Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr | http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad | ISSN: 2146-7900 | Cilt: 15 Sayı: 2

Vakf-ı Câiz'in Fonksiyonelliği Açısından Dünya Mushaflarının Mukayesesi: Literatür Odaklı Bir Analiz

The Functionality of Waqf al-Jāʾiz in Muṣḥafs Worldwide: A Comparative Literature Review

İbrahim Tetik[1], Muharrem Özarslan[2]*

Geliş Tarihi: *25/01/2026*

Kabul Tarihi: *11/06/2026*

DOI: *10.53683/gifad.1871642*

[1] Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı / Assoc. Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation and Qirāʾāt

Erzurum/Türkiye

ibrahim.tetik@atauni.edu.tr

orcid.org/ 0009-0007-6490-3419

[2] Eğitim Görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Erzurum Ömer Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merkezi Müdürlüğü / Training Instructor, Erzurum Ömer Nasuhi Bilmen Higher Religious Specialization Center, Presidency of Religious Affairs,

Erzurum/Türkiye

ozarslanmuharrem2@gmail.com

orcid.org/ 0000-0002-5362-2060

**Sorumlu Yazar / Corresponded Author*

Telif Hakkı: *Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Gümüşhane, 29000, Türkiye. Bütün hakları saklıdır.*

Copyright: *Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000, Türkiye.All right reserved*

İntihal: *Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir*

Plagiarism: *This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.*

Öz

Bu çalışma, vakf-ı câizin Mushaf remiz sisteminde nasıl belirginleştiğini, farklı beldelerde basılan mushaflar üzerinden mukayeseli biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Literatürde vakf-ı câiz meselesi çoğunlukla Secâvendî'nin kavramsal çerçevesi, ilgili âyetlerin anlam örgüsü ve sınırlı örnekler etrafında tartışılmıştır. Buna karşılık aynı cevaz mahallerinin Türkiye, Pakistan, Tunus, Libya, Medine ve Mısır baskılarında hangi remizlerle gösterildiği ve bu tercihlerinin tilâvet pratiğinde ne tür sonuçlar doğurduğu yeterince incelenmemiştir. Araştırmamız bu boşluğu gidermek üzere seçilmiş âyetlerde önce i'râb vecihlerini ve bunların ortaya çıkardığı muhtemel mana yönelişlerini değerlendirmiş, ardından söz konusu mushaflardaki remiz yerleşimlerini her bir baskının kendi işaretleme mantığını dikkate alarak karşılaştırmalı analiz yöntemiyle incelemiştir. İnceleme sonucunda, âyet içindeki cevaz noktalarında ele alınan baskıların kendi sistemleri içinde belirli bir tutarlılık sergilediği görülmüştür. Bu durum, farklı remiz tercihleri bulunsa da vakf-ı câizin bütünüyle keyfî bir işaretleme alanı olarak kullanılmadığını, aksine i'râb ve mana ihtimallerine dayanan belirli bir okuma mantığına yaslandığını göstermektedir. Ayrıca bu sonuç, klasik terminoloji ile mushaflar arasında kopuk bir ilişkinin bulunmadığını da ortaya koymaktadır. Bununla birlikte âyet sonlarında önemli farklılıklar tespit edilmiştir. Türkiye ve Pakistan baskıları, vakf kadar vasıl ihtimalini de daha görünür biçimde korurken Libya baskısında birçok yerde tek tercihin öne çıkarıldığı ve bu sebeple ihtimalli yapının daraldığı anlaşılmıştır. Medine ve Mısır baskılarında ise rüûsü'l-âyde ayrıca remze yer verilmemesi, vakf temayülünü güçlendirmekte ve özellikle hadr, mukabele ve hatimle teravih gibi seri okuyuşlarda vasla dayalı muhtemel anlam alanını yeterince görünür kılmamaktadır. Bu sebeple çalışmanın ulaştığı temel sonuçlardan biri, özellikle Medine baskılı mushaflarda âyet sonlarında vasıl ihtimalini de yansıtacak şekilde remizlerin daha sistematik kullanılması ve mevcut işaretleme düzeninin bu ihtiyaç doğrultusunda yeniden gözden geçirilmesinin gerekli olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Kıraat İlmi, Vakf ve İbtidâ, Vakf-ı Câiz, Mushaf Baskıları, Remiz Mukayesesi.

Abstract

This study aims to show how the concept of waqf al-jāʾiz is concretized in the pause-symbol systems of Qurʾān editions printed in different regions. In the existing literature, waqf al-jāʾiz has mostly been discussed within the framework established by al-Sajāwandī, with reference to the semantic structure of verses and a limited number of examples. However, the symbols used for the same permissible pause positions in Turkish, Pakistani, Tunisian, Libyan, Madinan, and Egyptian muṣḥafs, and the recitational consequences of these preferences, have not been examined sufficiently. To address this gap, the study first analyzes the grammatical possibilities (iʿrāb) in selected verses and the semantic orientations they produce. It then compares the placement of pause symbols in the relevant muṣḥafs by considering the internal logic of each edition's marking system. The analysis shows that, at permissible pause positions within verses, the examined editions display a certain degree of consistency within their own systems. This indicates that waqf al-jāʾiz is not used as an arbitrary category, but rests on a discernible exegetical and grammatical logic grounded in syntactic and semantic possibilities. It also shows that the link between classical terminology and muṣḥaf practice has not been entirely broken. At verse endings, however, significant differences appear. While the Turkish and Pakistani editions visibly preserve the possibility of continuation (waṣl) alongside stopping (waqf), the Libyan edition often foregrounds a single preference and thus narrows interpretive alternatives. In the Madinan and Egyptian editions, the absence of additional pause symbols at the ends of verses, in accordance with the tradition of ruʾūs al-āy, reflects a distinct approach to marking, particularly with regard to the reader's ability to recognize the possibility of continuation. The study therefore concludes that Madinan muṣḥafs in particular should employ pause symbols more systematically at verse endings to reflect the possibility of waṣl.

Keywords: Qirāʾāt Studies, Waqf and Ibtidāʾ, Waqf al-Jāʾiz, Muṣḥaf Editions Comparative Study of Muṣḥaf, Pausal Symbols.

Giriş[*]

Vakf ve ibtidâ bahisleri, kıraat ilminin salt tilâvet adabına dair basmakalıp bir muhtevaya sahip olmayıp i'râb, mana ve tefsirle doğrudan irtibatlı daha genellemeci bir yaklaşımla *lafız* ve *anlam* boyutlarını mündemiç, kendine has kavramsal ağı bulunan ve tarihsel süreç içerisinde olgunlaşarak daha çok tecvîd ile ilişki tesis eden etkin bir tilavet disiplinidir. Bu disiplinin tarihî teşekkülü içerisinde Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (öl. 560/1165), hayat sürdüğü dönemdeki köklü ihtiyacı hissederek Mushaf pratiğine doğrudan tesir eden bir remiz dilini ustalıkla ihdas etmesi, bunu geniş kitlelere hitap eden uygulanabilir bir sistematiğe çevirmesi, alanında temayüz etmiş bir otoriter şahsiyet olarak anılmasında belirleyici olmuştur. Şöyle ki vakf ve ibtidâya dair farklı içtihatlar ve yenilikçi sistematik yaklaşımlar bulunsa da İslâm coğrafyasındaki Mushafların rumuz pratiğinin ana kaynak zemininde, Secâvendî'nin *'İlelü'l-vukûf* adlı eserinin başat bir rolünün olduğu müsellem bir hakikattir. İşte bu çalışmada, söz konusu birikimi merkeze alıp literatürdeki farklı yaklaşımlara dair örneklerden hareketle Secâvendî sistematiği içinde özellikle vakf-ı câiz meselesiyle ilintili ayetler, farklı Mushaflar üzerinden problematize edilerek analiz edilecektir.

Literatürde vakf-ı câiz, ağırlıkla Secâvendî'nin kavramsal çerçevesi ve ilgili âyetlerin anlam örgüsü üzerinden tartışılmıştır. Bu doğrultuda, vakf-ı câizin mahiyetini Secâvendî'nin eseri ve seçilmiş âyet örnekleri ekseninde sistematik biçimde ortaya koyan Karagöz'ün çalışması alana önemli bir katkı sunmaktadır (Karagöz, 2018, 321-362). Benzer şekilde, mushaflardaki durak ve alametleri Türkiye örneği üzerinden toplu biçimde değerlendiren Mehmet Kara'nın çalışması da pratik uygulamaya dair bir çerçeve sağlamaktadır. Çalışmamız ise vakf-ı câizi fonksiyonellik açısından Mushaf pratiğine taşıyarak, seçilmiş örnek âyetlerdeki iʿrâb ve mana ihtimallerini Türkiye, Pakistan, Tunus, Libya, Medine ve Mısır baskılarındaki remiz yerleşimleriyle mukayeseli biçimde analizi merkeze alması veçhesiyle literatürden ayrılmaktadır.

Secâvendî eserinde *lâzım*, *mutlak*, *câiz*, *mücevvez li vechin* ve *murahhas darûraten* şeklinde bir vakf tasnifi yapmış (Secâvendî, 2006, 1/104-105) ayrıca vakfın caiz olmadığını beyan sadedinde vakfı memnû'a da dikkat çekmiştir (Secâvendî, 2006, 1/132). Çalışmamızda Secâvendî'nin kendi kavram örgüsü içinde vakf-ı câiz bahsinin niçin incelememizin odak noktasını oluşturduğu gerekçelendirilecektir. Zira vakf-ı câiz, hem i'râb ihtimallerinin çeşitliliği hem de bununla irtibatlı mana istikametindeki dalgalanma sebebiyle, vakf çeşitleri içerisinde remiz sisteminin teoriden pratiğe intikal ettiği kritik bir geçiş noktasını oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın hareket noktası, şu soruyu mümkün olduğunca Mushaf üzerindeki remiz uygulamasıyla desteklenmiş biçimde cevaplamaya çalışmaktır: Secâvendî'nin vakf-ı câizi tarif ederken benimsediği *fasl* ve *vasl*ın eşitliği ilkesi, güncel Mushaf rumuzlarında ve özellikle Türkiye'deki yaygın tanımlarda ne ölçüde korunmuştur? Bu bağlamda çalışmamız, Secâvendî'nin vakf-ı câize dair bu müsavat mihenkli yaklaşımını temel alarak, farklı ülke Mushaflarındaki vakf-ı câiz simgelerini muhtelif numuneler üzerinden karşılaştırmayı ve bu remiz mantığını en isabetli biçimde yansıtan Mushafın hangisi olduğunu gerekçeleriyle ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Secâvendî, vakf-ı câizi tarif ederken iki vecih arasında bir tercih dayatmak yerine, ilgili terkibin imkân verdiği i'râb ve mana ihtimallerinden hareketle fasl ve vaslı gerektiren gerekçelerin eşitliği fikrini benimsemiştir (Secâvendî, 2006, 1/128). Ne var ki ülkemizdeki pek çok çalışmada (Pakdil, 2013, 243; Çetin, 2013, 272; Karaçam, 2016, 334; Temel, 2014, 77) ve özellikle Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı'nın onayından geçmiş Mushafların son bölümünde yer alan vakf tanımlarında sıklıkla görülen, vakf-ı câiz için "vakf evlâdır" kaydını kendi metni içinde esaslı bir ilke olarak kurmamış ve kullanmamıştır (Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân, 2010, 610). Muhammed Sadık el-Hindî (öl. 1290/1873) de vakf-ı câizle ilgili olarak, herhangi bir tercih olmaksızın fasl ve vaslın eşitliğini zikretmiş daha sonra zayıf bir görüş bağlamında vakf-ı câizde vakfın evla olduğunu aktarmışsa da

[*] Bu makale Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Mehmet Dağ danışmanlığında hazırlanan Tarihsel Bilimsel ve Anlamsal Açıdan Vakfı Câiz ve Mücevvez'in Mushaflardaki İzdüşümü'nün Analizi adlı doktora tezinden üretilmiştir. Bu makale 11925 ID numaralı proje kapsamında Atatürk Üniversitesi BAP Birimince desteklenmiştir.

