

PAPER DETAILS

TITLE: Vakf-i Câizin Mahiyeti - Secâvendî'nin Eseri ve İlgili Ayetlerin Manası Çerçevesinde-

AUTHORS: Mustafa KARAGÖZ

PAGES: 321-362

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/455684>



bilimname XXXV, 2018/1, 319-360
Geliş Tarihi: 22.02.2018, Kabul Tarihi: 09.04.2018, Yayın Tarihi: 30.04.2018
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.393727>

VAKF-I CÂİZİ DOĞRU ANLAMAK

-Secâvendî'nin Eseri ve İlgili Ayetlerin Manası Çerçevesinde-

© Mustafa KARAGÖZ^a

Öz

Secâvendî *İlelül-Vukûf* adlı eserinde vakfı altı kategoriye ayırmıştır. Eserinin giriş kısmında bu altı kategorinin tanımını yapmış, tanımları örneklerle açıklamış ve bu kategoriler için eserinde hangi rumuzları kullanacağını belirtmiştir. Onun yaptığı tasnifte yer alan kategorilerden birisi de “vakf-ı câiz”dir. Müellif vakf-ı caizi “Hem vakf yapmayı hem de geçiş yapmayı gerekli/mümkün kılan sebepler bulunduğu için durmanın da geçmenin de caiz olduğu vakf” şeklinde tanımlamıştır.

Günümüzde konuyla ilgili bazı eserlerde vakf-ı caiz, “vakfın ve vaslın caiz olmasıyla birlikte vakf yapmanın daha evla olduğu” yer diye tanımlanmaktadır. Yapılan tanımların etkisiyle olsa gerek, vakf-ı caiz genelde böyle bilinmektedir. Oysa “vakfın ve vaslın caiz olmasıyla birlikte vakf yapmanın daha evla olduğu” şeklindeki tanım, Secâvendî'nin terminolojisiyle, eserinin muhtevasındaki kullanımıyla ve ilgili ayetlerin tercihe şayan manasıyla birebir örtüşmemektedir. İlaveten, “vakf yapmanın daha evla olduğu” şeklindeki tanıma göre hareket edilip haddizatında vaslın evla olduğu ayetlerde vakf yapıldığı takdirde, ilgili ayetlerin mana bütünlüğü bozulacak ya da tercihe şayan manası gözden kaçmış olacaktır. Bu durum vakf-ı câiz kategorisinin mahiyetinin; Secâvendî'nin tanım ve kullanımının yanı sıra, ayetlerin manasına uygun olarak tespit edilmesini gerektirmektedir. Buradan hareketle kaleme alınan bu makalede, Secâvendî'nin vakf-ı caiz kategorisinin mahiyetinin ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an kıraati, Vakf-ı câiz, Secâvend, Mana



Giriş:

Secâvendî'nin (ö. 560/1165) ayetlerdeki vakf yerlerine dair yaptığı tasnifin ve bu konuda geliştirdiği sistemin yaygın olarak kullanıldığı ve kabul gördüğü bilinmektedir. Türkiye'deki matbu mushaflarda da vakf konusunda

^a Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mkaragoz@erciyes.edu.tr

onun sistemi uygulanmaktadır. Secâvendî vakfı altıya ayırmış ve her bir kategoriye harflerden oluşan rumuzlarla göstermiştir. Bu kategorilerin tanımını eserinin giriş kısmında yapmış, örneklerle açıklamış ve bunlar için eserinde hangi rumuzları kullanacağını belirtmiştir.¹

Secâvendî'nin yaptığı tasnifte yer alan kategorilerden birisi de vakf-ı câiz olarak adlandırdığı ve “ج” harfiyle göstereceğini belirttiği kategoridir.

Müellif vakf-ı caizi “Hem vakf yapmayı hem de geçiş yapmayı gerekli/mümkün kılan sebepler bulunduğu için vakf yaparak durmanın da vakf yapmadan geçmenin de caiz olduğu vakf”² şeklinde tanımlamıştır. Bununla birlikte özellikle günümüzde konuyla ilgili kimi eserde vakf-ı caiz, “vakfın ve vaslın caiz olmasıyla birlikte vakf yapmanın daha evla olduğu” yer olarak tanımlanmaktadır. Yapılan tanımların etkisiyle olsa gerek, vakf-ı caiz genelde böyle bilinmektedir.

Vakf-ı caiz, konuyla ilgili bazı eserlerde “vakfın ve vaslın caiz olmasıyla birlikte vakf yapmanın daha evla olduğu” vb. şekillerde tanımlansa da³ Secâvendî bu vakf çeşidine dair yaptığı tanımda “vakf yapmanın daha uygun olduğu” gibi bir yargıda bulunmamıştır. Üstelik o, eserinin muhtevasında vakf-ı caiz kategorisini gösteren “ج” rumuzunu kullandığı bazı yerlerde vakf yapmanın bazı yerlerde ise vasletmenin daha uygun olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca birçok yerde müellif vakf yapmanın ya da vasletmenin uygun olduğuna dair kanaatini izhar etmeksizin, gerekçesini açıklayarak veya açıklamayarak vakfın caiz olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Aslında Secâvendî'nin tercihini belirtmediği bu yerlerin de bir kısmında vakfın, diğer bir kısmında ise vaslın evla olduğunu söylemek mümkündür. Tercih belirtmediği kimi yerlerde ise vakf veya vasldan biri diğerinden evla olmayıp her ikisi birbirine eşittir. Bu durumda günümüzdeki birçok eserde vakf-ı caizle ilgili olarak yapılan “vakfın ve vaslın caiz olmasıyla birlikte vakf yapmanın daha evla olduğu yer” şeklindeki tanım, Secâvendî'nin terminolojisiyle, eserinin muhtevasındaki kullanımıyla ve ilgili ayetlerin tercihe şayan olan manasıyla her yerde birebir örtüşmemektedir. Dolayısıyla vakf-ı caizin neye tekabül ettiğinin daha doğru olarak tespiti müellifin eserindeki kullanımının detaylı olarak incelenmesine bağlıdır.

Bu makalede, bizzat kendisinin yaptığı tanım, *İlelül-Vukûf* adlı eserindeki kullanımı ve ilgili ayetlerin manası çerçevesinde Secâvendî'nin

¹ Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, thk. Muhammed b. Abdullah el-İdî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2006, I, s. 108-150, 169.

² Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, I, s. 128, 169.

³ Vakf-ı caizi bu şekilde tanımlayan bazı çalışmalar ilerleyen sayfalarda zikredilecektir.

vakf-ı caiz kategorisinin mahiyetinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Vereceğimiz örnekler vasıtasıyla görüleceği üzere, ilgili yerlerde vakf ya da vasl yapılmasına göre farklı mana ya da çağrışımların ortaya çıkması, konuyu tefsir ilmi açısından önemli kılmaktadır.

Secâvendî'nin terminolojisi ve eserindeki kullanımına ilaveten, diğer vakf ve ibtidâ müelliflerinin görüşleri de meseleyi farklı bakış açıları çerçevesinde değerlendirmeye katkı sağlayacak niteliktedir. Bu çerçevede *İlelül-Vukûf*'un yanı sıra, İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), Nehhâs (ö. 338/950), İbnü'l-Evs el-Mukrî (ö. 341/952), Ebû Amr ed-Danî (ö. 444/1053), Umânî (V/XI. asır âlimlerinden), Ebü'l-Alâ el-Hemedânî (ö. 569/1173), Kastallânî (ö. 923/1517), Zekerîyya el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Üşmûnî'nin (XI/XVII. asır âlimlerinden) eserlerine başvuracağız. Bu âlimlerin vakf tasnifleri birebir aynı olmadığı gibi tasniflerde kullandıkları terminoloji de aynı değildir. Makale içerisinde görüşlerine yer verileceği için bu âlimlerin yaptığı vakf tasniflerindeki terimleri belirtmek uygun olacaktır.

