'ın iki kızı:) "Çobanlar sulayıp çekilmeden biz (onların içine sokulup hayvanlarımızı) sulayamayız. Babamız ise çok yaşlı bir ihtiyardır"*

---

[959] Kehf 18/93.
[960] İbn Mücâhid, s. 399; İbnü'l-Cezerî, II, 315.
[961] Taberî, VIII, 279; Ezherî, II, 123; İbn Hâleveyh, s. 231; Ebû Ali, V, 172; Mekkî, *el-Keşf*, II, 73; Mâverdî, III, 341; Zemahşerî, II, 498; İbnü'l-Enbârî, II, 116.

dediler}[962]. Bu âyette yer alan يصدر fiilini Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer, *yasdura* şeklinde **sülâsî**; diğerleri ise *yusdira* şeklinde **if'âl** kalıbı üzere okumuşlardır[963].

Sülâsî kalıbıyla gelen kıraatte hazif söz konusu değilken, **if'âl** kalıbıyla gelen kıraate göre cümlede اغنامهم *(koyunlarını)* veya مواشيهم *(davarlarını)* şeklinde takdir edilen, hazfedilmiş bir *mef'ûl* yer almaktadır. Buna göre *yasdura* kıraati: *"Çobanlar sularını alıp dönünceye kadar.."*; *yusdira* kıraati ise: *"Çobanlar sürülerini sulayıp, sudan geri çekinceye kadar.."* şeklinde yorumlanır[964].

Beydâvî'nin nefis bir tespitine göre, **if'âl** kalıbıyla gelen kıraatte *mef'ûl*ün hazfedilmesiyle, Hz. Şuayb'ın kızlarının iffetliliğine delâlet eden ve Hz. Musa'yı, oracıkta onların su ihtiyacını görmeye motive eden durumun ortaya konması amaçlanmıştır[965].

Âlûsî'nin naklettiği bir anekdota göre krallardan biri, konumuz olan bu iki kıraat arasında anlam bakımından bir fark bulunup bulunmadığını (bir âlime) sormuş da, kendisine şu cevap verilmiş: *"**Sülâsî** kalıplı kıraat, Hz. Şuayb'ın kızlarının aşırı derecede haya sahibi oluşlarını ve yabancıların arasına karışmaktan son derece sakındıklarını anlatmaktadır. **İf'âl** kalıplı kıraatte ise, çobanların, davarlarını suyun başından geri almaları anlatılmakta olup bu kıraatten, çobanların bizzat kendilerinin sudan uzak durmuş olmaları manası anlaşılmamaktadır"*[966].

Zamir Bazında

ليأكلوا من ثمره وما عملته ايديهم *(Meyvelerinden ve kendi ellerinin imal ettiğinden yesinler diye..)*[967]. Burada Ebû Bekir, Hamza, Kisâî ve Halef zamirsiz olarak وماعملت şeklinde okumuşlardır[968].

Zamiri göstererek okuyanların kıraatine göre ما'nın hem *ism-i mevsûl*, hem *olumsuzluk edatı (mâ-i nâfiye)* olması muhtemeldir. *İsm-i mevsûl* olması durumunda و atıf edatı olup, ما, öncesindeki من ثمره *câr-mecrûr*u üzerine atfolunur ve böylece ..ومماعملته

---

[962] Kasas 28/23.
[963] İbn Mücâhid, s. 492; İbnü'l-Cezerî, II, 341.
[964] İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 332; Zeccâc, IV, 139; Nahhâs, III, 234-235; İbn Hâleveyh, s. 276; Ebû Alî, V, 412-413.
[965] Beydâvî, II, 213.
[966] Âlûsî, XX, 60.
[967] Yâsîn 36/35.
[968] İbn Mücâhid, s. 540; İbnü'l-Cezerî, II, 353.

(ve ellerinin imal ettiğinden..) takdirinde olmak üzere *mecrûr* konumunda bulunmuş olur. Âyetin tercümesi de bu esasa göre sunulmuştur. Aynı ما nın *olumsuzluk edatı* olması durumunda ise و *hal edatı (vâv-ı hâliyye)* olup, kendisinden itibaren cümle, *hal cümlesi* olarak sevkedilmiş ve *nasb* konumunda olmuş olur. Bu değerlendirmeye göre âyet: "*Kendi ellerinin imali olmadığı halde bunların meyvelerinden yesinler diye*" şeklinde tercüme edilebilir. وماعملت kıraatinde ise *sıla cümlesi*nden *ism-i mevsûl*e dönen ه *mef'ûl* zamiri, *îcâz* maksadıyla hazfedilmiştir. Bu durumda ما nın, *ism-i mevsûl* olmanın yanı sıra, *masdar edatı (mâ-i masdariyye)* olması da caiz görülmüş olup, buna göre âyet: "*Ta ki, onların meyvelerinden ve kendi ellerinin emeğinden yesinler*" şeklinde tercüme edilebilir[969]. Kur'an'da *mef'ûl* zamirinin bu şekilde hazfedildiği çoktur[970].

Konumuz olan kıraate göre *sıla cümlesi*nde *fiil, fâil* ve *mef'ûl* bir araya geldiği için, kelimeyi hafifletmek amacıyla *mef'ûl* zamiri hazfedilmiştir. Zira böyle bir söz ortamında zamiri telaffuz etmek fazlalık sayılacaktır[971]. Ayrıca ما nın, *ism-i mevsûl* olan الذى manasına geldiği yerde bu zamirin hazfedilmesi güzel düşer[972].

Bütün bu yorumlara ilave olarak, وماعملت kıraatinde zamirin hazfine gidilmesi, *fiil*i sınırlandırmama ve sebepli ya da sebepsiz olsun; bütün işlerin Allah'a havale edilmesi anlamını sağlayabilme amacına yönelik olmaktadır. Bu demektir ki, şu görünen eşyada hiçbir şey, şu ya da bu şekilde olsun; gerçek itibariyle insanların kendi imali değildir[973].

وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين *(Orada canlarının çektiği, gözlerinin hoşlandığı her şey vardır)*[974]. Bu âyette ise Nâfi', İbn Âmir, Hafs ve Ebû Ca'fer'in dışındakiler, aynı şekilde *mef'ûl* zamirini hazfederek ما تشتهى الأنفس şeklinde okumuşlardır[975].

Her iki kıraate göre ما burada *ism-i mevsûl* olup, bir önceki kıraat örneğinde ما nın, *ism-i mevsûl* olmasıyla ilgili sunduğumuz filolojik tahlillerin hemen hepsi bu kıraat

---

[969] İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 365; Zeccâc, IV, 286; Nahhâs, III, 394; İbn Hâleveyh, s. 298; Ebû Alî, VI, 41; Mekkî, *Müşkil*, II, 226; Ebû Hayyân, VII, 335.
[970] Konuyla ilgili âyet örnekleri hakkında bk. Ebû Alî, a.y.
[971] İbn Hâleveyh, a.y.
[972] Zeccâc, a.y.
[973] Bikâî, VI, 261.
[974] Zuhruf 43/71.
[975] İbn Mücâhid, s. 588-589; İbnü'l-Cezerî, II, 370.

örneğimiz için de geçerlidir. Burada da, *ıtnâb* oluşmasın diye *mef'ûl* zamirinin hazfine gidilmiş ve bir *îcâz* örneği sergilenmiştir[976].

Zemahşerî'nin beyanına göre âyette geçen *canlar* ve *gözler* ifadesiyle, bütün nimetler kuşatım altına alınmıştır. Çünkü nimetler ya kalbe ya da göze hitap eder[977]. Bu yorum ışığında, *mef'ûl* zamirinin hazfedilmesinin, cennet nimetlerinin bu *genellik* vasfına uygun düştüğünü söyleyebiliriz. Ayrıca bu kıraatte zamirin hazfedilmesiyle ortaya çıkan telaffuz ortamı, *lafız-mana* uyumu sağlamış gibi gözükmektedir. Şöyle ki, zamir ortadan kalkınca âyet: ..*teştehi'l-enfüsü*.. şeklinde okunacak ve zamirin yanı sıra fiilin sonundaki *yâ* harfi de geçiş anında telaffuzdan düşmüş olacaktır. Bu ise, *iştihâ* ile *nefisler* arasındaki *lafız* yolculuğunun süresini kısaltacak, yani nefisler arzuladıkları şeylere tez elden kavuşmuş olacaktır.

2.1.8.2.4. Cümlenin Hazfedilmesi

Bütün bir cümlenin hazfedilmesi sonucunu getiren bazı kıraat örnekleri mevcut olup, bunlardan sadece bir tanesini incelemekle yetinmek durumundayız.

فأجمعوا امركم وشركآء كم.. *(Siz de ortaklarınızla beraber toplanıp ne yapacağınızı kararlaştırın ki, işiniz sonradan başınıza dert olmasın!)*[978]. Burada cumhur **if'âl** kalıbıyla *fe-ecmi'û* şeklinde okurken, sadece Ruveys **sülâsî** kalıbıyla *fe'cma'û* şeklinde; ayrıca Ya'kûb *şurekâu*.. şeklinde *ref'* okumuştur[979]. Burada Nâfi''in de aynen Ruveys gibi okuduğu, Asma'î tarikinden rivayet edilmiştir[980].

Cumhurun kıraati iki şekilde yorumlanmaktadır. Birincisine göre *şurekâe*, gizli bir ادعوا *(çağırın!) emir fiili* tarafından *nasb* edilip *mef'ûl* alınmıştır. Buna göre âyet: "*Ortaklarınızı da çağırmak suretiyle bütün gücünüzü seferber edip işinizi sağlama bağlayın!*" şeklinde yorumlanır[981].

İkinci görüşe göre burada و *birliktelik* anlamı ifade eden مع edatının manasında kullanılmış olup, bu durumda *şurekâe* kelimesi *mef'ûl-i ma'ah* olmak üzere *nasb*

---

[976] Geniş bilgi için bk. Nahhâs, IV, 120; İbn Hâleveyh, s. 323; Ebû Alî, VI, 158; Ebû Zür'a, s. 654.
[977] Zemahşerî, III, 495-496.
[978] Yûnus 10/71.
[979] İbn Ebî Meryem, II, 632; İbnü'l-Cezerî, II, 285-286.
[980] İbn Mücâhid, s. 328.
[981] Ferrâ, I, 473; İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 198; a.mlf., *Te'vîl*, s. 213; Taberî, VI, 585; İbnü'l-Esîr, II, 236.

kılınmıştır. Buna göre âyet: "*Ortaklarınızla bir olup yapacağınızı kararlaştırın*" şeklinde yorumlanır[982].

Ruveys'in kıraatinde ise شركآءكم, öncesindeki امركم üzerine atfedilmekte olup, bu durumda âyet: "*Gücünüzü ve ortaklarınızı bir araya getirin!*" şeklinde tercüme edilebilir[983].

Cumhurun kıraatiyle ilgili sunduğumuz ilk görüş, konumuzu ilgilendirmekte olup, bu değerlendirmeye göre âyette *müşâkele (andırma;* en yakında bulunanın irabı üzere gelme*)* sanatı yer almakta olup, "mana üzerine atıfta bulunma" esasına göre bir cümle yapılanması söz konusudur ki, bunun şiirde de pek çok örneği bulunmaktadır. Örneğin, Abdullâh b. ez-Ziba'râ'ya nisbet edilen, ***kâmil*** veznindeki şu:

يالیت زوجك قد غدا متقلدا سیفا ورمحا

(Keşke kocan, bir kılıç ve bir kargı kuşanmış vaziyette sabah erkenden yola koyulsaydı!) şiirinde ikinci mısra gerçekte: متقلدا سیفا وحاملا رمحا *(kılıç kuşanıp kargı taşıyarak..)* şeklinde takdir edilir. Zira kargı kuşanılmaz, taşınır. Ne var ki, şair, *müşâkele* tarzı üzere, daha önce *kılıç* tabiri geçtiği için, *kargı*yı da "kuşanılan"ın maiyetine dâhil etmiştir. Aynı şekilde âyette de buna benzer bir durum mevcuttur[984]. Esasen bir fiilin, iki şeyden birine aitken, ikisi üzerine konuşlandırılması bir *îcâz* örneği olup, burada cumhurun kıraati için de aynı durum geçerlidir. Bu kıraatte أجمعوا *(karara bağlayın!)* emri, sadece امركم *(işinizi)* kısmına mahsustur. Çünkü *ortaklar* değil, *iş* karara bağlanır. Bu yoruma göre cumhurun kıraati: فأجمعوا امركم وادعوا شركآءكم *(İşinizi karara bağlayıp ortaklarınızı çağırın!)* veya: فأجمعوا امركم واجمعوا شركآءكم *(İşinizi karara bağlayın, ortaklarınızı da toplayın!)* şeklinde takdir edilmesi gerekecektir[985].

2.1.8.2.5. Münâdânın Hazfedilmesi

ألايسجدوا لله الذى.. *{Göklerde ve yerde gizleneni açığa çıkaran, gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz şeyleri bilen Allah'a secde etmesinler diye (şeytan onları yoldan çıkarmış)}*[986]. Bu âyeti cumhur ألا nın şeddesiyle, *ellâ yescudû* şeklinde okurken, Kisâî,

---

[982] Müberred, *el-Kâmil*, I, 432, II, 836; Zeccâc, III, 28; Ebû Alî, IV, 289.
[983] Geniş izah için bk. Ebû Alî, IV, 288; Mekkî, *Müşkil*, I, 387; Zemahşerî, II, 245.
[984] Müberred, *el-Kâmil*, II, 836; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 214; Ebû Alî, IV, 288.
[985] İbnü'l-Esîr, II, 236. Ayrıca bk. Mekkî, *Müşkil*, I, 387.
[986] Neml 27/25.

Ebû Ca'fer ve Ruveys şeddesiz olarak, önce *elâ yâ* diye okuyup *vakf* yaptıktan sonra, *uscudû* şeklinde *emir* kipiyle başlangıç yaparak okumuşlardır[987].

Konumuz olan şeddesiz kıraat, iki farklı yorumu gündeme getirmektedir. Birincisine göre (يا)ى harfi, *nidâ* edatı olup, *münâdâ*, يا هؤلاء *(ey karşımdakiler!)* şeklinde takdir edilerek hazfolunmuştur. الا ise *tembih* edatıdır. Burada, *münâdâ* olan هؤلاء gizlendirilip, onun yerine يا *nidâ*sı ile yetinilmiştir. Bu yorum doğrultusunda şeddesiz kıraat: "*Dikkat! Ey insanlar! Göklerde ve yerde gizleneni açığa çıkaran, gizlediklerinizi de açığa vurduklarınızı da bilen Allah'a secde edin!*" şeklinde tercüme edilebilir[988]. Araplar'ın buna benzer kullanım tarzları bulunmaktadır. Ferrâ, bazı Araplar'ın, kendini ve yanındaki bir arkadaşını kastederek: الا يا ارحمنا! الا يا تصدقا علينا! *(Hey, baksanıza! Bize acıyın! Ne olur, bize bağışta bulunun!)* şeklindeki sözlerini nakletmektedir[989]. Şeddesiz kıraatle ilgili bu yorumu destekleyen şiirler de mevcuttur. Sahibini tespit edemediğimiz bir şairin ***basît*** veznindeki şu:

يا لعنـــة الله والأقوام كلهم والصالحين على سمعان من جار

{Ey insanlar! Allah'ın, tüm kavimler ve salihlerin lâneti, komşusunu(n kapısını gizlice) dinleyenin üzerine olsun!}" şiirinde *münâdâ* kastedilmiş olup, şiirin baş kısmı يا هؤلاء takdirindedir[990].

Şeddesiz kıraatle ilgili ikinci yoruma göre ise, burada يا *nidâ* değil; *tembih* edatıdır. Dolayısıyla âyette hazfedilmiş bir *münâdâ* bulunmamaktadır. Zira Arap, söz konusu kıraatte olduğu gibi, başında *vasıl hemzesi* bulunan *emir* fiillerin öncesinde *tembih* maksadıyla, ها *(bakınız!)* manasına gelmek üzere *yâ* harfi ziyade eder. Bu yorum doğrultusunda âyet: "*Bakınız! Gelin, .. Allah'a secde edin!*" şeklinde tercüme edilir[991].

İbn Cinnî, şeddesiz kıraatin: ..الا يا هؤلاء اسجدوا *(Ey karşımdakiler! .. Allah'a secde edin!)* anlamına gelecek şekilde bir *münâdâ* takdir edilmesinin, kendilerince hükümsüz

---

[987] İbn Mücâhid, s. 480; İbnü'l-Cezerî, II, 337.
[988] Ferrâ, II, 290; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 223, 306; Taberî, IX, 510; Nahhâs, III, 206; İbn Hâleveyh, s. 271; Mekkî, *Müşkil*, II, 147.
[989] Ferrâ, a.y.
[990] Sîbeveyhi, I, 320-321; Nahhâs, III, 207; Ebû Alî, V, 384.
[991] Şiir örnekli açıklamalar için bk. Ebû Ubeyde, II, 93-94; Ahfeş, II, 649; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 196. Ayrıca bk. Ebû Alî, a.y.

olduğunu söylüyorsa da[992], Ferrâ, İbn Kuteybe, Taberî, Nahhâs, İbn Hâleveyh ve Ebû Alî gibi, bu ilmin otoriterleri, şeddesiz kıraatle ilgili birinci sırada sunduğumuz yorumlar ışığında, gizli bir *münâdâ* takdir edilmesini benimsemişlerdir. Bu yorum esas alındığında, şeddesiz kıraatin *hazif îcâzi* oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Her iki kıraatin, *fıkıh* ilmine katkı sağladıkları da bir gerçektir. Bir yoruma göre şeddeli kıraat, Sebe' halkının Allah'a secde etmediklerini bildiren bir *haber* kipi taşımış olması nedeniyle, âyetin bu kıraate göre okunması esnasında secde edilmesi *vacip* olmazken, şeddesiz kıraat, azgınlık ve inkârda o kavim gibi olmadıkları; Allah'ın kendilerini tevhide ulaştırmış kişiler oldukları gerekçesiyle, onlara muhalif davranmak ve Allah'a hamt etmek üzere, *emir* kipi getirerek, müslümanlara secde etmelerini emretmektedir. Dolayısıyla bu kıraati dinleyenlerin secde etmesi vaciptir. Bu âyetin, İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'ın mushaflarında ..لله تسجدون (الا) هلا *{..Allah'a secde etsenize!}* şeklinde yer alması da, şeddesiz kıraati ve onun bu hükmünü destekler mahiyettedir[993].

Bir başka yoruma göre her iki kıraat de secdeyi vacip kılar. Zira Kur'an'da yer alan *secde âyetleri*, ya secdeyi emretmekte, ya secde edenleri övmekte, ya da secde etmeyenleri yermektedir. Bu iki farklı kıraate gelince, bunlardan şeddesizi secdeyi emrederken, şeddelisi secdeyi terk edeni yermektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe ve Şâfiî, Kur'an'da yer alan *secde âyetleri*nin ondört adet olduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır ki, onlardan biri de bu âyettir. Yalnız *Sâd* ve *Hac* sûrelerindeki secde âyetlerinin hükmünde ihtilaf vardır. Bunlar Ebû Hanîfe'ye göre *tilâvet secdesi* iken, Şâfiî'ye göre *şükür secdesi*dir[994].

Ebû Alî de, şeddeli kıraatin gerçekte *emir* manası taşıdığını ifade etmektedir. Şöyle ki bu kıraat, Sebe' halkının Allah'a secde etmediklerini ve herhangi bir dine bağlı bulunmadıklarını anlatmaktadır. Bu durumda âyetin mefhumu muhalifi, Allah'ın kendilerini tevhide kavuşturması sayesinde, o halk gibi azgınlığa ve inkâra düşmedikleri için, Allah'a hamt ve onlara karşı da bir muhalefet olmak üzere müslümanlara secde etmelerini emretmektedir[995].

İncelemiş olduğumuz bu son kıraat örneğiyle, *belâgat* ilminin en kapsamlı bölümünü teşkil eden ***ma'ânî*** dalını noktalamış bulunuyoruz.

---

[992] İbn Cinnî, a.y.
[993] Ferrâ, II, 290; Zeccâc, IV, 115; Kurtubî, XIII, 125.
[994] Zemahşerî, III, 145; Beydâvî, II, 196-197.
[995] Ebû Alî, V, 383.

2.2. BEYÂN DALI

Beyân *(البيان)* sözlükte "açık ve anlaşılır bir şekilde konuşmak, ortaya çıkmak, bir şeyin kapalılığını giderip açığa çıkarmak, manayı ortaya koymak" gibi anlamlara gelirken[996], *belâgat* terminolojisinde: "Bir mananın, açıkça ortaya konacak şekilde, farklı yollarla ifade edilmesini öğreten ilim dalı"diye tanımlanmaktadır[997].

Diğer bir tanıma göre de ***beyân***, "Bir mananın, maksadı tamı tamına ifade etme hususunda hatadan kurtulmak için, özünde gizli bir delâletin yer aldığı farklı yollarla sevkedilmesini bilmektir"[998]. Böylece ***ma'ânî*** ve ***beyân*** ilminin konuları *zatî* olarak aynı, *itibarî* olarak farklıdırlar. Zira *haberî* ve *talebî* terkipler, aslî manalar üzerine üzerine ziyade olunan (ikincil) manaları ifade etmesi yönüyle ***ma'ânî*** dalının; o terkiplerin, söz konusu fazlalık manaları ifade etmesi keyfiyeti yönünden de ***beyân*** dalının konusudur[999]. Böylece ***beyân*** dalının üstlendiği görev, asıl itibariyle aynı olan bir tek manayı, belâgat zenginliği oluşturması gayesiyle farklı biçimlerde, değişik cümle kalıpları içerisinde sunmaktan ibarettir. Örneğin, Zeyd'in cömertlik vasfını, -bu dalın önemli konularından biri olan- ***teşbîh*** metodunu kullanarak, şu üç farklı cümle ile ifade edebiliriz: "Zeyd cömertlikte deniz gibidir"; "Zeyd deniz gibidir" ve "Zeyd denizdir". Bu örneklerden üçüncüsü, *teşbih* edatı kullanılmadığı için, *lafız* yönünden en kısa; dolayısıyla *delâlet* bakımından kapalı ve fakat *mana* yönünden en zengin, maksadı ifade etme bakımından da en güçlü bir ***teşbîh*** örneği olmaktadır. Şu halde bu ilim dalının nihaî amacı, bir şeyin vasfını ortaya koyma hususunda *mübâlağa*nın dikkate alınması meselesidir[1000].

Beyân dalını ilgilendiren kıraat vecihlerini, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- *mecâz, istiâre, ta'rîz* ve *kinâye* konuları çerçevesinde incelemeye çalışacağız.

2.2.1. Mecâz

Sözlükte, *cevâz* ve *cüûz* masdarlarının *mimli sigası* olarak "bir yerden bir yere geçmek, yola girip yürümek, bulunulan asıl mekânı aşıp öteye geçmek" anlamlarının yanı sıra, *ism-i mekân* olarak: "geçiş yapılan, yürünen, gidilen yer" manasını da ifade

---

[996] Halîl b. Ahmed, VIII, 381; Râgıb, s. 69; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, s. 58; Cürcânî, s. 47.
[997] Kazvînî, *Telhîs*, s. 102. Ayrıca bk. Sekkâkî, s. 156.
[998] Tîbî, s. 179.
[999] Kirmastî, Yûsuf b. Hüseyin, *et-Tîbyân fi'l-Ma'ânî ve'l-Beyân*, Süleymaniye Ktp., Lâleli bl., nr. 2780, vr. 2a.
[1000] Tîbî, s. 180.

eden *mecâz*[1001], terim olarak "Bir lafzın, kendi konumundan koparılıp ayırılarak, kendisi için konmuş olan (gerçek) mananın dışında kullanılması" demektir[1002].

Diğer bir tanıma göre: "Kelimenin, kendisi için konmuş olan *hakikî* manada kullanımına engel oluşturan bir karine bulunacak şekilde, gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır"[1003].

Bir diğer özlü tanıma göre ise: "Mananın, kendisi için konmuş olduğu lafızdan bir başka lafza aktarılmasıdır"[1004]. Böylece *mecaz*da asıl olan, "intikal" manası olup, bu gerçeği kavrayabilmek için örneğin, "Zeyd aslandır" sözünü incelemek yeterlidir. Burada *insan* ile *aslan* arasındaki mevcut bir ilgi (*şecaat*) sebebiyle, "insanlık" vasfından "aslanlık" vasfına geçiş yapılmıştır[1005].

2.2.1.1. Mecâzın Kısımları

Genel yapısı itibariyle *mecaz*ın iki türü bulunmaktadır:

2.2.1.1.1. Serbest Mecâz (Mecâz-ı Mürsel)

Mecazî anlamla gerçek anlam arasındaki ilginin, *benzetme* (teşbîh) olmadığı mecaz türüdür[1006]. Özel bir uzuv için ad olarak tahsis edilen *el* lafzının, *nimet* ve *kudret* anlamında kullanılması gibi. Burada *nimet* ile *el* arasındaki ilgi, nimetin, *el* işlevliğinden kaynaklanmış olması ve o nimete *el* vasıtasıyla ulaşılmasıdır. *Kudret* ile *el* arasındaki ilgi ise, güç ve saltanatın çoğu kez *el*de tezahür etmesidir. Örneğin, *yakalamak, vurmak, kesmek, almak, defetmek, koymak, kaldırmak* gibi fiiller, ancak *el* sayesinde gerçekleşebilir[1007].

2.2.1.1.2. İstiâre

Asıl itibariyle *mecaz*ın bir türü; daha doğrusu alt birimi olan bu edebî terimi özel bir başlık altında inceleyeceğimiz için, burada ayrıca ele almak istemiyoruz.

*Mecaz*ın bir başka açıdan yine iki kısma ayrıldığı bilinen bir gerçektir:

[1001] Halîl b. Ahmed, VI, 165; Cevherî, II, 867-868; Râgıb, s. 103; Zemahşerî, *Esâs*, s. 104; "cvz" md.; İbnü'l-Esîr, I, 84; Kazvînî, *el-Îzâh*, V, 16.
[1002] Abdülkâhir, *Delâil*, s. 280.
[1003] Sekkâkî, s. 170.
[1004] İbnü'l-Esîr, I, 85.
[1005] a.y.
[1006] Kazvînî, *Telhîs*, s. 120; *el-Îzâh*, V, 20; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 325.
[1007] Sekkâkî, s. 172-173; Kazvînî, *el-Îzâh*, V, 20-21; Tîbî, s. 218-219.

2.2.1.1.3. Lügat Merkezli Mecâz (Mecâz-ı Lugavî)

Cümle içerisinde kelimenin durumuna yönelik olan mecazın bu türü, kelimenin kendi aslî hükmünün dışına taşınması demektir[1008]. وجآء ربك والملك صفا صفا *(Rabbin geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman)*[1009] âyeti buna bir örnek olup, âyetin asıl manası: وجآء امر ربك *(Rabbinin emri geldiği zaman)* şeklinde takdir edilir. İşte, burada ***Rab*** kelimesinin aslî hükmü (*muzâfun ileyh* olması sebebiyle) esreli okunmak iken, ötreli okunması *lugavî* mecaz oluşturmaktadır[1010].

2.2.1.1.4. Akıl Merkezli Mecaz (Mecâz-ı Aklî)

Konuşanın nezdindeki mevcut hükmün -bir şekilde tevil edilerek- aksinin ifade edildiği sözdür[1011]. "İlkbahar baklayı bitirdi", "Doktor hastayı iyileştirdi", "Halife Kâbe'nin örtüsünü taktı" vb. örneklerde görüldüğü gibi[1012]. Bu sözlere bakıldığında, baklayı bitirenin ve hastayı iyileştirenin gerçekte Allah olduğu, Kâbe'nin örtüsünün de halifenin eliyle değil, emriyle takıldığı anlaşılmaktadır.

Hükmî mecâz ve ***mecâzî isnâd*** *(isnâd-ı mecâzî)* diye de adlandırılan ***mecâzî aklî:*** "Bir fiilin, kendisi için tahsis edilen gerçek mananın dışında irtibatlı olduğu başka bir şeye isnad edilmesidir" şeklinde de tanımlanmaktadır[1013]. Örneğin, فهو فى عيشة راضية *(artık o, hoşnut olan bir yaşam içerisindedir)*[1014] âyetinde geçen ve عيشة in sıfatı olan راضية kelimesi *ism-i fâil* olmakla birlikte, مرضية *(hoşnut olunan)* anlamına gelecek şekilde, *ism-i mef'ûl* konumunda kullanılmıştır. Çünkü *yaşam*, "hoşnut olan" değil, "kendisinden hoşnut kalınan"dır. Böylece *hoşnut olma* fiili, *fâil* sigasıyla gelmesine rağmen, *mef'ûl* manasına isnad edilmiştir[1015]. Bu durumda âyet: "*Artık o, hoşnut kalacağı bir yaşam içerisindedir*" şeklinde tercüme edilecektir.

[1008] Sekkâkî, s. 185.
[1009] Fecr 89/22.
[1010] Bu ve diğer âyet örnekleri için bk. Sekkâkî, a.y.
[1011] a.y.
[1012] a.y.
[1013] Cürcânî, s. 203; Mehmed Rifat, I, 254.
[1014] Hâkka 69/21.
[1015] Cürcânî, a.y.

2.2.1.2. Mecazın İlgi Faktörleri

Mecaz ortamını hazırlayan *ilgi (alâka)* faktörleri teker teker ele alındığında bu, yirmisekiz taneye ulaşmaktadır[1016]. Hatta bunun gerçekte belirtilen rakamdan daha da fazla olduğu, söz konusu yirmisekiz *alâka*nın dışında kalan diğerleriyle ilgili örneklerden anlaşılmaktadır[1017]. Fakat tanımlarda yaşanan *iç içelik* istisna edildiği vakit bu ilgi faktörlerinin sayısı, inceleyeceğimiz kıraat örneklerini de kapsayacak biçimde dokuza inmekte olup başlıcaları şunlardır:

Cüz'iyye: Bir şeyin kendi cüz'üyle isimlendirilmesidir. *Gözcü*ye *göz* denmesi gibi. Çünkü bir kişinin *gözcü* olabilmesi için aranan tek şart onun, *göz* organına sahip olmasıdır. Bu organ bulunmadığında, diğer organlar *gözcülük* için hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Böylece *göz*, sanki *gözcü* denen şahsın bütününü temsil etmektedir. Keza "*Birazı hariç, geceleri **kalk**!*"[1018] âyetinde de, "*kalk!*" emri, "*namaz kıl!*" anlamına gelmekle, bu âyette ***cüz'iyye*** türünden bir *mecaz* yer almaktadır. Zira *ayağa kalkmak (kıyam)*, namazın bir cüz'üdür[1019].

Külliyye: Parçanın, kendi bütünüyle isimlendirilmesidir. "Hırsız kesildi" sözü buna bir örnektir. Halbuki kesilen, gerçekte sadece hırsızın elidir. "*Yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla **parmaklarını** kulaklarına tıkarlar*"[1020] âyetinde de bu tür bir mecaza gidilmiştir. Zira kulağa tıkanan, parmağın tümü değil; parmak ucudur[1021].

Sebebiyye: "Sebebe bağlı olan"ın (*müsebbeb*), "sebeb"in ismini almasıdır. "Hayvanlarımıza yağmur otlattık" sözünde olduğu gibi. Bu cümlenin aslı: "Sebebi yağmur olan bitkileri otlattık" şeklindedir. Nitekim "*Kim size saldırırsa, siz de ona, saldırdığına denk düşecek kadarıyla **saldırın**!*"[1022] âyetinde de böyle bir mecaza yer verilerek, düşman tarafından gelen saldırının cezalandırılması, *saldırı* adıyla anılmış olmaktadır. Çünkü *ceza*, saldırı sebebinin müsebbebidir[1023].

Müsebbebiyye: *Sebeb*in, *müsebbeb*in ismiyle anılmasıdır. "Falanca *kan* yedi" sözünde görüldüğü gibi. Bu cümlenin aslı: "Falanca, *kan* sebebine bağlı olan *diyet*

[1016] Ahî Çelebî, *Zübdetü't-Ta'rîfât*, s. 46.
[1017] Bu örnekler için bk. Ahî Çelebi, s. 46-47.
[1018] Müzzemmil 73/2.
[1019] Kazvînî, *el-Îzâh*, V, 25; Tîbî, s. 225.
[1020] Bakara 2/19.
[1021] Kazvînî, a.e., V, 26; Tîbî, a.y.
[1022] Bakara 2/194.
[1023] Kazvînî, a.e., V, 27; Tîbî, s. 222.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU

parasını yedi" şeklindedir. "*Sizin için gökten **rızık** indiren O'dur*"[1024] ve "*Haksız yere yetimlerin mallarını yiyenler, karınlarına ancak **ateş** tıkınmış olurlar*"[1025] âyetlerinde de bu tür bir mecaza gidilerek, birincisinde *rızk*ın sebebi olan *yağmur*, ikincisinde ise *ateş*in sebebi olan *yeme* kastedilmektedir[1026].

Kevniyye: Bir şeyin, geçmişte üzerinde bulunduğu duruma göre isim almasıdır. "***Yetimlere** mallarını verin!*"[1027] âyetinde olduğu gibi. Burada *yetimlik* vasfı, ergenlik çağından önceki durumu anlatmaktadır[1028].

Evliyye: Bir şeyin ileride kendisine intikal edeceği nihaî duruma göre isim giymesidir. "*O iki zindan arkadaşından biri: "Ben rüyamda kendimi **şarap sıkarken** görüyorum" dedi*"[1029] âyeti buna örnektir. Âyette kastedilen, üzümün sıkılıp, nihayet şarap halini almasıdır[1030].

Mahalliyye: *Hâl*in, kendi *mahal*linin ismiyle anılmasıdır. "*O, **hemen gidip meclisini** çağırsın!*"[1031] âyetinde olduğu gibi. Âyet: "***Meclis halkını** (kendi konsey arkadaşlarını) çağırsın!*" şeklinde takdir edilir[1032].

Hâliyye: *Mahal*lin, *hâl*in ismini almasıdır. "*Yüzleri ağaranlara gelince, onlar Allah'ın **rahmeti** içindedirler*"[1033] âyeti bunun örneği olup, Âyet: "*Onlar **cennetin** içindedirler*" şeklinde yorumlanır[1034].

Âliyye: Bir şeyin, kendi aletinin (fiil vasıtası) ismini almış olmasıdır. "*Allah'ın emirlerini onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin **diliyle** göndermişizdir*"[1035] âyeti de bunun örneği olup, burada *dil* ile kastedilen *lügat*tir[1036].

Mecaz kavramı hakkında bu ön bilgileri sunduktan sonra, konuyla ilgili tespit edebildiğimiz kıraat örneklerinden bazılarını incelemeye geçiyoruz:

[1024] Mü'min 40/13.
[1025] Nisâ 4/10.
[1026] Kazvînî, *el-Îzâh*, V, 28-29. Ayrıca bk. Tîbî, s. 222.
[1027] Nisâ 4/2.
[1028] Kazvînî, *el-Îzâh*, V, 30-31; Tîbî, s. 223.
[1029] Yûsuf 12/36.
[1030] Kazvînî, a.e., V, 31. Ayrıca bk. Müberred, *el-Kâmil*, II, 995.
[1031] Alak 96/17.
[1032] Kazvînî, a.y.; Tîbî, s. 224.
[1033] Âl-i İmrân 3/107.
[1034] Kazvînî, a.e., V, 32; Tîbî, a.y.
[1035] İbrâhim 14/4.
[1036] Kazvînî,a.y. Ayrıca bk. Tîbî, s. 223.

لاتضآر والدة بولدها *(Hiçbir anne, çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır)*[1037]. Bu âyette geçen لاتضآر fiilini İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb *lâ tudârru* şeklinde *haber* kipiyle okurken, diğerleri *lâ tudârra* şeklinde *inşâ* kipiyle okumuşlardır[1038].

Haber kipiyle gelen kıraat *meca*za konu olmaktadır. Şöyle ki, bu kıraatin lügat yapısına göre âyet: "*Hiçbir anne çocuğu yüzünden zarara* ***uğratılmaz***" şeklinde bir anlam ifade etmektedir. Böylece Cenâb-ı Hak, bu kıraate göre hiçbir annenin, çocuğu yüzünden zarara uğratılmadığını *haber* vermektedir. Şu bir gerçektir ki, Allah'ın vermiş olduğu bir haberin *yalan* şaibesi taşıması muhaldir. Şu da bilinen bir gerçektir ki, bazı anneler çocukları yüzünden, şu ya da bu şekilde zarara uğratılmaktadırlar. Bu durumda sanki ilahî *haber* ile *vakıa* arasında bir uyuşmazlık varmış gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. O halde *haber* kipiyle gelen kıraatin, *lügat* anlamı dışında *mecazî* anlam ifade edebileceği başka bir kelime ortamına taşınması gerekecektir. İşte bu noktada İbnü'l-Arabî'nin nefis bir yorumu bize ışık tutmaktadır. O, "*..Hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek, kavga etmek* ***yoktur***"[1039] âyetinin tefsirinde Allah'ın, -"yoktur" derken- söz konusu fiillerin *maddî* varlığını yok saymadığını; bunların *şer'î* anlamda yok sayılmasını kastettiğini belirtmektedir. Çünkü biz, hac esnasında bazı kereler kadına yaklaşıldığını maddî anlamda hissedip görmekteyiz. Allah'ın verdiği haberin, aksine vuku bulması caiz değildir. Öyleyse âyette geçen yok sayma (*nefy*), maddî (*hissî*) olarak değil, ancak yasal (*şer'î*) olarak bulunmaya yönelik olacaktır[1040].

Konumuz olan *haber* kipli kıraatte de aynı durumun söz konusu olduğu açıktır. Buna göre annelerle ilgili olarak, "zarara uğratılmaz" şeklinde âyette yer alan *yok sayma* hükmü, *maddî* değil, *şer'î* bir anlam ifade etmektedir. Böylece *lâ tudârru (zarara uğratılmaz)* lafzının, gerçek anlamı dışında başka bir manada kullanıldığı söz konusu olmaktadır ki, o da *meca*zdır. Bu mecazın ***lügatsal mecaz*** *(mecâz-ı lugavî)* olduğu, daha önce sunduğumuz bilgilerden anlaşılmaktadır. Nitekim Nahhâs, *lâ tudârra.. (.. zarara uğratılmasın!)* şeklindeki cumhurun kıraatinin -açık bir *inşâ* kipi olması hasebiyle- ***hakîkat***; *lâ tudârru.. (.. zarara uğratılmaz)* şeklinde *haber* kipiyle gelen kıraatin ise,

---

[1037] Bakara 2/233.
[1038] İbn Mücâhid, s. 183; İbnü'l-Cezerî, II, 227.
[1039] Bakara 2/197.
[1040] Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Arabî, I, 134.

yasaklama (nehiy) manasında kullanılmış bir ***mecaz*** olduğunu belirtmektedir[1041]. Sonuç olarak diyebiliriz ki, burada *haber* kipli kıraatin, yok sayma *(nefiy)* anlamından alınarak, yasak koyma (*nehiy*) anlamına taşınması lügat merkezli bir *mecaz* olmaktadır.

فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله {.. *Onun için sâliha kadınlar itaatkârdır. Allah'ın kendilerini korumasına karşılık gizliyi (kimse görmese de namuslarını) koruyucudurlar}*[1042]. Cumhur, الله lafzını, *bi-mâ hafizallâhu* şeklinde *ref'* okurken, Ebû Ca'fer, *bi-mâ hafizallâhe* şeklinde *nasb* okumuştur[1043].

Cumhurun kıraatinde الله, حفظ *fiil*inin *fâil*i olurken, Ebû Ca'fer'in kıraatinde, *ism-i mevsûl* olan ما *fâil*, الله bunun *mef'ûl*ü olmaktadır. Bu durumda Ebû Ca'fer'in kıraati: "*Allah'ın hakkını ve emanetini koruyacak şekilde*"; veya "*Allah'ın emrini ve dinini korumak gibi*"; ya da "*Allah'a itaat etme hususunda Allah'ı korumak gibi (kendi namuslarını korurlar)*" şeklinde yorumlanır ki, bu kıraatte kadınların iffetli oluşunun yanı sıra, erkeklere acıma ve onlar için nasihatte bulunma konularına yer verilmektedir[1044]. Bu durumda Ebû Ca'fer'in kıraati mecazlı bir anlatıma konu olmaktadır. Şöyle ki, gerçek anlamda "Allah'ın zatını koruma" gibi bir durumdan bahsetme imkânı yoktur. O halde bu kıraate göre ibarede gözükmeyen, mahzuf bir *muzâf* kelimenin takdir edilmesi belirlilik kazanmış olup, âyetin o kısmı: "*Allah'ın emrini*"; veya "*Allah'ın dinini*"; yahut "*Allah'ın hakkını*"; ya da "*Allah'ın emanetini*" şeklinde takdir edilebilir. Böylece *Allah* lafzının öncesinde hazfedilmiş bir *muzâf* bulunmakta olup, *muzâf*ın hazfedilmesi, *hâl*in, kendi *mahal*linin ismiyle anılması (***mahalliyye***) kabilinden bir tür ***lügatsal mecaz*** örneğidir. Nitekim "*(İstersen) içinde bulunduğumuz **şehre** sor!*"[1045] âyeti bu mecaz türünün meşhur örneği olup, âyet: "*İçinde bulunduğumuz **şehrin halkına** sor!*" şeklinde takdir edilir. Keza ".. *Eğer siz Allah'a yardım ederseniz, O da size yardım eder*"[1046] âyetinde aynı mecazî kullanıma yer verilmekte olup, âyet: "*Eğer siz Allah'ın dinine yardım ederseniz..*" şeklinde bir anlam ifade etmektedir[1047].

[1041] Nahlâs, I, 317.
[1042] Nisâ 4/34.
[1043] İbnü'l-Cezerî, II, 249.
[1044] Ortak yorumlar için bk. Zemahşerî, I, 524; İbnü'l-Cevzî, II, 75; Beydâvî, I, 274.
[1045] Yûsuf 12/82.
[1046] Muhammed 47/7.
[1047] Ortak ve farklı açıklamalar için bk. Zeccâc, II, 47; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 362; *el-Muhteseb*, I, 188; Zemahşerî, I, 524; Ebû Hayyân, III, 240; Tîbî, s. 224; İbnü'l-Cezerî, II, 249.

"Allah'ın korunması" şeklindeki mecazî kullanıma şiirde de rastlamaktayız. Adını tespit edemediğimiz bir şairin ***tavîl*** vezinli şu:

معاوى لم ترع الأمانة فارعها وكن حافظا لله والدين شاكر

(Şâkir Oğulları emanete sahip çıkmadı. Ey Muâviye kabilesi, gel, bu emanete sen sahip çık; Allah'ın ve dinin koruyucusu ol!) şiirinde böyle bir mecaza yer verildiğini görüyoruz[1048].

Sunmuş olduğumuz takdirî *muzâf* kelimelerden herhangi birini seçerek, Ebû Ca'fer'in kıraatini yeniden: "*Sâliha kadınlar, Allah'ı(n hakkını* -veya *dinini-) korur gibi gizliyi korurlar*" şeklinde tercüme edebiliriz.

يومئذ يودالذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض *(Küfür yoluna sapıp Peygamber'i dinlemeyenler, o gün yer yarılıp içine girmiş olmayı isterler)*[1049]. Bu âyette yer alan تسوى fiilini Nâfi', İbn Âmir ve Ebû Ca'fer *etken* çatı ve **iddessera** kalıbıyla *tessevvâ*; Hamza, Kisâî ve Halef **tefa'ul** kalıbıyla *tesevvâ*; diğerleri ise *edilgen* kip ve **tef'îl** kalıbıyla *tüsevvâ* şeklinde okumuşlardır[1050].

İlk iki kıraatte yer alan fiilin aslı تتسوى olup, birincisinde ikinci ت, س e idgâm edilme sonucu şeddelenmişken, ikincisinde (telaffuzu kolaylaştırmak için) *tâ*lardan biri hazfedilmiştir. Diğer kıraat ise *tesviye* kökünden gelmektedir. İlk iki kıraatte ارض *(yer) fâil* iken, diğer *edilgen* çatılı kıraatte *nâibü'l-fâil* olmaktadır[1051].

İlk iki kıraatte *dil genişliği (ittisâ')* türünden bir *mecaz* yer almaktadır. Çünkü bu iki kıraatte fiil (*dümdüz olma*), *yer*e isnad edilmektedir. Oysa burada kastedilen, "*Yerin kendileri gibi bir duruma gelmesini isterler*" anlamı olmayıp, mana: "*Onlar temenni ederler ki, keşke yerle bir olsalardı*" şeklindedir. Şu halde küfre saplananlar, o gün yerin kendileriyle bir olmasını değil; kendilerinin yerle bir olmalarını arzu edeceklerdir. Zira yerin gerçekte hiçbir iradî fiili yoktur. Ne var ki, anlam kargaşasına yol açmayacağı için, bu tür kullanımlar caiz görülmüştür. "Yüzüğü parmağıma geçirdim" örneğinde olduğu gibi. (Halbuki gerçekte parmak, yüzüğe geçmektedir.)[1052].

[1048] Şiirin geçtiği yerler için bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 330; II, 394.
[1049] Nisâ 4/42.
[1050] İbn Mücâhid, s. 234; İbnü'l-Cezerî, II, 249.
[1051] Ezherî, I, 309; Ebû Alî, III, 162-163; Ebû Zür'a, s. 204; Mekkî, *el-Keşf*, I, 390-391.
[1052] Ebû Alî, III, 162; Mekkî, *el-Keşf*, I, 390; İbn Ebî Meryem, I, 418.

Herhangi bir lafzın *hakikat* anlamından *mecaz* anlamına geçiş yapılırken, bu geçiş bazan *ilgi bağı* olmaksızın gerçekleşir ki, mecazın bu türüne *telaffuz serbestliği (ittisâ')* adı verilir. Hintli Brahman; Filozof Beydebâ'nın kaleme aldığı "Kelile ve Dimne" isimli kitapta: "*Aslan dedi ki.., tilki dedi ki..*" şeklinde geçen sözlerde de bu tür bir mecaza gidilmiştir. Zira orada serdedilen sözlerle bu iki hayvan arasında hiçbir *ilgi bağı* yoktur. Bu sözler, *ittisâ'* metodu kullanılarak, o iki hayvanın kendi dilleriyle (güya) telaffuz edilmiş olmaktadır[1053].

Mecazlı anlatıma konu olan her iki kıraate göre âyet: "*Küfür yoluna sapıp Peygamber'i dinlemeyenler, o gün yerin kendilerini dümdüz etmesini ister dururlar*" şeklinde tercüme edilebilir.

لقد تقطع بينكم.. *{Andolsun (bugün artık) aranızdaki bağlar tamamen kopmuş ve (tanrı olduklarını) iddia ettikleriniz sizi yüzüstü bırakıp kaybolmuşlardır}*[1054]. Daha önce *îcâz* konusunu işlerken ele aldığımız bu âyeti Nâfi', Hafs, Kisâî ve Ebû Ca'fer *beyneküm* şeklinde *nasb* okurlarken, çoğunluğu oluşturan diğer kurrâ *beynüküm* şeklinde *ref'* okuyordu[1055].

Çoğunluğun kıraatine göre, burada *ittisâ'* türü bir mecaza gidilmiştir. Çünkü بين (ara) lafzı, zıt anlamlı (*ezdâd*) kelimelerden sayılıp, *kavuşma* ve *ayrılma* manalarında kullanılan *soyut* bir kavram olmakla birlikte, burada *isim* konumuna getirilerek, تقطع *(koptu)* fiili kendisine isnad edilmiştir. Tıpkı "*kûtile halfüküm ve emâmüküm {arkanızla, önünüzle savaşıldı (yani arkanızda, önünüzde savaşıldı)}*" örneğinde olduğu gibi. Bu mecazî kullanıma göre âyet: "*Andolsun aranız kopmuştur*" şeklinde yorumlanır[1056]. Bu kıraate göre *kopma* fiilinin *ara* lafzına isnad edilmesi, ayrıca *mübâlağa* sanatı oluşturmaktadır. Zira *ara*nın bizzat kendisi kopunca, o arada mevcut olan irtibat sebepleri de kopmuş olur. Dolayısıyla burada *ara*nın kendisi koptuğu için, sanki iki kişi arasında bir *hendek* oluşmuş gibi, bunlardan birinin diğeriyle buluşabilme imkânı kalmamış demektir[1057].

[1053] İbnü'l-Esîr, I, 85.
[1054] En'âm 6/94.
[1055] İbn Mücâhid, s. 263; İbnü'l-Cezerî, II, 260.
[1056] Ebû Alî, III, 358; Begavî, I, 319; Zemahşerî, II, 36; Beydâvî, I, 392; Ebû Hayyân, IV, 182; Neysâbûrî, VII, 164.
[1057] Bikâî, II, 676.

وكذلك زين لكثيرمن المشركين قتل اولادهم شركآؤهم.. *{Bunun gibi, ortakları, müşriklerden çoğuna kendi (kız) çocuklarını öldürmeyi hoş gösterdi ki, onları helâke sürüklesinler ve dinlerini karıştırıp kendilerini yanıltsınlar}*[1058]. Cumhur, *zeyyene* şeklinde *etken* çatıyla; *katle* şeklinde *nasb* ile; *evlâdihim* şeklinde *cer* ile ve *şurekâuhum* şeklinde *ref'* ile okurken; İbn Âmir, *züyyine* şeklinde *edilgen* çatıyla; *katlu* şeklinde *ref'* ile; *evlâdehum* şeklinde *nasb* ile ve *şurekâihim* şeklinde *cer* ile okumuştur[1059].

Cumhurun kıraatine göre *zeyyene* fiili *katle*yi *mef'ûl*, *şurekâu*yu *fâil* almışken, İbn Âmir'in kıraatinde, *muzâf* olan *katlu* kelimesi *züyyine*nin *nâibü'l-fâili*; *şurekâi* ise *muzâfun ileyh* olurken; *evlâdehum*, *katlu*nun *mef'ûl*ü olup, *muzâf* ile *muzâfun ileyh* arasında yer almıştır. İşte bu noktada İbn Âmir'in kıraati, *izâfet*in bölünmesi sonucunu doğurduğu için bazı âlimlerce hoş karşılanmamış; hatta İbn Âmir'in, Şam mushafında yazılı bulunan ى harfinden yola çıkarak, kendi yorumu doğrultusunda böyle bir kıraatte bulunduğu bile iddia edilmiştir. Bu yaklaşımın sebebi, *muzâf* ile *muzâfun ileyh*in arasının bir başka kelime ile -üstelik *muzâf*ın *mef'ûl*ü olan bir kelime ile- aralanmasının, Arapça dil kuralları yönünden yakışıksız ve isabetsiz düşeceği iddiasıdır. Zira *izâfet* terkibinin bölünmesi, ancak *vezin* zarureti yüzünden baş vurulacak bir şiir hatasıdır. Dil kuralının ciddî bir şekilde ihlâl edildiği böyle bir lügat hatasının, *fesâhat*in zirvesinde bulunan Kur'an'da yer alması asla mümkün değildir. O halde sahih olan cumhurun kıraatidir[1060]. Ne var ki, Kûfeliler'ce *muzâf* ile *muzâfun ileyh* arasına başka bir kelime girmesinin caiz görülmesi ve kıraatin, uyulması gereken bir düstur (*sünnet*) olması; dolayısıyla İbn Âmir gibi dili fasih olan yüksek bir *Tâbiî* şahsiyetin bu kıraati, Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmuş pek çok sahabe tarafından sahih senetle rivayet etmiş olması gerçeğinden yola çıkarak, İbn Âmir'in kıraatini savunanlar da olmuştur[1061].

Cumhurun kıraatinde *öldürme* eylemi müşriklere nisbet edilmekte olup, âyetin tercümesi bu doğrultuda sunulmuştur. İbn Âmir'in kıraatine göre ise âyet: "*Böylece ortaklarının, çocuklarını öldürmesi müşriklerden birçoğuna hoş gösterildi*" şeklinde

---

[1058] En'âm 6/137.

[1059] İbn Mücâhid, s. 270; İbnü'l-Cezerî, II, 263.

[1060] Geniş bilgi ve şiir örnekli izahlar için bk. Taberî, V, 353; İbn Şukayr, Ebû Bekr Ahmed b. Hasen el-Bağdâdî, *el-Muhallâ (Vücûhü'n-Nasb)*, nşr. Fâiz Fâris, Beyrut 1408/1987, s. 52-53; Ezherî, I, 388-389; İbn Hâleveyh, s. 150-151; Ebû Alî, III, 410-413; Mekkî, *el-Keşf*, I, 453-454; Zemahşerî, II, 54; İbn Ebî Meryem, I, 506-508; Ukberî, I, 540-541.

[1061] Ebû Zür'a, s. 273; Kurtubî, VII, 61-62; İbnü'l-Cezerî, II, 263-265; Bikâî, II, 722-723; Şeyhzâde, II, 211-212.

tercüme edilebilir ki, bu durumda *öldürme* fiili, *ortaklar*a isnad edilmiş olmaktadır. Bu isnadın sebebi, müşriklerin ortaklarının (putlar ya da kendi kafadarları) bu fiili onlara hoş göstermeleri ve onları böyle bir fiili işlemeye motive etmeleridir. Böylece *öldürme* eylemini sanki *ortaklar*ın kendisi gerçekleştirmiş olmaktadır[1062]. Bu kıraate göre *öldürme* işinin *ortaklar*a isnad edilmesi, ***mecâz-ı aklî*** üzere gerçekleşmiştir. Çünkü *öldürme*, putlar adına olunca, putlar öldürmenin sebebi olmaktadır[1063].

إنه عمل غير صالح .. *{Allah buyurdu: Ey Nûh! O asla senin ailenden değildir. Zira o(nun yaptığı) iyi olmayan bir iştir}*[1064]. Burada cumhur عمل kelimesini, *'amelun* şeklinde *masdar* kipiyle ve غير lafzını da *ğayru* şeklinde *ref'* ile okurken, Kisâî ve Ya'kûb, *'amile* şeklinde *mâzî* kipiyle ve *ğayra* şeklinde *nasb* ile okumuşlardır[1065].

Cumhurun kıraatinde, *masdar* olan عمل kelimesi, ان nin *haber*i olup, غير lafzı bu *haber*in *sıfat*ı ya da *bedel*i olurken, Kisâî ve Ya'kûb'un kıraatinde *'amile, mâzî fiil* olarak ان nin *haber*i; bu fiilde gizlenip, انه nun zamirine ait olan هو zamiri *fâil*, *ğayra* ise *mef'ûl* olmaktadır[1066].

Kisâî ve Ya'kûb'un kıraatine göre âyet: ".. *Ey Nûh! O asla senin ailenden değildir. Zira o doğru olmayan bir iş yaptı*" şeklinde tercüme edilebilir. Bu kıraatin anlamı gayet açıkken, cumhurun kıraatinde *innehû (o)* zamirinin merciini tespit hususunda kısmî bir müşküllük yaşanmaktadır. Konuyla ilgili çok geniş yorumlara yer verilmekte olup, bunların tümünü iki alternatif görüşe indirgeyebiliriz: Birinci görüşe göre zamirin mercii, bir önceki: "*Nûh Rabbine seslenip şöyle dedi: "Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir..*" "[1067] âyetinde anlatıldığı üzere Hz. Nûh'un, sulara gark olan oğlundan ötürü Allah'a yalvarıp yakarmasıdır. Bu durumda cumhurun kıraati: "*Ailenden olmayan bir kâfiri kurtarmamı benden istemen, uygunsuz bir iştir*" şeklinde yorumlanır[1068].

İkinci yoruma göre zamirin mercii Hz. Nûh'un oğludur. Bu yaklaşım esas alındığında karşımıza üç farklı değerlendirme çıkmakta olup, bu değerlendirmeler, konumuzla ilgili olmak üzere üç tür *mecazî* anlatımı gündeme getirmektedir. Birinci

---

[1062] Kurtubî, VII, 62; Şeyhzâde, II, 211.
[1063] İbn Âşûr, V (8. cüz), 102.
[1064] Hûd 11/46.
[1065] İbn Mücâhid, s. 334; İbnü'l-Cezerî, II, 289.
[1066] Geniş bilgi için bk. İbn Hâleveyh, s. 187; Mekkî, *el-Keşf*, I, 530-531; İbn Ebî Meryem, II, 647-648.
[1067] Hûd 11/45.
[1068] Ferrâ, II, 17; Taberî, VII, 53; İbn Hâleveyh, a.y.; Ebû Alî, IV, 341.

değerlendirmeye göre âyet: انه ذو عمل غير صالح *(zira o, uygun olmayan bir amel sahibidir)* şeklinde takdir edilir. Böylece *muzâf (zû)*, ibareden kaldırılıp, *muzâfun ileyh ('amelin)* onun yerine getirilmiştir. Nitekim Hansâ'nın, -yavrusunu kaybeden bir dişi deve ile kendi arasında ilgi bağı kurarak, ölen kardeşi Sahr için inşad ettiği bir mersiyesinden[1069] alıntı olan, ***basît*** veznindeki şu:

ترعى اذا نسيت حتى اذا ذكرت فانما هى إقبال و إدبار

{(Yavrusunu) unuttuğunda (bir müddet) otluyor. Nihayet onu hatırladığı vakit, (onun yaptığı) bir ileri, bir geri gidip gelmekten ibaret olmaktadır} beytinde de aynı kullanım söz konusu olup, şiir: ذات اقبال و ادبار *(bir ileri, bir geri gidip gelmesi vardır)* şeklinde takdir edilir[1070]. Bu yorum doğrultusunda cumhurun kıraatinin, *muzâf*ın hazfedilip, *muzâfun ileyh*in onun yerine getirilmesi yönünden bir tür ***mecâz-ı lugavî*** oluşturduğu çok açıktır.

İkinci değerlendirmeye göre cumhurun kıraati, *mübâlağa* tarzı üzere mecazlı bir anlatıma konu olmaktadır. Şöyle ki, bir şey, bazan kendi vasfını yoğun biçimde taşıyan bir başka şeyin kendisiymiş gibi takdim edilir. Örneğin, Araplar, الشعر زهير *(Şiir Züheyr'in kendisidir)* derler[1071]. Aynı şekilde kişinin ameli ve ihsanı çok olunca onun için, "*O, bir aksiyon, kerem ve cömertliktir*" denir. Âyette de durum aynıdır. Hz. Nûh'un oğlu batıl işlere çokça yönelince, bizzat kendisi faydasız bir amelmiş gibi bir hükümde bulunulmuştur[1072]. Bu yaklaşıma göre cumhurun kıraati, *ittisâ'* kabilinden bir *mecaz*a hamledilir. Böylece Hz. Nûh'un oğlu, kendi tarafından çokça vuku bulan *uygunsuz iş* nedeniyle, kendisi bizzat uygunsuz iş kılınmış gibidir. Nitekim Hansâ'nın şiirinde de aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla cumhurun kıraatinde Hz Nûh'un oğlunun zatı uygunsuz işin kendisi kılınmakla, onun yerilmesi hususunda mübâlağa gözetilmiştir[1073].

Üçüncü değerlendirmeye göre ise *masdar*ın, *mef'ûl* yerine konması veya *ilgili*nin (*müteallik*), *ilgi kurulan*ın (*müteallak*) ismiyle isimlendirilmesi kabilinden bir ***mecâz-ı lugavî***ye yer verilmiştir. Tıpkı *mâlûm*un *ilim*, *makdûr*un (güç yetirilen) *kudret* isimiyle anılması gibi. Bu yaklaşım doğrultusunda âyet: "*Benden kurtarmamı istediğin o oğlun,*

[1069] Bu mersiyenin öncesi ve sonrası için bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, s. 220-221.
[1070] Zeccâc, III, 55-56; Ebû Alî, IV, 342; Mekkî, *el-Keşf*, I, 531; İbn Ebî Meryem, II, 648.
[1071] Ebû Alî, IV, 342. Bu sözle anlatılmak istenen, Züheyr'in şiirlerinin çok kaliteli olmasıdır.
[1072] Râzî, XVIII, 3-4.
[1073] Zemahşerî, II, 273. İbn Ebî Meryem, II, 648.

nesebi gayrisahih bir birleşmenin ürünüdür; o bir veledizinadır" şeklinde yorumlanır[1074]. Nitekim "*O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar, O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler*"[1075] âyetinde de bu tür bir mecazî anlatım yer almakta olup, âyet: "*..O'nun mâlûmundan (bilgisi dâhilinde olanlardan) hiçbir şeyi tam olarak bilemezler*" şeklinde takdir edilir[1076]. Buna göre cumhurun kıraati: انه معمول غير صالح *{Çünkü o, uygun olmayan; sağlıksız (gayrimeşru) bir üründür}* şeklinde yorumlanır ki, *masdar* olan *amel*, *mef'ûl* olan *mâ'mûl* yerine konmuş demektir. Fakat İbn Abbâs'ın, "*Hiçbir peygamber hanımı zina etmemiştir*" sözünden dolayı bu üçüncü görüş hüsnükabul görmemiştir[1077].

كذلك يطبع الله على كل قلب متكبرجبار *(Allah, büyüklük taslayan her zorbanın kalbini işte böyle mühürler)*[1078]. Bu âyette yer alan قلب kelimesini Ebû Amr ve İbn Zekvân tenvînli olarak *kalbin*; cumhur ise tenvînsiz olarak *kalbi* şeklinde okumuştur[1079].

Tenvînli kıraate göre متكبر lafzı, قلب in *sıfatı* olurken, tenvînsiz kıraatte قلب *muzâf*, متكبر ise *muzâfun ileyh* olmaktadır[1080]. Âyetin tercümesi cumhurun kıraatine göre sunulmuştur.

Tenvînli kıraate göre âyet: "*Allah, büyüklük taslayan her zorba kalbi işte böyle mühürler*" şeklinde tercüme edilir ki, bu durumda "kalb"in bizzat kendisi *mütekebbir* ve *cebbâr* kılınmış olmaktadır. Bu iki vasfın kalbe nisbet edilmesi, kalbin, bedene olan hâkimiyetinin yanı sıra, bu iki fiilin merkezi ve kaynağı olması sebebiyledir. Kibir kalbe yerleşince, o kalbin sahibi kibirli biri olur çıkar. Bu yüzden "kibirli kalp" denmesi caizdir. Nitekim bazı işler vardır ki, bunların uzuvlara nisbet edilmesi, o uzuvları taşıyanın tüm şahsını vasıflamış olur. "*Biz dilesek, onların tepesine gökten bir mucize indiriveririz de, boyunları ona eğilekalır*"[1081]; "*Kim o şahitliği gizlerse, bilsin ki onun kalbi günahkârdır*"[1082] gibi âyetler bu hususta örnektir. Aynı şekilde "*Göz gördü, kulak duydu*" denmesi de bu kabildendir. Bu örnekte *görme* ve *duyma* fiillerinin, kendi

---

[1074] Taberî, VII, 50; Şerîf Murtazâ, Alî b. Hüseyn el-Mûsevî el-Alevî, *Emâli 'l-Murtazâ; Gururu 'l-Fevâid ve Düreru 'l-Kalâid*, nşr. M. Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Mısır 1373/1953, I, 504; Mâverdî, II, 476, Râzî, XVIII, 4; Kurtubî, IX, 32; Alevî, s. 37.
[1075] Bakara 2/255.
[1076] Şerîf Murtaza, a.g.e., I, 504.
[1077] Taberî, VII, 51; Mâverdî, II, 475; Râzî, XVIII, 4; Kurtubî, IX, 32.
[1078] Mü'min 40/35.
[1079] İbn Mücâhid, s. 570; İbnü'l-Cezerî, II, 365.
[1080] Ahfeş, II, 677; Ezherî, II, 346.
[1081] Şu'arâ 26/4.
[1082] Bakara 2/283.

kaynaklarına isnad edilmesi, ***isnâd-ı mecâzî*** *(aklî mecaz)* üzere vuku bulmuş olup, ne var ki bu, ***örfî hakikat***e dönüşmüştür[1083].

Tenvînli kıraat, *muzâf*ın hazfedildiği türden bir mecaza da konu olabilir. Buna göre âyet: ..على كل ذى قلب متكبر.. *(Allah, büyüklük taslayan ve zorba olan her kalp sahibini işte böyle mühürler)* şeklinde yorumlanıp, her iki sıfat da böylece kalp sahibine tahsis edilmiş olur[1084]. Bu yorumun esas alınması durumunda, *hazif* söz konusu olduğu için tenvînli kıraat, ***mecâz-ı lugavî*** oluşturmaktadır. Fakat Ebû Hayyân burada böylesi bir *hazif* işlemine pek sıcak bakmamaktadır[1085].

Tenvînli kıraati destekleyen en önemli hüccetlerden biri, *"Onların kalplerinde, asla yetişemeyecekleri bir büyüklük hevesinden başka bir şey yoktur"*[1086] âyeti olup, burada kibir "kalb"e izafe olunmuştur[1087]. Ayrıca kibirlinin kibirlenmesi, kendisinin büyüklüğü için beslediği bir tür *inanç* olup, kalp de inancın mahalli olması hasebiyle, kalbin kibirle sıfatlanması, burada gerçekten güzel düşmüştür[1088].

وله الجوار المنشئآت فى البحر كالأعلام *(Denizde yüce dağlar gibi yükselen gemiler de O'nundur)*[1089]. Burada المنشئآت kelimesini cumhur, *el-munşeâtu* şeklinde *mef'ûl* sigasıyla okurken, Hamza ve ikinci geçişinde Ebû Bekir *el-munşiâtu* şeklinde *fâil* sigasıyla okumuşlardır[1090].

Cumhurun kıraati: *"Denizde inşa edilmiş, ortaya çıkarılmış ve yüzdürülmekte olan gemiler"*[1091]; ya da: *"Yelkenleri şişirilmiş gemiler"*[1092] manasına gelirken, *fâil* kipli kıraat: *"Denizde gözükmekte olan"*[1093]; veya: *"Yelkenlerini şişirmiş, taşıyıcı gemiler"*[1094]; yahut: *"Akıp gitmeleri sebebiyle dalgalar oluşturan"*[1095]; ya da: *"Gidiş-geliş seferleri*

[1083] Ferrâ, III, 8; Zeccâc, IV, 374; İbn Hâleveyh, s. 314; Ebû Alî, VI, 109-110; Ebû Zür'a, s. 630-631; Mekkî, II, 244; Zemahşerî, III, 427; İbn Ebî Meryem, III, 1124-1125; Beydâvî, II, 375; Konevî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Mustafâ, *Hâşiyetü'l-konevî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, Dâru't-tıbâati'l-'Âmira, İstanbul 1286/1869, VI, 22 (*Tekmile*).
[1084] Zemahşerî, III, 427-428.
[1085] Ebû Hayyân, VII, 465.
[1086] Mü'min 40/56.
[1087] Ebû Alî, VI, 109.
[1088] İbn Ebî Meryem, III, 1125.
[1089] Rahmân 55/24.
[1090] İbn Mücâhid, s. 620; İbnü'l-Cezerî, II, 381.
[1091] İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 438; Ebû Alî, VI, 248.
[1092] Zeccâc, V, 100; Zemahşerî, IV, 46.
[1093] İbn Kuteybe, a.y.
[1094] Zeccâc, V, 100; Zemahşerî, a.y.
[1095] Zemahşerî, a.y.

düzenleyen"[1096] anlamlarına gelecek şekilde yorumlanır. Bu bağlamda "sefer düzenleme" ve "yelken şişirme" fiillerinin gemilere nisbet edilmesi, ***ittisâ'*** ya da ***isnâd-ı mecâzî*** *(mecâz-ı aklî)* oluşturmaktadır. Çünkü gemilerin seyrüsefer etmesi, gerçekte rüzgârın esmesi ve gemicilerin kürek çekmesi sebebiyle gerçekleşmiş olmaktadır[1097].

2.2.2. İstiâre

Tezimizin birinci bölümünde, *mecâz*ın bir türü olan *istiâre* hakkında bilgi sunmuş ve konuyla ilgili bazı âyet örneklerine yer vermiştik. Burada ise *mecâz*ın bir alt başlığı olarak ele alacağımız ve kendisiyle ilgili bazı kıraat örnekleri sunacağımız *istiâre*yi, *mecâz* bağlamında tanımlamak istiyoruz. Buna göre *istiâre*, "Lafzın, konmuş olduğu gerçek mananın dışında kullanımını sağlayan ilgi bağının (*alâka*), *teşbîh*den ibaret olduğu bir *mecâz* türüdür"[1098]. Şu halde *istiâre*de esas olan *teşbîh* boyutudur. Bu yönüyle *istiâre*, "*Müşebbeh*in, *müşebbehün bih*in cinsine dâhil olması iddia edilecek biçimde *teşbîh*in iki tarafından birinin zikredilip, bununla diğerinin kastedilmesidir" diye de tanımlanmaktadır[1099].

Örnek vereceğimiz kıraat vecihlerini ilgilendirmesi sebebiyle *istiâre*nin, bilinen birkaç meşhur türünü burada kısaca tanıtmak istiyoruz.

2.2.2.1. Aslî İstiâre (İstiâre-i Asliyye)

İstiâreye konu olan lafzın *cins isim* olduğu istiâre türüdür. *Adam, aslan, ayakta olma, oturma* lafızlarında olduğu gibi. Bu istiâreye *asliyye* denmesinin sebebi, bunun aslının *teşbîh* üzerine kurulu olmasıdır. *Teşbîh* ise, *müşebbehün bih*e ortak olması hususunda *müşebbeh* için sadece bir *vasıf* olmaktan ibarettir. "Vasıflılık kazanma" konusunda asıl olansa *arketipler*dir. "Beyaz cisim, safî beyaz, uzun cisim vb. gibi[1100].

Aslî istiâre de kendi arasında iki kısma ayrılmaktadır:

2.2.2.1.1. Açık İstiâre (İstiâre-i Musarraha)

Teşbihte bırakılan tarafın *müşebbeh* olduğu; başka bir deyişle, teşbihte zikre konu olan tarafın *müşebbehün bih* olduğu istiâre türüdür[1101].

[1096] Ebû Alî, VI, 248; Ukberî, II, 1199; Ebû Hayyân, VII, 192.
[1097] Ebû Alî, a.y.; Ebû Zür'a, s. 692; Mekkî, II, 301; İbn Ebî Meryem, III, 1231; Ukberî, a.y.; Şirbînî, Hatîb Muhammed Şemsüddîn b. Ahmed el-Kâhirî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., IV, 164; Konevî (İsmâîl), VII, 85.
[1098] Kazvînî, *el-Îzâh*, V, 17-18; Tîbî, s. 218.
[1099] Sekkâkî, s. 174.
[1100] Sekkâkî, s. 179-180; Tîbî, s. 231.
[1101] Kazvînî, *el-Îzâh*, V, 137; Tîbî, s. 232.

2.2.2.1.2. Kapalı İstiâre (İstiâre-i Mekniyye)

*Açık istiâre*nin aksine *müşebbehün bih*in bırakılıp *müşebbeh*in zikredildiği; yani *müşebbehün bih*e özgü olanın *müşebbeh*'e taşındığı, gizli teşbihli istiâre türüdür[1102]. Diğer bir ifadeyle, *müşebbeh*in zikredilip, onunla *müşebbehün bih*in kastedilmesidir[1103].

*Açık istiâre*nin de ayrıca iki kısmı bulunmaktadır:

***Gerçeğe Dayalı İstiâre** (Tahkîkiyye)*

Teşbihte terk edilen tarafın *maddî (hissî)* bir şey olması halidir. "*Atmakta olan bir aslan gördüm*" örneğinde olduğu gibi[1104]. Burada *müşebbehün bih* olan "aslan" zikredilip, *müşebbeh* olan "insan" bırakılmıştır. Aslan ise maddî bir varlıktır.

***Hayale Dayalı; İmgeli İstiâre** (Tahyîliyye)*

Teşbihte terk edilen tarafın tamamen hayal ürünü bir şey olması halidir. Kahır ve galebe yoluyla canların helâk edilmesi hususunda *ölüm*ün *canavar*a benzetilmesi gibi. Burada herhangi bir detaya girilmeksizin *belîğ teşbîh* yapılarak *ölüm, canavar*ın kendisiymiş gibi sunulmaktadır[1105].

*Kapalı istiâre*nin de *tahyîliyye* örneği oluşturan bir türü bulunmakta olup, o da, *müşebbehün bih*in, ancak kendisiyle kemal vasfına erişebildiği meşhur bir özelliğinin *müşebbeh*e taşınmasıdır ki, pek nefis bir istiâre tarzıdır. Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin ***kâmil*** veznindeki şu:

واذا المنية انشبت اظفارها الفيت كل تميمة لا تنفع

(Ölüm pençesini vurduğu vakit hiçbir nazar boncuğunun işe yaramadığını görürsün) şiiri buna örnektir. Burada *ölüm* için ön görülen *pençe*, yırtıcı hayvanın yegâne kemal unsurudur[1106].

2.2.2.2. İkincil İstiâre (İstiâre-i Tebaiyye)

*Cins isimler*in dışında gerçekleşen istiâre türü olup, burada istiâreye konu olan lafız, *fiil*, fiilden türetilmiş *sıfat* ve *harf*lerden oluşur[1107]. Bu istiareye *ikincil* adının verilmesi, *fiil, sıfat* ve *harf*lerin, *mevsûf* olarak teşbihte yer almaya elverişli olmaması sebebiyledir. Oysa istiâre teşbihe, teşbihse *müşebbeh*in *mevsuf* (vasıflanan) olması

[1102] Kazvînî, *Telhîs*, s. 128-129; Tîbî, a.y.
[1103] Sekkâkî, s. 179; Tîbî, s. 234.
[1104] Tîbî, s. 232.
[1105] a.e., s. 233. *Tahyîlî istiâre* ilgili geniş izah ve örnekler için bk. Abdulkâhir, *Delâil*, s. 334; Kazvînî, *el-Îzâh*, V, 125-126; Tîbî, s. 236.
[1106] Kazvînî, *el-Îzâh*, V, 126.
[1107] Sekkâkî, s. 180; Tîbî, s. 236.

esasına dayanır. Şu halde *fiil, sıfat* ve *harf*, bizatihi istiâre konusu olamazken, *fiil* ve *sıfat*lar, kendi masdarlarıyla, *harf*lerse (cümle ögeleriyle irtibatlandırılma sayesinde) kendi anlamlarıyla istiâreye konu olup, daha sonra istiâre buradan, adı geçen lafız türlerine intikal etmiş olur[1108]. Örneğin, Eyke halkının Hz. Şuayb'e alaycı bir tavırla çıkışmalarını konu alan: انك لأنت الحليم الرشيد *(Oysa sen yumuşak huylu ve akıllı bir adamsın!)*[1109] âyetinde Eykelilerin *istihza* amacıyla Hz. Şuayb için *sefîh* yerine *halîm*; *sapık* yerine de *reşîd* demeleri, ancak "sefihlik" anlamı için *hilm*; "sapıklık" anlamı içinse *rüşd* masdarlarının önce *istiâre* kılınıp, daha sonra *halîm* ve *reşîd* sıfatlarına intikal edilmesiyle gerçekleşmiş olmaktadır[1110].

2.2.2.3. Harf İstiâresi (İstiâre-i Harfiyye)

*İkincil istiâre*nin bir türü olan *harf istiâresi*ne gelince, bunun Kur'an'da bilinen en meşhur ve en beliğ örneği, فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا *{Nihayet Firavun'un adamları onu (Musa) yitik çocuk olarak (nehirden) aldılar. O, sonunda kendileri için bir düşman ve bir tasa olacaktı}*[1111] âyetidir. Burada *sebep* bildiren, ليكون nin *lâmı hakikat* değil, *mecaz* tarzı üzere gelmiştir. Çünkü Firavun'un adamlarını, Musa'yı *yitik* olarak almaya sevk eden sebep, onun kendileri için bir düşman ve bir tasa kaynağı olsun düşüncesi değil; aksine, çocuğa duyulan sevgi ve evlât edinme amacıydı. Ne var ki, onların Hz. Musa'yı *yitik* olarak almaları, onun kendileri için ileride bir düşman ve bir tasa kaynağı olacağı sonucunu doğurduğu için, *lâm* harfi burada fâilin herhangi bir fiili işlemesini sağlayan bir motivasyona (*dâî*) teşbih edilmiştir. Dolayısıyla burada *lâm*ın, kendisi için konmuş olan *sebep* ve *maksat* anlamında kullanılmadığını gösteren bir karine mevcuttur. Tıpkı akıllı birisinin bir kimseye iyilik ettikten sonra, ona eziyet etmesi karşısında: قد احسن اليه ليؤذيه *(Ona, eziyet vermek için iyilik yaptı)* denmesi gibi. Söz konusu âyette de *yitik alma*dan çok sonra ortaya çıkan *düşmanlık* ve *hüzün*, yitik almanın ana sebebi olarak takdim edilmektedir. Başka bir deyişle, yitik almadan sonra ortaya çıkan *düşmanlık* ve *hüzün*, yitik almanın asıl sebebi olan *sevgi* ve *evlât edinme*ye benzetilmiştir[1112]. Böylece

---

[1108] Sekkâkî, a.y.; Tîbî, a.y.
[1109] Hûd 11/87.
[1110] Sekkâkî, s. 180; Tîbî, s. 237.
[1111] Kasas 28/8.
[1112] Zemahşerî, III, 166; Sekkâkî, s. 181; Beydâvî, II, 210; Kazvînî, *el-Îzâh*, V, 92; Tîbî, s. 237; Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 346. Ayrıca bk. İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 328; Zeccâc, IV, 133.