Secâvendî'den böyle bir naklin varit olmadığını ifade etme ihtiyacı hissetmiştir (Hindî, 1290, 13). Dolayısıyla vakf-ı câizin, Secâvendî'nin eserine atfen, aslına uygun bir şekilde tanılanmasının daha doğru olacağı kanaati, çalışmamızda baskın bir zihniyet olarak benimsenecektir.

Klasik ıstılahta vakf-ı câiz, vakf ile vaslın eş değer görüldüğü ve her iki tercihin de meşru kabul edildiği durak türüdür (Secâvendî, 2006, 1/128). Bu tanıma sonradan eklenen "vakf evlâdır" kaydı, câizin dayandığı müsavat ilkesini zayıflatarak kavramı fiilen vakf lehine daraltmaktadır. Bu sebeple söz konusu ilavenin Mushaf sonlarındaki vakf tanımlarından ve son dönem tecvîd kitaplarından çıkarılması, ihtiyatlı davranılacaksa en azından klasik kaynaklara dayandırılarak açıkça temellendirilmesi gerekir. İlmi tutarlılık açısından vakf-ı câiz, vakf ve vaslı mümkün kılan gerekçelerin eşit kabul edildiği klasik terminolojiye uygun biçimde tanımlanmalı, âyetlerdeki remiz kullanımı da bu denge gözetilerek açıklanmalıdır. Çalışmada bu anlayış esas alınacak, âyetler nahvin bütün ayrıntılarına girilmeden bağlamları içinde incelenecek, vakf tercihini belirleyen i'râb farklılıkları ve bunların Mushaf remizlerine yansıması gösterilecektir. Ancak Secâvendî'nin eserinde kimi yerlerde vakfın veya vaslın evlâ olduğuna dair açık bir ibare bulunursa, bu da eserin lafzı ve bağlamı dikkate alınarak değerlendirilecektir.

İnceleme, âyet ve mana merkezli bir yöntemle yürütülecek vakf-ı câiz probleminin bütün yönlerini işlemek yerine, Secâvendî'nin gerekçelerinin açıkça izlenebildiği ve Medine, Mısır, Tunus, Libya ile Pakistan Mushaflarında rumuz farklılığı bulunan temsil gücü yüksek örneklerle sınırlandırılacaktır. Buralarda vakf veya vaslı mümkün kılan i'râb vecihleri, Secâvendî'nin açıklamaları ve gerektiğinde diğer vakf-ibtidâ âlimlerinin görüşleriyle birlikte değerlendirilecektir. Ayrıca anlamı belirginleştirecek ölçüde tefsirî bilgilerden yararlanılacak, Mushaflar arasındaki işaretleme farklılıkları mukayese edilerek her örnek vakf-ı câiz açısından gerekçeli bir sonuca bağlanacaktır. Böylece çalışma, vakf-ı câizin tanım ve kullanım gerekçelerini klasik terminolojiye bağlı, metne sadık ve ilmî bakımdan dengeli bir zeminde yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

1. Kavramsal Alan

Bu bölümde, çalışmada kullanılacak temel kavramların anlam çerçevesini ve kullanım sınırlarını belirlemek üzere kısa tanımları yapılacaktır.

Kıraat ıstılâhında vakf ve ibtida kavramlarına dair farklı tanımlamalar elbette bulunmaktadır. Bunlara dair kapsamlı tanım mütalaası yaparak yeni bir teorik çerçeve çizmeye çalışmak gibi bir muharrikle hareket etmediğimizden, alanın otoriter şahsiyetlerinden İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) yukarıdaki tanım denemesine ilaveten ikili tasnifini aktarmakla yetineceğiz. Birincisi, üzerinde durulacak ve kendisiyle başlanacak kelimeleri bilmektir. Bu, daha çok anlamla ilgili kısmı oluşturur. Diğeri ise kelimede nasıl durulup sonrasında nasıl başlanıldığını bilmektir ki bu durum kıraatle (yani metnin literal yönüyle) irtibatlıdır. Kelime sonlarındaki durma şeklini ortaya koyan kısım işte burasıdır (İbnü'l-Cezerî, 2016, 1/177).

Çalışmamızda problematiğin sağlıklı biçimde çözüm arayışı bağlamında, giriş kısmında vakf-ı câizin neyi ifade ettiği kısaca ortaya konulduğundan, tekrara düşmemek adına aynı tanım bu bölümde yeniden zikredilmeyecektir. İlgili kavramsal çerçeve, genelde vakf özelde ise vakf-ı câiz olgularının neye tekabül ettiğini ortaya koysa da mesele, tanım düzeyinde bırakıldığında eksik kalacaktır. Nitekim vakf-ı câiz, nihayetinde Mushaf üzerinde işlevsel somut bir işaret olarak karşımıza çıkmakta ve pratikte yani tilavet esnasında muayyen hale gelerek anlamdaki izdüşümü bu sayede görünür hâle gelmektedir.

Çalışmanın ilerleyen kısımlarında, örneklerin değerlendirilmesinde özellikle tâm ve kâfî vakf nitelemelerine sıkça müracaat edileceğinden, kavramsal alan bölümünde vakf taksimlerine dair temel terimlerin kısaca tanımlanması bir ihtiyaç olarak durmaktadır. Nitekim klasik tasniflerde vakf çeşitleri çoğunlukla tâm, kâfî, hasen ve kabîh başlıkları altında ele alınmıştır.

Bu kavramsal çerçeve, vakf mahallerinin hangi ölçütlerle adlandırıldığını ve durak tercihlerinin hangi gerekçelerle temellendirildiğini ortaya koyduktan sonra, artık meseleyi soyut tanımlar

düzeyinde bırakmayıp Mushaf rumuzlarına intikal ettirmeyi mümkün kılmaktadır. Bu sebeple bir sonraki başlıkta, Türkiye'deki Mushaflarda yer alan bazı vakf-ı câiz işaretleri mana ve i'râb ihtimalleri bakımından sistematik biçimde incelenecektir. Ardından aynı mahallerin diğer ülke Mushaflarındaki remiz karşılıklarıyla mukayesesi yapılacaktır. Böylece kavram, örnek kullanımlar üzerinden belirginleştirilerek elde edilen bulgular, herhangi bir aidiyet teması yahut geleneği savunma refleksiyle işlenmeksizin, tarafsızlık ilkesini önceleyen bir bakış açısıyla sunulacaktır.

2. Türkiye'deki Mushaflarda Bulunan Bazı Vakf-ı Câiz İşaretlerinin Mana Açısından Sistematik Analizi ve Remiz Açısından Diğer Mushaflarla Mukayesesi

Bu bölümde Türkiye'de basılan Mushaflarda yer alan bazı vakf-ı câiz "ج" işaretleri, durak yerinin mana üzerindeki etkisi merkeze alınarak sistematik biçimde incelenecektir. İnceleme, aynı örneklerin Medine, Mısır, Tunus, Libya ve Pakistan Mushaflarındaki remiz yerleşimleriyle karşılaştırılması suretiyle, işaretleme tercihlerini yalnızca uygulama değil aynı zamanda gerekçelendirme düzeyinde izah etmeyi ve temellendirmeyi amaçlamaktadır. Burada asıl gaye, vakf-ı câiz remzinin hangi bağlamlarda vakf ile vasl arasında tercihi zorunlu kılmayıp iki ihtimali bir arada bıraktığını, hangi bağlamlarda ise mana bakımından vakfın yahut vaslın daha kuvvetli göründüğünü örnekler üzerinden açıklığa kavuşturmaktır. Bu doğrultuda her örnekte ibarenin anlam bütünlüğü dikkate alınarak Mushaflar arasındaki remiz farklılıkları gösterilecek ve bunların muhtemel gerekçeleri metnin akışıyla irtibatı içinde değerlendirilecektir.

2.1. Vâv'ın, İsti'nâfiye ya da Atıf Harfi Oluşundan Kaynaklı Vakf-ı Câiz Tercihi

وَلَتَجِدَنَّهُمْ اَحْرَصَ النَّاسِ عَلٰى حَيٰوةٍۚ وَمِنَ الَّذِينَ اَشْرَكُوا يَوَدُّ اَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ اَلْفَ سَنَةٍۚ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهٖ مِنَ الْعَذَابِ اَنْ يُعَمَّرَ وَاللّٰهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ

"*Yemin olsun ki onları insanların yaşamaya en düşkünü olarak bulursun; müşriklerden de çok, her biri ister ki bin sene yaşasın. Oysa çok yaşatılması hiç kimseyi azaptan kurtaramaz. Allah onların yapmakta olduklarını eksiksiz görür.*" (Kur'ân Yolu Meâli, 2014, el-Bakara 2/96). İlgili ayette اَشْرَكُوا ve حَيٰوةٍۚ kelimeleri olmaz üzere vakf-ı câiz açısından iki türlü ihtimal söz konusu edilmiştir. Bu nedenle âyetin cümle kuruluşu içinde vakfın nereye konulacağı, mananın yönünü tayin eden temel bir mesele olarak ortaya çıkmaktadır.