İbnü'l-Enbârî: Tam, hasen, kabih (*İzâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 78; 102-103).

Nehhâs: Tam, kâfi ve salih (*el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, I, s. 1).

İbnü'l-Evs: Tam “م”, kâfi “ك”, hasen-i hafif “ح” (*el-Vakf ve'l-İbtidâ*, 2a).⁴

Dânî: Tam muhtar, kâfi caiz, salih mefhum, kabih (*el-Müktefâ*, s. 18-29).

Umânî: Tam, hasen, kâfi, salih, mefhum, caiz (*el-Mürşid*, thk. Hind bint Mansûr, I, s. 12-19).

Secâvendî: Lâzım “م”, mutlak “ط”, caiz “ج”, mücevvez li-vech “ز”, murahhas zarureten “ص” ve gayr-ı caiz “د” (*İlelül-Vukûf*, I, s. 108-169).

Hemedânî: Tam “م”, kâfi “ك”, hasen “ح”, (*Kitâbü'l-Hâdî*).⁵

⁴ İbnü'l-Evs'in tasnifi ve rumuzlarıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Veli Kayhan, “Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sayı: 2, (2006), s. 314-315.

⁵ Bu çalışmada yararlandığımız, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'ndeki nüsha özelinde konuşmak gerekirse Hemedânî'nin *Kitâbü'l-Hâdî* adlı eserinin girişinde müellifin vakf tasnifi ve kullanacağı rumuzlar hakkında bir bilgiye rastlamadık. Bununla birlikte Hemedânî'nin eserinin adı geçen nüshasında bizim tespitlerimize göre vakf yerleriyle ilgili olarak “م”, “ك” ve “ح” rumuzları kullanılmıştır. Krş. Ebü'l-Alâ' Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr el-Hemedânî, *Kitâbü'l-Hâdî fî İlmi'l-Mekâtî' ve'l-Mebâdî*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi A150.

Kastallânî: Kâmil “م”, tam “ت”, kâfi “ك”, hasen “ح”, nâkıs “ن” (*Letâifü'l-İşârât*, II, s. 519).

Zekeriyya el-Ensârî: Tam, hasen, kâfi, salih, mefhum, caiz, beyan, kabih (*el-Maksûd*, s. 15-23).

Üşmûnî: Tam, kabih, kâfi, hasen ve bu dördü arasında geçişken vakf (*Menâru'l-Hüdâ*, s. 27-40).

A. Vakf-ı Câiz Kategorisinin Tanımı

Buradaki “vakf-ı caiz”den kastımız Secâvendî’nin sistemindeki vakf-ı caizdir. Secâvendî dışındaki kimi müelliflerin sisteminde de caiz vakf diye bir kategorinin bulunduğu bilinmektedir. Ancak bu çalışma Türkiye’deki mushaflarda yer alan “ج” rumuzunun gösterdiği yerlerle sınırlandırılmış olup bu rumuzlar büyük ölçüde Secâvendî’nin vakfın mertebesini caiz olarak belirlediği ve “ج” rumuzunu kullandığı yerlere karşılık gelmektedir. Kaldı ki günümüzde özellikle ülkemizdeki çalışmalarda yapılan caiz vakıf tanımları, özel bir âlim üzerine yapılan çalışmalar dışında, genelde Secâvendî’nin sistemindeki vakf-ı caizi tanımlamaktadır. Bu yüzden burada klasik dönemde diğer âlimlerin yaptığı vakf-ı caiz tanımları üzerinde durulmayacaktır.⁶

1. Secâvendî’nin Tanımı

Secâvendî eserinin baş tarafında vakf çeşitlerine ilişkin bir tasnif yapmış ve bu tasnifte yer alan kategoriler hakkında bilgi vermiştir. Müellif burada vakf-ı caizi şöyle tanımlamıştır: “Hem vakf yapmayı hem de geçiş yapmayı gerekli/mümkün kılan sebepler bulunduğu için vakf yaparak durmanın ve vakf yapmadan geçmenin caiz olduğu vakftır.”⁷ Secâvendî’nin tanımı bundan ibarettir. Anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla tanımın devamında müellif bazı ayetlerle konuyu örneklendirmiştir.⁸

Secâvendî yaptığı tarifte hem vakfın hem de vaslın caiz olduğunu belirtmiş, ikisinden herhangi birinin evla olup olmadığına dair bir yargı dile getirmemiştir. Eserinin muhtevasında caiz vakf yerlerini gösterirken ise bazen vakfın bazen vaslın evla olduğunu sarahaten belirtmiş, bazen de hiçbir bir tercihte bulunmamıştır. Süyûtî (ö. 911/1505)⁹ Secâvendî’nin vakf

⁶ Kimi âlimlerin sistemleri içerisinde de vakf-ı caizin belli bir tanımı ve mertebesi varsa da bunların Secâvendî’nin sistemindekiyle birebir örtüşmesini beklemek doğru değildir.

⁷ Secâvendî, *İlelû'l-Vukûf*, I, s. 128. Secâvendî’nin orijinal ifadeleri şöyledir:

"وأما الجائز: فما يجوز فيه الوصل والفصل لتجاذب الموجبين من الطرفين"

⁸ Secâvendî, *İlelû'l-Vukûf*, I, s. 128-129.

⁹ Dolayısıyla tanımda görülen değişikliğin Süyûtî’nin aktarımıyla bir ilgisinin bulunmadığını vurgulamak gerekir.

tasnifini anlatırken bu tanımı birebir aktarmıştır. Yani Süyûtî de vakf-ı caizde vakfın mı yoksa vaslın mı evla olduğuna dair bir değerlendirmede bulunmamıştır.¹⁰ Fakat günümüze gelindiğinde vakf-ı caizin “vakfın ve vaslın caiz olmasıyla birlikte vakfın evla olduğu yer” şeklinde tanımlanmak suretiyle bir dönüşüme maruz kaldığı görülmektedir. Zira bugün caiz vakfı tanımlayanların birçoğu yaptıkları tanımın içerisine “vakf yapmanın daha uygun (evla) olduğu” şeklinde bir kayıt eklemiştir. Bu yüzden çalışmamızın bir sonraki kısmında bu tanımlardan örnekler sunarak konuyu kısaca değerlendireceğiz.

2. Vakf-ı Câiz Kategorisiyle İlgili Tanımlar

Caiz vakfa dair burada aktaracağımız tanımların, bazılarındaki “vakf yapmanın daha uygun (evla) olduğu yerler” ilavesi dışında, Secâvendî'nin tarifine dayandığını belirtmek gerekir. Zira tanımı yapılan ya da aktarılan vakf-ı caiz kategorisi son tahlilde Secâvendî'nin sisteminde yer alan bir vakf mertebesidir. Bazılarındaki söz konusu ilave dışında, burada yer vereceğimiz tanımlarda görülen diğer farklılıkların Secâvendî'nin tanımının Türkçeye aktarılması esnasında tercih edilen ifade ve üslûp farklılıklarından ya da tanımı biraz daha kolay kılma çabasından ileri geldiği söylenebilir.