ليكون nin *lâm*ı burada, "amaç bildiren *lâm* (*lâm-ı garaz*)" olmayıp, sonuç ve nihaî oluş (*lâm-ı âkibe, lâm-ı sayrûra*) anlamında kullanılmıştır[1113].

2.2.2.4. Temsîlî İstiâre

Terkipli mecaz (mecâz-ı mürekkeb) diye de anılan, istiârenin bu türü, "Teşbihte mübâlağa yapmak için terkip oluşturan bir lafzın, *örnekli benzetme* oluşturacak biçimde, kendi aslî manasına teşbih edilmek üzere kullanılmasıdır"[1114]. Daha detaylı bir tanıma göre; "Eşyanın içerisinden soyulup alınan iki formdan birisinin diğerine benzetilerek, herhangi bir lafız değişikliği yapmaksızın, (teşbihte mübâlağa sağlamak için) *müşebbehün bih*in *lafız* elbisesini *müşebbeh*e olduğu gibi giydirmektir"[1115]. Bir işi yapıp yapmamakta tereddüt gösteren birisine: "*Görüyorum ki adımını bir ileri, bir geri atmaktasın*"; yersiz iş yapan birisi için de: "*Kömür olmayanı körüklüyorsun*" ve "*Su üzerine yazı yazıyorsun*" denmesi buna örnektir. Bu cümle örneklerinde sanki söz konusu kimse, *görsel* bir ortamda körük çekmekte ve yazı yazmaktadır[1116].

Temsilî istiârenin nefis bir örneğini, Emevî halifelerinden Yezîd b. Velîd'in, kendisine biat edip etmeme hususunda tereddüt gösteren Mervân b. Muhammed'e yazmış olduğu şu veciz mektupta görmekteyiz: ".. *Sadede gelecek olursak; seni bir ileri, bir geri adım atar vaziyette görüyorum. Bak, şu mektubum sana ulaştığında, iki adımından dilediğinin üzerine dikiliver, vesselâm!*"[1117]. Bu istiârenin açılım şekli şudur: "*Biat hususunda iki farklı görüş arasında kaldığın haberi bana ulaşmış bulunmaktadır. Bir keresinde biat etmeyi, bir keresinde de biate yanaşmamayı ön görmektesin. Bu mektubum sana ulaştığında tercih ettiğin görüşe göre davran!*"[1118].

Bu ön bilgiyi sunmanın ardından, konuyla ilgili kıraat örneklerine geçiyoruz:

2.2.2.5. Aslî İstiâre İle İlgili Kıraat Örnekleri:

فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه *{Derken Âdem, Rabbinden birtakım kelimeler belleyip aldı da böylece Allah onun tevbesini kabul etti}*[1119]. Bu âyeti İbn Kesîr *Âdeme* şeklinde

---

[1113] Ukberî, II, 1016; Kurtubî, XIII, 167.
[1114] Kazvînî, *Telhîs*, 128; *el-Îzâh*, V, 107.
[1115] Tîbî, s. 240. Ayrıca bk. Kazvînî, *el-Îzâh*, V, 108.
[1116] Abdulkâhir,*Delâil*, s. 54-55.
[1117] Abdulkâhir, s. 338.
[1118] a.y.
[1119] Bakara 2/37.

nasb; kelimâtun şeklinde *ref'* ile okurken, cumhur tam aksine, *Âdemu* şeklinde *ref'; kelimâtin* şeklinde *nasb* ile okumuştur[1120].

Cumhurun kıraatine göre آدم *fâil*, كلمات *mef'ûl* olup, âyet: "*Âdem, Rabbinden birtakım kelimeleri alıp kabullendi*" anlamına gelirken, İbn Kesîr'in kıraatinde *Âdeme* öne geçmiş *mef'ûl, kelimâtun* ise sonraya bırakılmış *fâil* olup, bu durumda âyet: "*Âdem'e Rabbinden birtakım kelimeler geldi*" şeklinde tercüme edilir[1121]. İbn Kesîr'in kıraati: "*Kelimeler Âdeme varıp ulaşmak suretiyle onu karşıladı*" şeklinde de yorumlanır[1122].

Âyette yer alan "telakkî" tabiri, gerçekte "karşılayıp kabul etmek ve ikramda bulunmak" anlamına gelmekte olup, bu durumda İbn Kesîr'in kıraati hem *mecâz*, hem *istiâre*ye konu olmaktadır. Şöyle ki, "kelimeler"in Hz. Âdem'i karşılaması, *sebebiyye* ilgisinden ötürü *mecâz* kılınmıştır. Böylece söz konusu "kelimeler", Hz. Âdem'in affedilmesine sebep oldukları için, sanki onu bir *misafir* misâli karşılayıp kendisine ikramda bulunmuşlardır. Durum bu olunca, İbn Kesîr'in kıraatinde yer alan "kelimeler", Allah'ın, onları söylemeye muvaffak kılması sebebiyle Hz. Âdem'i kurtaran bir *fâil* konumundadırlar[1123].

İbn Kesîr'in kıraati ***kapalı istiâre*** için harika bir örnektir. Zira bu kıraate göre "kelimeler", misafir ağırlayan bir "ev sahibi"ne benzetilmekte olup, *müşebbehün bih* olan "ev sahibi", ibarede yer almazken, *müşebbeh* olan "kelimeler"in zikrine yer verilmiş olmaktadır.

ارسله معنا غدا يرتع ويلعب.. *(Yarın onu bizimle beraber kıra gönder de bol bol yesin (içsin), oynasın..)*[1124]. Burada Nâfi' ve Ebû ca'fer *yerta'i ve yel'ab;* İbn Kesîr, *nerta'i ve nel'ab;* Kunbül, bir keresinde *nerta'i,* diğer bir keresinde de (*yâ* harfini göstererek) *nerta'î;* Ebû Amr ve İbn Âmir *nerta' ve nel'ab;* Âsım, Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halef ise *yerta' ve yel'ab* şeklinde okumuşlardır[1125].

Bu vecihlerden, ع harfinin cezimli geldiği kıraatlere göre birinci fiil, "yiyip içmek, geniş kırlara çıkıp sağa sola koşmak, oynayıp zıplamak" anlamındaki الرتع kökünden gelirken, ع'ın esreli olarak yer aldığı kıraatlerde aynı fiil, "göz kulak olmak, sürü

[1120] İbn Mücâhid, s. 154; İbnü'l-Cezerî, II, 211.
[1121] Ortak yorumlar için bk. Ebû Ubeyde, I, 38; Mekkî, *el-Keşf,* I, 237; Begavî, I, 23.
[1122] Zemahşerî, I, 274.
[1123] Mekkî, *el-Keşf,* I, 237; Konevî (İsmâîl), II, 40; Âlûsî, I, 237; İbn Âşûr, I, 439.
[1124] Yûsuf 12/12.
[1125] İbn Mücâhid, s. 345-346; İbnü'l-Cezerî, II, 293.

otlatmak" anlamındaki الرعى veya الرعاية kökünün, **ifti'âl** kalıbına nakledilmiş formu olmaktadır[1126]. Bu değerlendirmeler ışığında *yerta'i ve yel'ab* kıraati: *"(Yarın onu bizimle beraber kıra gönder de) develeri gütsün, oynasın"*[1127]; *nerta'i ve nel'ab* kıraati: *"Birbirimize göz kulak olur; oynar, eyleniriz"*[1128]; *nerta' ve nel'ab* kıraati: *"Nimetlere gark olalım, yiyip içelim, oynayıp şenlenelim"*[1129]; *yerta' ve yel'ab* kıraati de: *"Yesin içsin, koşup oynasın, neşelensin"* manasında yorumlanır[1130].

Bu vecihlerden, *yerta'* ve *nerta'* şeklinde gelen iki farklı kıraat *istiâre*ye konu olmaktadır. Şöyle ki, bunlardan "bol bol yesin içsin" anlamındaki birinci kıraat ile, "bol bol yiyip içelim" anlamındaki ikinci kıraat, الرتع kökünden gelmiş olup, bu tabir, davar cinsi ve diğer dört ayaklı otoburlar için "yeme" anlamında kullanılır. رتعت الإبل *(deve otladı, bol bol yedi)* örneğinde görüldüğü gibi[1131]. Otobur hayvanların yemesi hakkında *hakikat* olarak kullanılan bu tabir, kendisiyle *çok yemek* manası kastedildiği zaman *insan* için *istiâre* olarak kullanılır[1132]. Çünkü insanlar koşup oynamak için kırlara, yaylalara çıktıkları zaman iştahları artar da, -aç gözlülük içerisinde- hızlı hızlı ve çok yerler. Bu yüzden yemeleri, hayvanların yemesine teşbih edilmiştir[1133].

Burada *yerta'* kıraati Hz. Yusuf'u; *nerta'* kıraati ise onunla birlikte diğer kardeşlerini anlattığına göre, *müşebbeh* ibarede zikredilmekte olup, her iki kıraatte de ***kapalı istiâre***ye yer verilmiştir diyebiliriz.

2.2.2.6. Temsilî İstiâre İle İlgili Kıraat Örnekleri:

وان كان مكرهم لتزول منه الجبال *(Onların hileleriyle dağlar yerinden kopup gidecek değil ya!)*[1134]. Burada cumhur *li tezûle;* Kisâî ise *le tezûlu* şeklinde okumuştur[1135].

Cumhurun kıraatine göre ان olumsuzluk edatı (*in-i nâfiye*) olup, لتزول nin ل, aynen ki edatı gibi *sebebiyet* anlamı ifade etmektedir (*lâm-ı sebebiyye*). Bu durumda ibarenin

---

[1126] İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 212-213; Taberî, VII, 155; İbn Hâleveyh, s. 193-194; Ebû Zür'a, s. 356; Râgıb, s. 187; Begavî, II, 125; Beydâvî, I, 587.
[1127] Taberî, a.y.
[1128] İbn Kuteybe, a.e., s. 213; Taberî, VII, 156.
[1129] Taberî, VII, 157; Begavî, a.y.
[1130] Taberî, VII, 156.
[1131] İbn Kuteybe, a.e., s. 212; Ebû Alî, IV, 406; Râgıb, a.y.; Zemahşerî, *Esâs*, s. 220.
[1132] Râgıb, s. 187; İbn Âşûr, VII (12. cüz), 228.
[1133] İbn Âşûr, a.y.
[1134] İbrâhim 14/46.
[1135] İbn Mücâhid, s. 363; İbnü'l-Cezerî, II, 300.

aslı لأن تزول şeklinde takdir edilip fiil, *masdar* edatı olan, gizli bir أن tarafından *nasb* edilmiştir[1136]. Buna göre cumhurun kıraati: "*Onların hilesi sebebiyle dağlar yerinden kopacak değildir*" şeklinde yorumlanır[1137]. Tercüme de bu doğrultuda yapılmıştır. Yine cumhurun kıraati: "*Onların hileleri elbette dağların yerinden oynamasına sebep oluşturmaktan çok daha zayıf kalır*" anlamına gelecek şekilde de yorumlanır[1138].

Cumhurun kıraati bir yönden ***temsîlî istiâre***, bir yönden de ***açık istiâre***ye konu olmaktadır. Şöyle ki, bu kıraatte Hz. Peygamber'in nübüvveti, Allah'ın âyetleri ve İslâm dini, *azamet* ve *sağlamlık* yönünden "yüce dağlar"a benzetilmiştir. "Dağların yerinden oynaması" tabiri ise bir *darbımesel*dir. Ayrıca Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an ve ona bahşedilen İslâm, "yükseklik" ve "müminlerin kalbinde yer tutması" yönünden dağlara benzetilmiş olup, *müşebbehün bih* olan *dağlar* ibarede zikredilmiş bulunmaktadır. Başka bir deyişle Hz. Peygamber'in işi, *müsteârun leh* (kendisi için istiârede bulunulan) olup bu, *müsteârun minh* (kendisinden istiâre yapılan) olan *dağlar* kavramının içerisine karılmış vaziyettedir[1139].

Cumhurun kıraatine göre "dağlar"ın, gerçek anlamda şu bilinen dağlar olarak kullanıldığı ihtimali de bulunmaktadır[1140].

Kisâî'nin kıraati, bir yönüyle ***bedî'*** dalının konuları arasında yer aldığı için, bu kıraati ilgili bulunduğu konu çerçevesinde ileride ele almaya çalışacağız.

وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا *(Onlar, Rahmân'ın kulları olan melekleri de dişi saydılar)*[1141]. Daha önce *müsned*in *zarf* olmasıyla ilgili konu çerçevesinde ele aldığımız bu âyeti Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ya'kub عباد yerine عند şeklinde okuyorlardı[1142].

Her iki kıraatin anlam boyutunu daha önce izah ettiğimiz için, burada sadece عند الرحمن şeklindeki kıraatin, *temsîlî istiâre*ye konu olan yönü üzerinde durmaya çalışacağız. Şöyle ki, bu kıraate göre âyette: "*Onlar, Rahmân'ın katındaki melekleri dişi*

[1136] Ezherî, II, 64; İbn Hâleveyh, s. 203-204; Mekkî, *el-Keşf*, II, 28; İbnü'l-Enbârî, II, 61.
[1137] Zeccâc, III, 166; Ebû Alî, V, 31.
[1138] İbn Hâleveyh, s. 204.
[1139] Zeccâc, III, 167; Ebû Alî, V, 31, 33; Mekkî, a.e., II, 27; Mâverdî, III, 143; Zemahşerî, II, 383; İbnü'l-Cevzî, IV, 374-375; Ukberî, II, 774; İbnü'l-Esîr, II, 77; Beydâvî, I, 641; Dervîş, Muhyiddîn, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-kerîm ve Beyânüh*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1412/1992, V, 208; Sâfî, XIII, 212.
[1140] Mâverdî, a.y.; İbnü'l-Cevzî, IV, 374.
[1141] Zuhruf 43/19.
[1142] İbn Mücâhid, s. 585; İbnü'l-Cezerî, II, 368.

saydılar" buyurulması, meleklerin Allah'a yakın oluşlarının ve bu yönden özel bir konum arzetmelerinin ***temsîlî*** bir anlatımıdır. Mekânsal yakınlık anlamı ifade eden *indiyet* kavramının, fizikî manada Allah'a nisbet edilmesi imkânsız olunca, Allah'ın kendilerine çokça değer verip şereflendirmesi sayesinde özel bir konum kazanan meleklerin bu durumunu anlatmak için, *indiyet* (Rahmân'ın katında bulunma) kavramının ***istiâre*** kılınması gerekmektedir. Böylece meleklerin ziyade bir yücelik ve itibara mahsus kılınma pozisyonları, hiçbir teşrifatçı ve kapıcının *görüşme* engeli oluşturmayacağı şekilde, bir kralın yanıbaşında bulunan kişinin durumuna benzetilmiştir. Bunu yaparken, ***müşebbehün bih*** hakkında kullanımı esas olan vasıf (katında bulunma), ***müşebbeh*** (melekler) hakkında kullanılmış olmaktadır[1143].

2.2.2.7. İkincil İstiâre İle İlgili Kıraat Örnekleri

Konuyu iki kısım halinde ele alıp, birer örnekle yetinmek istiyoruz:

Fiil İstiâresine Örnek

ان الحكم الا لله يقص الحق.. *(Hüküm ancak Allah'ındır. O hakkı anlatır ve O, doğru hüküm verenlerin en hayırlısıdır)*[1144]. Bu âyetteki يقص fiilini Nâfi', İbn Kesîr, Âsım ve Ebû Ca'fer'in dışındakiler يقض şeklinde okumuşlardır[1145].

Âyetin tercümesi, *yakussu* kıraatine göre sunulmuş olup, biz burada sadece *yakdı* kıraatinin konumuzu ilgilendiren yönü üzerinde duracağız. Bu kıraate göre *yakdî* fiili burada, bilinen yapısıyla: "*O, hak olan hükmü verir*" şeklinde bir anlam ifade etmenin yanı sıra, "*O, hak olanı yapar ve işleri bununla düzenleyip yürütür*" anlamına gelecek şekilde de değerlendirilir. Yani Allah'ın yaptığı her iş bir hak ve hikmettir[1146]. Burada يقضى fiilinin يصنع *(yapar)* anlamında kullanılmasına göre, âyette ***istiâre-i tebaiyye (ikincil istiâre)***ye yer verilmiş olmaktadır. Zira *yakdî (hükmeder)* fiili, işin düşünülerek yapılması (*tedbîr*) hususuna benzetilmiştir. Ayrıca *yakdî* fiilinin, *yasna'u* manasında kullanılması, "hüküm verme"nin, "yapma" fiilinin *lâzım*ı (gerekçe) olması sebebiyledir. Bu nedenle âyette ayrıca (*lâzımiyye* tarzı üzere gerçekleşmiş bir) ***mecâz***a da yer verilmiş olmaktadır.

[1143] Zemahşerî, III, 483; Beydâvî, II, 405; Şeyhzâde, IV, 293.
[1144] En'âm 6/57.
[1145] İbn Mücâhid, s. 259; İbnü'l-Cezerî, II, 258.
[1146] Zeccâc, II, 256; Zemahşerî, II, 24; Ebû Hayyân, IV, 143.

Nitekim قضى درعا *(bir gömleğe karar verdi)* sözünün, "bir gömlek yaptı" anlamında değerlendirilmesi *mecâzî* bir kullanım örneğidir[1147].

Harf İstiâresine Örnek

وجعلوا لله اندادا ليضلوا عن سبيله *{(İnsanları) Allah'ın yolundan saptırmak için O'na ortaklar koştular}*[1148]. Burada İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ruveys *li yadıllû* şeklinde **sülâsî** kalıpla okurken, cumhur *li yudıllû* şeklinde **if'âl** kalıbıyla okumuştur[1149].

Cumhurun kıraatine göre fiil *geçişli* olduğu için, ibarede zikredilmeyen gizli bir *mef'ûl* takdir edilmiş olup[1150], tercüme bu esasa göre sunulmuştur.

Sülâsî kalıpla gelen kıraatte ise fiil *geçişsiz* olup, âyet: "*Allah'ın yolundan kendileri sapmak için O'na ortaklar koştular*" şeklinde yorumlanır[1151].

Sülâsî kalıplı kıraat ***harf istiâresi*** için örnek oluşturmaktadır. Şöyle ki, burada *li yadıllû* fiilinin başında bulunan *lâm* harfi, *lâm-ı âkibe (sonucu bildiren lâm)* diye isimlendirilir. Zira müşriklerin Allah'a ortak koşmaları, kendilerinin Allah'ın yolundan sapmaları sonucuna varıp dayanınca, bu işi, kendilerinin sapması amacıyla yapmış olmasalar dahi, ***teşbîh*** metodu üzere sanki onlar bunu, bizzat kendilerinin sapması maksadıyla yapmış gibi görünmektedirler. Şu gerçektir ki, aklı olan hiçbir kimse kendi sapıklığını istemez. Ama dünyevî bir maslahat için bazan bir başkasını saptırmayı isteyebilir. Dolayısıyla, *sapıtma*, "ortak koşma" fiilinin sonucu olunca, *amaç* ve *dâî sebeb*e benzetilerek, burada *li yadıllû*nun *lâm*ı, ***istiâre-i tebaiyye*** metodu üzere kullanılmış olmaktadır[1152].

Burada ***harf istiâresi***nin oluşumunu sağlayan *lâm-ı âkibe*nin mantıkî izahına gelince; denebilir ki, herhangi bir şeyle ilgili amaç, ancak aşamaların sonuncusunda elde edilebilir. Tıpkı "Düşüncenin başı eylemin sonudur" sözünde olduğu gibi. Bu anlamda işin sonunda elde edilecek olan her şey amaçlanana benzer. Benzerlik ise mecazın güzelliğini sağlayan unsurlardan biridir. Dolayısıyla *lâm* harfinin burada *âkıbet* anlamı ifade edecek şekilde kullanımı güzel düşmüştür[1153].

[1147] Zemahşerî, *Esâs*, s. 513; Konevî (İsmâîl), III, 62 (*Tekmile)*; Âlûsî, VII, 169.
[1148] İbrâhim 14/30.
[1149] İbn Mücâhid, s. 267; İbnü'l-Cezerî, II, 299.
[1150] bk. Taberî, VII, 456; Ebû Zür'a, s. 378; Kurtubî, IX, 240.
[1151] Ebû Zür'a, a.y.; Kurtubî, a.y.
[1152] Nahhâs, II, 369; Zemahşerî, II, 378; Beydâvî, I, 636; Neysâbûrî, XII, 127; Âlûsî, XIII, 219.
[1153] Râzî, XIX, 98.

Burada hepsini sunma imkânı bulamadığımız, *lâm*ın sonuç bildirme anlamında kullanımıyla ilgili kıraatlerin tümünde, sonucun sebep ve amaç formu içerisinde takdim edilmesi esası söz konusu olup, bu tür kullanımlar çok yaygındır. Kazandığı malın, kendisini helâke sürüklediği bir kimse için: "*Falanca helâk olmak için mal kazandı*" denmesi de bu örneklerden biridir. Halbuki bu kimse malı, kendisinin helâk olması amacıyla kazanmamıştı[1154]. Nitekim ***basît*** veznindeki şu:

وللمنايا تربى كل مرضعة وللخراب يجد الناس عمرانا

(Her emziren anne, emzirdiğini ölümler için yetiştirip büyütür. İnsanlar mamureleri yıkılmak için sağlam yaparlar) şiiriyle, ***tavîl*** veznindeki:

وللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدور تبنى المساكن

(Anneler körpe kuzularını ölüm için beslerler. Nitekim meskenler de zamanın yıkıp viran etmesi için yapılır) şiiri, *lâm*ın *âkibet* anlamında kullanıldığı ***harf istiâresi*** için iki güzide örnektir[1155].

2.2.3. Ta'rîz

Sözlükte *taraf, yön* anlamındaki *urz* kökünden alınmış olarak "kapalı olacak bir tarzda orta yere konuşup, kimi ve neyi kastettiğini açıklamamak"[1156] anlamına gelen *ta'rîz*, terim olarak "Bir şeyi zikredip, onunla, zikredilmeyene delâlet edilmesi"dir. İhtiyaç sahibi birisinin, işini göreceği kimseye gelip: "*Sana şöyle bir selâm vermek ve güzel yüzüne bakmak için geldim*" demesi gibi[1157].

Bir başka tanıma göre *ta'rîz* "*Hakikat* ve *mecaz* anlamı taşımayan bir sözle, maksadı dolaylı yoldan anlaştırmak" demektir[1158].

Diğer bir tanıma göre de *ta'rîz* "Bir tarafa gönderi yapılırken, başka bir tarafın amaçlanmış olduğunu, dolaylı olarak anlatan *işarî söz*" demektir[1159]. Böylece bu ifade tarzına ***ta'rîz*** *(yönlendirme)* isminin verilmesi, sözü, maksada delâlet edecek bir yöne meylettirip, dolambaçlı bir yol izlenmesi sebebiyledir[1160].

Şimdi *ta'rîz*le ilgili tespit edebildiğimiz tek kıraat örneğimizi görelim:

[1154] Zeccâc, IV, 133.
[1155] İbnü'l-Cevzî, IV, 56.
[1156] Halîl b. Ahmed, I, 273; Cevherî, III, 1087, "'ard" md. Ayrıca bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 374; Cürcânî, s. 62,
[1157] Zemahşerî, I, 373.
[1158] Beydâvî, I, 164.
[1159] Tîbî, s. 274.
[1160] Zemahşerî, I, 373; Tîbî, s. 275.

ذق انك انت العزيز الكريم *{(Azabı) tat bakalım! Zira sen; evet, sen gerçekten üstün ve şereflisindir!}*[1161]. Bu âyeti cumhur, *hemze*nin kesresiyle *inneke* şeklinde okurken, Kisâî, *hemze*nin fethasıyla *enneke* şeklinde okumuştur[1162].

Cumhurun kıratine göre *inneke* şeklinde *başlangıç* yapılarak okunması, cehennemde kendisine azap edilen müşrik kişinin, dünyada iken kendisini vasfettiği sözlerin, *istihza* ve *kınama* tarzı üzere hikâye edilmesidir. Şöyle ki, Ebû Cehil bir gün yolda karşılaştığı Hz. Peygamber'e: "*Ben bu vadinin (Mekke) en üstün ve en güçlü olanıyım. Vallahi sen de, senin Rabbin de bana hiçbir şey yapamazsınız!*" demişti. Bu bağlamda cumhurun kıraati: "*Tat bakalım! Güya sen, dünyada iken iddia ettiğine göre üstün ve şerefli biriymişsin!*" şeklinde yorumlanır[1163].

Konunun belâgat boyutuna gelince, cumhurun kıraati bir görüşe göre ***ta'rîz*** örneği oluşturmaktadır[1164]. Zira ***ta'rîz***, kınanma konusu olan bir söz veya fiilin tam zıttı olacak bir şeyi dile getirerek sataşmada bulunmanın en etkin yoludur. Verdiği söze uymayarak, randevulaştığı yere geç gelen birisi için, "*Ne kadar da tez geldiniz!*" denmesi gibi. Yine pinti bir kimseye, "*Ne kadar cömert davranıyorsunuz!*" denmesi bir ***ta'rîz*** örneğidir[1165].

Kisâî'nin kıraatine gelince, burada *inne* maddesinin *enne* şeklinde okunmasının sebebi, بأنك veya لأنك şeklinde bir *harf-i cer* takdir edilmesi, ya da عذاب أنك şeklinde bir *muzâf* kelime getirilip *izâfet* terkibi oluşturulmasıdır. Bu durumda âyet: "*Üstün ve şerefli olduğunu iddia ettiğin için azabı tat bakalım!*" şeklinde tercüme edilebilir[1166].

Kisâî'nin kıraati de burada ***ta'rîz*** sanatına yatkın gibi gözükmekteyse de, bu konuda cumhurun kıraatinin daha uygun düştüğü açıktır. Çünkü Kisâî'nin kıraatinde, söz konusu ütopik sıfatların, ilgili müşrike nisbet edilmesinin sebebi ve mantığı ortaya konurken, cumhurun kıraatinde hiçbir gerekçe belirtilmeksizin, buram buram *istihza* kokan, yalın bir ifadeyle: "*Tat! Sen gerçekten aziz ve kerim bir kimsesin!*" diye, müşrike doğrudan bir hitapta bulunulmaktadır. Bilindiği gibi, bir kişiye tarizde bulunulurken, âdeta: "*Bak, şu sebepten ötürü tarizde bulunuyorum, yanlış anlama!*" dercesine bir ihsasa gidilmez. Aksi takdirde bu söz ustalığının hiçbir anlamı kalmayacaktır. Dolayısıyla

---

[1161] Duhân 44/49.
[1162] İbn Mücâhid, s. 593; İbnü'l-Cezerî, II, 371.
[1163] Ferrâ, III, 43-44; İbn Kuteybe, *Te'vîl*. s. 186; Ebû Alî, VI, 167; Ebû zür'a, s. 657; Mekkî, *el-Keşf*, II, 265; Zemahşerî, III, 507; Ukberî, II, 1148.
[1164] Mekkî, a.y.
[1165] Bu ve diğer örnekler için bk. Bilgegil, a.g.e., s. 178-180.
[1166] Ferrâ, III, 43; Zeccâc, IV, 428; Ebû Alî, VI, 167; Mekkî, a.y.

Kisâî'nin kıraati *hakikat* anlamında algılanabilme ihtimaline açıktır. Zira bu kıraat, "*Hani sen dünyada: "Ben bu vadi halkının en üstün ve en şereflisiyim" diyordun ya; işte o sözünden dolayı bugün azabı tat bakalım!*" şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Nahhâs'ın tespitine göre söz konusu müşrik kişinin küfrü, onun:"*Ben aziz ve kerim birisiyim*" demesinden daha da fazla olup, *enneke* şeklindeki kıraat: "*"Ben aziz ve kerim birisiyim" demiş olman sebebiyle tat bakalım*" anlamını ifade etmektedir[1167]. Nahhâs'ın bu yorumundan şu anlaşılıyor ki, Kisâî'nin kıraatine göre, Ebû Cehil (veya onun benzerlerinin) bu tür hezeyanları, kendisine uygulanacak azap furyası için *yeter sebep* olarak gözükürken, cumhurun kıraati, bu elim azap sahnesini hazırlayan sebeplerden sadece bir tanesini; ahmakça sarfedilmiş, söz konusu bir demet hezeyanı gündeme getirmekte ve bunun ötesinde, bu komik hezeyanlara rahmet okutacak daha nice aşırılıkların, azaba davetiye çıkaran ne iğrenç küfür kuduzlarının bulunduğuna gönderi yapmaktadır.

2.2.4. Kinâye

Sözlükte "bir şeyi kendi isminin dışında, ona delâlet eden başka bir isimle, kapalı olarak zikretmek, bir şey konuşup onunla başka bir şeyi kastetmek" anlamına gelen *kinâye*[1168], terim olarak "Kendi aslî manasının kastedilmesi de mümkün olacak şekilde lafzın açıkça zikredilmesinin bırakılıp, onun yerine kendi *lâzımı* olan bir vasfının kastedilmesi ve böylece *zikredilen*den, *zikredilmeyen*e geçilmesidir"[1169]. Çok misafir ağırlayan birisi için, "külü bol olan" denmesi gibi. Bu örnekte *kinâye*yi oluşturan mana ortamı, baştan sona doğru aşamalı olarak: "*Külün çokluğu→ közün çokluğu→ kazanların altında yakılan odunun çokluğu→ pişen yemeğin çokluğu→ yiyenlerin çokluğu→ misafirlerin çokluğu→ çokça misafir ağırlayan*" şeklinde bir delâlet zinciri meydana getirmektedir[1170].

Konuyla ilgili kıraat örneğimiz, yine bir önceki örnekte yer alan, *inneke..* şeklindeki cumhurun okuyuşu olacaktır. Şöyle ki, bu kıraat, bir görüşe göre *kinâye*li anlatıma da örnek oluşturmaktadır[1171]. Zira burada lafızların en güzeliyle *kinâye* kurularak: "*Sen gerçekten üstün ve şerefli birisin!*" derken, bununla: "*Sen beyinsiz ve*

[1167] Nahhâs, IV, 135.
[1168] Halîl b. Ahmed, V, 411; Cevherî, VI, 2477, "kny" md.
[1169] Sekkâkî, s. 189; Kazvînî, *Telhîs*, s. 133; Tîbî, s. 261.
[1170] Sekkâkî, s. 191.
[1171] İbn Hâleveyh, s. 324; Bikâî, VII, 82.

aşağılık bir kimsesin!" manası kastedilmiştir. Tıpkı kavminin, Hz. Şuayb'e: "*Oysa sen gerçekten yumuşak huylu ve aklı başında bir adamsın*"[1172] derlerken, (bir yoruma göre) bu sözle: "*Sen gerçekten akılsız ve azgın bir kimsesin*" manasını kastetmiş oldukları gibi[1173]. Bu yaklaşıma göre cumhurun kıraati, ibarede sadece ***müşebbeh***in zikrine yer verildiği için ***kapalı istiâre***ye konu olmaktadır. Nitekim bu kıraatin, ***istiâre***nin bir türü olah ***tehekkümiyye*** (istihzaya özgülük)[1174] kabilinden bir istiâre örneği oluşturduğu, zira *aziz* ve *kerim* sıfatlarının ibarede zikredilip, bununla (ibarede yer almayan) *sefih* ve *zelil* sıfatlarının kastedilmiş olduğu da belirtilmektedir ki[1175], bu da *kinâye* ile aynı kapıya çıkmaktadır.

[1172] Hûd, 87.
[1173] İbn Hâleveyh, s. 324. Ayrıca bk. Zemahşerî, II, 287.
[1174] Gerçek mananın zıttı olan bir anlamda kullanılan ***istiâre*** türüdür. "*Onları can yakıcı bir azapla müjdele!*" (Tevbe, 34.) âyetinde olduğu gibi. Burada korkutma, müjdeye benzetilmiştir. Kazvînî, *Telhîs*, s. 123; Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 335.
[1175] Konevî, (İsmâîl), VI, 158 (*Tekmile*).

2.3. BEDÎ' DALI

Bedî' (البديع) tabiri sözlükte "daha önce yaratılmamış olan, kendisinden bahsedilmeye ve bilinmeye konu olmayan bir şeyin ihdas edilmesi" manasına gelen *bed'* ve *bid'* kökünden türemiş bir isim olup, hem *ism-i fâil* hem de *ism-i mef'ûl* olarak kullanıma müsait bir yapı özelliği arzetmektedir. Bu bağlamda ***bedî'*** lafzı, بديع السموات والأرض *(Gökleri ve yeri, yoktan ve örneksiz yaratandır O)*[1176] âyetinde *ism-i fâil* anlamında kullanılmış olup, Allah'ın aletsiz, maddesiz, zaman ve mekânsız "icat edici" olduğu anlamını ifade ederken; "tuhaf karşılanan, yeni şey" anlamını da ifade edecek şekilde *ism-i mef'ûl* olarak da kullanılmaktadır. قل ماكنت بدعا من الرسل *(De ki: "Ben, peygamberler içerisinden ilk kez ortaya çıkmış; nevzuhur biri değilim")*[1177] âyetinde ise, bu tabirin diğer bir etimolojik kökü olan ***bid'*** lafzı (tercümede yer aldığı şekliyle) *ism-i mef'ûl* (*mubde'an*) anlamında kullanıldığı gibi; aynı lafız, aynı âyette: "*Ben, peygamberlerden, hiç duyulmadık sözler söyleyen biri değilim*" anlamını ifade edecek şekilde *ism-i fâil* (*mubdi'an*) olarak da kullanılmaya müsaittir[1178].

Terim olarak ise ***bedî'*** "Söz ortamı koşullarına uygun düşme ve açık delâletli olma şartına riayet edilmesinin yanı sıra sözü güzelleştirme yollarını öğreten bir ilim dalı"dır[1179]. Bu belâgat kavramı: "Kelâmda kulağa uygun ve hoş gelecek biçimde nizam ve insicam, ruha safa verecek bir halde tertip ve intizam bulunmasının usul ve kaidelerini bildiren bir ilimdir" diye de tanımlanmaktadır[1180]. Bugün orta ve yüksek dereceli okullarda, bilhassa *Divan Edebiyatı* adı altında okutulan edebiyat derslerinde *edebî sanatlar* diye adlandırılan *tenâsüb, hüsn-i ta'lîl, cinâs, tevriye, tecâhül-i ârif vb.* belagat terimleri, işte bu ***bedî'*** ilminin konuları arasında yer alır. Dolayısıyla, bu ilmin esas aldığı öğreti sistemi, ***ma'ânî***nin baş konusu olan *sentaks* ve ***beyân*** ilminin inceleme alanı olan *ifade zenginliğ*ine ek olarak, *söz ustalığı*; başka bir deyişle *tatlı kelâm* olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim ***bedî'*** lafzının diğer bir sözlük manası da "bal tulumu" demek olup, bir hadiste: ان تهامة كبديع العسل حلو اوله حلو آخره *(Tihâme **bal tulumuna** benzer; önü de sonu*

[1176] Bakara 2/117.
[1177] Ahkaf 46/9.
[1178] Halîl b. Ahmed, II, 54; Cevherî, III, 1183; Râgıb, s. 38-39; Zemahşerî, *Esâs*, s. 32, "bd'a" md.
[1179] Kazvînî, *Telhîs*, s. 136; *el-Îzâh*, VI, 4.
[1180] Mehmed Rifat, I, 299. "Bedî'" ilminin tanımı ve gelişim sürecini de kapsayan bilimsel bir makale çalışması için bk. Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Bedî'" md., *DİA*, V, 320-322.

da tatlıdır) buyurulmuş[1181] ve böylece Tihâme bölgesinin değişmeyen hoş havası bal tulumuna benzetilmiştir[1182].

Bedî' ilminin konusu olan "sözü güzelleştirme" sanatı, ***mana boyutlu*** ve ***hem mana hem lafız boyutlu*** olmak üzere iki bölüm halinde incelendiği için, biz de her iki bölümü ilgilendiren kıraatleri, bu tasnifi esas alarak incelemeye çalışacağız.

2.3.1. Mana Boyutuna Yönelik Bedîî Güzellikler

2.3.1.1. İltifât

Sözlükte, "döndürmek, çevirmek" anlamındaki *left* kökünün **ifti'âl** kalıbına aktarılmış formu olan ***iltifât***, "dönmek, yön değiştirmek, yüzü sağa sola çevirmek" manasına gelmektedir[1183].

Terim olaraksa ***iltifât*** "Bir nükte gözetmek maksadıyla, üç şahıs kipinin (***hikâye -ya da tekellüm-: ben, biz; hitap: sen, siz; gaip: o, onlar***) her birinden bir diğerine intikal etmektir"[1184]. Böylece bir üslûptan başka bir üslûba, bir fenden diğer bir fenne geçiş yapma anlamı taşıyan ***iltifât***tan maksat, sözü, çeşitli renk ve tatlar halinde irat ederken, işitene daha iyi kabul ettirmek, kulağını tazelemek, dikkatini canlı tutmak, neşesine neşe katmak ve gönül bıkkınlığından korumaktır[1185].

Bu sanatla ilgili pek çok şiir örnekleri mevcut olup, biz, Alkame b. Abede'nin (Fahl), ***tavîl*** veznindeki şu şiirini sunmakla yetinmek istiyoruz:

طحا بك قلب فى الحسان طروب　　بعيد الشباب عصر حان مشيب

يكلفنـــى ليلى وقد شط وليها　　وعادت عواد بيننـــا و خطوب

(Be adam! Güzel kadınlara müptela olan, şen şatır bir gönül, gençliğin hemen ardından gelip çatan bir ihtiyarlık çağında seni şuna buna meylettirip gezdiriyor. O gönül, bana Leylâ'nın visalini teklif ediyor. Halbuki ona ulaşmak artık uzak düşmüş, aramıza, zamanın getirdiği, aşılması zor engeller girmiştir)[1186]. Şiirin 1. mısraında yer alan بك *(seni) hitap* kipinden, 3. mısradaki نى *(bana) tekellüm* kipine dönülmüştür[1187]. Şair, her iki zamirde kendisini anlattığı için, üçüncü mısra, birinci mısraın şahıs kipine

---

[1181] Yaptığımız araştırmalarda böyle bir hadise rastlayamadık.
[1182] Cevherî, III, 1183. "bd 'a" md.
[1183] Halîl b. Ahmed, VIII, 121; Cevherî, I, 264; Râgıb, s. 452, "lft" md.
[1184] İbnü'l-Mu'tez, s. 58; Zemahşerî, I, 62; Sekkâkî, s. 95; Tîbî, s. 284.
[1185] Zemahşerî, I, 64; Sekkâkî, a.y.; Râzî (Zeynüddîn), *Ravdatü'l-Fesâha*, vr. 56a.
[1186] Sekkâkî, s. 95-96.
[1187] Kazvînî, *Telhîs*, s. 42.

uygun olarak: يكلفك *(sana teklif ediyor)* şeklinde gelmesi gerekirdi. Fakat şair burada *iltifât* sanatı yaparak, anlatıma renk ve çeşni kazandırmıştır. Öyle ki şiirde başka şahıslar da yer almış gibidir.

İltifât sanatıyla ilgili kıraat vecihleri Kur'an'da bir hayli çoktur. Biz, konuyu üç ana kip arasındaki karşılıklı dönüşüm sonucu ortaya çıkan altı şahıs kipine göre tasnif edip, her bir kip için birer örnek takdim etmekle yetinmek durumundayız.

2.3.1.1.1. Gaipten Tekellüme Dönmek

او يلقى اليه كنز او تكون له جنة يأكل منها *{Yahut kendisine bir hazine verilseydi veya ürününden yiyeceği (ve geçimini kolayca sağlayacağı) bir bahçesi olsaydı ya!}*[1188]. Burada cumhur يأكل şeklinde *gaip* kipiyle; Hamza, Kisâî ve Halef ise نأكل şeklinde *tekellüm* kipiyle okumuşlardır[1189].

Cumhurun kıraatinde "yeme" işi Hz. Peygamber'e; azınlığın kıraatinde ise bu, müşriklere nisbet edilmektedir[1190]. Cumhurun kıraatinde fiil, öncesinde yer alan diğer fiillerle aynı kipi (üçüncü tekil şahıs) paylaşırken, öbür kıraatte *gaip*ten *tekellüm*e bir dönüş söz konusu olup, bu durumda âyet: ".. *veya ürününden yiyeceğimiz bir bahçesi olsaydı ya!*" şeklinde tercüme edilebilir.

Burada *iltifât*ın inceliği şu ki, *tekellüm* kipinde, büyüklük taslayarak, boş yere fazlaca muhalefet etmeye ve aşırı bir tahakküme yer verilmiştir[1191]. Ayrıca burada müşriklerin, Hz. Peygamber'in bu bahçesinden yemeleri sayesinde, onun kendilerine karşı bir üstünlük farkı sergilemiş olacağını arzu etmeleri söz konusudur[1192].

2.3.1.1.2. Tekellümden Gaibe Dönmek

ونمكن لهم فى الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ماكانوا يحذرون *{Yeryüzünde onları (Firavun'un ezdiği İsrailoğullarını) kudret sahibi kılalım ve onların eliyle Firavun'a, Hâmân'a ve ordularına, çekinegeldikleri şeyleri gösterelim istiyorduk}*"[1193]. Burada Hamza, Kisâî ve Halef, cumhurun نرى şeklinde, *tekellüm* kipi ve **if'âl** kalıbıyla okuduğu

---

[1188] Furkân 25/8.
[1189] İbn Mücâhid, s. 462; İbnü'l-Cezerî, II, 333.
[1190] Nahhâs, III, 152; Ezherî, II, 213; İbn Hâleveyh, s. 264; Mekkî, *el-Keşf*, II, 144.
[1191] Ebüsuûd, VI, 204.
[1192] Ebû Alî, V, 336.
[1193] Kasas 28/6.

fiili, *gaip* kipiyle ve **sülâsî** kalıpla يرى şeklinde; yine cumhurun *fir'avne ve hâmâne ve cunûdehumâ* şeklinde *nasb* okuduğu her üç ismi, *fir'avnu ve hâmânu ve cunûduhumâ*" şeklinde *ref'* okumuşlardır[1194].

Cumhurun kıraatine göre *fâil, nuriye (gösterelim)* fiilinde gizlendirilen ve Allah'a ait olan نحن *(biz)* zamiri olup, her üç isim, bu *nuriye* fiilinin birinci *mef'ûl*ü; *ism-i mevsûl* olan *mâ* ise, aynı fiilin ikinci *mef'ûl*ü olurken, diğer kıraatte bu üç isim, *yerâ (görecektir)* fiilinin *fâil*i, *mâ* da *mef'ûl*ü olmaktadır[1195].

Cumhurun kıraati, bir önceki: ..ونريد أن نمن *(Biz ise istiyorduk ki, yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları (kutsal topraklara) vârisler kılalım)*[1196] âyetinin başındaki *nurîdu (istiyorduk)* fiilinden itibaren devam eden *tekellüm* kipli fiillerin tertibine uygunluk arzedip, söz insicamı oluştururken, azınlığın kıraatinde bu *tekellüm* kipinden *gaip* kipine geçilmektedir. Böylece cumhurun kıraatinde *nuriye* fiilinin başındaki *vav, atıf* edatı olurken, diğer kıraatte bu, *başlangıç* edatı olmaktadır[1197].

İltifât oluşturan kıraate göre âyet: "*Ve yeryüzünde onları kudret sahibi kılalım istiyorduk. Firavun, Hâmân ve orduları, onlardan (gelecek diye) çekinip durdukları şeyleri (yakında) göreceklerdir*" şeklinde tercüme edilebilir. Böylece *iltifât* sanatına zemin oluşturan azınlığın kıraati, cumhurun kıraatinde müşahede edemediğimiz bir mana inceliğini; Firavun tinetli kimselerin (görünürde ne kadar güçlü olsalar bile), gerçekte parlak bir geleceğe sahip olmadıklarını; aksine, gelecekle ilgili yeni yeni endişelere maruz kalacaklarını gündeme getirmekte, ayrıca "*yakında göreceklerdir*" ifadesi bu kimseleri tehdit ederek, zulümkâr yaşam tarzlarından vaz geçmeleri için ciddî bir uyarı niteliği sergilemektedir.

2.3.1.1.3. Hitaptan Gaibe Dönmek

ولئن قتلتم فى سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون *(Andolsun, Allah yolunda öldürülür veya ölürseniz, şunu bilin ki, Allah'ın mağfireti ve rahmeti onların topladıkları*

[1194] İbn Mücâhid, s. 492; İbnü'l-Cezerî, II, 341.
[1195] Ezherî, II, 249; İbn Hâleveyh, s. 276; Ebû Zür'a, s. 542; Mekkî, II, 172.
[1196] Kasas 28/5.
[1197] Nahhâs, III, 228; İbn Hâleveyh, s. 241; Ebû Alî, V, 411.

bütün şeylerden daha hayırlıdır)[1198]. Burada Hafs يجمعون şeklinde *gaip* kiple okurken, cumhur تجمعون şeklinde *hitap* kipiyle okumuştur[1199].

Cumhurun kıraati, öncesinde yer alan: .. ولئن قتلتم او متم *(Eğer.. öldürülür veya ölürseniz)* şeklindeki *hitab*ın sevkine uygun düşmekte olup, bununla müminlere hitap edilmektedir. Bu durumda âyet: "*Ey Allah yolunda öldürülen veya ölenler! Allah'ın mağfireti ve rahmeti, sizin hayatta kalmanız halinde stoklamakla meşgul olacağınız ve bu yüzden Allah yolunda savaşmayı terk edeceğiniz dünya mal ve menfaatlerinden daha hayırlıdır*" şeklinde yorumlanır[1200].

Hafs'ın kıraatinde ise zamir, müminlerden başkasına ait olup, âyet: "*Eğer siz Allah yolunda öldürülür veya ölürseniz, bilmiş olun ki, Allah'ın mağfireti ve rahmeti, sizin dışınızdakilerin (inkârcılar veya mal biriktirmek için Allah yolunda savaşmayı terk eden münafıklar) biriktirmekte oldukları dünyalıklardan hayırlıdır*" şeklinde yorumlanır[1201].

Hafs'ın kıraatinde *hitap*tan *gaibe iltifât* vaki olduğu çok açık olup, bu kıraatin zengin bir yorumu bulunmaktadır. Şöyle ki, bu kıraatte zamir, bir görüşe göre inkârcı kesime aittir. Zira onların dünyada biriktirdikleri, bazan *hayır* sayılan *helâl* cinsinden şeyler olabileceği gibi, âyet, onların kendileri için mallarının hayırlı olduğu şeklinde bir inanç beslemeleri doğrultusunda da gelmiş olabilir. Mağfiret ve rahmetse, maldan daha hayırlıdır. Çünkü yarın için biriktirilen malın sahibi, olur ki yarına çıkmadan ölebilir. Ölmese bile, olur ki mal yarına kalmaz. Mal ve mal sahibinin yarına çıkacağını var saysak bile, olur ki hastalık ya da korku gibi bir engel maldan yararlanmaya mâni olabilir; mâni olmadığını var saysak bile, dünya lezzetleri elemlerle şaibeli, menfaatleri de zararlarla karışıktır. Bu lezzetlerin şaibelerden arınmış olduğunu farzedelim; o lezzetlerin mutlaka zeval bulup kesintiye uğrayacağı kaçınılmazdır. Halbuki ahiret menfaatleri, şaibelerden arınmış olarak daha ağırlayıcı, daha kalıcı ve daha temizdir[1202].

2.3.1.1.4. Gaipten Hitaba Dönmek

ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل انه كان منصورا *{Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak bu veli de kısasta ileri gidip meşru*

[1198] Âl-i İmrân 3/157.
[1199] İbn Mücâhid, s. 218, İbnü'l-Cezerî, II, 243.
[1200] Ebû Alî, III, 94; Mekkî, *el-Keşf*, I, 362; Zemahşerî, I, 474; Ebû Hayyân, III, 96.
[1201] Ebû Alî, III, 94; Mekkî, I, 362; Zemahşerî, I, 474; Ebû Hayyân, III, 96.
[1202] Neysâbûrî, IV, 104.

ölçüleri aşmasın! Çünkü o, (kendisine yetki verilmekle) zaten yardıma mazhar olmuş, alacağını almıştır}[1203]. Burada cumhur *gaip* kipiyle, فلايسرف ; Hamza, Kisâî ve Halef ise *hitap* kipiyle فلاتسرف şeklinde okumuşlardır[1204].

Her iki kıraate göre kendisine ileri gitmemesi tavsiye edilen kişinin kim olduğu hususunda iki farklı yorum bulunmaktadır. Birinci yoruma göre burada kastedilen *katil* olup, bu durumda *gaip* kipli kıraat: "*Katil (vasfıyla anılacak) kişi, öldürülmesi gerekmeyen masum birini öldürmek suretiyle aşırılığa düşmesin! Zira bilsin ki, maktulün kanı yardım görür, karşılıksız kalmaz. O halde akıllı bir kimse, sonunda kendisine ölüm olarak dönecek bir fiili irtikâp etmez*" şeklinde yorumlanır[1205].

Hitap kipli kıraat ise: "*Ey (ileride katil olacak) insan! Öldürmen gerekmeyen birini haksız yere öldürerek aşırılığa gitme! Bilmiş ol ki, haksız yere öldürülen biri, kendi lehine kısasa gidilmek suretiyle yardım görür*" şeklinde yorumlanır[1206].

İkinci yoruma göre ise kastedilen *maktul*ün velisidir. Bu tespite göre âyette söz edilen *israf*ın ne olduğu hususunda dört görüş vardır: Birincisi, katilin dışında başka birisini öldürmek. İkincisi, kısas uygulanırken *müsle* yapmak (katile işkence yapmak; canlı canlı burnunu, kulaklarını, dudaklarını vb. kesip, yüz şeklini tahrip etmek suretiyle insanlık suçu işlemek). Üçüncüsü, diyet alındıktan sonra katili öldürmek. Dördüncüsü ise, tek kişiye karşılık (suça iştirak etmeyen) bir grubu öldürmek[1207].

Bu ikinci yorum doğrultusunda *gaib* kipli kıraat: "*Veli, katilden başkasını veya (suç iştiraki bulunmayan) birden çok kişiyi öldürmek ya da müsle yapmak suretiyle aşırılığa kaçmasın!*"[1208]; *hitap* kipli kıraat ise: "*(Ey veli!) Katili kısasla öldürdüğün vakit müsle yapma! Haddi aşarak, senin yakınını öldürenden başkasını öldürme!*" şeklinde bir anlam ifade etmektedir[1209].

Taberî'nin tespitine göre *hitap* kipli kıraatte Hz. Peygamber'e hitap edilip, bununla, kendisinden sonra gelecek devlet başkanları kastolunmuştur[1210]. Zeccâc'ın

---

[1203] İsrâ 17/33.
[1204] İbn Mücâhid, s. 380; İbnü'l-Cezerî, II, 307. İbn Mücâhid kitabında, İbn Âmir'i de *hitap* kipiyle okuyanlar arasında zikretmektedir. a.y.
[1205] Ebû Alî, V, 99; Mekkî, II, 46; Beydâvî, I, 697.
[1206] Ebû Alî, V, 100; Mekkî, a.y.
[1207] Mâverdî, III, 241.
[1208] Ebû Alî, a.y.; Zemahşerî, II, 448, Beydâvî, I, 697.
[1209] İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 254; Ebû Alî, a.y.
[1210] Taberî, VIII, 76.

değerlendirmesine göre de âyette geçen *israf*, devlet başkanı dururken, katili velinin öldürmesidir[1211].

Burada azınlığın kıraati olan فلاتسرف şeklindeki okuyuşta *gaip*ten *hitab*a bir *iltifât* gerçekleşmektedir[1212]. Bu *iltifât* sanatını oluşturan âyetin konteksti etraflıca incelendiği vakit, yine Kur'an'ın, bütün beşerî söz üslûplarını alt üst eden, kendine has anlatım orijinalitesi, varlığını iyiden iyiye hissettirecektir. Şöyle ki, haksız yere adam öldürmenin yasaklandığı ve olası bir haksız cinayetin sonunda neler olacağının, caydırıcı bir üslûpla anlatıldığı böyle bir söz ortamında, haksız yere öldürülenden ve onun velisine tanınan yetkiden, *gaip* kiple bahsedilip giderken, beklenmedik bir anda bu şahıs kipi değiştirilerek, sanki katili yargılamak üzere, anında bir mahkeme kurulmuş ve maktulün velisi de hemen oracıkta hazırmış gibi, bu veliye dönülerek: "*Bak, sana yetki verdik diye, sen de kısasta aşırı gitme, ölçülü ve makul davran!*" şeklinde bir uyarı yapılıyor gibidir. İşte Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunun göstergesi sayılan eşsiz nazmından nefis bir belâgat örneği daha!

2.3.1.1.5. Tekellümden Hitaba Dönmek

ما اشهدتهم خلق السموات والأرض ولاخلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا *(Ben onları ne göklerin ve yerin yaratılışına, ne de bizzat kendi yaratılışlarına şahit tuttum. Yoldan çıkaranları da hiçbir zaman yardımcı edinmiş değilim)*[1213]. Burada cumhur *tekellüm* kipiyle *mâ küntü* şeklinde okurken, Ebû Ca'fer *hitap* kipiyle, *mâ künte* şeklinde; ayrıca *mâ eşhedtü*yü de, *mâ eşhednâ (şahit tutmadık)* şeklinde okumuştur[1214].

Cumhurun kıraatinde Cenâb-ı Hak kendi zatından (*ben* diye) haber verirken, Ebû Ca'fer'in kıraatinde Hz. Peygamber'e (*sen* diye) hitap edilmektedir. Cumhurun kıraati, âyetin başında yer alan *mâ eşhedtuhum (Ben onları.. şahit tutmuş değilim)* cümlesindeki fiilin *tekellüm* kipini devam ettirmekte olup, bu kıraat Allah'ın kendi kudretini ve bu kudretinde herhangi bir desteğe ve saptıranların yardımına ihtiyaç duymayacağını anlatırken, Ebû Ca'fer'in kıraati: "*Ey Muhammed! Sen saptıranları yardımcı edinecek değilsin! Onları aracı kılarak izafî bir destek ve güç sağlaman, senin için ne sağlıklı olur ne de yakışık alır*" şeklinde yorumlanır[1215].

[1211] Zeccâc, III, 237.
[1212] Âlûsî, XV, 70.
[1213] Kehf 18/51.
[1214] İbnü'l-Cezerî, II, 311.
[1215] Zeccâc, III, 294; Zemahşerî, II, 488.

Ebû Ca'fer'in kıraatinde, Cenâb-ı Hakk'ın "**ben**"inden, Peygamber'in "**sen**"ine ani bir *dönüş (iltifât)* gerçekleştiğini görmekteyiz. Bu *dönüş*ün anlama kazandırdığı zenginlik şudur: O Muhammed (a.s.) olduğu günden beri, saptıranlardan alabildiğine uzak yaşamıştır. Ta ki, ümmeti, onun, yetişme çağından bu yana ne bir saptıranla desteklenmesi ne de ona meyletmesi söz konusu olmaksızın, devamlı bir şekilde korunmuş olduğu bilincine varsın diye[1216].

2.3.1.1.6. Hitaptan Tekellüme Dönmek

اشدد به ازری . وأشركه فی امری *(Onunla gücümü artır! Onu işime ortak et!)*[1217]. Burada cumhur her iki fiili *uşdud* ve *eşrik* şeklinde; *emir* kipiyle okurken, İbn Âmir bunları, *haber* (muzârî 1. tekil şahıs) kipiyle, *eşdud* ve *uşrik* şeklinde okumuştur[1218].

Cumhurun kıraati, Firavun'u irşatla görevlendirilen Hz. Musa'nın: *"Rabbim! Yüreğime genişlik ver! İşimi bana kolaylaştır!.."* şeklinde devam eden dualarının[1219] bir parçası olup, öncesindeki *hitap* kiplerini devam ettirirken, İbn Âmir'in kıraati, önce geçen *dua*ların *cevab*ı olarak sevkedilmiş birer *şart-cezâ* cümlesi olmaktadır. Bu durumda İbn Âmir'in kıraati, öncesindeki: *"Bana ailemden bir de yardımcı ver! Kardeşim Harun olsun!"*[1220] *dua* cümlelerinin *cevab*ı olmak üzere *meczûm* kılınmış olup: *"Onunla gücümü pekiştireyim ve onu işime ortak edeyim"* şeklinde tercüme edilebilir[1221]. Fakat Ebû Alî, İbn Âmir'in kıraatinin burada, *dua*nın dışında başka bir anlama hamledilmesini uzak görmektedir. Çünkü ona göre nübüvvetin ortaklık kabul etmesi, ancak Allah tarafından gerçekleşebilen bir husus olup, Hz. Musa'nın bir başkasını kendi nübüvvetine ortak etmesi söz konusu olamaz. Zira peygamberleri Allah gönderir[1222]. Ne var ki, İbn Ebî Meryem, İbn Âmir'in kıraatini: *"Senin onu peygamberliğe ortak kılman sayesinde, ben de onu bu işime ortak edeyim"* şeklinde yorumlayarak, Ebû Alî'ye yerinde bir cevap vermiş olmaktadır[1223].

İbn Âmir'in kıraati, baştan beri devam etmekte olan "sen"leri, bir anda "ben"e dönüştürdüğü için kısmî bir *iltifât* oluşturuyor gibi gözükmektedir. Burada *hitap*tan

---

[1216] Ebû Hayyân, VI, 137.
[1217] Tâ hâ 20/31-32.
[1218] İbn Mücâhid, s. 418; İbnü'l-Cezerî, II, 320.
[1219] bk. Tâ hâ 20/25-30.
[1220] Tâ hâ 20/29-30.
[1221] Ezherî, II, 144; İbn Hâleveyh, s. 241; Ebû Alî, V, 222; Ebû Zür'a, s. 452; Mekkî, *el-Keşf*, II, 97.
[1222] Ebû Alî, a.y.
[1223] bk. İbn Ebî Meryem, II, 833.

*tekellüm*e dönülmesi, kanaatimizce, yarar sağlayacak olumlu işlerde, esas yetkilinin iznine baş vurulmaksızın, kısmî sorumluluk üstlenilebileceğine ışık tutuyor gibidir.

2.3.1.2. Tecrîd

Sözlükte, *-cerd* kökünün, **tef'îl** kalıbına aktarılmış şekliyle- "bir nesnenin kabuğunu, dış örtüsünü vb. soymak, (insan için) elbisesini soyup çıplaklaştırmak, (kılıç vb. için) kınından çekip çıkarmak, (ayna vb. için) berraklaştırmak, bir şeyi, safî kılmak ve yalnızlaştırmak" manalarına gelen ***tecrîd***[1224], terim olarak "Vasıf sahibi bir fertten, taşıdığı vasıfta kendisine denk olacak başka bir objeyi (o vasfın kemalinde *mübâlağa* gözetilmesi amacıyla) soyup çıkarmak (ve o şeyi, birincisinden farklı ve bağımsız bir başka gerçekmiş gibi sunmak)tır"[1225].

Bizim konumuzu ilgilendiren diğer bir tanıma göre ise ***tecrîd***, "Kişinin, kendini kastederek, görünüşte başkasına; gerçekte ise kendine hitap etmesi" demektir[1226].

Genel olarak *tecrîd* iki kısımdır:

Tam Tecrîd *(Tecrîd-i Mahz):* Kişinin, kendini kastederek başkasına hitap ediyormuş gibi konuşmasıdır[1227]. Mütenebbî'nin ***basît*** veznindeki şu:

لاخيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق ان لم تسعد الحال

{Senin yanında ne bağışlayabileceğin bir at ne de bir mal bulunmaktadır. Artık durum(um, övdüğüm kişiye maddî destekte bulunmama) el vermiyorsa, bari (onun güzelliklerini sayıp dökmeme) dil yardımcı olsun!}" şiiriyle kendi kendisine hitap etmesi gibi[1228].

Yarım Tecrîd *(Tecrîd-i Gayr-ı Mahz):* Kişinin, bir başka "ben"i kendisinden soyup çıkarması söz konusu olmaksızın, kendisine yine kendisi aracılığıyla hitapta bulunmasıdır[1229]. Amr b. Itnâbe'nin ***vâfir*** veznindeki şu:

اقول لها وقد جشئت وجاشت رويدك تحمدى او تستريحى

{(Savaşta) mustarip olup, galeyana geldiği bir sırada ona diyorum ki: "Hadi bakalım, göreyim seni! Ya (sebat gösterip) övgüye mazhar olacaksın, ya da (ölüp) rahata kavuşacaksın!"} şiiriyle kendi nefsine hitap etmesinde görüldüğü gibi[1230]. Nedîm'in:

[1224] Halîl b. Ahmed, VI, 75-76; Cevherî, I, 452-453; Râgıb, s. 90; Zemahşerî, *Esâs*, s. 88, "crd" md.
[1225] Kazvînî, *Telhîs*, s. 143; *el-Îzâh*, VI, 54; Tîbî, s. 288; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 391.
[1226] İbnü'l-Esîr, II, 128.
[1227] İbnü'l-Esîr, II, 129.
[1228] a.e., II, 130.
[1229] İbnü'l-Esîr, II, 131.
[1230] a.y.

"Ey Nedim, ey bülbül-i şeydâ niçin hâmûşsun?

Sende evvel çok nevâlar, goft-gûler var idi" şiiri de *yarım tecrîd*e bir örnektir[1231].

Bu kısa ön bilginin ardından, şimdi konuyla ilgili birkaç kıraat örneği sunalım:

فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيئ قدير *(Nihayet durum kendisince anlaşılınca: "Şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir" dedi)*[1232]. Bu âyette yer alan اعلم *fiil* kelimesini cumhur *haber* (1. tekil şahıs *muzârî*) kipiyle *a'lemu* şeklinde okurken, Hamza ve Kisâî *emir* kipiyle *i'lem* şeklinde okumuşlardır[1233].

Âyette, Hz. İbrahim'le fikir münakaşasına tutulan bir inkârcının[1234] ya da daha yaygın olan görüşe göre Hz. Üzeyr'in, binaları yıkılmış, ahalisi ölmüş olan harabe bir kasabaya uğramasıyla birlikte başından geçen müstesna ve harikulâde bir olaydan bahsedilmektedir. Âyetin bize anlattığına göre söz konusu zat, viraneye dönmüş bu kasabayı görünce: *"Allah bu ölü kasabayı nasıl diriltir acaba?"* diye kendi kendine sorar. Bunun üzerine Allah onu öldürür ve yüz sene öylece bırakır. Sonra diriltilip: *"Ne kadar kaldın?"* diye kendisine sorulur. O, (zannettiği üzere) *"Bir gün veya daha az"* diye cevap verir. Bunun üzerine kendisine: *"Hayır, yüz sene kaldın"* denir ve ardından, ölmüş olan merkebine ve yanında taşıdığı azığına bakması tavsiye edilir. Hayret verici bir manzarayla karşı karşıyadır. Merkebi çoktan çürüyüp kemik yığını haline gelmişti; fakat yiyeceği ve içeceği taptaze duruyordu. Derken gözleri önünde merkebin kemikleri yerden doğrulur, iskelet yeniden çatılır, üzerine et giydirilir ve nihayet merkep dirilip eski halini alır. Hatta bazı rivayetlere göre hayvan (senelerin yorgunluğunu üzerinden atmak istercesine) uzun uzun anırır da... Böylece diriltilen hayvanın gerçek anlamda bir *eşek* olup, bu olayın bir *illüzyon* ya da bir *halisünasyon* ürünü olmadığı bir tür ispatlanmış oluyordu[1235].

Cumhurun kıraatine göre, söz konusu zatın kendisinden *haber* verilmekte ve gözleri önünde cereyan eden bu mucize olayı, Allah'ın her şeye gücü yeteceği hususunda bir hüccet olarak değerlendirdiği anlatılmaktadır. Dolayısıyla cumhurun kıraati: *"Allah'ın gücü ve saltanatının büyüklüğü ile ilgili ortaya çıkan şeyi, hiçbir şüpheye yer*

[1231] Mehmed Rifat, I, 355.
[1232] Bakara 2/259.
[1233] İbn Mücâhid, s. 189; İbnü'l-Cezerî, II, 231-232.
[1234] bk. Bakara 2/258.
[1235] İlgili âyetin yorumu hakkında bk. Taberî, III, 29-42; Zemahşerî, I, 389-390; Râzî, VII, 26-28; Ebû Hayyân, II, 290-293.

kalmayacak şekilde çıplak gözle görünce: "Daha önce bilmezken, şimdi artık biliyorum ki, Allah'ın her şeye gücü yeter" dedi" şeklinde yorumlanır[1236].

Emir kipli kıraate gelince, burada iki farklı yorumdan söz edilebilir. Birincisine göre bu, Allah tarafından o zata hitap edilmek üzere bir *emir*dir. Bu durumda âyet: "*Nihayet durum kendisince anlaşılınca, Allah ona: "Bilmiş ol ki, Allah'ın her şeye gücü yeter!" buyurdu*" şeklinde yorumlanır[1237].

İkinci yoruma göre bu, o zatın, ***tecrîd*** diye adlandırılan tarz üzere kendi ***ben***ine hitapta bulunmasıdır. Bu, bir insanın, kendi kendisine hitap edip: "*Bil ki şöyle şöyle oldu*"veya "*Ey Allah'ın kulu bil!..*" demesine benzer ki, Arab'ın yaptığı bir şeydir. Zira Arap, kendisini bir başkasının yerine koyup, yabancı birine seslenir gibi, kendi ***ben***ine hitapta bulunur. Tıpkı A'şâ'nın, bir veda sahnesini anlatan, ***basît*** vezinli şu:

ودع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعا ايها الرجل

{Artık (sevgilin) Hüreyre ile vedalaş! Zira kafile göçtü gidiyor. Fakat sen (bu tür) bir ayrılığa katlanabilecek misin be adam?}[1238] şiirinde, ايها الرجل *(be adam!)* derken, başka birisine hitap ediyormuşcasına kendisine hitapta bulunması gibi. Aynı şekilde Hz. Üzeyr, hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak bir ortamda, bu olup bitenleri açık seçik görünce, başka birisine hitap ediyormuş gibi kendi ***ben***ine dönüp, uyarı ve hitapta bulunarak: "*Ey insan, bilmiş ol ki Allah her şeye kadirdir!*" demiş oluyor ve böylelikle kendi ***ben***ini kınayıp ilzam ediyordu[1239].

Konumuz olan kıraatin burada ***tam tecrîd*** oluşturduğu kanaatindeyiz.

فهب لي من لدنك وليا . يرثني ويرث من آل يعقوب .. *(Doğrusu ben, arkamda iş başına gelecek olan yakınlarımdan endişe ediyorum. Karım da kısırdır. Bana tarafından bir oğul ver. Ki o bana da, Ya'kub hanedanına da vâris olsun..)*[1240]. İkinci âyette iki kez tekrarlanan يرث fiilini Ebû Amr ve Kisâî, *yerisnî ve yeris..* şeklinde *meczûm* olarak okurken, cumhur, *yerisunî ve yerisu..* şeklinde *merfû'* olarak okumuştur[1241].

[1236] Taberî, III, 47; Ebû Alî, II, 383; Ebû Zür'a, s. 145; Mekkî, *el-Keşf*, I, 312.
[1237] Taberî, III, 47; İbn Hâleveyh, s. 100; Ebû Zür'a, s. 144; Mekkî, a.y.; Ukberî, I, 211.
[1238] Şiirin aslı için bk. A'şâ, Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî, *Dîvânu'l- A'şâ el-Kebîr*, nşr. M. Muhammed Hüseyn, Mısır 1950, s. 55.
[1239] Ahfeş, I, 382-383; Zeccâc, I, 344; Ebû Alî, II, 383-385; Ukberî, I, 211; Beydâvî, I, 179; Ebû Hayyân, II, 296; Âlûsî, III, 24.
[1240] Meryem 19/5-6.
[1241] İbn Mücâhid, s. 407; İbnü'l-Cezerî, II, 317.

Cezimli okutan kıraate göre her iki fiil, bir önceki âyette geçen هب *(bağışla) emr*inin *cevabı* olmaktadır. Bu durumda *emir* fiili ***şart***, her iki *yeris* fiili ise ***cezâ*** cümlesi olup, âyet: "*Eğer bana bir oğul ihsan edersen, o bana ve Ya'kup hanedanına vâris olacaktır*" şeklinde yorumlanır[1242].

Cumhurun kıraatine gelince, burada dört farklı yorumdan bahsedilmektedir. Birincisinde يرث fiili, bir önceki وليا in *sılası* olup, âyet: "*Bana ve Ya'kub hanedanına vâris olacak bir oğul ver bana!*" şeklinde yorumlanır[1243].

İkincisine göre aynı fiil, aynı ismin *sıfatı* olup, âyet: "*Bana, vâris bir oğul ver!*" şeklinde yorumlanır[1244]. Böylece her iki yorum birbirine çok yakın düşmektedir.

Üçüncüsüne göre fiil, burada *başlangıç* konumunda bulunup, *sıfat* değildir. Aksi takdirde "vâris olma" sıfatıyla sıfatlananın (Hz. Yahya) bağışlanmamış olması gerekecektir. Çünkü Hz. Yahya, Hz. Zekeriyya'dan önce vefat etmiştir. Dolayısıyla burada *başlangıç* üzere *ref'* okunması daha yakışık alır[1245].

Dördüncüsüne göre ise fiilin burada *hâl* olması caizdir. Fakat bu görüş, fiilin, *veliyyen (bir oğul)* şeklindeki *nekre* bir kelimeden sonra gelmiş olması sebebiyle zayıf sayılmıştır[1246].

Cumhurun kıraati (bilhassa fiilin, *başlangıç* oluşturması durumunda) ***tecrîd*** için örnek oluşturmaktadır. Şöyle ki, bu kıraat: "*Bana katından bir oğul; onun adına bana vâris olacak birisini bağışla!*" şeklinde de yorumlanabilir. Sanki burada Hz. Zekeriyya, (aynı oğuldan) bir de *vâris* diye bir başkasını soyup ortaya çıkartmakta ve böylece Allah'tan iki ayrı şey; hem *oğul* hem de *vâris* istemiş olmaktadır. Oysa burada *vâris*, aynı zamanda *oğul*un kendisidir. İşte bu ***tecrîd*** diye adlandırılır[1247]. Bu kıraatte Hz. Zekeriyya, ilmine ve peygamberliğine vâris olacak bir evlat talebinde bulunmuş oluyordu[1248].

[1242] Ferrâ, II, 161-162; Ebû Ubeyde, II, 1; Zeccâc, III, 320; İbn Hâleveyh, s. 234-235.
[1243] Ferrâ, II, 162.
[1244] Ebû Ubeyde, a.y.; Zeccâc, a.y.; Ebû Alî, V, 191; Ebû Zür'a, s. 438; Mekkî, *el-Keşf*, II, 84.
[1245] Sekkâkî, s. 153.
[1246] İbn Hâleveyh, s. 235.
[1247] Zemahşerî, II, 503; Beydâvî, II, 32; Tîbî, s. 291.
[1248] Ebû Alî, V, 191.

2.3.1.3. Genele Hitap (Hitâb-ı Âm)

Durumun, azametli oluşu sebebiyle, sadece bir tek kişiye özgü kılınmasının yakışık almayacağını ilân edip bildirmek için, belirli olmayana (yani bütün umuma) *hitap*ta bulunmanın siga yapısıdır[1249].

Genele hitap, Kur'an'da sıkça kullanılan bir üslûp olup, mesajın en etkin biçimde sunulmasını ve muhatabın bunu en hazmedici şekilde kabullenmesini sağlar. Böyle bir *hitap* ortamında yer alan "sen"ler, sağanak halinde peş peşe geldikçe, bu hitaba muhatap olan "ben"lerden her bir fert, sırf kendisine hitap ediliyormuş gibi bir hisse kapılacaktır. Halbuki o hitap anında bütün kitleler aynı psişik ortamın etkisinde bulunmaktadırlar. Artık böyle bir iletişim ortamında hiç kimse, "*belki kastedilen ben değilimdir*" diyerek işin içinden sıyrılıp çıkamayacak, bir şekilde hitabın gereğini üstlenmek zorunda kalacaktır.

Müsnedün ileyh konusunu *zamir* bazında incelerken, orada *genel hitap*la ilgili kısmî bilgi sunmuş ve bazı örneklere yer vermiştik. Burada ise konuyu sırf kıraat bazında ele alıp, birkaç örnek sunmaya çalışacağız.

ولايشرك فى حكمه احدا .. *(.. O, kendi hükümranlığına kimseyi ortak etmez)*[1250]. Burada cumhur, *haber* (üçüncü şahıs) kipiyle, *ve lâ yuşrikü* şeklinde okurken, İbn Âmir, *emir* (ikinci tekil şahıs) kipiyle, *ve lâ tuşrik* şeklinde okumuştur[1251].

Cenâb-ı Hakk'ın zatından haber veren cumhurun kıraati Allah'ın, sahasında tek olduğu *gaybî bilgi*nin yanı sıra[1252], hüküm ve tasarrufta, kullarının işini görmede hiç kimseyi kendisine ortak etmeyeceğini anlatmaktadır[1253].

İbn Âmir'in *hitap* kipli kıraati ise sağlam ve belâgat yönünden zengin bir kıraat vechidir. Zira bu kıraat, hiçbir hâkimin, Allah'ın hükmü veya O'nun delâlet etmesi dışında hüküm vermesinin caiz olmayacağını; dolayısıyla hiç kimsenin kendiliğinden hüküm veremeyeceğini; aksi halde Allah'ın emretmesine ilave olarak, o kimsenin de başka bir hükümle emredici olması sebebiyle Allah'a, hükmünde ortak oluyormuş gibi bir sonucun doğmasını gündeme getirmektedir[1254].

[1249] Tîbî, s. 292. Konu hakkında bir şiir örneği için bk. A'şâ, *Dîvân*, s. 137.
[1250] Kehf 18/26.
[1251] İbn Mücâhid, s. 390; İbnü'l-Cezerî, II, 310.
[1252] Aynı âyetin baş taraflarında yer alan: "*Göklerin ve yerin gaybını bilmek O'na aittir*" kısmı.
[1253] Taberî, VIII, 212; Ezherî, II, 109; İbh Hâleveyh, s. 223; Mekkî, *el-Keşf*, II, 59.
[1254] Zeccâc, III, 280.

*Gaip*ten *hitap*a dönülmesi sonucu, özünde ***iltifât*** sanatı da barındıran bu kıraat: "*Ey insan! Rabbinin hükümranlığına hiç kimseyi ortak kılma!*" şeklinde tercüme edilebilir[1255].

Böylece İbn Âmir'in kıraati, ***genel hitap*** tarzı üzere, mutlak anlamda *şirk* gibi en büyük bir akide tahribine uğramamak için, fert fert bütün insanlığı uyarıcı bir mesaj niteliği taşıması yönüyle ayrı bir belâgat zenginliği taşımaktadır.

لتركبن طبقا عن طبق *(Yemin olsun ki halden hale geçeceksiniz!)*[1256]. Burada تركبن fiilini çoğunluk, *le-terkebunne* şeklinde "ikinci çoğul şahıs" kipiyle okurken, İbn Kesîr, Hamza, Kisâî ve Halef, *le-terkebenne* şeklinde "ikinci tekil şahıs" kipiyle okumuştur[1257].

Tekil sigalı kıraatte hitap, bir görüşe göre Hz. Peygamber'e yönelik olup[1258], bu görüş doğrultusunda âyet şu şekillerde yorumlanmıştır:

"*Ey Muhammed! Elbette sen çeşitli hal ve olayların içinde bulunacak, çok zor ve sıkıntılı anlar yaşayacaksın*"[1259].

"*Ey Muhammed! Sen (Miraç Gecesi) aşama aşama, bazısını erimiş maden, bazısını kızarmış yağ vb. renklere döndüreceğimiz gök tabakalarına intikal edip duracaksın*"[1260].

"*Ey Muhammed! Sen mertebe mertebe yükselecek, şan ve şerefte merhaleler katedeceksin*"[1261].

Konumuzla ilgili olan bir görüşte ise tekil kipli kıraat, sûrenin baş taraflarında geçen: "*Ey insan! Şüphe yok ki sen, Rabbine kavuşuncaya kadar didinip duracaksın; nihayet sonunda O'na ulaşacaksın*"[1262] âyetinin sevkine uygun olarak *insan*a hitap etmektedir. Buna göre tekil kipli kıraat: "*Ey insan! Sen Rabbine doğru çabalayarak yol alırken halden hale uğrayacak; hastalık, sağlık, gençlik, ihtiyarlık vb. evrelerden geçeceksin*" şeklinde yorumlanır[1263].