Nehhas (öl. 338/950) iki farklı görüşü ortaya koymaktadır. Birincisi اَشْرَكُوا kelimesinde vakfın tâm, ikincisi ise kâfî olduğu görüşüdür ki bunlardan ikincisinin Ferrâ'nın (öl. 207/822) görüşü olduğunu zikreder (Nehhâs, 2002, 70-71). Dânî de (öl. 444/1053) اَشْرَكُوا'dan sonraki vakfı, kâfî olarak belirlemiş ve manayı "müşriklerin en hırslısı" takdiriyle kurmuştur (Dânî, 1987, 41). Uşmûnî, (11/17. yy.) durak yerlerini değerlendirirken "عَلَى حَيَاةٍ" kelimesi üzerinde vakf, tâmdır görüşüne yer verir. Çünkü "يود أحدهم" ifadesi, "ومن الذين أشركوا" sözünden hâl konumundadır. Uşmûnî, bunun yanı sıra i'râb bakımından ikinci bir ihtimali de mümkün görmüştür: "ومن الذين أشركوا" ifadesi, haber-i mukaddem konumunda da olabilir ve bu durumda cümlenin takdiri "ومن الذين أشركوا قوم يود أحدهم لو يعمر ألف سنة" şeklindedir. Uşmûnî'ye göre bu yorum esas alındığında da "حَيٰوةٍۚ" üzerinde durmak tâm olur. Ancak Uşmûnî, uygulamada çoğunluğun vakfı, "أشركوا" üzerinde yaptığını da özellikle kaydeder ve bu kelimeyle kastedilenlerin "المجوس" (Mecûsîler) olduğunu belirtir." (Uşmûnî, 2008, *Menâru'l-hüdâ*, 1/79-80).

İlgili görüşlerin Mushaflardaki izdüşümüne gelince Medine ve Mısır'da "ج" işaretinin اَشْرَكُوا'dan sonra yer aldığı görülür (Medine Mushafı, 2012, 15; Mısır Mushafı, 2015, 15). Pakistan Mushafında hem "حَيٰوةٍۚ" hem de "اَشْرَكُوا"kelimelerinden sonra vakf-ı muânaka ve "ج" işareti vardır (Pakistan Mushafı 2011, 17). Burada vakf-ı muânakanın yer alması her iki remzin işlev itibariyle birbirine yakınlığını gösterir.

Secâvendî (öl. 560/1165) ise eserinde "حَيٰوةٍ" kelimesinden sonra vakf-ı câiz işareti olan "ج" işaretini kullanmış, bu durumda sonraki gelen ifadenin takdirini ise "Müşriklerden her biri ise kendisine bin yıl ömür verilsin ister." şeklinde izah etmiştir. Eğer "اَشْرَكُوا" kelimesinde vakf edilirse bu durumda ilgili ifadeleri "Ant olsun, onları (Yahudileri), insanların hayata en düşkünü olarak bulursun; müşriklerden de (daha düşkün/hırslı)" şeklinde takdir eder (Secâvendî, 2006, 1/218). Secâvendî ikinci takdiri yapmış olsa da aslında vakf tercihini "حَيٰوةٍ" kelimesinden sonra kullanmıştır. Bu bağlamda Türkiye Mushaflarında "ج" işaretinin "حَيٰوةٍ"den sonra konulduğu görülürken (Kayışzâde Hafız Osman Hattı, 2010, 14); Tunus Mushafının bir baskısında "حَيٰوةٍ" kelimesinden sonra "صه", diğer baskıda ise "اَشْرَكُوا" kelimesinden sonra "ج" vakf işaretlerinin konulduğu görülmektedir (Tunus Mushafı, 1969,16). Buna karşılık bir diğer Kuzey Afrika ülkesi Libya Mushafında "صه" işareti, "اَشْرَكُوا" kelimesinden sonra yer bulmuştur (Libya Mushafı, 2022, 15). Böylece her iki Mushafın da Kuzey Afrika (Mağrib) havzasına ait olmasına rağmen aynı remzin farklı kelimeler üzerinde tercih edilmesi, uygulamanın tek biçimli olmadığını göstermektedir. Böyle bir uygulama biçimi elbette merakı celp etmektedir. Kuzey Afrika Mushaf geleneğinde vakf ve ibtidâ işaretlemeleri uzun süre Mağrib ekolünün belirleyici etkisi altında şekillenmiş ve bu ekol içinde el-Hebtî'nin sistemleştirdiği vakf yerleşimleri birçok baskıda esas alınmıştır (Salihoğlu, 2023, 237–260). Bu çerçevede farklı bir basım Tunus Mushafında "ج" işaretinin "حَيٰوةٍ" sonrasında yer alması, bölgesel geleneğin tabiî bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Buna karşılık Libya'da bazı baskılarda aynı âyette işaretin "اَشْرَكُوا" sonrasına kayması, el-Hebtî çizgisinin bütünüyle terk edildiğini göstermekten ziyade, Libya'daki Mushaf baskılarının yeknesak olmamasını (Dûme, 2025, 41-55) ve bu âyetteki atıf ile isti'nâf, hâl yorumu gibi i'râb ihtimallerinin remiz yerleşimine doğrudan yansıyabildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bu aşamada, rivayet edilen görüşleri tekrar etmekten ziyade, âyetin bağlamını ve anlam akışını merkeze alarak hangi durak yerinin metnin maksadını daha isabetli taşıdığını belirlemek gerekir. Genel anlamda âyet-i Kerîme, ölümü asla temenni etmeyecek olan ve dünya hayatına çok düşkün olan Yahudilerden bahsetmektedir (Nesefî, 2017, 1/110). Müşriklerden maksadın ise Mecûsiler, müşrik Araplar ve ahiret inancı olmayan tüm müşrikler olduğu ifade edilir (Râzî, 1990, 2/176). Uşmûnî de bunu destekleyen bir kültürel arka plandan bahsetmiştir. Buna göre Mecûsîlerden bir adam hapşırdığında ona "زي هزا رسال" yani "Bin yıl yaşa!" denilirdi. Yahudiler ise bunu söyleyen Mecûsîlerden bile hayata daha düşkündür. Zira Mecûsîlerde bu ifade, krallarının hapşırma ve musâfaha esnasındaki selâmlamasıdır" (Uşmûnî, 2008, 1/79-80). Yani Mecûsîlerde bile bin yıl yaşama temennisi protokolde yer bulan bir selâmlama kalıbı olarak geçiyorsa, âyetin Yahudileri hayata düşkünlükte daha ileri göstermesi daha çarpıcı hale gelir. Böylece Yahudilerin, hayata düşkünlükte bu söylemi benimseyen hatta bir hayat felsefesi haline getiren Mecûsîlerden bile ileri olduğu vurgusu, daha belirginleşmiş olur. Tam da bu noktada belirleyici şu soru belirleyici olmaktadır: Âyetteki "و" harfi, hitabı Yahudilerden koparıp yeni bir özneye mi taşımaktadır yoksa Yahudiler hakkında verilen hükmü, müşrikler kaydıyla pekiştiren bir atıf mıdır? Râzî'nin (öl. 606/1210) değerlendirmesi, bu soruya net istikamette bir cevap verir. Zira o, "حَيٰوةٍ" sonrasında gelen "و" harfinin atıf işlevini haiz olduğuna özellikle dikkat çeker ve âyetin zâhirinden hareketle hitabın Yahudilere yönelik olduğunu vurgular. Böylece "وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا" kaydı, konuyu Yahudilerden başka bir yere taşımak için değil Yahudilerin hayata düşkünlüğünü daha da belirginleştirmek için kullanılmıştır. Râzî, takdim ve te'hîr imkânından söz ederek farklı takdirleri cem edebilecek bir okuma zemini gösterse de vurgusunu, hitabın eksenini Yahudilerde sabitleyen bu isnat üzerinde yoğunlaştırır. Nitekim bu usulle Secâvendî'nin iki takdirini "وَلَتَجِدَنَّهُمْ وطائفة وَمِنَ الَّذِينَ اَشْرَكُوا اَحْرَصَ النَّاسِ عَلٰى حَيٰوةٍ" /Yemin olsun ki Yahudileri ve müşriklerden bir kesimi, hayata insanların en düşkünü olarak bulursun." anlamında cem etse de ileri sürdüğü görüşler içinde özellikle "حَيٰوةٍ" kelimesinden sonra gelen vâvın atıf harfi olduğuna dikkat

çekmesiyle, âyetin zâhirinden hareketle hitabın merkezinin Yahudiler olduğunu vurgular (Râzî, 1990, 2/176).

Kur'ân Yolu Meâli başta olmak üzere birçok mealde anlamın, fiilen "أَشْرَكُوا" üzerinde durmayı esas alan bir anlam akışıyla verildiği görülmektedir (Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, 2015, el-Bakara 2/96; Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı, 1979, el-Bakara 2/96; Kur'ân-ı Kerîm Meâli, 2011, el-Bakara 2/96). Bu, elbette "حَيٰوةٍ" üzerinde vakfetmeyi bütünüyle elinin tersiyle iten bir tercihi ihsas etmemektedir (Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, el-Bakara 2/96). Zira bu tercih hem nahvî hem de i'râbî açıdan mümkündür. Kaldı ki tefsir açısından anlamı bütünüyle bozacak bir sonuç da doğurmamaktadır. Ayrıca âyette eleştirilen dünya hayatına aşırı düşkünlük vasfı, tarihsel olarak Yahudiler üzerinden tasvir edilse de aynı tutumun diğer müşrik gruplarda da bulunması muhtemeldir. Bu sebeple âyetin hitabını tek bir tarihsel özneye indirgemek yerine, metnin uyarı yönünü canlı tutan dinamik yapıyı korumak daha yerinde görünmektedir. Buna göre Pakistan Mushafı bu âyet özelinde, vakf-ı câizin iki yönlü imkân yönünü en görünür biçimde koruyan baskıdır. Zira âyette her iki üzerinde durmayı mümkün kılan i'râb seçenekleri bulunduğundan, tek bir durak yerini merkeze almak kaçınılmaz biçimde manayı belirli bir yöne doğru daraltmaktadır. Pakistan baskısının her iki noktada da vakf-ı muânaka ile birlikte "ج" işaretine yer vermesi ise okuru tek bir tercihe zorlamadan, iki okuma ihtimalinin de meşruiyetini mushafın üzerinde muhafaza eder. Bu tercih, bir bakıma vakf-ı câizin işlevini sadece durulabilir yer olarak değil, aynı zamanda mana ufkunu iki yönlü olarak okura sunması bakımından daha fonksiyoneldir.

2.2. Vakf-ı Câizin Bedel, Sıfat ya da Mübteda Olan الَّذِينَ Kelimesinden Önce Konulması

يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَآ اَنْتُمْ تَحْزَنُونَۚ اَلَّذِينَ اٰمَنُوا بِاٰيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَۚ

"*Ey kullarım, âyetlerimize iman edenler ve emirlerimize boyun eğenler! O gün size korku yoktur, üzüntü de çekmeyeceksiniz*."(ez-Zuhruf 43/68-69).

Bu ayetlerde vakf tercihi, özellikle "اَلَّذِينَ" lafzının i'râbının farklı ihtimallere açık olması sebebiyle, aynı noktada birden fazla vakf hükmünü mümkün kılmaktadır. Bu çerçevede "تَحْزَنُونَ" kelimesi üzerinde üç ayrı hüküm ortaya çıkmakta ve buna bağlı olarak ikinci bir durak alternatifi olarak "مُسْلِمِينَ" kelimesi gündeme gelmektedir.