İsmail Karaçam, Secâvendî'nin vakf-ı caiz kategorisini *İtkân*'dan aktararak şöyle tanımlamıştır: “Vakf-ı caizin alameti cim (ج) harfidir. Vakf-ı caizde hem vakf hem de vasl yapmaya cezbeden sebepler bulunduğu için hem vakf hem vasl caizdir. Fakat vakf yapmak evladır.”¹¹

Vakf ve İbtidâ konusunda müstakil bir kitap telif eden Nihat Temel Secâvendî'nin tanımını *İtkân*'dan şu şekilde aktarmıştır. “Vakf-ı caiz, hem vakf, hem de vasl yapmayı mümkün kılan sebepler bulunduğu için vakfın da vaslın da caiz olduğu, bununla birlikte vakf yapmanın evla görüldüğü vakf türü olup alameti ‘ج’ harfidir.”¹²

Abdurrahman Çetin de *İtkân*'daki Secâvendî tanımına ve İsmail Karaçam'ın eserine atıfta bulunarak şu tarifi yapmıştır: “(ج) Vakf-ı caiz: Bu işaretin bulunduğu yerlerde hem vakf hem de vasl yapmayı cezbeden sebepler bulunduğu için, vakf da vasl da caizdir. Ancak vakf evlâ, vasl caizdir

¹⁰ Bkz. Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 2002, I, s. 263.

¹¹ İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (Bundan sonra İFAV), İstanbul 2016, s. 334.

¹² Nihat Temel, *Kur'ân Kiraâtında Vakf ve İbtidâ*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016, s. 88.

denilmiştir; yani durmak tercih edilir, fakat geçmek de caizdir.”¹³

Görüldüğü gibi bu üç tanım, Süyûtî’nin Secâvendî’den naklettiği tarife dayanmaktadır. Ancak sırasıyla her üç tanımda yer alan “fakat vakf yapmak evladır”, “bununla birlikte vakf yapmanın evla görüldüğü” ve “ancak vakf evlâ(dır)” kayıtları ne Secâvendî’nin ne de Süyûtî’nin eserinde mevcuttur. Dolayısıyla bu kayıtların Secâvendî’nin tanımına sonradan ilave edildiği anlaşılmaktadır.

Ömer Kara, vakf-ı caizi “Cim harfi, hem vakfın, hem vaslın caiz olduğu yerlere konur. Vakf, evla; vasl ise caizdir. Buna vakf-ı caiz denir.”¹⁴ şeklinde tarif etmiştir. Abdullah Benli’nin tanımı ise şöyledir: “Durmak da geçmek de caizdir. Ancak durmak evladır.”¹⁵

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2015’te üçüncü baskı olarak neşredilen Mushaf’ın sonundaki vakf-ı caiz tanımı şöyledir: “Cîm (ج) harfi vakfın caiz olduğunun alametidir, vakf ile vaslın Kur’an okuyanın tercihiine bağlı olduğunu gösterir. Fakat vakf yapmak evladır.”¹⁶ Yine Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı tarafından 2016 yılında basımı gerçekleştirilen Mushaf’ın sonunda da “ج” rumuzu, dolayısıyla caiz vakf şöyle tanımlanmıştır: “Bu işaretin bulunduğu kelimede durmak tercih edilir, ancak okuyucu isterse durmayabilir.”¹⁷

Kara ile Benli’nin yaptığı tanımların yanı sıra, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı’nın neşrettiği mushaflardaki tanımlarda herhangi bir esere atıf yapılmamıştır. Ancak söz konusu olan Secâvendî’nin sistemindeki caiz vakf olduğuna göre bunların da Secâvendî’nin tanımına dayandığı söylenebilir. Bununla birlikte sırasıyla bu tanımlarda yer alan “vakf evla(dır)”, “ancak durmak evladır”, “fakat vakf yapmak evladır” ve “durmak tercih edilir” gibi kayıtların da Secâvendî’nin tarifinde bulunmadığı görülmektedir.

¹³ Abdurrahman Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s. 96, 342. Ayrıca bkz. Çetin, “Vakf ve İbtidâ”, *DİA*, İstanbul 2012, XLII, s. 462.

¹⁴ Ömer Kara, *Tecvid: Kur’ân Okuma Kâideleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016, s. 138.

¹⁵ Abdullah Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*, Tezmer, Kayseri t.y., s. 123.

¹⁶ Tanım Arapça olarak yapılmış olup orijinali şöyledir: “ج: علامة على جواز الوقف والتخيير بين ”. Bkz. *Kur’ân-ı Kerîm*, (yayına haz. Recep Kaya), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015, s. 609.

¹⁷ Bkz. *Kur’ân-ı Kerîm*, (yayına haz. Muhammet Abay), İFAV, İstanbul 2016, s. 10. Tanımın Arapçasına da yer verilmiş olup Arapçası şu şekildedir: “ج: علامة على جواز الوقف والتخيير بين ”. Bkz. s. 612.

Kısaca, Secâvendî'nin kendi tarifinde ve Süyûtî'nin ondan naklederek aktardığı tarifte “vakf yapmanın evla olduğu” gibi bir kayıt bulunmamasına rağmen, bu kayıt buraya kadar verdiğimiz yedi tanımda yer almaktadır. Oysa “vakf yapmanın evla olduğu” yönündeki bu kayıt Secâvendî'nin tarifiyle ve eserinin muhtevastaki kullanım ve uygulamasıyla birebir örtüşmediği gibi, bu vakfı gösteren “ج” sembolünün bulunduğu ayetlerin manasıyla da her yerde örtüşmemektedir. Dolayısıyla bu kaydın ve bilginin caiz vakfın tanımına bir şekilde sonradan eklendiği görülmektedir.

Söz konusu ilavenin tanımlara ne zaman ve niye eklendiği önemli bir husustur. Bu çalışma çerçevesinde bu konuda kesin bir tespitte bulunmak mümkün olmamakla birlikte en azından şunu söyleyebiliriz: Bazı tanımlarda yer alan “vakf yapmanın daha uygun (evla) olduğu” yönündeki bilginin vakf-ı caiz tanımına ilave edilmesi, Muhammed Sadık el-Hindî'den (ö. 1290/1873) öncesine kadar uzanmaktadır. Zira “ج” sembolünün anlamını “Vakf-ı caizin, yani birini diğerine tercih etmeksizin vakf yapmanın da vasletmenin de eşit seviyede olduğu vakfın alametidir...” şeklinde açıklayan Hindî şu değerlendirmeyi yapmıştır: “...Bu sembolün bulunduğu yerde vakfın evla olduğu da söylenmiştir, fakat Secâvendî böyle bir şey zikretmemiştir. Dolayısıyla bu (yani vakfın evla olduğu görüşü) bir kural haline getirilemez.”¹⁸ Hindî'nin verdiği bilgidен, onun yaşadığı dönemde ya da daha öncesinde vakf-ı caizle ilgili olarak “vakfın evla olduğu” şeklinde bir değerlendirmenin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Mehmet Emin Maşalı da vakf-ı caizi “Vaslı ve vakfı icap ettiren gerekçenin eşit olmasına bağlı olarak her ikisinin de eşit derecede mümkün ve muhtemel olduğu yerlerdir.”¹⁹ şeklinde tanımlamıştır.