Çoğul kipli kıraate gelince bu, bütün insanlara yöneltilmiş bir hitap olup, bu da birkaç şekilde yorumlanmıştır ki, başlıcaları şunlardır:

"*Siz, (sıkıntılar yaşamada) sizden öncekilerin yolunu izleyeceksiniz*"[1264].

[1255] Ebû Alî, V, 141; Mekkî, *el-Keşf*, II, 59; İbn Ebî Meryem, II, 779, İbnü'l-Cevzî, V, 131.
[1256] İnşikâk 84/19.
[1257] İbn Mücâhid, s. 677; İbnü'l-Cezerî, II, 399.
[1258] Ferrâ, III, 251; Taberî, XII, 513; Zeccâc, V, 305, İbn Hâleveyh, s. 367; Ebû Alî, VI, 391.
[1259] Ferrâ, a.y.; Taberî, a.y.; Mekkî, *el-Keşf*, II, 367; Ebû Hayyân, VIII, 447.
[1260] Ferrâ, III, 251-252; Taberî, XII, 515; Ebû Alî, VI, 391; Beydâvî, II, 594.
[1261] İbn Hâleveyh, a.y.; Beydâvî, a.y.
[1262] İnşikâk 84/6.
[1263] Nahhâs, V, 188; Mekkî, a.y.; Zemahşerî, IV, 236.
[1264] Ebû Ubeyde, II, 292.

"Dünya-ahiret çizgisi üzerinde Allah'a varacağınız ana kadar izzet, zillet, yoksulluk, zenginlik, şiddet, korku, ölüm, diriliş ve hesaba çekilme aşamalarından geçeceksiniz"[1265].

"Sperm halinden ihtiyarlık dönemine kadar çeşitli evrelerden geçeceksiniz"[1266].

"Kıyamet gününde çetin ve korkulu merhalelerden geçeceksiniz"[1267].

"Şu sayılan durumlara asırlar boyu ümmet ümmet uğrayacaksınız"[1268].

Bu yorumların ardından diyebiliriz ki, Hz. Peygamber'e hitapta bulunulmasıyla ilgili görüşler istisna edilirse, her iki kıraate göre de ***genel hitab***a yer verilmektedir. Artık bu durum karşısında fert fert her inanan insan, Rabbine kavuşacağı ana kadar gerek maddî gerek manevî olmak üzere, rengârenk imtihanlardan geçmeye, az ya da çok sıkıntılara ve acılara maruz kalmaya, psikolojik olarak kendisini hazırlamalıdır.

2.3.1.4. Övgü-Yergi (Medih-Zem)

Gerçekte *övgü* ve *yergi* konusu, sırf bu isim altında soyut bir kavram olarak değil de, *Yergiye Benzer Övgü (Te'kîdü'l-Medh bi-mâ Yuşbihu'z-Zem)* ve *Övgüye Benzer Yergi (Te'kîdü'z-Zem bi-mâ Yuşbihu'l-Medh)* şeklinde isimlendirilerek, ***bedî'*** dalının mana güzellikleriyle ilgili konuları arasında işlenmekte olup, başlı başına bir ifade zenginliği ve bir sanat inceliği olarak karşımıza çıkmaktadır[1269]. Dolayısıyla *Övgüye Benzer Yergi* veya *Yergiye Benzer Övgü* adı altında ele alınacak bir kıraat örneğine rastlayamamakla birlikte, bu iki kavram, -en azından mahiyet itibariyle- bir şekilde ***bedî'*** dalının ilgi alanı kapsamında bulunduğu için, sırf *övgü* ve *yergi*nin esas alındığı birer kıraat örneğine yer vermek istiyoruz:

Övgüyle İlgili Örnek

ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذى فيه يمترون *(İşte, hakkında şüphe ettikleri Meryem oğlu İsa -hak söz olarak- budur)*[1270]. Bu âyetteki قول kelimesini İbn Âmir, Âsım ve Ya'kûb *kavle'l-hakkı* şeklinde *nasb*, cumhur ise *kavlu'l-hakkı* şeklinde *ref'* ile okumuştur[1271].

[1265] Ezherî, III, 135; Mekkî, a.e., II, 368; Zemahşerî, IV, 236; İbn Ebî Meryem, III, 1355.
[1266] Ebû Hayyân, VIII, 447.
[1267] Mekkî, *el-Keşf*, II, 368.
[1268] Ebû Hayyân, VIII, 447.
[1269] Bu iki söz sanatının türleri ve örnekli açıklamaları hakkında bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 147-149.
[1270] Meryem 19/34.
[1271] İbn Mücâhid, s. 409; İbnü'l-Cezerî, II, 318.

Nasb ile okuyanların kıraati konumuzla ilgili olup, bir yoruma göre bu kıraat *övgü (medih)* üzere gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Hz. İsa bu kıraatte, Allah'ın kelimesi (*Kelimetullâh*) olarak yorumlanmakta ve övülmektedir[1272].

Bilindiği üzere Hz. İsa, Allah'ın mutlak ve sonsuz kudretinin bir delili olarak babasız dünyaya getirilmiş olup, bu mucize, Cenâb-ı Hakk'ın, Cebrail vasıtasıyla Hz. Meryem'e ulaştırdığı (*Ol!*) emrinin sonucunda gerçekleşmiştir. Böylece Allah'ın bu (*Ol!*) emri, O'nun sonsuz söz enerjisinin potansiyel bir tecellisi şeklinde Meryem'in zatında tezahür etmiş ve Hz. İsa dünyaya gelmiş oluyordu[1273]. İşte, konumuz olan *nasb* kıraat, "*O İsa, öyle bir Hak (olan Allah)ın kelimesidir ki!..*" şeklinde bir *övgü* anlamı ifade etmektedir.

Yergiyle İlgili Örnek

وامرأته حمالة الحطب *{Odun taşıyıcı olarak karısı da (ateşe girecektir)}*[1274]. Burada sadece Âsım *nasb* ile, *hammâlete'l-hatab* şeklinde okurken, cumhur *hammâletu'l-hatab* şeklinde *ref'* ile okumuştur[1275].

Cumhurun kıraatiyle ilgili çeşitli sentaktik değerlendirmelere yer verilmekte olup, konumuzla doğrudan ilgisi bulunmadığı için bunları nakletmek istemiyoruz[1276].

Âsım'ın kıraatine gelince, burada da çeşitli yorumlara yer verilmekte olup[1277], bunlar içerisinden en fazla öne çıkanı, *hammâlete'l-hatab* şeklinde *nasb* okumanın, *yerme (zem)* anlamı ifade ettiği doğrultusundaki değerlendirmelerdir. Şöyle ki, Arap, *yerme, övme* ve *acıma* pozisyonlarında أعنى (*demek istiyorum ki; hani var ya!*) fiilini gizleyerek *nasb* irap verir. Burada ise sadece *yerme* amaçlı olarak *nasb* irap seçilmiş olup, bununla, âyette sözü edilen odun taşıyıcı kadın[1278] kınanıp küfürlenmektedir. Buna göre Âsım'ın kıraati: "*Ve karısı olacak o **odun hamalı!** (var ya? O aşağılık kadın da ateşe girecektir)*" şeklinde yorumlanabilir[1279]. Âsım'ın bu kıraatiyle ilgili yapılan değerlendirmeler içerisinde, *hammâlete* lafzının sırf *yerme* amacına yönelik olarak *nasb*

[1272] Zemahşerî, II, 509; Ebû Hayyân, VI, 189.
[1273] İlgili âyetler için bk. Âl-i İmrân, 45, 59; Nisâ, 171; Meryem, 16-23; Enbiyâ, 91; Tahrîm, 12.
[1274] Tebbet 111/4.
[1275] İbn Mücâhid, s. ; İbnü'l-Cezerî, II,
[1276] Bu değerlendirmeler için bk. Ferrâ, III, 298; Ahfeş, II, 745; Zeccâc, V, 375; Ebû Alî, VI, 451-452.
[1277] bk. Ferrâ, a.y.; Ahfeş, a.y.; Müberred, *el-Kâmil*, I, 147; Nahhâs, V, 306.
[1278] Ebu Leheb'in karısı Ümmü Cemîl. Bu kadın dikenli çalılar taşıyıp, Hz. Peygamber'in geçeceği yollara bırakırdı. Zeccâc, V, 376; Ezherî, III, 171; Zemahşerî, IV, 297; Beydâvî, II, 624.
[1279] Benzer ve farklı yorumlar için bk. Ferrâ, a.y.; Ebû Ubeyde, II, 315; Ahfeş, a.y.; Müberred, a.e., II, 931; Zeccâc, a.y.; Nahhâs, V, 306; Ezherî, a.y.; İbn Hâleveyh, s. 377; Ebû Alî, VI, 452; Mekkî, *el-Keşf*, II, 390; Zemahşerî, a.y.

okunduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır. Nitekim bazı âlimler sırf bu görüşü benimseyip, diğerlerine hiç değinmemişlerdir[1280]. Hatta Müberred, *nasb* kıraatle ilgili bir değerlendirmesinde, bu kıraatin *tahsis* ve *tarif* anlamı ifade ettiğini; cümlenin aslının: وامرأته فى جيدها حبل من مسد *(Karısının da boynunda hurma lifinden bükülmüş bir ip vardır)* şeklinde takdir edilmiş olup, söz konusu kadını iyice tanıtmak için *hammâlete..* şeklinde *nasb* vecih üzere bu âyetin okunduğunu iddia ederken[1281], Ebu Alî bu görüşe karşı çıkmakta; kadının teşhir edildiği bu vasfın (odun taşıyıcılık), kendisi hakkında *tahsis* değil; *yergi* sıfatı olarak kullanılmış olduğunu belirtmektedir[1282]. Zemahşerî de, *sövgü* anlamı ifade etmesi sebebiyle Âsım'ın kıraatini tercih ettiğini söylemektedir[1283].

2.3.2. Hem Lafız Hem Mana Boyutuna Yönelik Bedii Güzellikler

2.3.2.1. Müşâkele

Sözlükte *şekl* kökünün, **mufâ'ale** kalıbına aktarılmış formuyla, genel anlamda "uyum sağlamak", daha detaylı anlamda ise "mahiyet, keyfiyet ve surette benzerlik oluşturmak, bir cinse mensubiyette eş olmak" anlamlarına gelir[1284]. Terim olaraksa "Bir şeyin, birlikte bahse konu olmaları sebebine bağlı olarak kendi dışındaki başka bir şeyin lafzıyla anılması" demektir[1285].

Konuyla ilgili olarak Kur'an'da pek çok kıraat örneği bulunmakta olup, biz iki tanesini sunmakla yetineceğiz:

وحور عين *{(Onlar için) iri gözlü huriler de (vardır)}*[1286]. Burada cumhur her iki kelimeyi *ve hûrun 'înun* şeklinde *merfû'* okurken, Hamza, Kisâî ve Ebû Ca'fer *ve hûrin 'înin* şeklinde *mecrûr* okumuşlardır[1287].

Cumhurun kıraatine göre bu iki kelimelik *sıfat* terkibi *mübtedâ* olup, *haber* hazfedilmiş vaziyettedir. Bu yoruma göre âyet, ولهم حورعين *(Onlar için iri gözlü huriler de vardır);* veya وعندهم حور عين *(Ve yanlarında iri gözlü huriler bulunmaktadır)* şeklinde

---

[1280] bk. Ebû Ubeyde, a.y.; Zeccâc, V, 375; İbn Şukayr, *el-Muhallâ,* s. 36; İbn Hâleveyh, s. 377; Ebû Alî, VI, 452; Zemahşerî, a.y.
[1281] bk. Müberred, *el-Kâmil*, I, 147.
[1282] Ebû Alî, VI, 452.
[1283] Zemahşerî, IV, 297.
[1284] Râgıb, s. 266; Zemahşerî, s. 335; İbn Manzûr, XI, 356-357, "şkl" md.
[1285] Sekkâkî, s. 200; Tîbî, s. 347.
[1286] Vâkıa 56/22.
[1287] İbn Mücâhid, s. 622; İbnü'l-Cezerî, II, 383.

takdir edilir[1288]. Yine bu kıraat, ومع ذلك حور عين *(Bu nimetlerle[1289] birlikte iri gözlü huriler de vardır)*[1290]; yahut فيها حور عين *(O cennetlerde iri gözlü huriler de vardır)* şeklinde de yorumlanır[1291].

Konumuz olan azınlığın kıraatine gelince, bir görüşe göre bu sıfat terkibi, daha önce geçen "*Ebediyen genç kalan uşaklar, onların etrafında; içmekle başlarının dönmeyeceği ve sarhoş olmayacakları, cennet pınarından doldurulmuş sürahileri, ibrikleri ve kadehleri, beğendikleri meyveleri ve arzu ettikleri kuş etlerini dolaştırır dururlar*"[1292] âyetlerinde, بأكواب *(sürahileri)* lafzının başındaki ب harfiyle başlayıp devam eden *cer* (esre okutma) fonksiyonunun bir uzantısı olarak görülmüş olup, bu durmda *hurile*rin, görevlilerce cennetliklere dolaştırılıp servis yapılan yiyecek ve içecekler üzerine atfedilmesi ***müşâkele*** tarzı üzere gerçekleşmiştir. Bu atfetme işinde *ve hûrin 'înin* terkibi, ولحم طير *(ve kuş etlerini)* kısmıyla ***civâr*** (lafız komşuluğu) oluşturacak şekilde hemen onun ardından getirilmiş olması nedeniyle, "servise sunulanlar"ın, sadece *irab*ına ortak olmuş olup, *hüküm* yönünden ayrı bir konum oluşturmaktadır. Bu konum, وينعمون بحور عين *(İri gözlü hurilerle de nimetlendirilirler)* yorumundan ibarettir. Zira huriler (yiyecek ve içecekler gibi) "servis yapılan" cinsten sayılmazlar. Böylece sözün başında güzel düşen mana, sonunda (o kadar) güzel düşmemiş olsa da, ***müşâkele*** tarzı üzere sözün sonu (*irap* yönünden) sözün başına uydurulmuştur. Tıpkı Numeyrî'nin ***vâfir*** vezinli şu:

اذاما الغانيات برزن يوما وزججن الحواجب والعيونا

(Şarkıcı kadınlar bir gün arzıendam edip ortaya çıktıklarında ve kaşlarını inceltip, gözlerini (sürmelediklerinde).." şiirinde olduğu gibi. Zira göz inceltilmez, sürmelenir. Ama şair, mananın bilinmesi sebebiyle, (*müşâkele* yaparak) "gözler"i, "kaşlar" üzerine atfetmiştir[1293].

[1288] Ferrâ, III, 123; Zeccâc, V, 111; Ebû Alî, VI, 255; Mekkî, II, 304.
[1289] bk. Vâkıa 56/18-21.
[1290] İbn Hâleveyh, s. 340.
[1291] Zemahşerî, IV, 54.
[1292] Vâkıa 56/17-21.
[1293] Bu yorumlar ve farklı örneklendirmeler için bk. Ferrâ, III, 123; Zeccâc, V, 111; Nahhâs, IV, 327-329.

İbn Hâleveyh'in tespitinde, *Ve hûrin..* şeklinde esreli okuyanlar, *dolaştırılan* ile, *kendi dolaşan* arasında herhangi bir mana ayrımı gözetmemiştir[1294]. Bu ilginç yoruma göre huriler cennet podyumlarında dolaşıyorlar gibidir.

يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلاتنتصران *(Üzerinize ateşten yalın bir alevle kızıl bir duman gönderilir de kendinizi koruyamazsınız)*[1295]. Burada İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ravh, *muhâsin* şeklinde *cer* okurken, çoğunluk, *muhâsün* şeklinde *ref'* okumuştur[1296].

Her iki kıraatin sentaks yapısını incelemeye geçmeden önce, âyette sözü edilen *şuvâz* ve *muhâs* hakkında kısa bir bilgi sunmak istiyoruz. *Şuvâz*, "dalgalanan ve hiç dumanı olmayan ateş" demektir. Ru'be'nin ***recez*** vezinli şu:

ان لهم من وقعنا اقياظا ونار حرب تسعر الشواظا

(Bastırmamızdan dolayı, onlar için şiddetli ısılar ve alevleri çılgınlaştıran bir savaş ateşi vücut buldu) şiirinde kelime bu anlamda kullanılmıştır[1297]. Diğer kelime olan *nuhâs* ise "duman" demek olup, Nâbiğa b. Ca'de'nin ***mütekârib*** veznindeki şu:

يضيئ كضوء سراج السليـ ط لم يجعل الله فيه نحاسا

(Zeytinyağıyla yanan bir kandil gibi ışık saçıyor. Öyle bir ışık ki, Allah onda herhangi bir duman yaratmamıştır) şiirinde kelime bu manada kullanılmıştır[1298].

Ref' kıraate göre نحاس lafzı, يرسل fiilinin *nâibü'l-fâili* olan شواظ üzerine atfedilirken, *cer* kıraate göre bu, bir öncesindeki من نار e atfedilmektedir ki, bu ikinci sentaksa göre mana: "*Üzerinize alev ve dumandan ibaret olan bir ateş gönderilir*" şeklinde takdir edilir[1299]. Ne var ki, *cer* kıraatin yorumlanmasında kısmî bir problem yaşanmaktadır. Zira İbn Abbâs başta olmak üzere hemen hemen bütün Kur'an bilimcileri, شواظ ın "yalın alev", نحاس ın ise burada "duman" anlamına geldiği hususunda âdeta ittifak etmiş bulunmaktadırlar[1300]. Bu durumda, dumandan yalın alev meydana gelmeyeceği gerekçesiyle *muhâs*ın, *nâr* (ateş) üzerine atfedilmesi pek isabetli görülmemiş ve bu yüzden *ref'* kıraat, Arapça kuralları bakımından daha açık bulunurken, *cer* kıraat zayıf

---

[1294] İbn Hâleveyh, s. 340.
[1295] Rahmân 55/35.
[1296] İbn Mücâhid, s. 621; İbnü'l-Cezerî, II, 381.
[1297] Ebû Ubeyde, II, 244.
[1298] a.e., II, 244-245.
[1299] Nahhâs, IV, 311; Ezherî, III, 47; İbn Hâleveyh, s. 339-340; Mekkî, *Müşkil*, II, 344.
[1300] Ebû Ubeyde, II, 244; Yezîdî, s. 361; İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 438; Nahhâs, a.y.; Ebû Alî, VI, 250; Begavî, IV, 114; Zemahşerî, IV, 47.

addedilmiştir[1301]. Fakat bu problem (Nahhâs'ın kendi ifadesiyle) bir tür *hileyişeriye*ye baş vurularak[1302], farklı şekillerde halledilmeye çalışılmıştır. Örneğin, *mevsûf*un ibareden atılıp, *sıfat*ın onun yerini alması yöntemi uygulanarak âyet:

يرسل عليكما شواظ من نار وشئ من نحاس *(Üzerinize ateşten bir alev ve azıcık bir duman gönderilir de..)* şeklinde bir takdire gidilebilir[1303]. Yahut alev dumanın kaynağı ateş olduğu gerekçesiyle, bu ikisinden her birinin diğerini kendi kapsamına alması söz konusu olabilir[1304].

Bunların dışında *cer* kıraatin, bir de konumuzla ilgili bir değerlendirilmesi söz konusudur. Buna göre âyette ***müşâkele*** (andırma), yani kelimenin, en yakınındaki diğer kelimenin irabını alacak şekilde bir *atıf* ön görülmüştür ki, örnekleri çoktur[1305]. Bu yoruma göre نحاس, ***müşâkele*** tarzı üzere, bir önceki نار in irabını almış olmaktadır.

Öyle gözüküyor ki, eski kuşak tefsir âlimleri, bu âyette *ref'* vechini tercih edip, *cer* vechini de, imkânsız olmamakla beraber farklı yönlerden *yorumlanabilir* olma yaklaşımıyla ele almaları[1306], o zamanlar için *yalın alev* ile *duman* arasında doğrudan bir irtibat kurulamamasından kaynaklanmaktadır. Oysa günümüzde, tahrip gücü son derece yüksek olan bazı bombaların patlatılmasının ardından oluşan yoğun dumanın, bir nesneyle teması halinde nasıl canlı bir ateşe dönüştüğünü pek çoğumuz biliyoruz. Demek ki, ateş ile duman birbirlerinden tamamen bağımsız değildir. Nitekim Ebû Amr'ın: "*Alev ancak ateşten ve azıcık da başka bir şeyden (duman) oluşur*" dediği kendisinden nakledilmiştir[1307].

Yezîdî'nin bir tespitine göre âyette geçen *şuvâz*, "şiddetli bir rüzgâra sahip olan dumansız alev" demektir[1308]. Bu tespit, günümüzde bilhassa atom bombasının infilâk etmesinden sonra oluşan radyasyon rüzgârlarını çağrıştırdığı için son derece ilginçtir. Bikâî'nin de *şuvâzı*, "topak topak yayılıp etrafı kuşatan ve şiddetli bir sese sahip olan büyük alev" diye tefsir etmesi, sanki atom bombasını tanımlıyor gibidir[1309]. Böylece *cer* okuyan azınlığın kıraati, atom çağının bir ürünü olarak, dumanın içerisinde *kuvve* halinde

---

[1301] Nahhâs, IV, 311; Ebû Alî, VI, 250.
[1302] bk. Nahhâs, a.y.
[1303] Zeccâc, *İ'râb*, I, 291; Ebû Alî, VI, 251.
[1304] Nahhâs, IV, 311.
[1305] Konuyla ilgili şiir örnekleri için bk. a.e., IV, 311-312.
[1306] bk.Ebû Alî, VI, 252.
[1307] a.y.
[1308] Yezîdî, s. 361.
[1309] Bikâî, VII, 389.

bulunan ateşin, belli bir kimyasal reaksiyon sonucunda *bilfiil* hale gelebileceğini ortaya koymaktadır.

2.3.2.2. Tard ü Aks

Sözlükte "kovmak, uzaklaştırmak" anlamındaki *tard* lafzıyla, "bir şeyin sonunu başına çevirmek" anlamındaki *aks* lafzının[1310] bir araya gelmiş şekliyle, terim olarak: "Birincisinin ifadesi ikincisinin mefhumunu; ikincisinin ifadesi de birincisinin mefhumunu açıklayacak şekilde iki sözün peş peşe getirilmesi"dir[1311]. Bu bağlamda *tard ü aks* ***ıtnâb***ın bir türü olup, bunun faydası, ilk geçen sözün ifade ettiği hükmü delillendirip açıklamaktır. "*Onlar (melekler) Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmezler; emrolunduklarını yaparlar*"[1312] âyetinde görüldüğü gibi[1313]. Her iki cümle aynı gerçeği vurgulamakta olup, ikincisi birincisine beyan gücü katmaktadır.

Şimdi konuyla ilgili tespit edebildiğimiz kıraat örneğimizi görelim:

يا ايها الذين آمنوا ليستأذنكم... ثلاث مرات... ثلاث عورات لكم *{Ey iman edenler! Ellerinizin altında bulunanlar ve sizden henüz bülûğ çağına ermemiş olanlar, şu üç vakitte; sabah namazından önce, öğleyin elbiselerinizi çıkardığınız vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza gireceklerinde) sizden izin istesinler. Bunlar sizin için üç mahrem vakittir}*[1314]. Daha önce *haber-inşâ* konusunu işlerken ele aldığımız bu âyeti, *selâsü 'avrâtin..* şeklinde *ref'* okuyan çoğunluğa karşın Ebû Bekir, Hamza, Kisâî ve Halef *selâse 'avrâtin..* şeklinde *nasb* okuyorlardı[1315]. Her iki kıraatin sentaks yapısını daha önce incelediğimiz için, burada sadece konumuzu ilgilendiren *nasb* kıraati ele alacağız. Şöyle ki, bu kıraate göre *selâse 'avrâtin..* kısmı, öncesindeki ليستأذن *(izin istesin) emir fiili* tarafından *nasb* edilen ve *zaman zarfı* olan ثلاث مرات *(üç kere)*den ***bedel*** olup, onu açıklamaktadır[1316]. Bu noktada *nasb* vecih, ***tard ü aks*** sanatına konu olmaktadır. Zira bu kıraate göre "izin isteme" süreci iki *zarf*lık cümle halinde devam ettirildiği için, bir sonra gelen "*Bu vakitlerin dışında ne size, ne de onlara bir günah vardır*" cümlesi, bilhassa o üç vakte tahsis edilen izin talebini emreden ilk cümlenin hükmünü beyan edip, iyice

---

[1310] Halîl b. Ahmed, VII, 410, I, 191; Cevherî, I, 498, Râgıb, s. 302; Zemahşeri, *Esâs*, s. 386, "trd" ve "aks" md.
[1311] Tîbî, s. 369.
[1312] Tahrîm 66/6.
[1313] Tehânevî, I, 905.
[1314] Nûr 24/58.
[1315] İbn Mücâhid, s. 459; İbnü'l-Cezerî, II, 333.
[1316] Ferrâ, II, 290; İbn Hâleveyh, s. 264; Ebû Alî, V, 333; Mekkî, *el-Keşf*, II, 143.

sağlamlaştırmış olmaktadır. Yani bu kıraatte izin talebi emrinin *mantûk*u (lafzî delili), "mahzur"un (izinsiz girme yasağı) kaldırılmasının mefhumunu; bunun aksi olarak, mahzurun kaldırılmasının *mantûk*u da, "izin talebi emri"nin mefhumunu (karşılıklı biçimde) açıklayıp ortaya koymaktadır[1317].

Tard ü aks sanatına konu olan kıraate göre âyet: "*Ey iman edenler! Ellerinizin altında bulunanlar ve içinizden henüz büluğ çağına ermemiş olanlar üç kere; sizin için mahrem sayılan şu üç vakitte.. sizden izin istesinler!*" şeklinde tercüme edilebilir.

2.3.2.3. İstitrâd

Sözlükte "avcının kovaladığı ava bir başkasının rastlayıp ardına düşmesi" anlamına gelen *mutârade* lafzından alınma bu tabir[1318], terim olarak "Bir manadan, bunun ilişiği olan başka bir manaya geçilirken, ilkinin konu edilmesini, ikincisinin konu edilmesine aracı yapmamak"tır[1319].

Diğer bir tanıma göre: "Kişinin, söz sanatlarından birini icra ederken, karşısına, buna uygun düşen başka bir sanatın çıkması sebebiyle onu konuya katması"dır[1320]. Örneğin, Zeyd'in hikâyesi konu edilirken, bir başkasının buna uygun düşen hikâyesi ortaya çıkıp, bu sefer o hikâyenin anlatılması bir *istitrâd* sanatıdır[1321].

İstitrâd, Türk Edebiyatı'nda da kullanılmakta olan bir sanattır. Şöyle ki esas konu anlatılırken, "*istitrâd*" diye bir not düşülüp, başka bir maddeye geçiş yapılır ve bunun bitiminde "Gelelim sadede" anlamına gelecek şekilde, *tekmile-i saded* diye ikinci bir not düşülerek tekrar asıl maddeye dönülür[1322].

Yine bu bağlamda ***istitrâd***, "Asıl mevzu-i bahisten olmayıp, bilmünasebe söz arasında beyan olunan fikra ve böyle bir fikra iradı" diye de tanımlanmaktadır[1323].

İstitrâd', "uzak ilgili olan" ve "yakın ilgili olan" diye iki kısma ayrılmaktadır. *Uzak ilgili istitrâd*, asıl söze tâbi olana tâbi olma; diğer bir deyimle asıl söze ikinci derecede tâbi olma şeklinde gerçekleşirken, *yakın ilgili istitrâd*, asıl sözle, ona tâbi olan söz arasındaki ilginin yakın düştüğü bir *istitrâd* türü olmaktadır[1324].

[1317] Tîbî, s. 369; Tehânevî, I, 905. Ayrıca bk. Zemahşerî, III, 75.
[1318] Tîbî, s. 387.
[1319] Kazvînî, *el-Îzâh*, VI, 30.
[1320] Tîbî, s. 387.
[1321] a.y.
[1322] Mehmed Rifat, I, 361.
[1323] Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul 1317/1899, s. 100.
[1324] Her iki türle ilgili âyet örnekleri ve açıklamalar hakkında bk. Tîbî, 387-388.

Bizim tespit edebildiğimiz kıraat farklılığı, "uzak ilgili" olan *istitrâd* türü olup, şu âyette yer almaktadır:

يا بنى آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير *(Ey âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır)*[1325]. Burada İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Ya'kûb ve Halef *libâsu't-takvâ* şeklinde *ref'* okurlarken; Nâfi', İbn Âmir, Kisâî ve Ebû Ca'fer *libâse't-takvâ* şeklinde *nasb* okumuşlardır[1326].

Nasb kıraate göre *libâse't-takvâ*, başındaki *atıf vavı* vasıtasıyla, öncesindeki ريشا (görkemli giysi) üzerine; yani hem لباسا (iç giysi) hem de ريشا i *nasb* edip *mef'ûl* alan انزلنا *(indirdik)* fiili üzerine atfolunmuş olup, bu durumda التقوى nın sonunda *vakf*edilmesi gerekmektedir. Bu *vakf* yapmanın ardından *başlangıç cümlesi* geleceği için, ذلك *mübtedâ*, خير ise *haber* olacaktır[1327]. Bu durumda âyet: "*Ey âdemoğulları, size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise ve bir de takva libası indirdik (verdik)* şeklinde yorumlanır[1328].

Nasb kıraatle ilgili bu yoruma göre "takva giysisi"ni, (*ref'* kıraati incelerken göreceğimiz üzere) *manevî örtü* anlamına hamletmek, neredeyse imkânsız gibidir. Zira bu kıraate göre *ve libâse't-takvâ* kısmının, *enzelnâ* fiili üzerine atfadelmesi, söz konusu "takva giysisi"nin, "savaş elbiseleri" ya da "avret yerlerini örten giysiler" olmasını gerektirmektedir[1329]. Şöyle ki, âyetin baş kısmında "*size elbise indirdik*" denirken, ***müsebbebiyye*** (sebebin müsebbep yerine konması; *zikr-i müsebbeb, irâde-i sebeb*) türünden bir mecaza yer verilerek, gökten inen ve giysilerin ana maddesinin oluşumuna *sebep* teşkil eden *yağmur*[1330], *müsebbep* olan o giysilerin yerine konmuş olmakta; böylece *yerde oluşan*ın, *gökten inen*le olan sıkı ilişkisi nedeniyle, gökten bizzat elbise indiriliyormuş gibi mecazî bir anlatım örneği sergilenmektedir[1331]. Bu durumda *nasb*

[1325] A'râf 7/26.
[1326] İbn Mücâhid, s. 280; İbnü'l-Cezerî, II, 268.
[1327] Ferrâ, I, 375; Zeccâc, II, 328; Ezherî, I, 404; İbn Hâleveyh, s. 154; Ebû Alî, IV, 12.
[1328] Zeccâc, II, 328; Ebû Alî, IV, 12; Mekkî, *el-Keşf*, I, 461.
[1329] Konevî (İsmâîl), III, 166.
[1330] Giysiler ya *pamuk* ve *keten* gibi *bitki* türünden, ya da (karada ve suda yaşayan) *hayvan* türünden; onların kürkünden (yün, yapağı, tiftik, kıl, deri vb.) elde edilir ki, bunların hepsini bitirip kıvama erdiren yağmurdur. Kurtubî, VII, 118.
[1331] Nahhâs, II, 120; Begavî, II, 3-4; Râzî, XIV, 43; Ukberî, I, 562; Kurtubî, VII, 118; Beydâvî, I, 419; Bikâî, III, 19; Şeyhzâde, II, 234.

okuyuş, *indirdik* fiili üzerine atfolunduğuna göre, *takva elbisesi*nin de söz konusu giysiler gibi sebebi yağmura bağlanan, maddî türden bir giysi olması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Zira *takva* manevî bir kavram olup, gökten inen yağmurla (en azından) direkt bir ilgisi bulunmamaktadır. İşte burada *takva* tabirini, o bilinen anlamıyla "Allah'a karşı saygılı olma" şeklinde algılama yerine, kelimenin esas yapısını oluşturan الوقاية (koruma)[1332] anlamında ele almak, *nasb* kıraatin oluşturduğu kontekste daha uygun düşecektir. Bu koruma, maddî boyutlu olan, fizikî bir koruma olup, pek çok müfessir (*ref'* kıraat de dâhil olmak üzere) "takva libası"nı, *zırh, miğfer, göğüslük, kolluk, bacaklık* gibi, insanı harpte koruyan "savaş elbiseleri" anlamında yorumlamışlardır[1333].

Bir başka değerlendirmeye göre *nasb* kıraat, savaş giysilerinin dışında, normal giysileri anlatmakta olup, bu giysilerin insan onurunu koruyucu özelliğine dikkat çekilmekte ve Cahiliye döneminin kendine özgü âdetlerinden biri olarak, Kâbe'nin çırılçıplak bir vaziyette tavaf edilmesi anlayışının sakatlığına karşılık, inananların, mahrem yerlerini bu giysilerle, yabancı gözlerden korumaları gerektiğine gönderi yapılmaktadır. Dolayısıyla bu kıraat: "*Size indirmiş olduğumuz şu, edep yerlerinizi örtüp koruyan iç ve dış giysiler, (bir zamanlar yaptığınız gibi) Kâbe'yi tavaf ederken çırılçıplak kalmanızdan daha hayırlıdır. Allah'tan korkun! O'nun sizi rızıklandırdığı güzel giysilerden giyinin ve soyunarak şeytana itaat etmeyin! Zira bu soyunmanız, onun sizi maskaraya alması ve size bir tuzağıdır*" şeklinde yorumlanır[1334]. Böylece *nasb* kıraat, ister savaş elbiseleri, ister normal giysiler olsun; biri *silaha*, öbürü *bakışa* karşı olmak üzere; ortak bir *korunma (takva)* noktasında koordine olup, *maddî giysi* anlamı ifade etmektedir.

Ref' kıraate gelince, burada *vav*dan itibaren yeni bir cümle başlatılmış olup, bu *mübtedâ-haber*den oluşan bir isim cümlesi olmaktadır. Şu halde ya لباس التقوى birinci, ذلك ise ikinci *mübtedâ* olup, خير *haber* olur ve böylece ذلك خير kısmı, cümle halinde birinci *mübtedâ*ya *haber* düşer; ya *zâlike* fasıl zamiri olarak, (manayı pekiştirmek için) *mübtedâ* olan *libâsu't-takvâ* ile, *haber* olan *hayrun*un arasında yer almıştır, yahut *zâlike, mübtedâ* olan *libâsu't-takvâ*nın *sıfatı* veya *bedeli* ya da *atf-ı beyân* olmaktadır[1335]. Âyetin

---

[1332] Halîl b. Ahmed, V, 238-239; Cevherî, VI, 2527; Râgıb, s. 530, "vky" md.
[1333] Begavî, II, 4; Zemahşerî, II, 74; Kurtubî, VII, 119; Beydâvî, I, 419.
[1334] Taberî, V, 460.
[1335] Ferrâ, I, 375; Ahfeş, II, 516; Taberî, V, 459-460; Nahhâs, II, 120; Ezherî, I, 403; İbn Hâleveyh, s. 154; Ebû Alî, IV, 12; Zemahşerî, II, 74; İbnü'l-Enbârî, I, 358; Ukberî, I, 562.

tercümesi bu kıraate göre sunulmuş olup, tercüme, arzetmeye çalıştığımız irap vecihlerini yaklaşık olarak ifade edebilmektedir.

Ref' kıraate göre "takva giysisi"nin ne anlama geldiği hususunda iki ayrı görüş ileri sürülmektedir. Birincisine göre burada kastedilen, *temsîl, teşbîh, istiâre, mecâz* veya *müşâkele* tarzı üzere[1336] ifade edilen şekliyle *hayâ, vakar, huşû, tevazu, iman, salih amel, Allah korkusu, müttakî olma, iffet, tevhit vb.* anlamlara gelecek şekilde yorumlanan *manevi (içsel) örtü*dür[1337]. Bu yaklaşıma göre âyet: "*Takva örtüsü, onu takınan için, kendisiyle güzelleştiği maddî iç ve dış giysilerden daha hayırlı ve onu Allah'a daha çok yaklaştırıcıdır*" şeklinde yorumlanır[1338]. Yine bu yaklaşıma göre âyet: "*Ey âdemoğulları! Şu bildiğiniz takva giysisi var ya; o sizin edep yerlerinizi örtüp sakladığımız ve süslendiğiniz giysilerden daha hayırlıdır. Öyleyse siz bu şekilde giyinin (takva sahibi olun)!*" şeklinde de yorumlanır[1339]. Zira haktan sapmış olan bir kimse güzel giyimli olsa bile, gerçekte o, edep yerleri açıkta kalmış biri sayılır. Bu bağlamda bir şair, ***basît*** veznindeki bir şiirinde şöyle seslenmektedir:

انى كأنى ارى من لاحيا ء له ولا امانة وسط القوم عريانا

(Ben, hiç hayâ duygusu kalmamış, kendine asla güvenilmeyen birini, kavminin arasında çıplak kalmış gibi değerlendiririm)[1340]. Şu halde bir insan müttakî olmazsa, en güzel giysilerle bezense dahi, bunların hepsi çirkin şeyler konumuna düşer. Müttakî olanın üzerinde ise, edep yerini örtecek bir bez parçasının dışında hiçbir şey bulunmasa bile o kişi, güzelliğin, örtünmenin ve kemalin zirvesinde demektir[1341].

İkinci görüşe göre, (aynen *nasb* kıraatteki gibi) "takva giysisi"yle kastedilen, "koruyuculuk" vasfı bulunan *maddî örtü* olup, bu da iki şekilde yorumlanmaktadır. Birincisine göre burada kastedilen, kişinin edep yerlerini örten ve yabancı gözlerden koruyan iç ve dış giysilerdir. Zira setriavret, *takva* sebeplerinden sayılır[1342]. Böylece örtünme, giyinip bezenmenin yanı sıra (ekstra olarak) *takva* kazancını da beraberinde

---

[1336] bk. Râgıb, s. 447; Râzî, XIV, 43; Şeyhzâde, II, 234; Âlûsî, VIII, 104.
[1337] İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 166; *Te'vîl*, s. 165; Taberî, V, 458; İbn Hâlevcyh, s. 154; Ebû Zür'a, s. 281; Zemahşerî, II, 74; Râzî, XIV, 44; Bikâî, III, 20.
[1338] Ebû Alî, IV, 13.
[1339] Taberî, V, 460.
[1340] İbn Kuteybe, *Tefsîr*, a.y.
[1341] Bikâî, III, 20. "Takva Giysisi" tabirinin, *mecaz* bazında ele alınıp, bunun, kişinin Allah'a karşı sorumlu ve saygılı olma şuurunu yaşam haline getirmesi şeklinde değerlendirilmesiyle ilgili bir makale çalışması hakkında bk. Kılıç, Sadık, "Takva Giysisi Bilimle El Ele", EKEV Yayınları, Ankara 2000, s. 1-12.
[1342] Şerîf er-Radî, a.g.e., s. 144; Zemahşerî, I, 74; Ukberî, I, 562.

getirmiş olmaktadır[1343]. Bu yaklaşıma göre âyet: "*Sizin için yarattığımız giysiler ve süslü elbiseler, tavaf esnasında (ve benzeri, halka açık yerlerde) soyunup çırılçıplak olmanızdan daha hayırlıdır*" şeklinde yorumlanır[1344]. Yine bu yaklaşıma göre "takva giysisi", kişinin Allah'tan korkarak edep yerlerini örtmesi anlamını da ifade eder[1345].

İkinci yoruma göre, *nasb* kıraatte olduğu gibi burada kastedilen *zırh, miğfer vb.* savaş giysileridir[1346].

Her iki kıraatle ilgili sunmuş olduğumuz tüm bu yorumların dışında *ref'* kıraat, ***istitrâd*** sanatının *uzak ilgili* türü için örnek oluşturmaktadır[1347]. Şöyle ki, daha önce geçen: ".. *Ağaçtan tattıklarında ayıp yerleri kendilerine gözüktü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar*"[1348] âyetinde, Hz. Âdem ile Havvâ'nın edep yerlerinin ortaya çıkması ve buralarını yapraklarla örtüp gizlemeleriyle ilgili konudan bahsedilmesinin hemen ardından ilgili âyetin getirilmesi, Allah'ın, yaratmış olduğu giysilere dair nimetini ortaya çıkarmak, çırılçıplak soyunarak, gözükmemesi gereken ayıp yerleri açıp göstermedeki alçaklık ve rezilliği teşhir etmek ve *örtünme*nin *takva* konularından büyük bir konu olduğu şuurunu aşılamak maksadına yöneliktir[1349].

Nasb kıraatin oluşturduğu ***istitrâd*** ortamı, "takva giysisi" kavramını, *fizikî* ve *manevî* olguların birbirleriyle bir şekilde dengelendiği bir noktaya taşıyor gibidir. Öyle gözüküyor ki, gerçek anlamda *takva*dan yoksun bir örtünme ile, örtünmeden yoksun bir *takva*, Kur'an'ın benimseyip onayladığı bir yaşam tarzı değildir. Birincisi ne kadar yavan ve gayrisamimî ise, ikincisi de bir o kadar aldatıcı ve mesnetsizdir.

2.3.2.4. Cinâs

Sözlükte "eşyanın değişik türlerinden her birine verilen genel ad" anlamındaki *cins* kökünün **mufâ'ale** kalıbına aktarılmış (2. masdar) şekliyle "iki şeyin birbirine benzemesi" manasına gelen bu tabir[1350], terim olarak "İki kelimenin anlam yönünden farklı, lafız yönünden benzer olmaları" anlamına gelmektedir[1351].

[1343] Zemahşerî, a.y.
[1344] Nahhâs, II, 120.
[1345] Taberî, V, 459.
[1346] Bu yorumu daha önce sunmuştuk.
[1347] bk. Tîbî, s. 388.
[1348] A'râf 7/22.
[1349] Zemahşerî, I, 74; Tîbî, s. 388.
[1350] Halîl b. Ahmed, VI, 55; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 78; İbn Manzûr, VI, 43, "cns" md.
[1351] İbnü'l-Mu'tez, s. 25; Askerî, s. 330; İbn Raşîk, I, 321; Sekkâkî, s. 202.

Cinâsın *tâm, nâkıs, mümâsil, müstevfâ, müteşâbih, muharref, mutarraf, lâhık, müzeyyel, müzdevic, iştikâk, müşevveş vb.* türleri bulunmakta olup[1352], biz bunlardan sadece kıraat örneklerimize konu olan *nâkıs* ve *müzdevic* türlerini ele alacağız.

2.3.2.4.1. Noksan Cinâs (Cinâs-ı Nâkıs)

İki lafzın, (biri diğerinden fazla ya da noksan olmak üzere) harflerin sayısında değişkenlik arzetmeleridir[1353]. Bu değişkenlik bir veya daha çok harf ile, ya kelime başında ya ortasında ya da sonunda gerçekleşir[1354]. *"Ceddî cehdî (Benim nasibim gayretimdir)"* örneğinde görüldüğü gibi[1355].

Şimdi konuyla ilgili kıraat örneğimizi görelim:

ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب.. *(Zulmedenler azabı gördüklerinde bütün kuvvetin Allah'ın olduğunu ve Allah'ın azabının pek çetin olduğunu bir bilselerdi)*[1356]. Daha önce konularımız arasında geçen bu âyeti cumhur, ..ولو يرى şeklinde *gaip* kipiyle; Nâfi', İbn Âmir ve Ya'kûb ..ولو ترى *(.. bir görseydin)* şeklinde *hitap* kipiyle okuyorlardı[1357]. Âyetin tercümesi cumhurun kıraatine göre sunulmuştur.

Hitap kipli kıraatte fiil, kendi lügat konumuyla örtüşecek şekilde "baş gözüyle görmek", *gaip* kipli kıraatte ise "bilmek" anlamında kullanılmıştır[1358]. Bu durumda *gaip* kipli kıraatin, ***nâkıs cinâs***ın *müzeyyel* (sondan eklemeli) türü için örnek teşkil ettiği çok açıktır. Şöyle ki, ***nâkıs cinâs***ta harf fazlalığı birden fazla olup, bu, kelime sonunda gerçekleşirse bu tür cinasa *müzeyyel* (kuyruklu; sondan eklemeli) *cinâs* adı verilmektedir. Hansâ'nın ***kâmil*** vezinli şu:

ان البكاء هو الشفاء من الجوى بين الجوانح

(Ağlamak, yürek yangınına tek çaredir) şiirinde görüldüğü gibi[1359]. Şiirde önce geçen ve "yürek yanıklığı" anlamına gelen الجوى kelimesinin sonuna ن ve ح harfleri eklenerek, "kalbin, içerisinde yer aldığı göğüs bölgesi" anlamındaki الجوانح kelimesi elde

---

[1352] Bu türlerle ilgili tanım ve örnekler hakkında bk. Sekkâkî, s. 202-203; Kazvînî, *Telhîs*, s. 152-154; *el-Îzâh*, VI, 90-99; Tîbî, s. 480-489.
[1353] Kazvînî, *Telhîs*, s. 152. Ayrıca bk. Askerî, s. 340.
[1354] Örnekler için bk. Askerî, a.y., vd.; Kazvînî, a.e., s. 153.
[1355] Kazvînî, a.y.
[1356] Bakara 2/165.
[1357] İbn Mücâhid, s. 174; İbnü'l-Cezerî, II, 224.
[1358] Ahfeş, I, 345; Nahhâs, I, 276; Ebû Alî, I, 263; Mekkî, *Müşkil*, I, 78; Zemahşerî, I, 326.
[1359] Kazvînî, *Telhîs*, s. 153; *el-Îzâh*, VI, 95; Tîbî, s. 483; Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 423.

edilmiştir. Aynı şekilde konumuz olan kıraat vechinde, ولويرى.. يرون şeklinde peş peşe gelen her iki fiilin etimolojik kökü, "görmek" anlamındaki *ru'yet* masdarı olup, iki fiil arasındaki tek fark, birincisinin tekil, ikincisinin çoğul sigalı gelmiş olmasıdır. Dolayısıyla birinci fiil, ikincisinin içerisinde bütün maddeleriyle birlikte yer almış olup, (çoğul yapmak için) ikinci fiilin sonuna *vav* ve *nûn* eklenmiştir. Böylece birinci fiilin "bilmek", ikincisinin ise "görmek" anlamı ifade edecek şekilde, aynı lafızlarla, fakat ikincisinin sonuna iki harf eklenmiş olarak aynı ibarede yer alması, ***bedî'*** dalına özgü bir *lafız-mana* güzelliği olan, ***cinâs-ı müzeyyel*** örneği oluşturmuştur.

2.3.2.4.2. Eşli Cinâs (Cinâs-ı Müzdevic)

"Âyet (veya şiir) sonuna doğru, aynı cinsten iki lafzın birinin diğerini izlemesi" anlamına gelen bu tür cinasa, *mükerrer* veya *müredded* (tekrarlı) adı da verilir[1360].

Diğer bir kapsamlı tanıma göre *müzdevic*, "Konuşanın, *seci*leri gözetmesinin ardından, *âyet sonu*na vb. yakın olarak, *vezin* ve *revî*de birbirine benzeyen iki lafzı bir araya getirmesidir"[1361].

Şimdi konuyla ilgili kıraat örneğimizi görelim:

وجئتك من سبأ بنبأ يقين *(Ve sana Sebe' diyarından sağlam bir haber getirdim)*[1362]. Bu âyeti cumhur, *sebein*; Bezzî ve Ebû Amr *hemze*nin fethasıyla ve tenvinsiz olarak *sebee*; Kunbül ise *vakf* niyetiyle *hemze*yi tutarak *sebe'* şeklinde okumuşlardır[1363].

Cumhurun kıraatine göre *Sebe'* lafzı, o kabilenin atalarından birinin, veya bir dağın, ya da *Kureyş* gibi büyük bir kabilenin adı olup, bu yüzden *munsarif* (çekimli) bir kelime olurken; diğer kıraate göre bu, (Sana'ya üç günlük mesafede bulunan ve Yemen'de "Me'rib" olarak bilinen) bir şehrin, veya Ta'leb Bintü Vâil, Temîm Bintü Murr gibi küçük bir kabilenin ya da bir kadının, yahut bilinmeyen bir şeyin adı olup, bu sebeple *gayr-ı munsarif* (çekimsiz) bir kelime olmaktadır[1364]. Kelimenin *gayr-ı munsarif* olmasını gerektiren değerlendirmelerin hemen hepsi tenkit edilmekte ve en sahih görüşe göre bu kelimenin, Sebe' b. Yeşcüb b. Mâşin b. Ya'rib b. Kahtân isimli bir kişinin adıyla

---

[1360] Kazvînî, *Telhîs*, s. 154; Tîbî, s. 485.
[1361] Cürcânî, s. 211.
[1362] Neml 27/22.
[1363] İbn Mücâhid, s. 480; İbnü'l-Cezerî, II, 337.
[1364] Ferrâ, II, 289-290; Taberî, IX, 509; Zeccâc, IV, 114; Nahhâs, III, 206; Ezherî, II, 236-237; İbn Hâleveyh, s. 270; Ebû Alî, V, 382; Mekkî, *el-Keşf*, II, 156; Zemahşerî, III, 143-144.

adlandırılan bir şehrin ismi olup, *munsarif* bir lafız olduğu görüşüne yer verilmektedir[1365].

Cumhurun kıraati *cinâs-ı müzdevic* için örnek oluşturmaktadır[1366]. Bu kıraatte mananın sağlıklı oluşuna ilâveten lafza da önem verilerek, hem lafız hem mana bedîî bir güzelliğe kavuşturulmuştur. Zira *nebein* yerine örneğin, *haberin* lafzı konup, *min sebein bi haberin..* şeklinde bir cümle kurulmuş olsaydı, anlam yine sağlıklı olurdu; ama âyette yer aldığı esas yapısıyla lafzın eski güzelliği korunamazdı[1367]. Bu noktada cumhurun (*min sebein bi-nebein* şeklindeki) kıraati, lafızda ölçülülük ve yazıda geometrik ahenk yönünden sözün en bedii vasfını taşımakta, buna ilave olarak motifli ve revnaklı bir yapı örneği sergilemektedir[1368].

2.3.2.5. Gulüv

Sözlükte "haddi aşmak, aşırı gitmek" anlamına gelen bu tabir[1369], ***bedî'*** ilmi terminolojisinde *mübâlağa*nın bir türü olarak, "İddia edilenin, hem akıl hem de âdet yoluyla *imkân* dâhilinde bulunmaması" demektir[1370].

Diğer bir tanıma göre ise, "Manada sınırı aşmak ve neredeyse ulaşılamayacak bir noktaya yükselmek"tir[1371].

Yine şık bir tanıma göre de, "Bir şeyin, kendi tabiatı dışına çıkmaması şartıyla, vasfedilmesinde aşırı gitmek"tir[1372]. Ebû Nüvâs'ın, Harun Reşîd'i methettiği, ***kâmil*** vezinli şu:

واخفت اهل الشرك حتى انه لتخافك النطف التى لم تخلق

{Müşrikleri öyle bir korkuttun ki, (onların sulplerindeki) henüz yaratılmamış olan spermler bile senden korkmaktadır} şiirinde görüldüğü gibi[1373].

Bazıları *mübâlağa*yı ve onun bir türü olan *gulüvv*ü, söz kusuru olarak görüp yadırgamışlarsa da, bu görüşün pek makbul olmadığı, zira *mübâlağa*nın bütünüyle yok sayılması durumunda, *teşbîh* ve *istiâre* gibi pek çok söz güzelliklerinin bundan yara

---

[1365] Zeccâc, IV, 114; Nahhâs, III, 255-256; Ebû Alî, V, 382, Mekkî, a.y.
[1366] Sekkâkî, s. 203.
[1367] Zemahşerî, III, 144.
[1368] Bikâî, V, 420.
[1369] Râgıb, s. 364; Zemahşerî, s. 404-405; İbn Manzûr, XV, 132, "glv" md.
[1370] Kazvînî, *Telhîs*, s. 144-145; *el-Îzâh*, VI, 60.
[1371] Askerî, s. 369.
[1372] İbn Raşîk, II, 61.
[1373] Hafâcî, s. 271-272, Kazvînî, *el-Îzâh*, VI, 63.

alacağı, hatta hükümsüz kalacağı iddia edilmekte ve şiirin zaten "caiz görme" ve "söz cömertliği" esası üzerine kurulu olduğu söylenmektedir[1374].

Kur'an'da ***gulüv*** sanatına dair, kıraat farklılığının, sentaksı hem etkilediği hem de etkilemediği âyet örnekleri bulunmaktadır. Sentaksın etkilenmediği örneklerden birini, *"O inkâr edenler Zikr'i (Kur'an'ı) işittikleri zaman, neredeyse seni gözleriyle devirivereceklerdi!"*[1375] âyeti oluşturmaktadır[1376].

Âyetin sentaks yapısını etkilediği şekliyle, tespit edebildiğimiz bir tek *sahih* kıraat örneğimiz bulunmakta olup, şu âyette yer almaktadır:

وان كان مكرهم لتزول منه الجبال *(Onların hileleriyle dağlar yerinden kopacak değil ya!)*[1377]. Daha önce de ele aldığımız bu âyeti cumhur, *li tezûle..* şeklinde okurken, sadece Kisâî, *le-tezûlü..* şeklinde okuyordu[1378].

Cumhurun kıraatini ***temsîlî istiâre***ye örnek vermiş ve sentaks yapısını orada incelemiştik. Burada ise konumuz gereği, sadece Kisâî'nin kıraatine yer vereceğiz.

Kisâî'nin kıraatine göre *in* lafzı, (cumhurun kıraatinde yer alan *olumsuzluk edatı* olmanın aksine) *tahkîk edatı* olup, *mübtedâyı nasb, haberi ref'* eden âmillerden biri olan *inne*nin şeddesiz şeklidir (*in-i muhaffefe*). Cumhurun, *li tezûle* kıraatinde yer alıp, sebep bildirme edatı olan *lâm* (*lâm-ı sebebiyye*) ise, Kisâî'nin *le-tezûlü* kıraatinde "tekit edatı"na dönüşmüş olmaktadır. Böylece ortaya çıkan bu yeni cümle yapısına göre Kisâî'nin kıraati: *"Öyle büyük bir hile kurdular ki, o yüzden neredeyse dağlar yerinden oynayacaktı!"* şeklinde yorumlanır[1379]. İşte bu kıraat, İbn Mes'ûd'un mushafında geçtiği söylenen: *Ve in kâde mekruhum le-tezûlü minhu'l-cibâl (Onların hileleri yüzünden az kalsın dağlar yerinden kopacaktı!)*[1380] anlamında yorumlanmak üzere ***gulüv*** sanatına örnek oluşturmaktadır[1381]. Burada dağların yerinden oynaması, "hileden etkilenme" bazında mümkün değilken, ***gulüv*** metodu uygulanmak suretiyle, müşriklerin Hz. Peygamber'e ve İslâm'a karşı tasarladıkları korkunç hilelerin şiddet boyutuna dikkat çekilmek istenmiştir.

[1374] İbn Raşîk, II, 53, 55; Hafâcî, s. 271-272.
[1375] Kalem 68/51.
[1376] Askerî, s. 369.
[1377] İbrâhim 14/46.
[1378] İbn Mücâhid, s. 363; İbnü'l-Cezerî, II, 300.
[1379] Ferrâ, II, 79; Zeccâc, III, 167; Ezherî, II, 65; İbn Hâleveyh, s. 203; Ebû Alî, V, 31-32; Askerî, a.y.; Mekkî, *el-Keşf*, II, 27; İbn Ebî Meryem, II, 713; İbnü'l-Enbârî, II, 61; Ukberî, II, 774.
[1380] Nahhâs, II, 373; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 365; Askerî, a.y.; Mekkî, a.e.; II, 27-28.
[1381] Askerî, a.y.; Ebû Hayyân, V, 438.

2.3.2.6. Kalb

Sözlükte "döndürmek, bir şeyin yönünü değiştirip başka tarafa çevirmek, baş aşağı etmek, altını üstüne getirmek" anlamlarında kullanılan bu tabir[1382], terim olarak "Sözü oluşturan cüzler arasında *takdim-tehir* yaparak, birini öbürü yerine koymak" demektir[1383]. عرضت الناقة على الحوض *(Deveyi havuza sundum)* örneğinde olduğu gibi ki, bunun aslı: عرضت الحوض على الناقة *(Havuzu deveye sundum)* şeklindedir[1384].

Konuyla ilgili birkaç kıraat örneği bulunmakta olup, biz sadece birisini sunmak durumundayız:

حقيق على أن لا اقول على الله الا الحق *(Bana, Allah'a karşı sadece gerçeği söylemem yaraşır)*[1385]. Burada cumhur *'alâ;* İbn Âmir ise *'aleyye* şeklinde okumuştur[1386].

Cumhurun kıraatiyle ilgili bir yorumda, حقيق kelimesi, öncesinde takdir edilen gizli bir أنا (ben) *mübtedâ*sının *haber*i olmaktadır[1387]. Bu durumda *'alâ* edatı (iki şeyden birini diğerine bitiştirmek için kullanılan) ب edatının anlamını taşımakta olup, âyet: "*Ben, Allah hakkında haktan başkasını söylememeye zorunluyum, yakışırım*" şeklinde yorumlanır[1388].

Cumhurun kıraati bir yoruma göre ***kalb*** sanatına konu olmaktadır. Zira âyette geçen حقيق lafzının, "yaraşır, gerekir" manalarına gelmesi doğrultusunda[1389] âyetin dış görüntüsü: "*Ben yaraşırım, gerekliyim*" şeklinde bir anlam ifade etmekte olup, gerçekte anlam: "*Bana yaraşır*" şeklinde takdir edilir. Böylece anlam kargaşasından emin olunduğu için âyette ***kalb***e gidilmiştir. Burada ***kalb***in esprisi şu ki, bir şey bir kimseye *gerekli* olduğunda, sanki o kimse de söz konusu o şeye *gerekli* olmaktadır[1390].Bu kıraatte yer alan ***kalb*** sanatı, tıpkı Hıdâş b. Züheyr'in ***tavîl*** veznindeki şu:

و تركب خيل لاهوادة بينها و تشقى الرماح بالضياطرة الحمر

(Aralarında hiç barış ve sükûn bulunmayan birtakım kimseler atlara binerler. Kargılar, kızıl benizli, şişman ve meteliksiz haydutların elinde şakî kesilir) şiirindeki

---

[1382] Halîl b. Ahmed, V, 171; Cevherî, I, 205; Râgıb, s. 411; İbn Manzûr, I, 685, "klb" md.
[1383] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 123.
[1384] Sekkâkî, s. 101.
[1385] A'râf 7/105.
[1386] İbn Mücâhid, s. 287, İbnü'l-Cezerî, II, 270.
[1387] Ebû Ubeyde, I, 224; Ahfeş, II, 528; Begavî, II, 17, Zemahşerî, II, 101; Ukberî, I, 586.
[1388] Ferrâ, I, 386; Ebû Ubeyde, a.y.; Ahfeş, II, 528-529; Nahhâs, II, 141; Begavî, a.y.; Zemahşerî, a.y.
[1389] Nahhâs, a.y.; Ebû Alî, IV, 56.
[1390] Zemahşerî, II, 100-101.

kalb sanatına benzemektedir. Şiirde anlatılmak istenen (gerçekte mızrakların değil), haydutların, mızraklarla azgınlaşıp eşkiyalık yapmış olduklarıdır[1391].

Cumhurun kıraatinde ***kalb*** sanatına yer verilmesi, bir mana inceliğini gündeme taşımaktadır. Şöyle ki, bu kıraate göre Hz. Musa tepeden tırnağa *doğruluk* vasfına bürünmektedir. Özellikle bu tavır, onun: "*Ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilen bir peygamberim*"[1392] demesine karşılık, Firavun'un: "*Yalan söylüyorsun!*" diyerek, ona tepki göstermesine karşı takınıldığında daha da belirginlik kazanmaktadır. Bunu yapmakla sanki Hz. Musa, Firavun'a: "*Hak sözü söylemek bana vaciptir. Çünkü ben o sözün hem sözcüsü hem de uygulayıcısıyım. Dolayısıyla böyle bir sözü söylemeyi, ancak benim gibi birisi gönül hoşluğuyla benimseyip kabullenir*" demiş gibidir[1393].

[1391] Ahfeş, I, 101; Hafâcî, s. 114; Zemahşerî, II, 100-101; Şeyhzâde, II, 259. Ayrıca bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 208.
[1392] A'râf 7/104.
[1393] Zemahşerî, II, 101.

III. BÖLÜM

KUR'AN FONETİĞİNİN KIRAAT BAZINDA İNCELENMESİ

3.1. MÜZİKAL SİSTEM

3.1.1. Ses Uyumu

Kur'an'ın *fonetik i'câz* yönünü ortaya koyan ve onun özündeki *içsel mûsıkî*yi ön plana çıkaran önemli faktörlerden biri de, Kur'an pasajlarını oluşturan telaffuz unsurları arasındaki mevcut fonetik ahenk, yani "ses uyumu"dur. Biz bu konuyu üç başlık altında işlemeye çalışacağız.

3.1.1.1. Hareke Bazında

وعلى ابصارهم غشاوة *(Onların gözlerine de bir çeşit perde çekilmiştir)*[1]. Burada cumhur, *ebsârihim* şeklinde *sâd*ın fethasıyla okurken, Ebû Amr ve Kisâî'den rivayet ederek Dûrî, *ebsîrihim* şeklinde, (*e* ile *î* tonu arasında kıvamını bulan bir) *imâle*[2] ile (fethayı kesreye meylettirerek); Verş ise *ebseerihim* şeklinde *taklîl* ile; yani fethayı incelterek okumuştur[3].

Burada *imâle* yapılmasının sebebi, ص ile ر nın harekeleri arasında *ses uyumu* sağlamaktır. Şöyle ki, *sâd* harfi *kapantılı (mutbıka)* ve *damaksıl (müsta'liye)* harfler grubuna dâhildir[4]. *Râ* harfi ise *tekrarlı* ve *sürçüşmeli* bir harftir[5]. Durum bu olunca, *sâd*ın *sâ* şeklinde yukarı doğru yükselen *elif*inden, *râ*nın *rî* şeklinde aşağı çekilen tekrarlı kesresine geçiş esnasında *fonetik* bir tezat oluşmaktadır ki, bu, yüksek bir yerden aşağıya doğru inen kimsenin durumuna benzemektedir. İşte kalın olan bu *sâ* tonundan, ince ve tekrarlı olar *rî* tonuna geçişi kolaylaştırmak ve dile tek yönlü bir hareket yaptırarak, telaffuza fonetik insicam kazandırmak için *sâd*ın *elif*inde *imâle* yapılmış ve bu sayede, birbirine çok uzak düşen *â* ve *î* fonemleri arasında ses uyumu sağlanmıştır[6]. Nitekim Verş'in, *beyne beyne* (*taklîl*) vechi uygulayarak, *sâd*ın elifini fetha ile kesre arasında yer alan, ama fethaya daha yakın düşen bir tonla okuması da[7] aynı amaca yöneliktir[8].

---

[1] Bakara 2/7.
[2] Bu kıraat kavramını ileride müstakil bir başlık altında ele alacağız.
[3] İbn Mücâhid, s. 149; Dânî, s. 47, 51; İbnü'l-Cezerî, II, 55; Paluvî, s. 16.
[4] Sîbeveyhi, II, 406; İbn Cinnî, *Sırru Sınâ'ati 'l-İ'râb*, I, 61-62; Mekkî, *el-Keşf*, I, 137; Hafâcî, s. 31.
[5] İbn Cinnî, a.e., I, 63; Mekkî, a.y.
[6] İbn Hâleveyh, s. 66, Ebû Zür'a, s. 87; Âlûsî, I, 136. Ayrıca bk. Mekkî, a.e., I, 171.
[7] İbn Mücâhid, a.y.; İbnü'l-Cezerî, a.y.
[8] Ebû Zür'a, s. 87.

وضربت عليهم الذلة والمسكنة *(Üzerlerine aşağılık ve yoksullık damgası vuruldu)*[9]. Burada Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım ve Ebû Ca'fer, zamiri, *'aleyhimuzzilletu*; Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halef, *'aleyhumuzzilletu*; Ebû Amr ise *'aleyhimizzilletu* şeklinde geçerek okumuşlardır[10].

Ebû Amr'ın kıraatine göre ه, öncesindeki (kesreden doğmuş) ى ile yan yana düşmekten ötürü; م ise, iki sâkin harfin (kendisi ve *lâm-ı târif*) buluşması sebebiyle kesre hareke almışlardır[11]. Böylece Ebû Amr'ın kıraati, sözün öncesiyle sonrası arasında hareke uyumu oluşturmaktadır. Tıpkı Arab'ın kesreleri peş peşe getirerek, *kuttilû* (öldürüldüler) yerine, *kıttilû*; *futtihû* (çokça açıldılar) yerine *fittihû* demesi gibi. Âyette de kesreler peş peşe getirilerek harekeler arasında uyum sağlanmıştır[12]. Zira ه nın kesresinden sonra م in zammesine geçmek telaffuza ağırlık verecektir[13].

فلأمه الثلث .. *{Ölenin çocuğu yok da (yalnız) ana babası ona vâris oluyorsa, anasına üçte bir düşer}*[14]. Burada cumhur, *fe-liummihî* şeklinde, *elif*in zammesiyle okurken, Hamza ve Kisâî, *fe-liimmihî* şeklinde kesre ile okumuşlardır[15].

Cumhurun kıraatinde ل ın kesresinden i nin zammesine çıkılırken, birbirine taban tabana zıt ve uzak olan iki farklı hareke arasında gerçekleşen telaffuz zorluğu, Hamza ve Kisâî'nin kıraatlerinde ortadan kalkarak, tam bir hareke uyumu sağlanmış olmaktadır. Zira i -fonetik yapısı gereği- zaten ağır bulunan bir harf olup, kesre ve ى harfinin ardından zamme hareke giymesi, ilave bir telaffuz ağırlığı doğuracaktır. Dolayısyla Arap, i i, öncesinde yer alan kesre ve ى ya uydurarak kesrelendirir. İşte Hamza ve Kisâî'nin bu kıraatinde de aynı şey yapılarak, kesre harekeler peş peşe getirilmiş ve tek yönlü bir fonetik insicam sağlanmıştır[16].

---

[9] Bakara 2/61.
[10] İbn Mücâhid, s. 109; İbnü'l-Cezerî, I, 273.
[11] İki sâkin harfin buluşmasında kullanılacak asıl hareke *kesre*dir. Müberred, *el-Muktadab*, I, 184.
[12] İbn Hâleveyh, s. 80; Ebû Alî, I, 110, 113; Ebû Zür'a, s. 82; Mekkî, *el-Keşf*, I, 37.
[13] Ebû Zür'a, a.y.; İbn Ebî Meryem, I, 234.
[14] Nisâ 4/11.
[15] İbn Mücâhid, s. 228; İbnü'l-Cezerî, II, 248.
[16] Ezherî, I, 294; İbn hâleveyh, s. 120, Ebû Alî, III, 137-138; Mekkî, a.e., I, 379.

Kur'an'da geçen الأم (anne) ve bunun çoğulu olan الأمهات lafızlarının tümü, *mecrûr* konumda bulunduğu ve *hemze*den önce kesrenin geçtiği şekliyle aynı işleme tâbidir[17]. Yalnız bu pozisyonlarda *hemze*nin kesre hareke alması, geçiş (*vasl*) yapılması, yani öncesindeki kesreli bir harfin okunmasını müteakip,durulmaksızın *hemze*ye geçilmesi şartına bağlanmış olup, (faraza gramer hatası yapılarak, *câr* ile *mecrûr*un arası açılmak suretiyle) *hemze*den başlanması durumunda bu *hemze*nin zammeli okunması gerekecektir[18].

حتى يصدر الرعآء .. *{(Şuayb'in iki kızı) dediler ki: "Çobanlar sulayıp çekilmeden biz (onların içine sokulup hayvanlarımızı) sulamayız"}*[19]. Bu âyette yer alan kıraat farklılığını, daha önce ***îcâz*** konusunu işlerken incelemiştik. Burada ise konumuzla ilgili farklı bir kıraat vechine değineceğiz. Şöyle ki, Verş, sadece kendine özgü bir okuma stili olmak üzere, daha ziyade öncesi kesreli olan *râ* harfini (hangi harekeyi alırsa alsın) incelterek okur ki, bu usûle ***terkîk*** (inceltme) adı verilmektedir[20]. Aynı usul gereği Verş burada *yusdira* fiilinin son harfi olan *râ*nın fethasını incelterek, *yusdire* şeklinde okuyacaktır[21]. İşte bu okuyuş tarzı, birbirine uzak düşen iki fonem arasında mükemmel bir uzlaşı sağlamaktadır. Şöyle ki, يصدر nın hemen ardından الرعآء kelimesi gelip, onun da ilk harfi kesreli bir *râ* olması hasebiyle aynı cins iki harf yan yana gelmiş olmaktadır. Birinci *râ* harfi, cumhurun kıraatinde kâmil bir fetha ile, kalın bir ses tonu verilerek (*tağlîz*) okunduğunda, bu *üst* mahreçten, kesreli olması sebebiyle ince okunan ikinci *râ*nın *alt* mahrecine intikal etmek, az da olsa bir telaffuz zorluğu oluşturacaktır. Çünkü *râ, tekrarlı* bir harftir. Verş'in kıraatinde ise, ***terkîk*** vechinin uygulanması sonucu ortaya çıkan iki ince mahreçli *râ*nın birinden bir diğerine geçmek kolaylaşacak ve böylece birinci inceltilmiş fetha ile, bunu takip eden kesre arasında fonetik bir ahenk oluşacaktır.

---

[17] İbn Mücâhid, s. 227-228; İbnü'l-Cezerî, II, 248.
[18] İbnü'l-Cezerî, a.y.
[19] Kasas 28/23.
[20] Bu kıraat kavramı ileride ele alınacaktır.
[21] Usûlle ilgili izah ve uygulamalar hakkında bk. Mekkî, *el-Keşf*, I, 209-210; Dânî, s. 55; İbnü'l-Cezerî, II, 93-94.

3.1.1.2. Harf Bazında

اهدنا الصراط المستقيم *(Bizi doğru yola ilet)*[22]. Burada Kunbül ve Ruveys, *sâd*ın yerine *sîn* ile السراط şeklinde; Hamza'dan rivayetle Halef ve (sırf bu âyete özgü olmak suretiyle) Hallâd, *işmâm* tarikiyle; yani *sâd*a "*ze*" sesi katarak okumuşlardır[23].

ص ve ط harfleri *kapantılı* ve *damaksıl* harf iken, س, *ötümsüz ünsüz, daralma ünsüzü* ve *ıslıklı* bir harftir. Dolayısıyla *sîn* ile okunması halinde, mahreç yönünden çok uzak düşen *tâ* harfine geçilirken, dil, aynı kelime içerisinde hem aşağı inip, hem yukarı çıkacak şekilde iki yönlü bir işlevlik icra edeceğinden, telaffuz zorluğu vuku bulacaktır. Fakat cumhurun kıraatine göre *sâd* ile okunup, buradan *tâ*ya geçilmesi durumunda, her iki harf de *damaksıllar* grubuna dâhil olduğu için, geçiş anında dil, bir tek *kapatma* ve *yükselme* hareketi yapmış olacak ve iki harfin birbirlerine yakın düşüp uyum arzetmeleri sayesinde hem telaffuz kolaylaşacak, hem kulak zevki oluşacaktır[24]. Diğer *işmâm*lı kıraatte de aynı şekilde fonetik ahenk sağlanmaktadır. Zira *işmâm* yapılması sonucu oluşan *ze* harfi, *ötümlü ünsüz*dür. Dolayısıyla bundan, diğer bir *ötümlü ünsüz* olan *tâ*ya geçmek, kolay ve birbiriyle uyuşan, tek yönlü bir fonetik ahenk oluşturacaktır[25].

والله يقبض ويبصط *(Allah daraltır da genişletir de..)*[26]. Burada Nâfi', Bezzî, Ebû Bekr, Kisâî, Ebû Ca'fer, Halef ve ikinci geçişte İbn Zekvân ile Hallâd, âyet metninde görüldüğü gibi (ikinci fiili) *sâd* harfiyle okurlarken, diğerleri ve ikinci geçişte İbn Zekvân ile Hallâd, *sîn* harfiyle ويبسط şeklinde okumuşlardır[27].

Bir önceki kıraat örneğine benzer şekilde *sîn*den *tâ*ya geçmek, *alt* mahreçten *üst* mahrece doğru yükselmeyi, dolayısıyla dile iki zıt boyutlu bir hareket yaptırmayı gerektirirken, *sâd*dan *tâ*ya geçilmesi durumunda her iki harfin de *kapantılılar* grubu içerisinde yer alması sebebiyle, dil sadece *üst* mahreçte hareket edecek ve telaffuz esnasında iki harfin birbirleriyle uyumluluk arzetmeleri fonetik ahenk oluşturacaktır. Zira Arap, طمس الطريق *(yol silinip belirsiz olmuş)* ve قست *(ölçümledim)* örneklerinde olduğu

---

[22] Fâtiha 1/6.
[23] İbn Mücâhid, s. 105; Mekkî, *el-Keşf*, I, 34; İbn Ebî Meryem, I, 230; Paluvî, s. 7.
[24] İbn Mücâhid, s. 107; İbn Hâleveyh, s. 62; Ebû Alî, I, 49-51; Mekkî, *el-Keşf*, I, 34; İbn Ebî Meryem, I, 230; Ukberî, I, 8.
[25] İbn Mücâhid, s. 108; İbn Hâleveyh, s. 63; Mekkî, a.e., I, 34-35.
[26] Bakara 2/245.
[27] İbn Mücâhid, s. 185-186; İbnü'l-Cezerî, II, 228-230; Paluvî, s. 36.

gibi, *üst* mahreçlilerden *alt* mahreçlilere geçmeyi hoş karşılarken, بسط (yaydı, bol bol verdi) örneğinde görüldüğü gibi *alt* mahreçlilerden *üst* mahreçlilere geçmeyi hoş karşılamaz ve bu yüzden (örneğin, sonki kelimeyi) بصط şeklinde telaffuz eder[28].

Burada *sâd* harfiyle okunmasının bir özelliği de, bütün bir metne aynı fonetik yapılanmayı kazandırmış olmasıdır. Zira *kaf* harfiyle başlayan "üst mahrehçlilik (fonemik yoğunluk)", *dâd* ve *sâd* harfleriyle devam edip, *tâ* sesiyle son bulmakta ve böylece metni oluşturan harfler arasında tam bir ses uyumu oluşmaktadır.

Harf dizimi yönünden aynı yapıyı sergileyen بسطة[29], المصيطرون[30] ve بمصيطر[31] lafızları da benzer şekilde, *sîn* ve *sâd* harfleriyle farklı biçimlerde okunmuştur[32].

لن ينال الله لحومها ولادماؤها *(O kesilen kurbanların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşacaktır..)*[33]. Burada cumhur لن ينال şeklinde ى ile okurken, Ya'kûb لن تنال şeklinde ت ile okumuştur[34].

Cumhurun kıraati, *luhûm* (etler) ve *dimâ'* (kanlar) kelimelerinin, kırık sigalı çoğul (*cem'i mükesser*) yapılı olmaları, yani cinsiyet yönünden değil de, filolojik yönden dişil (*feminine*) olmaları, bir de *fiil* ile *fâil* arasına başka bir kelime girmiş olması esasına dayanırken, Ya'kûb'un kıraati, *cemaat* (الجماعة) kavramındaki *kelime dişiliği* esasına dayanmaktadır. Böyle bir cümle yapısında *cemaat* tevilli çoğulların fiili öne geçtiğinde, fiil hem *eril* (müzekker), hem *dişil* (müennes) kiple okunabilir[35].

Burada *fiil* ile (لن ينال) *fâil* (لحوم) arasına *mef'ûl*ün (الله) girmiş olması, hem cumhurun kıraatini güçlendirmekte, hem de lafzın güzelliğini artırmış olmaktadır[36]. Daha önce *fonetik* konusuyla ilgili sunmaya çalıştığımız bilgilerden hatırlanacağı gibi, لن ينال yi oluşturan harflerden ى da tam bir *yumuşaklık (leyyinet)* sıfatı bulunurken, ل ve ن da bu sıfata yakın düşen harflerdendir. ت ise *şiddet* sıfatı taşıyan bir harf olduğundan, *yâ* yerine

---

[28] Bu ve diğer örnekler için bk. Ebû Alî, II, 347-348; Ebû Zür'a, s. 139; Mekkî, *el-Keşf*, I, 302-303; İbn Ebî Meryem 19/I, 334-335.
[29] Bakara 2/247.
[30] Tûr 52/37.
[31] Ğâşiye 88/22.
[32] İbn Mücâhid, s. 185-186; İbnü'l-Cezerî, II, 228-230.
[33] Hac 22/37.
[34] Ezherî, II, 181; İbnü'l-Cezerî, II, 326.
[35] Ezherî, II, 181; İbn Ebî Meryem, II, 881; Ukberî, II, 943.
[36] İbnü'l-Enbârî, II, 176.

tâ ile okunması durumunda, lafzı oluşturan harfler arasındaki *yumuşaklılık* ortamı zedelenmiş olacaktır.