Öncelikle "تَحْزَنُونَ" kelimesi üzerinde vakf-ı tâm ihtimali, "اَلَّذِينَ" lafzının yeni bir cümlenin başlangıcı sayıldığı okumalarla ilgilidir. Buna göre "اَلَّذِينَ" mübteda kabul edilmekte, haber ise "يقال لهم" veya "اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ" gibi takdirlerle kurulmaktadır. Buna göre Nehhâs, "تَحْزَنُونَۚ" kelimesinden sonra vakfın tâm olduğunu, yani sözün lafız ve mana bakımından burada tamamlandığını belirtir. Bir diğer ihtimale göre ise "اَلَّذِينَ آمَنُوا" ifadesi mübteda kabul edilip ref' olarak değerlendirilirse cümleye "يُقال لهم" (onlara denir ki) şeklinde bir takdir eklenir (Nehhâs, 2002, 646). Bu takdirle "اَلَّذِينَ آمَنُوا" ifadesi mübteda olur, haber ise metnin devamındaki kurgu ile tamamlanmış sayılır. İlgili kelimedeki vakfla ilgili olarak Dânî, "تَحْزَنُونَ" kelimesinden sonra sadece tâm ifadesini kullanmıştır (Dânî, 1987, 510). Konu bağlamındaki ihtimalli yaklaşımları aktaran Uşmûnî'ye göre bir vecihte "اَلَّذِينَ" mübteda ve haber takdirle tamamlanıyorsa "تَحْزَنُونَ" den sonra yapılan vakf, tâm hükmünü kazanır (Uşmûnî, 2008, 2/255). Bu okuma biçiminde 68. âyet tam bir hitap/vaad olarak kapanmakta, 69. âyet ise yeni bir başlangıç hüviyeti kazanmaktadır.

Buna karşılık "تَحْزَنُونَ" üzerinde vakf-ı kâfî ihtimali, "اَلَّذِينَ" lafzının yeni bir cümle başı olmakla birlikte, önceki anlam örgüsünden tam kopuş kadar bağımsız görülmediği durumlarda gündeme gelir. Uşmûnî'ye göre "اَلَّذِينَ" lafzı *müste'nef* kabul edilirse veya *medh* bağlamında "أعني الّذين آمنوا"

takdiriyle mansûp düşünülürse "تَحۡزَنُونَ" üzerindeki vakf, kâfî olur. Bu ihtimalde mana büyük ölçüde tamamlanmakla birlikte, sonraki ifade önceki vaadin bir tür tebyînî mahiyetini korur (Uşmûnî, 2008, 2/255).

Üçüncü olarak, "تَحۡزَنُونَ" üzerinde vakfın her iki ihtimale de açık olduğu durumdur. Bu, Nehhâs'ın açıkça ne tâm ne de kâfî şeklinde nitelediği ihtimaldir. Bu durum, "ٱلَّذِينَ" lafzının "عباد" kelimesinin sıfatı sayılması veya aynı kelimenin bedeli olarak takdir edilmesi hâlinde ortaya çıkar. Zira bu i'râb tercihlerinde "ٱلَّذِينَ" ifadesi doğrudan önceki "عِبَادِ" kelimesine bağlı olduğundan "تَحۡزَنُونَۚ" üzerinde durmak, yapısal anlamda tamamlayıcı unsuru cümlenin başında askıda bırakma şeklinde yorumlanabilir. Bu nedenle nahvî açıdan bağın kopmasına yol açan böyle bir vakf, anlamı kesintiye uuğratan problemli bir durak niteliği taşır. Bu açıdan "تَحۡزَنُونَۚ" kelimesinde durmak, ne vakf-ı tâm ne de vakf-ı kâfî sayılır (Nehhâs, 2002, 646).

Secâvendî, "تَحۡزَنُونَ" kelimesinden sonra "ج" işaretini koyarak "ٱلَّذِينَ" lafzının birden fazla i'râb ihtimaline açık olduğunu belirtir. Buna göre "ٱلَّذِينَ", "عباد" kelimesinin sıfatı olabileceği gibi "يقال لهم" takdiriyle 70. âyetin başlangıcı olan, "ٱدۡخُلُوا" cümlesinin mübtedâsı olarak da değerlendirilebilir. Aynı şekilde, mahzûf bir mübteda/haber takdiriyle örneğin "هم" gibi veya medh olarak "الّذين أعني" takdiriyle nasp konumunda düşünülmesi hâlinde de "تَحۡزَنُونَ" üzerindeki vakf-ı câiz görür. Bu vecihler bakımından Secâvendî'nin yaklaşımı, Nehhâs ve Uşmûnî'deki ibtidâ/müste'nef nitelikli açıklamalarla aynı doğrultuda değerlendirilebilir.

Buna karşılık Secâvendî, ihtimallerin yalnızca burada durulur ya da durulmaz şeklinde basmakalıp bir yaklaşımla bitmediğini de gösterir. Zira "ٱلَّذِينَ" lafzı "عِبَادِ" kelimesinin sıfatı kabul edilirse yahut "لا خوف عليكم اليوم يا عبادي" hitabına bağlı şekilde aynı lafız bedel sayılırsa, "ٱلَّذِينَ" ifadesi önceki kelimeye bağlanmış olur. Bu durumda "تَحۡزَنُونَ" üzerindeki vakf, anlamın devamını başta bırakma ihtimali taşıyacağından, Secâvendî bu vecihlerde durak yerini "مُسۡلِمِينَۚ" kelimesine alır ve ilgili kelimede vakfın uygulanabileceğini belirtir. Böylece o, bir taraftan "تَحۡزَنُونَ" sonrasını caiz kılan vecihleri muhafaza ederken, diğer taraftan sıfat ya da bedel ihtimalinde daha uygun vakf yeri olarak "مُسۡلِمِينَۚ" kelimesini tayin etmiş olur (Secâvendî, 2006, 3/920-921). Uşmûnî de aynı ihtimali dile getirmiş ve "ٱلَّذِينَ" kelimesi "عِبَادِ" kelimesinin sıfatı ya da "يَا عِبَادِ ٱلَّذينَ أمَنُوا لا خوف عليكم اليوم" takdiri ile aynı kelimenin bedeli olursa "مُسۡلِمِينَۚ" kelimesinde vakf yapılacağı ihtimalini dile getirmiştir (Secâvendî, 2006, 2/255). 68'inci âyetin sonunda vakf ya da vasl tercihi, meallerde de farklı manalandırmalara gerekçe teşkil etmiştir (Kur'ân-ı Kerîm Meâli, 2010, ez-Zuhruf 43/68-69; *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 2007, ez-Zuhruf 43/68-69; *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, 1979, ez-Zuhruf 43/69).

Âyetlerin kısaca tefsirlerine göz atarsak, kıyamet gününde oluşan korkuyu Allah'ın mü'minlerden kaldıracağı, âyette geçen nidayı duyan müminlerin de başlarını yerden yukarı kaldıracağı zikredilir (Mukâtil b. Süleymân, 2003, 3/196). Bu bağlamda Râzî, 68. âyette yer bulan, "*Bugün size hiçbir korku yoktur*" kelamıyla ile ilgili bazı izahlarda bulunmuştur ki özellikle *kullarım* ifadesine muhatap olanların kıyamet gününde hiçbir korku yaşamayacaklarını, dünyanın elden gitmesi ile oluşan hüznün, kıyamet gününde "*Üzüntü de çekmeyeceksiniz"* ifadesi ile ortadan kalkacağını ifade etmiştir. Râzî'nin anlamı belirlerken mübteda ve haber ile medh takdiri olmak üzere iki farklı vakf ihtimalinden bahsetmesi (Râzî, 1990, 14/193) تَحۡزَنُونَ kelimesindeki vakfın, i'râba göre değiştiğini ve bu nedenle buradaki duruşun tek bir hükümle değil, vecihlere bağlı olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Ülkemiz ve Pakistan'daki Mushaflarda (Pakistan Mushafı 2011, 592) "تَحْزَنُونَ" kelimesinden sonra, vakfın ve vaslın gerekçelerinin eşitliği ilkesine binaen "ج" işaretinin konulduğunu görmekteyiz. Secâvendî'nin vakfın veya vaslın evlâlığına dair bir kaydı bulunmadığından, "ج" işaretinin burada alternatifli tercihleri temsil ettiği kanaatindeyiz (Kayışzâde Hafız Osman Hattı, 2010, 493). Medine Mushafında ise "تَحْزَنُون" kelimesi âyet sonu olduğundan herhangi bir kayıt konmamış (Medine Mushafı, 2018, 494), Mısır Mushafı da aynı uygulamayı sürdürmüştür (Mısır Mushafı, 2015, 494). Bu noktada, âyet sonunun tabiî bir durak kabul edilmesi ve durmanın tercih edilmesi, tilâvette Hz. Peygamber'in sünnetiyle (Ahmed b. Hanbel, 1436/2015, 44/70) de irtibatlandırılarak temellendirilmektedir. Ne var ki âyet sonlarında işaretsiz bırakma, bir sonraki âyete geçişte okuyucunun vasl mı edeceği yoksa yeni bir başlangıç mı yapacağı hususunda yönlendirme ihtiyacını karşılamamaktadır. Âyet sonu gerekçesiyle işaretsizlik teknik olarak mümkün olsa da tartışmaya aldığımız farklı i'râb ve mana ihtimallerini belirginleştirme bakımından bu Mushaflar zayıf kalmaktadırlar. Bu sebeple bazı araştırmacılar, özellikle dijital baskılar üzerinden Medine Mushafındaki âyet sonlarına yönelik işaretleme denemeleri yapma gereği duymuştur (Ahmed, 17 Temmuz 2025). Libya Mushafında ise "تَحْزَنُونَ" kelimesinden sonra durmayı gerektiren bir vakf işareti "صه" konularak belirli bir tercihe gidilmiştir (Libya Mushafı, 2022, 495).

Buna karşılık Türkiye ve Pakistan Mushaflarındaki "ج" işareti, ihtimalleri koruyan ve okuyuşu tek bir tercihe zorlamayan yapısıyla, Secâvendî'nin vakf-ı câiz anlayışını remize daha isabetli yansıtan ve bu bakımdan diğer Mushaflara göre daha tutarlı görünen bir tercih olarak değerlendirilebilir.

2.3. Atıf harfi veya İsti'nâfiye Olarak Değerlendirilen (ف) Harfinden Önce Vakf-ı Câiz Tercihi

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

"*Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever*." (el-Bakara 2/222).

Bu başlık altındaki tartışma, âyetin anlam akışında iki kritik noktada yoğunlaşmaktadır. Birincisi, *yaklaşmayın* yasağını belirleyen "حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ" ifadesinin hangi temizlik safhasına işaret ettiğidir. İkincisi ise bu safhadan sonra gelen "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" cümlesinin önceki ifadeye atıf mı yoksa yeni bir başlangıç yani isti'nâf olarak mı bağlandığıdır. Bu iki unsur birlikte düşünüldüğünde, "يَطْهُرْنَ" üzerinde vakfın mümkün olup olmaması, yalnızca remiz meselesi değil, kıraat vecihleri ve cümle kuruluşu üzerinden şekillenen bir anlam tercihidir. Nitekim "يَطْهُرْنَ" kelimesinin iki okuyuşu bulunmakta olup, bu durum temizlenmenin hangi safhasının esas alındığını belirlemektedir. Şeddesiz okuyuşta temizlik, hayız kanının kesilmesi safhası ile gerçekleşmiş kabul edilirken, -aslının "يَتَطَهَّرْنَ" olduğu kabulüyle- şeddeli okuyuşta ise temizlik, yıkanma daha belirgin bir ifadeyle gusül safhası ile tamamlanmış sayılmaktadır. Şeddeli okuyuşu tercih edenler olarak Ebû Bekir Şu'be (öl. 193/809), Hamza (öl. 156/773), Kisâî (öl. 189/805) ve Halef (öl. 229/844) zikredilir (Pâlûvî, ts., 34).