Görüldüğü üzere, Hindî'nin ve Maşalı'nın yaptığı tanımlar “vakf yapmanın daha uygun (evla) olduğu” gibi bir kayıt ihtiva etmemektedir. Yukarıda aktardığımız yedi tanımdaki “vakf yapmanın daha uygun (evla) olduğu” gibi bir kaydı ihtiva etmemesi itibariyle bu iki tanımın Secâvendî'nin tarifiyle örtüştüğü görülmektedir.²⁰

¹⁸ Muhammed Sadık el-Hindî, *Künûzü'ltâfi'l-Burhân fî Rumûzi Evkâfi'l-Kur'ân*, el-Matbaatü'l-Kasteliyye, Kahire 1290 (h.), s. 19-20.

¹⁹ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Otto Yayınları, Ankara 2016, s. 148.

²⁰ Bununla birlikte, Hindî'nin tanımındaki “vakf yapmanın da vasletmenin de eşit seviyede olduğu” kaydı, Secâvendî'nin vakf-ı caiz uygulamalarını ve eserinin muhtevastını tam olarak yansıtmamaktadır. Aynı şey Maşalı'nın tanım ve değerlendirmesinde bulunan “her ikisinin de eşit derecede mümkün ve muhtemel olduğu” ve “Secâvendî, vakfı da vaslı da gerektiren bir gerekçenin bulunduğu ve bunların eşit düzeyde olduğu” şeklindeki bilgi

Bu arada şu hususa dikkat çekmek gerekir. Hicrî 1411 tarihli Medine Mushafı'nın sonundaki vakf alametleri listesinde “ج” rumuzu hakkında şu bilgi verilmiştir: “Vakfın da vaslın da müsavi olduğu caiz vakfın alametidir.”²¹ Görüldüğü üzere bu tanımda, “vakf yapmanın daha uygun (evla) olduğu” şeklinde bir hüküm yer almamaktadır. Yine bu tanımda da Hindî'nin ve Maşalı'nın tanımında bulunan “vakfın ve vaslın eşit olduğu” bilgisi mevcuttur. Bununla birlikte söz konusu tanım ve bilgi Medine Mushafı'nda kullanılan rumuzlar bakımından tutarlıdır. Zira Medine Mushafı'nda caiz vakfı göstermek üzere, “ج” rumuzunun yanı sıra “قلی” ve “صلی” rumuzları da kullanılmıştır. Vakfı caizin diğer iki alameti olarak kabul edilen bu sembollerden “قلی” vakfın evla,²² “صلی” vaslın evla²³ olduğunun rumuzu olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla hem “ج” hem de “قلی” ve “صلی” sembollerine yüklenen anlam ve bunun Mushaf'ta karşılığının bulunması bakımından yapılan tanımların ve uygulamanın tutarlı olduğu görülmektedir. Ayrıca kullanılan bu üç rumuz sayesinde, yapılan tanım ve uygulamanın, vakf-ı caizin; vakfın evla, vaslın evla ve hem vakfın hem de vaslın müsavi olduğu alt kategorilerini ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. Haddâd Mushafı'nda da vakf-ı caizin bu üç rumuzla gösterildiğine dikkat çeken Maşalı,²⁴ ayrıca “Haddâd Mushafı ve Medine Mushafı'nda kullanılan ‘قلی’ ve ‘صلی’ rumuzlarının kaynağının Hindî'nin *Künûzü'ltâfi'l-Burhân* isimli eserinin olabileceğini”²⁵ söylemiştir.

Veli Kayhan, Secâvendî'ye ait *el-Îzâh fi'l-Vakf* adındaki yazma nüshaya

için de söylenebilir. Zira makalenin ilerleyen sayfalarında vereceğimiz örnekler vasıtasıyla görüleceği üzere, Secâvendî'nin uygulamasında vakfın ve vaslın eşit olduğu yerlerin yanı sıra, vakfı ya da vaslı tercih ettiği yerler de bulunmaktadır.

²¹ Bkz. *Kur'an-ı Kerîm*, Mücemma'u'l-Melik Fahd, Medine 1411 (h.), s. ى. Tanımın Arapçası şöyledir: “ج: علامة الوقف الجائر جوازا مستوى الطرفين”.

²² Bkz. *Kur'an-ı Kerîm*, (Medine Mushafı), s. ى. Tanımın Arapçası şöyledir: “قلی: علامة الوقف”.

Bu rumuzun tanımı için ayrıca bkz. Hindî, *Künûzü'ltâfi'l-Burhân*, s. 20; Maşalı, *Kıraat İlmi*, s. 144; Benli, *Tecvîd Kuralları*, s. 122, 124.

²³ Bkz. *Kur'an-ı Kerîm*, (Medine Mushafı), s. ى. Tanımın Arapçası şöyledir: “صلی: علامة الوقف”.

Hindî “صلی” sembolünü vakf-ı muânaka'yı anlatırken dolaylı olarak tanımlamıştır. Bkz. Hindî, *Künûzü'ltâfi'l-Burhân*, s. 21. “صلی” rumuzunun tanımı için ayrıca bkz. Maşalı, *Kıraat İlmi*, s. 144; Kara, *Tecvid*, s. 140; Benli, *Tecvîd Kuralları*, s. 122, 124.

²⁴ Maşalı, *Kıraat İlmi*, s. 144.

²⁵ Maşalı, *Kıraat İlmi*, s. 144 (113 nolu dipnot). Haddâd Mushafı ve Medine Mushafı hakkında bilgi için bkz. Maşalı, *Kıraat İlmi*, s. 143-144, 164-167.

ve *İtkân*'a atıfta bulunmak suretiyle vakf-ı caizi, "İşareti 'ج' olan bu çeşit, vakf yapılacak olan durağın iki tarafının mucepleri (tabi olarak ortaya çıkan anlamları) birbirine bağlı olduğundan vasl da fasl da caiz olan yerlerde yapılan vakf."²⁶ şeklinde tanımlamıştır.

Bir diğer tanım ise "Vakf yapılacak olan durağın iki tarafının beraberinde getirdiği anlamlar birbirine bağlı olduğundan durmanın da geçmenin de caiz olduğu yerlerde yapılan vakf."²⁷ şeklindedir. Muhammed Ersöz tarafından Secâvendî'nin tanımının tercümesi olarak aktarılan bu tarifte de "vakf yapmanın daha uygun (evla) olduğu" gibi bir kayıt ilave edilmemiştir.

Gerek Kayhan'ın gerekse Ersöz'ün yaptığı tanımlar Secâvendî'nin tarifine sonradan eklendiği anlaşılan "vakf yapmanın daha uygun (evla) olduğu" kaydını içermemektedir. Bu bakımdan her iki tanım Secâvendî'nin tarifini yansıtmakla birlikte, uygulamasının detayları hakkında bir fikir vermemektedir. Zira bu tanımlar onun vakf-ı caiz uygulamasında duruma göre bazen vaslı, bazen vakfı tercih ettiği, kimi zaman ise herhangi bir tercihte bulunmadığı şeklinde tezahür eden değişkenliğe dair bir bilgi içermemektedir.