3.1.1.3. Kelime Bazında

وجئتك من سبأ بنبأ يقين *(Sebe'den sana sağlam bir haber getirdim)*[37]. Daha önce *müzdevic cinâs*a örnek verdiğimiz bu âyeti cumhur, *hemze*nin kesresi ve tenviniyle *sebein*; Bezzî ve Ebû Amr, *hemze*nin fethası ve tenvinsiz haliyle *sebee* şeklinde okurlarken, Kunbül *vakf* niyetiyle *hemze*yi sâkin kılıp *sebe'* şeklinde okumuştur[38].

Her iki kıraatin yapısını daha önce incelemiştik. Burada konuyla ilgili olarak şunu söyleyebiliriz ki, cumhurun kıraati (*müzdevic cinâs* oluşturan yapısıyla), ***min sebein bi nebein***.. şeklinde okunmak üzere iki kelime arasında mükemmel bir *ses uyumu*, nefis bir armoni vücuda getirmektedir. Öyle ki, bu iki kelimeyi (durmaksızın) peş peşe okuyan biri, zengin iç kafiyeli bir mısra dinliyor gibi haz duyacaktır. Çünkü üçer hecelik bu iki kelimenin sadece baş heceleri farklı olup, orta ve sonki heceler tatlı bir *nakarat* misâli aynen tekrarlanmaktadır.

3.1.2. Ezgilendirme (Tegannî)

Kur'an fonetiğinin kıraat bazında ele alınmasıyla ilgili büyük bir önemi haiz olduğunu düşündüğümüz bu konuyu üç başlık altında ele almaya çalışacağız:

3.1.2.1. Fâsılaya Riayet (Secinin Gözetilmesi)

Daha önce Kur'an'ın *fâsıla* yapısı üzerinde genel bir değerlendirme yapmış ve Kur'an'ın içsel mûsıkîsine önemli katkı sağlayan *seci* olgusu hakkında bilgi sunmaya çalışmıştık. Burada ise kıraat farklılıklarının, Kur'an'ın *fâsıla* yapısına nasıl yansıdığı ve bunun Kur'an fonetiğini nasıl etkilediğini örnekler halinde sunmaya çalışacağız.

وتظنون بالله الظنونا *(.. Siz de Allah'a karşı çeşitli zanlarda bulunuyordunuz)*[39]. Bu âyetin *fâsıla* kelimesi olan الظنونا lafzının *elif*ini Nâfi', İbn Âmir, Ebû Bekir ve Ebû Ca'fer dururken de geçerken de sabit kılarak; İbn Kesîr, Hafs, Kisâî ve Halef dururken sabit kılıp, geçerken düşürerek; Ebû Amr, Hamza ve Ya'kûb ise dururken de geçerken de düşürerek okumuşlardır[40]. Bu kıraat farklılığı, "*Yüzleri ateşte evrilip çevrildiği gün:*

---

[37] Neml 27/22.
[38] İbn Mücâhid, s. 480; İbnü'l-Cezerî, II, 337.
[39] Ahzâb 33/10.
[40] İbn Mücâhid, s. 519; İbnü'l-Cezerî, II, 347-348.

"Eyvah bize! Keşke Allah'a ittat etseydik, Peygamber'i dinleseydik" derler"[41] âyetinin *fâsıla*sı olan الرسولا lafzıyla, *"Rabbimiz! Biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan saptırdılar"*[42] âyetinin *fâsıla*sını oluşturan السبيلا lafzı için de söz konusudur[43].

Bu üç farklı okuyuş içerisinde, durma ve geçme anında *elif*in telaffuz edildiği kıraat, bu surenin *fâsıla* yapısına uygunluk arzetmekte olup surenin, ***â*** tonu üzerine kurulu olan nağmeli yapısını ve müzikal sistemini devam ettirici nitelik taşımaktadır. Arap *ezgi* söylediği zaman, sesi uzatmak maksadıyla şiirde (tenvinli ya da tenvinsiz olsun) kafiye sonlarına (*med harfleri* de denen) *elif, yâ* ve *vâv* harflerini ekler ki, şiir literatüründe bu kafiye harfine *terennüm* (ezgi) ve *hurûc* (çıkış gamı) adı verilir[44]. Bu ezgilendirmenin *elif* ile gerçekleştirilmesine, Yezîd b. Taseriyye'nin (ikinci mısraın sonundaki kelimenin aslen tenvinli olduğu, ***tavîl*** veznindeki) şu:

فبتنا تحيد الوحش عنا كأننا قتيلان لم يعلم لنا الناس مصرعا

(Vahşi hayvanların bizden ürküp başka tarafa yönlendiği bir halde geceledik. Sanki biz, vurulup düştükleri yeri insanların bilemediği iki maktul gibiyiz) şiiriyle, Cerîr'in (her iki mısra sonunda yer alan kelimenin tenvinsiz olduğu, ***vâfir*** vezinli) şu:

اقلى اللوم عاذل والعتابا وقولى ان اصبت لقد اصابا

{(Sevgilim) Âzile! Beni kınamayı ve azarlamayı azaltıver de, şayet isabet edersem, "Yemin ederim ki, o isabet etmiştir" de!" şiiri; bu ezgilendirmenin *yâ* harfi ile gerçekleştirilmesine; İmruu'l-Kays'ın (kafiye kelimesinin aslen tenvinli olduğu, ***tavîl*** veznindeki) şu meşhur:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزلى بسقط اللوى بين الدخول وحومل

{Durun! (Ayrı düştüğüm) bir sevgiliyi ve Dahûl ile Havme mevkileri arasında eğrile büğrüle uzayıp giden kum yığınlarının son bulduğu yerdeki (ona ait) bir diyarı yâd edip ağlayalım!} şiiri ve nihayet bu ezgilendirmenin *vâv* ile gerçekleştirilmesine ise, A'şâ'nın (yine kafiye kelimesinin aslen tenvinli olduğu, ***tavîl*** veznindeki) şu:

هريرة ودعها وان لام لائمو *(Kınayan kınasa da sen Hüreyre ile vedalaş!)* şiiri birer örnek teşkil etmektedir[45]. Bu şiirlerde geçen مصرعا ، العتابا ، اصابا ، منزلى، لائمو lafızlarının aslı

---

[41] Ahzâb 33/66.
[42] Ahzâb 33/67.
[43] İbn Mücâhid, s. 519; İbnü'l-Cezerî, II, 347-348.
[44] Sîbeveyhi, II, 298; Ahfeş, II, 660; İbn Hâleveyh, s. 289; Ebû Alî, V, 469; Ukberî, II, 1053.
[45] Sîbeveyhi, II, 298. A'şâ'nın şiirinin tamamı için bk. A'şâ, *Dîvân*, s. 77.

masra'an, el-'itâbe, esâbe, menzilin ve *lâimun* iken, *terennüm*ü gerçekleştirme adına sonlarına *elif, yâ, vâv* harfleri eklenerek ses uzatmasına gidilmiştir. Konumuz olan *ez-zunûnâ* kıraatinde de aynı şekilde *ez-zunûn* lafzının sonuna *terennüm elifi* eklenerek surenin *â* secisi üzerine kurulu olan *fâsıla* ezgisinin devamı sağlanmıştır.

Geçerken ve dururken *elifi* düşürerek, *ez-zunûn* şeklinde okuyan kurrâya gelince, bunlara göre *elif* aslî harf olmayıp, onun telaffuz edilmesi kafiyelerde olur. Âyet durakları ise kafiye değildir[46]. Ne var ki, tercih edilen kıraat, her iki durumda da *elif*in okunmasıdır. Çünkü Kur'an Arab'ın diliyle indirilmiştir. Dolayısıyla Arab'ın şiirinde bu *elif* kafiyelerde yer aldığı gibi, aynı şekilde *fâsıla*larda da yer alır ve bu çoğunluğun kıraati olup, *Mushaf*'ın hattına da uygun düşmektedir[47].

انا اعتدنا للكافرين سلاسل واغلالا وسعيرا *(Doğrusu biz, kâfirler için zincirler, demir halkalar ve alevli bir ateş hazırladık)*[48]. Burada Nafi', Hişâm, Ebû Bekir; Kisâî ve Ebû Ca'fer geçerken, tenvinli olarak *selâsilen,* dururken tenvine bedel olarak *elif* ile *selâsilâ* şeklinde okurlarken, tenvînsiz okuyanlardan Kunbül, Hamza ve Ruveys *selâsil* şeklinde *lâm*ı sâkin kılarak; Bezzî, İbn Zekvân ve Hafs bir keresinde *elif* ile, diğer bir keresinde de elifsiz olarak; Ebû Amr ve Ravh ise elifli okuyacak şekilde *vakf* yapmışlardır[49].

Genel yorum olarak şu söylenebilir ki, Arapça dil bilimi yönünden *selâsile* kelimesi hakkındaki en doğru değerlendirme, onun *gayr-ı munsarif* bir lafız olmasına rağmen, sûrenin *fâsıla* yapısına uyum sağlamak için tenvin almış bulunmasıdır. Şu halde bu lafzın geçerken tenvinli, duruken ise elifli okunması surenin *seci* yapısına uyum sağlayacaktır[50]. Her ne kadar *selâsile*nin kendisi *fâsıla* olmasa bile, önü sıra gelen اغلالا ve سعيرا secilerine uyum sağlaması söz konusudur[51]. Bu kıraatte Kur'an'ın, *fâsıla* sistemi dışında taşımakta olduğu *iç kafiye* zenginliği de gündeme gelmektedir.

و اكواب كانت قواريرا . قوارير من فضة.. *{Etraflarında gümüş kaplar ve billur kadehler dolaştırılır. Gümüş beyazlığında billur kupalar ki, (sâkiler) bunu ihtiyaca göre ölçüp düzenlemişlerdir}*[52]. Burada Nâfi', Ebu Bekir ve Ebû Ca'fer birinci âyetin sonuyla ikinci

---

[46] Ebû Alî, V, 470; Mekkî, *el-Keşf*, II, 195.
[47] Ezherî, II, 279; Ebû Alî, a.y.; Mekkî, a.y.
[48] İnsân 76/4.
[49] İbn Mücâhid, s. 663; İbnü'l-Cezerî, II, 394-395; Paluvî, s. 139-140.
[50] Zeccâc, V, 258; Ezherî, III, 108-109; İbn Hâleveyh, s. 358; Ebû Zür'a, s. 738; Mekkî, *el-Keşf*, II, 353.
[51] Ebû Zür'a, a.y.
[52] İnsân 76/15-16.

âyetin başlangıcı olan her iki kelimeyi, geçerken *kavârîran* şeklinde tenvinli; dururken, *kavârîrâ* şeklinde elifli; İbn Kesîr ve Halef, geçerken sadece birincisini tenvinli, dururken elifli; Ebû Amr, İbn Âmir, Hafs ve Ravh, dururken birincisini elifli; Hişâm, dururken ikincisini elifli; İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Zekvân, Hafs, Ravh ve Halef, dururken ikincisini elifsiz ve *râ*nın sükûnuyla; Hamza ve Ruveys ise, dururken her ikisini aynı şekilde *râ*nın sükûnuyla *kavârîr* şeklinde okumuşlardır[53].

Birinci kelimenin elifli okunması, *fâsıla* olması sebebiyle daha sağlam ve daha güzeldir[54]. İkincisinin elifli okunması ise -*fâsıla* olmamasına rağmen- birincisinin yanında yer alması sebebiyledir. Böylece her iki kelime de birbiriyle uyumlu düşüp, aralarında farklılık olmayacaktır[55]. Her ikisinin elifsiz okunması ise, kelimenin فواعيل vezninde, *gayrı munsarif* bir yapı taşımış olması sebebiyledir[56].

Bu yorumlar sonucu denebilir ki, birinci kelimenin geçerken tenvinli, dururken elifli okunması, sûrenin *seci* yapısında mevcut olan müzikal olgunun devamlılığını sağlarken, ikinci kelimenin birincisine benzer şekilde okunması da *iç kafiye* olgusuna katkıda bulunmaktadır.

ءاذا كنا عظاما نخرة *{Çürümüş kemikler haline geldiğimizde mi (ilk yaratılışımıza döndürülecekmişiz)?}*[57]. Burada Ebû Bekir, Hamza, Kisâî, Ruveys ve Halef, ناخرة şeklinde elifli olarak okurlarken, diğerleri نخرة şeklinde elifsiz okumuşlardır[58].

Elifli olarak okunması, âyetin öncesi ve sonrasında ..حافرة، ناخرة، خاسرة şeklinde yer alan *fâsıla*lara uygunluk arzedip, ses ahengini daha iyi sağlamaktadır[59].

Bir yoruma göre elifsiz yapısıyla النخرة, "çürümüş kemik" anlamına gelirken, elifli olarak الناخرة, "içerisinden rüzgâr geçerken öten, içi boş kemik" anlamına gelmektedir[60]. Bu yorum doğrultusunda elifli kıraat, surenin 6. ve 14. âyetleri arasında yer alan راجفة، رادفة، واجفة، خاشعة، حافرة، ناخرة، خاسرة، واحدة، ساهرة fâsılalarına tam bir uyum sağlamış vaziyette, yapısındaki "rüzgâr ıslığı" sesini, âdeta bu fâsılaların tümüne sirayet ettirerek

---

[53] İbn Mücâhid, s. 664; İbnü'l-Cezerî, II, 395-396; Paluvî, s. 140.
[54] Ferrâ, III, 214; Ahfeş, II, 724; Nahhâs, V, 101; Ezherî, III, 109; İbn Hâleveyh, s. 358.
[55] İbn Hâleveyh, s. 358; Ebû Zür'a, s. 738-739.
[56] Nahhâs, V, 101; İbn Hâleveyh, s. 358, Ebû Zür'a, s. 739.
[57] Nâzi'ât 79/11.
[58] İbn Mücâhid, s. 670-671; İbnü'l-Cezerî, II, 397.
[59] Ferrâ, III, 231; Zeccâc, V, 278-279; Nahhâs, V, 142; Ezherî, III, 119; İbn Hâleveyh, s. 362.
[60] Ferrâ, III, 232; Zeccâc, V. 279; Ezherî, a.y.; Ebû Zür'a, s. 748; Mekkî, *el-Keşf*, II, 361.

tam bir ses armonisi oluşturmaktadır. Lafızlar manaların kalıbı olduğu için, bazı durumlarda; özellikle *onomatopik* anlatımlarda lafız, özündeki manayı, telaffuz esnasında dışa yansıtır. Öyle şiirler vardır ki, o şiiri oluşturan kelimelerden her biri, dokunulduğunda feryat edecekmiş gibi bir ustalıkla seçilmiştir. Bizde Âkif, Fikret, Mithat Cemal Kuntay ve Süleyman Nazif gibi bazı şairler, bu tür *feryatlı* şiir ustalarından sadece birkaçıdır. Bu özelliği taşıyan Arapça şiirler de oldukça çoktur. Örneğin, Ebû Nüvâs'ın ***tavîl*** veznindeki şu:

ودار ندامى عطلوها وادلجوا بها اثر منهم جديد ودارس

{Nice yurtlar vardır ki, meclis dostları onları boşaltıp terki diyar ettiler ve bir gece vakti yola çıkıp gittiler. Şimdi o diyarlarda, göçüp gidenlerden geriye kalmış yeni ve (silinmeye yüz tutmuş) eski nişâneler var!} şiirini Câhız, Ebû Şuayb Fellâl'a okuduğu vakit, Fellâl: *"Öyle bir şiir ki üflesen ötecek gibi!"* demiş[61].

Konumuz olan ناخرة kıraatinde de kelime gerçekten, taşıdığı *ıslıklı* manayı dışa yansıtan bir lafız yapısı sergilemektedir.

والليل اذا يسر *(Gelip geçeceği dem geceye de andolsun!)*[62]. Nâfi', Ebû Amr ve Ebû Ca'fer geçiş halinde; İbn Kesîr ve Ya'kûb ise hem geçerken hem dururken, ى yı sabit kılarak, *fâsıla* kelimesini يسرى şeklinde okurlarken, diğerleri ى yı düşürerek يسر şeklinde okumuşlardır[63].

وثمود الذين جابوا الصخر بالواد *{O vadide kayaları yont(up kendilerine sağlam evler yap)an Semûd kavmine de (Rabbinin ne yaptığını görmedin mi?)}*[64]. Burada ise Verş ve Kunbül geçerken; Bezzî ve Ya'kûb hem geçerken hem dururken, ayrıca Kunbül ikinci okuyuşunda dururken ى yı sabit kılarak بالوادى şeklinde; diğerleri ise her iki halde ى yı düşürerek okurlar[65].

İlk örneğimizde *yâ*nın düşürüldüğü يسر kıraati, âyetin öncesiyle (فجر، عشر، وتر) sonrası (حجر) arasında *fâsıla* uygunluğu (***re*** sesi) sağlarken, ikinci örnekte *yâ*nın düşürülerek *bi'l-vâd* şeklinde okunması durumunda, benzer şekilde âyetin öncesi

---

[61] Hafâcî, s. 168-169.
[62] Fecr 89/4.
[63] İbn Mücâhid, s. 683; İbnü'l-Cezerî, II, 400.
[64] Fecr 89/9.
[65] İbn Mücâhid, a.y.; İbnü'l-Cezerî, a.y.

(عاد، عماد، بلاد) ve sonrasında (اوتاد، بلاد، فساد) yer alan *fâsıla* bütünlüğü gözetilmiş olmaktadır. Zaten Arab'ın, bu gibi lügat ortamlarında *yâ* harfini atıp, onun yerine kesre ile yetinme alışkanlığı vardır[66].

*Fâsıla*ya riayetle ilgili kıraat örneklerini çoğaltmak mümkündür. Öyle ki, bu tür okuyuşların yer almadığı bir sure neredeyse yok gibidir. Fakat diğer konulara da değinebilmemiz için bu kadarlıkla yetinmek durumundayız.

3.1.2.2. Geciken Kafiyenin Yeniden Ortaya Çıkması

Kur'an fâsılalarının sergilemiş olduğu *müzikal ritm* zenginliğiyle ilgili tespit etmeye çalıştığımız diğer bir önemli husus, geciken bir *seci* veya *kafiye*nin, az önce geçmiş gibi hissedilircesine bir anda ortaya çıkmasıdır. Esasen "kafiye geciktirme" başlı başına bir edebî sanat olup, bir şairin şiir gücünü yansıtan önemli kıstaslardan biridir. Bunun en güzel örneklerini Fikret ve Ahmed Hâşim'de görmekteyiz. Fakat *Servet-i Fünûn* ekolünün bu iki usta şairi yine de, "unutulur" korkusuyla şiirlerinde iki kafiye arasını -genellikle- 4, 5, 6 ve 7 mısralık bir fâsıladan daha fazla açmamaya gayret ederler. Örneğin, Fikret'in *Kârîlerime* (Okurlarıma) adlı şiirinin başında yer alan şu:

*Size, ey bilmediğim, görmediğim **kârîler***
Size ithâf ile neşreyliyorum bunları ben.
Size ithâf ile; zîrâ, ne için ketmedeyim,
O sizin görmediğim, bilmediğim gözleriniz
Safha-i şi'rime ibzâl-i nigâh eylerken
Belki bir noktada birden durarak, velvelesiz,
*Gösterişsiz iki üç katrecik îsâr **eyler**...*
Ben bu ümmîd ile teşyî-i hayât etmedeyim[67] şeklindeki sekiz mısralık kıt'ada *kârîler* ve *eyler* kelimeleri birbirine en uzak düşen kafiyeler olup herhangi bir ön yargıda bulunmamak kaydıyla, gayet rahat ve tarafsız olarak bu dizeler okunduğunda görülecektir ki, şiir, aruzun büyük ustası Fikret gibi bir şairin kaleminden çıkmakla birlikte, *eyler* kafiyesi, *kârîler* kafiyesinden -fazla değil- sadece yedi mısra sonra gelmiş olması nedeniyle neredeyse unutulmuş gibidir.

Şimdi de aynı gerçeği Kur'an bazında görmeye çalışalım: Konuya, *fâsıla* yapısı baştan sona zamirlerden oluşan ve böylece, kendine özgü müzikal ritmiyle diğer

---

[66] Ferrâ, III, 260; Zeccâc, V, 321, Nahhâs, V, 219, 222; Ezherî, III, 143; Ukberî, II, 1285.
[67] Tevfîk Fikret, a.g.e., s. 1.

sûrelerden rahatlıkla seçilen *Muhammed* sûresini örnek vermek istiyoruz. Bu sûrenin *fâsıla* yapısı, 26 tane *hum*, 10 tane *küm* ve 2 tane *hâ* zamirinden oluşmaktadır. Demek ki, araları en uzak düşen kafiyeler bu iki *hâ* zamiri olmaktadır. Bu iki kafiye arasındaki uzaklığı ve kafiye gücünün derecesini görebilmemiz için, iki *hâ* arasını kıt'a yapısı oldukça uzun olan muhayyel bir şiire benzeterek, *fâsıla* sırasına göre tanzim edelim:

Ve li'l-kâfirîne ***emsâluhâ.***
Ve enne'l-kâfirîne lâ mevlâ lehum.
Ve'n-nârı mesven lehum.
Ehleknâhum fe-lâ nâsıra lehum.
Ve't-teba'û ehvâehum.
Fe-katta'a em'âehum.
Ve't-teba'û ehvâehum.
Ve âtâhum takvâhum.
İzâ câethum zikrâhum.
Mütekallebeküm ve mesvâküm.
Fe-evlâ lehum.
Le kâne hayran lehum.
Ve tukatti'û erhâmeküm.
Ve a'mâ ebsârahum.
Em 'alâ kulûbin ***akfâluhâ.***

Bu fâsılaları saydığımızda, ***emsâluhâ*** kafiyelisinden tam 15 mısra (!) sonra, aynı vezinde olan ***akfâluhâ*** kafiyelisinin gelmiş olduğunu görürüz. Bu uzaklık, az önce sunduğumuz, Fikret'in dizelerindeki kafiye uzaklığının iki katından bir fazladır. Buna rağmen ***emsâluhâ*** fâsılasını okuyan biri, kıraat yolculuğuna devam edip, 15 mısra (!) devirdikten sonra karşılaştığı ***akfâluhâ*** fâsılasını okurken, bu sesi sanki çok yakınlarda bir yerde, az önce kaybedip yeniden bulmuş gibi bir hisse kapılacak ve her iki kafiyeyi de (birbirlerinden çok uzaklaşmış olmalarına rağmen) aynı tazelik ve canlılıkta, aynı *ritm* kıvamında bulacaktır. İşte Kur'an, işte onun müzikal gücü!

Geciken kafiyenin (*fâsıla*) tekrar ortaya çıkmasıyla ilgili pek çok kıraat örneği bulunmakta olup, birkaç tanesini burada sunmak istiyoruz:

الحمد لله رب العالمين ... غير المغضوب عليهم ولا الضآلين *(Hamt, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur)*[68]; *(Gazaba uğrayanların ve sapıkların yoluna değil!)*[69]. Birinci âyetin *fâsıla*sını oluşturan العالمين kelimesini, cumhurdan farklı olarak Ya'kûb, (geçiş yapmamak kaydıyla) âyet sonunda *vakf* yaparken, *ilhâk* vechi uygulayarak "*Rabbi'l-'âlemîneh*" şeklinde okur[70].

Ya'kûb'un kendine özgü bir okuyuş tarzı olan *ilhâk*, sözlükte "Bir şeyi başka bir şeyin arkasından getirmek, bitiştirmek, ulaştırmak" anlamlarına gelirken[71], terim olarak "Bazı kelimelerin sonuna, *vakf* halinde *sekt hâsı (hâu's-sekt; ses kesme hâsı)* denilen sâkin (cezimli) bir (ه) harfinin eklenmesi" demektir[72]. Bu harfe "*dinlenme hâsı (hâu'l-istirâha)* adı da verilmektedir[73].

Ya'kûb, *ilhâk* vechini beş farklı kelime yapısında kullanmış olup[74], bunlardan biri de konumuzla ilgili olarak, fethalı *nûn* üzerinde *sekt hâsı* ile *vakf* yapmasıdır ki, bu tarz, العالمين، المفلحون، بمؤمنين gibi *cem'i müzekker-i sâlim*, yani çoğul sigasının *ref'* halinde *vâv-nûn*; *nasb* ve *cer* halinde ise *yâ-nûn* maddesiyle geldiği şekilde, düzgün çekimli kelimelerin sonuna sâkin bir (ه) harfinin eklenmesiyle gerçekleşir[75].

Şunu da belirtmek gerekir ki, Arab'ın yaygın olarak kullandığı ve dilcilere göre hem *nakil*, hem de *kıyas* yönünden caiz olan bu *ilhâk* vechini Ya'kûb'dan rivayet edenler olduğu gibi etmeyenler de vardır. Dolayısıyla Ya'kûb'un bu kıraat metodunu hem uyguladığı, hem de (bazan) uygulamadığı söz konusudur[76].

Kıraat örneğimize gelince, burada cumhurun kıraatine göre sûrenin tümü, *nûn* ve *mîm* harfiyle secilenen genel bir ses armonisi oluştururken, Ya'kûb'un kıraatinde *gecikmeli kafiye*nin doğurduğu farklı bir müzikal olgu gündeme gelmektedir. Şöyle ki, ikinci âyetle sonuncu âyetin *fâsıla* yapısını belirleyen *el-'âlemîn* ve *ed-dâllîn* kelimeleri, *cem'i müzekker-i sâlim* oldukları için, Ya'kûb her ikisinin sonunda *sekt hâsı* ile *vakf* yapmış olacak ve böylece "*el-'âlemîneh*" ve "*ed-dâllîneh*" şeklinde ***neh*** sesinin

---

[68] Fâtiha 1/2.
[69] Fâtiha 1/7.
[70] Bu kural için bk. İbnü'l-Cezerî, II, 136.
[71] Cevherî, IV, 1549; Râgıb, s. 448; Zemahşerî, *Esâs*, s. 561, "lhk" md.
[72] İbnü'l-Cezerî, II, 120.
[73] Ezherî, I, 217.
[74] Bu yapılar hakkında bk. İbnü'l-Cezerî, II, 134-136.
[75] a.e., II, 136.
[76] a.y.; a.mlf., *Takribü'n-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr*, nşr. İbrâhîm Utve Ivad, Mısır 1381/1967, s. 78.

paylaşıldığı, aralarına beş fâsılalık bir uzaklık giren iki nefis kafiye iyiden iyiye hissedilir derecede ilginç bir müzikal ortam oluşturacaktır. İşte Kur'an'a özgü bir fonetik güzellik daha!.. Biz, Arap şiirinde *gecikmeli kafiye*ye pek rastlamıyoruz. Arapça şiir yapısında genellikle ilk iki mısra kendi aralarında kafiyelenip, daha sonra aynı kafiye her beytin ikinci mısraında tekrarlanarak devam eder. Böylece Arap şiiri (çoğunlukla): *a-a, b-a, c-a, d-a* şeklinde bir kafiye zinciri oluşturmaktadır. Halbuki Fâtiha suresinde, Ya'kûb'un kıraatine göre sûre başında ilk kez geçen ***neh*** sesi, beş duraklık bir gecikmenin ardından, kulaklarda kalan ses rengini hiç unutturmaksızın sure sonunda aynı tazelikle tekrarlanmış olmaktadır. Bunu yapmakla Kur'an, Arab'ın pek aşina olmadığı bir kafiye yapısını getirmiş olmaktadır ki, bu da Kur'an için ayrı bir *nazım i'câzı* örneği oluşturmaktadır.

ولكل قوم هاد *(Her toplumun bir rehberi vardır)*[77].

عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال *(O görüleni de görülmeyeni de bilir. Çok büyüktür, çok yücedir)*[78].

ومالهم من دونه من وال *(Onların Allah'tan başka yardımcıları da yoktur)*[79].

Bu üç âyetin fâsıla kelimelerinden هاد ve وال lafızlarını, sadece İbn Kesîr *vakf* halinde ى harfini sabit kılarak, هادى ve والى şeklinde okurken, المتعال lafzını hem İbn Kesîr, hem de Ya'kûb, ى lı olarak, المتعالى şeklinde okumuşlardır[80].

İbn Kesîr'in kıraatine göre söz konusu iki *nekre* kelimenin, *vakf* halinde *yâ* ile okunmasını hazırlayan filolojik faktör, geçiş halinde oluşan "iki sâkinin (tenvîn ile sâkin *yâ*nın) buluşması" ortamı sebebiyle tenvinin yanından silinen sâkin *yâ*nın, *vakf* halinde tenvinin zail olmasıyla birlikte tekrar geri dönmesidir[81].

Her iki imamın (geçerken de dururken de) المتعالى şeklinde ى ile okumalarının sebebi ise, kelimenin *lâm-ı târifi*li olmasıdır. Zira *nekre*lik sebebiyle oluşan "iki sâkinin buluşması" ortamı, tenvinin, *lâm-ı târif*in gelmesiyle birlikte zail olması sebebiyle ortadan kalkmış olmaktadır. Dolayısıyla geçerken de dururken de *yâ*nın hazfedilmesini gerektirecek herhangi bir durum söz konusu olmayacaktır[82].

---

[77] Ra'd 13/7.
[78] Ra'd 13/9.
[79] Ra'd 13/11.
[80] İbn Ebî Meryem, II, 700-701; Paluvî, s. 76.
[81] Mekkî, *el-Keşf*, II, 21; İbn Ebî Meryem, II, 701.
[82] İbn Hâleveyh, s. 200; İbn Ebî Meryem, a.y. Ayrıca bk. Ebû Alî, V, 13-14.

Konumuz olan her üç âyetin *fâsıla* kelimesini cumhurun, هاد، متعال، وال şeklinde ى sız okuyup *vakf* yapması, surenin *fâsıla* yapısındaki mevcut ses uyumunu devam ettirici bir nitelik arzetmektedir. Zira *fâsıla*lar (bir yönüyle) *kafiye*lere benzer. *Kafiye* insicamını temin için nasıl hazfe gidiliyorsa, aynı şekilde *fâsıla*larda ses uyumu sağlamak maksadıyla da hazfe gidilir[83].

İbn Kesîr ve Ya'kûb'un kıraati ise, birer *fâsıla*lık aralıklarla gelen *gecikmeli kafiye*yi gündeme getirmekte olup, bunun oluşturduğu şiirsel ortam, hem biçimsel, hem de ses armonisi yönünden apayrı bir güzellik sergilemektedir. Bu güzelliği daha yakından görebilmek için, ilgili pasajı bir şiir ortamı içerisinde sunmak istiyoruz:

Ve li külli kavmin ***hâdî***
*Ve küllü şey'in 'indehû bi-****mıkdâr***
*Ve'ş-şehâdeti'l-kebîru'l-****Mute'âlî***
*Ve sâribun bi'n-****nehâr***
Ve mâ lehum min dûnihî min ***vâlî.***

Burada ***hâdî, mute'âlî*** ve ***vâlî*** fâsılaları ile, ***mıkdâr*** ve ***nehâr*** fâsılaları, birer satırlık aralıklar halinde gelmiş olmakla, kendi aralarında nefis bir *gecikmeli kafiye* sistemi oluşturmuşlardır. Böylece ***î*** ve ***âr*** sesleri birerli aralıklar halinde tekrarlanmış olmaktadır.

3.1.3. Aruz Ölçüsüne Kısmî Uygunluk

Aruz, öteden beri Arab'ın yaşam tarzının ayrılmaz bir parçasıdır dersek pek mübâlağa etmiş sayılmayız. Hamasî duygular, yarışmalar, övgüler, yergiler, savaşlar, barışlar, yaşanan çileler, özlemler, aşklar, heyecanlar, uzak diyarlara düzenlenen meşakkatli yolculuklar; hâsılı çölün coğrafî ve beşerî karakterini resmeden rengârenk haller.. Bütün bu yaşam tarzlarının biricik tercümanıdır *aruz*. Sözlü edebiyatın ön plana çıktığı eski Arap toplumunun günlük yaşamında *aruz*, bu yönüyle büyük bir önem arzetmektedir. Duygu ve düşüncelerin en etkin, en coşkulu bir anlatım biçimi olan şiirin, Arab'ın yanında revaç bulan ve tanınan tek yapı tarzı ise *aruz*dur.

Bazı Kur'an bilimcileri, şiir için *kafiye* ve nesir için *seci* ne ise, Kur'an için de *fâsıla*nın aynı şey olduğu, esasen Kur'an fâsılalarına da *seci* isminin verilebileceği, dolayısıyla lafzın manaya tâbi olduğu şekliyle Kur'an'a özgü *seci* yapısının, Kur'an için

---

[83] Ebû Alî, V, 14; İbn Ebî Meryem, II, 702.

bir anlatım zenginliği ve lafız güzelliği oluşturduğu görüşündedirler[84]. Rahatlıkla iddia edebiliriz ki Kur'an, *Cahiliye* dönemi Arab'ına o evrensel mesajı sunarken, bunun kabulü ve hazmedilmesi sürecini hızlandırmak amacıyla, onun yaşam tarzı ve kültürünün vazgeçilmez bir parçası olan şiirin bazı şekilsel ve sanatsal motiflerini, kendi lafız ve mana rengine büründürerek, yepyeni ve emsâli görülmemiş bir *nazım* harikası halinde kendisine sunmuş oluyordu. Aksi takdirde Kur'an'ın, peş peşe akıp gelen o zengin *fâsıla* yapısı, iç ve dış kafiye zenginliği ne ile izah edilebilir?

Kur'an pek çok ayette de vurgulandığı üzere bir *şiir* türü değildir[85]. Ama bu, Kur'an'ın *şiirsel üslûp* ihtiva etmediği anlamına gelmez. Zira herhangi bir edebî metnin şiir olması ayrı şey, şiirden bazı özellikler taşıması ayrı bir şeydir. Buna, bazı fâsılalarda (*ez-zunûnâ, er-rasûlâ vb.*) yer alan *terennüm elifi* örnek verilebilir. Oysaki *terennüm elifi*, daha önce bazı kıraat örneklerinde de değindiğimiz gibi gerçekte bir şiir malzemesi olup kafiye tutturmak için kullanılmaktadır. Şu halde Kur'an, Arapça olması; diğer bir deyimle, Arab'ın diliyle indirilmiş olması nedeniyle, onların lügatı için geçerli olan şeyin Kur'an için de geçerliliği söz konusudur[86]. Kaldı ki, bazı aruz vezinlerinin, farklı bahirlere ait olacak şekilde ara ara Kur'an'da yer aldığı bilinen bir gerçektir. Hatta bu vezinler daha çok bir mısralık bölüm oluşturmakla birlikte, nadir de olsa, bazı âyetlerde tam bir beyte tekabül edecek bölümler teşkil edebilmektedir[87]. Ne var ki, bu tür aruz kalıplarının tam olarak ya da parçalar halinde Kur'an'da yer almasının, kastımahsustan öte, bir tevafuk sonucu olarak ortaya çıktığı, üstelik bir mısraın, hatta bir beytin *şiir* sayılamıyacağı; bu iş için en az iki beytin gerekeceği, hele hele kısa vezinli bir şiir türü olan *recez*in oluşabilmesi için (bir görüşe göre) en az dört beyte ihtiyaç duyulacağı, hatta insanların, !من يشترى بازنجان *(Patlıcan alaaan!)* diye bağırırken, *müs-tef-i-lün/mef-û-lâ-tün* veznini tutturan bir satıcı örneğinde olduğu gibi bazı sıradan sözlerinin bile *aruz* yapılanmaları vücuda getirebileceği, dolayısıyla Kur'an'a şiir adına hiçbir şey nisbet edilemiyeceği; aksi takdirde bunun, *muaraza* (Kur'an'a karşılık verme) konusunu

---

[84] Konuyla ilgili yorum ve örnekler hakkında bk. Askerî, s. 266-270; Hafâcî, s. 171-174; Sekkâkî, s. 203-204; Kazvînî, *Telhîs*, s. 156-157.

[85] bk. Yâsîn 36/69; Hâkka 69/41.

[86] Konuyla ilgili geniş bilgi ve kıraat örnekleri için bk. Ezherî, II, 279; Ebû Alî, V, 469-470; VI, 349, 351, 405, 407-408; İbn Cinnî, a.g.e., II, 471; Ebû Zür'a, s. 573, 738; İbn Ebî Meryem, III, 1322.

[87] bk. Câhız, I, 288; Sekkâkî, s. 283-284; Zerkeşî, II, 114-116.

gündeme getireceği, bununsa geçmişte olduğu gibi gelecekte de gerçekleşme imkânı bulamayacağı görüşü vurgulanmıştır[88].

İslâm âlimlerinin Kur'an'ı, şiir nisbetinden tenzihe yönelik bu tür tespit ve gayretleri elbette takdir edilecek bir durumdur. Fakat konunun biraz abartıldığı kanaatindeyiz. Bir kere Kur'an'ın bir "şiir yapıtı" olduğunu savunacak, akıl ve insaf sahibi birisinin var olduğu tasavvur edilemez. Tekrar edecek olursak, Kur'an'ın bir "şiir yapıtı" olduğunu iddia etmekle, onun "şiir üslûbu" ihtiva ettiğini söylemek çok farklı şeylerdir. Ayrıca, bir tek mısraya, hatta bir beyte *şiir* denemiyeceğine dair iddialar da yoruma açıktır. Zira (beyit şöyle dursun) tek mısra da olsa, sonuçta bu bir şiir yapıtıdır; çünkü şiirin dışında bir başka adı yoktur. Kaldı ki, edebiyat terimleri içerisinde *âzâde* diye tabir edilen; başka bir mısraya muhtaç olmayacak şekilde, tam bir anlam ifade eden ve başlı başına bir söz sayılan *Yalnız Mısra*'lara bazan rastlanır ki, ayrı bir sanatsal değer taşıyan bu tür mısralar her şairin harcı değildir. Bu tür mısraların *âzâde* diye adlandırılması, ikinci bir mısraya muhtaç olmaktan *azat* olup kurtulmaları sebebiyledir. Muallim Nâcî'nin, gülümseyen fotoğrafının altına yazmış olduğu: *Mudhikât-ı dehre ben ölsem de tasvîrim güler* mısraıyla, II. Sultan Mahmud'un Hekimbaşısı Abdulhak Molla'nın, kendi yalısındaki ecza dolabının üzerine levha olarak astığı: *Ne ararsan bulunur derde devâdan gayrı* mısraı, *âzâde* türünün güzel örneklerindendir[89].

İnsanların sıradan konuşmalarının bile bazan tesadüfî olarak *aruz* örnekleri oluşturabildiği konusuna gelince bunun, her şeyin bilgisine muttali olan ve her fiilini hikmet, irade ve bir maksat dairesi içerisinde icra eden Cenâb-ı Hakk'ın kelâmı için ölçüt olamayacağı kanaatindeyiz.

O halde denebilir ki, bazı Kur'an pasajlarında *aruz* olgularına nadiren yer verilmiş olması, bir tarftan bu vezin tekniğine vâkıf olan Arap'ta, Kur'an'a karşı ilgi uyandırmak, bir taraftan da Kur'an'ın gerçekte aruza güç yetirebildiğini, istemesi halinde bunun en harika örneklerini sunabileceğini, fakat buna gerek duymadığını, zira onun, bütün edebî yapıtları gölgede bırakacak, eşsiz bir üslûp güzelliğine sahip olduğu gerçeğini ortaya koyma amacına yöneliktir. Hem mademki Kur'an bazı şiirsel üslûplara açık bir *nazım*

---

[88] Câhız, I, 289; Sekkâkî, s. 284; Zerkeşî, II, 117.

[89] Muallim Nâcî, *Istılâhât-ı Edebiyye (Edebiyat Terimleri)*, Akabe Yayınları, Ankara 1957, s. 83; Olgun, Tahir (Tâhir-ül Mevlevî), *Edebiyat Lügatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1973, s. 18.

olgusuna sahiptir, o halde nadiren de olsa onun, ara ara bazı aruz parçalarına yer vermesi, aynı üslûbun bir başka bedîî güzelliği ve sanat zenginliği olarak değerlendirilebilir[90].

Bu mülâhazanın ardından şimdi de, *aruz* vezni oluşturan bir iki kıraat örneğini incelemeye çalışalım:

حقيق على أن لا اقول على الله الا الحق *(Bana, Allah'a karşı sadece gerçeği söylemem yaraşır)*[91]. Daha önce *kalb* konusuyla ilgili ele aldığımız bu âyeti cumhur, *harf-i cer* olmak üzere *'alâ* şeklinde okurken, Nâfi', *câr-mecrûr* olmak üzere *'aleyye* şeklinde okuyordu[92]. Her iki kıraatin sentaks yapısı ve oluşturduğu anlam değişikliği hakkında daha önce bilgi sunmaya çalışmıştık. Burada ise âyetin, sadece *fonetik* yönü üzerinde durmaya gayret edeceğiz.

Cumhurun kıraatini *tef'ile*ler halinde yazacak olursak:

Ha-kî-kun / 'a-lâ-en-lâ / e-kû-le / 'a-lal-lâ-hi

Fe-û-lün / Me-fâ-î-lün / Fe-û-lü / Me-fâ-î-lün şeklinde, tek mısralık bir ***bahr-ı tavîl*** kalıbı ortaya çıkacaktır. Fakat ikinci *Fe-û-lü* tef'ilesinin son hecesi, *ekûle*'nin uzatmayan *lâm* harfine tekabül ettiği için *açık* düşmüştür ki, bu tür yapılanmalar Arapça, farsça ve Türkçe şiirlerde zaman zaman gerçekleşmektedir. Bu *fe-û-lün* tef'ilesinin, *fe-û-lü* şeklinde *açık hece* ile son bulmasına, aruz ilmi literatüründe *kabz* (daraltma) adı verilmektedir[93].

Şiirde bir mûsikî zenginliği sayılan ***tavîl*** vezni burada, cumhurun kıraatinde gerçekleşirken, Nâfi'in kıraatinde böyle bir durum söz konusu olmamaktadır.

فمن شآء فاليؤمن ومن شآء فاليكفر *(Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin!)*[94]. Bu âyet belâgat kaynaklarında, bir mısralık ***bahr-i tavîl*** vezni için örnek verilmekte olup, metinde en ufak bir aruz hatası dahi yer almamaktadır[95]. Fakat bu veznin tam olarak yerine oturması için, metinde iki kez tekrarlanan *şâe* fiilinin bir veya azamî iki elif miktarı uzatılarak okunması gerekmektedir. Bu gerçeği yakından görebilmek için, âyet metnini: *Fe-men-şâ / e-fel-yu'-min / ve-men-şâ / e-fel-yek-fur* şeklinde *tef'ile*lere ayırmamız yeterli olacaktır. Oysa *şâe* fiili gibi, *medd-i muttasıl*a (Bitişik Med) konu olan

---

[90] Konuyla ilgili bir değerlendirme hakkında bk. Sancak, Yusuf, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yayınevi, Erzurum 1999, s. 157-161.
[91] A'râf 7/105.
[92] İbn Mücâhid, s. 287; İbnü'l-Cezerî, II, 270.
[93] Sekkâkî, s. 249.
[94] Kehf 18/29.
[95] bk. Sekkâkî, s. 283.

kelimeler, kıraat imamlarının farklı uygulamalarına göre, (*İstanbul Tariki*'nde) iki, (*Mısır Tariki*'nde) üç elif miktarından başlayarak, beş elif miktarına kadar uzatılarak okunabilmektedir[96]. Durum bu olduğuna göre, ***tavîl*** vezninin, esas kendi tonu olan bir veya iki eliflik uzatmanın dışında daha fazla uzatmalara da bir şekilde uyarlanabilirlik yönünün bulunup bulunmadığını araştırmak gerekecektir ve doğal olan da budur. Zira *bahir*ler gerçekte *ezgi* kalıpları olduğu için, terennümde bulunurken sesi uzatmak kaçınılmazdır. Yaptığımız araştırmalarda ***tavîl*** kalıbının gerçekten böyle bir adaptasyon özelliği taşıdığını tespit ettik. Bilinen bir Batılı müzik araştırmacısı olup, bizde de pek çok mûsikî çalışmalarına referans oluşturan Henry George Farmer, *The Music of Islam* (İslâm Müziği) adlı makalesinde, şairini tespit edemediğimiz, ***tavîl*** *(Hafif Remel*[97]*)* veznindeki şu:

على الهجرلا والله ما أنا صابر وغيرى على فقد الأحبة قادر

(Yo, hayır! Başkaları dostları yitirmeye güç yetirmiş olsalar bile, vallahi ben ayrılığa katlanamam!) şiirinin, müziğe uyarlanmış bir *notasyon* çalışmasını takdim etmektedir[98]. O notasyon metninde şiir, 12/8 zamanlı bir ritm ile terennüm edildiği için[99], beş eliflik bir uzatmayı rahatlıkla tolere edebilecek bir icra tarzına sahiptir. Nitekim bu şiirin notasyonunu, Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bölümü öğretim elemanlarından Yılmaz Kâhyaoğlu piyano başında icra ederken, bu gerçeği yakından izleme fırsatı bulduk.

Şu halde ikinci kıraat örneğimizde yer alan âyetin ilgili metni, tecvit kuralları fazlaca ihlâl edilmeksizin, söz konusu notasyon metni dâhilinde icra edilip okunabilir diye düşünüyoruz.

Her iki kıraat örneğimize konu olan ***tavîl*** vezniyle ilgili, Tantâvî'nin nefis bir değerlendirmesi bulunmaktadır. Şöyle ki, *şiir* ve *mûsıkî* gerçeği, *harekeli harf-sâkin harf* esası üzerine kuruludur. Örneğin, ***bahr-ı tavîl*** kalıbı incelendiği zaman, onun kulağa hoş gelen yönünün, *harekeli* ve *sâkin* harfler arasındaki ahenk güzelliğinden kaynaklandığı görülecektir. Zira dört kez *Fe-û-lün / Me-fâ-î-lün* dendiği vakit, tam 48 harf eder ki, bunların 28'i harekeli, 20'si harekesizdir. Bu iki cins harflerin toplam sayısı, 28 / 20

---

[96] İbnü'l-Cezerî, I, 317-326; Paluvî, s. 8.

[97] ***Tavîl*** vezni için, (çok eski bir tabir olarak) *Hafif Remel* adının kullanıldığı vakidir. Ebü'l-Ferec, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Isfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, Dâru's-Sıkâfe, Beyrut 1957, IX, 204.

[98] bk. Farmer, a.g.e., s. 454.

[99] Şekil hakkında bk. a.y.

şeklinde oranlandığında, her iki rakam 4'e bölünerek 28 / 20 ÷ 4 = 7/ 5 rakamı bulunur. Böylece 7/ 5'in iki katı 14 / 10; bunun da iki katı 28 / 20 eder ki, bu şekilde tam bir geometrik oran oluşmaktadır. Nitekim "telli sazlar"ın, kulağımıza hükmeden nağmeleri de aynı şekilde nispî bir ahenge tâbidir. Hatta *üveyik* kuşunun ötüşü, *ku-kûh-kûh/ ku-kû-kû-kû* ses peryotlarından oluşmaktadır ki, bu ötüş, *Fe-û-lün/ Me-fâ-î-lün* tef'ilelerine tekabül etmektedir. Kuş, bu ezgiyi 4 kez tekrarladığı vakit tam bir ***bahr-ı tavîl*** kalıbı oluşur[100].

Şu halde denebilir ki, bu tür aruz kalıplarının ya tam ya da kısmî olarak bazı Kur'an pasajlarında yer alması, gerek *notasyon*, gerek *ritm* yönünden Kur'an'a ayrı bir mûsikî zenginliği kazandırmaktadır. Nitekim en eski müzik teorisyenlerinden biri sayılan Fisagor, diğer filozoflardan farklı olarak, varlığın temeline ilk kez, soyut bir kavram olan "orantı"yı; "sayı mistisizmi"ni yerleştirmiş ve matematik ilmiyle mûsikî arasında sıkı bir ilgi kurarak, "telli sazlar"daki perde sistemini, yani telin uzunluk miktarıyla *ses tonu* arasındaki nisbeti keşfetmişti[101].

3.2. KIRAAT FARKLILIKLARINDA SES-ANLAM İLİŞKİSİ

3.2.1. Konuyla İlgili Bir Ön Tespit

Tezimizin birinci bölümünde, Kur'an kelimelerinin telaffuzuyla, o kelimelerin anlamı arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu üzerinde durmuş ve konuyla ilgili bazı örnekler sunmaya çalışmıştık.

Kur'an'ın *nazım i'câzı*na yönelik özelliklerden biri de *ses-anlam* ilişkisi; diğer bir deyimle *lafız-mana* uyumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilişki, lafızların amaçlanan manaya yaraşır ve münasip düşmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Örneğin, şayet mana *azamet* arzediyorsa, o mana için konulmuş olan lafız *yoğun* olacak, mana *şeffaf* ise lafız da *şeffaf* olacaktır. İşte bu yapılmakla, *ses-anlam* ikilisi arasında tam bir örtüşme hâsıl olmaktadır ki, Kur'an bu üslûp üzere gelmiştir[102]. Nitekim daha önce örnek verdiğimiz, قالوا تالله تفتؤا تذكر يوسف حتى تكون حرضا.. *{(Yakub'un oğulları:) "Allah'a yemin ederiz ki, sen hâlâ Yusuf'u anıp duruyorsun! Sonunda ya üzüntüden eriyip gideceksin veya büsbütün helâk olacaksın" dediler}*[103] âyetinde kardeşlerin, babalarının bu aşırı üzüntüsünü

---

[100] Tantâvî, Cevherî, *el-Cevâhir*, nşr. Mustafâ el-Bâbî, Mısır 1350/1931, VII, 40.
[101] Daha geniş bilgi için bk. Aster, a.g.e., s. 28.
[102] Alevî, s. 468. Ayrıca bk. İbn Ebi'l-Isbâ', s. 77.
[103] Yûsuf 12/85.

garipsemeleri, Arab'ın yaygın olarak kullanmadığı, garip kelimelerle (*tallâhi, tefte'u, haradan*) ifade edilerek, *lafız-mana* arasında tam bir uyum ve nazım güzelliği sağlanmıştır[104].

Arapça fonetiği ile ilgili bir kavram olan ***ses delâleti*** (*ed-delâletu's-savtiyye*) gerçeği de bizim, *ses-anlam* uyuşumuyla ilgili araştırmalarımız için ayrı bir değer taşımaktadır. Şöyle ki, *ses delâleti*, bazı kelimelerin ses ve telaffuz şekilleriyle, onların manaları arasındaki irtibattan ibarettir. Bazı âlimler, bir grup Arapça lafzıyla, onların manaları arasında bir ilişki keşfetmiş ve Arapça'nın, *ses* ile *anlam* arasında bir ilgi bağı oluşturduğunu, böylece *ses* ile *anlamı* birbirine benzer kıldığını ortaya koymuşlardır. Öyle ki, zayıf sesler zayıf manalara, yoğun sesler de yoğun manalara delâlet edecektir. Örneğin, النضح ve النضخ lafızlarının her ikisi de "*su* ve benzerlerinin akışkanlığı"nı ifade etmek için konmuşlardır. Ne var ki, النضح, "zayıf akıntı" demektir ve bu yüzden (kelime sonundaki) şeffaf ح harfi, o manaya uygun düşmüştür. النضخ ise " kuvvetli akıntı" demek olup, yoğun خ harfi de bu manaya uygun düşmüştür[105]. Aynı şekilde, فيهما عينان نضاختان *(İki cennette de durmadan fışkıran iki kaynak vardır)*[106] âyetinde yer alan (*tesniye* sigalı ve *mübâlağa* vezinli) نضاختان *ism-i fâil* kelimesi de النضخ kökünden gelmek üzere, âyette anlatılan iki cennetteki o iki gözeden suların şiddetlice kaynadığını ve çağlayıp aktığını ifade etmektedir[107]. Bu cihetle النضخ lafzı, anlamca النضح lafzından daha fazlalıklıdır[108]. Zira النضح lafzı, "su serpintisi" anlamına gelen الرش lafzına benzemektedir[109].

Yine benzer şekilde, سد (sedde) ve صد (sadde) fiilleri için de aynı durum söz konusudur. Bunların her ikisi de "engelleme, menetme" anlamına gelmekle birlikte, birincisi "kapı ve benzeri şeyleri kapatmak" anlamı için kullanılmakta olup, zayıf bir harf olan *sîn*, bu anlamı gerçekleştirmek için kullanılmışken, ikincisi "dağın kenarı" anlamını ifade eder ve bu anlamı sağlamak için de, kuvvetli bir harf olan *sâd* seçilmiş

---

[104] bk. İbn Ebi'l-Isbâ', s. 77-78; Alevî, s. 468.
[105] Abdulgaffâr Hâmid Hilâl, *'İlmü'l-Luga*, s. 198.
[106] Rahmân 55/66.
[107] Halîl b. Ahmed, IV, 177; Ebû Ubeyde, II, 246; İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 443; Nahhâs, IV, 316; Cevherî, I, 433; Zemahşerî, IV, 50.
[108] İbn Kuteybe, a.y.; Cevherî, a.y.; Zemahşerî, a.y.
[109] Zemahşerî, a.y.

olmaktadır[110]. Böylece Arapça ses, kendisi için uygun olan mananın hizasına konmuş olmakla, *lafız-mana* uyumu bir harften başlayarak, bir, iki, vb. derken, kelimenin tüm harflerine yayılmış olmaktadır[111]. Dolayısıyla ses, mana ile irtibat halinde bulunup, bunun eda metodu, o mananın ifade ediliş biçimine (lafza) müdahele etmektir[112].

Kur'an fonetiğinin, *kıraat* bazında *ses-anlam* ilişkisine yansıyan yönünü ele alacağımız bu son bölümde, bulabildiğimiz kadarıyla bazı ilmî kaynakları referans vermeye öncelik tanımakla birlikte, bu imkânı bulamadığımız yerlerde, şahsî görüş ve tespitlerde bulunacağımızı şimdiden belirtmek isteriz. Gerçekte Kur'an'ın fonetik yapısıyla, onun manayı etkileyen yönü arasında ilgi kurma konusu, öteden beri bazı Kur'an bilimcilerinin dikkatini çekmiş ve çekmeye devam etmektedir. Fakat şunu itiraf etmeliyiz ki, *fonetik* bilimiyle *anlam* arasındaki bu ilgiyi keşfetme çabaları, öyle gözüküyor ki, (birkaçının dışında) eski kuşak âlimlere fazla çekici gelmemiş, bu iki olgu daha çok birbirinden bağımsız olarak ele alınmıştır. Şunu da belirtelim ki, günümüzde bu tür çalışmalar yavaş yavaş ilerleme kaydediyor ve gitgide gelişerek belli bir sistematiğe doğru yol alıyorsa, bu, öncelikle eski kuşak bazı âlimlerin (az da olsa) birtakım değerli ve müstesna ilmî tespitlerinden yararlanılarak başarılmaktadır.

Kur'an'ın yazı stili ile, belâgat arasında ilgi kuran ve tamamen Zerkeşî'nin tespitlerine bağlı kalarak bu yolda kısmî bir makale çalışması sunan Dr. Abdülcevâd Tabak, bu sahada henüz yeni yeni adımlar atılmakta olduğunu söylemekte ve bu tür çalışmaların artması dileğinde bulunurken, geleceğe de ümitle bakmaktadır[113].

Diğer bir Kur'an bilimleri araştırmacısı Dr. Fethî Abdülkadîr Ferîd (Kazvînî'yi esas alarak sunmuş olduğu) ufak hacimli bir çalışmasının, *Tavsiyeler ve Sonuçlar* bölümünde kıraat ilminin önemi üzerinde dururken, Arapça öğreten çeşitli okulların son fetret döneminde bu ilmin haksızlığa ve ihmale uğratıldığını, esasen Kur'an'ın *i'câz* yönünün, kıraatler bazında ele alınıp aydınlığa kavuşturulması çabalarının yeni bir tarz olduğunu, dolayısıyla Kur'an nazmının o şaşırtıcı ve muhteşem güzelliğini

---

[110] Abdulgaffâr, a.g.e., s. 198. Ayrıca bk. Cevherî, I, 483, 493; Râgıb, s. 227, 276; Zemahşerî, *Esâs*, s. 290, 350, "sdd" ve "sdd" md.
[111] Hilâl, a.y.
[112] a.e. s. 199.
[113] bk. Abdülcevâd Muhammed Tabak, "ve fi Resmi'l-Mushaf Eydan Belâga", *el-Va'yü'l-İslâmî*, sy. 284, Kuveyt 1408/1988, s. 19.

kavrayabilmek, onun sırlarına vâkıf olabilmek için bu ilmin, belâgatle iç içe olacak biçimde ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır[114].

Kur'an'ın fonetik yapısının, manalara yansıyan yönlerini araştırma yolunda baş vuracağımız ilmî verilerin başında, yine Kur'an'ın kendi fonetik üslûp zenginliği yer alacaktır. Nitekim Suad Yıldırım yerinde bir tespitte bulunarak, Kur'an'daki mevcut fonetik yapının, çoğunlukla manaya da uygunluk gösterdiğini söylemekte ve konuya ışık tutacak şekilde Kur'an'dan örnekler sunmaktadır[115].

Şimdi kıraatlerin, Kur'an'daki mevcut *ses-anlam* ilişkisine nasıl yansıdığını, başlıca üç ana başlık altında görmeye çalışalım:

3.2.2. Ses-Anlam İlişkisinin Onomatopik Üslûpta Aranması

Bir olayın, kendi tabiî ses ortamını yansıtacak şekilde (*taklit* metodu yoluyla) anlatılması esasına dayanan ***onomatope*** kavramı hakkında daha önce kısmî bir bilgi sunmuş ve konuyla ilgili bazı örneklere yer vermiştik. Burada ise aynı konuyu *kıraat* bazında ele almaya çalışacağız. İşte birkaç örnek:

ولاتتبعوا خطوات الشيطان *(Şeytanın izinden yürümeyin!)*[116]. Nâfi', Bezzî, Ebû Amr, Ebû Bekir, Hamza ve Halef çoğul yapılı olan خطوات kelimesini, burada ve geçtiği diğer yerlerde ط harfinin sükûnuyla, *hutvâti..* şeklinde okurlarken, diğerleri zamme hareke vererek *hutuvâti..* şeklinde okumuşlardır[117].

Hutuvâti.. şeklinde zammeli okunması, kelime için gerekli olan hakikî çoğul siga doğrultusunda gerçekleşmektedir. Çünkü kelime *hutve*nin çoğuludur. Esasen *fu'letun* vezninde gelen her ismin çoğulu, müfredinde sâkin olan harfin *zamme* hareke almasıyla gerçekleşir. وهم فى الغرفات آمنون *(Onlar cennet köşklerinde güven içindedirler)*[118] âyetinde geçen *ğurufât* kelimesi de, *ğurfetun* müfredinin çoğulu olup, bu şekilde zammeli okuyuş Hicazlıların lügatidir[119].

Hutvâti.. şeklindeki sükûnlu okuyuş ise, zammeye niyetlenildiği halde, peş peşe gelen zamme harekelerin ve bunun ardından gelen *vâv* harfinin ağırlığını giderip

---

[114] Ferîd, Fethî Abdülkadir, *el- İ'câz ve'l-Kırâât*, Dâru'l-Ulûm, Beyrut 1402/1982, s. 63.
[115] Yıldırım, Suad, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1983, s. 132-134.
[116] Bakara 2/168.
[117] İbn Mücâhid, s. 174; İbnü'l-Cezerî, II, 216.
[118] Sebe' 34/37.
[119] Geniş bilgi ve örnekli açıklamalar için bk. Ahfeş, I, 363; İbn Hâleveyh, s. 91-92; Ebû Alî, II, 266, 268; Ebû Zür'a, s. 121; Mekkî, *el-Keşf*, I, 273-274, İbn Ebî Meryem, I, 310.

telaffuzu kolaylaştırmak amacı taşımaktadır[120]. خطوة (*hatve*) şeklinde, خ nın fethasıyla bu lafız, "adım atma"nın bir kerecik yapılmasının ismi olurken, *hutve* şeklindeki zammeli lafız, "iki adım arasındaki mesafe miktarı, adımlanan yer" anlamına gelmekte olup, her iki kıraate göre âyet: "*Şeytanın gittiği yola uymayın, onun izini takip etmeyin!*" şeklinde yorumlanır[121].

Burada kıraat farklılığı hesaba katılmaksızın, esas itibariyle âyette *onomatopik* bir anlatım üslûbuna yer verildiği çok açıktır. Şöyle ki, âyette peş peşe gelen تتبعوا ve خطوات lafızları, özel bir hareket şeklini zihinde canlandırmakta olup bu, insanların, ardına düşüp izledikleri şeytanın *adım atış* hareketleridir. Bu öyle bir resimli ifadedir ki, tecessüm edip canlı bir sahneye dönüştüğü düşünüldüğünde, insanların, babaları Hz. Âdem'i cennetten çıkaran şeytanın peşine takılıp (tıpış tıpış) yürümeleriyle ilgili, tuhaf bir manzara ortaya çıkmaktadır[122].

Durum bu olunca, *hutvâti*.. kıraatinin, bu *onomatopik* anlatımı daha da canlı kılacağı ve tam bir sahne tasviri oluşturacağı kanaatindeyiz. Şöyle ki, üç kelimeden oluşan bu, *ve lâ tettebi'û hutvâti'ş-şeytân* pasajında, *sertlik* ve *patlama* (kalkale) sıfatları bulunan ت ve ط harflerinin peş peşe gelmiş olması ve ikinci ت harfinin şedde giymesine ilave olarak, kıraat farklılığına konu olan kelimedeki ط harfinin sükûn ile telaffuz edilmesi de eklenince, yürüyen birisini arkadan takip edenin ayak tıkırtılarını çok daha canlı bir biçimde, *sessel* motiflerle tasvir edecektir.

وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما *(Şimdi sen kemiklere bak; onları nasıl bir araya getirip düzenliyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz!)*[123]. Buraya aldığımız kısmın devamını daha önce ***tecrîd***e örnek verdiğimiz; merkebiyle birlikte harabe bir kasabaya uğrayan zatın (Bir rivayette Hz. Üzeyr) konu edildiği bu âyeti Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb ز yerine ر ile, ننشرها ; İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef ise ز harfiyle (âyet metninde görüldüğü şekilde) okumuşlardır[124].

Her iki kıraat de anlam bakımından birbirlerine yakın olmakla birlikte, kelime yapısından kaynaklanan nedenle aralarında fark bulunmaktadır. Şöyle ki, *inşâz*, yığın

---

[120] İbn Hâleveyh, s. 92; Ebû Alî, II, 268; Ebû Zür'a, s. 121; Mekkî, a.e., I, 274.
[121] İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 68; İbn Hâleveyh, s. 92; Ebû Alî, II, 265.
[122] Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî*, s. 66-67.
[123] Bakara 2/259.
[124] İbn Mücâhid, s. 189; İbnü'l-Cezerî, II, 231.

halindeki kemiklerin hareket ettirilerek, yerden koparılıp kaldırılması ve (iskeletteki) yerlerine nakledilmesi anlamına gelirken, *inşâr*, kemiklere hayat verilmesi manasını taşımaktadır[125]. Buna göre *nunşizuhâ* kıraati: "*Kemiklere bir bak ki, onları nasıl hareket ettirerek yerden koparıp kaldırıyor, kendi yerlerine naklediyor ve üst üste çatıp iskeleti kuruyoruz!*" şeklinde yorumlanırken, *nunşiruhâ* kıraati: "*Kemiklere bir bak ki, onları nasıl diriltiyor, canlı hale getiriyoruz!*" şeklinde manalandırılır[126].

Bu değerlendirme ışığında *nunşizu* kıraatinin *onomatopik* bir anlatım üslûbu sergilediği açıkça görülmektedir. Zaten *nunşiru* kıraatinde dil hiç zorlanmazken, *nunşizu* kıraatinde */şe/* sesinden */ze/* sesine geçme anında kısmî bir *tenâfür* hâsıl olmakta ve dil üzerinde bir *kazınma* ve *sürtünme* oluştuğu hissedilmektedir. Öyle ki, bu kıraat esnasında âdeta birbirlerine sürtünen kemiklerin sesi duyulur gibidir. Zaten ***inşâz*** vasfı hangi objeye yüklenirse yüklensin, orada mutlaka bir hareketlilik söz konusudur. Hareket olan yerde de az çok bir ***ses*** oluşması kaçınılmazdır. Sırtında eyer ve binicinin sabit durmadığı (huysuz) at için (**sülâsî** kiple), *dâbbetun neşzetun* tabirinin kullanılması[127], konuyla ilgili düşüncemizi destekliyor gibidir.

ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السمآء *(Kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır, sıkar)*[128]. İbn Kesîr **sülâsî** kalıbıyla *yas'adu*; Ebû Bekir **tefâ'ul** kalıbıyla *yassâ'adu* şeklinde okurken, cumhur **tefa'ul** kalıbıyla *yassa'adu* şeklinde okumuştur[129].

Cumhurun kıraatine göre fiilin, **tefa'ul** kalıbıyla okunması, bu kalıbın yapısı gereği "göğe yükselme" eyleminde peş peşe yaşanacak olan zahmet ve meşakkati ifade etmektedir[130]. Bu yorum doğrultusunda cumhurun kıraati iki farklı *onomatopik* bir anlatım sergiliyor gibidir. Bunlardan biri, göğe doğru irtifa kaydettikçe, oksijen kıtlığı sebebiyle, devamlı şekilde ağzını açıkta tutma zorunluluğu hisseden bir pilot portresi, diğeri ise bulutların üzerinde çok yüksekten uçan *süpersonik* bir uçağın çıkardığı boğuk ve ıslıklı sesin taklit edilmesi. Bu *onomatopik* ortamı hazırlayan faktör, ikisi de şeddeli olan *sâd* ve *ayn* harflerinin fonemlerindeki mevcut özelliktir. Şöyle ki, *ıslıklı* bir harf olan

---

[125] Ferrâ, I, 173; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 41; Cevherî, II, 896; Râgıb, s. 493; Begavî, I, 127.
[126] Ebû Ubeyde, I, 80; Yezîdî, s. 97-98; Ahfeş, I, 382; İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 95; Zeccâc, I, 344; Ebû Alî, II, 379, 382; Mekkî, *el-Keşf*, I, 310-311; Begavî, a.y.; Zemahşerî, I, 391.
[127] bk. Halîl b. Ahmed, VI, 232.
[128] En'âm 6/125.
[129] İbn Mücâhid, s. 268-269; İbnü'l-Cezerî, II, 262.
[130] Zeccâc, II, 290; Ebû Alî, III, 402, 404; Mekkî, *el-Keşf*, I, 451; İbn Ebî Meryem, I, 502.

sâd ile, "boğaz harfleri"nden biri olup, yapısı gereği, çıkarılma anında hançereyi sıkıştıran *ayn* harfi birlikte telaffuz edilirken, ağzın açıldığı bir gerçektir. Her iki harfin şeddeli okunması durumunda ise ağzın daha fazla açılması kaçınılmaz olacaktır. Böylece cumhurun kıraati, çok yüksekten uçan bir pilotun, oksijen miktarındaki azalma ve başka nedenlerden ötürü, balıklar gibi ağzını açmak zorunda kaldığı bir sahne tasviri yapıyor gibidir. Öte yandan pek çoğumuz, yükseklerden uçan bir jetin çıkardığı sesin keyfiyetini bilmekteyiz. İşte *sâd* harfinin ıslıklı sesiyle, *ayn* harfinin hançereyi sıkıştırarak çıkan o boğuk ve yırtıcı sesi bir araya gelip, bir de şeddeli olarak telaffuz edildiğinde, çok yükseklerden uçan bir jetin, hava moleküllerini âdeta yırtarcasına neşrettiği boğuk ve ıslıklı bir motor sesini işitir gibi olmaktayız.

Bu *onomatopik* üslûbu hazırlayan diğer bir önemli faktör ise, aynı âyette yer alan ضيقا kelimesidir. Bu kelimeyi cumhur, gerek burada, gerekse واذا القوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبورا *(Elleri boyunlarına bağlı vaziyette cehennemin daracık bir yerine atıldıkları vakit, orada: "(Yetiş) ey helâk!" diye bağırırlar)*[131] âyetinde şeddeli olarak *dayyikan* şeklinde okurken, İbn Kesîr her iki yerde de şeddesiz olarak *daykan* şeklinde okumuştur[132]. Halbuki aynı İbn Kesîr, ولا تك فى ضيق مما يمكرون *(Kurmakta oldukları tuzaklardan ötürü kaygılanıp sıkıntıya düşme!)*[133] âyetinde ضاn kesresi ve یnın sükûnuyla *dıykın* şeklinde okurken, cumhur *daykın* şeklinde okumuştur[134]. İbn Kesîr'in bu kelimeyi iki yerde *daykın*, diğer iki yerde ise *dıykın* şeklinde okuması, konumuz açısından büyük bir önem arzetmektedir. Zira (bir değerlendirmeye göre) *dayk* şeklindeki yapı, daha ziyade *maddî* (mekân boyutlu) darlık için kullanılırken, *dıyk* şeklindeki yapı *manevî* darlık için kullanılır[135]. Bu durumda İbn Kesîr, maddî darlığın söz konusu olduğu yerlerde *dayk*; manevî darlığın, iç sıkıntısının kastedildiği yerlerde ise *dıyk* şeklindeki kıraati tercih etmiş gözüküyor. Cehennemin o daracık dehlizlerinin yanı sıra, göğün derinliklerine doğru yükselen kişinin kalp çeperlerinde oluşan fizikî bir kasılma da maddî boyutlu bir darlık olarak değerlendirilebilir. Böyle bir ortamda hem oksijen kıtlığı, hem kalp çeperlerinde bir sıkışma yaşayan kişinin rahat nefes alabilmesi için ağzını açmak

---

[131] Furkân 25/13.
[132] İbn Mücâhid, s. 268, İbnü'l-Cezerî, II, 262.
[133] Nahl 16/127; Neml 27/70.
[134] İbn Mücâhid, s. 376; İbnü'l-Cezerî, II, 305.
[135] Askerî, *el-Furûk fi 'l-Luga*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1400/1980, s. 312; İbn Sîde, *el-Muhassas*, III (12. sifr), 98, "dyk" md.

zorunda kalacağı muhakkaktır. Aynı şekilde, konumuz olan âyeti, *yassa'adu* şeklinde okuyan kimse de, *ayn* harfini şeddeli olarak, rahatça telaffuz edebilmesi için, ister istemez ağzını normalin dışında biraz açması gerekecektir.

Şu da bir gerçektir ki, insan ve onun keşfettiği şeylerin hepsi yeryüzüne ait varlıklardır. Bir pilot, uçağının burnunu dikip tırmanışa geçtiğinde, yukarılara doğru yükseldikçe, tabiî mekânı olan yeryüzünden gittikçe uzaklaşmış olacak ve o tabiî yerine dönüp gelinceye kadar (nefes darlığı vb.) bir sürü olumsuzluklar yaşayacaktır. Nitekim Bikâî'nin, konumuz olan âyetle ilgili bir yorumu bu düşüncemizi destekliyor gibidir. Şöyle ki, cumhurun kıraatine göre göğe çıkmak için uğraş veren biri, kendi seçeneği dâhilinde bulunan bir hareketle yukarı çıkmak istediği vakit, her defasında onun tabiî hareketi kendisini aşağı çekecektir. Tıpkı ağır bir nesne taşıyan küçük bir haşerenin, kaygan bir duvara tırmanırken, her defasında aşağıya düşüp yeni baştan tırmanışa geçmesi ve bu şekilde sıkıntı çekmesi gibi[136].

وهزى اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا *(Hurma dalını kendine doğru silkele ki, üzerine taze, olgun hurma dökülsün)*[137]. Bu âyette geçen تساقط *muzârî fiil*ini Hafs, **mufâ'ale** kalıbıyla *tusâkıt* şeklinde; Hamza, **tefâ'ul** kalıbıyla *tesâkat* şeklinde; Ya'kûb, **issâkale** kalıbıyla, fakat *tâ* yerine *yâ* ile *yessâkat* şeklinde, cumhur ise bu sonki vezinde, fakat *tâ* ile *tessâkat* şeklinde okumuşlardır[138].

Hamza'nın ve cumhurun kıraatlerine göre kelimenin aslı *tetesâkat* şeklinde yapılanır. Hamza'nın kıraatinde *tâ*ların biri, telaffuzu kolaylaştırmak için atılmışken, cumhurun (dolayısla da Ya'kûb'un) kıraatinde ikinci *tâ*, *sîn*e idgâm edilerek, yapı **issâkale** kalıbına dönüşmüştür[139]. Bu kıraatler içerisinde *tâ* ile gelenlerde, *müennes* olan fiilin *fâil*i, aynen kendi gibi *müennes* olan النخلة (hurma ağacı) ya da ondan bir parça olan الجذع (hurma dalı) lafzı iken, *yâ* ile gelen kıraatte *fâil*, (başlı başına bir kelime olarak değerlendirilip) *müzekker* olan الجذع lafzı olmaktadır[140].

Şeddeli kıraat, hurmaların dökülmesindeki kuvvetliliğe rağmen, ağacın kuru olması ve hurma salkımlarını tutan budaklarının bulunmaması sebebiyle, hurmaların o ağaçtan

---

[136] Bikâî, II, 712.
[137] Meryem 19/25.
[138] İbn Mücâhid, s. 409; İbnü'l-Cezerî, II, 318.
[139] Zeccâc, III, 326; Nahhâs, III, 12; Ezherî, II, 134; İbn Hâleveyh, s. 237-238, Ebû Alî, V, 198.
[140] Zeccâc, III, 326, Ebû Alî, V, 198-199; Ebû Zür'a, s. 443; Mekkî, *el-Keşf*, II, 88.

olduğunun neredeyse gizli tutulmasına; Hamza'nın kıraati, telaffuz kolaylığı sağlamak için *tâ*lardan birinin hazfedilmesinin delâletiyle, bu hurmaların kolayca peş peşe dökülmesine ve çokluğuna; Hafs'ın kıraati ise, hurmaların (sadece) çok oluşuna işaret etmektedir[141].

Bunlara ilave olarak, kanaatimizce cumhurun kıraatinde *sîn* harfinin şeddeli olarak telaffuz edilmesi, yapısındaki mevcut *ıslıklılık* sıfatıyla, ağacın silkelenmesi ve hurmaların birbirlerine sürtünmesi sesini canlandırırken, *sertlik* sıfatı olan ت harfiyle, *kalkale* sıfatları bulunan ق ve ط harfleri, peş peşe, patır patır yere dökülen hurmaların sesini yansıtıyor gibidir.

تكادالسموات يتفطرنمنه وتنشق الأرض وتخر الجبالهدا *{Bundan dolayı (müşriklerin: "Rahmân olan Allah çocuk edindi" demeleri yüzünden) neredeyse gökler çatlayacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp çökecektir!}*[142]. Burada Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Bekir, Hamza, Ya'kûb ve Halef, *yenfatırne* şeklinde **infi'âl** kalıbıyla; Nâfi', İbn Kesîr, Hafs, Kisâî ve Ebû Ca'fer, *yetefattarne* şeklinde **tefa'ul** kalıbıyla okumuşlardır[143].

Tefa'ul kalıbıyla gelen şeddeli kıraatte, "göklerin şak şak olması" fiilindeki çokluk ve tekrarlanma manasına yer verilmiş olup, bu kıraat bu makama çok uygun düşmektedir. Çünkü bu kıraatte, müşriklerin küfrü sebebiyle göklerin parça parça olup üzerlerine düşmesi ve onların, "*Allah'ın çocuğu vardır*" şeklindeki iftiralarının vahim görülmesi konu edilmektedir[144].

Ebû Zür'a'nın yerinde bir tespitine göre şeddeli kıraat, göklerin Allah'a çocuk nisbet edenlere karşı aşırı derecede öfkelenip hışma geldiğini ifade etmektedir[145]. Bu yorum doğrultusunda şeddeli kıraat, Allah'a çocuk nisbet edenlere karşı göklerin, âdeta kendilerini paralarcasına köpürüp galeyana geldiğini *onomatopik* bir üslûpla anlatırken canlı bir sahne tasviri yapmaktadır. Âyetin devamında yerlerin şerha şerha olmasını tasvir eden *tenşakku* fiiliyle, dağların büyük bir gürültüyle yıkılmasını canlandıran *tahirru* fiili, bu sahne tasvirini tamamlayan unsurlar olmaktadır.

---

[141] Bikâî, IV, 529.
[142] Meryem 19/90.
[143] İbn Mücâhid, s. 412-413; Dânî, s. 150; İbnü'l-Cezerî, II, 319.
[144] Nahhâs, III, 29; Ebû Alî, V, 214; Mekkî, *el-Keşf*, II, 93; Zemahşerî, II, 525; İbn Ebî Meryem, II, 826.
[145] Ebû Zür'a, s. 449.

ومن يشرك بالله فكأنما خر من السمآء فتخطفه الطير.. *(Kim Allah'a ortak koşarsa, sanki gökten düşmüş de kendisini kuşlar kapışıyor.. gibidir)*[146]. Bu âyette geçen تخطف *fiili*, Nâfi' ve Ebû Ca'fer tarafından *tahattafu* şeklinde, **tefa'ul** kalıbıyla okunurken, bu fiili cumhur *tahtafu* şeklinde, **sülâsî** kalıbıyla okumuştur[147].