Nehhâs, kelime "يَطْهُرْنَ" şeklinde şeddesiz okunduğunda vakfın mümkün olduğunu, şeddeli okunuşta ise "يَطَّهَّرْنَ" ki kelimenin aslı يتطهرن dir" *gusül* mânası öne çıktığından vakfın uygun olmadığını belirtir (Nehhâs, 2002, 101-102). Dânî de hem "يَطْهُرْنَ" hem de "اَمَرَكُمُ اللهُ" kelimelerinde vakf-ı kâfî ifadesini kullanır ve "يَطْهُرْنَ" lafzını, hayız kanının kesilmesi şeklinde açıklar (Dânî, 1987, 185).

Secâvendî, âyette geçen "يَطْهُرْنَۚ" kelimesinden sonra "ج" işaretine yer vermiş, "اذا"nın şart manasını içerdiğini, cevabın ise "فَأْتُوهُنَّ" kelimesi olduğuna dikkat çekmiştir. Eserin muhakkiki "يَطْهُرْنَۚ" kelimesinin tahfîf ve teşdîd okuyuşlarının manaya kattığı farklılığı ortaya koymuştur (Secâvendî, 2006, 1/306).

Uşmûnî'ye göre ise bu kelime, tahfîf ve teşdîd olmak üzere iki türlü okunmaya müsaittir. Tahfîfli okuyuşta "الطهر", *kanın kesilmesi* anlamına geldiğinden; "يَطْهُرْنَۚ" sonrasında bağımsız bir anlam tamamlanır ve buradaki vakf, câiz olur. Teşdîdli okuyuşta ise "الطهر", *gusül* anlamına geldiğinden ifade kendisinden sonrası ile birlikte düşünülür ki bu durumda "يَطْهُرْنَۚ" üzerinde vakf, câiz olmaz (Uşmûnî, 2008, 2/107).

Âyetin tefsirlerine bakıldığında, kıraat vecihlerinin anlam ve hükme yansımasının müfessirlerce açıkça işlendiği görülür. Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767), "يَطْهُرْنَۚ" kelimesini "يغتسلن" ile açıklamaktadır. "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" ifadesinde de aynı karşılığı kullanır ve ayrıca farklı bir yorum geliştirmez (Mukâtil b. Süleymân, 2003, 1/119). Râzî, teşdîdli okuyuşun aslının "يَتَطَهَّرْنَ" olduğunu ve "ت" nin "ط" ya idgâm edildiğini belirterek bu vecih için dilsel bir gerekçe de sunar (Râzî, 1990, 2/176). Zemahşerî (öl. 538/1144) ise kelimenin tahfîf ve teşdîd okuyuşlarını ayrıntılı biçimde ele alır. Teşdîd ile okunduğunda lafzın aslının "يَتَطَهَّرْنَ" olduğunu, bunun delilinin de hemen ardından gelen فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ifadesi olduğunu belirtir. Nitekim Abdullah İbn Mesûd'un da bu şekilde okuduğunu kaydeder. Bununla birlikte kelimenin şeddesiz de okunduğunu, "تطهر"nin *yıkanma*, "طهر"nin ise *hayız kanının kesilmesi* anlamında kullanıldığını ifade eder. Zemahşerî sonrasında her iki kıraatle amelin gerekliliğine dikkat çekerek fıkhî görüşleri de aktarma yoluna gitmiştir. Buna göre Ebû Hanîfe'ye göre hayzın azamî süresi tamamlanıp kan kesilince gusül yapılmamış olsa bile eşler bir araya gelebilir ancak hayız süresi azamî sürenin altında kaldığında kadın gusletmedikçe veya bir namaz vakti geçmedikçe beraberlik olamaz. İmam Şâfiî ise kanın kesilmesi ile guslün yapılmasını, iki temizliğin birleşmesi olarak öne çıkarır ve bu iki şartla beraberliğin mümkün olabileceğini söyler (Zemahşerî, ts., 1/263). Bazı İ'râbu'l-Kur'ân kitaplarında "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" ifadesinin başındaki "ف" harfi, kimi yerde atıf harfi (Yâkût, 2016 1/422), kimi yerde ise isti'nâfiye (Mahmûd Sâfî, 1998, 1/462) olarak değerlendirilmiştir.

Türkiye ve Pakistan Mushaflarında "يَطْهُرْنَۚ" kelimesinden sonra "ج" işareti bulunmaktadır (Kayışzâde Hafız Osman Hattı, 2010, 34; Pakistan Mushafı, 2011, 41). Medine Mushafında aynı kelimeden sonra "صلي" işareti yer almakta (Medine Mushafı, 2018, 35), Mısır Mushafı da bu noktada Medine Mushafıyla aynı şekilde işaretleme yapmaktadır (Mısır Mushafı, 2015, 35). Libya Mushafında ise ilgili kelimeden sonra vakfı belirgin kılan "صه" bir işaretin tercih edildiği anlaşılmaktadır (Libya Mushafı, 2022, 35).

Tercihler hakkında değerlendirme bakımından, Secâvendî'nin "يَطْهُرْنَۚ" kelimesinden sonra "ج"işaretini koyması, kıraat vecihlerinin manaya kattığı farklılığı dışlamadan birden fazla okuma imkânını koruyan daha câmi' bir görünüm arz etmektedir. Zira tahfîfli okuyuşta kanın kesilmesi safhası öne çıkarken, teşdîdli okuyuşta gusül safhası belirginleşmekte ve buna bağlı olarak da vakf yahut vasla dair gerekçeler vecihlere göre değişmektedir. Bu çerçevede Medine ve Mısır Mushaflarındaki "صلي" işareti, vaslı öne çıkarır. Bu işaretleme, gusül safhasını esas alan okuyuşla uyumlu olsa da tahfîfli vecihte temizlik, kanın kesilmesiyle gerçekleşmiş sayıldığı için bu ihtimali ikinci planda bırakır. Bu, özellikle fıkhî sonuç doğurma ihtimali bulunan âyetlerde, durak tercihlerinin belirlenmesinde kıraat ve nahiv gerekçelerinin yanı sıra mezhebî yorum farklılıklarının da dolaylı bir etken olabileceğini ihtimal dâhilinde bırakır. Libya Mushafındaki vakfı öne çıkaran işaretleme de vakf yönünde tercihli bir tutum ortaya koymaktadır. Buna karşılık Türkiye ve Pakistan Mushaflarında yer

alan "ج" işareti, bu noktadaki ihtimalli okuma alanını daha belirgin kılması bakımından daha tutarlı görünmektedir.

2.4. Evveline Müteallık Zarftan Önce Vakf-ı Câizin Kullanılması

وَكَذٰلِكَ اَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا اَنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ وَاَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَاۚ اِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ اَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًاۗ رَبُّهُمْ اَعْلَمُ بِهِمْۗ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلٰٓى اَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا

"*Böylece (kıssayı anlatarak insanları) onlardan haberdar ettik ki Allah'ın vaadinin hak olduğunu ve kıyametin şüphe götürmez olduğunu bilsinler. Bir zaman insanlar aralarında Ashâb-ı Kehf'in durumunu tartışıyorlardı. Dediler ki: "Üzerlerine bir bina yapın. Rableri onları daha iyi bilir." Onların yöneticileri ise "Bizler, kesinlikle onların yanı başına bir mâbed yapacağız" dediler.*" (el-Kehf 18/21).

Bu kısımda tartışma, Kehf kıssasında yer bulan "Allah'ın vaadi haktır, kıyamet konusunda şüphe yoktur" ile hemen ardından gelen "O sırada insanlar, aralarında tartışıyorlardı" ifadeleri arasındaki bağlantının nasıl kurulacağı üzerinde yoğunlaşacaktır. Başka bir ifadeyle mesele, muteallakın nerede olduğu noktasında düğümlenmektedir. Bu bağlamda "إِذْ" lafzı, önceki fiillere bağlı bir zaman zarfı olarak mı kalacaktır yoksa mahzûf bir fiile bağlanarak yeni bir cümle mi tefehhüm edilecektir, bu bölümde bunun cevabını aramaya çalışacağız.

Secâvendî, âyetteki "إِذْ" lafzının ilk bakışta "أَعْثَرْنَا" ve "لِيَعْلَمُوا" fiillerine bağlı bir zaman zarfı olarak anlaşılabileceğini belirtse de bağlamın daha düzgün oturduğunu düşündüğü için "إِذْ"i mahzûf bir fiile bağlı mef'ûl konumunda değerlendirmeyi evlâ görür. Buna göre cümlenin takdiri, " اُذْكُرْ إِذْ يَتَنَازَعُونَ" yani, "Bunu an!" şeklinde olur (Secâvendî, 2006, 2/658-659).

Uşmûnî ise vakf meselesinde daha ihtiyatlı bir çizgi izleyerek, إِذْ'den önce vakfı uygun görmez. Zira ona göre lafzın "أَعْثَرْنَا" ve "لِيَعْلَمُوا" ile olan irtibatı koparıldığında ifade askıda kalmaktadır. Bununla beraber إِذْ'in manadaki yerini açıklamak üzere "اُذْكُرْ إِذْ يَتَنَازَعُونَ" şeklinde mahzûf fiil takdirini zikreder. Ne var ki bu takdiri, vakfı teşvik eden bir tercih olarak değil, cümle bağını göstermek için yapılan bir açıklama olarak sunar (Uşmûnî, 2008, 1/439). İncelenen kısım hakkında, Secâvendî ve Uşmûnî dışındaki eserlerde belirgin bir vakf kaydı tespit edemediğimizi belirtmek gerekecektir.