Bazı araştırmacılar ise Secâvendî'nin uygulamasında vakf-ı caizin üç alt kategorisinin bulunduğuna dikkat çekmiştir. Sözelimi Müsâid b. Süleyman, Secâvendî'nin vakf-ı caiz tanımını aktardıktan sonra yaptığı değerlendirmede "eğer müellife göre vasl ya da vakftan birisi tercihe elverişli ise kullandığı çeşitli tabirlerle buna dikkat çekmiştir."²⁸ diyerek bu durumu dile getirmiştir. Devamında müellifin vakfı ve vaslı tercih ettiği yerlerden verdiği birer örnekle meseleyi anlatmaya çalışmıştır. Müsâid b. Süleyman verdiği örneklerden hareketle şu sonuca ulaşmıştır:

Buradan da anlaşılmaktadır ki Secâvendî'nin caiz vakf kategorisinin üç çeşidi söz konusudur. Birincisi, hem vakfı hem de vaslı gerektiren illetin (vakfın ve vaslın gerekçesinin) aynı seviyede olmasıdır, yani birini diğerine tercih etmeyi gerektiren bir durum yoktur. İkincisi, vaslı gerekli kılan durumun vakfı gerektirene nispetle önceliğinin bulunmasıdır, yani vaslın nedeni vakfın nedenine oranla daha güçlüdür. Üçüncüsü ise vakfı gerektiren

²⁶ Kayhan, "Vakf ve İbtidâ İlmi", s. 316.

²⁷ Muhammed Ersöz, "Vakf-ı Murâkabe ve Kur'an'ı Anlamaya Etkileri (Secâvendî'nin İlelül'l-Vukûf Adlı Eserindeki Açıklamalar Özelinde)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 40 (2015), s. 163.

²⁸ Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'an ve Eseruhâ fi't-Tefsîr*, Mücemma'u'l-Melik Fahd, Medine 2011, s. 186.

nedenin vaslı gerektiren nedene göre önceliğinin söz konusu olmasıdır, yani vakfın illeti vaslın illetinden daha güçlüdür. Secâvendî vakf-ı caizin bu son iki çeşidine tarifinde dikkat çekmemiştir, bu iki tür eserin uygulama kısmında karşımıza çıkmaktadır.²⁹

Secâvendî'nin tanımını "Her iki tarafın da (öncesi ve sonrası) birbiriyle bağlantılı olması nedeniyle vasl (bağlama) ve faslın (ayırma) caiz olduğu yer" şeklinde aktaran Recep Koyuncu da Secâvendî'nin vakf-ı caiz kategorisinin üç farklı keyfiyetinin bulunduğu dikkat çekmiş ve bu üç keyfiyet hakkında bilgi vermiştir.³⁰

Yine yapılan bir değerlendirmede vakf-ı caiz tanımlarındaki "geçilmesi caiz görülmekle birlikte, vakf yapmanın evla olduğu" yönündeki ifadelerin Secâvendî'nin yaptığı tanımla örtüşmediği ve vakiya mutabık olmadığı vurgulanmıştır. Aksine, onun vakf-ı caiz uygulamasının, vaslı ya da vakfi tercih etmesi veya bunlardan hangisini tercih ettiğine dair kanaatini izhar etmemesi şeklinde değişken bir yapı arz ettiği belirtilmiştir.³¹

Vakf-ı caiz kategorisinin üç farklı mertebesinin bulunduğu dikkat çeken son üç tanım ya da değerlendirmenin Secâvendî'nin kullanımına ve eserin muhtevasına önceki tanım ve değerlendirmelere nispetle daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Buna göre vakf-ı câiz kategorisinin farklı üç mertebesi şunlar olmaktadır:

1. Secâvendî'nin vaslı ya da vasletmeyi gerektiren illeti açıkça tercih ettiği yerler.
2. Secâvendî'nin vakfı ya da vakf yapmayı gerektiren illeti açıkça tercih ettiği yerler.
3. Secâvendî'nin hiçbir şekilde açıkça tercih beyan etmediği yerler.

Yukarıdaki son üç çalışmada Secâvendî'nin vakf-ı caiz kategorisi hemen hemen bu şekilde detaylandırılmış olup bu detaylandırma eserdeki vakf-ı caiz kategorisini ana hatlarıyla yansıtmaktadır. Bununla birlikte

²⁹ Alıntının tercümesinde tasarrufta bulunulmuştur. Krş. Müsâid b. Süleyman, *Vukûfu'l-Kur'ân*, s. 186-187.

³⁰ Recep Koyuncu, *Kurân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Vakf İbtidâ'nın Rolü (İbnü'l-Enbârî, ed-Dânî ve es-Secâvendî Örneği)*; yayınlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015, s. 137-138. Recep Koyuncu bu üç keyfiyet hakkında bilgi verirken müellifin her bir durumda genelde hangi ifade kalıplarını kullandığına dair tespitlerde bulunmuştur. Ancak bu tespitlerin daha detaylı bir tahlile tabi tutularak gözden geçirilip geliştirilmesinin faydalı olacağını düşünüyoruz.

³¹ Bkz. Mustafa Karagöz, "Uzak Bir Mananın Ayetlerdeki Vakf Yerine Etkisi -A'râf Sûresi'nin 188. Ayeti Örneği-", *Bilimname: Düşünce Platformu*, sayı: 34, (2017/2), s. 43.

müellifin eseri incelendiğinde sonuncu kısmın, yani Secâvendî'nin herhangi bir tercih beyan etmediği yerlerin de şu şekilde üç alt kategoriye ayrılması mümkündür:

- a. Secâvendî herhangi bir tercihte bulunmamasına rağmen vasletmenin daha uygun olduğu yerler,
- b. Secâvendî herhangi bir tercihte bulunmamasına rağmen vakf yapmanın daha uygun olduğu yerler,
- c. Vasletmenin de vakf yapmanın da birbirine müsavi olduğu yerler.

Üçüncü merteye bu şekilde üçe ayrıldığı takdirde Secâvendî'nin kullanımında vakf-ı caizin toplamda beş farklı duruma tekabül ettiği söylenebilir. Buradan hareketle Secâvendî'nin vakf-ı caiz kategorisinin mahiyetini; müellifin vakf-ı câiz kategorisinde tercihini belirttiği ve belirtmediği yerler şeklinde iki başlık halinde ortaya koymaya çalışacağız. Amacımız, vakf-ı caiz kategorisinde Secâvendî'nin vakfı ve vaslı tercih ettiği yerlerin bulunduğu dikkat çekmek olduğu için, müellifin tercihte bulunmadığı ve aynı zamanda vakfın ve vaslın birbirine müsavi olduğunu düşündüğümüz yerlere ilişkin herhangi bir örneklendirmeye gidilmeyecektir.

B. Secâvendî'nin Vakf-ı Câiz Kategorisinde Tercihini Sarahaten Belirtmesi

Secâvendî, vakfın câiz olduğunu söylediği yerlerin bir kısmında tercihini gösteren kimi tabirler vasıtasıyla sarahaten bir tercihte bulunmuştur. Böylece vakfın mı yoksa vaslın mı uygun olduğuna dair kanaatini belirtmiştir. Secâvendî tercihini belirtirken “أجوز (daha caiz)”, “أوجه (daha uygun görüş)”, “أولى (daha uygun)”, “أظهر (daha açık)” gibi tabirler kullanmaktadır.³²

1. Secâvendî'nin Vasletmenin Uygun Olduğunu Belirtmesi

Secâvendî'nin vasletmenin uygun olduğunu açıkça belirtmesi iki şekilde tezahür etmektedir. Bunlardan birisi, müellifin bizzat “vasl” terimiyle birlikte tercihini gösteren çeşitli tabirleri kullanarak vaslın daha uygun olduğunu sarahaten belirtmesidir. Vaslı tercih ettiğini sarahaten belirtirken, müellifin kullandığı ifadelerin bazıları³³ şunlardır:

³² Bu tabirlerin birkaç tanesine Müsâid b. Süleyman da kısaca dikkat çekmiştir. Bkz. Müsâid b. Süleyman, *Vukûfu'l-Kur'ân*, s. 186.