Cumhurun kıraati *hatıfe-yahtafu* şeklinde gelip, kuşun, gaga ve pençeleriyle bir şeyi sür'atlice kapıp parçalaması anlamında kullanılmışken, diğer kıraatte kelimenin aslı *tetahattafu* şeklinde olup, telaffuzu kolaylaştırmak için **tefa'ul** kalıbının *tâ*sı ibareden atılmıştır[148].

Her iki kıraatin fonetik yapısı, iki farklı *onomatopik* anlatıma konu olmaktadır. Cumhurun kıraati olan **sülâsî** kalıp, kuşun, önündeki nesneyi üstten aşağıya doğru dikine ve peş peşe gagalarken çıkarmış olduğu *tak tak* seslerini hikâye ederken, diğer kıraat (**tefa'ul** kalıbının yapısındaki *tekellüf* anlamının da delâletiyle) kuşun, kaptığı nesneyi parçalayabilmek için sağa sola çarpıp didiklemeye çalışmasını canlı bir sahne tasviriyle anlatıyor gibidir.

يوم تشقق الأرض عنهم سراعا *(O gün yer, onların üzerinden sür'atle yarılıp açılır)*[149]. Burada Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb **tefa'ul** kalıbının *idgâm*lı yapısıyla *teşşakkaku* şeklinde okurlarken, diğerleri aynı kalıbın *hazif*li yapısıyla *teşakkaku* şeklinde okumuşlardır[150].

Her iki kıraate göre fiilin aslı "*teteşakkaku* olup, şeddeli kıraatte (mahreçleri birbirine yakın olması sebebiyle) ت, ش e idgâm edilmişken, şeddesiz kıraatte birinci *tâ*, telaffuzu kolaylaştırmak için hazfedilmiştir[151].

Yine burada da her iki kıraatin farklı *onomatopik* üslûp içerdiği görülmektedir. Şeddesiz kıraatte *tâ*nın hazfedilmesi, yerin, ölülerin üzerinden yarılıp açılması ve ölülerin dirilip ortaya çıkması fiillerinin kolay ve sür'atli bir şekilde olacağına işaret etmektedir[152]. Şeddeli kıraatte ise yerin yarılması fiili, hem görsel, hem işitsel olmak üzere mükemmel bir sahne tasviri halinde sunulmaktadır. Bu kıyamet sahnesinde

---

[146] Hac 22/31.
[147] İbn Mücâhid, s. 436; İbnü'l-Cezerî, II, 326.
[148] Zeccâc, III, 425, Nahhâs, III, 96; Ebû Alî, V, 276.
[149] Kaf 50/44.
[150] İbn Mücâhid, s. 607-608, İbnü'l-Cezerî, II, 334.
[151] İbn Hâleveyh, s. 332; Ebû Alî, V, 341; VI, 215; Ebû Zür'a, s. 679; Mekkî, *el-Keşf*, II, 145.
[152] Bikâî, VII, 267.

kabirlerin şak şak olduğu, teker teker çatladığı ve yerin sinesinde açılan bu derin yarıklardan ölülerin, birbiri ardından dışarı fırladığı, şeddeli kıraatte daha bir canlı resmedilmektedir.

Ebu'l-'Alâ el- Ma'arrî'nin ***hafîf*** veznindeki şu:

رب قبرقدصارقبرامرارا ضاحك من تزاحم الأضداد

ودفين علـى بقايادفين فـى طويل الآجال والآماد

{(Aynı yere başka başka ölülerin gömülmesi sebebiyle) defalarca, yeni baştan kabir olmuş nice kabirler vardır ki, zıtların (farklı ölülerin) üst üste yığılıp izdiham oluşturmasına gülmektedirler. Nice toprağa gömülüp belirsiz olmuş kimseler de var ki, diğer gömülecek olanların ardından asırlar boyu bekleyip duracaklardır" şiiri de bu konuyla ilgili güzel bir tasvir sunmaktadır. Bu âyette, bir ömür yaşayıp sonunda göçüp giden ve tarihin derinliklerinde kaybolan şu insanların üzerinden yerin açılıp gitmesinin ve kabirlerin teker teker yarılıp, toprağa belenmiş cesetlerin, çürümüş kemik ve atomların birbirini izleyerek toprağın altından çıkışının, hayale sığmayan, hayret verici manzarası, edebî bir sahne tasviri halinde sunulmaktadır[153].

3.2.3. Ses-Anlam İlişkisinin *Fâsıla*da Aranması

3.2.3.1. Terennüm Elifi

Kur'an fâsılalarındaki mevcut kıraat farklılığının, müzikal ahenge ilave olarak, *ses-anlam* ilişkisine de katkı sağladığı bilinmekte olup, bunu en iyi şekilde sağlayan kıraat malzemelerinden biri de, daha önce müzikal boyutunu incelediğimiz *terennüm elifi*dir. Şimdi bu konuyla ilgili birkaç kıraat örneğine yer vermek istiyoruz:

وتظنون بالله الظنونا *(Siz de Allah'a karşı çeşitli zanlarda bulunuyordunuz)*[154].

يقولون ياليتنا اطعنا الله واطعنا الرسولا .. *(Yüzleri ateşte evrilip çevrildiği gün: "Eyvah bize! Keşke Allah'a ittat edip, Peygamber'i dinleseydik!" derler)*[155].

وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا و كبرآء نا فأضلونا السبيلا *(Yine: "Rabbimiz! Biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan saptırdılar" diyeceklerdir)*[156]. Her üç âyetin fâsıla kelimelerini Nâfi', İb Âmir, Ebû Bekir ve Ebû Ca'fer, hem geçerken, hem

---

[153] Seyyid Kutub, *fi Zılâli 'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 1402/1982, VI, 3367.
[154] Ahzâb 33/10.
[155] Ahzâb 33/66.
[156] Ahzâb 33/67.

dururken; İbn Kesîr, Hafs, Kisâî ve Halef ise sadece dururken, (âyetlerin metninde görüldüğü üzere) *terennüm elifi* ile; Ebû Amr, Hamza ve Ya'kûb ise her iki halde de elifsiz olarak okuyorlardı[157].

İlk âyette hem dururken hem geçerken, elifi sabit kılarak okuyanların kıraati, söz konusu "zanlı düşünceler"in geniş boyutlu oluşuna ve farklılığına; dururken elifi sabit kılıp, geçerken düşürenlerin kıraati ise, bu zanların bazan kuvvetli, bazan zayıf olacak şekilde farklı durumlar sergilediğine işaret etmektedir[158]. Nitekim kelimenin başındaki *lâm-ı târif* de *istiğrâk*[159] edatı olup, âyette anlatılanların her türlü zanna kapıldıklarını ifade etmektedir. Zira büyük bir durum karşısında herkes farklı bir zanna kapılır[160].

İkinci âyette *er-rasûlâ* şeklinde, elifin sabit kılınması, inkârcıların kıyamet günü Hz. Peygamber'i anarken bundan lezzet alacaklarına ve onun büyüklüğünün kavranamaz olduğuna inanacaklarına işaret etmektedir[161].

Üçünü âyette ise *es-sebîlâ* şeklindeki elifli kıraat, bu yolun (hak yolu) geniş ve açık bir yol olduğuna, bu yolun anılmasından bile lezzet alınacağına ve bu yolun tazime lâyık bir yol olduğunun bilinmesi gerektiğine işaret etmektedir[162].

3.2.3.2. Hazif-İsbât

Sözlükte "bir şeyin uç kısmını kesip koparmak, atmak, bırakmak" anlamındaki *hazf* kelimesiyle, *zevâl*in zıttı olan *sebât* kökünün, **if'âl** kalıbına uyarlanmış formu olarak, "(fiil ya da söz vasıtasıyla) bir şeyin varlık yönünü ortaya koymak, sabit kılmak, yazmak, bir şeyin bir diğerinden ayrılmayacak şekilde birlikte bulunması" anlamına gelen *isbât* kelimesinin[163] birlikte kullanıldığı ve kurrâya göre birbirlerinin zıttı olan bu iki tabir[164], kıraat terminolojisinde "*Zevâid* (asıl yapıya dâhil olmayan fazlalıklar) adı verilip, *Mushaf*'ın yazısında gözükmeyen bazı *yâ* harflerinin, (kelimenin konumu dikkate alınmak suretiyle) *vakf* veya *vasıl* halinde, bir kısım kurrâ tarafından atılarak (*hazif*), diğer bir kısmı tarafından ise telaffuz edilerek (*isbât*) okunması" demektir ki, bu, *mütekellim (izâfet) yâsı*nın, ya *nûn-i vikâye* ile birlikte: (هدان) هدانی ، (واتقون) واتقونی

---

[157] İbn Mücâhid, s. 519, İbnü'l-Cezerî, II, 347-348.
[158] Bikâî, VI, 81.
[159] *Cins*e ait tüm fertlerin kapsam içine alınması.
[160] Râzî, XXV, 172.
[161] Bikâî, VI, 139.
[162] a.y.
[163] Halîl b. Ahmed, III, 201; İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, I, 166, 224; Cevherî, I, 245, Râgıb, s. 78, Zemahşerî, *Esâs*, s. 69, 118.
[164] bk. Tehânevî, I, 172.

örneklerindeki gibi bazı fiillerin sonunda, ya *nûn-i vikâye*siz olarak: وعيدى (وعيد) örneğindeki gibi bazı isimlerin sonunda, ya da: ، الداعى (الداع) يأتى (يأت) gibi bazı *nâkıs* (**sülâsî** kökünün son hecesi *vâv* veya *yâ* harfiyle yapılanmış olan) isim ve fiillerin sonunda yer alıp almaması şeklinde gerçekleşir[165].

Şimdi *fâsıla* ve *fâsıla* dışında yer alan ***hazif-isbât*** konusuyla ilgili bazı kıraat örnekleri sunmaya çalışalım:

اجيب دعوة الداع اذا دعان *(Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm)*[166]. Burada Verş, Ebû Amr ve Ebû Ca'fer *vasıl* halinde; Ya'kûb ise hem *vasıl*, hem *vakf* halinde ى harfini sabit kılarak, الداعى ve دعانى şeklinde okurlarken, çoğunluk hazfe giderek (âyet metninde görüldüğü şekliyle) okumuştur[167].

Her iki kelimenin (çoğunluğun kıraatine göre) *hazif* vechiyle okunmasında, işini sırf Allah için yapan ihlâs sahibi bir kimsenin, dünya ile irtibatı olmaksızın, tüm kalbiyle *melekût* ve *ahiret* âlemine yönelmiş vaziyette, içsel ve samimî bir dua ortamı içerisinde bulunduğuna dikkat çekilmesi söz konusudur[168].

ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد *(Bu, makamımdan korkan ve tehdidimden sakınan kimselere mahsustur)*[169]. Burada Verş *vasıl* halinde, Ya'kûb ise hem *vasıl*, hem *vakf* halinde *isbât* vechiyle وعيدى şeklinde okurken, cumhur her iki halde *hazif* vechiyle (âyet metnindeki gibi) okumuştur[170].

مقام lafzının, *izâfet yâsı* ile مقامى şeklinde okunmasında, "saltanat" yönünden bir anlam gözetimi (saltanatın ilânı) söz konusu iken, وعيد lafzında *hazf* vechine gidilmesi, bu tehdidin (*vaîd*), melekût âlemiyle ilgili (fizik ötesi) bir kavram olması nedeniyledir. Böylece kulun *makam* (saltanat)dan korkması, gözle görülecek şekilde gerçekleşirken, *ilâhî tehdit*ten korkması, (gaybî) haberlere iman etmesi yönünden gündeme gelmektedir[171].

---

[165] Daha geniş bilgi ve örnekler için bk. Mekkî, *el-Keşf*, I, 331-333; Dânî, s. 69-71, İbnü'l-Cezerî, II, 180-193; *Takrîb*, s. 86-89.
[166] Bakara 2/186.
[167] İbn Mücâhid, s. 197; İbnü'l-Cezerî, II, 183.
[168] Zerkeşî, I, 399-400, 402.
[169] İbrâhim 14/14.
[170] İbn Mücâhid, s. 364; İbnü'l-Cezerî, II, 301.
[171] Zerkeşî, I, 400.

فلاتسئلن ما ليس لك به علم *(O halde hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme!)*[172]. Burada Kâlûn ve İbn Âmir, *tekit* kipiyle *fe-lâ tes'elenni (sakın benden.. isteme!)* şeklinde; Verş ve Ebû Ca'fer, aynı kelime (ve mana) yapısını, *vasıl* halinde *isbât* vechiyle *fe-lâ tes'elennî* şeklinde; İbn Kesîr, *tekit nûnu* ile *fe-lâ tes'elenne (sakın.. isteme!)* şeklinde; Ebû Amr *vasıl* halinde, Ya'kûb ise *vasıl* ve *vakf* halinde, sadece *isbât* vechi uygulayarak *fe-lâ tes'elnî (benden.. isteme!)* şeklinde, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef ise her iki halde *hazf*e giderek *fe-lâ tes'elni* şeklinde okumuşlardır[173].

Hazif vechini uygulayanların kıraati, Hz. Nûh'un Cenâb-ı Hak'tan niyaz ettiği şeyin[174], melekût âlemiyle ilgili bir sır olduğunu, dolayısıyla bilinemiyeceğini ortaya koymaktadır[175]. Oysa, فلاتسئلنى عن شئ حتى احدث لك منه ذكرا... *(Hızır, Musa'ya: "Eğer bana tâbi olacaksan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sormayacaksın!" demişti)*[176] âyetinde (İbn Zekvân'ın ikinci geçişte *tekit nûnu* getirerek ve *mütekellim yâsı*nı hazfederek, *fe-lâ tes'elenni (sakın bana soru sorma!)* şeklindeki kıraati müstesna olmak üzere[177]) *hazf*e gidilmemiştir. Çünkü Musa'nın (sabredemeyip de) Hızır'a sebebini sorduğu şeyler, geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve yıkılmaya yüz tutmuş duvarın düzeltilmesi[178] gibi müşahedeye açık olan fizikî hâdiselerdi[179].

يوم يأت لاتكلم نفس الا باذنه *(Gelecek olan o günde Allah'ın izni olmadan hiç kimse konuşamaz)*[180]. Burada Nâfi', Ebû Amr, Kisâî ve Ebû Ca'fer *vasıl* halinde; İbn Kesîr ve Ya'kûb ise *vasıl* ve *vakf* halinde *isbât* ile (ayrıca Verş, Sûsî ve Ebû Ca'fer *ibdâl*[181] vechi uygulayarak) ياتى ve (Kâlûn, Dûrî, Ya'kûb, *tahkîk* ile) يأتى şeklinde okurlarken, diğerleri her iki durumda (âyet metnindeki gibi) *hazif* ile okumuşlardır[182].

---

[172] Hûd 11/46.
[173] İbn Mücâhid, s. 335-336; İbnü'l-Cezerî, II, 182, 292, Paluvî, s. 70.
[174] Hz. Nûh, inkârcı oğlunun tufanda sulara gark olması yüzünden mustarip olmuş, Allah'a niyazda bulunmuştu [Hûd 11/45.].
[175] Zerkeşî, I, 399.
[176] Kehf 18/70.
[177] İbn Mücâhid, s. 394-395, İbnül-Cezerî, II, 312; Paluvî, s. 86.
[178] Bu ilginç olaylar hakkında bk. Kehf, 71-77.
[179] Zerkeşî, I, 399.
[180] Hûd 11/105.
[181] "*Sâkin hemze*nin *elif, vâv* ve *yâ* harflerine dönüşmesi" anlamına gelen bu kıraat kavramı hakkında ileride bilgi sunulacaktır.
[182] İbn Mücâhid, s. 338-339; İbnü'l-Cezerî, II, 292-293.

Hazif vechiyle okunması iki şekilde yorumlanabilir: Birincisine göre, kıyamet gününün gelmesi, melekût âlemine ve ahirete özgü bir "geliş" şekli olup, *yâ*nın hazfi *gayb*e işarettir[183].

İkincisine göre ise *hazif* vechi, kıyamet günündeki dehşetin, mahşer halkının (fazlaca) konuşmasını engelleyeceğine işaret etmektedir. Öyle ki, onların konuşması ancak, ilk önce 2 / 3, bunun ardından da 1 / 3 oranında bir müsade görecektir. Bunun delili ise (bir kelimeden oluşan) *müstesnâ*nın (إلا ile istisna kılınan باذنه), *müstesnâ minh*ten (إلا nın öncesinde yer alan لاتكلم نفس) kelime sayısı bakımından daha az olmasıdır. Nitekim لاتكلم fiilinin aslı لاتتكلم olup, ت nın hazfedilmesi de bu gerçeği ortaya koymaktadır[184].

حتى اذا اتوا على واد النمل... *(Nihayet karınca vadisine geldikleri vakit bir karınca: "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler" dedi)*[185]. Burada Kisâî ve ya'kub, *vakf* yapılması durumunda, *isbât* ile وادى şeklinde; cumhur ise *hazif* ile واد şeklinde okumuştur[186].

Hazif vechi, Hz. Süleyman tarafından hitabı işitilen karıncanın, mahlûkat içerisinde en aşağı sınıfta yer alan küçük bir mahlûk olduğuna işaret etmektedir. Öyle ki konuşması işitilenler, karıncadan başlayarak Hüdhüd, diğer kuşlar, cinler, insanlar, ifrit (kuvvetli cin) ve kendisine Kitap'tan bir tür ilim verilen kişiye (Âsâf b. Berhiyâ) varıncaya dek, tedricî olarak yükselmektedir[187].

بل لما يذوقوا عذاب *(Hayır! Azabımı henüz tatmadılar!)*[188]. Burada cumhur *hazif* vechi uygularken, Ya'kûb her iki durumda *isbât* ile عذابى şeklinde okumuştur[189].

Cumhurun kıraati, *Cahiliye* taassubunu yok edecek azıcık bir azaba, Ya'kûb'un kıraati ise genel anlamdaki azap olmayıp, azgın ümmetlerin helâki için hazırlanmış olan azaba işaret etmektedir[190].

---

[183] Zerkeşî, I, 402.
[184] Bikâî, III, 579.
[185] Neml 27/18.
[186] Dânî, s. 170; İbnü'l-Cezerî, II, 138-139.
[187] Zerkeşî, I, 407.
[188] Sâd 38/8.
[189] İbnü'l-Cezerî, II, 362.
[190] Bikâî, VI, 363.

وقل عسى أن يهدين ربى لأقرب من هذا رشدا *(Ve de ki: "Umarım Rabbim beni, bundan daha yakın bir hayra ve muvaffakiyete erdirir")*[191]. Burada Nâfi', Ebû Amr ve Ebû Ca'fer *vasıl* halinde; İbn Kesîr ve Ya'kûb, *vasıl* ve *vakf* halinde *isbât* ile يهدينى şeklinde, diğerleri ise her iki durumda *hazif* ile okumuşlardır[192].

Hazif vechi, bu âyetteki *hidayet* kavramının melekût âlemine özgü bir boyut taşıdığını ortaya koymaktadır. Gerçekten Cenâb-ı Hak, *"Hani kâfirler onu, iki kişiden biri olarak (Ebû Bekir ile birlikte Mekke'den) çıkarmışlardı. Hani onlar mağarada bulunuyorlardı.."*[193] âyetiyle, "Mağara Kıssası"nda anlattığı üzere Hz. Peygamber'i, din sebebiyle ayrılıp gitme noktasında Ashab-ı Kehf'e nisbetle daha yakın bir yoldan muvaffakiyete erdirmiştir. İşte bu "erdirme" işinin *manevî* boyutlu olduğuna işaret etmek için *hazif* vechiyle أن يهدينى şeklinde okunmuştur. Halbuki, قال عسى ربى أن يهدينى سواء السبيل *(Musa, Medyen'e doğru yöneldiğinde: "Umarım Rabbim beni doğru yola iletir" dedi)*[194] âyetinde tüm kurrâ *isbât* vechiyle أن يهدينى şeklinde okumuştur[195]. Çünkü burada söz konusu olan "erdirme", Medyen'e doğru giden maddî boyutlu bir yola ulaştırma şeklinde gerçekleşmiştir[196].

قل ياعباد الذين آمنوا اتقوا ربكم *{(Ey Muhammed! Bizim adımıza) de ki: "Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının!"}*[197].

فبشرعباد. الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه .. *(Sözü dinleyip de onun en güzeline uyan kullarımı müjdele!)*[198]. Bu iki âyetten ilkinde Ruveys, *isbât* ile *yâ 'ibâdiye..*; ikinci âyette Sûsî, *vasıl* halinde *'ibâdiye..*, *vakf* halinde *'ibâdî*; Ya'kûb ise *vakf* halinde *'ibâdî* şeklinde okurken, cumhur, her iki âyeti iki durumda da *hazif* ile okumuştur[199].

Her iki âyetin *hazif* vechiyle okunması, Hz. Peygamber'e yöneltilmiş olan bu özel hitapla bire bir karşılaşamadıkları için, bu hitap ortamından uzaklarda bulunan ve bu hitabın muhtevasını ancak Peygamber vasıtasıyla öğrenebilen kulların, hitaba uzak ve

---

[191] Kehf 18/24.
[192] İbn Mücâhid, s. 389; İbnü'l-Cezerî, II, 316.
[193] Tevbe 9/40.
[194] Kasas 28/22.
[195] İbnü'l-Cezerî, II, 192-193.
[196] Zerkeşî, I, 400.
[197] Zümer 39/10.
[198] Zümer 39/17-18.
[199] İbn Mücâhid, s. 561-562; İbnü'l-Cezerî, II, 364.

kapalı düşen pozisyonlarına işaret etmektedir. Buna karşılık, ياعباد لاخوف عليكم اليوم ولا انتم تحزنون *(Ey kullarım! Bu gün size korku yoktur. Sizler üzülmeyeceksiniz de)*[200] âyetini, *isbât* vechiyle ياعبادى şeklinde okuyan Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer, Ruveys ve geçerken *Yâ 'ibâdiye* şeklinde okuyan Ebû Bekr'in kıraatlerinde[201] *yâ* harfinin telaffuz edilmesi, bu hitabın, arada hiçbir engel bulunmayacak şekilde, ahirette müminlere Allah tarafından (doğrudan) gerçekleşeceği sebebiyledir[202].

فكيف كان عقاب *(İşte cezalandırmam nasıl olurmuş bir gör!)*[203]. Burada Ya'kûb hem geçerken, hem dururken *isbât* ile عقابى şeklinde okurken, cumhur iki halde de *hazif* vechi uygulayarak (âyet metninde görüldüğü gibi) okumuştur[204].

Cumhurun kıraatinde *mütekellim yâsı*nın hazfedilmesi, Allah'ın çok cüz'î bir azabının, yine çok cüz'î bir nisbet dâhilinde gerçekleşmesinin, maksadı karşılamada yeterli olacağına işaret etmektedir[205].

يلقى الروح من امره علىمن يشآء من عباده لينذريوم التلاق *{Buluşma günüyle (insanları) uyarıp korkutmak için, iradesiyle ilgili vahyi kullarından dilediğine indiriverir}*[206]. Burada Verş, Îsâ b. Verdân ve (ikinci okuyuşunda) Kâlûn, geçerken; İbn Kesîr ve Ya'kûb ise hem geçerken, hem dururken *isbât* ile يوم التلاقى şeklinde, diğerleri ise her iki halde *hazif* vechiyle (âyet metninde görüldüğü gibi) okumuşlardır[207].

Her iki halde *isbât* vechiyle okunması, kıyamet gününden başka hiçbir günün "gerçek buluşma" sıfatıyla vasıflanmayı haketmiş olamayacağına işaret etmektedir. Zira o gün öncekilerle sonrakilerin, göktekilerle yerdekilerin, tapanla tapılanın, zalimle mazlumun, ruhlarla cesetlerin, amellerle amel edenlerin; hâsılı tüm yaratıkların birbirleriyle buluşacağı bir gündür. O gün hiç kimse adil bir yargılama yöntemiyle mahkeme sonuçlandırılıncaya kadar, alacaklısından yakayı kurtaramaz. Dolayısıyla, İbn

---

[200] Zuhruf 43/68.
[201] İbn Mücâhid, s. 588, İbnü'l-Cezerî, II, 370; Paluvî, s. 124.
[202] Zerkeşî, I, 404-405.
[203] Mü'min 40/5.
[204] İbnü'l-Cezerî, II, 366.
[205] Bikâî, VI, 486.
[206] Mü'min 23/15.
[207] Dânî, s. 192; İbnü'l-Cezerî, II, 366.

Kesîr ve Ya'kûb'un bu kıraatleri, her iki grubun; bahtiyarların ve kaybedenlerin, o gün iyice birbirinden seçilip tanınması hususunda çok açık ve net bir tablo sergilemektedir[208].

Hazif vechi ise, bu iki grubun (bahtiyarlar ve kaybedenler) birbiriyle buluşma anlarının kısa süreceğine ve sonunda bahtiyarların hesap görmeksizin cennete, diğer grubun ise hiçbir tartıya gerek görülmeksizin cehenneme gireceği şekilde, iki grubun birbirinden ayrılıp kendi yurtlarına döneceklerine işaret etmektedir[209].

Dururken *hazif*, geçerken *isbât* ile okunması ise, diğer iki kıraatin uzlaşması sayılabilecek vasat duruma işaret etmektedir ki, o da, her iki grubun kendi yurtlarına dönmesinin ardından, geriye kalanların buluşmasının, birbirlerinden hakları alınıp, kısas yerini buluncaya kadar bir müddet daha devam edecek olmasıdır[210].

والليل اذا يسر *(Gelip geçeceği dem geceye de yemin olsun!)*[211]. Burada Nâfi', Ebû Amr ve Ebû Ca'fer *vasıl* halinde, İbn Kesîr ve Ya'kûb ise *vasıl* ve *vakf* halinde *isbât* ile يسرى şeklinde okurlarken, diğerleri her iki durumda ى yı düşürüp *hazif* ile okuyorlardı[212].

Burada fiilin *isbât* ve *hazif* vechi uygulanarak okunmasının manaya yansıyan yönü, "gecenin geçip gitmesine konu olan kişi" ve "geçip giden gecenin bizzat kendisi " olmak üzere iki farklı şekilde değerlendirilebilir. Birincisi yönünden konuya bakılacak olursa, hacılar Mina'da geceledikten sonra, "Mekke bölgesinde bulunanlar" ve "memleketlerine dönenler" diye iki grup oluşmaktadır. يسر şeklinde okunması, Mekke'de kalanları, geceyi Mina'da geçirmeye teşvik içindir. Çünkü Mina'da, gidilmesi gereken kutsal mekânlar bulunmaktadır. Böylece onların vuslat geceleri tamamen sona ermiş olmaktadır. Bu yüzden hacılar o geceye konuk olmayı ganimet bilirler ve gezip görülmesi gereken mübarek mekânların, hac vazifesinin yerine getirileceği ve Allah'a verilen kulluk sözünün gerçekleştirileceği yerlerin, o gece boyunca tadını çıkarırlar. يسرى şeklinde okunması ise, kendi memleketlerine dönecek olanlara işaret etmektedir. Çünkü Mina'da geçirilen o gece, hacıların üzerinden tamamen çekilip gidince, hacılar gündüzün belirip ortaya çıktığı demde bu kişiler memleketlerine dönmeye başlamışlardır[213]. Dolayısıyla ى

[208] Bikâî, VI, 494. Ayrıca âyetin yorumu hakkında bk. Zeccâc, IV, 369, Ezherî, II, 344, Ebu Alî, VI, 105; Râgıb, s. 453, Zemahşerî, III, 419; Beydâvî, II, 371.
[209] Bikâî, a.y.
[210] Bikâî, VI, 494.
[211] Fecr 89/4.
[212] İbn Mücâhid, s. 683; İbnü'l-Cezerî, II, 400.
[213] Bikâî, VIII, 414.

nın hazfedilmesi, geceyi Mina'da geçirdikleri için gecenin sinesine gömülüp gizlenen hacıların durumunu; sabit kılınması ise, gecenin ardından, gündüzün beliren ilk ışıklarıyla birlikte memleketlerine dönen hacıların durumunu canlandırmaktadır.

"Geçip giden gecenin kendisi" yönünden meseleye bakıldığında ise; ى harfinin hazfedilmesi, o Mina gecesi süresince (mübarek mekânları ziyaret etmek için) yürüyenlerin, Allah'ın huzurunda atmış oldukları adımlardan *kısa* olanına; sabit kılınması ise bu adımlardan *uzun* olanına işaret etmektedir[214].

Ayrıca *isbât* vechi, söz konusu gecenin uzun oluşuna ve hacca uzak diyarlardan gelenlere; *hazif* vechi ise gecenin kısa oluşuna ve Mekke'nin yerli halkına işaret etmektedir[215].

Bunlara ilave olarak *hazif* vechi, (idaresi) melekût âlemine özgü bir hâdise olan "gecenin akıp gitmesi"nin son bulmasına veya yıldızların kendi bölgelerinde yürüyüp durmasına delâlet etmektedir[216].

3.2.3.3. İlhâk

İmam Ya'kûb'a özgü bir okuyuş tarzı olan bu kıraat terimi hakkında daha önce bilgi sunmuş ve bunun Kur'an mûsıkîsine sağladığı katkı üzerinde durmuştuk. Şimdi ise bu kıraat olgusunun *ses-anlam* ilişkisine nasıl yansıdığını görmeye çalışacağız.

فاما من اوتى كتابه بيمينه فيقول هآؤم اقرؤا كتابيه. انى ظننت أنى ملاق حسابيه.. واما من اوتى كتابه

بشماله فيقول يا ليتنى لم اوت كتابيه. ولم ادر ما حسابيه.. ما اغنى عنى ماليه. هلك عنى سلطانيه

(İşte o vakit, kitabı kendisine sağından verilen kimse der ki: "Alın, okuyun kitabımı! Doğrusu ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum".. Kitabı kendisine sol tarafından verilen ise şöyle der: "Keşke bana kitabım verilmeseydi! Hesabımın ne olduğunu da bilmeseydim!.. Malım bana hiçbir yarar sağlamadı! Saltanatım da yok olup gitti!")[217]. Bu pasajda iki kez tekrarlanan كتابيه ve حسابيه fâsılalarını cumhur hem *vasıl*, hem *vakf* halinde *sekit hâsı* ile okurken, Ya'kûb *vasıl* halinde *hâ*sız olarak; ماليه ve سلطانيه fâsılalarını ise, cumhur yine her iki durumda *hâ* ile okurken, Hamza ve Ya'kûb *vasıl* halinde bu *hâ*yı düşürerek okumuşlardır[218].

---

[214] Bikâî, VIII, 414.
[215] a.y.
[216] Zerkeşî, I, 403.
[217] Hâkka 69/19-20, 25-26, 28-29.
[218] İbn Mücâhid, s. 188-189, İbnü'l-Cezerî, II, 142.

Kitabı sağından verilen mümin kimsenin konu edildiği âyet fâsılalarının *sekit hâsı* ile okunması, Hesap Günü'ndeki sıkıntıların şiddetli olacağına işaret etmektedir. Zira bu *sekit hâsı* ile gelen fâsılalar, âyetlerde sözü edilen bahtiyar kişinin, konuşma anında rahatlayabilmek için, her cümlenin sonunda *sekte* yaparak durmak zorunda kaldığına, (nefeslenme zorunluluğu hissettiğine) delâlet etmektedir. Bir şekilde ki, o kişi bu *sekit hâları* sayesinde nefeslenip dinlenmemiş olsa, konuşmasını sürdürmeye muktedir olamayacaktır. Müminin durumu bu ise, başkalarının hali nice olur?[219].

Bu *sekit hâları* ayrıca, "hesap görme" işinin kesin olarak sona erdirileceğine ve bir daha değişmeyecek şekilde sağlam karara bağlanacağına da işaret etmektedir[220].

Kitabı solundan verilecek olanın durumunu konu alan âyet fâsılalarındaki *sekit hâlarının* konumuna gelince, ilk pasajdaki, bahtiyar müminin mecalsiz haliyle ilgili sahne tasvirleri bu pasajda anlatılanlar için de aynen geçerlidir diye düşünüyoruz. Bir farkla ki, orada, hesabını vermiş olmanın ve cennete girmeyi garantilemenin getirdiği aşırı sevinçle, kıyamet gününün tabiatında var olan dehşet ortamının birbirine karışmasından hâsıl olan garip bir ruh hali içinde mümin, sınıfını geçen bir ilkokul öğrencisi misâli, büyük bir coşkuyla ve nefes nefese eve koşarken, *pekiyi*lerle dolu karnesini, rastladığı herkese gösterip: "*Bak, sınıfımı geçtim.. Karnem hep pekiyi!..*" demesine benzer şekilde, bir taraftan sevinçli, diğer taraftan mahşer ortamı sebebiyle yorgun argın bir vaziyette: "*Bakın!.. İşte kitabım!.. Oh!.. Alın, okuyun kitabımı!.. Oh!.. Ben.., doğrusu ben biliyordum hesabımla bir gün karşılaşacağımı..*" diyerek sevinç çığlıkları atarken, burada inkârcı kişi tam bir tükenmişlik hali içerisinde ve her şeyini kaybetmiş vaziyette ellerini dizine vurup dövünmekte ve âdeta: "*Artık bitti!... Her şey bitti!... Tükendim!... Manvoldum!... Gitti saltanatım!...*" dercesine (*hâ*ların delâletiyle) inlemekte ve feryâd etmektedir.

وما ادريك ماهيه *{Nedir o (Hâviye) bilir misin?}*[221]. Burada Hamza ve Ya'kûb *vasıl* halinde *sekit hâsını* düşürerek ماهى şeklinde okurken, cumhur hem *vasıl*, hem *vakf* halinde *hâ*yı telaffuz ederek (âyet metninde görüldüğü gibi) okumuştur[222].

Cumhurun kıraati, bir önceki: "*İşte onun (amel terazisi hafif gelenin) anası da Hâviye'dir*"[223] âyetinde zikredilen "*Hâviye*" adlı cehennem tabakasından bahsetme işinin,

---

[219] Bikâî, VIII, 131.
[220] a.y.
[221] Kâri'a 101/10.
[222] İbn Mücâhid, s. 188-189; İbnü'l-Cezerî, II, 142.

serbestçe konuşmaya güç yetirilemiyecek bir derecede kalbe sıkıntı verdiğine işaret etmektedir[224].

Burada cumhurun kıraatinin, *ses-anlam* ilişkisine yansıyan bir önemli özelliği de, âyette yer alan "*Nedir o, bilir misin?*" şeklindeki sorunun, işiten kimsenin kulak kabartması ve bunun ardından verilecek olan cevabı iyice işitip kavrayabilmek için tam bir sessizlik içerisinde durup beklemesi gereken bir *soru* türü olduğuna işaret etmesidir[225].

3.2.4. Ses-Anlam İlişkisinin Lehçe ve Eda Farklılığında Aranması

Bir ana dilin, yaşamakta olduğu coğrafî bölgelerin gerek beşerî, gerek fizikî bakımdan arzetmiş olduğu farklılıklara uygun olarak *lehçe, şive, ağız vb.* diye isimler alan birtakım alt birimlere ayrıldığı bilinmektedir. Başka bir deyimle, *ağız*lar *şive*yi, *şive*ler de *lehçe*yi meydana getirir. Örneğin, Anadolu'nun değişik yörelerinde konuşulan farklı söyleşiler birer *ağız*, bu ağızların bağlı olduğu kol olan Türkiye Türkçesi (Osmanlı Türkçesi) bir *şive*dir. Türkiye Türkçesi, Azerî Türkçesi ve Kırım Türkçesi gibi şiveler de -Yakutça ve Çuvaşça'dan oluşan- Güneybatı Lehçesi'ni teşkil ederler[226].

Bilinen bir husustur ki, yöresel ve mahallî konuşma üslûplarını oluşturan *ağız* ve *şive*nin kullanımı esnasında, tabiî olarak kendiliğinden nükseden birtakım *fonetik* şekillenmeler, yani "tonlama"lar, *ses-anlam* ilişkisini ciddî bir şekilde etkilemektedir. Özellikle, ezgi söyleme, hikâye anlatma, alaya alma, hakarette bulunma, taklit etme, küfürlü söz sarfetme, karşılıklı ağız kavgaları yapma vb. durumlarda, -jest ve mimiklerin, hatta bazı bedensel hareketlerin de eşliğinde- ortaya çıkan *fonetik* olgular *ses-anlam* ilişkisine daha açık bir biçimde yansır.

Aynı durum -bütün dillerde olduğu gibi- Arapça dil ailesi için de geçerlidir. Asıl vatanları *Ortadoğu* olan ve kökenleri, Hz. Nûh'un oğlu Sâm'a dayandığı için "Sâmîler (*es-Sâmiyyûn*)" adını alan bu kalabalık ırkın, çok geniş bir coğrafî bölgeyi tutan ve çeşitli lehçelerden oluşan zengin bir konuşma dilleri bulunmaktadır. Bu dil, en eski Arap lügati olarak Kuzey Arapçası ve Güney Arapçası olmak üzere iki ana taksime tâbi tutulmakta olup, Kuzey Arapçası *fasih* Arapça'dır. İşte bu Kuzey Arapçası'nı kullanan Kuzey Arapları, Hicaz ve Necid bölgelerinde yaşayan ve Hz. Peygamber'in dedesi Adnân'a

---

[223] Kârî'a 10/9.
[224] Bikâî, VIII, 515.
[225] a.y.
[226] *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, "Lehçe" md., Dergâh Yayınları, İstanbul 1986, VI, 77.

nisbet edilen *Adnânîler* olup, bunların kabile ve aşiret kolları Şam ve Irak çöllerine kadar uzanan geniş bir coğrafî alana yayılmış vaziyette bulunuyorlar ve pek çoğu, otlattıkları deve ve koyun sürüleriyle geçimlerini sağlıyorlardı. İşte Kur'an'ın, indiği lügatin kahir ekseriyetini oluşturan *Kureyş Lehçesi*'nin varıp dayandığı bu Kuzey Arapları, içlerinde Kur'an ve hadisin yanı sıra, şiir gibi çeşitli edebî metinlerin de yer aldığı klâsik ve fasih Arapça lehçelerinin ana kaynağını oluşturmaktadırlar[227].

Tabi ki kur'an'da yer alan fasih lügatler, sadece *Kureyş* lehçesinden ibaret olmayıp buna *Hüzeyl, Hevâzin, Yemen, Temîm, Ezd, Rabî'a, Cürhüm, Tayy, Kays, Kuzâ'a, Dâbbe, Teym er-Ribâb, Esed b. Hüzeyme vb.* lehçeler de dâhildir[228].

Konuşma esnasında ortaya çıkan bazı yöresel şivelerin, bilhassa ağız yapısında oluşan fizikî biçimlenmelere de yol açacak şekilde *ses-anlam* ilişkisine yansıyacağı muhakkaktır. Aynı şekilde *idgâm, imâle, sekte vb.* farklı kabile lehçelerine ait kıraat vecihlerinin Kur'an'da yer alması, bir şekilde bu *ses-anlam* ilişkisini etkileyecektir. Kur'an'ın, hiçbir semavî kitapta bulunmayacak şekilde "fonetik i'câz"a konu olan eşsiz bir *nazım* dokusuna sahip olması, bu tür kıraat vecihlerinin *ses-anlam* ilişkisi oluşturabileceği meselesini, dikkat çekici bir durumda ön plana çıkarmaktadır.

Şimdi, farklı kabilelerden oluşan Arap toplumunun tarihî geçmişinden kopup gelen ve özellikle "Kuzey Arapçası"nın fasih yapısında yer alan bazı lehçelerin, Kur'an'ın o eşsiz ve muhteşem *nazım* rengine büründükten sonra, *ses-anlam* ilişkisi yönünden ne tür zenginlikler oluşturduğunu ***kıraat*** bazında görmeye çalışalım:

3.2.4.1. Büyük İdgâm (İdgâm-ı Kebîr)

Sözlükte "bir şeyi diğer bir şeyin içine girdirip gizlemek"[229] anlamına gelen *idgâm*, nahiv ve kıraat ilmi terminolojisinde "Aynı ya da iki farklı kelime içerisinde yer almak üzere, aralarında *mahreç* ve *sıfat* yönünden aynîlik veya benzerlik ya da yakınlık bulunan iki harfin yan yana düşmeleri sebebiyle, birincisinin (şayet harekeli ise) sâkin kılınıp ikincisine girdirilmesi ve tek bir şeddeli harf halinde kaynaştırılıp telaffuz edilmesi"dir[230]. *Büyük idgâm* ise, "İdgâm edilecek iki harften birincisinin harekeli

---

[227] Geniş bilgi için bk. Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-Câhilî (Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî)*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1960, s. 22-30, 131-132; Çetin, Nihad M., "Arap" (*dil*), *DİA*, III, 282-308,

[228] bk. Ebû Ubeyd, *Garîbü'l-Hadîs*, III, 159, "hrf" md.; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 94; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 140.

[229] Halîl b. Ahmed, IV, 395; İbn Fâris, *Mücmel*, II, 328; Cevherî, V, 1925, "dgm" md.

[230] Sîbeveyhi, II, 407; Müberred, *el-Muktadab*, I, 197; İbn Mücâhid, s. 125; Mekkî, I, 134-135, 143; İbn Ebî Meryem, I, 193; Sehâvî, II, 485; İbnü'l-Cezerî, I, 274.

olduğu; diğer bir ifadeyle, her iki harfin harekeli olarak birbiriyle buluştuğu *idgâm* türüdür"[231]. Buna "büyük idgâm" denmesinin sebebi, çokça vuku bulmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü *hareke*, *sükûn*dan çoktur[232]. Bu idgâmın, idgâmdan önce harekeli olan harfi etkileyip onu sâkin kılması veya zorluk içermesi, ya da *misleyn* (iki harfin aynı olması), *cinseyn* (iki harfin benzer olması) ve *mütekâribeyn* (iki harfin birbirine yakınlık arzetmesi) türlerini kapsaması sebebiyle bu adı almış olduğu da söylenmiştir[233].

*Büyük idgâm*ın gerçekleşmesini hazırlayan faktör, telaffuz esnasında oluşan *temâsül, tecânüs* ve *tekârüb* keyfiyetidir. *Temâsül*, ب nın ب ya ve م in م e idgâmında olduğu gibi iki harfin maheç ve sıfatlarının bir olması; *tecânüs*, ذ ın ث ya, ث nın ظ ya ve ت nın د a idgâmında olduğu gibi iki harfin mahreçlerinin aynı, sıfatlarının ayrı olması; *tekârüb* ise, ق ın ك a idgâmında olduğu gibi mahreç veya sıfatlarının birbirine yakın olması demektir[234].

Büyük idgâm, Hicaz bölgesine ait, sağlam bir Arapça lügatidir. Örneğin, جعل لك (senin için yaptı) yerine, جعلك (*ce'alleke*) ve فعل لبيد (Lebîd yaptı) yerine, فعلبيد (*fe'allebîdu*) denir ki, böylece konuşma organı aynı harfin mahrecini iki yerine bir kez kullanmış ve bu sayede bir kez hareket etmiş olur[235].

Büyük idgâm, ***Aşere*** içerisinde sadece Ebû Amr'a özgü bir vecih olup bu, Ebû Amr'dan önce Ebü'd-Derdâ, Hasan-ı Basrî, İbn kesîr, İbn Muhaysin, A'meş, Îsâ b. Ömer gibi imamlardan da rivayet edilmiştir. Hamza ve Ruveys de bazı yerlerde Ebû Amr'ın bu okuyuş tarzına iştirak etmişlerdir[236].

İbn Cinnî'nin konuyla ilgili orijinal bir tespiti, *idgâm* esnasında oluşan fonetik ortamın bir şekilde *ses-anlam* ilişkisine yansıyacağı hususunda bize ışık tutmaktadır. Şöyle ki o, Âsım'ın (***sekte*** konusunu işlerken ele alacağımız üzere), وقيل من راق *(ve "Tedavi edebilecek kimdir?" dendiğinde)*[237] âyetini, -Hafs tarikinden- *sekte* yaparak

---

[231] İbnü'l-Cezerî, I, 274. Ayrıca bk. İbn Mücâhid, s. 116; Dânî, s. 19.
[232] İbnü'l-Cezerî, a.y.
[233] a.e., I, 275.
[234] İbnü'l-Cezerî, I, 278, 286. Ayrıca bk. İbn Mücâhid, s. 116-118; Dânî, s. 19.
[235] Sîbeveyhi, II, 407. Ayrıca bk. Müberred, *el-Muktadab*, I, 197; Mekkî, *el-Keşf*, I, 134; İbn Ebî Meryem, I, 193-194.
[236] Konuyla ilgili örnekler hakkında bk. Sehâvî, II, 488-489; İbnü'l-Cezerî, I, 275-302.
[237] Kıyâmet 75/27.

okumasını ve ن harfini ر harfine, مراق (*merrâk* şeklinde) idgâm etmemesini[238], *irap* yönünden kusurlu bulup, *sâkin nûn*dan sonra *râ* geldiği yerlerde mutlaka idgâma gidilmesi gerekeceğini açıklarken, konuyu daha farklı bir idgâm ortamına taşıyarak, فاذا هى تلقف ما يأفكون *(Bir de ne görsünler bu, onların uydurduklarını yakalayıp yakalayıp yutuyor!)*[239] âyetini, *idgâm* ile (ve **tefa'ul** kalıbıyla) *hiyettelakkafu* şeklinde okuyan Bezzî'nin[240] bu kıraatiyle de Âsım'ın ters düştüğünü söylemekte ve Bezzî'nin buradaki *idgâm* vechini, *ses-anlam* ilişkisine taşıyarak şu ilginç yoruma yer vermektedir: "*Bu idgâm, bana göre* ***mübtedânın*** *(هى), kendi* ***haberiyle*** *(تلقف) kuvvetli bir bağ oluşturup bütünleşmesine delâlet etmektedir. Öyle ki, her ikisi burada beraber olup bir tek parçaya dönüşmüş gibidir. Böylece ..هيت (hiyett..) şeklindeki (idgâmın birinci parçası olan) lafız,* خدب *(hıdebb) ve* هجف *(hiceff) lafızlarının yerini almış olmaktadır*"[241].

İbn Cinnî'nin bu tespiti üzerine, *hıdebb* ve *hiceff* lafızlarının sözlük anlamını araştırdık ve bunlardan *hıdebb* lafzının, "kalın gövdeli adam", *hiceff* lafzınınsa, buna yakın düşecek şekilde, "iri karınlı adam" anlamına geldiğini gördük[242]. İbn Cinnî'nin bu nefis yorumu ışığında, Bezzî'nin *hiyettelakkafu* şeklindeki idgâmlı kıraati iyice incelenirse, *idgâm* vechinin doğurduğu *fonetik* ortamda, Firavun'un sihirbazlarınca ortaya atılan ve *yılan* görüntüsü veren ip ve değneklerin, Musa'nın asâsı tarafından birbiri ardınca *lüp lüp* yutulduğunun ve sonunda asânın, âdeta iri karınlı, semiz bir adam halini aldığının, tasvirî bir anlatımla sahneye konduğu görülecektir. Böylece bu *idgâm* esnasında peş peşe gelen *şedde*lerin oluşturduğu *fonetik* ortam şu sahneyi resmediyor ki, ortada artık *asâ* diye bir şey kalmamış, o gidip, yerine, yakaladığını yutan ucube bir mahlûk gelmiştir. Nitekim Hafs'ın, **sülâsî** kalıbıyla gelen *telkafu* şeklindeki kıraatinin dışında, cumhurun *telakkafu* şeklindeki kıraatine göre[243] fiilin aslı تتلقف şeklinde olup, birinci ت harfinin hazfedilmesi, *yutma* işinin gerçek, şiddetli ve hızlı biçimde vuku bulduğuna delâlet etmektedir[244].

---

[238] bk. İbn Mücâhid, s. 661; İbnü'l-Cezerî, I, 425-426.
[239] A'râf 7/117.
[240] bk. İbn Mücâhid, s. 290; Dânî, s. 83; İbnü'l-Cezerî, II, 232-233.
[241] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 94.
[242] bk. Halîl b. Ahmed, IV, 234; İbn Fâris, *Mücmel*, II, 280; IV, 899; Cevherî, I, 118; IV, 1442, "hdb" ve "hcf" md.
[243] İbn Mücâhid, s. 290; İbnü'l-Cezerî, II, 271.
[244] Bikâî, III, 83.

Şimdi bu nefis bulguların ışığında *idgâm-ı kebîr*in, *ses-anlam* ilişkisine nasıl yansıdığını ortaya koyan bazı kıraat örneklerini görmeye çalışalım:

وكلا منها رغدا حيث شئتما *(Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin!)*[245]. Burada Ebû Amr hem *idgâm-ı kebîr*, hem de *teshîl*[246] vechi uygulayarak okumuştur[247].

Burada *idgâm* yapılırken oluşan *medd-i lâzım*ı, kendi periyodik değeri olan dört vuruşlu (dört elif miktarı) bir ses uzunluğu içerisinde; her vuruşa iki harf tekabül edecek şekilde ve *teshîl* vechiyle birlikte *fonem*lere dökerek yazacak olursak: *hayyyyyyyyşşîtumâ* şeklinde bir okuyuş meydana gelir ki, burada sesin uzatılması, Hz. Âdem ile Havvâ'ya, âdeta uzun tonlu bir sesle: "*istediğiniz kadar yiyiiin, içiiin!*" dendiğine ve bu yeme içme işinin devamlılığına; *teshîl* vechine gidilerek, *hemze*nin *sâkin yâ* harfine dönüştürülmesi ve zor mahreçli bir telaffuz ortamından uzak durulması ise, cennetteki yiyeceklerin rahat ve kolayca elde edilebileceğine işaret ediyor gibidir.

من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم .. *(Andolsun Allah; müslümanlardan bir grubun kalpleri eğrilmeye yüz tuttuktan sonra, Peygamber'i ve güçlük zamanında ona uyan muhacirlerle ensarı affetti)*[248]. Burada Hafs ve Hamza, *yâ* ile يزيغ cumhur ise ت ile تزيغ şeklinde okumuştur. Ebû Amr da ت ile okuyanlar arasında olup, kendi usulü gereğince *idgâm-ı kebîr* vechi uygulamıştır[249].

*İdgâm-ı kebîr*le birlikte ortaya çıkan *medd-i lâzım*lı kıraati, *kâââttezîğu* şeklinde fonemlere dökecek olursak, buradan "*aaaaz kalsın eğriliyordu!*" şeklinde, olayın neredeyse gerçekleşmek üzere olduğunun, fonetik bir eda tarzıyla anlatıldığı sonucunu çıkarmamız mümkündür diye düşünüyoruz. Nitekim Bikâî, burada م harfinin, kalplerin eğrilmeye yüz tuttuğu anla, bunun tevbe ile telâfi edilmesi anının birbirine yakın düştüğüne işaret ettiğini vurgulamaktadır[250].

قالوا نفقد صواع الملك.. *("Kralın su kabını arıyoruz" dediler)*[251]. Burada Ebû Amr نفقصواع.. (*nefkıssuvâ'a..*) şeklinde okumuştur[252]. Bu okuyuş esnasında ء ın, "ıslıklı ünsüz

---

[245] Bakara 2/35.
[246] Burada *sâkin hemze*yi *yâ* harfine çevirip yumuşatarak okuma.
[247] Dânî, s. 26, 36; Ebû Ma'şer, a.y.; Paluvî, s. 21-22.
[248] Tevbe 9/117.
[249] İbn Mücâhid, s. 319; Dânî, s. 25; Ebû Ma'şer, s. 281; İbnü'l-Cezerî, II, 281; Paluvî, s. 67.
[250] Bikâî, III, 396.
[251] Yûsuf 12/72.
[252] Dânî, s. 24; Ebû Ma'şer, s. 297.

(*safîr*)" bir harf olan ص ile kaynaştırılması sonucu oluşan fonetik ortam, *onomatopik* bir anlatım üslûbuna konu olmaktadır. Şöyle ki, Hz. Yusuf, köle olarak getirildiği Mısır'da, maliye bakanı olacak kadar yüksek bir payeye ulaştıktan sonra, bir zamanlar kendisine komplo kuran kardeşleri erzak satın almak için Mısır'a geldikleri zaman, ikinci seferki gelişlerinde (kardeşler içerisinde kendisiyle ana baba bir kardeş olan) Bünyamin'i getirmelerini onlara teklif etmiş, aksi takdirde kendilerine erzak vermeyeceği tehdidinde bulunmuştu. Nihayet kardeşler, Bünyamin'le birlikte ikinci gelişlerinde erzak alıp dönerken, Yusuf su kabını gizlice Bünyamin'in yükü içerisine koydurtmuş, daha sonra da (Bünyamin'i kendi yanında tutmak için onlara bir tür komplo hazırlayarak) arkalarından adam salıp, kendilerini hırsızlık suçu ile itham etmiş ve yüklerini aratmıştı[253]. İşte, ilgili âyette yer alan idgâmlı okuma, su kabını aramak üzere buğday dolu çuvalın içine daldırılan elin, çuvalı karıştırırken çıkardığı hışırtılı sesi taklit ediyor gibidir.

واشتعل الرأس شيبا *(..Saçım sakalım ağardı)*[254]. Ebû Amr, س ve ش harflerini, ikinci geçişte birbirine idgâm ederek; ayrıca الرأس nun sâkin *hemze*sini *elif*e çevirerek okumuştur[255].

Bu kıraatin oluşturduğu fonetik ortam iyi incelendiğinde, harıl harıl yanmakta olan bir ateşin sergilediği "tutuşma" ortamının, *onomatopik* bir üslûpla tasvir edildiği görülecektir. Şöyle ki, bu *idgâm-ı kebîr* ortamında, *hemze*nin de *elif*e çevrilmesiyle (*ibdâl*), dört vuruşluk bir uzatma; yani *medd-i lâzım* oluşmaktadır. İşte bu *idgâm* ve *ibdâl* vecihlerinin oluşturduğu fonetik ortamda ر harfinin *tekrarlanma*, ش harfinin de *yayılma* (tefeşşî) sıfatları birbiriyle buluşunca, harıl harıl yanan ve gitgide yayılan bir ateşin gürültülü ve çatırtılı sesini duyar gibi olmaktayız. Bu kıraatin oluşturduğu telaffuz ortamını Türkçe harflerle gösterecek olursak, *veşte'alerrââââşşeyben*.. şeklinde bir *fonem*ler zinciri elde etmiş oluruz ki, burada "tutuşma" hâdisesi daha da belirgin bir halde gözlemlenebilmektedir.

İlginçtir, buradaki idgâm vechini oluşturan lafız ortamı, ان الله لايظلم الناس شيئا *(Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez)*[256] âyetinde de aynen mevcut iken,

---

[253] bk. Yûsuf 12/59-60, 70-76.
[254] Meryem 19/4.
[255] Dânî, s. 24, 36-37; Ebû Ma'şer, s. 325; Paluvî, s. 87.
[256] Yûnus 10/44.

Ebû Amr bu ikinci âyette idgâma gitmemiştir[257]. Bunun sebebi, -başta rivayet dokunulmazlığı gelmek üzere- *sükûn*dan sonra fethanın kolay telaffuz edileceği iddiasıyla birlikte[258], kanaatimizce bu âyette herhangi bir "tutuşma" ortamının yer almamış olmasıyla izah edilebilir.

*İdgâm-ı kebîr*le oluşan bu "tutuşma" ortamı, âyette yer alan nefis bir "kapalı istiâre" örneği ile daha da belirginleşmektedir. Şöyle ki, Hz. Zekeriyyâ'nın yaşlılık sebebiyle saç ve sakalının ağarması, *beyazlık* ve *aydınlatma* yönünden "alev"e; bu ağarmanın saç ve sakala sirayet edip yayılması ve başın her tarafını tutarak sarması ise "tutuşma"ya benzetilmiş, böylece alevlerin odunda yayılmasıyla, yaşlılıktan kaynaklanan "ağarma"nın başı sarması; yani beyaz kılların, siyah kıllar içerisinde yaygınlaşıp çoğarması arasında ilgi kurulmuştur. Daha sonra bu "tutuşma", saçın bittiği yer olan "baş"a isnad edilmiş, böylece *müşebbehün bih* olan "ateş" ile, teşbih edatı olan ك harfi hazfedilerek "kapalı istiâre" yapılmıştır[259]. Gerçekte "tutuşma", ateşe özgü bir vasıf olup, "yaşlılık" için konmuş, asıl lügat olmamakla birlikte, bu âyette çok beliğ düşmüştür. Zira saç ve sakalın ağarması çok hızlı bir şekilde artınca, bu, yayılmanın sür'atlice gerçekleşmesi hususunda ateşin alevlenmesine benzer bir konuma intikal etmiştir. Bunun şaşılacak derecede bir belâgat değeri bulunmaktadır ki, o da, başta yaygınlaşan ağarmanın, ateşin tutuşması gibi, önüne geçilemiyecek bir husus olmasıdır[260]. Burada böyle bir istiareye gidilmesini güzel kılan bir başka husus da şu ki, yaşlılık başa yerleşerek, orada kademe kademe hızlanıp, nihayet onun ilk rengini (siyah) değiştirerek başka bir renge (beyaz) nakledince, benzer şekilde odunu tutuşturup, onu ilk durumundan başka bir duruma dönüştürecek derecede sirayet eden ateşin yerine konmuş ve böylece manayı daha güzel açıklamak amacıyla ibare, hakikat anlamının dışına taşınmıştır. Artık böyle bir söz ortamında *istiâre*, benzetme sebebiyle *hakikat*den daha açık olacaktır. Dolayısıyla burada âyetin, *hakikat* anlamı ifade eden: "Yaşlılık başta çoğaldı" ibaresi yerine, *teşbîh* içerikli olan: "Baş, yaşlılık sebebiyle tutuştu" ibaresiyle gelmiş olması daha beliğ düşmüştür[261].

---

[257] İbnü'l-Cezerî, I, 292.
[258] bk. a.y.
[259] Mâverdî, III, 355; Zemahşerî, II, 502; Kazvînî, *el-İzâh*, V, 77; Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr; el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*, nşr. Mustafa el-Bâbî, Mısır 1383/1964, III, 321.
[260] Rummânî, s. 88.
[261] Hafâcî, s. 118-119.

Konuyu *nazım* bazında değerlendiren Abdülkâhir'in, buradaki *kapalı istiâre* ile ilgili nefis bir yorumunu nakletmeden geçemiyeceğiz. Şöyle ki, aralarında mevcut bir *vasıf* ortaklığı sebebiyle, hisle algılanan bir şeyin (ateş), diğer bir hisle algılanan şey için (yaşlılık) *istiâre* kılındığı böyle bir ortamda ateş, "kendisinden istiare yapılan (*müsteârun minh*)"; yaşlılık, "kendisi için istiare yapılan (*müsteârun leh*)"; yayılma ise "istiare bağı (*câmi'*)" olup, ne var ki, bu *yayılma* eylemi ateşte daha kuvvetlidir. Âyette geçen "*şeyb* (yaşlılık)" lafzının, cümlede *fâil* olma yerine *temyîz*[262] ya da *masdar* (mutlak mef'ûl)[263] olarak gelmesi ve böylece "tutuşma" fiilinin "baş"a isnad edilmesi manayı kuvvetlendirmiştir. Âyet, اشتعل شيب الرأس *(Başın yaşlılığı tutuştu)* veya اشتعل الشيب فى الرأس *(Yaşlılık başta tutuştu)* şeklindeki bir cümle yapısıyla gelip de, "tutuşma" fiili yaşlılığa isnad edilmiş olsaydı, önceki *nazım* güzelliği ve azameti bulunamayacaktı. Söz gelimi, اشتعل البيت نارا dendiği vakit bu, ateşin tamamen evi kapladığını ifade ederken, اشتعلت النار فى البيت denende, önceki anlam gerçekleşmemiş olacak ve bu ibareden, ateşin sadece evin bir kesimine isabet ettiği anlaşılacaktır. Aynı şekilde âyette "tutuşma" fiilinin "baş"a isnad edilmesi ve "yaşlılık" anlamının شيبا şeklinde *temyîz* veya *masdar* olarak cümlede yer almasıyla, geriye siyahlık adına hiçbir şey kalmayacak şekilde *ağarma* olayının, başı tamamen kaplamış olduğu ifade edilebilmiştir[264].

İşte, Ebû Amr'ın kıraatinde *idgâm-ı kebîr*e gidilmesi, alevler içinde kalmış, etrafa gürültüler yayarak yanmakta olan dev bir odun yığını manzarası sergilemekte olup, sunmaya çalıştığımız bu *istiâre* sanatında da aynı sahne motiflerinin işlendiğini görmekteyiz. Âyetin yapısında mevcut olan o nefis *istiâre*nin, hisse hitap eden bir anlatım biçimi sergilemesi sayesinde, tarihin derinlerine uzanarak, kendisinden sonra peygamberlik silsilesinin kesintiye uğrayacağı endişesiyle Allah'tan salih bir oğul dilemek üzere ellerini göğe kaldıran, saçı sakalı ağarmış, nur çehreli yaşlı bir nebinin niyaz sahnesini ekranize edip, Kur'an okuyucularının müşahedesine sunma işinde Ebû Amr'ın bu kıraati bir tür rejisörlük görevi icra etmektedir. Teşbihli bir anlatımın yer aldığı böyle bir sahnede Ebû Amr'ın, ateşin sesini hissettiren kıraati, yanmakta olan bir odunun, az ötesinde bulunan diğer sağlam bir odunu da birazdan bir kıvılcım sıçrayarak

---

[262] bk. Zeccâc, III, 319; Ukberî, II, 866.
[263] bk. Ahfeş, II, 624; Nahhâs, III, 5.
[264] Abdulkâhir, *Delâil*, s. 79-80. Ayrıca bk. Zeccâc, III, 319.

tutuşturacağı gibi, ağaran bir kılın yanında bulunan siyah kılın da er ya da geç, bir müddet sonra ağaracağını, tasvirî bir üslûpla dile getirmektedir.

ولولا اذ سمعتموه قلتم مايكون لنا أن نتكلم بهذا.. *(Bu iftirayı işittiğinizde: "Böyle sözleri ağzımıza almamız bize yakışmaz. Hâşâ! bu büyük bir bühtandır!" deseydiniz ya!)*[265]. Burada Ebû Amr, م ile ب harfleri arasında bir görüşe göre *idgâm*, bir görüşe göre ise *dudak ihvâsı* vechi uygulayarak, *en netekellemmbihâzâ* şeklinde okumuştur[266].

Bu okuyuş tarzında مden بya geçilirken, dudaklar âdeta kilitlenmiş gibi bir hal almakta ve ب harfi telaffuz edilinceye kadar açılmamaktadır. Dolayısıyla bu kıraat, yumulan dudakların sergilediği fizikî görünümün delâletiyle, "ifk" hâdisesine şahit olan sahabe döneminden itibaren kıyamete kadar bütün bir insanlığa, (şahadet parmağının, yumulu vaziyetteki iki dudağın üzerine konmuş şeklini andırırcasına) kocaman bir *(sus!)* işareti veriyor ve iffet âbidesi Hz. Âişe'nin aleyhinde en ufak bir söz dahi söylenmemesi hususunda insanlığı uyarıyor gibidir.

يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار *{(Bu bulutların) şimşeğinin parıltısı neredeyse gözleri alacak!}*[267]. Burada Ebû Amr peş peşe iki *idgâm-ı kebîr* vechi uygulayarak, birinci idgâm esnasında oluşan *medd-i lâzım*la birlikte, *yekâdâssenâberkıhî yezhebbi'l-ebsâr* şeklinde okumuştur[268]. Birinci idgâmın oluşturduğu *medd-i lâzım, "o şimşeğin parıltısı aaaz kalsın gözleri almak üzeredir!"* şeklinde bir anlam ifade ederken, ikinci idgâm, şimşeğin gözleri almasındaki şiddet ortamını tasvir etmektedir. Öyle ki, bu parıltı neredeyse gözleri kapıp kör edecek gibidir. Nitekim Ebû Amr ve Kisâî'den rivayetle Dûrî'nin burada tam bir *imâle* vechi uygulayarak, âyetin fâsıla kelimesini, بالأبصير (*bi'l-ebsîr*) şeklinde, kesreye çok yakın bir tonla okumaları[269], şimşeğin güçlü parıltısı karşısında gözlerin kamaşıp, kapanmaya yüz tuttuğunu tasvir ediyor gibidir.

قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك *(Cinlerden bir ifrit: "Sen yerinden kalkmadan ben onu sana getiririm.." dedi)*[270]. Burada Ebû Amr peş peşe gelen مleri birbirine idgâm ederek okumuştur[271].

---

[265] Nûr 24/16.
[266] Dânî, s. 28; Ebû Ma'şer, s. 345.
[267] Nûr 24/43.
[268] Dânî, s. 20, 24; Ebû Ma'şer, s. 345; Paluvî, s. 99.
[269] İbn Mücâhid, s. 149; Dânî, s. 51.
[270] Neml 27/39.

Geçen bazı örneklerde olduğu gibi burada da idgâm yapılması, yine dört elif miktarı bir uzatma doğuran *medd-i lâzım* oluşturup, bu uzatmaya من in ن unun, مقام nin م ine idgâm edilmesi de eklenince, Belkıs'ın tahtını nakletme işinde "ifrit"in kullandığı sürenin, bir sonra gelen: "*Kitaptan bilgisi olan biri: "Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm" dedi*"[272] âyetinde sözü edilen şahsın (bir rivayete göre Âsâf b. Berhiyâ), bu iş için kullandığı süreden daha uzun sürdüğü ortaya çıkmaktadır. Bunu tespit edebilmek için, her iki âyette ölçü alınması gereken قبل أن تقوم من مقامك ve قبل أن يرتد اليك طرفك kısımları, birincisindeki *idgâm-ı kebîr* vechi dikkate alınarak hecelere bölündüğünde, *kab-le-en-te-kû-û-û-um-mim-ma-kâ-mik* ve *kab-le-en-yar-ted-de-i-ley-ke-tar-fuk* şeklinde iki fonemler zinciri elde edilmiş olur ki, birincisinde yer alan hecelerin sayısı on iki, ikincisinde yer alanlarınki ise on bir olup, tahtın nakledilmesi işinde, kendisine ilim verilen Âsâf b. Berhiyâ'nın, ifrite nisbetle daha az bir süre kullandığı açıkça görülmektedir. İşte Ebû Amr'ın kıraatiyle bir sır perdesini daha aralamaya muvaffak olduğumuz, Kur'an'ın o büyüleyici, eşsiz ***nazım*** i'câzı!..

قالت كأنه هو .. *{(Melike belkıs) gelince, "Senin tahtın da böyle mi?" dendi. O da: "Tıpkı o!" diye cevap verdi}*[273]. Burada Ebû Amr ve *vakf* halinde Ya'kûb, birinci ه harfini ikincisine idgâm ederek, *ke-ennehhû* şeklinde okumuşlardır[274]. *Hemze*den sonra boğaz harflerinin en uzak mahreçlisi olan ه harfinin, bu idgâm ortamında *ke-ennehhû* şeklinde şeddeli olarak telaffuz edilmesi esnasında, okuyan kimse nefesi kesilecek derecede göğsünde şiddetli bir depreşme duyacaktır. Dolayısıyla bu kıraat, kendi tahtının çok benzeri olan bir tahtın Hz. Süleyman'ın önünde durduğunu gören Belkıs'ın aşırı derecede heyecana kapılıp, âdeta nefesinin bir anlık durduğunu, *onomatopik* bir üslûpla hikâye ediyor gibidir.

والصآفات صفا *(Andolsun saf bağlayıp duranlara!)*[275]. Ebû Amr ve Hamza, ص yı ت a idgâm ederek okumuşlardır[276]. Bu kıraat esnasında oluşan telaffuz ortamını Türkçe

---

[271] Ebû Ma'şer, s. 357.
[272] Neml 27/40.
[273] Neml 27/42.
[274] Ebû Ma'şer, s. 357; Muhammed Emîn, Ebü'l- 'Âkif, *'Umdetü'l-Hullân fi İzâhı Zübdeti'l-'İrfân*, Sahaflar Matbaası, İstanbul 1287/1870, s. 349.
[275] Sâffât 37/1.
[276] İbn Mücâhid, s 546; Ebû Ma'şer, s. 385; İbnü'l-Cezerî, II, 356.

harflerle yazacak olursak, *Vessââââffâââssaffâ* şeklinde bir fonem zinciri oluşacaktır. Böylece kıraat esnasında oluşan iki adet *medd-i lâzım*, Cenâb-ı Hakk'ın huzurunda meleklerin çok uzun ve düzenli saflar oluşturduklarına; ayrıca bu kıraatte yer alan dört adet şedde ise, bu safların çok sık ve iç içe kenetlenmiş olduğuna işaret ediyor gibidir.

تكاد تميز من الغيظ *{Neredeyse (cehennem) öfkesinden çatlayacak!}*[277]. Ebû Amr burada د ا ت ya idgâm ederek okumuştur[278].

İdgâmın getirdiği *medd-i lâzım*la birlikte bu kıraati harflere dökecek olursak, *tekâââttemeyyezu* şeklinde bir telaffuz oluşur ki, böyle bir fonetik ortamda, "*Aaaz kalsın öfkeden çatlayacak!*" şeklinde, cehennemin çatlamaya ramak kaldığını ifade eden bir anlatım üslûbu, dikkat çekecek derecede varlığını hissettirmektedir. Nitekim aslı تتميز olan fiilin başındaki ت harfinin burada hazfedilmesi, cehennemin galeyana gelmesi anında vuku bulan birtakım ayrışma ve bitişme olaylarının, farkına varılamayacak derecede bir hızla gerçekleşeceğine işaret etmektedir[279].

يوم يخرجون من الأجداث سراعا.. *(O gün onlar sanki dikili bir şeye koşuyorlar gibi kabirlerden fırlaya fırlaya çıkarlar)*[280]. Burada Ebû Amr ث yı س e idgâm ederek okumuştur[281]. İdgâm esnasında oluşan *medd-i lâzım*lı bu kıraati, *..ecdâââssirâ'â* şeklinde fonemlere dökecek olursak, burada dört elif miktarı uzatarak okuma ve س harfindeki *safîr* sıfatı, kabirlerinden çıkan ölülerin sür'atlice, akın akın mahşer yerine koşuştuklarını tablolaştırıyor gibidir.

3.2.4.2. Küçük İdgâm (İdgâm-ı Sagîr)

İdgâm edilecek harflerden birincisinin sâkin olduğu idgâm türüdür[282]. *Küçük İdgâm*'ın *caiz, vacip* ve *mümteni* kısımları mevcut olup, Kur'an'da çokça yer alan bu vechin, kurrâ tarafından zengin ve farklı uygulama tarzları bulunmaktadır[283].

Şimdi konuyla ilgili birkaç kıraat örneğini görmeye çalışalım:

---

[277] Mülk 67/8.
[278] Dânî, s. 24; Ebû Ma'şer, a.y.; Paluvî, s. 136.
[279] Bikâî, VIII, 71.
[280] Me'âric 70/43.
[281] Ebû Ma'şer, s. 445; Paluvî, s. 138.
[282] İbnü'l-Cezerî, I, 275.
[283] *Küçük İdgâm*'ın türleri ve örnekleri hakkında bk. İbn Mücâhid, s. 114-116, 119-121, 123-127; Mekkî, I, 134-135, 144-160; Dânî, s. 42-45; İbnü'l-Cezerî, II, 2-21.

هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مآئدة من السمآء .. *(Hani Havârîler: "Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofra indirebilir mi?" demişlerdi)*[284]. Burada cumhur *gaip* kipiyle *yestatî'u* ve *Rabbuke* şeklinde *ref'* ile okurken, Kisâî *hitap* kipiyle *testatî'u*; *Rabbeke* şeklinde *nasb* ile ve *lâm*ı *tâ*ya idgâm ederek, *hettestatî'u* şeklinde okumuştur[285].

Cumhurun kıraatinde *fâil* olan *Rabbuke*, Kisâî'nin kıraatinde *mef'ûl* olup, bu durumda Kisâî'nin kıraati: "*Rabbinden, bize gökten bir sofra indirmesi için talep ve niyazda bulunabilir misin?*" şeklinde yorumlanır[286]. Cumhurun kıraati ise lafız yönünden *soru* formu taşımakla birlikte, mana yönünden bir *talep*tir. Zira onlar mümin kimselerdi ve Allah'ın gökten bir sofra indirmeye muktedir olduğunu şüphe götürmeyecek derecede çok iyi biliyorlardı. Buna göre cumhurun kıraati: "*Rabbin bunu bizim için yapar mı?*" şeklinde yorumlanır[287].

Kisâî'nin idgâm vechine gelince, burada *lâm*ın *tâ*ya idgâm edilmesi, *fonetik* açıdan güzel düşmüştür. Çünkü her iki harf, *dil ucu-ön diş* (*damaksıl-dişsil*) mahreçli harflerden olup, birbirine yakındırlar[288]. Arap, *lâm*ın *tâ*ya idgâm edilmesini şiirinde kullanmıştır. Muzâhim el-Ukaylî'nin ***tavîl*** veznindeki şu:

فدع ذا ولكن هتعين متيما على ضوء برق آخر الليل ناصب

{.. Bırak bunu da sen, gecenin sonunda çakan bir şimşeğin parıltısına (sevgilinin zifiri karanlığa benzeyen ağzı içerisinde, şimşeğin parıltısını andıran beyaz dişleriyle gülmüsemesine) meftun olmuş bir aşk mağduruna yardım edecek misin?} şiiri bu hususta örnektir. Burada هتعين soru cümlesinin aslı هل تعين iken, *lâm*, *tâ*ya idgâm edilmiştir[289].

Kisâî'nin kıraati, *Fonetik* ve *Dil Bilimi* alanının önemli konuları arasında yer alan *sağdeyi (prosody: vurgu)* meselesini gündeme taşımaktadır. Şöyle ki, her dilin kendine has birtakım "hece vurgulama" özellikleri bulunmaktadır. Örneğin, Türkçe'de -kelime yapısına göre değişkenlik arzeden pek çok *vurgu* çeşitleri olmakla birlikte- *vurgu* genellikle *fiil*, *masdar* ve *isim*lerin son hecesinde yer alır. Fakat ses yönünden aynı olan *minimal çiftler* (cinaslı sözcükler)de vurgu aktarımı farklılık arzedebilir. Söz gelimi,

---

[284] Mâide 5/112.
[285] İbn Mücâhid, s. 249; İbnü'l-Cezerî, II, 256.
[286] Ferrâ, I, 325; Ahfeş, II, 481; Taberî, V, 129; Nahhâs, II, 50; İbn Hâleveyh, s. 135; Ebû Alî, III, 273; Mekkî, *el-Keşf*, I, 422; Zemahşerî, I, 654.
[287] Geniş bilgi için bk. Ferrâ, a.y.; Ahfeş, a.y.; Taberî, V, 130; İbn Hâleveyh, a.y.; Ebû Alî, III, 274; Mekkî, a.e., I, 422-423.
[288] Ebû Alî, III, 275.
[289] Sîbeveyhi, II, 417.

"**gül**dü" ve "gül**dü**" çiftinde vurgu, ilk hecede olduğu zaman, "Elindeki güldü" cümlesinde görüldüğü üzere, *çiçek* türüne verilen bir ad olan "gül" kavramının "geçmiş zaman"daki hali; ikinci hecede olduğu zaman ise, "Tatlı tatlı güldü" cümlesinde görüldüğü üzere, "gülmek" fiilinin "di-li" geçmiş zamanı söz konusudur. Bunun aksine "**kaz**ma" ve "kaz**ma**" çiftinde vurgu ilk hecede yer alınca, "emir kipi", ikinci hecede yer alınca da "kazma işini yapan araç" kastedilmiş olur. Hatta "ana sözcük" ek ve takı aldıkça, *vurgu* değişerek hep son heceye gider. Meselâ, "vatan" derken, burada vurgulu hece *tan*'dır. "Vatandaş" sözcüğünde bu vurgu *daş* hecesine; "vatandaşlar" dendiğinde ise *lar* hecesine sürülür. Böylece Türkçe'de *şiddet vurgusu* diye adlandırılan, hece üzerine yapılan *ses baskısı*, hemen her zaman son heceye doğru sürülme temayülü gösterir ki esas itibariyle *vurgu*, (bilhassa cinaslı türkülerde sıkça yer aldığı gibi) kelime anlamlarını değiştirecek derecede önemli bir etkenliğe sahiptir[290].

Arapça'nın fonetik yapısına gelince, gerek *isim*, gerek *fiil*lerde *vurgu* daha çok ilk hecede kendisini hissettirir. Örneğin, ضرب (da-ra-be) derken, vurgu tamamen *da* hecesine yükletilmiştir. Oysa bunun Türkçe karşılığı olan "vurdu" sözcüğünde vurgu, son hece olan *du* üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Bu değerlendirmelere göre, Kisâî'nin kıraatinde *lâm*ın *tâ*ya idgâm edilmesi, tam bir *prosodi* öneği oluşturmaktadır. Zira Arapça bir soru edatı olan هل lafzının özünde zaten bir *vurgu* tonu bulunmakta olup bu, sertlik sıfatı bulunan *tâ* sesiyle kaynaşma anında daha da belirginleşmekte ve telaffuzun ilk hecesinde yoğunlaşmış haliyle, Havârîler'in Hz. İsa'ya sundukları teklifin, sert bir konuşma ortamında vuku bulduğunu sergilemektedir.