Mevcut tercihlerden daha isabetli vakfın hangisinin olduğunun belirlenmesinde bağlam bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Âyetteki "Allah'ın vaadi haktır, kıyamette şüphe yoktur" ifadesi, kıssanın içinde yer bulan iç bağlamda, öncelikle Ashâb-ı Kehf'in ortaya çıkarıldığı dönemin insanlarına yöneliktir. Nitekim birçok tefsirde "لِيَعْلَمُوا"/bilsinler ifadesinde zamirin, onları bulan yani durumlarına muttali olan topluluğu ifade ettiği ve ayetin özellikle kıyametle öldükten sonra diriliş konusunda ihtilaf eden ve Ashâb-ı Kehf'in durumunu tartışan o topluluğa bir delil olarak açıklandığı belirtilmiştir. (Taberî, 2001, 15/260; Kurtubî, 1994, 10/388; İbn Kesîr, 1986, 3/78). Dış bağlamda ise bu cümle, elbette Hz. Peygamber'in muhataplarına da yönelik ve hasr olgusunun hak olduğunu temellendiren bir ibret ve hüccet olarak anlatılır. Dolayısıyla nihai ders, Kur'ân'ın aslî muhatapları dâhil herkes için olmakla birlikte birincil referans, kıssa içindeki topluluktur. Bu çerçevede, "إِذْ" ifadesinin önceki cümleyle vasl edilerek okunması, ayetteki mefhumun hangi zeminde ve hangi tartışma ortamında vurgulandığını doğrudan göstermesi bakımından daha isabetli bir tercih olarak görünmektedir.

Türkiye'de yaygın kullanılan Mushaflarda "فِيهَا" kelimesinden sonra Secâvendî'nin belirlemesi doğrultusunda vakf-ı câiz "ج" işareti yer almaktadır (Kayışzâde Hafız Osman Hattı, 2010, 295). Medine, Mısır ve Libya Mushaflarında ise aynı kelimede herhangi bir vakf kaydı bulunmamaktadır (Medine Mushafı, 2018, 296; Mısır Mushafı, 2015, 296; Libya Mushafı, 2022, 296). Bu durum, söz konusu nüshalarda âyet sonunun tabiî olarak durmaya elverişli bir yer kabul edilmesiyle ve

dolayısıyla ayrıca bir durak işaretine ihtiyaç duyulmamasıyla açıklanabilir. Nitekim bu Mushaflarda okuyucu, âyet sonu teamülü gereği burada durduğunda *kıyamette şüphe yoktur* hükmü müstakil biçimde tamamlanmış olur. İsterse nefes ve mana akışına göre vasletmeyi tercih ederek hemen ardından gelen, *o sırada aralarında tartışıyorlardı* ifadesiyle daha sıkı bir irtibat da kurabilir. Ancak Medine ve Mısır baskılarında rüûsü'l-âyde tabiî durak mantığı hâkim olduğundan, burada durmaya yahut vasletmeye dair ayrıca bir yönlendirme yapılmaz. Bu da özellikle vasl ile okumak isteyen okuyucunun, bir sonraki ifadeyle irtibatı nasıl kuracağı hususunda tereddütte kalmasına yol açabilir. Buna karşılık Türkiye ve Pakistan Mushaflarında aynı yerde "ج" işaretinin bulunması, okuyucuya burada hem durmanın hem de geçmenin mümkün olduğunu doğrudan hatırlattığı için daha işlevsel bir yönlendirme sağlamaktadır.

2.5. Sıfat ya da Müste'nef Olan Fiil Cümlesinden Önce Vakf-ı Câizin Kullanılması

قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍۚ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَىٰ

"*Mûsâ, 'Onlar hakkındaki bilgi Rabbimin katındaki bir kitaptadır, Rabbim ne yanılır ne de unutur' dedi*." (Tâhâ 20/52).

Bu örnekte vakf-ı câiz, "لا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى" cümlesinin ya müste'nef kabul edilip "فِي كِتَابٍ"de vakfa cevaz verilmesine yahut "كِتَابٍ" kelimesini niteleyen sıfat cümlesi sayılıp sıfat–mevsûf ayrılacağı için vakfın uygun görülmeyerek vaslın evlâ sayılmasına göre şekillenir.

Dânî, bu âyet hakkında iki farklı ihtimali birlikte zikreder. Birinci ihtimale göre "فِي كِتَابٍ" lafzında vakf yapılır ve ardından "لَا يَضِلُّ" ile ibtidâ edilerek cümle müste'nef okunur ki bu durumda anlam, "Rabbim ne yanılır ne de unutur" şeklinde müstakil bir vurguya dönüşür. İkinci ihtimale göre ise burada vakf, tâm sayılmaz; zira "لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى" cümlesi, "كِتَابٍ" kelimesini niteleyen bir sıfat cümlesi konumundadır. Bu okuma esas alındığında mana, "(Bilgi) Rabbimin katında bir kitaptadır. Rabbim bu kitapta şaşırmaz (hata yapmaz) ve onu unutmaz" şeklinde tefehhüm edilir. Üçüncü bir açıklamaya göre ise ifade "لا يضل الكتاب عن ربي" takdiriyle anlaşılır. Yani "Kitap Rabbimden sapmaz/uzaklaşmaz, başka bir deyişle hiçbir şeyin bilgisi O'ndan kaybolup gitmez" (Dânî, 1987, 380) şeklinde anlaşılabilir. Secâvendî de konu bağlamında iki ihtimali dile getirmiştir. Bir yandan "لَا يَضِلُّ" cümlesinin "كِتَابٍ" lafzına sıfat olabileceğini, bu durumda mananın "yanıltıcı olmayan yani herhangi bir yanılgı barındırmayan bir kitap" şeklinde anlaşılacağını belirtir. Diğer yandan cümlenin müste'nef kabul edilmesi hâlinde "Rabbim yanılmaz, hiçbir şeyi unutmaz dolayısıyla bilgi bakımından bir kitaba da muhtaç değildir" anlamının da mümkün olabileceğini ifade eder (Secâvendî, 2006, 2/695).

Ülkemizde yaygın kullanılan Mushaflarda "كِتَابٍۚ" kelimesinden sonra vakf-ı câiz "ج" işaretinin yer alması, âyetteki "لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى" cümlesinin konumu hakkında her tefsirde tek düze bir yaklaşım bulunmamasıyla irtibatlandırılabilir. Bu bağlamda Secâvendî'nin iki ihtimali birlikte gözeten ve Türkiye (Kayışzâde Hafız Osman Hattı, 2010, 314) ile Pakistan Mushaflarında (Pakistan Mushafı, 2011, 376) tercih edilen vakf-ı câiz remzi, metnin i'râb ve mana imkânlarını yansıtma potansiyeli açısından daha kayda değer bir işaretleme olarak değerlendirilebilir. Medine (Medine Mushafı, 2018, 315) ve Mısır Mushaflarında (Mısır Mushafı, 2015, 315) "كِتَابٍ" kelimesinden sonra bir cevâziyet mantığı ortaya konsa da *vasl evlâ* anlamındaki "صلي" remzinin tercih edilmesi, sıfat ihtimalini yahut en azından cümlenin önceki ibareyle daha sıkı irtibatını öne çıkaran bir yönlendirme olarak okunabilir. Libya Mushafında ise "كِتَابٍ" kelimesinden sonra durmayı salık veren bir vakf işareti "صه" konulmuş ve alternatif ihtimale delalet edecek ikinci bir remizle ayrıca bir tercih işareti gösterilmemiştir (Libya Mushafı, 2022, 315).

2.6. Bedelden Sonra Vakf-ı Câizin Kullanımı

وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ هٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ مَنْ خَشِيَ الرَّحْمٰنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذٰلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ

"Allah'a itaatsizlikten sakınanlar için de cennet, iyice yakınlarına getirilecek. Ve kendilerine şöyle denecektir: "İşte sizlere; daima Allah'a yönelen, O'nu aklından çıkarmayan, görmediği halde Rahmân'dan çekinip korkan ve samimi bir kalp ile gelen kimseye vaad edilen cennet. Oraya esenlikle girin" (Kâf 50/31-32-33-34).

Burada durak meselesi, âyetin başındaki "مَنْ" lafzının önceki ifadeye bağlı mı yoksa yeni bir cümle başlangıcı mı sayılacağına dayanır. Nehhâs öncelikle, "مَنْ"i mahzûf bir haberin mübtedâsı kabul eder ve takdiri "يُقال لهم ادخلوا الجنة" şeklinde kurar. Böyle okununca "مَنْ" ile yeni bir cümle başlar ve önceki âyetin sonundaki "لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ" ifadesi sözün burada tamamlandığını gösterir. Bu sebeple Nehhâs, "حَفِيظٍ" üzerinde durmanın yerinde olduğunu, hatta burada vakfın tâm sayılabileceğini belirtir.

Nehhâs'ın verdiği diğer ihtimalde "لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ" ifadesi önceki âyetle bedel ilişkisi içinde anlaşılır. Bu okumada 32-33. âyetler, vaad edilenin kimlere yönelik olduğunu anlatan nitelemeler gibi peş peşe gelir ve emir ile hitap "ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ" ile başlar. Nehhâs bu ihtimalde ise sözün asıl tamamlandığı yerin "ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ" olduğunu belirtir. Buna göre "حَفِيظٍ"de durmak yerine devam etmek ve duruşu "بِسَلَامٍ" kelimesinde yapmak daha isabetli görünür (Nehhâs, 2002, 681). Bu durumda anlam, "Cennet takvâ sahiplerine yaklaştırılır, uzak değildir. İşte size vaad edilen de budur. Allah'a yönelen ve koruyup gözeten, yani[1] Rahmân'dan gaybda çekinen ve yönelmiş bir kalple gelenlere, 'Oraya esenlikle girin' denir." şeklinde olur.

Secâvendî de "مَنْ" hakkında iki ihtimali dile getirir. "مَنْ" ya şart edatıdır ya da "حَفِيظٍ" lafzına bedel konumunda bir ism-i mevsûldür. İki ihtimalde de "ادْخُلُوا" fiilinin bağlı olduğu ifade mahzûf kabul edilir ve takdir "فيقال لهم" şeklinde yapılır. Şart okunuşunda bu, cevâbü'ş-şart sayılır. Bedel ve ism-i mevsûl okunuşunda ise "يقال لهم" ile yeni bir cümle başlatılmış olur (Secâvendî, 2006, 3/965).

Uşmûnî, "مَنْ"in müstakil kabul edildiği okumada "حَفِيظٍ"de vakfın tâm olacağını söyler. Bunun yanında bir ihtimali daha belirtir. Buna göre "مَنْ" münâdâdır ve nidâ harfi, mahzûf kabul edilir. Bu takdirde hitap "Ey Rahmân'dan (gaybda) çekinen" şeklinde anlaşılır (Uşmûnî, 2008, 2/290).