³³ Bu tabirler bizim tespit edebildiklerimizdir. Secâvendî'nin bunların dışında başka bir tabir kullanmadığı yönünde kesin bir yargıda bulunmadığımız gibi, böyle anlaşılmak da istemiyoruz. Ayrıca söz konusu tabirlerin bir kısmıyla eserin birçok yerinde karşılaşmak

“الوصل أجوز”: Vasletmek daha caizdir.³⁴

“الوصل أولى”: “ووصله أولى”: Vasletmek daha uygundur.³⁵

“الوصل أحسن”: Vasletmek daha güzeldir.³⁶

“يحسن الوصل”: Vasletmek güzel olur.³⁷

“الوصل أليق”: Vasletmek daha lâyıktır, uygundur.³⁸

“مع حسن الوصل”: Vasletmek güzel olmakla birlikte...³⁹

“الوصل أظهر”: Vasletmek daha açıktır (ayetin zahirine daha uygundur).⁴⁰

“وجه الوصل أوضح”: Vaslın gerekçesi (vasl ihtimali) daha açıktır.⁴¹

“الوصل أوضح”: Vasletmek daha açıktır.⁴²

“الوصل أوجه”: Vasletmek daha uygun görüştür.⁴³

Secâvendî vaslı tercih ettiği kimi yerlerde ise bizzat “vasl” terimini kullanmamıştır. Bu tür yerlerde, tercihini izhar eden tabirler vasıtasıyla vaslın gerekçesinin daha uygun olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla her ne kadar yukarıdaki gibi “vasl uygundur” vb. bir ifade kullanmasa da tercih ettiği gerekçeden hareketle onun bu tür yerlerde vaslın daha uygun olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu tür tercihler genelde Secâvendî’nin, vakf yerinden sonra gelen kelime ya da cümlelerin hal, sıfat olmasının⁴⁴ daha

mümkün iken, bir kısmı nadiren hatta birkaç yerde geçmektedir. Tespit edebildiğimiz her bir tabir için örnek kabilinden birer referansta bulunacağız.

³⁴ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, I, s. 317-318; (Bakara 2/240).

³⁵ “الوصل أولى” ifadesine örnek olarak bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, I, s. 387; (Âl-i İmrân 3/167). “ووصله أولى” ifadesine örnek olarak bkz. III, s. 853-854; (Sâffât 37/15-16).

³⁶ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, II, s. 598; (Yusuf 12/29).

³⁷ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, II, s. 687; (Meryem 19/71-72).

³⁸ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, II, s. 699; (Tâ-Hâ 20/99-100).

³⁹ Bu üslûp ilk bakışta müellifin vakfı tercih ettiğini çağrışırsa da ifadelerin bütününe bakıldığında vaslı tercih ettiği görülmektedir: “مع حسن الوصل تصديقا لقوله ‘عما قليل’ ” Bkz.

Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, II, s. 728; (Müminûn 23/40-41).

⁴⁰ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, II, s. 791; (Ankebût 29/39-40).

⁴¹ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, III, s. 816; (Ahzâb 33/9-10).

⁴² Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, III, s. 931-932; (Duhân 44/49).

⁴³ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, III, s. 957; (Fetih 48/23).

⁴⁴ Elbette tercihini gösteren farklı üslûp ve gerekçeler de vardır. Sözelimi “قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ” (En’âm 6/63) ayetindeki “وَلُحْفِيَّةُ” kelimesinde vaslın evla olmasını şöyle ifade etmektedir: “Ayetin devamındaki ‘لَنْ’ lafzının

uygun olduğunu belirttiği yerlerde karşımıza çıkmaktadır. Tercihini yansıtan tabirleri “vasl” terimiyle birlikte kullanmasa da müellif vakf beyan ettiği lafızdan sonraki kelime ya da cümlelerin nahiv açısından söz konusu lafızla ya da öncesiyle irtibatlı oluşunu daha kuvvetli bir ihtimal olarak görmektedir. Bu da onun tercihini vasıldan yana kullandığının bir göstergesidir. Örnek olması kabilinden bu kalıplardan bazısını zikretmek istiyoruz:

“والأوضح أنه حال”: Açık olan şudur ki bu kelime/cümle haldir.⁴⁵

“والحال أوجه”: Kelimenin/cümlelerin hal olması daha uygun görüştür.⁴⁶

“والأمم”: “وأن يجعل صفة الأمم أولى” kelimesinin sıfat yapılması daha uygundur.⁴⁷

“وجعله حالا أولى”: Kelimenin/cümlelerin hal yapılması daha uygundur.⁴⁸

“وجه الحال أولى”: Hal olma ihtimali (halin gerekçesi) daha uygundur.⁴⁹

“وجعل الجملة حالا أولى”: Cümlelerin hal yapılması daha uygundur.⁵⁰

“والصفة أليق”: Kelimenin/cümlelerin sıfat olması daha uygundur.⁵¹

“والحال أليق”: Kelimenin/cümlelerin hal olması daha uygundur.⁵²

Şimdi de Secâvendî’nin vasl tercih ettiği yerlerden birisini detaylı olarak ele almak ve müellifin tercihini değerlendirmek istiyoruz. Secâvendî’nin vakfın caiz olduğunu belirttiği yerlerden birisi, “كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ”⁵³ ayetindeki “حَضَرَ” kelimesidir. Hem

daha önce geçen “تَدْعُوهُ” fiilinin bünyesinde bulunan ‘söylemek (قول)’ anlamına taalluk etmesi daha sahihtir.” (Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, II, s. 477). Duanın zımında söylemek de bulunduğundan “dua etmek” anlamındaki “تَدْعُوهُ” fiili aynı zamanda “söyleme”yi de içermektedir. Bu durumda “لَقَدْ”den sonra gelen cümle, duanın içeriğini (ne diye dua ettiklerini) göstermesi bakımından “وَحُفِيَّةٌ” lafzının makabliyle -kavlin mekûlü kabilinden- irtibatlı olmaktadır.

⁴⁵ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, I, s. 242; (Bakara 2/136).

⁴⁶ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, I, s. 344-345; (Bakara 2/273).

⁴⁷ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, II, s. 521; (A'râf 7/168).

⁴⁸ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, II, s. 705-706; (Enbiyâ 21/36).

⁴⁹ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, III, s. 833; (Sebe' 34/53-54).

⁵⁰ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, III, s. 979; (Necm 53/57-58).

⁵¹ Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, III, s. 1018; (Münâfikûn 63/1-2).

⁵² Bkz. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, III, s. 1102; (Tekvîr 81/14-15).

⁵³ Bakara 2/180. Ayeti şöyle tercüme etmek mümkündür: “İçinizden biri ölüm döşegine düşerse ve geride bırakacağı bir malı da varsa ana-babasına, akrabasına örfe göre vasiyette bulunması farz kılınmıştır.” Bkz. Mustafa Öztürk (haz.), *Kur’ân-ı Kerim Meali: Anlam ve*

İlelül'l-Vukûf adlı eserde hem de ülkemizdeki mushaflarda bu kelime üzerinde vakf-ı caizi gösteren “ج” rumuzu bulunmaktadır.