فهل ترى لهم من باقية *(Şimdi onlardan geri kalan bir şey görüyor musun?)*[291]. Ebû Amr, Hişâm, Hamza ve Kisâî *lâm*ı *tâ*ya idgâm ederken; Hişâm *fe-hetterâ*, diğer üçü ise *imâle* yaparak *fe-hetterî* şeklinde okumuşlardır[292].

Bu idgâmlı okuyuşta, hem soru edatı, hem de sertlik vasfı taşıyan *tâ*ya yapılan vurgunun birlikte oluşturdukları fonetik ortam, bu âyetin öncesinde, Âd kavminin helâk edilişiyle ilgili olarak yer alan teşbihli anlatımın *sesli* tamamlayıcısı sayılabilir. Şöyle ki,

---

[290] Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Aksan, II, 68; Selen, Nevin, *Entonasyon Analizleri*, AÜ Basımevi, Ankara 1973, s. 18; Şenbay, s. 106-107.
[291] Hâkka 69/8.
[292] Dânî, s. 43; İbnü'l-Cezerî, II, 8; Paluvî, s. 150.

Âd kavminin yedi gece, sekiz gün esen uğultulu ve soğuk bir kasırga ile (*husûm* rüzgârlarıyla) helâk edilişleri, kof hurma kütüklerinin yere serilişine teşbih edilerek anlatılmasının[293] ardından, "geniş zaman kipi" olan ترى fiili kullanılmak suretiyle: "*Şimdi bak! Onlardan geri kalan bir şey görüyor musun?*" diye bir soru yöneltilmesi ve bu soru sorma işinin şiddetli bir *tonlama* yapılarak sunulmuş olması, tarihin çok eski bir döneminde ve belli bir coğrafî kesimde vuku bulmuş olan bir azap sahnesini ekranize edip günümüze taşımaktadır. Bu azap sahnesi tasvir edilirken vurgunun, Arapça telaffuz esasına göre ilk heceye kilitlendiği: "*görüyor musun?*" sorusunun katkısıyla, hem işitsel, hem görsel boyutlu bir anlatım metodu uygulanmış olmaktadır. Âdeta insanlar, geniş bir alana kurulmuş olan dev bir ekrandan bu tarihî dehşet sahnesini seyrediyor gibidirler. Bu seyretme esnasında sahibi görünmeyen çok etkileyici bir ses, oldukça beliğ bir fonetik üslûpla, sanki bu sahnenin ayrıntıları hakkında seyircilere bilgi sunarak onlara yardımcı olmaktadır. İşte, "*Şimdi bak! Onlardan arta kalan bir şey görüyor musun?*" soru cümlesinin oldukça etkili bir fonetik vurgu kullanılarak sunulmuş olması, bu teşbihli anlatıma görsellik kazandırıp sahne tasvirini daha da canlı bir hale getirmektedir. Burada Abdülkâhir'in nefis bir tespitine yer vermek istiyoruz. Ona göre teşbihli anlatımların sırf *sözlü* olması yerine, uygulamalı bir ortamda ve *görsel* olarak sunulması çok daha etkili olacaktır. Söz gelimi, bir kimsenin: "*Avucunu suyun üzerine döşeyen kişinin elinde su adına bir şey kalır mı?*" demesine nisbetle, aynı kişinin bir nehir kenarında durarak, emeğinin zayi olduğunu kendisine anlatacağı bir arkadaşına tam hitap edeceği esnada elini suya daldırıp çıkardıktan sonra: "*Bak, avucumda su adına bir şey kaldı mı?*" demesi, sözlü olup, uygulamalı olmayan o ilk sözünden daha çok etkili olacaktır. Aynı şekilde, iki zıttın bir arada bulunamayacağını, örneklendirerek anlatmaya çalışan birinin: "*Su ile ateş bir arada bulunur mu?*" demesindense, önünde bulunan su ve ateşe eliyle işaret ederek: "*Bak! Şu ikisi bir arada bulunur mu?*" demesi daha güçlü bir etki uyandırır. Zira *müşahede* metoduyla sunulan "teşbihli anlatım", olayla ilgili bilgi ve ünsiyeti artırır. İşte, ليس الخبر كالمعاينة *(Haber müşahede etmek gibi olamaz)* sözünün anlamı budur[294].

---

[293] bk. Hâkka 69/6-7.

[294] Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Abdulkâhir, *Esrâru'l-Belâga*, nşr. Hellmut Ritter, İstanbul 1954, s. 108-113.

هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون *(Nasıl, kâfirler yaptıklarının karşılığını buldular mı?)*[295].

Burada Hişâm, Hamza ve Kisâî ل ا ث ya idgâm ederek, *hessuvvibe* şeklinde okumuşlardır[296].

İdgâmlı okuyuş esnasında ilk hecede oluşan vurgu, dünyada müminleri, kendi aralarında alay ve eylence konusu yapan, onlara her uğradıklarında birbirlerine kaş göz ederek gülüşen inkârcıların, ahirette bu sefer o müminler tarafından gülme ve alay konusu edinilmeleriyle ilgili daha önce geçen anlatımın[297] sona erdirilmesinde, anlam bakımından mükemmel bir fonetik denge unsuru oluşturmaktadır. Şöyle ki, daha önce geçen "*Şüphesiz günahkârlar, (dünyada iken) iman edenlere gülerlerdi. Müminler yanlarından geçtiğinde birbirlerine kaş göz ederek onlarla alay ederlerdi. Ailelerine döndüklerinde ise (bu alaylarından dolayı) keyiflenerek dönerlerdi. Onları (müminleri) gördüklerinde: "Sapık bunlar canım!.." derlerdi*"[298] âyetlerinde, önce inkârcıların müminlere karşı dünyada sergilemiş oldukları olumsuz tavırların konu edilişine yer verilmekte ve bunun ardından ahireti anlatan: "*İşte bu gün de müminler, koltuklara kurulmuş, etrafı seyrederken, kâfirlere gülmektedirler*"[299] âyetlerinde ise, aynı müminlerin, cennetlerde koltuklarına kurulmuş olarak etrafı seyre dalmışken, bu arada kendilerine arzolunan bazı azap sahneleri karşısında, bir zamanlar kendileriyle alay edenlerin kıvrana kıvrana acı çekmelerine bakıp gülüşmeleri anlatılmaktadır. Burada inkârcıların alay etme olgusunu hazırlayan motifler beş âyetten oluşan ve nisbeten uzunca olan bir pasajı kaplarken, cennetteki müminlerin o inkârcılarla alay etmeleri sahnesini dekore etmede, iki âyetten oluşan kısa bir pasaj yeterli gelmiştir. Bu, dünyanın noksanlıklar, ahiretin ise yetkinlikler âlemi olmasından kaynaklanan bir özellik olsa gerektir. İlgili âyetleri yeniden incelersek, kâfirlerin birincisinde, müminlere gülmeleri; ikincisinde, onlarla karşılaştıkları zaman aralarında işaretleşip alay etmeleri; üçüncüsünde, ailelerinin yanına döndüklerinde, yaptıklarını anlatıp bunun keyfini çıkarmaları ve nihayet dördüncüsünde, müminleri gördükleri vakit: "*Bunlar sapıtmış!*" demelerini içeren ve geniş bir faaliyet alanı kapladığı gözüken bunca söz ve davranış motiflerinin güç belâ dokuyup ortaya çıkardığı kirli bir *istihza* dantelâsına karşılık,

---

[295] Mutaffifin 83/36.
[296] Dânî, s. 43; Paluvî, s. 150.
[297] bk. Mutaffifin 83/29-35.
[298] Mutaffifin 83/29-32.
[299] Mutaffifin 83/34-35.

cennetteki müminlerin birincisinde, koltuklara kurulmuş olarak, sadece etrafı seyre dalmaları, ikincisinde ise kâfirlerin haline gülmeleri şeklinde ortaya çıkan iki motiflik bir *istihza* olgusunun, öbürünü unutturacak derecede baskın çıktığını görürüz. Bu yönden "*Son gülen iyi güler*" özdeyişinin burada tam oturduğu kanaatindeyiz.

İşte birbirini izleyen iki pasajdan birincisi kâfirlere, ikincisi müminlere ait, iki farklı istihza ortamının mukayeseli bir yorum sonucu olacak biçimde *idgâm* vechine yer verilip *prosadik* bir anlatım üslûbu sergilenmesi, âdeta: "*Nasılmış bakalım! Alay etmek güzel miymiş?*" dercesine ل ın, "akıcılık" vasfı olan ث sesi içerisinde akıp akıp gitmesinin bir iz düşümü olacak şekilde, o müthiş sorunun cehennemin içlerine doğru yankılandığını hissettiriyor gibidir.

وان تعجب فعجب قولهم.. *(Eğer şaşacaksan, asıl şaşılacak olan onların: "Biz toprak olunca yeniden mi yaratılacak mışız?" demeleridir)*[300]. Burada Ebû Amr, Hallâd ve Kisâî, ب yı ف ya idgâm ederek وان تعجفعجب.. şeklinde okumuşlardır[301].

ف, *dudaksıl-dişsil* bir harf olması nedeniyle, ب nın bu harfe idgâm edilmesi esnasında *ön üst* dişlerin, *alt dudak* iç bölgesine oturması gerekecektir. Dolayısıyla bu kıraat vechi icra edilirken, açıkça görülebilecek şekilde bir "dudak ısırma" hâdisesi gerçekleşmekte olup, bu da âyette konu edilen "şaşma (taaccüp)" anlamını fizikî bir tasvir ortamına taşımış olmaktadır. Zira insan çoğu kez hayret ve şaşkınlık halini, alt dudağını hafifçe ısırmak suretiyle ortaya koyar.

ان نشأ نخسف بهم الأرض *(Dilesek onları yere geçiririz)*[302]. Burada Hamza, Kisâî ve Halef, her iki fiili, ن yerine ی harfi getirerek, üçüncü tekil şahıs kipiyle ان يشأ يخسف şeklinde okurlarken, Kisâî ayrıca ف yı ب ya idgâm ederek ان يشأ يخسبهم şeklinde

[303]

işaret ediyor gibidir. Buna karşılık aynı âyetin, اونسقط عليهم كسفا من السمآء *(ya da gökten üzerlerine parçalar düşürürüz)* şeklinde devam eden kısmı ise, نسقط fiilinde yer alan ve *kalkale* sıfatı taşıyan ق ile ط harflerinin oluşturduğu fonetik ortam içerisinde, "gökten parçalar düşürme" eyleminin açıkça ve korkunç gümbürtülerle gerçekleşeceğini anlatmaktadır.

3.2.4.3. İmâle

Sözlükte "meyletmek, dönmek, eğilmek" anlamındaki *meyl* kökünün, **if'âl** kalıbına aktarılmış şekliyle "meylettirmek, aşağı doğru eğmek, yönünü değiştirmek, gevşetip serbest bırakmak" gibi manalara gelirken[304], Arapça ve kıraat ilmi terimi olarak "*elifi yâ* harfine, *fetha*yı da *kesre*ye yaklaştırarak telaffuz etmek" anlamına gelmektedir[305].

*İmâle*nin yapılmasındaki esas maksat, kelimenin asıl yapısına dikkat çekmenin yanı sıra, sesler arasında *fonetik* ahengin sağlanması ve telaffuz organlarını iki zıt yönde (üst-alt) hareket ettirme yerine, tek yönlü bir hareket sağlayarak, bu sayede telaffuzun kolaylaştırılmasıdır[306]. Gerçekte Arap sonrasında kesreli harfin yer aldığı her *elifi imâle* yaparak telaffuz etme eğilimindedir. Örneğin, عابد ve عالم gibi benzer kelimelerde Arap, *elifi* sonrasında gelen kesreye, bazan da (yapısı gereği) benzeri olduğu *yâ* harfine yaklaştırmak için *imâle* yapar[307].

Lügat olarak *fetha* asıl, *imâle* ikincil olmakla birlikte, Kur'an her ikisiyle de nâzil olmuştur. Dolayısıyla bunların hiçbiri diğerinden üstün görülemez. Bunlardan *fetha* Hicazlıların, *imâle* ise Temîm, Esed ve Kays kabilelerinin oluşturduğu Necid halkının genel lügatidir[308].

Ezherî'nin tespitine göre *imâle* Temîmîlerin lügati olup, onlara sınır komşusu olan Iraklılar ve bedevîler de aynı lügati kullanmaktadırlar[309]. Ahfeş ise farklı bir yorum getirerek, bazı Hicazlıların, خاف، طاب، خاب gibi fiilleri, خيف، طيب، خيب şeklinde *imâle* ile okuduklarını iddia etmektedir[310].

---

[304] Cevherî, V, 1822; Zemahşerî, *Esâs*, s. 610, "myl" md.
[305] Sîbeveyhi, II, 259; Müberred, *el-Muktadab*, III, 42; Mekkî, *el-Keşf*, I, 168; İbn Ebî Meryem, I, 209; Sehâvî, II, 500; İbnü'l-Cezerî, II, 30.
[306] Sîbeveyhi, a.y.; Müberred, a.y.; Mekkî, a.e., I, 170-171; İbn Ebî Meryem, a.y.
[307] Sîbeveyhi, II, 259.
[308] Sehâvî, II, 498-499; İbnü'l-Cezerî, II, 30.
[309] Ezherî, I, 140.
[310] Ahfeş, I, 194.

İmâle, "orta (*mutavassıta*)" ve "kuvvetli (*şedîde*)" olmak üzere iki kısımdır. *Orta imâle*, orta yollu bir fetha ile *kuvvetli imâle* arasında dengesini bulan bir *imâle* türü olup, buna "iki telaffuz arası (*beyne 'l-lafzayn*), fethayı azaltma (*taklîl*), fethayı inceltme (*taltîf*), fetha ile *imâle* arası (*beyne beyne*)" adları da verilirken, *kuvvetli imâle*, kesreye ve *yâ* harfine tam olarak dönüşmeyecek şekilde fethanın kesreye, *elif*in de *yâ*ya yaklaştırıldığı *imâle* türüdür ki buna, "yatırmak (*idcâ'*), yüz üstü düşmek (*bath*)", bazan da "kesre" adları verilmektedir[311].

Bizim tez konumuzu ilgilendireceği kadarıyla, *imâle* olunan bazı kelime türleri ve bu vechin uygulayıcılarına gelince; Hamza, Kisâî ve halef الهدى، يحيى، عيسى، موسى gibi, sonunda uzatan *yâ* (*elif-i maksûre*) bulunan *isim* kelimelerde; سعى، اعطى، استوى gibi, sâkin *yâ* harfiyle son bulan *fiil* kelimelerde ve بلى، عسى، متى، انى gibi edatlarda *imâle* yaparlar[312]. Nâfi', Verş tarikinden bu tür kelimeleri bir keresinde fetha, diğer bir keresinde de fetha ile kesre arasında tonunu bulan, fakat fethaya daha yakın olan *orta imâle* (*beyne beyne, taklîl*) tarzıyla okur[313]. Ebu Amr ise bu tür kelimelerden ذكرى، بشرى، نصارى، ترى gibi, *yâ*dan önce *râ*nın yer aldığı kelimeleri *imâle*; âyet durağı oluşturan ve *fu'lâ, fa'lâ, fi'lâ* kalıbında gelen, sonu *yâ*lı tüm (*maksûra*) kelimeleri ise *orta imâle* (*taklîl*) ile okur[314].

Ayrıca Ebû Amr ve Dûrî tarikinden Kisâî, sonrasında kesreli *râ*nın yer aldığı الكفار، النهار، من قرار، النار، ابصارهم gibi kelimelerin *elif*inde *imâle* yaparlar[315]. Verş ise bu tür kelimelerde *beyne beyne* vechini uygular[316].

Hamza, kendine özgü bir vecih olarak زاد، شآء، جآء، ضاق، ران gibi (orta hecesinde *vâv* veya *yâ* harfi bulunup, öncesi fetha harekeli olduğu için *elif*e çevrilen; *ecvef*) fiillerde *imâle* yapar[317].

Kisâî ise kendine özgü bir vecih olmak üzere جنة، نعمة، قيامة، لعبرة، الآخرة، غشاوة gibi *dişil* (müennes) kelimelerin sonunda *vakf* yaparken *imâle* ile okur[318]. Fakat Kisâî

---

[311] Sehâvî, II, 500; İbnü'l-Cezerî, II, 30.
[312] Bu ve diğer örnekler için bk. İbn Mücâhid, s. 145; Mekkî, *el-Keşf*, I, 177; Dânî, s. 46; Ebû Ma'şer, s. 185; İbn Ebî Meryem, I, 249, 251, 255; İbnü'l-Cezerî, II, 35-37.
[313] İbn Mücâhid, a.y; Mekkî, a.e., I, 178; Dânî, s. 47-48; İbn Ebî Meryem, I, 252; İbnü'l-Cezerî, II, 41-42.
[314] İbn Mücâhid, 145-146; Mekkî, a.y., Dânî, s. 47; İbn Ebî Meryem, a.y.; İbnü'l-Cezerî, II, 40, 52-53.
[315] İbn Mücâhid, s. 149; Dânî, s. 51; Ebû Ma'şer, s. 178; İbn Ebî Meryem, I, 259; İbnü'l-Cezerî, II, 54-55.
[316] İbn Mücâhid, a.y.; Dânî, a.y.; İbnü'l-Cezerî, II, 55.
[317] Bu ve diğer fiil örnekleri için bk. İbn Mücâhid, s. 141; Mekkî, *el-Keşf*, I, 174; Dânî, 50; Ebû Ma'şer, s. 189; İbnü'l-Cezerî, II, 59.
[318] Mekkî, a.e., I, 203-205; Dânî, s. 54; Ebû Ma'şer, s. 194; İbnü'l-Cezerî, II, 82-84.

ط، ظ، ص، ض، خ، غ، ق، أ، ع، ح harflerinden sonra gelen ة üzerinde *vakf* yaparken *imâle* vechi uygulamaz[319].

İbn Kesîr'in dışında[320] bütün kurrâ farklı farklı kelimelerde *imâle* yapmışlardır ki, bunların hepsini burada zikretmeye gerek görmüyoruz[321].

İsmâîl Şelebî, *imâle* ile telaffuz edenlerin yaşadığı bölgeleri Mısır haritasında gösterirken, nüfus yoğunluğunu üç ayrı renk kullanarak belirtmekte olup, telaffuzda *imâle*'ye yer verenlerin çok olduğu bölgeleri *kırmızı*, vasatî olduğu bölgeleri *yeşil*, az olduğu bölgeleri ise *siyah* renkle işaretlemiştir[322].

Sonuç olarak denebilir ki, *imâle* hiç şüphesiz ***yedi harf*** kapsamında yer almakta olup, Arab'ın nağmelerinden ve fonetik olgularından sayılır[323].

*İmâle*nin *ses-anlam* ilişkisi boyutuna gelince, bu konuda Basra ekolünün başta gelen nahiv ve kıraat imamlarından Ebû Amr'ın çok nefis bir tespitine yer verildiğini görmekteyiz. Şöyle ki, ومن كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى واضل سبيلا *(Kim bu dünyada körlük ettiyse ahirette de kördür; yolunu daha da şaşırtmıştır)*[324] âyetinde Ebû Bekir, Hamza, Kisâî ve Halef her iki اعمى kelimesini *imâle* ile; Verş birinci okuyuşta fetha, ikincisinde *taklîl*; Kâlûn, İbn Kesîr, İbn Âmir, Hafs ve Ebû Ca'fer her ikisini fetha ile okurlarken, Ebû Amr ve (onun gibi Basra ekolüne mensup olan) Ya'kûb el-Hadremî birincisini *imâle*, ikincisini ise fethalı okumuşlardır[325].

Ebû Amr'ın kendisinden rivayet olunduğuna göre onun, her iki lafızdan ilkini *imâle* yaparak *a'mî*, ikincisini ise fethalı olarak *a'mâ* şeklinde okumayı tercih etmesinin sebebi ilkinin *sıfat*, ikincisinin ise "üstünlük kipi (*ism-i tafdîl*)" konumunda gelmiş olmasıdır. Böylece Ebû Amr'ın, iki farklı hareke uygulamak suretiyle, iki mana arasında ayırım gözettiği bu kıraat: "*Kim bu dünyada körlük ederse, ahirette onun kalp gözü dünyadaki haline oranla daha da kör olacaktır*" şeklinde yorumlanır ki, âyetin fâsıla kelimesinin, yine bir *ism-i tafdîl* vezniyle و اضل سبيلا (yolca da daha sapıktır) şeklinde

---

[319] Mekkî, a.e., I, 205; Dânî, a.y.
[320] bk. İbn Mücâhid, s. 145, 150; İbn Ebî Meryem, I, 249-250.
[321] bk. İbn Mücâhid, s. 146; Mekkî, a.e., I, 172, 174, 184-185; Dânî, s. 52; İbn Ebî Meryem, 255-256; İbnü'l-Cezerî, II, 38, 42-44.
[322] Şelebî, Abdulfettâh İsmâîl, *el-İmâle fi'l-Kırâât ve'l-lehecâti'l-'Arabiyye*, Dâru'ş-Şurûk, Cidde 1403/1983, s. 402-403.
[323] İbnü'l-Cezerî, II, 30-31.
[324] İsrâ 17/72.
[325] İbn Mücâhid, s. 383; Ezherî, II, 97; Dânî, s. 140, İbnü'l-Cezerî, II, 43.

gelip öncesine atfedilmesi, ikinci اعمى lafzının *ism-i tafdîl* olarak kullanıldığının hüccetidir. Yani "*Kalp gözü daha bir kör, yolca da daha bir sapıktır*" anlamı kastedilmiştir[326]. Bu durumda birinci lafız, "gözü görmeyen" kimsenin halini vasfetmek için konmuş bir *sıfat-i müşebbehe* olurken, ikincisi, "üstünlük" anlamı ifade etmek için konmuş bir siga olan **ef'alü** kalıbında kullanılmış bir *ism-i tafdîl* olmaktadır[327]. Taberî de, bu iki lafızdan ilkinde *imâle*yi, ikincisinde de fethayı tercih eden Ebû Amr ve Ya'kûb'un kıraatlerini, her iki lafzın *imâle* ile okunduğu kıraate kıyasla daha isabetli bulduğunu, zira bu kıraatin iki anlam arasındaki farklılığı ortaya koyduğunu söylemektedir[328].

Bütün bu yorumlara ilham kaynağı oluşturan, Ebû Amr'ın bu kıraati gösteriyor ki, *imâle*ye konu olan bir lafızda az ya da çok bir zayıflık, bir düşüş, bir şeffaflık; kısacası bir hafiflik manası gündeme gelecektir.

Biz de Ebû Amr'a nisbet edilen bu yaklaşımı esas alarak, *imâle*nin *ses-anlam* ilişkisine nasıl yansıdığını bazı kıraat örneklerinde araştırmaya çalışacağız.

وعلى ابصارهم غشاوة *(Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir)*[329]. Burada Ebû Amr ve Dûrî tarikinden Kisâî, *ebsîrihim* şeklinde; ayrıca Kisâî *vakf* yaparken *ğişâvih* şeklinde *imâle* ile okumuşlardır[330]. Her iki kelimenin peş peşe *imâle*ler yapılarak okunması anında, yükselen */â/* hece doruğundan, alçalan */î/* hecesine doğru fonetik bir düşüş, bir büzüşme izlenmekte olup, böyle bir ses ortamında yukarıdan aşağıya doğru âdeta bir "kepenk indirme" ve bir "perde sarkıtma" tasviri yapılıyor gibidir. Böylece, gözü önüne çekilen bir engel sebebiyle maddî görüş açısı tamamen kapanan bir kimsenin haline iz düşüm oluşturacak şekilde *imâle*li kıraat, inkârcıların kalp gözlerine manevî bir perde çekildiğini "sesli delâlet"le ortaya koymaktadır.

ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به فى نار جهنم .. *(Binasını Allah korkusu ve rızası üzerine kuran kimse mi daha hayırlıdır, yoksa yapısını çökmeye yüz tutmuş bir yarın kenarına kurup, onunla birlikte kendisi de çöküp cehennem ateşine yuvarlanan kimse mi?)*[331]. Burada Kâlûn, Ebû Amr, Ebû Bekir, Kisâî ve ikinci okuyuşunda İbn Zekvân *hârin* kelimesini, *imâle* yaparak *hîrin*; Verş *taklîl* yaparak *heerin* diye okurlarken, Ebû

---

[326] Taberî, VIII, 118; Nahhâs, II, 435; Ezherî, II, 97; İbn Hâleveyh, s. 219; Ebû Alî, V, 112-113.
[327] Ebû Alî, V, 112-113. Ayrıca bk. Ferrâ, II, 127-128; Ebû Ubeyde, II, 386.
[328] Taberî, a.y.
[329] Bakara 2/7.
[330] Dânî, s. 51; Paluvî, s. 16.
[331] Tevbe 9/109.

Amr ve Dûrî tarikinden Kisâî aynı şekilde *imâle* yaparak, *nârin* kelimesini *nîrin*; Verş ise *taklîl* yaparak *neerin* şeklinde okumuşlardır[332].

Her iki kelimenin *imâle* ile; ikisi arasında yer alan *inhâra* fiilinin ise bütün kurrânın ittifakıyla, *imâle* yapılmaksızın */â/* tonuyla okunması, ip üzerinde yürümeye çalışan bir cambazın "iki meyillenip bir doğrulan" tehlikeli yürüyüşüne benzer şekilde, inkârcı ve münafık birisinin dünyada iken haktan sapmış olarak sürdürmeye çalıştığı eğri büğrü bir yaşamın, ahirette bir tür iz düşümü olarak, sırat köprüsü üzerinde ya da cehennemin kenarında yürütülürken, düşmeye ramak kalacak bir vaziyette sağa sola meyillendiğini ve bir türlü denge sağlayamadığını tasvir ediyor gibidir. Bu okuyuşa göre iki *imâle* arasında bir *fetha*nın yer alması, çok yükseğe gerilmiş olan ince bir ip üzerinde güç belâ yürümeye çalışan acemi bir cambazın, birincisinde sağa meyillenip ikincisinde doğrularak; üçüncüsünde ise sola meyillenip dördüncüsünde tekrar doğrularak vb. devam eden yürüyüş peryotlarını andırmaktadır ki, bu zikzaklı ve yalpalı yürüyüşün uzun sürmeyeceği, yürümeye çalışan kişinin bir yerlerde mutlaka düşeceği kaçınılmazdır. Benzer şekilde bu, iki *imâle* ve bir *fetha*lı okuyuşun doğurduğu imajdan yola çıkarak, cehennemin kenarında yürüyen ve onun içine düşmemeye çalışan inkârcının eninde sonunda dengesini kaybederek tepetaklak bir vaziyette cehenneme yuvarlanacağını söyleyebiliriz.

حتى اذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم انفسهم.. *(.. Öyle ki, yeryüzü olanca genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları kendilerini sıktıkça sıkmıştı..)*[333]. Âyette yer alan her iki ضاقت fiili, daha önce metodu hakkında bilgi sunduğumuz Hamza tarafından, kesreye çok yakın bir tonla ضيقت şeklinde okunacaktır. *İmâle*li kıraat, Tebük seferine katılamamış olan "üç geri bırakılanlar"ın[334], Hz. Peygamber'le birlikte cihatta bulunamamanın doğurduğu pişmanlık ve iç huzursuzluğu nedeniyle, cendereye sıkıştırılmış gibi şiddetli bir darlık ve sıkıntı ortamı yaşadıklarını tasvir etmektedir. Öyle ki, koca Medine toprakları bile kendilerine dar gelmeye başlamıştı. Gerçekten her iki fiil cumhurun kıraatine göre */â/* tonuyla ضاقت şeklinde okunurken, insan psikolojik olarak rahatlamakta; buna karşılık, */î/* sesine yakın bir tonla ضيقت şeklinde okunması anında

---

[332] İbn Mücâhid, s. 319; Dânî, s. 120; İbnü'l-Cezerî, II, 57; Paluvî, s. 66.
[333] Tevbe 9/118.
[334] Şair Ka'b .b. Mâlik, Hilâl b. Ümeyye ve Murâre b. Rabî'. Taberî, VI, 503; Mâverdî, II, 413.

insan âdeta iç dünyasının daralmakta olduğunu ve sanki birilerinin, boğazını sıktığını hisseder gibi olmaktadır. İşte *imâle* ile gelen bir *fonetik* etkenin, *ses-anlam* uyumu yönünden sergilediği ilginç bir iz düşüm örneği..

Aynı şekilde, homoseksüel bir toplum olan Sodom halkını helâk etmek için gönderilen meleklerin genç, yakışıklı delikanlılar şeklinde geldiğini görüp, kavminin bunlara musallat olacağından endişe duyan Hz. Lût'un konu edildiği, *"Elçilerimiz Lut'a gelince, o bunlar yüzünden kaygıya düştü ve içi daraldı da: "Bu çetin bir gün" dedi"*[335] âyetinde yer alan ضاق fiilinin, yine Hamza tarafından ضيق şeklinde okunması, Lût'un, kendisine misafir kılığında gelenlerin melek olduğunu bilememesi sebebiyle ciddî bir sıkıntı yaşadığını sergilemektedir.

وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها و مرسيها *(Nuh dedi ki: "Gemiye binin! Onun yüzüp gitmesi de durması da Allah'ın adıyladır"..)*[336]. Burada Kâlûn, İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Bekir, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb *mîm*in ötresiyle *mucrâhâ* şeklinde okurlarken, Verş, *taklîl* vechi uygulayarak *mucreehâ*; Ebû Amr, *imâle* ile *mucrîhâ* şeklinde; Hafs, Hamza, Kisâî ve Halef ise *mîm*in fethasıyla; ayrıca *imâle* vechi uygulayarak *mecrîhâ* şeklinde okumuşlardır[337].

Gerek **sülâsî**, gerek **rubâ'î** yapı olsun; her iki durumda da *imâle* ile okunması, geminin çok rahat bir şekilde, dalgaların mukavemetine fazla maruz kalmadan, bir kuğu misâli süzüle süzüle yüzdüğüne işaret ediyor gibidir.

Âyette peş peşe gelen مجريها ve مرسيها kelimelerinin *imâle* ile okunması ya da okunmaması hususu ilginç bir *ses-anlam* ilişkisi doğurmaktadır. Şöyle ki, مجريها da *imâle* yapanlardan Ebû Amr ve Hafs'ın, kelime yapısı aynı olmasına rağmen مرسيها lafzında *imâle* yapmamalarının bir esprisi olmalıdır. Zira مرسيها kısmı, geminin durması için, *mirsât* denen "lenger"in ip veya zincire bağlanıp denize bırakılması suretiyle "demir atma" anlamına gelen *rusuv* kökünün, **if'âl** kalıbına aktarılmış *mimli masdarı* olup, "geminin su üzerinde sabit kalıp gitmemesi" anlamına gelmektedir[338]. Yine aynı *rusuv* kökünden gelmek üzere, "herhangi bir şeyi sağlam yapmak, ayak diremek, dağların

---

[335] Hûd 11/77.
[336] Hûd 11/41.
[337] İbn Mücâhid, s. 333; Paluvî, s. 70.
[338] Halîl b. Ahmed, VII, 290; Cevherî, VI, 2356; Zemahşerî, *Esâs*, s. 232, "rsv" md.

yeryüzüne sağlamca bağlanmış olması" anlamları da kullanılmakta olup[339], وجعلنا فيها رواسى شامخات *(Orada sabit yüce dağlar yarattık)*[340]; والقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم *(O, sizi sarsmaması için yeryüzüne sağlam ve sabit dağlar bıraktı)*[341] ve والجبال ارسيها *(Dağları da sağlam bir şekilde yerleştirdi)*[342] gibi âyetlerde hep o "sağlam ve sabit olma" anlamı yer almaktadır[343]. Şu halde bir tür şeffaflık ve zayıflık anlamı ifade eden *imâle*, tam bir sağlamlık ve sabitlik anlamı taşıyan مرسيها lafzıyla pek bağdaşmıyor diyebiliriz. Fakat, bu kelimede *imâle* yapanların kıraati de başka bir anlam zenginliği sağlamaktadır ki, o da, geminin demir atması esnasında lengerin aşağılara, derinlere doğru indiği imajına yer verilmesidir.

Böylece *imâle* vechinin bir şekilde *ses-anlam* ilişkisine yansımakta olduğu açık ve hissedilir bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi, *müenneslik tâsı* üzerinde *vakf* yaparken *imâle* vechi uygulayan Kisâî'nin, bu *tâ*nın öncesinde ط، ظ، ص، ض gibi *üst mahreçli* harflerden birisinin yer aldığı kelimelerde *imâle* yapmamasını da[344], aynı *ses-anlam* ilişkisi çerçevesinde değerlendirebiliriz. Örneğin, يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة *{Ey iman edenler! Kâfirlerden (öncelikle) yakınınızda olanlarla savaşın ve onlar (savaş anında) sizde bir sertlik bulsunlar!}*[345] âyetinde yer alan ve "sertlik, katılık" anlamı ifade eden غلظة (gılzat) lafzı, şayet *vakf* esnasında *imâle* ile okunmuş olsaydı, fethalı kıraatin ortaya koyduğu o "sertlik" anlamıyla pek bağdaşmayacaktı. Zira "sertlik" ve "yumuşaklık" vasıflarının aynı anda bir arada bulunmaları eşyanın tabiatına aykırıdır.

إنا نريك من المحسنين .. *(Dediler ki: "Ey Aziz! Bunun çok yaşlı bir babası var. Gel, sen onun yerine bizden birini alıkoy. Zira biz seni iyilik edenlerden görüyoruz!")*[346]. Bu âyette *imâle* vechine yer verilmesinin, konuşan kişinin yüz hatlarını tasvir edecek derecede *ses-anlam* ilişkisine yansımasının tipik bir örneğini görmekteyiz. Şöyle ki,

---

[339] Halîl b. Ahmed, VII, 290; Cevherî, VI, 2356.
[340] Mürselât 77/27.
[341] Nahl 16/15.
[342] Nâzi'ât 79/32.
[343] Yezîdî, s. 189, 205; İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 242; Taberî, VII, 330, 570; Zeccâc, III, 193; Ebû Alî, IV, 332; Râgıb, s. 196.
[344] Bu harfler için bk. Dânî, s. 54.
[345] Tevbe 9/123.
[346] Yûsuf 12/78.

نريك cümlesinin, yine *imâle* yapan imamlarca *nerîke* şeklinde okunması, Yusuf'un kardeşlerinin, Bünyamin'i yanında alıkoymak isteyen Yusuf'a âdeta "ağız eğerek" yalvarmalarını ve Bünyamin'i koparmaya çalışmalarını canlı bir sahne tasviri halinde gözlerimizin önüne getirmektedir.

وتولى عنهم وقال يا اسفى على يوسف *{(Yakub) onlardan yüz çevirdi ve: "Ey Yusuf'un üstünde titreyen tasam! (Gel, şimdi tam senin gelmen zamanıdır)" dedi}*[347]. Yine bu âyette *tevellâ* ve *esefâ* lafızlarının, *imâle* ashabı tarafından *tevellî* ve *yâ esefî* şeklinde okunması, sırtını vefasız çocuklarına dönüp, hazin hazin ağlayan ihtiyar bir babanın acıklı halini, ağlama anındaki ağzın aldığı fizikî pozisyona ve yüzde oluşan kırışıklıklara varıncaya dek tasvirî bir anlatımla gözler önüne sermektedir.

فلما ترآء الجمعان قال اصحاب موسى انالمدركون *(İki topluluk birbirini görünce, Musa'nın adamları: "İşte yakalandık!" dediler)*[348]. Burada Hamza ve Halef, *vasıl* halinde ترآء lafzının *râ*sını; *vakf* halinde ise hem *râ*, hem de *hemze*yi *imâle* ile okurlarken, *vakf* halinde Verş ikinci geçişte *hemze*yi *taklîl* ile, Kisâî ise *imâle* ile okumuştur[349].

Hem *taklîl*, hem *imâle*li kıraat, Firavun ve ordusunun önü sıra kaçmakta olan, Hz. Musa'nın adamlarının, kendilerine yetişip yetişmediklerini kontrol etmek için arada bir hafifçe dönüp, göz ucuyla omuz başından baktıklarını tasvir ediyor gibidir.

وترى كل امة جاثية *(O gün her ümmeti diz çökmüş görürsün)*[350]. Burada Kisâî, sureye adını veren جاثية kelimesini kendi usûlünce, *vakf* halinde *imâle* yaparak *câsiyih* şeklinde okuyacaktır ki, böyle bir okuyuş, tam bir "diz çökme" manzarası tasvir etmektedir.

لايقاتلونكم جميعا الا فى قرى محصنة او من ورآء جدر *(Onlar müstahkem şehirlerde veya siperler arkasında bulunmaksızın sizinle toplu halde savaşamazlar)*[351]. Cumhur, çoğul sigalı olarak *cudur* şeklinde okurken, İbn Kesîr ve Ebû Amr tekil siga ile *cidâr* şeklinde okumuşlardır. Ayrıca Ebu Amr kendi usûlü gereğince *imâle* yaparak *cidîr* şeklinde okumuştur[352].

---

[347] Yûsuf 12/84.
[348] Şu'arâ 26/61.
[349] İbn Mücâhid, s. 471-472; İbnü'l-Cezerî, II, 66; Paluvî, s. 102.
[350] Câsiye 45/28.
[351] Haşr 59/14.
[352] İbn Mücâhid, s. 632; Dânî, s. 209; İbnü'l-Cezerî, II, 386.

Tekil sigalı kıraat, herbir düşman grubun bir siper arkasında mevzilendiğini ifade ederken, ayrıca *cins* makamında kullanılıp, kendisiyle "siper cinsi", yani çoğul anlamının kastedilmesi ya da bunun, şehri kuşatan "ana sur" anlamına gelmesi söz konusudur[353]. Çoğul sigalı kıraat, öncesinde yer alan ve çoğul sigalı olan قرى kelimesi sebebiyle âyet kontekstine daha uygun düşmekle beraber[354], tekil sigalı kıraat: "*Onlar sizinle ancak bir siperin arkasına gizlenerek savaşabilirler*" şeklinde yorumlanır ki, bu, "ifade yoğunluğu" sağlama ve karşı tarafı etkileme yönünden daha uygun düşmektedir. Söz gelimi, "*Sizler korkaklarsınız*" demek yerine, "*Sizler birer korkaksınız*" demek daha etkili bir sataşma ortamı doğurur. Çünkü "bir" lafzı, ifadesi arzulanan vasfın her ferdin özünde tek tek ve aynı yoğunlukta gerçekleşecek biçimde karşı tarafa nisbet edilmesini sağlayan bir özellik arzetmektedir.

Ebû Amr'ın buna ilave olarak, جدار ın *elif*ini eğerek, جدير şeklinde, *imâle* ile okumasına gelince, bu fonetik yapılanmada, siperlerin arkasına sinmiş ve "bir ok isabet eder" korkusuyla başlarını eğerek iki büklüm olmuş, korkak müşriklerin mevzilenmeleri tasvir ediliyor gibidir.

وما يغنى عنه ماله اذا تردى *{(Kabire ya da cehennemin dibine) yuvarlandığı zaman da malı kendisine hiç fayda vermez}*[355]. Burada *teraddâ* fiilinin, *teraddî* şeklinde *imâle* ile okunması, yukarıdan aşağılara doğru bir yuvarlanmayı ve helâk olmayı canlı bir biçimde tasvir etmektedir.

3.2.4.4. Med

Sözlükte "çekmek, uzatmak, mühlet vermek" gibi anlamlara gelen bu tabir[356], bir kıraat ilmi terimi olarak "*Med, lîn* ve *illet harfleri* diye de adlandırılan ا، و، ى harflerinin harekesiz olup bunlardan herhangi birisiyle, öncesindeki harekenin türüne uygun düşecek biçimde sesi uzatarak telaffüzda bulunmak" demektir[357].

Meddin; "lafza ait (*lafzî*)" ve "manaya ait (*manevî*)" olmak üzere iki sebebi vardır. Lafza ait sebep, *hemze* veya herhangi bir sâkin harfin *med harf*inden sonra gelmesi demek olup, "med harfi" ile "med sebebi" olan *hemze*nin aynı kelimede yer aldığı medde

---

[353] Nahhâs, IV, 399; Ezherî, III, 63; Ebû Alî, VI, 284; Mekkî, *el-Keşf*, II, 316; İbn Ebî Meryem, III, 1259.
[354] bk. Nahhâs, IV, 400; Ebû Alî, VI, 284.
[355] Leyl 92/11.
[356] Halîl b. Ahmed, VIII, 16; Cevherî, I, 534; Râgıb, s. 464-465, "mdd" md.
[357] Mekkî, a.e., I, 45; İbn Ebî Meryem, I, 175; Sehâvî, II, 522; İbnü'l-Cezerî, *Takrîb*, s. 18; Tehânevî, II, 1325.

"kuvvetli med (*medd-i temkîn*)" veya "bitişik med (*medd-i muttasıl*)"; bu ikisinin ayrı ayrı kelimelerde bulunduğu medde ise "ayrık med (*medd-i munfasıl; medd-i fasıl*)" adı verilir. الخآئفين، القآئمين، شآء، اولئك gibi kelimeler "bitişik med"; يآأيها ve بمآانزل gibi kelimeler de "ayrık med" için birer örnektirler[358].

Meddin *lafız* boyutlu sebep taşıması bağlamında, kelimenin yapısı esas alınmak üzere *medd*e çeşitli adlar verilmiştir. Sehâvî bunlardan on tanesini tespit etmiştir[359]. Biz bunlardan, *bitişik med* ve *ayrık med* dışında, tezimizi ilgilendiren med türlerini kısaca tanıtmak istiyoruz:

Medd-i Hacz: Daha çok *medd-i lâzım* diye tanınan bu tür, med harfinden sonra med sebebinin, herhangi sâkin bir harf olarak yer aldığı meddin adıdır ki, buna *hacz* (engel) *meddi* denmesinin sebebi, iki sâkin harf arasında engel oluşturan bir med türü olması sebebiyledir. الضآلين (*ed-dââââllîn*) örneğinde görüldüğü gibi[360].

Medd-i Adl: İki *hemze* arasında *elif*in yer aldığı meddir. آءنذرتهم (*âenzartehum*) şeklindeki okuyuşta görüldüğü gibi[361]. İbnü'l-Cezerî bu med türünü, harekeye muadil olması sebebiyle *medd-i lâzım*ın eş anlamlısı olarak takdim etmektedir[362]. Bu vechin uygulayıcıları Kâlûn, Ebû Amr, Hişâm ve Ebû Ca'fer olup, bunlar *elif* getirdikten sonra, ikinci *hemze*yi ه harfine yakın bir tonla (*teshîl*) yumuşatarak okurlar[363].

Medd-i Bedel: Kelimenin esas yapısı iki *hemze*li olup, ikinci *hemze*nin *elif*e dönüştüğü med türüdür. Buna *bedel meddi* (*medd-i bedel*) denmesinin sebebi, meddin sâkin olan ikinci *hemze*den bedel olmasıdır. آدم، آمن، آتينا، آوتى، للآيمان lafızları bunun birer örneğidir. Bu lafızların aslı ..ءاتينا، ءامن، ءادم (*e'demu, e'mene, e'teynâ..*) şeklinde iki *hemze*li iken, sâkin olan ikinci *hemze*ler *elif*e dönüşmüştür[364].

Medd-i Fark: *İstifhâm* ve *haber* yapılarını birbirinden ayıran med türünün adıdır. آلآن، آلذكرين، آلله lafızlarında görüldüğü gibi. Buna *fark* sıfatının nisbet edilmesi, kelimenin *soru* (istifhâm) yapısı taşımakta olup, *haber* kipi olmadığını göstermesi sebebiyledir ki,

---

[358] Dânî, s. 30; Sehâvî, II, 523; İbnü'l-Cezerî, I, 313.
[359] bk. Sehâvî, a.y.
[360] Sehâvî, a.y.; İbnü'l-Cezerî, I, 317.
[361] Sehâvî, II, 523.
[362] İbnü'l-Cezerî, a.y.
[363] Adı geçen imamların bu vechi uyguladıkları iki *hemze*li kelimeler için bk. İbn Mücâhid, s. 136-137; Dânî, s. 31-32; Paluvî, s. 16.
[364] Dânî, s. 31; Sehâvî, II, 523.

bu med ayrıca, kelimenin aslında iki harekeli *hemze* yer alıp, ikincisi *elif* e dönüştüğü için *medd-i bedel*; med harfinden sonra med sebebinin sâkin harf olarak gelmiş olması nedeniyle de *medd-i lâzım* sınıfına dâhil olmaktadır[365].

Ebû Ma'şer daha özlü bir formül geliştirerek, bütün *med* türlerinin oluşmasını üç ana prensibe bağlamaktadır:

Hemze Sebebiyle Meddetme: Daha önce belirttiğimiz üzere "med harfi"nden sonra yer alan "med sebebi"nin *hemze* olduğu *med* türü olup, "bitişik med" ve "ayrık med"den ibarettir[366].

Şedde Sebebiyle Meddetme: "Med sebebi"nin, "değişmeyen sükûn (*sükûn-i lâzım*) olduğu *med* türüdür ki, gerçekte bu, *medd-i lâzım*dan başkası değildir. حآجك (*hââââcceke*) örneğinde olduğu gibi[367].

Vakf Esnasında İki Sükûn Oluşması Sebebiyle Meddetme: Bu, bilinen *medd-i ârız*dan başkası değildir. للعباد، محفوظ، رحيم، عليم örneklerinde görüldüğü gibi[368]. Fakat bu gibi yerlerde *vakf* ile birlikte gelen *sükûn*un "geçici" olması nedeniyle fazlaca meddetmek gerekmez[369].

Meddin mertebeleri ve uygulayıcılarının bu hususlaki metotlarına gelince, bu oldukça uzun ve detaylı bir konu olduğu için, burada kapsamlı bilgi sunma yerine, kısa bir değerlendirme yaparak yetinmek zorundayız. Buna göre, *medd-i lâzım* hariç tutulursa, *bitişik* ve *ayrık med* başta olmak üzere medlerin hemen her türünde en çok uzatandan en az uzatana doğru bir sıra takibi ön görülmesi esasına göre en başta Verş ve Hamza, bunların ardından Âsım, daha sonra İbn Âmir, Kisâî ve Halef, en sonda da Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb gelmektedir[370]. Bu imamların *med* mertebelerinin *elif* ölçüsüyle[371] takdir ve tespiti işine gelince, bu hususta da pek çok ihtilaflar olmakla beraber, bir genelleme yapacak olursak; *bitişik* ve *ayrık med* başta olmak üzere Mısır tarikinde Hamza ve Verş beş elif; Âsım dört elif; İbn Âmir, Kisâî ve Halef üç elif; Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb ise *ayrık* (ve *ârız*) *med*de bir; *bitişik med*de iki elif; İstanbul tarikinde ise hemen hepsi *bitişik med*de üç; Verş ve Hamza yine beş elif

---

[365] Örnek ve açıklamalar için bk. Mekkî, *el-Keşf*, I, 61; Sehâvî, II, 523.
[366] Ebû Ma'şer, s. 166.
[367] a.y.
[368] a.y.
[369] Mekkî, a.e., I, 62; Sehâvî, a.y.
[370] Mekkî, a.e., I, 58; Dânî, s. 30-31; Ebû Ma'şer, s. 163; İbnü'l-Cezerî, I, 332.
[371] Bir *elif* miktarını "bir vuruşluk zaman ölçüsü"ne denk tutabiliriz.

miktarı uzatarak okurlar[372]. *Medd-i lâzım*da ise hiçbir ihtilaf söz konusu olmayıp[373], bunun *med* miktarı dört eliftir[374].

Meddin *mana* boyutlu sebebine gelince bu, *ses-anlam* ilişkisiyle ilgili bir husus olup, konuyu şimdi bu çerçevede ele alarak dört başlık altında sunmak istiyoruz:

3.2.4.4.1. Cinsten Hükmü Kaldıran Tebrie Cümleleri

Bu kategoriye dâhil edeceğimiz kıraatlerde hep, *ism*ini *nasb* eden ve *tebrie lâmı* diye adlandırılan لا edatı yer alacağı için bu edatı kısaca tanıtmak istiyoruz.

Tebrie, "beri olan, uzak duran, salim kalan" anlamındaki *berîun* sıfatının, **tef'îl** kalıbına aktarılmış şekli olarak, "beri kılmak, temize çıkarmak, borç ve zimmetten halâs etmek" gibi manalara gelmektedir[375]. Bu bağlamda *tebrie lâmı*, Arapça'daki bilinen ismiyle "cinsin hükmünü olumsuzlaştıran لا dan başkası değildir. Şöyle ki, bu edat, *nekre* bir kelimenin başına geldiği vakit, tenvini düşürecek şekilde kelimeyi *nasb* eder. Burada tenvinin düşmesindeki sebep, bu edatın, başında yer aldığı isimle birlikte kaynaşıp tek bir şey haline gelmiş olmasıdır. Böylece لا edatı ve sonrasındaki lafız, iki kelimenin birleşip çekimsiz (*gayr-ı munsarıf*) bir isim oluşturması şeklinde, bir tek *isim* olarak değerlendirilir ve sondaki *fetha* hareke ise bu bileşik ismin sabit (*mebnî*) irabı olmuş olur. İşte böyle bir lafız ortamında لا edatı, başında yer aldığı ismin mana kapsamına dâhil olan fertlerin tümünden hükmü yok edip kaldıracaktır. Örneğin, لا رجل فى الدار dendiğinde bunun anlamı: "*Evde **adam** cinsinin ne irisi ne de ufağı; hiçbir kimse bulunmamaktadır*" demek olur. Esasen bu cümle, هل من رجل فى الدار *(Evde adam namına bir şey var mı?)* şeklinde yöneltilen ve *adam* cinsinin azından, çoğundan sorup bilgi isteyen bir soruya verilmiş cevap niteliğindedir. Dolayısıyla لا رجل فى الدار *(Evde hiç adam yoktur)* cevabında kastedilen, sadece bir tek kişi olmayıp, *adam* cinsinin tüm fertleridir. İşte bu edata *tebrie lâmı* denmesi, herhangi bir hükmü, başında yer aldığı ismin mana kapsamına dâhil fertlerin bütününden "beri kılma"sı sebebiyledir[376].

Şimdi konuyla ilgili bazı kıraat örneklerini görmeye çalışalım:

---

[372] İbnü'l-Cezerî, I, 321-334; Paluvî, s. 8.
[373] Mekkî, *el-Keşf*, I, 59.
[374] İbnü'l-Cezerî, I, 317; Paluvî, s. 8-9.
[375] Halîl b. Ahmed, VIII, 289; Râgıb, s. 45; Zemahşerî, *Esâs*, s. 34, "br'e" md.
[376] Ahfeş, I, 174; Müberred, *el-Muktadab*, IV, 357; İbn Ebî Meryem, I, 270.

و الهكم اله واحد لآ اله الا هو الرحمن الرحيم *(Sizin ilâhınız bir tek ilâhtır. O'ndan başka ilâh yoktur. O Rahmân'dır, Rahîm'dir)*[377]. Bu âyetin لآ اله kısmı, *med harfi* ile *med sebebi*nin ayrı ayrı kelimelerde yer alması nedeniyle *ayrık med* oluşturmaktadır. Böyle bir *med* ortamında sesin bir ile beş elif miktarı arasında uzatılabileceğini daha önce belirtmiştik. Âyetin, *Lâ ilâhe illâ hû (O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur!)* kısmı, bir *nefy* ve bir *isbât* unsurundan teşekkül etmiş olup, *Lâ ilâhe* derken, Allah'tan başka bütün ilâhların nefyedilmesi, *illâ hû* derken de *ilâh* ve *mabut* adına sadece Allah'ın birlenip kabullenilmesi söz konusu olmaktadır. İşte gerek bu âyette, gerekse لآ اله الا انت سبحانك.. *(Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih ederim!..)*[378] ve انهم كانوا اذا قيل لهم لآ اله الا الله يستكبرون *(Zira onlara: "Allah'tan başka tanrı yoktur" dendiği zaman kibirle direnirlerdi)*[379] gibi benzer âyetlerde, Allah'ın dışındaki tüm tanrıların nefyedildiği لآ اله kısmında, bu nefyetme işinde mübâlağa gözetilmesi amacıyla, sesin fazlaca uzatılmasına "tazim meddi (*medd-i ta'zîm*" veya "mübâlağa meddi (*medd-i mübâlağa*)" adı verilmiştir[380]. Böylece *lafzî* sebebin dışında, *ses-anlam* ilişkisine yansıyacak biçimde *med* ortamını hazırlayan *mana* boyutlu bu faktör de meddin *manevî* sebebini oluşturmaktadır ki, bu *mana* boyutlu sebep "nefyetme"de mübâlağa göstermektir ve bu, *med* için güçlü bir neden sayılmaktadır[381]. Nitekim İbn Kesîr ve Ya'kûb, içerisinde لآ اله الا الله *kelime-i tevhîd*inin yer aldığı âyetlerde, لآ اله *ayrık med* kısmını, (kendi kuralları olan bir eliflik miktarın dışına çıkarak) fazlaca uzatmışlardır ki, maksat Allah'a tazimde bulunmaktır[382].

Şu halde *kelime-i tevhîd* içeren bu gibi âyetlerin *Lâ ilâhe* kısmında, bir elif miktarından başlayarak, Verş ve Hamza'nın vechi olan beş elif miktarına varıncaya kadar *tazim meddi* artırıldıkça, Allah'ın dışında tüm ilâhların nefyedilmesi anlamında o oranda bir mübâlağa gözetilmiş olacaktır. Söz gelimi, لآ اله nin لا sının, Verş'in ve Hamza'nın usûlüne göre beş elif uzatılarak *Lâââââ ilâhe* şeklinde okunması, âdeta Türkçemize

---

[377] Bakara 2/163.
[378] Enbiyâ 21/87.
[379] Sâffât 37/35.
[380] Ebû Ma'şer, s. 164; Sehâvî, II, 523; İbnü'l-Cezerî, I, 344.
[381] İbnü'l-Cezerî, I, 344.
[382] Ebû Ma'şer, a.y.

yansıyan yapısıyla: "*Allah'tan başka hiiiiiç bir ilâh tanımam!*" gibi bir mana nüansı oluşturmaktadır.

ذلك الكتاب لا ريب فيه *{O kitap (Kur'an); onda asla şüphe yoktur!}*[383]. Cumhur, لا datını, *tabiî med* oluşturması nedeniyle bir elif miktarı uzatarak okurken, Hamza, gerek burada, gerekse aynı cümle yapısını taşıyan: لا شية فيها.. *{.. renginde hiç alacası bulunmayan (sapsarı) bir inektir o}*[384]; واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له *{Allah bir kavme fenalık (azap) diledi mi, artık o geri çevrilemez}*[385]; لا جرم أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون *(Hiç şüphe yok ki Allah, onların gizlediklerini de, açığa vurduklarını da bilir)*[386] gibi âyetlerde yer alan ve *tebriye* manası ifade eden لا edatını fazlaca uzatarak okumuştur ki, bunun sebebi "olumsuzluk (*nefy*)" anlamında mübâlağa gözetilmesidir[387]. Aynı şekilde, zayıf olmakla beraber salih amel işlemeye teşvik (*fadâil-i a'mâl*) hususunda caiz görülen bazı rivayetlerde, *Lâ ilâhe illallâh* derken, *lâ* edatında sesini uzatan (ve böylece Allah'tan başkasını tanrı tanımama hususunda mübâlağa gözeten) kimse için bazı müjdeler gelmiştir[388].

Hamza'nın, olumsuzlaştırma (*nefy*) hükmünde mübâlağa gözetmek maksadıyla *tabiî med*din ölçüsünü aşan bu *mübâlağa medd*inin esprisini, konumuz olan âyete taşıyacak olursak: "*O kitap! Onda hiiç şüphe yoktur!*" şeklinde, ses motifi taşıyan bir tercümeye yer vermek mümkündür diye düşünüyoruz.

فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون *(Artık kim benim hidayetime tâbi olursa, onlar için herhangi bir korku yoktur ve onlar üzüntü de çekmeyecekler)*[389]. Burada cumhur, *fe-lâ havfun* şeklinde *ref'* okurken, Ya'kûb burada ve Kur'an'ın tümünde *fe-lâ havfe* şeklinde, değişmeyen fetha hareke ile okumuştur[390].

Cumhurun kıraatinde لا, aynen ليس gibi *ismi ref'*, *haberi nasb* okutan bir olumsuzluk edatı olup, "korku" kavramını olumsuzlaştırırken, Ya'kûb'un kıraatinde bu, *tebriye* edatı olup, "korku" kavramının bütün türlerini yok ederek, *nefy* manasını genele

---

[383] Bakara 2/2.
[384] Bakara 2/71.
[385] Ra'd 13/11.
[386] Nahl 16/23.
[387] İbnü'l-Cezerî, I, 345.
[388] a.y.
[389] Bakara 2/38.
[390] Ezherî, I, 148; İbn Ebî Meryem, I, 269; İbnü'l-Cezerî, II, 211.

taşımaktadır[391]. Böylece Ya'kûb'un kıraati, "korku"nun olumsuzluk hükmü altına alınması hususunda daha pekiştirici bir rol üstlenmektedir[392].

Benzer yaklaşımla, Ya'kûb'un kıraatini, Hamza'nın *med* vechindeki mevcut *ses* motifiyle birleştirerek: ".. *onlar için hiiç korku yoktur*" şeklinde bir tercümeye yer verebiliriz.

فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج .. *(Kim o aylarda hacca başlarsa, hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek, kavga etmek yoktur)*[393]. İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb ilk iki lafzı, *fe-lâ rafesun ve lâ füsûkun* şeklinde *ref'*; Ebû Ca'fer bu ikisine ilave olarak üçüncüsünü, *ve lâ cidâlun* şeklinde *ref'* ile okurlarken, çoğunluk her üçünü de, *fe-lâ rafese ve lâ füsûka ve lâ cidâle..* şeklinde *nasb* ile okumuştur[394].

Ref' ile okuyanların kıraatine göre لا, yine ليس gibi bir olumsuzluk edatı olup, başında yer aldığı kelimeleri *isim* olmak üzere *ref'* ederken, *nasb* ile okuyanlara göre bu, *tebriye* edatı olup, her üç lafzın ifade ettiği hükmü (cinsel ilişki, günah sayılan davranışlar, kavga etmek) *cins*ten uzaklaştırıp ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla *tebriye* esasına göre okumak, amaçlanan manaya daha güçlü bir uyum sağlamaktadır. Çünkü bu kıraat, *rafes, füsûk* ve *cidâl* fiillerinin hiçbirisine ruhsat tanımaksızın, bu günah cinsi kapsamına giren tüm fertleri olumsuzlaştırmış olmaktadır[395].

Bir yaklaşıma göre *ve lâ cidâle* şeklinde *nasb* okunmasında (Ebû Ca'fer'in dışında) bütün kurrânın ittifak etmiş olması, bu kelimeyi öncesinde bulunanlardan ayırarak, bu kısmın: "*Haccın **zilhicce** ayında yer alıp, başka aylara ertelenmemesi gerektiği hususunda hiçbir şüpheye mahal yoktur*" şeklinde yorumlanması sonucunu getirmektedir. *Ve lâ cidâlun* şeklindeki *ref'* kıraat ise, hac esnasında kavga etmenin yasaklılığını ifade etmektedir[396]. Ahfeş, her üç kelimenin *nekre* olması ve hükmün olumsuzluk ifade etmesi nedeniyle *nasb* kıraati tercih etmiştir[397].

---

[391] İbn Ebî Meryem, I, 270; Ebû Hayyân, I, 169.
[392] İbn Ebî Meryem, a.y.
[393] Bakara 2/197.
[394] İbn Mücâhid, s. 180; İbnü'l-Cezerî, II, 211.
[395] Ferrâ, I, 120; Nahhâs, I, 294; Ezherî, I, 196-197; İbn Hâleveyh, s. 94; Ebû Alî, II, 291.
[396] Ebû Ubeyde, I, 70; Nahhâs, I, 295; Ezherî, I, 196; İbn Hâleveyh, s. 94.
[397] Ahfeş, I, 175.

Burada da Hamza'nın *mübâlağa meddi* uygulayarak, çoğunluğun kıraati olan *tebriye lâmını, lââ..* şeklinde biraz fazlaca uzatması, âyette belirtilen yasaklara, *"hiiç bir şekilde"* gibi bir mana vurgusu getirdiği açıktır.

3.2.4.4.2. Dua Cümleleri

Arap, "olumsuzluk" anlamı ifade eden cümlelerin yanı sıra "dua" ve "yardım talebi" ortamında da meddederek sesini uzatır. Hatta bu hususla ilgili olmak üzere, *med* sebebi taşımayan harfleri bile uzatarak telaffuz eder[398].

Kur'an'da bu tür cümlelere çokça yer verilmekte olup, bunlardan bir kısmını kıraat farklılığı bazında ele alarak *med*din, *ses-anlam* ilişkisine nasıl yansıdığını örnekleriyle birlikte ortaya koymaya çalışalım:

ومنهم من يقول ربنآ آتنا فى الدنيا حسنة و فى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار *(Onlardan bir kısmı da: "Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver! Bizi ateş azabından koru!" derler)*[399]. Bu âyette geçen آتنا ve فى الآخرة lafızlarının aslî yapısı, ا ء تنا (*e'tinâ*) ve فى الأ ء خرة (*fi'l-e'hirati*) şeklinde iki *hemze*li olduğu için, daha önce usûlüyle ilgili bilgi sunduğumuz Verş, *medd-i bedel* vechi uygulamak suretiyle bu kelimeleri beş elif miktarı uzatarak okuyacaktır. Buna, Verş ve Hamza'nın, ربنآ آتنا cümlesinde yer alan *ayrık med* vecihleri de eklenince, üç *med*din toplam uzatılması miktarı on beş elifi bulmaktadır ki, bu *med*li okuyuşlar, müminlerin Rablerinden hem dünya, hem ahiret güzelliklerini kendilerine yağmur gibi sürekli yağdırmasını istediklerine işaret ediyor gibidir. Öyle ki, bu uzun boylu *med* ortamında müminler: *"Rabbimiz! Bize ver de ver, ver de ver!.."* dercesine sürekli bir talepte bulundukları imajı verilmektedir.

Ayrıca الآخرة kelimesinin ilk hecesinde yer alan *medd-i bedel*, ahiret hayatının sürekliliğine işaret ediyor gibidir[400].

رب اجعلنى مقيم الصلوة ومن ذريتى ربنا وتقبل دعآء *(Rabbim! Beni namaza devam eden bir kimse eyle; soyumdan da böyle kimseler yarat! Rabbimiz! Duamı kabul eyle!)*[401]. Burada Verş, Ebû Amr, Hamza ve Ebû Ca'fer *vasıl*; Bezzî ve Ya'kûb *vasıl* ve *vakf* halinde *isbât*

---

[398] İbnü'l-Cezerî, I, 345.
[399] Bakara 2/201.
[400] Tetik, Necati, "Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'ân ve Kırâat", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* ***Kur'an ve Dil –Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu***, 17-18 Mayıs, Erzurum 2001, s. 303.
[401] İbrâhim 14/40.

vechi uygulayarak دعآئى şeklinde okurlarken, diğerleri her iki halde de *hazif* vechi uygulayarak, *hemze*nin kesresiyle yetinmişlerdir[402].

Verş'in *vasıl* halinde "*du'ââââîîîî*" şeklinde okuması anında, beş elif *bitişik med*den, beş elif de kelime sonundaki *bedel med*dinden gelmek üzere[403] oluşan on elif miktarı bir uzatma, Hz. İbrahim'in, bütün zürriyeti adına ellerini göğe açıp, duasını kabul etmesi için, uzun uzun ve ısrarlı bir şekilde Allah'a yalvardığını tasvir ediyor gibidir.

الذين يقولون ربنآ اننآ آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار *(Onlar ki: "Rabbimiz! Biz iman ettik; bizim günahlarımızı bağışla, bizi ateş azabından koru!" derler)*[404].

Bu âyette peş peşe gelen iki *ayrık* ve bir *bedel medd*inin oluşturduğu uzatma, Verş'in kıraatine göre on beş elif miktarı olup bu, müminlerin dua edişindeki samimî ortamı ve devamlılığı gösteriyor gibidir.

Mustafa İsmail ve Abdussamed gibi Mısır'ın tanınmış usta okuyucuları, buraya kadar bir kısmını sunmaya çalıştığımız, *dua* içerikli âyetleri okurken, özellikle Verş ve Hamza'nın beş eliflik *med* vecihlerini uygulamakta ve genellikle en tiz perdeden okumaktadırlar. Okuyucu, manaya vâkıf usta bir yorumcu olduğunda, *dua* cümlesini teşkil eden kelimeleri, uzun frekanslı bir *med* ile tiz perdeden okuduğu vakit tam bir *yalvarma* ortamı oluşmakta, kulun iç dünyasından kopup gelen samimî istekler gâh coşkulu, gâh hüzünlü münacatlar halinde göklere doğru yükselmektedir. Sadık Kılıç'ın Türkçemize kazandırdığı, Pierre'in "Dua Üzerine Düşünceler" adlı eserinde *pes* ve *tiz* perdeli seslerle yapılan duanın *psikofizyolojik* olgu ve sonuçları inceleme konusu yapılırken önemli tespitlere yer verildiğini görüyoruz. *Tok* ve *pes* sesler ruhî hayatın "alt bölgeleri" üzerinde; varlığın içgüdüsel bölümü ve ondaki geçmiş ve gelecekle ilgili her şey üzerinde müessir olurken, *tiz* sesler aynı ruhî hayatın "üst bölgeleri" ile birleşmeye yöneliktir. Dolayısıyla, *pes* tonlu bir sesle tane tane telaffuz edilmiş bir dua, varlığın karanlık bölgelerine işleyip, fizikî ya da zihnî sarsıntılara, duygusal veya hissi bulanıklıklara karşı sükûnet temin ederken, *tiz*; yani yüksek ve keskin tonla yapılan bir dua, daha çok ruhî hayatta bilgiye mahrem olan ve onun oluşumunu ilgilendiren durumlara uygun düşmektedir. Yüksek tonlu seslerle yapılan dua, geleceğin kapılarını döğen bir çekiçtir. Böylece *tiz* perdeden yapılmış bir dua, varlığın henüz kendisine tam

---

[402] Dânî, s. 135; İbnü'l-Cezerî, II, 301; Paluvî, s. 78.
[403] İbnü'l-Cezerî, I, 338-339, 344.
[404] Âl-i İmrân 3/16.

muttali olamamasına rağmen, en mükemmel imkân olarak mevcut olan ruhî yaşantının "üst bölgeler"ini normal şuurdan saklamakta olan perdeyi parçalayan sezgiyi keskinleştirici bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır[405].

Doğu'nun bazı kesimlerinde ise *pes* ve *tiz* sesler (özellikle de *pes* ses) ile ilgili olarak, Batı'ya nazaran daha farklı bir değerlendirmeye şahit olmaktayız. Örneğin, Azerbaycanlı dinleyicilerin müzik estetik zevkine yabancı olmasını güzel kavrayan Üzeyir Hacıbeyov[406], kendisinin *Aslı ve Kerem Operası*'nda olumsuz bir şahsiyet olan Karakeşiş'in suretini yaratmada, aşağı ses tonundan (*bariton*) maharetle istifade etmiş ve eserin daha ilk dakikalarında Karakeşiş'e karşı, dinleyicinin antipatisini uyandırabilmiştir. Böylece mûsıkîde *pes* sesler gam-gusse uyandırırken, *tiz* sesler, aksine, kahramanlık ve ruhî coşkunlukla ilgili kalmaktadır. Bu duygusal (*emotional*) tepki, çeşitli perdelere (*register*) geçildiğinde kendisini daha da açığa çıkarır. Meselâ, müzikte "yukarı perde"den "aşağı perde"ye geçilmesi, ruhî hallerin karanlıklaşması, aksinde ise aydınlanması ile sonuçlanabilir[407].

Yine aynı konuyla ilgili örnek verilecek olursa, şu bilinmektedir ki biz, üzücü haberleri *pes* tonla söylerken, hoş ve sevinçli haberleri *tiz* tonla, bağırarak söyleriz. A. Sohor (Coxop)un[408] kaydettiği gibi, daha çok fikir ima eden armonik ses (*overtone*) muhtevalı *pes* sesler katı ve ağır bulunurken -ki bu sesler daha çok sinir hücrelerini etkiler-, *tiz* sesler, aksine hafif, zarif ve nazik bulunur (bunlara dâhil olan *overton*ları işitmek çok zor olup şuur onları kavrayamaz). Bundan dolayı *pes* seslerden *tiz* seslere geçiş yapılması, ağır olanın (bu sırada aşağıda yerleşenin), hafif olanın (ve yukarıda yerleşenin) yerini alması, yukarıya doğru bir hareket tasavvuru doğurabilmektedir. Örneğin, güneş yukarıda olduğu için *tiz* sesler, çoğu zaman ışıkla, aydınlıkla vb. çağrışımlanabilmektedir[409].

Ses perdelerinin psikolojik ve felsefî boyutunu sergileyen bu gibi tespitler, *pes* seslere nisbetle *tiz* seslerin daha çok olumlu yönleri bulunduğunu öne çıkarmaktadır. Öyle ki, *tiz* ses bir yerde varlığın sembolü ve hayat kaynağı olan güneş kavramıyla âdeta özdeşleştirilirken, *pes* ses daha çok olumsuzluğun ölçütü olarak sunulmaktadır. Aynı gerçeği, Mustafa İsmail'in tilâvetinde de keşfetmekteyiz. O, Kehf suresini okurken,

---

[405] Pierre, Marinier, *Dua Üzerine Düşünceler*, çev. Sadık Kılıç, Nil Yayınları, İzmir 1990, s. 37-38.
[406] Azerbaycanlı bir müzik bilimcisi ve bestekârı.
[407] Kurbanov, Bâbek, *Mûsıkînin Bedîî-Estetik Meseleleri*, Ağrıdağı Yayınevi, Bakû 2000, s. 103.
[408] Ünlü bir Rus felsefecisi.
[409] Kurbanov, s. 103-104.

cehennem sahnelerinden birini anlatan: بئس الشراب وسآء ت مرتفقا *(Ne fena bir içecek ve ne kötü bir kalma yeri!)*[410] âyetini çok düşük, *pes* bir tonla okumasına rağmen, cenneti ve cennetlikleri vasfeden: نعم الثواب وحسنت مرتفقا *(Ne güzel karşılık ve ne güzel bir kalma yeri!)*[411] âyetine geldiğinde, *tiz*in nihaî doruğuna çıkarak, mehip ve coşkulu bir ses tonuyla okumaktadır[412]. Batılı ünlü tenorların, bilhassa *opera* türü müzik yapıtlarını icra ederlerken, daima bitiş hecesinde tize çıktıkları ve ürpertici bir özellik arzeden o son heceyi, Verş ve Hamza'nın beş eliflik *med*dine benzer şekilde, aynı tiz ve heybetli ses tonuyla uzatıp noktalarken, meydanı dolduran kalabalıkların en yoğun alkışını aldıkları bilinmektedir.

İşte Kur'an'da yer alan *dua* cümlelerinin, daha çok *ayrık* ve *bitişik med*lerden oluşan kısımları Verş, Hamza ve bu ikisinden sonra üçüncü sırayı alan Âsım'ın *med* vechine göre okunurken *tiz* perdeye çıkılması, yukarıdan beri sunmaya çalıştığımız ses felsefesinin temel esprisine daha uygun düşecektir diye düşünüyoruz.

3.2.4.4.3. Soru Cümleleri

Yaptığımız araştırmalarda, Kur'an'da yer alan çeşitli *soru* cümlelerinin *med*le birlikte gelen farklı okunuş biçimlerinin, *ses-anlam* ilişkisine yansıdığını tespit ettik. Esasen soru sorma anında sesin takındığı *tonlama* özelliği, bir şekilde bu *ses-anlam* ilişkisini oluşturmaktadır. Özellikle de bu soru sorma işi, bilgi talebinde bulunma, alay etme, küçümseme, garipseme vb. sebepler etrafında şekillendiği vakit, *istifhâm hemzesi*nin uzatılarak okunmasıyla birlikte ortaya çıkan *fonetik* üslûp, bu *ses-anlam* ilişkisini daha da belirginleştirmektedir. Şimdi konuyla ilgili birkaç kıraat örneğine yer vermek istiyoruz:

انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النسآء بل انتم قوم مسرفون *(Çünkü siz kadınları bırakıp, şehvetle erkeklere yanaşıyorsunuz. Hayır, siz haddi aşan bir toplumsunuz!)*[413]. Bu âyeti Nâfi', Hafs ve Ebû Ca'fer tek *hemze*li olarak, âyet metninde görüldüğü üzere *haber* kipiyle okurken, çoğunluk *istifhâm hemzesi* ziyade ederek, ..أئنكم şeklinde, *inşâ* kipiyle okumuştur[414]. *İnşâ* kipiyle okuyanların farklı uygulamaları vardır. İbn Kesîr ve Ruveys,

---

[410] Kehf 18/29.
[411] Kehf 18/31.
[412] Bu tespitte bulunurken, Mustafa İsmail'e ait bir okuma kasetinden yararlandık.
[413] A'râf 7/81.
[414] İbn Mücâhid, s. 286; İbnü'l-Cezerî, I, 371.

sadece ikinci *hemze*yi *yâ* harfine yakın bir tonla (*teshîl*); Ebû Amr iki *hemze* arasına bir *fasıl elifi* getirdikten sonra ikinci *hemze*yi aynı tonla; Hişâm ise böyle bir tonlama yapmaksızın, sadece iki *hemze* arasına *elif* getirerek okumuştur[415].

İki *hemze* arasına *fasıl elifi* getirerek okuyan Ebu Amr ve Hişâm'ın kıraati *med* ortamı oluşturup, Ebû Amr'ın *âyinneküm*; Hişâm'ın *âinneküm* şeklinde, *istifhâm hemzesi*ni uzatarak okumaları, bir önceki: *"Lût'u da peygamber gönderdik. Hani o, kavmine demişti ki: "Sizden önceki milletlerden hiçbirinin yapmadığı çirkin işi mi yapıyorsunuz?""*[416] âyetinde yer alan yadırgama ve kınamayı pekiştirip, buna ekstra bir şiddet derecesi kazandırmaktadır[417].

Böylece *med*din *ses-anlam* ilişkisi boyutu dikkate alınarak, Ebû Amr ve Hişâm'ın kıraatleri: *"Siiz ha! Sahi siz şehveti tatmin için kadınları bırakıp, erkeklere mi yanaşıyorsunuz?.."* şeklinde tercüme edilebilir.

فلما القوا قال موسى ما جئتم به السحر *(Sihirbazlar atacaklarını atınca, Musa dedi ki: "Sizin getirdiğiniz sihirdir..")*[418]. Bu âyette geçen السحر kelimesini cumhur, metinde görüldüğü üzere *haber* kipiyle, *es-sihru* şeklinde okurken, Ebû Amr ve Ebû Ca'fer *vasıl hemzesi*ne bir *istifhâm hemzesi* ziyade edip, bir keresinde *vasıl hemzesi*ni *elif*e çevirerek, آلسحر (*ââââssihru*); bir keresinde de *teshîl* vechi ile, اهسحر (*ehessihru*) şeklinde, *inşâ* kipiyle okumuşlardır[419].

Cumhurun kıraatinde, ما جئتم cümlesinin ما sı *ism-i mevsûl* olurken, azınlığın kıraatinde bu, *istifhâm* edatı olmaktadır. Buna göre *inşâ* kipli kıraatte sihirbazların kınanması ve sihirlerinin küçümsenmesi söz konusu olup, bu kıraat: *"Ne getirdiniz?.. Sihir mi?"* şeklinde yorumlanır[420].

Bu yorumlar ışığında *inşâ* kipli kıraat, Hz. Musa'nın kendine çok güvendiğini ve Firavun'un sihirbazlarını küçümsediğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu kıraatle birlikte ortaya çıkan *medd-i lâzım*'ın oluşturduğu *"ââââssihru"* şeklindeki okuyuş, *"Ââââ! Sizin bu getirdiğiniz şey de sihir miymiş?"* dercesine bir küçümseme imajı oluşturmaktadır.

---

[415] Dânî, s. 32; İbnü'l-Cezerî, I, 370; Paluvî, s. 60.
[416] A'râf 7/80.
[417] Âlûsî, VIII, 170.
[418] Yûnus 10/81.
[419] İbn Mücâhid, s.
[420] Nahhâs, II, 263; İbn Hâleveyh, s. 183. Ayrıca bk. Zeccâc, III, 30; Ebû Zür'a, s. 335.