Ebû Hayyân'a (öl. 745/1344) göre "هٰذَا مَا تُوعَدُونَ", öncesindeki "لِلْمُتَّقِينَ" ifadesiyle onun ardından gelen "لِكُلِّ أَوَّابٍ" arasında araya giren bir ara cümledir. Bu sebeple "لِكُلِّ أَوَّابٍ" ifadesini, mübdelün minh olan "لِلْمُتَّقِينَ"in bedeli, yani takvâ sahiplerinin kimler olduğunu açıklayan bir ifade olarak görür (Ebû Hayyân, 2015, 23/540-541). Kurtubî, (öl. 671/1273) "مَنْ" konusunda kesin bir tercih yapmaz. Bu bağlamda hem kelimeyi öncesiyle bağlı okumanın mümkün olduğunu savunur hem de bunun yeni bir cümle başlangıcı olabileceğini belirtir. Bu yüzden vakf açısından iki yönden de hareket edilebilir (Kurtubî, 1994, 17/24). Vâhidî, (öl. 468/1076) "مَنْ خَشِيَ" yi önceki nitelemeyi tamamlayan bir açıklama gibi anlamış ve emir kısmını "onlara denir" diye sürdürmüştür. Yani metni baştan sona daha bağlantılı okumayı tercih etmiştir (Vâhidî, 1430/2009, 20/410). Zemahşerî ise ihtimalleri genişletmiştir. "مَنْ" in öncesine bağlanabileceğini de yeni bir başlangıç olabileceğini de ayrıca hitap (nidâ) ihtimalini

[1] Bu bedel okumasındaki kritik farkı şu şekilde muayyen hale getirmek mümkündür: Bedel okumasında "مَنْ خَشِيَ", şart cümlesi değildir. Öncesinde yer bulan "Allah'a yönelen, koruyup gözeten" nitelemesini ve bununla kimin kastedildiğini açıklar. Bu yüzden Türkçedeki en mümkün karşılığı, "yani" veya "o kimse ki" gibi ifadelerdir.

de gündeme getirir (Zemahşerî, ts., 4/24). Râzî de farklı yorumları sıralayarak özellikle nidâ ihtimalini öne çıkarmıştır (Râzî, 1990, 28/177). Buna rağmen bağlı okuma ihtimalini tamamen terk etmemiştir. Diyanet'in Kur'ân yolu meali ise "مَنْ" ile başlayan kısmı müstakil bir şart/başlangıç olarak değil, önceki nitelemeye bağlı bir unsur olarak kurmaktadır. Bu yönüyle bedel (ism-i mevsûl) okumasına yakındır.

Bu noktaya kadar i'râb ve tefsir verileri, âyet sonundaki durak meselesinin tek bir okumaya indirgenemeyeceğini göstermektedir. Şimdi bu değerlendirmelerin Mushaflara nasıl yansıdığına, yani farklı baskıların aynı konumda hangi remizlerle karşılık bulduğuna geçebiliriz. Mushaflar arasındaki işaret farklılığı, âyet sonundaki "حَفِيظٍ" kelimesinde durak meselesine nasıl yaklaşıldığını da gösterir. Türkiye (Kayışzâde Hafız Osman Hattı, 2010, 518) ve Pakistan (Pakistan Mushafı, 2011, 622) Mushaflarında âyetin sonunda "ج" bulunması, burada hem durmanın hem de geçmenin mümkün görüldüğüne delalet eder. Medine (Medine Mushafı, 2018, 519) ve Mısır (Mısır Mushafı, 2015, 519) baskılarında ayrıca bir remiz bulunmaması bunu yanlış gören bir tercih olarak değil, âyet sonunu tabiî durak kabul eden genel işaretleme anlayışı içinde değerlendirilmelidir. Ne var ki özel bir işaret konulmadığında, okuyucuya dur yahut geç şeklinde açık bir yönlendirme yapılmamış olur ki bu durum da özellikle vaslı tercih edenlerin, bu noktada geçmenin uygun olup olmadığı konusunda tereddüt yaşamasına yol açabilmektedir. Libya baskısında (Libya Mushafı, 2022, 522) âyet sonunda durmayı belirginleştiren ve zımnen Medine ile Mısır baskılarındaki üstü örtülü vakfı çağrıştıran sisteme entegre olan işaretin "صه" bulunması ise aynı ihtimallerden birini öne çıkarıp okuyucunun tercih alanını kısmen daraltan bir yönlendirme olarak anlaşılmaya müsaittir. Bu tablo birlikte değerlendirildiğinde, Türkiye ve Pakistan baskılarının, âyet sonundaki "حَفِيظٍ" kelimesinde "ج" işaretine yer vererek klasik vakf literatüründe ve tefsirlerde karşılığı bulunan iki ihtimalli yapıyı daha açık biçimde yansıttığı söylenebilir.

2.7. Mahzûf Bir Fiilin Mastarından Ya Da Mef'ûlu li-Eclihten Önce Vakf-ı Câiz'in Kullanımı

وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ اِيمَانِكُمْ كُفَّارًاۚ حَسَدًا مِنْ عِنْدِ اَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّۚ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتّٰى يَأْتِيَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

"*Ehl-i kitap'tan çoğu, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra, sırf içlerindeki haset duygusundan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek istediler. Yine de siz, Allah hükmünü ortaya koyuncaya kadar affedin ve hoşgörün. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.*" (el-Bakara 2/109).

Bu âyetteki durak tartışması, "كُفَّارًا" ile "حَسَدًا"arasındaki bağın nasıl kurulduğu noktasında ortaya çıkmaktadır. "حَسَدًا" önceki cümleyi açıklayan ve gerekçelendiren bir unsur olarak mef'ûlu li-eclih olarak mı anlaşılmalıdır yoksa "يحسدونكم حسدًا" takdiriyle mahzûf bir fiile dayandırılarak yeni bir başlangıç mı kabul edilmelidir? Nehhâs, "كُفَّارًا" kelimesinde mananın tamamlandığını, bu sebeple burada durulabileceğini belirtir. Bu durumda "حَسَدًا" ile yeni bir başlangıç yapılır. Yani kelimeyi önceki cümleye bağlı değil, "يحسدونكم" takdiriyle başlatarak ayrı bir ifadeye dayandırır (Nehhâs, 2002, 74). Dânî, Nâfi' (öl. 169/785), Ferrâ (öl. 207/822), Ebû Hâtim, Dîneverî, İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940) gibi âlimlere göre "مِنْ بَعْدِ اِيمَانِكُمْ كُفَّارًا" üzerinde vakf yapılabileceğini aktarır. Bu görüşte "حَسَدًا", mansûb bir mastardır ve mef'ûl li-eclih olarak yani önceki fiilin sebebi olarak anlaşılmaya müsaittir. Ahfeş ile Kutrub (öl. 210/825 civarı) ise buradaki vakfı, tam olarak değerlendirerek "حَسَدًا" ile cümlenin yeniden başlanacağını ifade ederek anlamı "يحسدونكم حسدًا" takdiri üzerine inşa etmişlerdir (Dânî, 1987, 171). Secâvendî, "حَسَدًا" in mahzûf "يحسدون" fiilinin mastarı, hâl yahut mef'ûl li-eclih olmak üzere üç şekilde anlaşılabileceğini söyler. Ancak değerlendirmesinde özellikle mef'ûl li-eclih yorumunu öne çıkararak değerlendirmesinde bu tercihi esas alır (Secâvendî, 2006, 1/227-228). Uşmûnî, "كُفَّارًا" kelimesinde

durmayı, kâfî vakf sayar. "حَسَدًا"nin, mahzûf "يحسدونكم" fiiline bağlı bir mastar olabileceğini de belirtir. Ancak "حَسَدًا" mastar yahut mef'ûl li-eclih olarak önceki yapıya bağlı okunacaksa, bu kelimenin öncesinde durulamayacağını çünkü böyle bir durumda âmil ile ma'mûlün arasına vakf girerek aradaki irtibatın koparılacağını belirtmiştir (Uşmûnî, 2008, 2/83).

Tefsir cephesinde ise Râzî, "مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ" terkibinin ya "وَدَّ" fiiline ya da "حَسَدًا" kelimesine taalluk edebileceğini belirtir (Râzî, 1990, 2/220). Kurtûbî ise ihtimalleri zikrettikten sonra bir tercih yaparak vakfın "كُفَّارًا" kelimesinde olduğunu beyan etmektedir. Ayrıca "حَسَدًا"nin haset anlamı taşıdığını, "مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ" ifadesinin ise bunun zaten içlerinden kaynaklandığını pekiştirmek üzere geldiğini, yani te'kîd ve ilzâm ifade ettiğini söyler (Kurtubî, 1994, 1/77). Ebû Hayyân, "حَسَدًا" kelimesini aslen mef'ûl li-eclih kabul eder ve bunun "وَدَّ" fiiline bağlı olduğunu belirtir. Bunun yanında, "حَسَدًا"in mahzûf bir fiile dayandırılarak "حَسَدُوكُمْ حَسَدًا" takdiriyle mastar olabileceğini de zikreder. Ancak daha isabetli gördüğü yorumun mef'ûl li-eclih olduğunu vurgular (Ebû Hayyân, 2015, 3/289).

Klasik vakf literatüründe bu konumdaki i'râb ve mana ihtimalleri, Mushaflarda farklı remizlerle karşılık bulmuştur. Burada özellikle Secâvendî'nin yaklaşımı, "حَسَدًا"in mef'ûl li-eclih olarak önceki fiile bağlanması halinde mana akışının daha tabiî ilerlemesini esas alır. Diğer ihtimaller zikredilmekle birlikte vaslın daha elverişli görüldüğü de bu yüzden vurgulanır. Bu çerçevede Türkiye baskısında "كُفَّارًا" dan sonra "ج" remzinin bulunması (Kayışzâde Hafız Osman Hattı, 2010, 16), ihtimalleri birlikte hatırlatan daha geniş bir alan açarken Pakistan baskısında "ج" ile birlikte "صلي" remzinin kullanılması (Pakistan Mushafı, 2011, 20), hem klasik literatürde öne çıkan mef'ûl li-eclih tercihini hem de âyetin mana akışını daha belirgin biçimde takip eden bir yönlendirme sunmaktadır. Medine (Medine Mushafı, 2018, 17), Mısır (Mısır Mushafı, 2015, 17) ve Libya (Libya Mushafı, 2022, 207) baskılarında aynı yerde ayrıca bir remzin bulunmaması ise iki ihtimalin metin üzerinde özellikle belirgin kılınmadığını düşündürür. Bu tercih, elbette vakf ihtimalini tamamen reddetmek anlamına gelmemektedir. Sadece Türkiye ve Pakistan'daki gibi durmayı ayrıca hatırlatmadığı için vakf yönü bu baskılarda o kadar belirgin görünmemektedir.

Sonuç

Mushaflardaki vakf-ı câiz işaretlerinin beldelere göre tabii olarak farklılık gösterdiği görülmüştür. Aynı âyet içinde, Türkiye, Pakistan, Libya, Medine ve Mısır baskıları çoğu kez aynı noktaları farklı remizlerle göstermekte dolayısıyla âyet içindeki vakf-ı câiz remizleri de baskıdan baskıya değişmektedir. Bu farklılık, yalnızca yazım tercihinden de ibaret değildir. Zira bazı baskılar, i'râb ve tefsirlerde zikredilen ihtimalleri daha iyi muhafaza ederek lafız ve mana irtibatındaki genişliği ve çokseslilığı korurken, bazıları tilavette bulunanları daha belirgin, istendik ve kanalize edici bir istikamete sevk etmektedir. Buna rağmen tüm baskılarda, ayetlerdeki İlâhî insicam dahilinde vakfın da vaslın da câiz olabildiği yerleri bir şekilde muayyen kılma çabası hakimdir. Aynı âyet içinde i'râb ve mana bakımından tereddüt doğurabilecek noktalarda okuyucuya, ilgili yerde durulur mu yoksa vasl mı evlâdır, sorusunun cevabı ilmi bir zaviyeden hatırlatılmaya çalışılır. Bu sebeple âyet içindeki cevaz alanlarını takip etmede, tüm Mushaflar kendi içinde tutarlı ve istifadeye elverişli bir görünüm arz etmektedir.