Secâvendî'nin görüşüne geçmeden önce belirtmek gerekir ki ayetteki “خَيْرًا” kelimesinde vakf bulunup bulunmadığı ya da vakf varsa bunun kategorisinin ne olduğu konusunda temel belirleyici unsur “الْوَصِيَّةُ” lafzıdır. Zira “خَيْرًا” kelimesi üzerinde durulması ya da geçilmesiyle ilgili kanaatler incelendiğinde bunların “الْوَصِيَّةُ” lafzının cümledeki konumuyla bir şekilde irtibatlı olduğu görülmektedir. Bu yüzden “الْوَصِيَّةُ” kelimesinin i'rabı ve cümledeki konumuyla ilgili dile getirilen görüşleri kısaca aktarmak faydalı olacaktır.

Bakara 2/180. ayetteki “الْوَصِيَّةُ” lafzının i'rabıyla ilgili olarak tefsirlerde ve i'râbü'l-Kur'ân türü eserlerde ana hatlarıyla iki görüş ileri sürülmüştür.⁵⁴ Her iki görüşe göre de “الْوَصِيَّةُ” kelimesi merfudur. Bunlardan birine göre bu kelime ayetin başında geçen “كُتِبَ” fiilinin nâib-i fâilidir.⁵⁵ Bu görüşün vakf ve ibtidâ ilmi açısından sonucu, fiil ile nâib-i fâil arasındaki irtibatın yok olmasını sağlamak bakımından “خَيْرًا” lafzında vakf yapılmamasıdır.

Diğer bir görüşe göre ise “الْوَصِيَّةُ” kelimesi mübtedâdır.⁵⁶ Bu durumda cümleyle ilgili üç farklı izah yapıldığı görülmektedir. İlk izah, haberin “لِلْوَالِدَيْنِ”

Yorum Merkezli Çeviri, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 61. Bu tercüme “خَيْرًا” lafzında vakf yapılmamasına göredir. Vakf yapıldığı takdirde ayet şöyle tercüme edilebilir: “İçinizden biri ölüm döşeğine düşerse ve geride bırakacağı bir malı da varsa [vasiyette bulunması] farz kılınmıştır. Vasiyet ana-babasına ve akrabasına örfe göre yapılır.”

⁵⁴ Ayetin i'rabı yapılırken “إِنْ تَرَكَ خَيْرًا” şart cümlesinin cevabıyla ilgili tartışmalara da yer verilmiştir. Ancak daha fazla detaya girmemek bakımından bu görüş ve tartışmalara temas etmeyeceğiz.

⁵⁵ Zemahşerî, İbn Âşûr ve Muhyiddîn Dervîş sadece bu görüşe yer vermiştir. Bkz. Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Tevîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1998, IV, s. 374-377; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus 1984, II, s. 146; Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Dâru İbn Kesîr - Yemâme, Dımaşk 1999, I/II, s. 232. Fiil ile fâil (dolayısıyla nâib-i fâil) arasında müzekkerlik ve müenneslik bakımından uyum olması gerektiği için bu görüşü dile getirenler bu ayetteki fiilin “كُتِبَ” olarak müzekker gelmesinin muhtemel gerekçeleri üzerinde konuşma ihtiyacı hissetmişlerdir.

⁵⁶ Ahfeş sadece bu görüşü zikretmiştir. Ayrıca bu görüş sonraki tefsirlerde Ahfeş'e nispet edilmektedir. Ahfeş'in görüşü için bkz. Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmûd Karâ'a, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1990, I, s. 168.

kelimesi ya da hazfedilmiş “فعليه” lafzı olduğu şeklidir. İkinci izaha göre, mübtedâ ile haber ikisi birlikte, ayetin baş tarafında geçen “كُتِبَ”nin ya da ayette geçmemesine rağmen bağlamdan⁵⁷ anlaşılan “فيل” lafzının nâib-i fâili, nahiv ıstılahıyla belirtmek gerekirse “kavlin mekulü”dür. Üçüncü izaha göre ise “فيل” takdiri olmadan “لِلْوَالِدَيْنِ” lafzı “الْوَصِيَّةُ”nın haberdur. “كُتِبَ”nin nâib-i fâili ise hazfedilmiş olan “أن توصوا” ya da “الإيصاء”dır.⁵⁸ Ayetteki “خَيْرًا” lafzında vakf bulunması, bu son ihtimalle irtibatlandırılmıştır.

Tefsirlerde ve i’râbü’l-Kur’ân literatüründe dile getirilen bu görüşler, vakf ve ibtida alanında yazılan eserlere “خَيْرًا” lafzında vakf bulunup bulunmaması ya da vakf varsa kategorisinin ne olduğu yönünde yansımıştır. Secâvendî bu ayetteki “خَيْرًا” lafzındaki vakfı, sadece “ج” rumuzuyla belirtmekle yetinmemiştir. Bilakis, hem vakfın hem de vaslın gerekçesini kısaca izah etmiş ve bunlardan hangisinin daha uygun olduğunu sarahaten açıklamıştır:

Zira “الْوَصِيَّةُ” kelimesi ayetin başındaki “كُتِبَ” fiilinin nâib-i fâilidir.⁵⁹

(Özne-yüklem uyumu gereği “كُتِبَ” fiilinin müennes gelmesi gerekmesine rağmen), fiil nâib-i fâilden önce geldiği ve özne ile yüklem arasına zarf ve şart girdiği için fiil müennes yapılmamıştır [Buraya kadarki izah vaslın gerekçesini oluşturmaktadır]. Ya da

⁵⁷ Kimi müfessirler ve dil âlimleri “كُتِبَ عَلَيْكُمْ” ifadesinin “فيل لكم” anlamını içerdiğine dikkat çekmişlerdir. Bkz. Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, I, s. 168; Ebû İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve I’râbü’l-Kur’ân*, thk. Abdülcélil Şelebî, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1988, I, s. 250; Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. et-Tabersî, *Mecmau’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1994, I, s. 371; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1981, XXIV, s. V, s. 64.

⁵⁸ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî en-Nehhâs, *I’râbü’l-Kur’ân*, thk. Züheyr Gâzî Zâhid, Âlemü’l-Kütüb - Mektebetü’n-Nahdatü’l-Arabiyye, Beyrut 1985, I, s. 282-283; Ebû Muhammed Abdülhakk b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, thk. Komisyon, Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, Katar 2007, I, s. 428-430; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmecvûd-Ali Muhammed Muavviz, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, s. 22-25; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî (Semîn el-Halebî), *ed-Dürrü’l-Masûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru’l-Kalem, Dimaşk t.y., II, s. 258-261; Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerim el-Üşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ fî Beyâni’l-Vakf ve’l-İbtidâ*, thk. Şerif Ebû’l-Alâ el-Adevî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 85.

⁵⁹ Secâvendî “meful” terimini kullanmıştır. Ancak “كُتِبَ” kelimesi meçhul olduğu için “الْوَصِيَّةُ” lafzı nâib-i fâil olmaktadır. Müellif büyük ihtimalle “kütibe”nin malum fiil konumundaki durumunu dikkate alarak meful tabirini kullanmıştır.