قالت ياويلتى ء ألد وأنا عجوز وهذا بعلى شيخا.. *(Kadın: "Vay başıma gelenler! Ben bir kocakarı, bu kocam da yaşlı biri iken çocuk mu doğuracağım? Doğrusu, bu şaşılacak bir şey!" dedi)*[421]. Kâlûn, Ebû Amr, Hişâm ve Ebû Ca'fer iki *hemze* arasına bir *fasıl elifi* getirip, ikinci *hemze*de de *teshîl* uygulayarak ءألد şeklinde; Verş, İbn Kesîr ve Ruveys, sadece ikinci *hemze*de *teshîl* yaparak ءلد şeklinde; Verş bir keresinde de ikinci *hemze*yi *elif*e çevirerek ءالد şeklinde; bir keresinde Hişâm *teshîl* yapmaksızın, sadece *fasıl elifi* getirerek ءالءد şeklinde; İbn Zekvân, Âsım, Hamza, Kisâî, Ravh ve Halef ise her iki *hemze*yi (âyet metninde görüldüğü gibi) ayrı ayrı okumuşlardır[422].

Bu kıraatlerden *teshîl*li ya da *teshîl*siz olmak üzere, *med*li okuyuşlarda, Hz. İbrahim'in, menopoz dönemini çok gerilerde bırakmış, doksanlık ihtiyar hanımının, Lût kavmini helâk etmek için gönderilen melekler tarafından çocuk doğuracağı yolunda müjdelenmesi üzerine[423] göstermiş olduğu aşırı şaşkınlık ve heyecan halini fonetik motiflerle çok güzel tasvir etmektedir. Böyle bir telaffuz ortamında ihtiyar kadın âdeta: "*Âââ! Ben mi?*" dercesine şaşkınlığını ortaya koyuyor gibidir.

أشهدوا خلقهم *(Acaba meleklerin yaratılışını mı görmüşler?)*[424]. Cumhur, **sülâsî** ve *etken* çatı üzere *e-şehidû* şeklinde okurken, Nâfi', **if'âl** kalıbında ve *edilgen* çatı üzere; ayrıca ikinci *hemze*yi *vâv*a çok yakın bir tonla *teshîl* ederek, *e-vuşhidû* şeklinde; Ebû Ca'fer ve ikinci geçişte Kâlûn, Nâfi'in vechine ilave olarak, iki *hemze* arasına bir *fasıl elifi* getirerek, *â-vuşhidû* şeklinde okumuşlardır[425].

Burada Nâfi' ve Ebû Ca'fer'in kıraatleri, *belâgat* ve *fonetik* yönünden üç farklı anlam zenginliği getirmektedir. Birincisi, fiilin **if'âl** kalıbında ve *edilgen* çatılı gelmiş olması, "*Onlar birileri tarafından meleklerin yaratılışında hazır mı kılınmışlar?*" şeklinde bir anlam ifade etmekte olup, bu kıraat, "*Melekler Allah'ın kızlarıdır*" diye iddia eden müşriklerin, meleklerin yaratılışını görmekten; o anda orada bulunmaktan âciz olduklarına dikkat çekmektedir. Zira onları, meleklerin yaratıldığı ana muttali kılabilecek olan yalnız Allah'tır (Allah ise böyle bir şey olmadığını söylüyor)[426].

---

[421] Hûd 11/72.
[422] İbnü'l-Cezerî, I, 363-364.
[423] bk. Hûd 11/69-71.
[424] Zuhruf 43/19.
[425] İbn Mücâhid, s. 585; İbnü'l-Cezerî, I, 376; II, 368-369; Paluvî, s. 123.
[426] Bikâî, VII, 16.

İkincisi, *fasıl elifi* ile birlikte gelen *med*, müşriklerin rüsvaylığındaki ziyadeliği ortaya koymaktadır[427].

Üçüncüsü, *hemze* ile *vâv* arası bir okuyuş tonu getiren *teshîl* vechi, müşriklerin bayağı konumuna, görüş ve fiillerinin, tüm tutum ve davranışlarının süflîliğine işaret etmektedir[428]. Bu üç maddelik değerlendirmeden bilhassa ikincisi, bizim şu anki konumuzu ilgilendirmektedir. Fonetik yapılanmalara kulağı hassas birisi, Nâfi' ve Ebû Ca'fer'in buradaki kıraatlerinde *med* ve *teshîl*in birlikte icra edilmesinin, tam bir hafife alma ve alay etme ortamı doğurduğunu sezinleyecektir.

3.2.4.4.4. Genel Anlamda Meddin Ses-Anlam İlişkisine Yansıması

Med vechinin *tebriye, dua* ve *soru* cümleleri dışında kalan diğer sade ve düz cümlelerde de *ses-anlam* ilişkisi ortamı oluşturduğu bilinmekte olup, bununla ilgili de birkaç kıraat örneğine yer vermek istiyoruz.

ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قآئمة يتلون آيات الله آنآء الليل وهم يسجدون *(Onların hepsi bir değildir. Ehl-i kitap'tan, gece saatlerinde ayakta duran, secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okuyan bir topluluk da vardır)*[429].

Bu âyette قآئمة kelimesinden itibaren iki *bitişik* ve iki *bedel medd*indeki toplam ses uzatma ölçüsü Verş'e göre yirmi elif miktarı olup bu, Ehl-i kitap içerisinde bir grubun gece ibadetlerinin ve okuyuşlarının uzun süreli olduğuna işaret ediyor gibidir.

يآ ايها الذين آمنوآ آمنوا بالله ورسوله.. *{Ey iman edenler! Allah'a, Peygamber'ine, Peygamber'ine indirdiği Kitab'a ve daha önce indirdiği kitaba iman (da sebat) edin!}*[430].

Bu âyette birinci *âmenû* fiilinden itibaren, Verş'e göre iki *bedel* ve bir *ayrık medd*den oluşan 15 eliflik uzatma miktarını: "*..ââââmenûûûûû ââââminû*" şeklinde bir fonemler zinciriyle resmedecek olursak, burada anlatılmak istenenin, mevcut iman potansiyelinin korunup daha da pekiştirilmesi ve bunun devamının sağlanması olduğu sonucuna varabiliriz. Nitekim tefsir kitaplarında belirtildiğine göre bu âyette (öncelikli

---

[427] Bikâî, VII, 16.
[428] a.y.
[429] Âl-i İmrân 3/113.
[430] Nisâ 4/136.

olarak) emrolunan şey, müslümanların, imanlarında sebat göstermeleri, imanlarını güçlendirmeleri ve bunun devamlılığını sağlamaları hususudur[431].

مذبذبين بين ذلك لآ الى هؤلآء ولآ الى هؤلآء *{Onlar küfür ile iman arasında bocalayıp durmaktalar; ne bunlara (müminlere) bağlanıyorlar ne de şunlara (kâfirlere)}*[432]. Bu âyette dört *ayrık* ve iki *bitişik med* yer almakta olup, bunlar Verş ve Hamza'nın okuyuşlarında toplam 30 elif miktarı bir uzatma sağlamaktadır. Gerek bu uzatmalar, gerekse Hamza'nın, her *med* esnasında nefes almaksızın "ses kesme (*sekte*)" vechi uygulaması, münafığın içine düştüğü bocalamayı ve yaşam boyu sergilediği zikzaklı ruh halini ortaya koymaktadır[433].

اذقال ابراهيم ربى الذى يحيى ويميت قال أنا احيى واميت *{Hani İbrahim: "Benim Rabbim hayat veren ve öldürendir" demiş, o da (Nemrut): "Hayat veren ve öldüren benim" demişti}*[434].

Nâfi', Kur'an'ın tamamında انا (ben) zamirini, sonrasında *hemze*nin yer aldığı pozisyonlarda meddederek okur[435]. Aynı lafiz ortamı burada da mevcut olduğu için Nâfi', geçerken أنآ احيى (*enâââââ uhyî*) şeklinde beş elif miktarı uzatarak okuyacaktır. Böyle bir *med* ortamında, Hz. İbrahim'le uzun uzadıya münakaşa eden Nemrut, elini göğsüne vurarak: "*Ben de diriltirim! Ben de öldürürüm!*" şeklinde meydan okuyup benlik davası güdüyor gibidir.

أنا انبئكم بتأويله فأرسلون.. *{Zindandaki iki kişiden kurtulmuş olanı, nice zamandan sonra (Yusuf'u) hatırladı ve dedi ki: "Ben size onun (kralın gördüğü rüya) yorumunu haber veririm, beni hemen (zindana; Yusuf'un yanına) gönderin!}*[436]. Yine Verş'in burada "*enâââââ unebbiuküm*" şeklinde, beş elif miktarı uzatarak okuması, unuttuğu bir şeyi uzun bir sürenin ardından hatırlayan kişinin, bir anda heyecana kapılıp ileriye atılmasını ve âdeta "*beeen, beeen!..*" diye haykırmasını sergilemektedir. Hz. Yusuf, rüyasını yorumladığı ve kurtulup efendisinin yanına döneceğini haber verdiği zindan arkadaşı hapisten kurtulunca, Yusuf ona, kralın yanında kendisinden bahsetmesini tembihlemiş ve böylece kralın, belki kendisini de zindandan çıkaracağını ummuştu. Ne

---

[431] Zeccâc, II, 119; Zemahşerî, I, 571. Konuyla ilgili bir değerlendirme hakkında bk. Tetik, a.g.m., s. 309.
[432] Nisâ 4/143.
[433] Tetik, a.g.m., s. 305-306.
[434] Bakara 2/258.
[435] İbn Mücâhid, s. 188; Dânî, s. 82.
[436] Yûsuf 12/45.

var ki, kurtulan kişi bunu uzun bir süre unutmuş, nihayet kralın rüyası gündeme geldiğinde ancak Yusuf'u hatırlayabilmişti[437].

أنا آتيك به.. .. *{Sen yerinden kalkmadan* (müteakip âyette ise: *Gözünü kapayıp açmadan*) *önce, ben onu sana getiririm..}*[438]. Belkıs'ın tahtını getirme hususunda ilki ***ifrit***, ikincisi ise, kendisine ilim verilen kişi (Âsâf b. Berhiyâ) tarafından olmak üzere, Hz. Süleyman'a sunulan iki teklifin yer aldığı âyetlerin her birinde Verş, kendi usûlü gereğince oluşan bir *ayrık*, bir de *bedel meddi* sebebiyle, أنآ آتيك (*enâââââ âââââtîke*) şeklinde okuyacaktır ki, on elif miktarını bulan böyle bir ses uzatımı ortamında, Belkıs'ın tahtının çok uzak bir mesafeden nakledilmiş olduğu imajına yer verilmektedir. Nitekim tefsir kitaplarında bu mesafenin (o zamanki ulaşım imkânları ölçüsünce) iki ay gibi, epeyce uzun sayılabilecek bir zaman dilimine tekabül ettiği bildirilmektedir[439].

كلا نمد هؤلآء وهؤلآء من عطآء ربك وماكان عطآء ربك محظورا *{Rabbinin ihsanından her birine; onlara da bunlara da vermekteyiz. Rabbinin ihsanı (hiç kimseye) yasaklanmış değildir}*[440]. Burada iki *ayrık*, dört *bitişik med* yer almakta olup, bunların toplam *med* miktarı Verş ve Hamza'ya göre 30, Âsım'a göre 24 eliftir. Böyle bir *med* ortamında, Cenâb-ı Hakk'ın ihsanının her iki dünya için de bol olduğuna işaret ediliyor gibidir.

هو الذى انزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوآ آيمانا مع آيمانهم *(İmanlarını bir kat daha arttırsınlar diye müminlerin kalplerine huzur ve güven indiren O'dur)*[441]. Bu âyette ليزدادوا cümlesinden itibaren bir *ayrık*, iki *bedel meddi*nin oluşturduğu uzatma ölçüsü, Verş'e göre 15 elif miktarı olup bu, müminlerin imanlarının Allah tarafından kat kat artırıldığına işaret ediyor gibidir.

3.2.4.4. Sekte

Sözlükte "konuşmayı kesip susmak, dinmek" anlamına gelen bu tabir[442], kıraat ilmi terminolojisinde "*Vakf* yapma süresinden daha az olmak üzere, belli bir zaman dilimi içerisinde nefes almaksızın sesi kesmek" demektir[443].

---

[437] bk. Yûsuf 12/41-44.
[438] Neml 27/39-40.
[439] Beydâvî, II, 199.
[440] İsrâ 17/20.
[441] Fetih 48/4.
[442] Halîl b. Ahmed, V, 305; İbn Fâris, *Mücmel*, II, 468; Cevherî, I, 253; Râgıb, s. 236, "skt" md.
[443] Dânî, *el-Müktefâ fi 'l-Vakf ve 'l-İbtidâ*, nşr. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Beyrut 1404/1984, s. 48; İbnü'l-Cezerî, I, 240; Tehânevî, I, 633.

Sekte, başta Hamza olmak üzere, İbn Zekvân, Hafs, Ruveys ve İdrîs gibi kıraat imamlarından rivayet edilmiş olup, kurrâ içerisinde bu veche en fazla itina gösteren İmam Hamza'dır[444]. Biz de *sekte* vechinin *ses-anlam* ilişkisine nasıl yansıdığını konu etrafında araştırırken, vereceğimiz örnekleri çoğunlukla Hamza'nın kıraatinden seçip almaya gayret edeceğiz. Bu yüzden, öncelikle Hamza'nın ne tür kelimelerde *sekte* yaptığını kısaca tanıtmakta yarar vardır. Buna göre, Hamza'nın *sekte* yaptığı telaffuz ortamlarının başlıcaları şunlardır:

Sükûndan Sonra Hemze Gelmesi: *Sekte*nin bu türü, birinci kelimenin cezimli olan son harfiyle, ikinci kelimenin ilk harfi olan *hemze* arasında gerçekleşir. Hamza, bu yapıyı taşıyan iki kelime arasında, telaffuzu tamamen kesmeyecek şekilde, nefes almaksızın hafif ve hoş bir sekte yapar ki maksat, gizli kalır korkusuyla *hemze*yi iyice belli etmektir. من آمن، هل اتيك، قد افلح (*men s âmene, hel s etâke, kad s efleha,*) örneklerinde görüldüğü gibi[445].

Kelimenin Lâm-ı Târif Alması: Hangi kelime olursa olsun, başında ال takısı (*lâm-ı târif*) bulunduğu vakit, Hamza o kelimede *sekte* yaparak, *el* takısını asıl kelime kökünden hafif bir şekilde ayırır. ألآخرة، ألأرض، ألآزفة، ألإيمان، ألآولى (*el s âhiratu, el s ardu, el s âzifetu, el s îmânu, el s ûlâ*) örneklerinde görüldüğü gibi[446].

Medden Sonra Hemze Gelmesi: Bu, *ayrık med* ve *bitişik med* olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. *Ayrık medde*, بمآأنزل، قالوآ آمنا، يآأيها (*bimâ s unzile, kâlû s âmennâ, yâ s eyyuhâ*); *bitişik medde* ise, اولئك، و السمآء بنآء، جآؤا، (جيئوا)، يضيئ (*ulâ s ike, ve's-semâ s e binâ s â, cî s û, yudî s u*) lafızları örnek verilebilir[447]. Bu maddelerden ilk 1. ve 2. gruba giren *sekt* vechi, Hafs'ın dışında bazı raviler tarafından Âsım'dan da rivayet edilmiştir[448]. Hafs ise Kur'an'da sadece dört yerde *sekte* vechi uygulamıştır ki, bunların *ses-anlam* ilişkisine nasıl yansıdığını görmeye çalışacağız.

Sekte vechinin, *ses-anlam* ilişkisi yönünü ortaya koyan kıraatlere geçmeden önce, ünlü dil bilgini Halîl b. Ahmed'in, *sekte*nin hem müzikal boyutunu, hem *ses-anlam*

---

[444] İbnü'l-Cezerî, I, 420.
[445] Bu ve diğer örnekler için bk. Dânî, *et-Teysîr*, s. 62; Ebû Ma'şer, s. 169; İbnü'l-Cezerî, I, 419-420. Örnekleri Türkçe harflerle parantez içerisinde yazarken, *sekte* yapılan yerleri *s* işaretiyle belirtmeye çalıştık.
[446] Dânî, s. 62; İbnü'l-Cezerî, I, 420.
[447] Bu ve diğer örnekler için bk. İbnü'l-Cezerî, a.y.
[448] Geniş bilgi için bk. a.e., I, 423-424.

ilişkisi yönünü ön plana çıkaran önemli bir tespitine yer vermek istiyoruz. O, bir terim olarak *sekte*yi (diğer bilinen adıyla *sekt*): "Mûsıkî tarzlarından biri olup, iki nağme arasında nefes almaksızın durmak ve böylece iki nağmeyi birbirinden ayırmaktır" şeklinde tanımlamaktadır[449]. *Sekte* tabiriyle ilgili en kadim ve otantik tespit olarak görebileceğimiz bu tanım, günümüzde icra edilmekte olduğu şekliyle, modern müzik usûllerinden biri olan *es (sus!)* işaretinin[450] uygulamalı tarzından başka bir şey değildir. İki nağme (ses perdesi) arasında uygulanacak olan böyle bir "ses kesme" tarzının da manaya yansıyacağı muhakkaktır. Zira bu uygulama anında gerek insan sesi, gerek çalınmakta olan herhangi bir enstrüman, *es (sekte)* işaretini gördüğü yerde susup, belirli bir müddet geçtikten sonra tekrar, kaldığı yerden icraya başladığı an, "kesme hecesi" ile "başlama hecesi" arasında mutlaka bir *perde* farkı oluşacaktır[451]. Aksi takdirde birbirine eşit iki ses perdesi arasında yer alacak olan bir "*sus!*" işaretinin anlamı kalmayacaktır. Bu "*sus!*" işaretinin bir perdeden başka bir perdeye geçiş anında kullanılması ise rastgele olmayıp, icra edilen yapıtın, dinleyici üzerinde kalıcı bir tesir bırakabileceği şekilde düzenlenmesi gerekecektir ki, bunun da tek yolu *ses-anlam* ilişkisi esasına uymaktır. Sanatsallığın şahikasına yükselmiş edebî bir yapıt şöyle dursun, günlük sıradan konuşmalarda bile bazan bir sözcüğün, diğer sözcüklerden farklı bir aksanla tonlanarak telafuz edilmesi *ses-anlam* ilişkisine derin boyutlar kazandırabilmektedir. Bu özellik, dev sanat yapıtlarına taşındığı vakit, tesir boyutu daha da derinleşecektir. Bir sevgiliye hitap ederken, bir tabiat tasvirine yer verilirken, hatta bir mitolojik öykü motifi işlenirken, "anlam yoğunluğu" arzeden hece ya da sözcük aralarında sesi kesip, kısa süren bir sessizliğin ardından farklı bir tonla yeniden başlamak, herhalde dinleyeni derinden etkileyecektir. Nitekim bunun örneğini günümüz müzik dünyasında yaşamaktayız. Gerek *solo*, gerek *koro* halinde yapıtlar icra edilirken, okuyucu ya da sazcı, ya önündeki yazılı *notasyon* metnini ya da koro şefinin elindeki çubuğu takip ederek, *es* işaretlerinin yer aldığı ses aralıklarına riayet etmekte ve *ses kesme*nin etkili olacağı yerlerde (genellikle) son heceyi uzatıp sesi kesmekte, *başlama*nın etkili olacağı yerlerde de, kısa süren bir

---

[449] Halil b. Ahmed, V, 306.

[450] *Es*, melodi içinde susulması gereken yerleri gösteren sağır işaretlerin, sürece her çeşidine verilen toplu isimdir. Daha geniş bilgi için bk. Gazimihal, s. 82.

[451] Buna en basitinden, ***muhayyer*** makamındaki "*çile*" şarkısını örnek verebiliriz. Bu şarkının *nakarat* bölümünü oluşturan "çile bülbülüm"ün ilk hecesinde: "*Çileeeeeeee..*" şeklinde, uzunca süren bir *tiz* icranın ardından tam bir *sekte* yapılıp, bunun ardından daha düşük bir ton ve farklı bir eda ile icraya devam edilmektedir.

suskunluktan sonra, farklı bir tonlama yaparak, icraya kaldığı yerden devam etmektedir. Bazan buna, icracının vücut hareketleri de eklenince, daha bir tesirli icra ortamı oluşmaktadır.

Gelmiş geçmiş tüm sanatsal yapıtları ve edebî telifleri gölgede bırakacak bir düzeyde *lafız-mana* dengesinin, estetik zarafetin ve içsel mûsıkî zenginliğinin zirve noktasını tutmuş olan Kur'an'ı, bütün yaratılmışların hissine hitap edip doyuracak kapasitede "varlık ezgileri"ni özünde barındıran ve kendine has, taklit edilemez bir icra tarzı olan dev bir mûsıkî yapıtı olarak değerlendirirsek, Kûfe'nin usta okuyucusu Hamza'nın *sekte* vecihlerini, bu harika müzik yapıtının icrası esnasında, *ses-anlam* ilişkisini gözeterek, sesin kesilip yeniden başlanması gereken aralıklara yerleştirilmiş olan *es* işaretlerine benzetebiliriz. Özellikle Mustafa İsmail ve Abdussamed gibi usta yorumcuların, *tiz* perdede devam ederken, *ayrık* ve *bitişik med*lerde beş elif miktarı uzatmanın ardından sesi anî olarak kesip, kısa süren bir sessizliğin ardından farklı bir tonlama yaparak yeniden başlamaları, hem nefis bir mûsıkî tarzı oluşturmakta, hem de açık bir *ses-anlam* ilişkisi doğurmaktadır. Zaten Hamza'nın *sekte* yaptığı telaffuz ortamlarının tamamında, kesilen ses harekeli *hemze* ile başlamaktadır. *Hemze* ise bilindiği gibi, *vurgu* sıfatının en keskin olduğu bir harftir. Böylece Hamza'ya mahsus bir okuma tarzı olan *sekte* vechi, bir taraftan tilâvet olunan Kur'an metnine *vurgusal* (prosadik) bir icra özelliği, bir mûsıkî estetiği kazandırırken, öbür yandan *ses-anlam* ilişkisi sağlamış olmaktadır. Nitekim İbnü'l-Cezerî'nin tespitine göre *sekte*, "işitme ve nakil" esasıyla kayıtlanmış olup, bu ancak, *sekte*nin bizzat kendisiyle kastedilen bir anlam sebebiyle ve sahih rivayet dâhilinde caiz olabilir[452].

Bu ön değerlendirmeden sonra, şimdi de *sekte*nin, *ses-anlam* ilişkisine nasıl yansıdığını bazı kıraat örneklerinde görmeye çalışacağız. Konuya, kıssaların en güzelini özünde barındıran Yûsuf sûresinin, Hamza'nın *sekte*li okuyuşlarına örnek oluşturan bazı âyetleriyle başlamak istiyoruz.

قالوا لئن اكله الذئب ونحن عصبة انآ اذا لخاسرون *(Onlar da: "Andolsun biz kuvvetli bir topluluk iken onu kurt yerse, o takdirde biz gerçekten hüsrana uğramış oluruz" dediler)*[453].

---

[452] İbnü'l-Cezerî, I, 243.
[453] Yûsuf 12/14.

Bu âyette Hamza'nın, daha önce belirtmeye çalıştığımız usûlü doğrultusunda üç adet *sekte* vechi uyguladığı açıktır. Bu *sekte*ler, insanın suçluluk saikiyle ne tür bir psişik tavır takınacağını sergilemektedir. Şöyle ki, önceki âyetlerde anlatıldığı üzere Hz. Yâkub, oğullarından Yusuf ile kardeşi Bünyamin'i diğerlerine oranla daha çok sevmektedir. Onun bu tutumu karşısında kıskançlığa kapılan öbür kardeşler, ya öldürme ya da uzak bir diyara götürüp bırakma yoluyla Yusuf'tan kurtulmanın ve babalarının yoğun ilgisini kazanmanın yollarını aramaktadırlar. Nihayet içlerinden birinin (Yehuda) teklifi üzerine Yusuf'u bir kuyuya atmayı planlarlar. Bu meşveretin ardından babalarına gelip, Yusuf'u kendileriyle birlikte gezip eğlenmek, yiyip içmek üzere kıra göndermesini isterler. Yâkub onların böyle bir işe kalkışmasının kendisini çok üzdüğünü, zira onların dalgınlık içerisinde bulundukları bir sırada Yusuf'u bir kurdun yiyebileceğinden endişe duyduğunu belirtir[454]. İşte Yâkub'un bu *"kurt yer"* endişesini bertaraf etmek için, ta baştan beri bir oyun tezgâhlamakla meşgul olan kardeşler bu sefer başka bir oyun planlayarak, kendilerinin kuvvetli bir topluluk olduklarını, dolayısıyla bir kurdun böyle bir ortamda gelip Yusuf'u yemesinin muhal olacağını söylemişlerdi. Şimdi onların, kendilerini ele vermeksizin böyle bir senaryo uydurabilmek için düşüne düşüne konuşmaları gerekecektir ve tabi bunu yaparken de konuşma anında yer yer duraksamaların yaşanması kaçınılmaz olacaktır.

Kardeşlerin sergilediği bu duraksamalı konuşma ortamını daha belirgin şekilde tasvir edebilmek için, *sekte*leri esas alarak âyeti: *"Dediler ki: "Eğer s onu kurt yerse; üstelik biz güçlü bir topluluk iken s o takdirde biz s gerçekten âciz kimseler sayılırız"* şeklinde bir monoton üslûpla tercüme edebiliriz[455].

Mısır'ın usta okuyucusu Mustafa İsmail, bu âyeti *tiz* perdeden ve Hamza'nın *sekte* vecihlerini uygulayarak okurken, yalan uydurabilmek için ara ara durup düşünen ve tereddütlü bir ruh haliyle konuşmasını zoraki sürdürmeye çalışan suçlu bir insan portresi çizmektedir.

وجآؤآ اباهم عشآء يبكون *(Akşamleyin ağlaya ağlaya babalarına geldiler)*[456].

Bu kısacık âyette iki *bitişik*, bir *ayrık med* yer almakta olup, Hamza 15 eliflik bir uzatmanın yanı sıra peş peşe üç kez *sekte* yaparak okuyacaktır. Kısa bir cümlenin böyle

---

[454] bk. Yûsuf 12/8-13.
[455] Konuyla ilgili sistematik bir tahlil hakkında bk. Tetik, a.g.m., s. 304.
[456] Yûsuf 12/16.

üç kez aralanmasına, Hamza'nın *câû* fiilini, *cîû* şeklinde *imâle* ile okuması da eklenince, çocukların çekingen ve ürkek tavırlarla; üstelik eski planlarının devamı olarak, şimdi de farklı bir rolü, hem daha ustalıklı biçimde oynamak üzere, bu sefer ağlayarak babalarına gelmeleri canlı bir sahne tasviri halinde sergilenmektedir. Âyeti *sekte*lerle birlikte, Türkçe harflerle yazacak olursak, ***Ve cîîîî s ûûûûû s ebâhum 'ışâââââ s en yebkûn*** şeklinde bir fonemler zinciri oluşur ki, bu da çocukların, rol gereği sergilemiş oldukları çekingen ve ürkek davranışları resmediyor gibidir.

قالت ماجزآء من ارادباهلك سوءا الآ أن يسجن اوعذاب اليم .. *(İkisi de kapıya doğru koştular. Kadın onun gömleğini arkadan yırttı. Kapı çıkışında hanımın kocasına rastladılar. Kadın dedi ki: "Senin ailene kötülük etmek isteyen birinin cezası zindana atılmaktan veya elem verici bir işkenceden başka ne olabilir?")*[457].

Âyeti, *med*leri ve *sekte*leri gösterecek biçimde, Türkçe harflerle şu şekilde yazabiliriz: ***Kâlet mâ cezâââââ s u men s erâde bi ehlike sûûûûû s en s illâââââ s en yuscene ev 'azâbun s elîm.*** Görüldüğü üzere âyette çok kısa aralıklarla altı kez *sekte* yapılması, kanaatimizce *ses-anlam* ilişkisi yönünden iki nükteye işaret etmektedir. Birincisi, tabiatı gereği daha hızlı koşan bir erkeğin (Hz. Yusuf) arkasından koşturan ve onu yakalayıp cinsel ilişkiye zorlamak için son gücünü harcamakta olan bir kadının (Züleyhâ) nefes nefese kalma anı ile, davetinin reddedilmesi karşısında rencide olup onuru zedelenen bir saray kadınının asabileşmesi anının konuşmaya yansıması; ikincisi ise, hâlâ "*Belki ileride onu yeniden elde edebilirim*" ümidiyle hareket eden ve sevdiği erkeğin öldürülmesini istemeyen; ne var ki, yaptıklarını da kocasından saklamaya, suçsuzluğunu (!) ispata çalışan ve bunun için, kendisine karşı niyetini bozmuş olan (!) erkeği cezalandırmak isteyen bir kadının, tam bir psikolojik mücadele örneği sergileyecek biçimde *yansıtma* metodu uygulayarak, deli gibi sevdiği kişinin, ölümüne yol açmayacak şekilde ne tür bir cezaya çarptırılması gerekeceği hususunda kocasına tekliflerini sunarken, düşünceli ve pürdikkat bir konuşma örneği sergilemesidir. Nitekim bu tespitimizi tam olarak yansıtmamakla birlikte, bazı yönlerden destekleyen yorumlar mevcuttur[458].

---

[457] Yûsuf 12/25.

[458] bk. Mâverdî, III, 27; Zemahşerî, II, 313; İbnü'l-Cevzî, IV, 211; Beydâvî, I, 591; Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts., II, 240.

*Sekte*lerin getirdiği mana inceliğini sergileyebilmek için Hamza'nın kıraatine göre âyeti: ".. *Senin ailene kötü s lük etmek isteyenin s ceza s sı, s zindana atılmaktan s veya elem verici bir s işkenceden başka ne olabilir?*" şeklinde, monoton bir üslûpla tercüme edecek olursak, bir taraftan kocasının şüphelerini bertaraf etmeye çalışan, bir taraftan da, sevdiği erkeği kaybetmek istemeyen, ama kadınlık onurunu rencide ettiği için de onu, ölümüne yol açmayacak şekilde cezalandırma yollarını arayan şehvetperest bir kadının düşünceli ve müteredditruh halini daha güzel tasvir etmiş oluruz.

فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن .. ان هذا الا ملك كريم *(Kadınlar Yusuf'u görünce onu pek büyüttüler ve şaşkınlıkla ellerini kestiler. "Hâşâ! Allah için, bu bir insan değil, ancak şerefli bir melektir" dediler)*[459].

Baş tarafını nakletmediğimiz âyetin bu kısmında, birincisi رأينه , ikincisi ise هذا nın sonunda yer alacak şekilde, sadece iki adet *sekte* mevcut olmasına rağmen, *ses-anlam* ilişkisinin en üst düzeyde korunabilmiş olduğunu görmekteyiz. Özellikle beş eliflik meddin arkasından gelen ilk *sekte*, tam bir erkek güzeli olan Hz. Yusuf'u bir anda karşılarında gören Mısırlı kadınların, meyve soydukları bıçaklarla ellerini kestiklerinin farkına varamıyacak derecede âdeta çarpıldıklarını ve apışıp kaldıklarını canlı bir sahne halinde tasvir etmektedir. Öyle ki, kadınların bu şaşkınlıkları, bütün gözler Yusuf'un cemaline odaklanmışçasına devam etmekte ve ikinci bir *sekte* ile daha da pekiştirilip son bulmaktadır. Nitekim Mustafa İsmail'in, *tiz* bir *rast* perdede devam ettiği okuyuşunda âyetin bu kısmına ulaştığında, sesini daha da tizleştirerek, *sekte* vechini: *Felemmâ raeynehûûûûû s ekbernehû..* şeklinde icra etmesi, Yusuf'un podyuma çıktığı kadınlar matinesine âdeta bir ölü sessizliği çöktüğünü ve bu harika güzellik karşısında kadınların bir ara nefesleri kesilir gibi olduğunu sergilemektedir.

Şimdi Yûsuf sûresinden çıkıp, Kur'an'ın diğer yerlerinde geçen *sekte*lerin, *ses-anlam* ilişkisi boyutuna bir göz atalım:

الم (*Elif. Lâm. Mîm*)[460]. Gerek burada, gerek الر (*Elif. Lâm. Râ.*), كهيعص (*Kâf. Hâ. Yâ. Ayn. Sâd.*), طه (*Tâ. Hâ.*), طسم (*Tâ. Sîn. Mîm.*) gibi bazı sure başlarında yer alan ve "tek tek okunan müstakil harfler (*el-hurûfu 'l-mukatta'a*)" diye adlandırılıp, anlamları kapalı olan (*müteşâbihât*) harflerin her birinde Ebû Ca'fer *sekte* yaparak okur[461]. Ebû Ca'fer'in bu

---

[459] Yûsuf 12/31.
[460] Bakara 2/1.
[461] İbnü'l-Cezerî, I, 424-425.

sekte vechinde ciddî bir anlam boyutu gözetildiği belli olmaktadır. Zira o, bu tür harflerin her birinde hafif bir *sekte* yapmakla, tüm harflerin, diğer edat, isim ve fiillerde olduğu gibi belli bir mana etrafında şekillenmediklerini, bunların her birinin Allah'ın, bilgisini kendisine sakladığı sırlardan bir sır olduğu gerçeğini ortaya koymayı amaçlamıştır[462]. Ayrıca İbn Mes'ûd'un rivayetine göre Hz. Peygamber: *"Allah'ın Kitabı'ndan bir harf okuyana bir hasene (iyilik) vardır. Her hasene ise on katıyla verilir. Ben, "**Elif lâm mîm** bir harftir" demiyorum; fakat **elif** bir harftir, **lâm** bir harftir, **mîm** de bir harftir"* buyurmuştur[463]. Şu halde, Ebû Ca'fer'in *sekte* vechi, bu harfleri okuyan kimseye, harf başına verilecek olan on katlı sevabı daha belirgin bir konuma taşımakta olup, bir şekilde *ses-anlam* ilişkisine yansımaktadır diyebiliriz.

وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه امدا بعيدا *(O gün her nefis isteyecek ki, yaptığı kötülükleri ile kendi arasında uzun bir mesafe bulunsun)*[464].

Hamza'nın kıraat usûlüne göre bu kısa pasajda üç *sekte*nin, 10 elif miktarı bir *med* ile birlikte peş peşe gelmiş olması, yakınında bulunulması istenmeyen bir şeye karşı, araya uzun boylu ve sürekli mesafeler koyma temayülünü canlandırmaktadır.

فهل لنامن شفعآء لنآ او نرد فنعمل غيرالذى كنا نعمل *{Şimdi bizim için birtakım şefaatçiler yok mudur ki, bize şefaat etseler veya (dünyaya) döndürülsek de yapmış olduğumuz amellerden başkasını yapsak?}*[465].

Biri *bitişik*, biri *ayrık med* olmak üzere 10 eliflik uzatmanın yer aldığı bu âyette peşe peşe iki kez *sekte* yapılması, mahşer yerinde inkârcıların canhıraş bir şekilde feryat ederek: *"Bize şefaat edecek bir kimse yokmuuuuu?.."* diye bağırırlarken, arada bir seslerini kesip, etraftan olumlu bir cevap beklediklerini canlandırıyor gibidir.

Belâgat ilminin ***ma'ânî*** dalıyla ilgili konuları arasında yer alan ***dilek (temennî)*** kipi için tahsis edilmiş edatlardan biri de هل (*hel*) lafzı olup, bu edat çoğunlukla, temenniye konu olanın gerçekleşemiyeceği durumlarda kullanılır. Hiçbir şefaatçinin bulunmadığını bile bile bir kişinin: هل لى من شفيع (*Bana şefaat edecek biri yok mu?*) demesi gibi[466]. Bu gerçek, mahşer günü hiçbir şefaatçileri bulunmadığını bile bile, *"Bize şefaat edecek bir*

---

[462] İbnü'l-Mücâhid, I, 425.
[463] Tirmizî, *Fadâil*, 16. Ayrıca bk. Dârimî, Ebu Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fadl, *es-Sünen*, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, y.y., ts., *Fadâil*, 1.
[464] Âl-i İmrân 3/30.
[465] A'râf 7/53.
[466] Kazvînî, *Telhîs*, s. 68.

kimse yokmuuuuu?" diyerek "*imdaaaaat!*" çığlıklar atanların, "*Belki bir şefaat eden çıkar*" ümidiyle arada bir seslerini kesip dinleme pozisyonuna geçmeleri anını tasvir eden *sekte*leri daha da belirgin hale getirmektedir. İnsan, artık kurtulma ümidi kalmamış, kendisinin de ona yardımcı olamayacağını çok iyi bildiği birisinin, çaresizce kendisine doğru ellerini uzatıp yardım istemesi karşısında, yardım edilip kurtarılma şansı bulunana kıyasla daha çok etkileneceği muhakkaktır. Böyle bir pozisyonda göz göre göre helâkin eşiğine yaklaşan birinin, şuurlu bir yardım talebinden çok, istem dışı gerçekleşen boğuk feryatları andıran "*imdâaat!*" çığlıkları karşısında hiçbir şey yapamamanın doğuracağı elem ve ıstırabı tarif etmek güçtür.

Âyette iki kez tekrarlanan شفاعة kökündeki ع harfinin, hançereyi sıkıştıran ve çok yalın bir fonetik özellik taşıyan yapısı, bu *sekte*li feryatlara farklı bir boyut kazandırmakta, âdeta havasızlıktan bunalan birisinin nefes alabilmek için devamlı ağzını açık tutmak zorunda kaldığını tasvir etmektedir.

{.. *Allah'ın, korunmasını emrettiği bağları (iman, akrabalık, beşerî ve ahlâkî bütün ilişkileri) koparıp atarlar..*}[467]. ويقطعون ما امر الله به ان يوصل..

Burada yer alan iki adet *ayrık med*din *sekte* ile kesintiye uğratılması, (örneğin) akrabalık ilişkilerinin sekteye uğratılmasına nefis bir gönderi yapmakta ve âdeta bir iz düşüm oluşturmaktadır.

الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا. قيما.. *(Hamt olsun Allah'a ki, O, kendisinde hiçbir eğrilik yapmadığı, o dosdoğru Kitab'ı kuluna indirmiştir)*[468]. Hafs, âyet sonu olan عوجا kelimesinden, âyet başı olan قيما kelimesine geçerken *sekte* vechi uygulayarak okumuştur[469].

Burada Hafs, birinci âyetin sonunda yer alan kelimenin, ikinci âyetin başındaki kelimeye irap yönünden tâbi olmadığı, o kısmın, انزله قيما (*Allah o Kitab'ı dosdoğru olarak indirdi*) şeklinde takdir edilen bir *hâl cümlesi* olmak üzere gizli bir fiille *nasb* edildiği ortaya çıksın diye *sekte* vechi uygulamıştır[470]. Nitekim her iki kelimenin *nasb* irap giymiş vaziyette yan yana düşmesinin yanlış bir anlam doğmasına zemin oluşturmaması için, Kur'an bilimcileri her iki âyeti: "*O, kuluna Kitab'ı dosdoğru olarak*

---

[467] Bakara 2/27.
[468] Kehf 18/1-2.
[469] Dânî, s. 142; İbnü'l-Cezerî, I, 425.
[470] Mekkî, II, 55; İbnü'l-Cezerî, I, 426.

indirip, onda (lafız ve mana yönünden) hiçbir eğrilik kılmamıştır" şeklinde yorumlamışlardır[471].

وقل الحق من ربكم فمن شآء فليؤمن ومن شآء فليكفر انآ اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها *(De ki: "Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin!". Fakat şunu da iyi bilin ki biz, zalimler için, alevden duvarları kendilerini çepeçevre kuşatacak bir ateş hazırladık)*[472].

Bu âyette üçü 15 eliflik *med* ile, ikisi de *sükûn* ile gelen beş adet *sekte*ye yer verilmiş olmakla, işin başında kişinin iman veya küfürden birisini tercih edebilmesi imkânı bulunmasına rağmen küfrü seçmesi durumunda, âyette belirtilen âkibete uğrayacağı; dolayısıyla, cehennemden bir sahnenin tasvir edildiği bu tablo karşısında kişinin iyice düşünüp ona göre karar vermesi gerektiğine dikkat çekiliyor gibidir.

قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذاما وعد الرحمن وصدق المرسلون *{(O gün) şöyle derler: "Vay başımıza gelene! Uyuduğumuz yerden (kabrimizden) bizi kim kaldırdı?.. Bu, Rahmân'ın vâdettiği şeydir. Peygamberler doğru söylemişler!"}*[473]. Burada da Hafs, من مرقدنا nın sonunda *sekte* yapmıştır[474]. Bunun sebebi, (bir yoruma göre) inkârcıların söyleyeceği söz olan: "*Bizi uyuduğumuz yerden kim kaldırdı?*" kısmının, meleklerin ya da müminlerin söyleyeceği söz olan: "*Bu, Rahmân'ın vâdettiğidir..*" kısmından seçilip ayrılması ve böylece هذا nın, مرقدنا nın sıfatı olmadığı anlaşılsın diyedir[475].

كلا اذا بلغت التراقى. وقيل من راق *(Artık gözünüzü açın! Ne zaman ki can boğaza dayanır, "Tedavi edebilecek kimdir?"denir)*[476]. Burada Hafs, *idgâm* ortamı mevcut iken bunu yapmayarak, من den sonra *sekte* vechi uygulamıştır[477].

Hafs'ın burada *sekte* vechini tercih etmesinin sebebi, *idgâm* ederek okunması durumunda oluşacak olan مراق lafzının, *çorbacı* anlamına gelmiş olacağıdır ki, böyle bir telaffuz anlam kargaşası doğuracaktır[478].

---

[471] Ahfeş, II, 616.
[472] Kehf 18/29.
[473] Yâsîn 36/52.
[474] Dânî, s. 142; İbnü'l-Cezerî, I, 425.
[475] Mekkî, a.y.; İbnü'l-Cezerî, I, 426.
[476] Kıyâmet 75/26-27.
[477] Dânî, a.y. İbnü'l-Cezerî, I, 425.
[478] Kurtubî, XIX, 73; Şeyhzâde, III, 243.

Burada *sekte* yapılmasının, mana yönünden bir nüktesi daha vardır ki, o da bu anın, nefesin kesildiği bir *sekte* anı olduğuna dikkat çekilmesidir[479].

هو اعلم بكم اذ انشأكم من الأرض و اذ انتم اجنة فى بطون امهاتكم *(O, sizi daha topraktan yarattığında da, annelerinizin karnında ceninler iken de sizi en iyi bilendir)*[480].

Bu âyette, hepsi de *sükûn*dan sonra gerçekleşmiş olarak beş adet *sekte*nin yer alması insanı, geçirdiği yaratılış evreleri hakkında derin bir düşünceye davet ediyor.

ولقد جآء هم من الأنبآء ما فيه مزدجر *(Andolsun, onlara içinde caydırıcı tehditlerin yer aldığı nice haberler gelmiştir!)*[481].

Burada 10 elif miktarı uzatan *med*lerle birlikte, birbirlerine çok yakın düşen üç adet *sekte*, bir şeyleri önleme hususunda tam bir zecrîlik ortamı sergilemektedir. Zira *sekte*lerle birlikte *med*ler, kıraat esnasındaki mutat devamlılığı da engellemektedir. Okumayı seri bir şekilde sürdürmeyi engelleyen bu *sekte*li ve *med*li telaffuz ortamı, bir tür iz düşüm oluşturacak şekilde, Cahiliye âdetlerini sekteye uğratıyor gibidir.

قل ارأيتم ان اصبح مآؤكم غورا فمن يأتيكم بمآء معين *(De ki: "Söyleyin bakalım, suyunuz çekiliverse, size kim temiz bir akarsu getirebilir?")*[482].

Bir satırlık bu ayette 10 elif miktarı *med*le birlikte beş adet *sekte*nin yer alması, muhatapları, hayatın en önemli temel kaynaklarından biri olan suyun ne büyük bir nimet olduğu hususunda tefekküre davet etmektedir.

3.2.4.6. Sıla

Vasl köküyle eş anlamlı olan bu tabir sözlükte "ulaşmak, eklemek, bitiştirmek" anlamlarına gelirken[483], kıraat terminolojisinde "Tekil-eril (*müfred-müzekker*)" kipli zamirin, öncesinde sâkin bir harf bulunup, kendisi zammeli olduğunda و ile, kesreli olduğunda ise ى ile; ayrıca çoğul-eril (*cem'i müzekker*) zamirinin و ile geçilerek okunması" demektir. فيه yerine فيهى ; منه yerine منهو ; عليهم yerine de عليهمو şeklinde okunması gibi[484]. Bu vecihlerden *tekil* zamiri *sıla* ile okumada tanınmış imam İbn

---

[479] Elmalılı, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ebuzziyâ Matbaası, İstanbul 1983, VII, 5484.
[480] Necm 53/32.
[481] Kamer 54/4.
[482] Mülk 67/30.
[483] Cevherî, V, 1842; Râgıb, s. 525; Zemahşerî, *Esâs*, s. 678, "vsl" md.
[484] Bu ve diğer örneklerle birlikte, bu vechin uygulayıcıları hakkında bk. İbn Mücâhid, s. 108, 130-132; Dânî, s. 19, 29; İbnü'l-Cezerî, I, 273-274, 304-305.

Kesîr'dir. *Çoğul-eril* zamirinin *sıla* ile okunması ise, İbn Kesîr, Ebû Ca'fer ve *hulf* tarikiyle Kâlûn'dan rivayet edilmiştir[485]. Verş'in, tezimizi daha çok ilgilendirecek olan *sıla* vechine gelince, o, sadece sonrasında *hemze-i kat'* (dururken de geçerken de sabit kalan *hemze*)'nin yer aldığı *çoğul-eril* zamirlerini (diğer adıyla *çoğul mîmi*) *sıla* yaparak okumuştur. سواء عليهموأ ءانذرتهم örneğinde[486] görüldüğü gibi[487]. Bu tür geçiş ortamında *ayrık med* oluşacağı için, Verş'in bütün *sıla* vecihlerinde beş elif miktarı bir ses uzatılmasının yer alacağı muhakkaktır.

Sıla vechinin de diğer vecihler gibi bir şekilde *ses-anlam* ilişkisine yansıyacağı ihtimali kuvvetlidir. Nitekim ويخلد فيه مهانا .. *(.. Kıyamet günü azabı kat kat artırılır ve horlanmış olarak o azap içerisinde ebedî kalır)*[488] âyetinde Hafs'ın, kendi kuralı dışına çıkarak, İbn Kesîr ile birlikte فيه zamirini فيهى şeklinde *sıla* ile okuması[489] ve böylece kesrenin ses tonu olan */i/* hecesini */î/* şeklinde uzatması, azapla tehdit etmede (*va'îd*) mübâlağa gözetilmesi sebebiyledir. Zira Arap, manada mübâlağa gözetmek amacıyla harfi uzatarak telaffuz eder[490]. Ayrıca Hafs'ın burada *sıla* yaparak okuması, azapta uzun müddet kalınacağına işaret etmektedir[491].

Şimdi Verş'in *sıla* vechinin, *ses-anlam* ilişkisine yansıması ihtimali bulunan bazı kıraat örneklerine yer vermek istiyoruz:

قل تمتعوا فان مصيركم الى النار *(De ki: "(İstediğiniz gibi) yaşayın, eğlenin! Çünkü (nasıl olsa, eninde sonunda) dönüşünüz ateşedir!)*[492]. Burada Verş kendi usûlüne göre *sıla, terkîk* ve *taklîl* vecihlerini uygulayarak, *..fe-inne masîrekümûûûûû ile'n-neeeer* şeklinde okuyacaktır ki, böyle bir telaffuz ortamında inkârcıların, uzun boylu bir yaşamın, şurada burada gönül eğlendirmenin ardından dönüp dolaşıp, er veya geç cehennemin yolunu tutacakları, canlı bir sahne tasviri halinde sunulmaktadır.

Bu kıraat, ateş içerisindeki seyrüseferin uzun süreceğini de anlatmaktadır[493].

---

[485] İbn Mücâhid, s. 108, 132; Dânî, s. 19, 29; İbnü'l-Cezerî, I, 273, 305.
[486] Bakara 2/6.
[487] İbn Mücâhid, s. 109; Dânî, s. 19; Ebû Ma'şer, s. 202; İbnü'l-Cezerî, I, 274.
[488] Furkân 25/69.
[489] İbn Mücâhid, s. 131-132; Dânî, s. 164; İbnü'l-Cezerî, I, 305.
[490] Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, nşr. Îsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır, ts., III, 175.
[491] Elmalılı, V, 3614.
[492] İbrâhim 14/30.
[493] bk. Tetik, *Açıklamalı Karabaş Tecvîdi*, İhtar Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 71.

وكلهم آتيه يوم القيامة فردا *{Bunların hepsi de kıyamet gününde O'nun huzuruna tek başına (yapayalnız) gelecektir}*[494]. Âyette Verş'in okuyuşuna göre bir *sıla*, bir *bedel meddi*nden oluşan 10 elif miktarı uzatmayı, *Ve küllühumûûûûû âââââtîhi* şeklinde fonemler zinciriyle resmettiğimizde, ahirette bütün insanların Allah'ın huzurunda hesap vermek üzere teker teker, uzun kuyruklar oluşturmuş vaziyette mahşer yerine sevkedildiklerini görür gibi oluruz.

سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق *{Varlığımızın delillerini (uçsuz bucaksız) ufuklarda (dış dünyada) ve kendi iç dünyalarında insanlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu, kendilerine iyice belli olsun}*[495]. Burada iki *sıla*, iki *bedel meddi* ve bir *ayrık med* ile birlikte gelen ve Verş'e göre 25 elif miktarını bulan uzatmalar, Allah'ın bir taraftan, ibret alınıp doğru yolun bulunabilmesi için, dış ve iç âlemde pek çok deliller, hüccetler yaratıp ortaya koyduğuna, bir taraftan da evrenin ve insanın iç dünyasının derin ve geniş boyutlarına işaret ediyor gibidir.

الذى خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا *(O, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır)*[496]. Burada Verş iki *sıla* vechi uygulayarak, *..li yebluvekümûûûûû eyyukümûûûûû..* şeklinde okuyacaktır ki, 10 elif miktarı bir uzatmanın yer aldığı böyle bir telaffuz ortamı, ilâhî imtihanın uzun süreli olacağına işaret ediyor gibidir.

3.2.4.7. Tağlîz

"Ağır, yoğun, kalın, kaba, sert, iri" anlamlarını ihtiva eden *ğalîz* kökünün, **tef'îl** kalıbına aktarılmış yapısıyla *tağlîz*, sözlükte "bir şeyi kaba ve kalın yapmak, yoğun ve iri kılmak" manasına gelirken[497], kıraat terminolojisinde, sadece Verş'e özgü bir vecih olarak "*Üst mahreçli (damaksıl)* olma vasfı taşıyan ve fethalı ya da sâkin olan ص، ط، ظ harflerinin hemen ardından gelip, harekesi fetha olan ل harfinin kalın bir tonla okunması" demektir. الصلوة، فيصلب، تصلى، الطلاق، طلقتم، ظلموا، ومن اظلم örneklerinde olduğu gibi[498]. Böylece dil, sırf üst mahreçte kalarak tek bir hareket yapmış olur[499].

---

[494] Meryem 19/95.
[495] Fussılet 41/53.
[496] Mülk 67/2.
[497] Halîl b. Ahmed, IV, 398; Cevherî, III, 1175; Râğıb, s. 364, "ğlz" md.
[498] Mekkî, *el-Keşf*, I, 219; Dânî, s. 58; İbnü'l-Cezerî, II, 111-112.
[499] Mekkî, a.y.

Böyle bir fonetik ortamda ل harfinin kalın, tok bir ses ile okunmasına *tefhîm* (التفخيم) adı da verilmektedir[500]. Ne var ki, meşhur olan tarza göre *tağlîz*, kalın ton ile okunan ل; *tefhîm* ise, yine bu ton ile okunan ر harfi için kullanılan birer tabir olmaktadır[501]. Ayrıca, öncesinde fetha veya zamme hareke bulunan الله ism-i şerîfinin *lâm*ı da aynı şekilde kalın tonla okunur ki, buna da *tağlîz* veya *tefhîm* adı verilir[502].

Tağlîz (veya *tefhîm*) vechinin diğer vecihler gibi *ses-anlam* ilişkisi oluşturduğu bir gerçektir. Örneğin, öncesinde fetha hareke yer aldığı vakit الله lafzının *lâm* harfi devamlı kalın okunur ki, bundan maksat Allah'a tazimde bulunmaktır. الله ربى (Allah benim Rabbimdir), قال الله (Allah buyurdu), لا اله الا الله (Allah'tan başka tanrı yoktur) örneklerinde olduğu gibi[503].

Şimdi konuyla ilgili bazı kıraat örneklerini görmeye çalışalım:

يصليها مذموما مدحورا .. *{.. O, buraya (cehenneme) kınanmış ve kovulmuş olarak girecektir}*[504]. Burada *imâle* ortamı bulunduğu için Verş, *tefhîm* vechi uygulayarak, bir keresinde يصلى fiilinin *lâm*ını kalın okurken, bir keresinde de *taklîl* yaparak ince okumuştur[505].

Tefhîm vechi, cehenneme atılacak kişiye zebanîlerin acımasız, çok katı ve sert davranacaklarına işaret ediyor gibidir.

واذا بشر احدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهوكظيم *(Onlardan biri kız ile müjdelendiğinde, öfkelenmiş olarak yüzü simsiyah kesilir!)*[506].

Burada ظل fiilinin *zalla* şeklinde kalın okunması, Cahiliye dönemi Arab'ının, "*Kızın oldu!*" haberi karşısında suratının o an simsiyah kestiğini, öfkesinin, anında yüz hatlarına yansıdığını tasvir eder gibidir. Ayrıca bu okuyuş tarzı, yüzün kızgınlık anında takındığı fizyolojik değişimi yansıtan ظل fiiliyle, âyetin fâsılasını oluşturan ve kalpteki öfkeyi yansıtan كظيم sıfatı arasındaki mevcut anlam ilişkisinin lafza yansıyan bir tür iz

---

[500] Mekkî, a.e., I, 218-219.
[501] İbnü'l-Cezerî, II, 111.
[502] Mekkî, a.y.; Dânî, s. a.y.; İbnü'l-Cezerî, II, 115.
[503] Mekkî, a.e., I, 219.
[504] İsrâ 17/18.
[505] İbnü'l-Cezerî, II, 113; Paluvî, s. 81.
[506] Nahl 16/58.

düşümü olarak tebellür etmektedir. Nitekim âyetin, *tağlîz* vechine konu olan kısmında وجه kelimesini *ref'* edip *isim*, مسودا kelimesini de *nasb* edip *haber* alan ظل fiilinin, aynı özelliği taşıyan كان grubunun diğer fiilleri içerisinden özel olarak seçilip burada kullanılmasında çok ince bir nükte yatmaktadır. Şöyle ki, doğum yapma olayı çoğunlukla geceye rastlarken, haber kişiye gündüzün ulaştırılır ve böylece o kimse insanlardan utanıp sıkıldığı için yüzü mosmor olmuş vaziyette bütün bir gün boyu hüzne gark olurdu. İşte söz konusu fiil kelimenin burada tercih edilmesi, genellikle gündüzün işlenmesi yaygın olan bir fiile ("utanma, çehrenin morarması") delâlet etmesi sebebiyledir[507]. Böylece Verş'in *tağlîz* vechi burada, biri cümlenin başında, öbürü sonunda yer almış şekliyle, kendisine gelen haberden ötürü Cahiliye Arabı'nın önce morarıp sonra köpür köpür olması arasında tam bir *başlangıç-sonuç* insicamı oluşturmaktadır diyebiliriz.

ومن اوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه اجرا عظيما *(Kim de Allah ile olan ahdine vefa gösterirse, Allah ona büyük bir mükâfat verecektir)*[508]. Burada cumhur, *'aleyhillâhe* şeklinde, zamiri kesre ile geçip, الله lafz-ı celâlinin *lâm*ını ince bir tonla okurken, Hafs, zamiri zamme ile geçip, *'aleyhullâhe* şeklinde, aynı *lâm* harfini kalın bir tonla okumuştur[509]. Zamirin zamme ile geçilmesi burada güzel düşmüştür. Zira bu kıraat, sözün iş'ar ettiği; kulun Allah ile antlaşma yapıp O'na söz vermesi işinin fehametine uygun düşecek tarzda, *Lafza-i Celâl*'in *tefhîm* ile okunması sonucunu doğurmaktadır. Başka bir deyişle burada *tefhîm* vechi, "antlaşma"nın azametine işaret etmektedir[510]. Yine buradaki *tefhîm* vechiyle, "ahde vefa"yı kalıcı kılıp onu bozmama arasında bir uygunluk hâsıl olmuştur[511].

وقوم نوح من قبل انهم كانوا هم اظلم و اطغى *(Daha önce de Nuh kavmini helâk etmiştik. Şüphesiz onlar daha zalim ve daha azgın kimselerdi)*[512].

Verş'in burada önce *sıla* vechi uygulayıp beş elif miktarı uzatarak, daha sonra da *tağlîz* yaparak, *kânûhumûûûûû azlame* şeklinde okuması, Hz. Nuh'un kavminin çok kaba, zulüm ve taşkınlıkta ısrarcı insanlar olduklarını ima ediyor gibidir. Burada da *tağlîz*

---

[507] Zemahşerî, II, 414; Beydâvî, I, 670; Bikâî, IV, 280; Âlûsî, XIV, 168.
[508] Fetih 48/10.
[509] İbn Mücâhid, s. 603; İbnü'l-Cezerî, I, 305.
[510] Âlûsî, XXVI, 97.
[511] a.y.
[512] Necm 53/52.

vechi sayesinde اظلم lafzıyla, tam bir yoğunluk arzeden اطغى lafzı arasında fonetik insicam oluştuğunu görmekteyiz.

ويصلى سعيرا .. *(.. ve alevli bir ateşe girecektir)*[513]. Burada Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir ve Kisâî, *edilgen* çatı ve **tef'îl** kalıbında *yusallâ* şeklinde okurlarken, diğer kurrâ *etken* çatı ve **sülâsî** kalıpla *yaslâ* şeklinde okumuştur. Buna ilave olarak Verş, *lâm* harfinde bir keresinde *tefhîm,* diğer bir keresinde de *taklîl* uygulamıştır[514].

Yusallâ şeklindeki şeddeli kıraat azabın çokluğunu, sürekliliğini ve ateşin sıcaklığındaki şiddet vasfının kalıcı olduğunu ifade etmektedir[515].

Yusallâ şeklinde okuyanların içinde yer alan Verş'in *tağlîz (tefhîm)* vechine gelince, burada fiil *edilgen* çatılı olup, inkârcı kişinin zebanîler tarafından çok kaba ve sert hareketlerle, zecrî olarak ateşe sokulacağına işaret ediliyor gibidir.

سيصلى نارا ذات لهب *(O, alevli bir ateşe girecektir)*[516]. Burada geçen يصلى fiilinin *lâm*ını Verş bir keresinde *tefhîm,* bir keresinde de *taklîl* ve *terkîk* ile okumuştur[517].

Burada fiilin *tefhîm (tağlîz)* ile okunması, Ebû Leheb'in ve karısının gireceği ateşin çok daha şiddetli ve yakıcı olacağını anlatmaktadır[518].

3.2.4.8. Terkîk

Sözlükte, *rikkat* (incelik) veya *rakîk* (ince, hassas) kökünün, **tef'îl** kalıbına aktarılmış yapısıyla "herhangi bir şeyi inceltmek, yumuşatmak, hafifletmek, sözü güzelleştirmek" anlamlarına gelen bu tabir[519], bir kıraat ilmi terimi olarak: "Herhangi bir harfin ince bir ses tonuyla okunması" demektir[520]. Diğer bir tanıma göre: "*Râ* harfinin, kesreye okşayan zayıf bir *imâle* ile okunmasıdır"[521]. Özel manada ise, İmam Verş'e ait bir kıraat vechi olarak *terkîk*: "Kesreden veya sâkin *yâ* harfinden, ya da öncesinde kesrenin yer aldığı sâkin harften sonra gelen fethalı ve zammeli *râ* harfinin inceltilerek okunmasıdır"[522]. باسرة، تبصرة، الشعر، الخير، خبيرا، بصيرا örneklerinde olduğu gibi[523].

---

[513] İnşikâk 84/12.
[514] İbn Mücâhid, s. 677, İbnü'l-Cezerî, II, 399; Paluvî, s. 143.
[515] Zeccâc, V, 304; Ezherî, III, 134; İbn Hâleveyh, s. 366.
[516] Tebbet 111/3.
[517] Paluvî, s. 148.
[518] Tetik, a.g.m., s. 304.
[519] Halîl b. Ahmed, V, 24-25; Cevherî, IV, 1483; Râgıb, s. 200; Zemahşerî, *Esâs*, s. 246, "rkk" md.
[520] İbnü'l-Cezerî, II, 90.
[521] Mekkî, *el-Keşf*, I, 209.
[522] Mekkî, a.e., I, 210; Dânî, s. 55; İbnü'l-Cezerî, II, 93.
[523] Bu ve diğer örnekler için bk. Mekkî, a.y.; Dânî, s. 55; İbnü'l-Cezerî, II, 94.

*Terkîk*in, *ses-anlam* ilişkisine yansımasıyla ilgili bazı tahminî tespitlerimize yer vermek üzere birkaç kıraat örneğini burada sunmak istiyoruz:

ولاتزر وازرة وزر اخرى *(Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü üslenmez)*[524].

Âyetin, dört kelimelik bu kısa bölümünde Verş'in, peş peşe üç kez *terkîk*, bir kez de *taklîl* vechi uygulayarak bütün *râ* harflerini incelterek okuması, dünyada da ahirette de geçerli bir kural olmak üzere "suçun ferdîliği" ilkesini daha bir ön plana çıkarmaktadır. Zira Verş'in bu okuyuşu, her dört kelimeyi aynı mana ekseni etrafında toplamaktadır ki, o da, hiçbir bir kimsenin, bir başkasının işlediği en cüz'î bir suç ve günahtan ötürü asla sorumlu tutulamayacağı gerçeğidir. Böyle bir telaffuz ortamında *râ* harflerinin inceltilerek okunması, tasavvura konu olanın azlığını sergilemektedir.

وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا.. *(Bu ise, zulmedenleri uyarmak ve iyilik yapanlara müjde olmak üzere Arap lisanıyla indirilmiş, doğrulayıcı bir kitaptır)*[525].

Burada Verş'in *terkîk* vechine göre لينذر nin ر sının inceltilerek *li yunzire*; *tağlîz* vechine göre de ظلموا nun ل ının kalın bir ses tonuyla *zalamû* şeklinde okunması, kaba insanların kibarca uyarılması anlamını çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla, burada *tağlîz* vechi, zalimlerin haşin, katı kalpli ve acımasız kimseler olduğunu resmederken, *terkîk* vechi, uyarıcıların nazik davranmaları gerektiğini ima ediyor gibidir.

و اخرى لم تقدروا عليها قد احاط الله بها *(Henüz elde edemediğiniz başka ganimetler de vardır ki, onlar Allah'ın bilgi ve kudreti dâhilindedir)*[526].

اخرى kelimesinin *imâle* ve *taklîl* ile; لم تقدروا fiilinin ise *terkîk* ile okunması, söz konusu ganimetlerin gizliliğini ve henüz müminler tarafından ele geçirilmediğini ima ederken, احاط fiilinin sergilediği fonetik yoğunluk, Allah'ın o ganimetlere tam hâkim olduğunu ve ilmiyle onları çepeçevre kuşattığını ortaya koymaktadır.

و اسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور *{Sözünüzü gizleyin, yahut açığa vurun (fark etmez); zira Allah kalplerin özünü bilir}*[527].

---

[524] İsrâ 17/15.
[525] Ahkaf 46/12.
[526] Fetih 48/21.
[527] Mülk 67/13.

Burada اسروا emir fiilindeki *râ* sesinin inceltilerek okuması, "sır" kavramının özündeki mevcut gizlilik ve incelik anlamıyla uygunluk arzederken, اجهروا fiilindeki aynı *râ* sesinin, bütün kurrânın ittifakıyla kalın okunması, fiilin taşıdığı "aşikârlık" anlamını daha da belirginleştirmektedir.

ونيسرك لليسرى *(Seni en kolaya muvaffak kılacağız)*[528].

Burada da birinci *râ* harfinin *terkîk*, ikincisinin ise *imâle* ve *taklîl* vecihleriyle okunması, telaffuz kolaylığına yansıdığı gibi, bunun bir iz düşümü olarak Allah'ın, peygamberine (ve o *hitap* zamirinden nasibi olan herkese) genel anlamda kolaylıklar ve başarılar ihsan edeceğini iş'ar ediyor gibidir.

3.2.4.9. Tahkîk-Teshîl

Tahkîk, "hakîkat" kökünün **tef'îl** kalıbına aktarılmış şekliyle, sözlükte "lazım geleni yapıp gerçekleştirmek, sağlam ve kuvvetli yapmak, meseleyi delillendirip ispatlamak, bir şeyin iç yüzüne tam vâkıf olmak" anlamlarına gelirken[529], kıraat ilmi terimi olarak "Her harfi, hakkını vererek telaffuz etmek" demektir ki, bu, (örneğin) *medd*i doyurarak yapmak, *hemze*yi aslî yapısıyla telaffuz etmek, *hareke, izhâr, şedde, gunne vb.* (fonetik) olguları tam olarak yerine getirmek, her bir harfi diğerinden ayırıp açıkça telaffuz etmek gibi tecvit konularıyla ilgili bir kavramdır"[530]. *Tahkîk*, her harf ve vechin hakkını vererek tane tane okuma esasına dayandığı için talimlerde, lafızları kıvama erdirmede ve "ağır okuma (*tertîl*)" derecesini bulan okuyuşları düzeltmede kullanılan bir tarzdır. Dolayısıyla, öğrencilerin kıraati bu metotla almaları güzel ve hoş karşılanmaktadır. Ne var ki, bu yapılırken, sâkin harflere hareke verme, harekeyi telaffuz ederken harfe dönüştürme, *râ* harflerinde dili fazlaca depretme, *gunne*lerde *nûn*ları aşırıya kaçacak tarzda tınlatma gibi aşırılıklardan uzak durulması gerekir[531].

Bugün gerek İslâm âleminde, gerek Hıristiyan dünyasındaki sanatsal, görkemli okuyuşlar, çoğunlukla *tahkîk* ve *tertîl* esasına göre icra edilmektedir.

Teshîl kavramı ise *sehl* ve *sühûlet* kökünün, yine **tef'îl** kalıbına nakledilmiş şekliyle sözlükte "yumuşak yapmak, sertliğini gidermek, kolaylaştırmak" anlamına gelirken[532],

---

[528] A'lâ 87/8.
[529] Halîl b. Ahmed, III, 7; İbn Fâris, *Mücmel*, I, 215-216; Zemahşerî, *Esâs*, s. 135-136, "hkk" md.; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 53; İbnü'l-Cezerî, I, 205.
[530] İbnü'l-cezerî, I, 205. Ayrıca bk. İbn Ebî Meryem, I, 154-155.
[531] İbn Ebî Meryem, I, 154-155; İbnü'l-Cezerî, I, 205.
[532] Halîl b. Ahmed, IV, 7; Cevherî, V, 1733; Zemahşerî, a.e., s. 316, "shl" md.

kıraat terminolojisinde "Sâkin ya da harekeli *hemze*nin, öncesinde yer alan harekenin türüne göre yumuşatılarak okunmasıdır ki, bu, ya o harekenin sesine yakın bir tonlama ile, ya da o harekenin cinsi olan harfe dönüşmekle gerçekleşir[533].

*Teshîl*in, Arapça morfoloji ilminde (*sarf*) yerini bulan karşılığı ise *tahfîf* tabiri olup, bu, harfler içerisinde mahreci en uzak olan ve göğüste bir çarpma (*nebr*) ile hissedilen *hemze*nin, değişik yollarla yumuşatılıp telaffuz edilmesini konu alan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır[534].

*Hemze*nin *tahkîk* ve *teshîl* edilmesine konu olan telaffuz ortamları oldukça geniş bir yelpaze oluşturmakla birlikte, biz bunlardan sadece tezimize ışık tutacak olanlarına değinecek ve ilgili örnekler sunmaya çalışacağız.

3.2.4.9.1. İbdâl

Bedel kökünün, **if'âl** kalıbına aktarılmış şekli olan bu tabir, sözlükte "bir şeyi başka bir şeyle değiştirip onun yerine koymak" anlamına gelirken[535], nahiv ilminde bu tabir, telaffuzu kolaylaştırmak amacıyla bir harfin (özellikle *hemze*nin) başka bir harfe çevrilmesi ve onun yerini alması işleminin adı olmaktadır[536].

Kıraat ilmi terimi olaraksa *ibdâl*, daha çok sâkin *hemze*nin, öncesi zammeli olunca و a, kesreli olunca ى ya, fethalı olunca da ا e dönüştürülmesidir ki, buna *kalb* adı da verilmektedir. تسؤكم yerine تسوكم ; شئتم yerine شيتم ; المأوى yerine ise الماوى şeklinde telaffuz edilmesi gibi[537].

İbdâl vechine konu olan kelime türü ve bu vechi uygulayan kıraat imamlarının tespiti hususuna gelince, Ebû Ca'fer ile, Sûsî tarikinden Ebu Amr, -birkaç istisnanın dışında- *hemze*nin sâkin olduğu tüm kelime türlerinde *ibdâl* vechi uygularken, Verş, Isbehânî tarikinden gelen rivayete göre aynen Ebû Ca'fer ve Sûsî gibi, sâkin *hemze*li kelimelerin tümünde; Ezrak tarikinden gelen ve Dânî'nin de tercihini yansıtan ikinci rivayete göre ise *hemze*nin, sadece **sülâsî** yapının ilk hecesinde (*fâu'l-fi'l*) yer aldığı kelime türleriyle, buna ilave olarak بئس، بئسما ، البئر ، الذئب، لئلا lafızlarında *ibdâl* vechi

---

[533] Dânî, s. 34-35; Tehânevî, I, 693.
[534] Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Müberred, *el-Muktadab*, I, 155-163; İbn Ebî Meryem, I, 185-192.
[535] Cevherî, IV, 1632; Râgıb, s. 39; Zemahşerî, *Esâs*, s. 32, "bdl" md.
[536] Müberred, *el-Muktadab*, I, 61-65; Cürcânî, a.g.e., s. 7; Tehânevî, I, 145.
[537] Daha geniş bilgi ve örnekler için bk. İbn Ebî Meryem, I, 185-186; İbnü'l-Cezerî, I, 390-391.

uygulamıştır[538]. Kisâî ve Halef, sadece النئب kelimesinde *ibdâl* vechi uygularken[539], Hamza, *vakf* haline mahsus olmak üzere -isim olsun, fiil olsun- sâkin *hemze*nin yer aldığı kelimelerin bütününde *ibdâl* vechi uygulamıştır[540]. Bunlardan başka Kâlûn, Hişâm ve Ebu Bekir'in de *ibdâl* vechi uyguladığı bazı özel kelimeler mevcuttur[541].

Şimdi konuyla ilgili bazı kıraat örneklerini görmeye çalışalım:

قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر *(İbrahim: "Allah güneşi doğudan getirmektedir. Haydi sen de onu batıdan getir!" dedi. Bunun üzerine kâfir apışıp kaldı)*[542].

Burada Verş, Sûsî ve Ebu Ca'fer'in, sâkin *hemze*leri *elif*e çevirerek, يأتى yerine ياتى , فأت yerine de فات şeklinde okuması, İbrahim'in, Nemrut'la mücadele ederken, kendisinden çok emin birisi edasıyla: "*Hadi bakalım!*" dercesine, düşük bir ses tonu ile meydan okuduğunu sergilerken, *tahkîk* vechi uygulayarak *hemze*lerin sükûnu ile okuyanların kıraati, Hz. İbrahim'in, densizliğini sürdürmeye devam eden Nemrut'a canı sıkılıp asabî bir tavır takındığını ve sert çıkışlar yaptığını sergilemektedir.

وغلقت الأبواب وقالت هيت لك .. *(.. ve kapıları iyice kilitleyerek: "Haydi gelsene!" dedi)*[543]. Bu âyette yer alan هيت *isim fiil*ini Nâfi', İbn Zekvân ve Ebû Ca'fer, ه nın kesresi ve ى nın sükûnuyla *hîte*; İbn Kesîr, ه nın fethası ve ت nın zammesiyle *heytu*; Hişâm, bir keresinde ه nın kesresi ve ى yerine î nin sükûnu ve ت nın fethasıyla *hi'te*; bir keresinde de -bundan farklı olarak- ت nın zammesiyle *hi'tu*; Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halef ise, ه ve ت nın fethası, ى nın da sükûnuyla *heyte* şeklinde okumuşlardır[544].

Kıraat farklılığına konu olan bu *fiilimsi*nin, sunmaya çalıştığımız telaffuz şekilleri hakkında uzun boylu lügat tahlilleri yapılmış olup, Havrân veya Süryânî, yahut Kıptî, ya

---

[538] Konuyla ilgili geniş bilgi ve tüm örnekler hakkında bk. Dânî, s. 34-35, 36-37; Ebû Ma'şer, s. 148-153; İbnü'l-Cezerî, I, 390-394.
[539] Dânî, s. 35; İbnü'l-Cezerî, I, 394.
[540] Örnekler için bk. Dânî, s. 37-39; Ebû Ma'şer, s. 159, İbn Ebî Meryem, I, 240.
[541] Bu kelimeler için bk. Dânî, s. 37-38; İbnü'l-Cezerî, I, 394.
[542] Bakara 2/258.
[543] Yûsuf 12/23.
[544] İbn Mücâhid, s. 347; Dânî, s. 128, İbnü'l-Cezerî, II, 293-294; Paluvî, s. 73.

da çok az kullanılan eski bir Kureyş lügati olduğu hususunda farklı yorumlara yer verilen bu kelime asıl itibariyle "*Gelsene!, senin için hazırım!*" gibi anlamlara gelmektedir[545].

Bu farklı kıraatlerden *hîte* kelimesi, gerçekte *hi'te* şeklindeki okuyuşun *teshîl* görmüş yapısından başkası değildir[546].

Âyette yer alan bu beş farklı okuyuşa bakılırsa, Züleyha'nın Hz. Yusuf'a birçok kereler cinsel ilişki teklifinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu teklif sahnelerini anlatan okuyuşlardan *hîte* şeklindeki, *teshîl* vechinin uygulandığı kıraat, kadınsı davranış biçiminin, karşıdaki erkeği tahrik edip baştan çıkaracak derecede *ses* tonuna yansıyan işveli ve davetkâr yönünü *fonetik* bir üslûpla tasvir ederken, *tahkîk* vechinin uygulandığı, sâkin *hemze*li kıraatler, teklifine olumlu cevap alamayan şehvetperest bir saray kadınının, karşısındaki erkeğe karşı ara sıra sesini yükselterek asabî ve sert çıkışlar yaptığını sergilemektedir. Bu lügatin *heyte leke* şeklindeki sigasının: "*Hadi gel!*"; *hi'tu leke* sigasınınsa: "*Senin için hazırım!*" anlamına gelmesi[547], kadının Hz. Yusuf'u davet ederken değişik üslûp ve ifadeler kullandığını ortaya koymakta olup, bundan da, söz konusu teklif ve davetlerin birkaç kez vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Öyle gözüküyor ki, kadın o ilk teklifini yaparken, hemen her okuyuşta ilk sırayı alan Medine kıraatinin bir iz düşümü olacak şekilde, *hîte* lafzının delâletiyle, oldukça yumuşak ve tahrik edici bir tonla başlamış, sonra teklifine ilgisiz kalınınca, giderek üslûbunu sertleştirmiş ve nihayet, *hemze*nin fonetik yapısında aslen mevcut olan "sert vurgululuk" sıfatının, sükûn (cezimli olma) sebebiyle daha da fazlalaştığı *hi'te leke* ve *hi'tu leke* kıraatlerinin göstergesi doğrultusunda kadın cinnet getirircesine, tamamen asabîleşmiş ve sonunda tehditkâr bir tavır takınmıştı. Nitekim Bikâî'nin tespitine göre söz konusu lafzın etimolojik kökeninde yer alan farklılıklar, bu lafzın kullanımına konu olan işin yerine getirilmesi isteğine göre değişik tarzda gerçekleşme özellikleri sergilemektedir. Öyle ki, bu sigaların bazısı sırf "davet"in soyut boyutunu ön plana çıkarırken, bazısı davete konu olan işin kabullenilip gönül hoşluğu ile, diğer bazısının ise zecrî olarak yapılmasını gerektirmektedir[548]. Bu yorum doğrultusunda diyebiliriz ki, Medinelilerin kıraati olup, fonetik yönden en yumuşak yapıyı oluşturan *hîte leke* şeklindeki okuyuş, karşı tarafı gönül hoşluğu ile işi

---

[545] Geniş bilgi için bk. Ferrâ, II, 40, Ebû Ubeyde, I, 305-306; Yezîdî, s. 181; İbn Kuteybe, *Tefsir*, s. 215; Zeccâc, III, 99-100; Nahhâs, II, 322-323; İbn hâleveyh, s. 194; Ebû Alî, IV, 417-420.
[546] bk. Nahhâs, II, 323; Ebû Alî, IV, 420.
[547] bk. Ferrâ, II, 40; Yezîdî, s. 181-182; Zeccâc, III, 99-100.
[548] Geniş bilgi için bk. Bikâî, IV, 29.

kabullenmeğe motive eden bir özellik taşırken, diğer sâkin *hemze*li iki kıraat, işin zorla yaptırılması gibi, psikolojik bir ortam doğurmaktadır.