Âyet sonları söz konusu olduğunda ise farklı baskılarda aynı oranda bir esnekliği tespit edebilmek mümkün değildir. Libya baskısında âyet sonlarında çoğu kez tek kalıbın dayatılması vakf ya da vasl olmak üzere ihtimallerin alanını daraltmaktadır. Medine ve Mısır baskılarında ise âyet sonlarına teamül gereği ayrıca remiz konulmaması başka bir ifadeyle simgesel işaretsizlik tercihi,

teknik olarak vakfın rüûsü'l-âyde sünnet oluşuna dayanan okuma geleneğiyle irtibatlıdır. Bu tercih, ilgili yerde mutlaka durulması gerekir şeklinde basmakalıp bir hüküm vermese de âyet sonunu tabiî bir durak olarak kabul eden bir temayülü çağrıştırmakta ve âyet sonundaki vasl ihtimalini metin üzerinde ayrıca hatırlatmamaktadır. Vasl ihtimalini gölgede bırakan bu tercih, hadr üslubunun hâkim olduğu mukabele ve hatimle teravih gibi okumalarda daha belirgin bir problem olarak tebarüz etmektedir. Zira bu tür hususi uygulamalarda her âyet sonunda durmak her zaman tercih edilmez. Bazı âyet sonlarında kelâmın irtibatını muhafaza etmek için vasl ile devam etmek daha münasip görülebilir ki bu tablo, âyet sonlarında her vakfın sorunsuzluğu çağrıştırdığı fikrini egale etmektedir. Medine ve Mısır baskılarında âyet sonlarında vasl tercihi destekleyen bir remiz de bulunmadığından, burada geçilebilir mi sorusu, çoğu kez tilavet pratiğiyle baş başa kalan Kur'ân gönüllülerinin tecvîd birikimine ve fer'î tercihine bırakılmaktadır. Bu ihtiyacın fark edilmesi, son dönemde âyet sonlarındaki vakf hükümlerini dijital Mushaf projeleriyle bir araya getiren girişimlerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte, hâlihazırdaki Medine ve Mısır baskıları, bu amaca doğrudan hizmet eden bir işaretleme sistemi sunmaktan uzaktır.

Çalışmamızda özellikle âyet sonlarında da ihtimallere imkân sunma yönüyle Türkiye ve Pakistan baskılarının daha işlevsel olduğu kanaatine varılmıştır. Zira bu baskılar, uygun görülen yerlerde, durmak da geçmek de câizdir manasını taşıyan işaretlerle okura daha geniş bir hareket alanı bırakmakta, böylece klasik birikimdeki ihtimalli yapıyı Mushaf üzerinde daha profesyonel, akıcı ve anlaşılabilir biçimde yansıtmaktadır.

Kaynakça

Adıgüzel, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tecvidi ve Tilâveti*. Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2001.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2015.

Ahmed, Muhammed Yûsuf. "Câmiʿu'l-vukûf ʿalâ ruʾûsi'l-ây mine'l-mesâhif". *Multekâ Ehli't-Tefsîr / Merkezu Tefsîr li-Muşârekât*. Erişim 17 Temmuz 2025. https://mtafsir.net/threads/جامع-الوقوف-على-رؤوس-الآي-من-المصاحف.64837/

Antuvân, Niʻme-Müdevver, 'İsâm-'Uceyl, Levîs-Şemmâs Mitrî. *el-Müncid fî lugati'l-'arabiyyeti'l-muâsıra*. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 2001.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhâh tâcü'l-luga ve sıhâhü'l-'arabiyye*, thk. Emîl Bedî' Ya'kûb-Muhammed Nebîl Tarîfî. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.

Ciyûsî, Ali Muhammet. *el-Muhtasaru'l-vâfî min hidâyeti'l-kâri*. Dımaşk: Dâru-l Gavsânî, 2010.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Risâle Yayınları, 2015

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân El-Ümevî. *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mera'şili Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1987.

Dûme, Receb Ali Receb. "el-Vakfü'l-Hebtî 'alâ lafzi 'amme min Sûreti'n-Nebe': ed-Dirâse ve tahlîl", *Mecelletü'l-Asâle* 7/11 (Haziran 2025): 41-55.

Ebû Hayyân Muhammed Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 27. Cilt. yy.: Merkezi Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 2015.

Ehdelî, Ahmed Mîkarî b. Ahmed Hüseyin Şümeyle. *el-Burhân fi i'râbi âyâti'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2001.

Ezdi, Ebû Bekr Muhammed b. El-Hasan b. Düreyd. *Cemheretu'l-luga*, thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l- Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.

Hâdî, Muhammed-Saîd, Muhammet-Ulvân, Züheyr. *el- Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Halîcî, Muhammet b. Abdurrahmân b. Ömer b. Süleymân. *el-İhtidâ ilâ beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Fergalî Seyyid Arabâvî. Mısır: Mektebetü'l-İmâmi'l-Buhârî, 2013.

Hindî, Muhammed Sadık. *Kunûzu eltâfi'l-Burhân fî rumûzi evkâfi'l-Kur'ân*. Kahire: yy. 1290.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Ceyl, ts.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru İbn Kesîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Sîde el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhîdil-a'zâm*. thk. Abdülfettah es-Seyyid Selim-Dr. Faysal el-Hafeyan. 7 Cilt. Kahire: Maʿhedü'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye, 2003.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l- Kırââti'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 2016.

İbnü't-Tahhân, Ebu'l- Asbağ el-Endelûsî. *Nizâmü'l-edâʾ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'l- Meârif, ts.

İsbir, Muhammed Saîd-Cüneydî, Bilal. *eş- Şâmil*. Beyrut: Dâru'l 'Avde, 2004.

Kara, Mehmet. *Mushaflarda Alametler (Türkiye Örneği)*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.

Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

Karagöz, Mustafa. "Vakf-ı Câizin Mahiyeti- Secâvendî'nin Eseri ve İlgili Ayetlerin Manası Çerçevesinde-" *Bilimname* 2018 (35), 321-362.

Karahisarî, Ahteri Mustafa Muslihuddin. *Ahterî-yi kebir*. Haz., Yusuf Sancak-Ahmet Kırkkılıç, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.

Karslı, İlyas. *Temel Sözlük*. İstanbul: Damla Yayınları, 1997.

Kur'ân Yolu Meâli, çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrıcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2010.

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı, çev. Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 1979.

Kur'ân-ı Kerîm, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kayışzâde Hafız Osman Hattı. Ankara: Özgün Matbaacılık, 6. baskı, 2010.

Kur'ân-ı Kerîm, Kahire Mushafı. Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2015.

Kur'ân-ı Kerîm, Libya Mushafı. İstanbul: el-Heyetü'l-Âmmetü li'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l- İslamiyye, Matbaatu Âcâr, 1. Baskı, 2022.

Kur'ân-ı Kerîm, Medîne Mushafı. Medînetu'l-Munevvere: Mecmau'l-Melik Fehd litibâati'l-Mushaf, 2012.

Kur'ân-ı Kerîm, Pakistan Mushafı. Lahor: Ahmet Osman Matbaacılık, 2011.

Kur'ân-ı Kerîm, Tunus Mushafı. Hannibal li't-Tıbaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi' ts.

Kur'ân-ı Kerîm, Tunus Mushafı. Şirketi Tunus li't- Tevzi', 1969.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*. thk. Mahmut Hamit Osman. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l Hadis, 1994.

Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmet Ferit. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 2003.

Mustafa, İbrahim-Abdulkadir, Hamit ez-Zeyyât, Ahmet Hasan-En-Neccâr, Muhammet Ali. *el-Mu'cemu'l -vesîd*. Tahran: Dâr'u İhyâi't – Türâs, ts.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmet b. Muhammet b. İsmâîl. *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Mâtrûdî. Riyat: Dâr'u Âlemi'l Kütüb, 2002.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vil*, thk. Mervân Muhammed Şa'ar. 4 Cilt. Beyrut: Darü'n-Nefâis, 2017.

Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

Pâlûvî, Abdulfettâh, *Zübdetü'l-'irfân*, Üsküdar: Âsitâne, ts.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Râzi, Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdülkâdir, *Muhtâru's-sıhâh*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.

Sâfî, Mahmûd. *el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'ân ve sarfihi ve beyânihi me'a Fevâid-i Nahviyyetü Âmme*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 1998.

Salihoğlu, Alaaddin. "Mağrib ve Kuzey Afrika Mushaflarında Takip Edilen İmam Hebtî'nin (öl. 930/1523) Vakf Sistemi ve Vakf-İbtidâ İlmindeki Yeri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran2023), 237-260.

Secâvendî, Ebû Abdillâh (Ebû Ca'fer) Muhammed b. Tayfûr el-Gaznevî. *'İlelu'l- vukûf*. thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el- Îdî. 3 Cilt. Riyat: Mektebetü'r- Rüşd, 2006.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b.Ebî Bekir. *el-İtkan fî ʿulûmi'l-Kurʾân*. thk. Mustafa Dîp el- Bugâ. 2 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 2000.

Şertûnî, Saîd el-Hûrî. *Akrebü'l-mevârid fi fusahi'l-ʿArabiyye ve'ş-şevârid*. Tahran: Dâru'l- Üsve, 1992.

Taberî, Ebu Cafer. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*. thk. Mahmûd Şâkir. Beyrut: Dâru İhyai't-Türsi'l-Arabi, 2001.

Tayyâr, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır. *Vukûful-Kur'ân ve Eseruhâ fi't-Tefsîr*. Medine: Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tıbaati'l-Mushafi'ş-Şerif, 2011.

Temel, Nihat. *Kur'ân Kıraâtında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Uşmûnî, Ahmet b. Muhammet b. Abdi'l-Kerîm. *Menâru'l-Hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l ibtidâ*. Kahire: Dâru'l Hadis, 2008.

Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *et-Tefsîrü'l-basît*, thk. Fâdıl b. Sâlih b. Abdullah eş-Şehrî. Riyad: Câmia'tu'-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmi silsiletu'r-Resâili'-Camii'yye, 1430.

Ya'kub, Emîl Bedi'. *el-Cumu'*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Yâkût, Muhammed Süleyman. *'İrabül-Kurani'l-Kerîm*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İbâdirrahman, 2016.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Sad. Osman Aracan. Konya: Haktan Yayın, 1. Basım, 2011.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murteza el-Hüseynî. *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mustafa Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmet'l-Kuveyt, 1987.

Zemahşerî, Ebü'l Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-Belâga*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1992.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf ʿan hakâʾiki gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-teʾvîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, ts.