Tüm bu lügat kompozisyonlarının yol açtığı *ses-anlam* ilişkisi, Mustafa İsmail gibi usta bir okuyucunun, kendine özgü yorumuyla o vecihleri icra etmesi anında daha da belirlilik kazanmaktadır[549].

واخاف ان يأكله الذئب.. *(Siz ondan habersizken onu kurt yer diye korkuyorum)*[550]. Burada geçen الذئب kelimesini Verş, Sûsî, Kisâî, Ebû Ca'fer, Halef ve *vakf* esnasında Hamza, *ibdâl* vechi uygulayarak الذيب şeklinde okurlarken, diğer kurrâ *tahkîk* vechi ile okumuştur[551].

Kur'an'da, Yûsuf sûresine özgü olmak üzere üç yerde geçen الذئب kelimesinin *tahkîk* üzere okunmasının *ses-anlam* ilişkisine yansıdığı kanaatindeyiz. Şöyle ki, *kurt* denen vahşi hayvanın Arapça ismi olan الذئب kelimesi, *hemze*li (*mehmûz*) bir lafız olup, bu isim (aynı kökün, **tefâ'ul** kalıbına yansıyan şekliyle): تذائبت الريح (rüzgâr her yönden esti) ifadesinden alınmadır. Kurda bu ismin verilmesindeki sebep, hafifliği ve hızlı hareket edişi yönünden rüzgâra benzemesidir. Zira kurt da aynen rüzgâr gibi her yönden çıkar gelir[552]. Bu yorum doğrultusunda, söz konusu kelimenin *tahkîk* ile okunmasının doğurduğu fonetik ortam, kurdun atikliği ve herhangi bir yönden apansızın çıkıp gelmesiyle, rüzgârın hızlı hızlı her yönden esmesi arasında tam bir *ses-anlam* ilişkisi oluşturmaktadır. Zira bu okuyuşta *hemze*nin sâkin oluşu ve onun hemen ardından "patlama (*kalkale*)" sıfatı taşıyan *bâ* harfinin gelmesi, aynen kurdun hareketine benzer şekilde, bu hayvanın ismi olan "zi'b" lafzına da hareket ve canlılık kazandırmaktadır.

ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد *(O dilerse sizi ortadan kaldırır ve yepyeni bir halk getirir)*[553]. Burada Verş, Sûsî ve Ebû Ca'fer *ibdâl* ile, يشا ve يات şeklinde okurlarken, cumhur *tahkîk* vechiyle okuyacaktır. *Tahkîk* vechi, Cenâb-ı Hakk'ın azametine işaret edip, tam bir *tehdit* ortamı oluştururken, *teshîl* vechi, "ortadan kaldırma" ve "yenisini

---

[549] Konuyla ilgili bir yorum hakkında bk. Tetik, a.g.m., s. 303-304.
[550] Yûsuf 12/13.
[551] İbn Mücâhid, s. 346; Dânî, s. 128; Paluvî, s. 73.
[552] Nahhâs, II, 318; İbn Hâleveyh, s. 194; Ebû Alî, IV, 408; Ebû Zür'a, s. 357; Zemahşerî, II, 306.
[553] İbrâhim 14/19.

getirme" işinin Allah'a çok kolay geleceğini ima ediyor gibidir. Nitekim bir sonra gelen "*Bu Allah'a hiç de güç gelmez*"[554] âyeti bu gerçeği anlatmaktadır.

Burada *teshîl* vechinin, *ibdâl* yöntemiyle uygulanmasındaki bir diğer nükte ise, *ibdâl* tabirinin ifade ettiği "bedel getirme, değiştirme" manasının, ilâhî irade tecelli ettiği takdirde "yok edilecek olanlar"ın yerine, *bedel* olarak "yenilerin getirilmesi"ne âdeta işaret ediyor olmasıdır. böylece *lafız* bazında yapılacak bir değiştirme (*ibdâl*), *hilkat* bazında gerçekleşecek olan çok geniş alanlı ve ürkünç bir değiştirme eylemine bir tür iz düşüm oluşturmaktadır diyebiliriz.

قال يبنؤم لاتأخذ بلحيتى ولابرأسى *{(Harun): "Anamın oğlu! Saçımı sakalımı çekme!" dedi..}*[555]. Burada her iki *hemze*nin *elif*e çevrilerek okunması, Sâmirî'nin azdırdığı kavminin bu durumundan kardeşi Harun'u sorumlu tutan Hz. Musa'nın, onun saçını ve sakalını kavrayıp çekmeye başlaması karşısında canı yanan Harun'un, yumuşak ve az uzatan, alçak bir ses tonuyla Hz. Musa'ya yalvarmasını hikâye ediyor gibidir.

فاذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم .. *{(Resûlüm!) Şu, senden izin isteyenler, hakikaten Allah'a ve peygamberine iman etmiş kimselerdir. O halde bazı işleri için senden izin istediklerinde, içlerinden dilediğine izin ver!}*[556].

Âyette peş peşe gelen sâkin *hemze*lerin *teshîl* vechi uygulanıp yumuşatılması, devlet erkânının, kendi tebaasına *sühûlet* göstermesi, onlara karşı merhametli olması ve yumuşak davranması gerektiğini ima ediyor gibidir.

3.2.4.9.2. Nakil

Sözlükte "bir şeyi yerinden ayırmak" anlamına gelen bu tabir[557], bir kıraat ilmi terimi olarak "Telaffuzu kolaylaştırmak amacıyla *hemze*nin harekesinin, bir önceki sâkin (cezimli) harfe nakledilip, *hemze*nin lafızdan düşürülmesi"dir[558]. *Nakil*deki amaç, *hemze*nin yapısındaki mevcut telaffuz zorluğunu bir şekilde hafifletmek olup, bu kıraat tarzının sahibi Verş'tir[559]. Şu halde *nakil* vechini *teshîl* ameliyelerinden biri olarak değerlendirebiliriz.

---

[554] İbrâhim 14/20.
[555] Tâ hâ 20/94.
[556] Nûr 24/62.
[557] Halîl b. Ahmed, V, 162; Cevherî, V, 1833, "nkl" md.
[558] Mekkî, *el-Keşf*, I, 89; Dânî, s. 35; Ebû Ma'şer, s. 157; İbnü'l-Cezerî, *Takrîb*, s. 36.
[559] Mekkî, a.y.; Dânî, s. 35; Ebû Ma'şer, s. 157; İbnü'l-Cezerî, a.y.

Şimdi *nakil* vechiyle birlikte gelen *ses-anlam* ilişkisini yansıtacak bir iki kıraat örneğine yer vermek istiyoruz:

الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لاتعبدوا الشيطان.. *(Ey âdemoğulları! Size: "Şeytana kulluk etmeyin; çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır" demedim mi?)*[560]. Âyetin başında yer alan الم اعهد اليكم soru cümlesi, *nakil* işlemi esasına göre Verş tarafından, her iki *hemze*nin harekesinin, sâkin *mîm* ve *dâl* harflerine nakledilerek, المعهدليكم şeklinde okunacaktır. Bu "hareke nakli" işlemi telaffuz kolaylığı sağlamaktadır. Şöyle ki, esas fiili oluşturan gövdede (اعهد) sırasıyla أ، ع، ه harfleri olmak üzere üç adet *boğaz harfi* yan yana düşmüştür. Bunların ilki olan أ, mahrecini yırtarcasına ve sıkıştıracak biçimde boğazın en uç bölgesinden çıkar[561]. O, harflerin en uzak mahreçlisi olup, uğraş verilerek çıkartılır ve bu esnada göğüs içerisinde şiddetli bir çarpma oluşturur. Dolayısıyla *hemze* telaffuza ağır gelir. Çünkü o (ses ve zorla çıkartılma bakımından) "kusma"yı andırır[562]. *Hemze*nin hemen ardından gelen ع harfi ise, en serbest ve en yoğun ötümlü olan iki harften (diğeri ق tır) biridir[563]. Bu yüzden çıkarılması anında mahrecin sıkışacağı bir gerçektir. Dolayısıyla, kelime, *nakil* yapılmaksızın, *tahkîk* üzere okunduğu vakit, tam bir fonemik sertlik ve yoğunluk arzeden bu iki harf peş peşe gelmekle telaffuzu zorlaştıracaktır. Diğer bir *boğaz harfi* olan ه nın da üçüncü sırada bunlara eklenmesiyle, telaffuz daha da zorlaşacaktır. İşte, Verş'in *nakil* vechi uygulandığı takdirde, en zor mahreçli olan *hemze* tamamen ortadan kalkmakta ve *boğaz harfler*inin sayısı ikiye düşmüş olup, telaffuz epeyce kolaylaşmış olmaktadır.

Burada *tahkik* üzere okunması durumunda, ilki *istifhâm hemzesi* olmak üzere üç adet *hemze*, bir *ayn* ve bir de *hâ*dan ibaret, beş adet *boğaz harfi* peş peşe gelmiş olup, böylesi sert bir fonetik ortamda, yapılan bir yanlışın ardından gelen çok sert bir çıkışmanın yaşanmasına benzer şekilde, dünyada şeytana uymuş ve sonunda imtihanı kaybetmiş olarak ahirete gelip mahşerde toplanmış olan insanlara Cenâb-ı Hak tarafından: "*Ben size söylememiş miydim? dememiş miydim bu şeytana kul olmayın diye ha?..*" şeklinde çok sert ve zorlu bir sitemde bulunulacağını çağrıştırmaktadır. Buna,

---

[560] Yâsîn 36/60.
[561] Halîl b. Ahmed, I, 52.
[562] Sîbeveyhi, II, 167.
[563] Halîl b. Ahmed, I, 53.

Hamza'nın, *e-lem s a'hed s ileyküm* şeklindeki *sekte*li kıraati de eklenince, ahirette yaşanacak olan o sitem ve çıkış daha da sert bir ortama taşınmaktadır.

Nakil vechiyle okunmasına gelince, burada sorulan sorunun ve beraberinde gelen sitemin daha yumuşak bir üslûpla gerçekleştiği görülmektedir. Öyle ki, âyetin o kısmının *nakil* üzere okunması anında dinleyen biri, âdeta: "*Size demiştim değil mi?*" şeklinde daha ılımlı ve problem çözücü bir ses tonuyla sitemde bulunulduğunu sezinler gibi olacaktır. Dolayısıyla, denebilir ki, burada *tahkîk* vechi, cehennemde ebedî kalacak inkârcıları hedef alırken, *nakil* vechi günahkâr müminlere bir şefaat kapısı aralıyor gibidir.

قال الم اقل انك لن تستطيع معى صبرا *{(Hızır:) "Ben (sana), benimle beraberliğe asla sabredemezsin, demedim mi?" dedi}*[564].

Kur'an'ın bizlere sunduğu en güzel kıssalardan biri olarak; Hz. Musa ile Hızır arasında geçen tarihî bir olayın konu edildiği bir pasajda anlatıldığı üzere[565] Musa, kendisine Allah tarafından özel bir ilim verilen bu kişiyle arkadaşlık etmek ister. Amacı, bu zata hibe edilen bazı özel bilgilere sahip olmaktır. Fakat yolculuk boyunca Hızır'ın işlediği bazı fiilleri, bunların iç yüzünü henüz kavrayamadığı için garipser ve ona müdahele eder. İşte Hızır, birlikte yolculuk etmek için bindikleri bir geminin tabanını delmeğe başlaması üzerine, Hz. Musa'dan gelen: "*İçindekileri boğmak için mi onu deldin?..*"[566] şeklindeki ilk itiraza karşı, daha işin başında ona, kendisiyle bu tür bir birlikteliğe tahammül edemeyeceğini, tercümesini sunduğumuz âyette geçtiği üzere hatırlatmış oluyordu.

Birinci örneğimize benzer şekilde *soru* yapısı taşıyan bu âyette de iki kelimelik ara ile gelen iki *hemze*de *tahkîk, sekte* ve *nakil* vecihleri uygulanabilir. *Tahkîk* ve *sekte*, Hızır'ın, yaptıklarına karşı -söz verdiği halde- ikide bir müdaheleye kalkışan Hz. musa'ya karşı sert bir çıkış yaparak, ona, başta vermiş olduğu sözü hatırlattığını; *nakil* vechi ise, bu ihtarın daha yumuşak bir tonla yapıldığını anlatıyor gibidir.

3.2.4.9.3. İki Hemzeli kelime Yapılarında Tahkîk-Teshîl

Mahreç yönünden şiddet vasfı taşıyan *hemze*nin, biri kelime yapısına, diğeri ise *soru* manasına ait olacak şekilde peş peşe iki kez tekrarlandığı pek çok kelime türünün

---

[564] Kehf 18/72.
[565] bk. Kehf 18/60-82.
[566] Kehf 18/71.

Kur'an'da yer aldığını biliyoruz. Bunlardan bazılarını, *haber-inşâ* konusunu işlerken ele almıştık. Burada ise bu tür kelimelerin bir kısmında *tahkîk* ve *teshîl* vechi uygulanmasıyla birlikte gelen *ses-anlam* ilişkisi üzerinde durup birkaç kıraat örneği sunmaya çalışacağız.

واذقال الله ياعيسى ابن مريم ء أنت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله *{Allah (kıyamet günü şöyle) der: "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi bu insanlara Allah'ı bırakıp, beni ve anamı iki tanrı edinin dedin?..}*[567].

Burada geçen أنت ء (*sen mi?*) soru zamirinin, *teshîl* ve *tahkîk* vecihleri de dâhil olmak üzere farklı tarzlarda okunduğunu, daha önce *haber-inşâ* konusunu işlerken, benzer örneklerle ortaya koymaya çalışmıştık. Buna göre söz konusu soru zamirinde yer alan bu iki *hemze*nin beş türlü okunuşu bulunmakta olup icra şu şekilde yapılır:

İki hemze arasına bir *fasıl elifi* getirilmesinin ardından, ikinci *hemze*de *teshîl* uygulanarak آهنت şeklinde okunur. Bu vechin sahipleri, Kâlûn, Ebû Amr, Hişâm ve Ebû Ca'fer'dir.

Sadece ikinci *hemze*nin *teshîl* edilmesiyle هنت ء şeklinde okunur. Bu vechin sahipleri, Verş, İbn Kesîr ve Ruveys'tir.

İkinci *hemze*, *elif*e dönüştürülerek آنت şeklinde okunur. Bu da Verş'in ikinci vechi olmaktadır.

İki *hemze* arasına sadece bir *fasıl elifi* getirilerek آأنت şeklinde okunur. Bu vecih ise Hişâm'ın ikinci okuyuşu olmaktadır.

Her iki *hemze*de *tahkîk* vechi uygulanarak أنت ء şeklinde okunur ki, bu vechin sahipleri de İbn Zekvân, Âsım, Hamza, Kisâî, Ravh ve Halef'tir[568].

Bu farklı okuyuşlara konu olan أنت ء soru zamirinde bir sorgulama stiline yer verilmektedir. Sorgulamaların, yerine göre bazan sert, bazan yumuşak olduğu bilinen bir gerçektir. Burada *hemze*lerin *tahkîk* ile okunması sonucu *şiddet* ve *vurgu* (*nebr*) sıfatlarının öne çıkarılması, sorgulamanın sertliğine; aynı *hemze*lerin *teshîl* yapılarak okunması ise, sorgulamanın daha yumuşak bir tarzda geçtiğine işaret etmektedir[569].

---

[567] Mâide 5/ 116.

[568] Bu beş farklı okuyuşa esas oluşturan أأنذرتهم ء lafzının aynı şekildeki farklı okunuş tarzları ve bu tarzların uygulayıcıları hakkında bk. Paluvî, s. 16.

[569] bk. Tetik, a.g.m., s. 302-303.

Verş'in ikinci okuyuşunun açılımını, *âââânte kulte..* şeklinde gösterecek olursak, burada sorgulamanın uzun uzadıya ve meselenin üzerine gidilircesine, yine sert bir ortamda geçeceği şeklinde bir imaj da oluşmaktadır. Burada *tahkîk* ve *teshîl* vecihlerinin sergilediği iki farklı fonetik ortamın delâleti doğrultusunda, Hz. İsa'ya ahirette yöneltilecek bu sorgulama, onu ve annesi Meryem'i tanrı edinenleri ilzam ve kınama amacı taşımakta olup, onun insalara bu yolda bir teklif götürmediği açıktır.

قالوا ء أنت فعلت هذا بآلهتنا يآ ابراهيم *{(İbrahim gelince:) "Bunu ilâhlarımıza sen mi yaptın ey İbrahim?" dediler}*[570].

Bir önceki örneğimizde yer alan beş farklı okuyuş tarzı bu örneğimiz için de aynen geçerli olup, bunlardan bilhassa iki *hemze*nin ayrı ayrı telaffuz edildiği *tahkîk* vechi, putları parçalanan kavmin[571], öteden beri zaten kendisinden şüphelendikleri İbrahim'e, bu işi yapıp yapmadığını sert bir tonla sormalarını çağrıştırırken, *teshîl* vechi ona, bu işi kendisinin yaptığını itiraf ettirme çabası güttüklerini ima etmektedir.

قال ء أسجد لمن خلقت طينا .. *{(İblis:) "Ben, çamur halinde yarattığın bir kimseye secde mi ederim?" dedi}*[572].

Yine aynı beş farklı okuyuşu kaldırabilecek bir lafız ortamı burada da mevcut olup, iki *hemze*nin ayrı ayrı telaffuz edildiği *tahkîk* vechi, Hz. Âdem'e secde etmesi (ya da önünde saygı ile eğilmesi) hususunda şeytanın, ilâhî emre sert bir şekilde karşı çıkmasını yansıtırken, *âhescudu* ve *ââââscudu* şeklindeki *teshîl* ve *ibdâl* vecihli kıraatler şeytanın: "*Ââââ! Ben mi ona secde edecekmişim?*" şeklinde küstahça ve alaycı bir ses tonuyla emre karşı geldiğini sergiliyor gibidir.

أ شهدوا خلقهم .. *(Acaba onlar meleklerin yaratılışına şahit mi olmuşlar?)*[573]. *Med* konusunu işlerken, başka bir yönüyle şahit getirdiğimiz bu âyeti cumhur, *soru* edatı olan *istifhâm hemzesi*nden sonra, **sülâsî** ve *etken* çatılı olarak *e-şehidû* şeklinde okurken, Nâfi' ve Ebû Ca'fer, **rubâî** ve *edilgen* çatılı olarak *e-uşhidû* şeklinde; Ayrıca Nâfi', ikinci *hemze*yi, kendi sesiyle *vâv* arasında dengelenen bir tonla, *e-vuşhidû*; Ebû Ca'fer ve ikinci geçişinde Kâlûn, iki *hemze* arasına bir *fasıl elifi* getirip, ikinci *hemze*de *teshîl* yaparak, *â-vuşhidû* şeklinde okuyorlardı[574].

---

[570] Enbiyâ 21/62.
[571] bk. Enbiyâ 21/58.
[572] İsrâ 17/61.
[573] Zuhruf 43/19.
[574] İbn Mücâhid, s. 585; İbnü'l-Cezerî, I, 376; Paluvî, s. 123.

Teshîl vechi uygulayarak, *hemze* ile *vâv* arası bir tonla okunması, meleklerin, Allah'ın kızları olduğunu iddia eden müşriklerin bu konumunun aşağılığına, onların görüş, fiil ve tüm davranış biçimlerinin bayağılığına işaret etmektedir[575].

3.2.4.9.4. Hemzeli Kelimede Vakf Yapılmasıyla Gelen Teshîl

Vakf vechi uygulanacak olan kelime içerisinde *hemze*nin harekeli olarak yer alması durumunda Hamza'nın, diğer kurrâdan farklı olarak, bu tür kelimelerin hemen hepsinde *teshîl* yapması söz konusudur. Bu *teshîl* işinde uygulanacak yöntemler, ya *hemze*nin tam olarak *vâv* ve *yâ* harflerine dönüşmesi, ya da bu harflere yakın bir ses tonuyla (*beyne beyne*) okunması şeklinde gerçekleşmek üzere pek çok detayları ihtiva etmektedir[576]. Şimdi bu konuyla ilgili iki kıraat örneği sunmak istiyoruz:

متكئين فيها على الأرآئك *{Onlar orada (cennette) tahtlar üzerine kurulu vaziyette bulunacaklardır..}*[577]. Burada Hamza *vakf* halinde, hem son kelimenin *el* takısında *nakil* vechi uygular, hem de *hemze*de *teshîl* yaparak okur[578].

Hamza'nın burada *nakil* ve *teshîl* uygulayarak, *'alelerâhik* şeklinde okuması, mahşerde hesap vermek için uzun bir süre beklemekten yorulmuş ve cennete girmeğe hak kazanmış olan müminlerin, kendilerini cennet koltuklarının üzerine bırakırken, "*oooh!*" detirtecek bir rahata kavuştuklarını hikâye ediyor gibidir. Gerçekten ilgili kelimeyi, *tahkîk* vechiyle ve tabi *bitişik med* ile, *'ale'l-erââââik* şeklinde okuyan biri, iki *hemze*yi telaffuz etmenin verdiği yorgunluğun ardından, Hamza'nın o iki vechiyle okumaya geçtiğinde derin bir rahatlama hissedecektir.

يوم تبلى السرآئر *(Bütün sırların yoklanıp ortaya dökületeceği gün)*[579].

Yine Hamza, kendi kuralı gereğince burada *hemze*yi *teshîl* ile okuyacaktır. Böylece bu harfin esas kendi sesinin *teshîl* yoluyla gizlendirilmesi, "sır" kavramında yatan gizliliğe gönderi yaparken, *tahkîk* vechiyle *hemze*nin açıktan okunması ve bu arada *bitişik med* gereği sesin en son beş elif miktarına ulaşacak derecede uzatılması, sırların bütün yönleriyle açığa çıkarılacağına işaret ediyor gibidir.

---

[575] Bikâî, VII, 16.
[576] Bu detaylar için bk. Dânî, s. 37-41, İbnü'l-Cezerî, I, 432-462.
[577] Kehf 18/31.
[578] Bu iki kural için bk. Dânî, s. 38-41; İbnü'l-Cezerî, I, 427, 434-435, 461-462; Paluvî, s. 18-21.
[579] Târık 86/9.

3.2.4.10. Farklı Kıraatlerin Kombine Edilmesinde Ses-Anlam İlişkisi

Birden çok değişik kıraat vecihlerinin bir kompozisyon oluşturacak şekilde bir arada değerlendirilmesinin, *ses-anlam* ilişkisine yansıyan bazı ilginç yönlerini tespit etmeye çalıştık. Şimdi, -tezimizin son başlığı olmak üzere- bu konuyla ilgili birkaç kıraat örneğine yer vererek çalışmamızı noktalamak istiyoruz:

وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقهارغدامن كل مكان.. *{Allah (ibret için) şöyle bir ülkeyi örnek verdi: Orası güven ve huzur içinde idi. Oraya her taraftan bol bol rızık gelirdi..}*[580].

Devamında, Allah'ın bunca nimetine karşı nankörlük etmeleri sebebiyle büyük bir açlık ve korku felâketine maruz bırakıldıklarından bahsedilen bu âyette, kuralları hakkında daha önce bilgi sunmaya çalıştığımız kıraat imamlarının farklı okuyuşları yer almaktadır. Örneğin, Verş, كانتآمنة şeklinde; önce *nakil*, bunun hemen ardından da *bedel meddi* uygulayıp, *hemze*yi beş elif miktarı uzatarak; ayrıca Sûsî ve Ebû Ca'fer ile birlikte يأتيها kısmını ياتيها şeklinde *ibdâl* ile okurken, Hamza, *kânet s âmineten..* şeklinde *sekte* ile okuyacaktır. Hamza'nın kıraati istisna tutulursa, diğer adı geçenler tarafından uygulanan *nakil, bedel meddi* ve *ibdâl* vecihleri, hiçbir engel ve kısıtlama söz konusu olmaksızın, bahsi geçen ülkeye her taraftan bol bol rızık geldiğini, o ülke halkının büyük bir güven ve emniyet içerisinde bulunduğunu anlatıyor gibidir.

فلينظر ايها ازكى طعاما فليأتكم برزق منه وليتلطف ولايشعرن بكم احدا .. *{O (şehre gönderilen kişi) baksın; şehrin hangi yiyeceği daha temiz (daha helâl) ve lezzetli ise ondan size erzak getirsin! Ayrıca çok nazik davransın (gizli hareket etsin) ve sakın sizi kimseye sezdirmesin!}*[581].

Bu âyette Hamza'ya ait üç *sekte*, bir *imâle*; Verş'e ait bir *taklîl* ve *terkîk*; bir de Verş ile birlikte Sûsî ve Ebû Ca'fer'e ait bir *ibdâl* vechi yer almaktadır. Bu farklı kıraat vecihlerini ayrı ayrı değerlendirdiğimiz vakit, Ashâb-ı Kehf'in çok hassas ve ihtiyatlı kişiler olduğunu sezinlemiş oluruz. Burada *sekte*ler, erzak satın almak üzere şehre gönderilen kişinin, hem kendi davranışları, hem de yiyecek seçme hususunda çok dikkatli ve itinalı davranıp temkinli hareket ettiğini; *imâle* ve *taklîl* vecihleri, o zatın, kursaklarına haram lokma girmemiş olan bu mümtaz ve müttakî gençler için satın alacağı

---

[580] Nahl 16/112.
[581] Kehf 18/19.

yiyeceklerin helâl türden olması hususunda çok titiz davrandığını ve en son, *terkîk* vechi ise, aynı kişinin çarşıda pazarda dolaşırken, çevreyi dikkatlice gözetlemesi, en ufak bir şüphe uyandırmayacak derecede tedbirli hareket etmesi ve kamufle olması gerektiğini ima etmektedir. Özellikle, Verş'in *terkîk* vechine göre âyetin, .. *ve lâ yuş'iranne bi-küm..* kısmının, *ve lâ yuş'irenne bi-küm* şeklinde, inceltilmiş bir */râ/* sesiyle okunması, Ashâb-ı Kehf'in, şehre gönderecekleri kişiye bazı tavsiyelerde bulunurlarken, mağarada kendi aralarında bile âdeta: "*amanın ha!*" dercesine, gizli gizli fısıldaşarak konuştuklarını sergilemektedir.

فجآء ته احديهما تمشى على استحيآء قالت ان ابى يدعوك.. *{Nihayet kızlardan biri utana utana yürüyerek ona gelip: "Babam, bizim için (koyunlarımızı) sulamanın ücretini vermek üzere seni çağırıyor" dedi}*[582].

Âyette üç *sekte* ve iki *imâle* vechinin yer alması, kızcağızın çekingen, utangaç bir halde, ağır adımlarla Hz. Musa'nın yanına geldiğini âdeta tasvir etmektedir. Bu gerçeği yakından görmek için âyeti, bu iki kıraat vechi bünyesinde: *fe-cîîîî s ethu ihdîhumâ temşî 'ale's-tihyâââââ s in kâlet s inne ebî..*" şeklinde Türkçe fonemlerle yazacak olursak, âyeti böyle bir fonetik ortamda dinleyen biri, Hz. Musa'ya gelen, Şuayb'in iki kızından birisinin, peygamber kızı olmanın verdiği ağır başlılık ve hayâ duygusuyla, çok ölçülü bir davranış örneği sergilediğini derinden derine hissetmiş olacaktır.

افمن يلقى فى النارخير ام من يأتى آمنا يوم القيامة . *(O halde kıyamet gününde ateşe atılan mı daha iyidir, yoksa güven içinde gelen kimse mi?)*[583].

Burada يلقى fiilinin Hamza, Kisâî ve Halef tarafından; النار isminin de Ebû Amr ve Kisâî'nin râvisi Dûrî tarafından tam *imâle* yapılarak, *yulkî* ve *fi'n-nîîr* şeklinde okunması, cehenneme atılacak kişinin "iki büklüm" vaziyetini ve "baş aşağı oluş" pozisyonunu tasvir ederken, Verş'in, *bedel meddi* uygulayarak, آمنا kelimesinin baş harfi olan *hemze*yi beş elif miktarı uzatması, ayrıca Verş'in yanı sıra Sûsî ve Ebû Ca'fer'in, *ibdâl* vechi uygulayarak يأتى fiilini ياتى şeklinde okumaları, mümin kişinin, başı dik vaziyette, emin adımlarla yürüyerek cennete gireceğini anlatıyor gibidir. Nitekim âyette ***ihtibâk***, yani "birbirinin karşıtı olan iki mananın bir sözde birleşmesi" türünden bir edebî sanata yer

---

[582] Kasas 28/25.
[583] Fussılet 41/40.

verilmesi[584], âyette anlatılan cennetlik ve cehennemlik kişinin, birbirine zıt olan iki farklı durumunu daha da belirginleştirmektedir. Şöyle ki, "ateşe atılma"nın birinci sırada zikredilmesi, "cennete girme"nin ikinci sırada zikredilmesine; "güven içinde olma"nın ikinci sırada zikredilmesi de, "korku"nun birinci sırada zikredilmesine delâlet etmektedir. Buradaki nükte, ان الذين يلحدون فى آياتنا لايخفون علينا- *(Âyetlerimiz hakkında doğruluktan ayrılıp eğriliğe sapanlar bize gizli kalmaz)* kısmının delâletiyle- "korku"nun gerçekleşme sebebi olan *ilhâd*ın öncelikli olarak; gerçekte yaşamın kendisi olan güvenliğin ise ikinci sırada zikredilmesinin amaçlanmış olmasıdır[585]. Böylece "ateşe atılan"ın karşıtı olarak "cennete giren"; "güven içinde gelen"in karşıtı olarak da "korku içinde gelen" cümleleri hazfedilmiş olmaktadır[586]. Nitekim âyette "ateşe atılma"nın karşıtı olarak, "güven içinde gelme" olayının zikredilmesindeki amaç, müminlerin konumunun övgüye nisbet edilmesinde mübâlağa gözetmektir[587].

Böylece âyette yer alan *ihtibâk* sanatının daha da belirginleştirdiği *karşıt olma* kavramına paralel olarak, *yulkî fi'n-nûri* şeklindeki *imâle*li kıraatin çizmiş olduğu "iki büklüm"lü inkârcı portresi ile, *yâtîîîî ââââminâ* şeklinde, 10 eliflik uzatmaya kapı açan *bedel meddi* ve *ibdâl* vecihlerini içeren kıraatin çizdiği "dimdik yürüme"li, güvenli mümin portresi arasında tam bir tezatlık sahnesi sergilenmiş olmaktadır.

قال لئن اتخذت الها غيرى لأجعلنك من المسجونين *(Firavun: "Benden başkasını tanrı edinirsen, andolsun seni zindanlıklardan ederim!" dedi)*[588].

Bu âyette Ebû Amr'ın قالئن (*kââââllein*) şeklindeki *büyük idgâm* vechi[589], İbn Kesîr, Hafs ve Ruveys'in dışında tüm kurrânın, اتخذت fiilini, اتخت (*ittehatte*) şeklinde okudukları *küçük idgâm* vechi[590] ve nihayet Ebû Ca'fer'in, الها lafzının tenvininden, غيرى lafzının غ harfine geçerken uygulamış olduğu *ihfâ* vechi[591]; bunların tümü bir araya toplandığında, -bilhassa *ihfâ* vechinin çağrıştırması doğrultusunda- aşırı kızgınlıktan ötürü gargaralı ve hırıltılı bir hal almış, boğuk bir ses tonuyla Hz. Musa karşısında avazı

---

[584] "*İhtibâk*" terimi hakkında bilgi edinmek için bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 12; Durmuş, İsmail, "İhtibâk" md., *DİA*, XXI, 553.
[585] Bikâî, VI, 578.
[586] İbn Âşûr, XI (24. cüz), 304-305.
[587] Beydâvî, II, 390.
[588] Şu'arâ 26/29.
[589] bk. Ebû Ma'şer, s. 352.
[590] bk. Dânî, s. 44; İbnü'l-Cezerî, II, 15; Paluvî, s. 23.
[591] İbnü'l-Cezerî, II, 22; Paluvî, s. 24.

çıktığınca bağırıp tehditler savuran, köpür köpür bir Firavun portresi ile karşılaşmış olmaktayız. Âyette لأجعلن fiilinin, *kasem lâmı* ve *tekit nûnu* ile gelmiş olması da, Firavun'un bu kızgınlık anını yansıtan bir telaffuz ortamı oluşturmaktadır. Ayrıca âyette لأسجننك *(andolsun seni zindana atarım)* şeklinde daha kısa bir ibare yerine, لأجعلنك من المسجونين *(andolsun seni zindanlıklardan ederim)* şeklindeki daha uzun bir ibarenin tercih edilmesi de, Firavun'un bu kızgınlığının ve tehditkâr tavrının bir uzantısı olmaktadır. Şöyle ki, âyette yer alan ibare, - المسجونين lafzının başındaki *lâm-ı tarifin* "mahudiyet" anlamı ifade etmesi doğrultusunda- "*Andolsun seni, zindanlarımda bulunup da durumlarını iyi bildiğin kimselerden biri yapacağım!*" anlamına gelmektedir. Zira Firavun, kendi âdeti üzere zindana atmak istediği kimseyi yakalayıp, tek başına kalacak şekilde, yerin derinlerine doğru uzayıp giden dehlizlere atardı. Artık orada ne bir kimse kendisini görebilir ne de sesini işitebilirdi. Öyle ki, bu tür bir zindana konulmak öldürmeden çok daha şiddetliydi[592]. Dolayısıyla, "*Seni zindanlıklardan ederim*" ibaresi, "*Seni zindana atarım*" ibaresine kıyasla daha beliğ düşmüştür[593].

{واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سوآء *{(Antlaşma yaptığın) bir kavmin hainlik yapmasından korkarsan, sen de (yaptığın antlaşmayı) aynı şekilde bozduğunu onlara bildir!}*[594].

Yahudi kabilelerinden Kurayza Oğulları'nın, Hz. Peygamber'le imzaladıkları antlaşmaları ikide bir ihlâl edip, Mekkeli müşriklerin yanında yer almalarına karşı Hz. Peygamber'e misillemede bulunma yetkisini tanıyan bu âyette[595] Ebû Ca'fer, قوم lafzının tenvininden, خيانة lafzının خ harfine geçerken *ihfâ* vechi uygulamıştır[596]. Bu vechin yanı sıra من قوم ve خيانة فانبذ lafızlarında bütün kurrânın ittifakıyla uygulanan diğer iki *ihfâ* ve فانبذ lafzında uygulanan *iklâb*, yani sâkin *nûn*un *bâ*ya uğraması anında tam bir *mîm* harfine dönüşmesi vechi[597] bir araya geldiğinde, iki tenvin ve iki nûnun, önlerindeki kelimelerle kaynaşıp gizlenmesinin bir iz düşümü olacak şekilde, birtakım hainceden

---

[592] Zemahşerî, III, 110; Beydâvî, II, 176.
[593] Beydâvî, a.y.
[594] Enfâl 8/58.
[595] Bu tarihî olay hakkında geniş bilgi için bk. Taberî, VI, 272; Begavî, II, 54; Zemahşerî, II, 164.
[596] İbnü'l-Cezerî, II, 22; Paluvî, s. 24.
[597] İbnü'l-Cezerî, II, 26.

planların gizlice tasarlanıp, el altından yürütüldüğüne işaret ediliyor gibidir. Bir şekilde ki, böyle bir ortamda her şey, *ses-anlam* ilişkisine uygun olarak, büyük bir gizlilik ve sinsilik içerisinde cereyan etmektedir.

Ebû Temmâm'ın, Ebû Nehşel Muhammed b. Humeyd'i, arkasından ağıt yakıp överken inşâd ettiği bir şiirini[598], bunca lafız ve mana güzelliklerini sinesinde besleyen, özündeki mevcut bedîî, estetik ve müzikal zenginlik yönünden, şimdiye dek bir benzeri gelmemiş ve bundan sonra gelmeyecek olan yüce kitabımız Kur'an hakkında teberrüken inşâd ederek çalışmamızı burada noktalamak istiyoruz:

هيهات لايأتى الزمان بمثله ان الزمان بمثله لبخيل

Heyhât! Zaman onun bir benzerini artık getirmez! Zira zaman onun gibisi hakkında gerçekten pek cimri davranıyor!

[598] bk. Kazvînî, *Telhîs*, s. 161; Teftâzânî, *Muhtasar*, s. 442; Mehmed Zihnî, a.g.e., s. 574-575.

SONUÇ

Kur'an'ın belâgat ve fonetik yapısında kıraatlerin üstlendiği rolün mahiyetini ortaya koymayı amaçladığımız bu çalışmamızda, baştan beri sunmaya gayret ettiğimiz bilgi ve tespitler ışığında başlıca şu sonuçlara ulaşmış bulunuyoruz:

Kıraat gerçeği, felsefî bağlamda Kur'an'ın belki aynı sayılmamakla birlikte, ondan ayrı düşünülen, başlı başına bağımsız bir olgu da değildir. Böylece *Kur'an* ve *kıraat*, et ve kemik misâli birbiriyle iç içe kenetlenmiş iki değer olarak karşımıza çıkmaktadır.

Pek çok kıraat imamının, Arapça dil bilgini olmamasına rağmen, rivayet ettiği kıraat vecihlerinin, -gözlemleyebildiğimiz kadarıyla- pek cüz'î sayılabilecek birkaç istisna dışında Arapça gramer kurallarıyla en ufak bir uyuşmazlık sergilememesi, kıraat olgusunun, her türlü içtihadî ve keyfî müdahelelere kapalı, *tevkifî* bir gerçek olduğu hususunda bizde derin bir kanaat oluşturmuştur.

Cumhurun okuyuşuna muhalif düşen, bununla birlikte sıhhat derecesinden de hiçbir şey kaybetmemiş olan bazı münferit kıraatler sayesinde Arapça, sadece Basra ve Kûfe ekollerinin *nahiv* kriterleri içerisine hapsedilmemiş, bu ikisi dışında diğer ekollerin de belirlilik kazanması ve böylelikle Arapça'nın unutulmaya yüz tutmuş bazı istisnaî kural ve kullanımlarının yeniden canlı hale getirilmesi sağlanmıştır.

Kur'an'da yer alan değişik boyutlu belâgat ve fesâhat olguları, pek çok edebî sanat türleri, yerine göre çoğunluk ve yerine göre de azınlık oluşturan kıraat imamları tarafından icra edilen farklı vecihlerle daha da zenginleştirilmiş, bu değişik okuyuş tarzları, Kur'an'ın mana sofrasına ayrı bir çeşni katmıştır. Yine, *ses-anlam* ilişkisi ve *lafız-mana* uyumu yönünden Kur'an'ın özündeki mevcut *fonetik* olgu ve müzikal sistem daha da zenginleşerek mükemmel bir konuma kavuşmuştur.

Kıraatin sanatsal inceliğini yakalayabilmiş usta okuyucular tarfından değişik tarz ve usullere göre icra edilen Kur'an tilâveti, kendine has bedîî ve estetik yönüyle, dinleyenlerin hem kulak zevkine hitap edip, onların mûsıkî ihtiyacını karşılamakta, hem gönül dünyalarında coşkulu his ve fikir oluşumlarının zeminini hazırlamaktadır.

Semavî kitaplar, içerdikleri evrensel mesajlarla bir tarftan muhataplarına dünya ve ahiret mutluluğunun kapılarını aralarken, bir taraftan da -olduğu kadarıyla- *nazım* dokularındaki mevcut fonetik ve müzikal orijinalite sayesinde, *notasyon* olguları da kapsayacak şekilde mûsıkî ilminin doğmasına ve dev müzik yapıtlarının inşasına bir tür motivasyon oluşturmuştur.

Genel bazda değerlendirilecek olursa, Kur'an tilâvetinde *içsel* mûsikî ön plana çıkarken, kilise okuyuşlarında *notasyon* esasına dayalı sun'î mûsikî ağır basmaktadır. Buna ilave olarak, İslâm âleminde, neredeyse sırf *monofonik* okuyuşla sınırlı kalacak şekilde ta öteden beri tek yönlü bir icra tarzı benimsenmiş gözükürken, Hristiyan dünyasında, daha önce bilgi sunduğumuz üzere pek çok icra tarzlarına yer verilmiş olduğu için, İslâm âleminin, *monofonik* tarzın dışında, kilisenin diğer tarzlarından da yararlanmak suretiyle, Kur'an tilâvetinin daha görkemli ve daha müessir bir konuma getirilmesinin yollarını aramalıdır diye düşünüyoruz. Böylece Hristiyan dünyasının, İslâm âlemine bakış açısında ciddî değişmelerin yaşanabileceği kanaatindeyiz. Zira bir milletin mensubu bulunduğu kutsal kitabın, o milletin mabetlerinde zengin bir icra yöntemiyle okunması anında tecelli eden o lâhutî mûsikînin, başka milletlerin ruh dünyasını bir şekilde etkileyeceği muhakkaktır. Çalışmamızın birinci bölümünde bir nebze değindiğimiz, fakat esas tez konusunun dışına çıkılacağı endişesiyle büyük bir kısmını tez kapsamına alamadığımız kilise müziğiyle ilgili yaptığımız araştırmalarda şu gerçeği keşfettik ki, bugün kiliselerde değişik tarz ve makamlarla icra edilen Hristiyan müziği çekilip alındığında, geriye Hristiyanlık adına ilgi çekici pek fazla bir şey kalmayacaktır.

Kur'an'ın *nazım i'câzının* temel unsurlarından biri olarak gördüğümüz kıraat ilmini, Kur'an'ın sırf birtakım vecih ve usûllerle görkemli bir şekilde tilâvet edilmesi geleniğinin sürdürülmesi gibi bir fantazinin ölçütü olarak görme yerine, pek çok lafız ve mana güzelliklerini, hem belâgat ve fesâhat, hem de *ses-anlam* ilişkisi bazında ortaya koyan dev bir olgu olarak değerlendirmek çok daha isabetli olacaktır.

Tefsir, fıkıh, kelâm gibi temel İslâmî bilimlerle, bunları elde etmenin vasıtası olan nahiv belâgat ve usul (metodoloji) gibi yardımcı ilimler alanında çalışanların, bu alanlarda istenilen başarıya ulaşabilmeleri için, mutlak surette kıraat ilmine vâkıf olmaları gerekmektedir.

Sağlıklı bir Kur'an tercümesinin yapılabilmesi için, kıraat farklılıklarının yer yer hesaba katılması elzemdir. Nitekim bugün eldeki mevcut bazı tercümelerde, bu gerçeğin göz ardı edilmesinden kaynaklanan birçok eksikliklere rastlanmaktadır.

Kıraat ilmi, pek çok dinî ve fennî bilimlere ışık tutacak ve katkı sağlayacak bir konumu haiz bulunmaktadır. Hatta bazı kıraat farklılıklarının, tarih bilimine dahi ışık tuttuğuna, bu çalışmamız esnasında bizzat şahit olmuşuzdur.

Kıraatlerin, özellikle *ses-anlam* ilişkisine yansıyan yönlerini tespit noktasında, gerek bizim bu çalışmamız gerek diğer yerli ve yabancı çalışmalar, bu önemli işin henüz

başlangıç aşamasını teşkil etmekte olup, bundan sonra konuyla ilgili daha verimli ve bilimsel çalışmaların devam ettirileceğini ümit etmekteyiz.

KAYNAKLAR

Abdulcevâd Muhammed Tabak, *"ve fî Resmi'l-Mushaf eydan Belâgah"*, *el-Va'yü'l-İslâmî*, kuveyt 1408/1988.

Abdulgaffâr Hamîd Hilâl, *İlmu'l-Luga (beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs)*, Mısır 1409/1989.

Abdulkâdir el-Bağdâdî b. Ömer b. Bâyezîd (ö. 1093/1682), *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-'Arab*, I-IV, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

Abdulkâhir el-Cürcânî Ebû Bekr b. Abdirrahmân b. Muhammed (ö. 471/1078), *Delâilu'l-İ'câz*, nşr. M. Reşîd Rıza, Beyrut 1409/1988.

_____, *Esrâru'l-Belâga*, nşr. Hellmut Ritter, İstanbul 1954.

_____, *er-Risâletü'ş-Şâfiye*, ["*Selâsu Resâil fî İ'câzi'l-Kur'an*"], nşr. M. Halefullâh-M. Zağlûl Sellâm, Mısır 1387/1968.

Ahfeş, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî (ö. 215/830), *Ma'âni'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Abdulemîr M. Emîn el-Verd, Beyrut 1405/1985.

Ahî Çelebi, (Ahîzade Yûsuf Efendi (ö. 905/1500)), *Zübdetü't-Ta'rîfât*, İstanbul 1201/1786.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, el-Mektebetü'l-İslâmî-Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

Ahmed el-Hâşimî, b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid (ö. 1943), *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Ma'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Kahire 1323/1905.

Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1926), *Mûsıkî Tarihi*, I-II, Devlet Matbaası, İstanbul 1927.

Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm (ö. 749/1348), *et-Tırâzü'l-Mutadammin li Esrâri'l-Belâga ve 'Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*, nşr. M. Abdusselâm Şâhîn, Beyrut 1415/1995.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, I-II, *TDK* Yayınları, Ankara 1980.

Altar, Cevad Memduh, *Opera Tarihi*, I-II, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1975.

Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-Ma'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XXX, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts.

Arel, Hüseyin Sadettin (ö. 1955), *Türk Mûsıkîsi Kimindir*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (ö. 400/1009), *el-Furûk fi'l-Luga*, nşr. Lücnetü İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1400/1980.

_____, *Kitâbu 's-Sınâ'ateyn: el-Kitâbe ve 'ş-Şi'r,* nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mısır 1971.

Aster, Ernst Von, *Felsefe Tarihi Dersleri (İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi),* çev. Macit Gökberk, Ahmed Hasan Matbaası Ltd. Ş., İstanbul 1943.

A'şâ, Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî (ö. 7/629), *Dîvânu 'l-A 'şâ el-Kebîr,* nşr. M. Muhammed Hüseyn, Mısır 1950.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib (ö. 403/1013), *İ'câzu 'l-Kur'ân,* nşr. M. Şerîf Sükker, Beyrut 1411/1990.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ (ö. 516/1122), *Ma'âlimü 't-Tenzîl,* I-IV, Bombay 1269/1852.

_____, *Şerhu 's-Sünne,* I-XVI, nşr. Şuayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1390-1400/1971-1980.

Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdulganî ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705), *İthâfü Fudalâi 'l-Beşer fi 'l-Kırââti 'l-Erba'a 'Aşer,* nşr. Alî M. ed-Dabbâ', Mısır 1359/1940.

Bereke, Abdulganî Muhammed Sa'd, *Üslûbü 'd-Da'veti 'l-Kur'âniyye Belâgaten ve Minhâcâ,* Mektebetü Vehbe, Kahire 1403/1983.

Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286), *Envâru 't-Tenzîl ve Esrâru 't-Te'vîl,* I-II, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmira, İstanbul 1303/1885.

Bikâ'î, Ebu'l-hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer (ö. 885/1480), *Nazmü 'd-Dürer fî Tenâsübi 'l-Âyâti ve 's-Suver,* I-VIII, nşr. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî, Beyrut 1415/1995.

Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi Ve Teorileri,* Sinç Matbaası, Ankara 1980.

Bintü'ş-Şâtî, 'Âişe Abdurrahmân, *el-İ'câzü 'l-Beyânî li 'l-Kur'ân,* Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1987.

Bozkurt, Bülent R., *Literary terms,* HÜ, Ankara 1992.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870), *el-Câmi'u 's-Sahîh,* I-VIII, Matbaatu'l-'Âmira, İstanbul 1315/1897.

Buhturî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî (ö. 284/897), *Dîvânu 'l-Buhturî,* I-V, nşr. Hasan Kâmil es-Sîrafî, Kahire 1963-78.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân, *Ahsenü 'l-Hadîs,* el-Mektebetü'l-İslâmî, Şam 1387/1968.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-IV, nşr. Abdusselâm M. Hârûn, Mısır 1395/1975.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-III, Matbaatu Evkâfi'l-İslâmiyye, İstanbul 1335/1916.

Celâl el-Hanefî el-Bağdâdî, *Kavâidu't-Tecvîd ve'l-İlkâü's-Savtî*, Dâru'l-Hurriyye, Bağdat 1407/1987.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd (ö. 400/1009), *es-Sıhâh*, I-VI, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Mısır 1316/1898.

Cobuild, Collins, *English Dictionary*, Harper Collins Puplishers Ltd., London 1995.

Cuddon, J. A., *A Dictionary of Literary Terms*, Penguin Books, 1982.

Cum'a, Râbıh Lutfî, "el-'Arabiyye Lugatu'l-Kur'âni'l-Kerîm", *ed-Dâra*, sy. 3, Riyad 1987.

Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, Matbaatu'l-Vehbiyye, Kahire 1283/1866.

Çetin, Nihad M., "Arap" md. (*Dil*), *DİA*, III, 282-283, I-XXIII.., İstanbul 1988-2001..

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân (ö. 444/1053), *el-Müktefâ fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ*, nşr. Yûsuf Abdurrahmân el-Mer'aşlî, Beyrut 1404/1984.

_____, *et-Teysîr fi'l-Kırââti's-Seb'*, nşr. Otto Pretzl, İstanbul 1930.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân (ö. 255/869), *es-Sünen*, Dâru İhyâi's-Sünneti'l-'Arabiyye, ys. ve ts.

Dervîş, Muhyiddîn, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuh*, I-X, Dâru İbn kesîr, Beyrut 1412/1992.

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, I-XXIII-, İstanbul 1988-2001-.

Dirâz, Muhammed Abdullâh (ö. 1958), *en-Nebeü'l-'Azîm (Nazarât Cedîde fi'l-Kur'ân)*, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1379/1960.

Durmuş, İsmail, "Halîl b. Ahmed" md., *DİA*, XV, s. 309-310;

_____, "Harf" md., *DİA*, XVI, 161-162.

_____, "İhtibâk" md., *DİA*, XXI, 553.

Dykema, Karl W., "Phonetics" md., *The Encyclopedia Americana*, XXI, 790, I-XXX, International Edition, Americana Corporation, U.S.A. 1969.

Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî (ö. 663/1265), *Îsâgûcî* (Fenârî'nin "*el-Fevâid*" ve Kul Ahmed'in "*Hâşiye*"sinin birlikte basıldığı kitabın sonuna ilave edilmiştir), İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1306/1888.

Ebû Alî, el-Hasen b. Abdulgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987), *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, I-VI, nşr. Bedrüddîn Kahvecî-Beşîr Cüceycâtî, Beyrut 1404/1984.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen*, I-II, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1409/1988.

Ebû Hamde, Muhammed Alî, *min Esâlîbi'l-Beyân fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'r-Risâleti'l-Hâdise, Amman 1403/1983.

Ebû Hayyân, Esîrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî el-Gırnâtî (ö. 745/1344), *el-Bahru'l-Muhît*, I-VIII, nşr. Abdullâh M. Sâlih Râşid, Riyad, ts.

Ebû Ma'şer, Abdulkerîm b. Abdussamed et-Taberî (ö. 478/1085), *et-Telhîs fi'l-Kırââti's-Semân*, nşr. M. Hasen Ukayl Mûsâ, Cidde 1412/1992.

Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm (ö. 665/1267), *İbrâzu'l-Ma'ânî min Hırzi'l-Emânî*, nşr. İbrâhîm Utve Ivad, Kahire 1402/1981.

_____, *el-Murşidu'l-Vecîz ilâ 'Ulûm Tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, *TDV* Yayınları, Ankara 1406/1986.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/838), "hrf" md., *Garîbu'l-Hadîs*, I-IV, nşr. M. Abdulmu'îd Hân, Haydarâbâd 1385-1396/1966-1976.

_____, *Kitâbu'l-Musannef fî Garîbi'l-Luga*, Süleymaniye Ktp., İzmir bl., nr. 644.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî (ö. 210/825), *Mecâzü'l-Kur'ân*, I-II, nşr. M. Fuâd Sezgin, Beyrut 1401/1981.

Ebû Zür'a, Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele (V. asır), *Huccetü'l-Kırâât*, nşr. Saîd el-Afgânî, Beyrut 1399/1979.

Ebu'l-Ferec, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Kureşî el-İsfahânî (ö. 356/967), *el-Eğânî*, I-XXV, nşr. Abdullâh el-'Alâyîlî- Mûsâ Süleymân-Ahmed Ebû Sa'd, Beyrut 1381/1962.

Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-'İmâdî (ö. 982/1574), *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-IX, Dâru'l-Mushaf, Kahire, ts.

Einstein, Alfred, *A Short History of Music*, Cassell&Company Ltd., Great Britain 1944.

Elmalı, Hüseyin, "*Ebû Temmâm*", *DİA*, X, 241-243.

Encyclopedia Americana, I-XXX, International Edition, Americana Corporation, U.S.A. 1969.

Encyclopedia International, I-XX, Grolier of Canada Ltd., U.S.A. 1968.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö. 370/980), *Ma'âni'l-Kırâât*, I-III, nşr. 'Îd Mustafâ Dervîş-'Ivad b. Hamed el-Kavzî, Riyad 1412/1991.

_____, *Tehzîbu'l-Luga*, I-XV, nşr. Abdulazîm Mahmûd-Muhammed Alî en-Neccâr, Kahire 1384/1964.

Farmer, Henry George (ö. 1965), *The Music of Islam* (Egon Wellesz, *Ancient and Oriental Music*, London Oxford University, New York-Toronto 1957).

Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed (ö. 834/1431), *Fevâid* (*Îsâgûcî* şerhi), İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1306/1888.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd (ö. 207/822), *Ma'âni'l-Kur'ân*, I-III, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1980.

Fethî Abdulkadîr Ferîd, *el-İ'câz ve'l-Kırâât*, Dâru'l-Ulûm, Beyrut 1402/1982.

Fuzûlî (ö. 963/1556), *Fuzûlî Dîvânı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1990.

Gazimihal, Mahmut Ragıb (ö. 1961), *Mûsıkî Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1961.

Gelenbevî, İsmâil Efendi (ö. 1205/1791), *Mîzânü'l-İntizâm* (*"Şemsiyye"* şerhi), Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul 1310/1892.

Gerald, Abraham, *History of Music*, Oxford University Press, New York 1986.

Grout, Donald Jay (Claude V. Palisca ile birlikte), *A History of Western Music*, W.W. Norton Company, New York-London 1996.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *"Bedî'"*, *DİA*, V, 320-322.

_____, *İ'câz ve Belâgat Deyimleri*, *EKEV* Yayınları, Erzurum 2001.

Hafâcî, Emîr Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd b. Sinân el-Halebî (ö. 466/1073), *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1402/1982.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (ö. 175/791), *Kitâbu'l-'Ayn*, I-VIII, nşr. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî, Beyrut 1408/1988.

Harman, Ömer Faruk, "Ahd-i Atîk" md., *DİA*, I, 494-501.

Hasan Abbâs Fadl, "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye mine'l-Vecheti'l-Belâgiyye", *Dirâsât*, c. 14, sy. 7, Amman 1987, s. 9-48.

Hasan Çelebî, Bedreddîn el-Fenârî (ö. 891/1486), *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmira, İstanbul 1270/1853.

Hasnâvî, Muhammed, *el-Fâsıla fi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut-Amman 1406/1986.

Hattâbî, Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm (ö. 388/998), *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân* (*"Selâsü Resâil"* içerisinde),

Hershkovitz, Philip, "Alliteration" md., *Encyclopedia Americana*, I, 602.

Hibbit, George W., "Phonetics" md., *Encyclopedia International*, XIV, 301.

Hughes, Dom Anselm, *Early Medieval Music Up to 1300*, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1954.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî (ö. 1973), *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XV, Dâru Suhnûn, Tunus 1997.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsılî el-Bağdâdî (ö. 392/1002), *el-Hasâis*, I-III, nşr. M. Alî en-Neccâr, Beyrut, ts.

_____, *el-Luma'*, nşr. Hüseyn M. Muhammed Şeref, Kahire 1398/1978.

_____, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l-Kırâât ve'l-İzâh 'anhâ*, I-II, Sezgin Neşriyat, İstanbul 1406/1986.

_____, *Sırru Sınâ'ati'l-İ'râb*, I-II, nşr. Hasan Hindâvî, Şam 1405/1985.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933), *Cemheratu'l-Luga* (Yeni Ofset Baskı), I-IV, Beyrut, ts.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 316/929), *Kitâbu'l-Mesâhif*, nşr. Arthur Jeffery, Kahire 1355/1936, Leiden 1937.

İbn Ebî Meryem, Ebû Abdillâh Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fârisî el-Fesevî (ö. 565/1170), *el-Mûdah fî Vucûhi'l-Kırâât ve 'Ilelihâ*, I-III, nşr. Ömer Hamdân el-Kübeysî, Cidde 1414/1993.

İbn Ebi'l-Isbâ', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdulazîm b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısrî (ö. 654/1256), *Bedî'u'l-Kur'ân*, nşr. Hıfnî M. Şeref, Mısır, ts.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî (ö.395/1004), *Mu'cemu Makâyîsi'l-Luga*, I-VI, nşr. Abdusselâm M. Hârûn, Kahire 1392/1972.

_____, *Mücmelu'l-Luga*, I-IV, nşr. Züheyr Abdulmuhsin Sultân, Beyrut 1406/1986.

_____, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga*, nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut 1414/1993.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed (ö. 370/980), *el-Hucce fi'l-Kırââti's-Seb'*, nşr. Abdulâl Sâlim Mekrem, Beyrut 1417/1996.

_____, *İ'râbü Selâsîne Sûre mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbn Zeydân, Beyrut, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed ez-Zâhirî (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1406/1986.

_____, *el-Muhallâ*, I-XIII, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Munîr ed-Dımaşkî-Abdurrahmân el-Cezîrî, Mısır 1387-1392/1967-1972.

_____, *en-Nübez fî Usûli'l-Fıkhi'z-Zâhirî*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, ys., ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf el-Ensârî (ö. 761/1360), *Muğni'l-Lebîb*, I-II, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire, ts.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl el-Kureşî ed-Dımaşkî (ö. 774/1373), *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-'Azîm*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1388/1969.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî (ö. 276/889), *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ*, nşr. Hasan Temîm-M. Abdulmün'im el-'Uryânî, Beyrut 1412/1991.

_____, *Tefsîru Garîbi 'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1398/1978.

_____, *Te'vîlü Müşkili 'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed sakr, Kahire 1393/1973.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/887), *es-Sünen*, I-II, nşr. M. Fuâd Abdulbâkî, Kahire 1372/1952.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem el-Ensârî (ö. 711/1311, *Lisânu 'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut 1410/1990.

İbn Melek, Abdullatîf b. Firişte (ö. 821/1418), *Şerhu 'l-Menâr fi 'l-Usûl*, Ofset Basımevi, İstanbul 1965.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. Abbâs et-Temîmî (ö. 324/936), *Kitâbu 's-Seb'a fi 'l-Kırâât*, nşr. Şevkî Dayf, Kahire, ts.

İbn Raşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayrevânî el-Ezdî (ö. 456/1064), *el-'Umde*, I-II, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1972.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Endelüsî (ö. 458/1066), *el-Muhassas*, I-V, nşr. Lücnetü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts.

İbn Şukayr, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî (ö. 317/929), *el-Muhallâ (Vücûhü 'n-Nasb)*, nşr. Fâiz Fâris, Beyrut 1408/1987.

İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh (ö. 543/1148), *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, I-IV, nşr. Alî M. el-Bicâvî, Mısır 1387/1967.

_____, *el-Kabes fi Şerhi Muvattâi Mâlik b. Enes*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 795/1115.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdürrahmân b. Alî b. Muhammed el-Kureşî el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *Zâdü 'l-Mesîr fi 'İlmi 't-Tefsîr*, I-IX, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1384/1964.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 833/1429), *Müncidü 'l-Mukriîn ve Mürşidü 't-Tâlibîn*, nşr. M.Habîbullâh eş-Şenkîtî-Ahmed M. Şâkir, Beyrut 1400/1980.

_____, *en-Neşr fi 'l-kırââti 'l-'Aşr*, I-II, nşr. Alî M. ed-Dabbâ', Mısır, ts.

_____, *Takrîbu 'n-Neşr fi 'l-kırââti 'l-'Aşr*, nşr. İbrâhîm Atve Ivad, Mısır 1381/1967.

İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Saîd (ö. 577/1181), *el-Beyân fi Garîbi İ'râbi 'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ-Mustafâ es-Sakâ, Mısır 1400/1980.

_____, *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, I-II, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1407/1987.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed (ö. 637/1239), *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir*, I-IV, nşr. Ahmed el-Hûfî v. dğr., Kahire, ts.

İbnü'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed (ö. 296/908), *el-Bedî'*, nşr. Ignatius Kratchkovsky, London 1935.

İbnü'l-Müneyyir, Ebu'l-Abbâs Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed el-İskenderî (ö. 683/1284), *el-İnsâf fî mâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* ("*Keşşâf* " kenarında), Kahire 1385/1966.

İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb . İshâk (ö. 244/858), *Islâhu'l-Mantık*, nşr. Ahmed M. Şâkir-Abdusselâm M. Hârûn, Kahire 1368/1949.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1024), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, XVI (*İ'câzü'l-Kur'ân*), nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1380/1961.

_____, *el-Muhît bi't-Teklîf*, nşr. Ömer Seyyid Azmî, Kahire, ts.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Hanefî (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, I-VII, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1394/1974.

Kazvînî, Muhammed b. Abdirrahmân el-Hatîb (ö. 739/1338), *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, I-VI, nşr. M. Abdulmun'im Hafâcî, Beyrut 1414/1993.

_____, *Telhîsu'l-Miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, ts.

Kılıç, Sadık, "*Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dînî Metin*", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi *Kur'ân ve Dil –Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, Erzurum 17-18 Mayıs 2001.

_____, *Mitoloji-Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, Nil Yayınları, İzmir 1993.

_____, "*Takva Giysisi Bilimle El Ele*", EKEV, Ankara 2000, s. 1-12.

Kirmastî, Yûsuf b. Hüseyn (ö. 906/1500), *et-Tibyân fi'l-Ma'ânî ve'l-Beyân*, Süleymaniye Ktp., Lâleli bl., nr. 2780.

Kitabı Mukaddes, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997.

Kiyâ el-Herrâsî, İmâdüddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed et-Taberî (ö. 504/1110), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Abbâs Ahmed el-Bâz, Beyrut 1403/1983.

Konevî, İsmâîl b. Muhammed b. Mustafâ (ö. 1195/1780), *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, I-VII, İstanbul 1286/1869.

Kurbanov, Babek, *Mûsıkînin Bedîî-Estetik Meseleleri*, Ağrıdağı Yayınevi, Bakû 2000.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1408/1988.

Little, William, *The Shorter Oxford English Dictionary*, C.T.Onions, Great Britain 1944.

Longmans English Larousse, Longmans, Paris 1968.

Longman Group, *Longman Dictionary of Contemporary English*, Clays Ltd., St Ives plc, England 1987.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh (ö. 179/795), *el-Muvattâ*, I-II, nşr. M. Fuâd Abdulbâkî, Mısır 1370/1951.

Mâlik Binnebî, *Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi (Le Phenomene Coranique)*, çev. Ergun Göze, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1969.

Martinet, Andre, *İşlevsel Genel Dilbilim*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Hubeyb (ö. 450/1058), *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, I-VI, nşr. Seyyid Abdulmaksûd b. Abdirrahîm, Beyrut 1412/1992.

Mc Ghee, Thomasine C., *People and Music*, America 1963.

Mehmed Rifat, Manastırlı (ö. 1907), *Mecâmi'ul-Edeb*, I-III, Dersaâdet Yayınları, İstanbul 1308/1890.

Mehmed Zihni Efendi (ö. 1332/1914), *el-Kavlü'l-Ceyyid*, Kütüphane Matbaası, Maârif Yayınları, İstanbul 1304/1886.

Mekkî, b. Ebî Tâlib Ebû Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045), *el-İbâne 'an Ma'âni'l-Kırâât*, nşr. Abdulfettâh İsmâîl Şelebî, Kahire, ts.

_____, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırââti's-Seb' ve 'Ilelihâ ve Hıcecihâ*, I-II, nşr. Muhyiddîn Ramazân, Beyrut 1418/1997.

_____, *Kitâbü Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Yâsîn Muhammed es-Sevvâs, Dımaşk, ts.

Merğînânî, Ebu'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl (ö. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, I-IV, nşr. Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1384/1965.

Mevsılî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, nşr. Mahmûd Ebû Dukayka, İstanbul 1370/1951.

Meydan Larousse, I-XII, Meydan Yayınevi, İstanbul 1971.

Molla Câmî, Nûruddîn Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 898/1492), *el-Fevâidü'd-Dıyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiyeti'l-Hâcibiyye*, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmira, İstanbul 1279/1862.

Molla Hüsrev, Kâdî Muhammed b. Firâmûz (ö. 885/1480), *Dürerü'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm*, I-II, Fazilet Neşriyat, İstanbul 1978.

Muallim Nâcî (ö. 1893), *Istılahat-ı Edebiyye (Edebiyat Terimleri)*, Akabe Yayınları, Ankara 1957.

Muallimoğlu, Nejat, *Bütün Yönleriyle Hitâbet*, Avcıol Matbaası, İstanbul 1994.

Muhammed Emîn, Ebu'l-Âkif, *'Umdetü'l-Hullân fî İzâhi Zübdeti'l-'İrfân*, Sahaflar Matbaası, İstanbul 1287/1870.

Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd (ö. 285/898), *el-Kâmil*, I-IV, nşr. M. Ahmed ed-Dâlî, Beyrut 1406/1986.

_____, *el-Muktadab*, I-IV, nşr. M. Abdulhâlık Udayme, Kahire 1386/1966.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/874), *es-Sahîh*, I-V, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1374/1955.

Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl (ö. 338/949), *İ'râbü'l-Kur'ân*, I-V, nşr. Züheyr Gâzî Zâhid, Beyrut 1409/1988.

Nasr, Seyyid Hüseyn, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

Nef'î (ö. 1044/1635), *Dîvân-ı Nef'î*, Cerîde-i Havâdis Matbaası, İstanbul 1269/1852.

Nelson, Kristina, *The Art of Reciting The Quran*, University of Texas Press, Austin, America 1985.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünen (el-Mücteba)*, I-VIII, nşr. Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1383/1964.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, I-IV, nşr. Îsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır, ts.

Neysâbûrî, Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Hüseyn (ö. 728/1327), *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*, I-XXX, nşr. İbrâhîm Atve Ivad, Kahire 1381-1390/1962-1970.

Olgun, Tâhir (Tâhir-ül Mevlevî, ö. 1951), *Edebiyat Lügatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1973.

Paluvî, Hâmid b. el-Hâc Abdulfettâh (ö. 1173/1759), *Zübdetü'l-'İrfân*, Hilâl Yayınları, İstanbul 1312/1894.

Pascal, Blaise (ö. 1662), *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998.

Pei, Mario, *Glossary of Linguistic Terminology*, Anchor Books, New York 1966.

Pierre, Marinier, *Dua Üzerine Düşünceler*, çev. Sadık Kılıç, Nil Yayınları, İzmir 1990.

Râgıb, Ebu'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed el-Isfehânî (ö. 503/1109), *el-Müfredât fî Garîbi'l-kur'ân*, nşr. M. Seyyid Kîlânî, Beyrut, ts.

Râfiî, Mustafa Sâdık (ö. 1937), *İ'câzü'l-Kur'ân*, nşr. M. Saîd el-'Uryân, Mısır 1371/1952.

Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseyin (ö. 606/1209), *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)*, I-XXXII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.

_____, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî Efendi bl., nr. 1788.

Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 768/1366), *Ravdatü'l-Fesâha fi'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Süleymaniye Ktp., nr. 1684.

Ritter, Hellmut (ö. 1971), "*Esrâru'l-Belâga*" editörü, "Giriş (Introduction)" Kısmı, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1954.

Rummânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Îsâ (ö. 386/996), *Ma'âni'l-Hurûf*, nşr. Abdulfettâh İsmâîl Şelebî, Kahire, ts.

_____, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân* (*"Selâsü Resâil"* içerisinde), Mısır 1387/1968.

Sâfî, Mahmûd, *el-Cedvel fî İ'râbi'l-Kur'ân ve Sarfih ve Beyânih*, I-XXX, Dâru'r-Reşîd, Beyrut 1411/1990.

Said Nursi, Bedîüzzaman (ö. 1960), *Sözler*, Envar Neşriyat, İstanbul 1993.

Sancak, Yusuf, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yayınevi, Erzurum 1999.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî (ö.), *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, I-IV, nşr. Abdulhamîd Ahmed Hanefî, Mısır 1358/1939.

Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed (ö. 429/1037), *Fıkhü'l-Luga ve Sırru'l-'Arabiyye*, nşr. Süleymân Selîm el-Bevvâb, Beyrut 1409/1989.

Sehâvî, Alemüddîn Alî b. Muhammed (ö. 643/1245), *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-Ikrâ*, I-II, nşr. Alî Hüseyn el-Bevvâb, Kahire 1408/1987.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî (ö. 626/1228), *Miftâhu'l-'Ulûm*, nşr. Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1356/1937.

Selen, Nevin, *Entonasyon Analizleri*, *AÜ* Basımevi, Ankara 1973.

Seyyid Kutub (ö. 1966), *fî Zılâli'l-Kur'ân*, I-VI, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut 1402/1982.

_____, *Meşâhidü'l-Kıyâme fi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır 1961.

_____, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber (180/796), *el-Kitâb*, I-II, Bulak, Mısır 1316/1898.

Siyalkûtî, Abdulhakîm (ö. 1067/1656), *el-Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmira, İstanbul 1266/1849.

Subhî, es-Sâlih, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1977.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân (ö. 911/1505), *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, I-II, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, ts.

_____, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, nşr. M. Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1387/1967.

_____, *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, I-II, nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v. dğr., Kahire 1387/1967.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî el-Gırnâtî (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire 1969-1970.

Şehrezurî, Ebu'l-Kerem el-Mübârek b. el-Hasen b. Ahmed b. Alî b. Fethân (ö. 550/1155), *el-Mısbâhu'z-Zâhir fi'l-Kırââti'l-'Aşri'l-Bevâhir*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 93.

Şelebî, Abdulfettâh İsmâîl, *el-İmâle fi'l-Kırâât ve'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, Dâru'ş-Şurûk, Cidde 1403/1983.

Şemseddîn Sâmî, (ö. 1904), *Kâmûs-i Türkî*, nşr. Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul 1317/1899.

Şenbay, Nüzhet, *Söz ve Diksiyon Sanatı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.

Şerabâsî, Ahmed, *"Mûsîka'l-Kur'ân beyne't-Tertîl ve't-Telhîn"*, *Mecelletü'l-Ezher*, c. 30, sy. 9, Kahire 1959, s. 732-738.

Şerîf el-Murtedâ, Alî b. el-Hüseyn el-Mûsevî el-'Alevî (ö. 436/1044), *Emâli'l-Murtedâ: Gurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid*, I-II, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1373/1954.

Şerîf er-Radî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Hüseyn b. Mûsâ (ö. 406/1015), *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâti'l-Kur'ân*, nşr. M. Abdulganî Hasen, Kahire 1374/1955.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdillâh (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*, I-V, nşr. Mustafâ el-Bâbî, Mısır 1383/1964.

Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-Câhilî (Târîhu'l-Edebî'l-'Arabî)*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1960.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen (ö. 189/804), *el-Mebsût (el-Asl)*, I-IV, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut 1410/1990.

Şeyhzâde, Muhyiddîn Muhammed b. Muslihuddîn Mustafâ (ö. 951/1544), *Hâşiyatü Şeyhzâde (Beydâvî Hâşiyesi)*, I-IV, Bulak, Kahire 1263/1846.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (ö. 977/1569), *es-Sirâcü'l-Münîr*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1412/1992.

Tantâvî, Cevherî (ö. 1359/1940), *el-Cevâhir*, I-XXV, nşr. Mustafâ el-Bâbî, Mısır 1350/1931.

Tanyu, Hikmet, "*Ahd-i Cedîd*", *DİA*, I, 501-507.

Teftâzanî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (ö. 791/1388), *Muhtasaru'l-Ma'ânî*, Kırımlı Abdullah Efendi Matbaası, İstanbul 1304/1886.

_____, *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs*, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmira, İstanbul 1206/1791.

_____, *Şerhu'l-'Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1973.

Tehânevî, Muhammed Alî b. Alî el-Fârûkî (ö.1158/1745), *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, I-II, nşr. Mevlevî M. Vecîh-Mevlevî Abdulhak-Mevlevî Gulâm Kâdir, Kalkûta 1862.

Tetik, Necati, *Açıklamalı Karabaş Tecvîdi (Cezerî Tecvîdi ve Tercümesi-Kur'an Tilâvetinde Lafız ve Mana Ahengi)*, İhtar Yayıncılık, İstanbul 1993.

_____, "*Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'ân ve Kıraât*", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi *Kur'ân ve Dil –Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, Erzurum 17-18 Mayıs 2001.

Tevfik Fikret (ö. 1915), *Rubâb-i Şikeste*, nşr. Tanîn İdârey-i Memuru Hasan Tahsin, İstanbul 1327/1909.

Tîbî, Şerefüddîn Hüseyn b. Muhammed (ö. 743/1342), *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Ma'ânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân*, nşr. Hâdî 'Atiyye Mataru'l-Hilâlî, Beyrut 1407/1987.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (ö. 279/892), *es-Sünen*, I-V, nşr. Ahmed M. Şâkir, ys, ts.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "*Halîl b. Ahmed*", *DİA*, XV, 309-310.

Türk Ansiklopedisi, I-XXXIII, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1968-1984.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, I-VI-, Dergâh yayınları, İstanbul 1977-1986.

Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh (ö. 616/1219), *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Alî M. el-Bicâvî, Mısır 1976.

Vâfî, Alî Abdulvâhid, *'İlmü'l-Luga*, Dâru Nehda, Kahire 1404/1984.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Neysâbûrî (ö. 468/1075), *Esbâbu'n-Nüzûl*, Müessesetü'l-Halebî, Kahire 1388/1968.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Webster (Merriam A. ile birlikte), *Webster's New Colligate Dictionary*, G&C. Merriam Company, America 1973.

Wellesz, Egon, *Ancient and Oriental Music*, London Oxford University, New York-Toronto 1957.

Yazır, Muhammed Hamdi (ö. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, Ebüzziyâ Matbaası, İstanbul 1983.

Yezîdî, Ebu Abdirrahmân Abdullâh b. Yahyâ b. el-Mübârek (ö. 237/851), *Garîbu'l-Kur'ân ve Tefsîruh*, nşr. M. Selîm el-Hâc, Beyrut 1405/1985.

Yıldırım, Suad, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1983.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî (ö. 311/923), *İ'râbü'l-Kur'ân*, I-III, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1963.

_____, *Ma'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, I-V, nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî, Beyrut 1408/1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer el-Harezmî (ö. 538/1143), *Bülûğü'l-Edeb fî Lâmiyyeti'l-'Arab*, nşr. M. Abdulhakîm el-Kâdî-M. Abdurrezzâk İrfân, Mısır 1989.

_____, *Esâsu'l-Belâga*, Dâru Sâdır, Beyrut 1412/1992.

_____, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, I-IV, nşr. Mustafâ el-Bâbî, Mısır 1385/1966.

_____, *el-Mufassal fî 'İlmi'l-Luga*, nşr. M. İzzüddîn es-Saîdî, Beyrut 1410/1990.

Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, Ankara 1990.

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l- 'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mısır 1376/1957.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh (ö. 794/1391), *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kurân*, I-IV, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mısır 1376/1957.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed Muhammed b. Hasen el-Endelüsî (ö. 379/989), *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mısır, ts.

ÖZGEÇMİŞ

02.08.1956 tarihinde İstanbul'un Fener semtinde doğdu. Daha sonra Erzurum Pazaryolu ilçesi Alıçlı mahallesi nüfusuna kayıtlandı. İlköğrenimini Alıçlı mahallesi ilkokulunda yaptıktan sonra, başlamış olduğu hafızlığını birbuçuk yıl zarfında bitirip, çeşitli yerlerde özel İslâmî bilimlerle ilgili bazı dersler okudu. 1978 yılında İstanbul Merkez İmam-Hatip Okulu'ndan mezun olduktan sonra, değişik yerlerde din hizmeti görevlerinde bulundu. 1980-1982 yılları arasında askerlik görevini tamamladı. 1988 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne kaydını yaptırıp, 1992'de buradan mezun oldu. Daha sonra açılan bir asistanlık sınavını kazanarak, 1993 Nisan ayından itibaren aynı fakülte'nin Tefsir Anabilim Dalı Kıraat Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. "Basra İmamlarının Kıraatleri Ve Hüccetleri" adlı yüksek lisans tezini 1995 yılında tamamladı. Halen bu bölümde akademik görevini sürdürmektedir. Evli ve üç çocuk babasıdır.