“الْوَصِيَّةُ” lafzı mübtedâ, “لِلْوَالِدَيْنِ” kelimesi ise haberdır, meful (nâib-i fâil) ise hazfedilmiştir. Bu durumda cümlemin açılımı “كتب عليكم أن” şeklinde olur. Devamında ise (“الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ”) ifadeleriyle) vasiyetin kime yapılacağı beyan edilmiştir [Bu ihtimal vakfın gerekçesini oluşturmaktadır]. Fakat ayette hazif yapmaya ihtiyaç kalmaması bakımından (“خَيْرًا” kelimesinde durmayıp) vasletmek evladır.⁶⁰

Secâvendî’nin ifadelerinden açıkça anlaşılacağı üzere müellif bu ayetteki “خَيْرًا” lafzı üzerindeki vakfın caiz olduğunu belirtmekle birlikte, vasletmenin daha uygun olduğunu söylemiştir. Bu durumda vakf-ı caizin “durmanın da vasletmenin de caiz olduğu, fakat durmanın daha uygun olduğu yerleri” gösterdiği yönündeki bilginin Secâvendî’nin tercihi ve eserindeki kullanımı bakımından gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır.

Secâvendî’nin bu ayetteki tercihinin rağmen bu ayetteki “خَيْرًا” lafzı üzerinde vakf yapılmasının daha evla olduğu düşünülebilir. Ancak diğer vakf ve ibtidâ müelliflerinin yaptığı izah ve tercihlere baktığımızda yine “خَيْرًا” lafzı üzerinde durmayıp vasledilmesinin daha doğru olduğu görülecektir. Ayetin tercihe şayan olan manası bakımından da durum aynıdır. Maksadımızı daha belirgin kılmak adına Secâvendî dışındaki diğer vakf ve ibtidâ müelliflerinin görüşlerine yer vermek istiyoruz.

İbnü’l-Enbârî’nin eserinde Bakara 2/180. ayet bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu ayete yer vermeyişini, onun bu ayette vakf yeri bulunmadığı kanaatini taşıdığı şeklinde yorumlamak mümkündür.⁶¹ İbnü’l-Evs el-Mukrî ise 180. ayetin sadece sonunda vakf yeri belirtmiştir.⁶² Dolayısıyla İbnü’l-Evs’e göre de bu ayetteki “خَيْرًا” lafzında vakf bulunmamaktadır.

Nehhâs ayetteki “خَيْرًا” lafzı üzerinde tam vakf bulunduğu yönündeki görüşün hatalı olduğunu dile getirmiştir. Ona göre ayetteki “الْوَصِيَّةُ” lafzının

⁶⁰ Secâvendî’nin ifadeleri veciz olduğu için, anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla tercümede bazı ilavelerde bulunulmuştur. Krş. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, I, s. 271.

⁶¹ Bkz. Ebû Bekir Muhammed b. Kasım b. Muhammed b. Beşşâr İbnül-Enbârî, *Îzâhü’l-Vakf ve’l-İbtidâ*, thk. Abdürrahim et-Tarhûnî, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2007, s. 282.

⁶² Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve’l-İbtidâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 31, 11a.

cümledeki konumuyla ilgili iki ihtimal⁶³ söz konusu olup her iki halde de “إِنْ”
 لَافْزِیْنِیْنِ سُونُودَا وَكَفْ-ı TAM BULUNMAMAKTADIR.⁶⁴ Hem *İ'râbü'l-Kur'ân*
 hem de *Meâni'l-Kur'ân* adıyla birer eser telif etmesinin yanı sıra vakf ve
 ibtidâya dair müstakil bir eseri bulunması yönüyle Nehhâs'ın bu görüşü
 önemlidir.

Dânî de “ayetteki خَيْرًا” lafzı üzerinde tam vakf bulunduğunu söyleyenler
 olmuşsa da bunun doğru olmadığını söylemiştir. Sonuç olarak “خَيْرًا” lafzının
 vasledilmesi yönündeki görüşün tercihe şayan olduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁵

Umânî de konuyla ilgili olarak özetle şunları söylemiştir:

Bazılarının “خَيْرًا” lafzı üzerindeki vakfın hasen olduğunu söylediği
 nakledilmiştir. Ben avamın bu lafız üzerinde genelde durduğunu
 görüyorum, fakat bunu hoş karşılamıyorum. Zira ayetteki
 “الْوَصِيَّةُ”nın iki şeyden biriyle merfu olması söz konusudur. Birinci
 takdire göre “الْوَصِيَّةُ” kelimesi, “كُتِبَ”nin nâib-i fâilidir. “خَيْرًا” lafzında
 durulması, fiil ile nâib-i fâilin arasının ayrılmasına yol açacağı için
 “خَيْرًا” lafzında vakf yapılması caiz değildir. İkinci takdir ise “فَقِيلَ لَكُمْ
 الْوَصِيَّةُ” şeklindedir. Buna göre “الْوَصِيَّةُ” mübtedâ, “لِلْوَالِدَيْنِ” ise haber
 makamında olup ikisi birlikte cümle halinde merfudur. Bu
 durumda da “خَيْرًا” lafzında vakf yapılması caiz değildir. Zira vakf
 yapıldığı takdirde “denildi” anlamına gelen “قِيلَ” fiiliyle, söylenen
 şeyin (mekûlün) arası ayrılacaktır. İşte “خَيْرًا” üzerinde vakf
 yapılmasını caiz görenler bu teville dayanmaktadır. Fakat bana göre
 bu tevil, dolayısıyla da “خَيْرًا” üzerinde vakf yapmak güzel değildir.”⁶⁶

Ebü'l-'Alâ el-Hemedânî'nin eserinde bu ayetteki “خَيْرًا” lafzında tam

⁶³ Söz konusu iki ihtimal konuyu detaylı olarak anlatan müelliflerin görüşleri aktarılırken
 açıklanacağı için burada kısa geçilmiştir.

⁶⁴ Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî, Âlemü'l-Kütüb,
 Riyad 1992, I, 90-91.

⁶⁵ Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, thk. Cemâlüddîn
 Muhammed Şeref, Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, Tantâ 2006, s. 48.

⁶⁶ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Saîd el-Umânî, *el-Mürşid fi'l-Vukûf alâ Mezâhibi'l-
 Kurrâi's-Seb'a ve Ğayrihim min Bâki'l-Eimmeti'l-Kurrâ ve'l-Müfessirîn*, thk. Hind bint
 Mansûr b. Avn el-Abdelî, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi,
 Mekke 1423 (h.), I, s. 290-291.

vakfı gösteren “م” rumuzu bulunmaktadır.⁶⁷ Ancak müellif rumuzun hemen peşinden kullandığı “Bazılarına göre böyledir. Buradaki tam vakf Nâfi’ ve Ahfeş’in vakfidır.” şeklindeki ifade, bu kelime Nâfi’ ve Ahfeş’e göre vakf-ı tam bulunduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu ifadelerin Hemedânî’nin “خَيْرًا” lafzı üzerinde vakf yapılmasını benimsediğini göstermeye yetmediği kolaylıkla söylenebilir.

Ayetteki “الْوَصِيَّةُ” lafzının nâib-i fâil ya da mübtedâ olduğuna dikkat çeken Kastallânî de kullandığı “ن” rumuzuyla buradaki vakfın nâkis olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca her iki ihtimale göre de “الْوَصِيَّةُ” kelimesinin öncesiyle irtibatının bulunduğunu belirtmiştir.⁶⁸ Bu durumda Kastallânî’ye göre de “خَيْرًا” lafzında vakf yapılmaması daha uygundur. Zekeriyâ el-Ensârî ve de Üşmûnî de yaptıkları tahlillerle ayette vakfın bulunmasını üçüncü, dolayısıyla zayıf bir ihtimal olarak görmektedir.⁶⁹

Vakf ve ibtidâ müelliflerinin ve müfessirlerin görüşleri ve ayetin manası dikkate alındığında “خَيْرًا” lafzında vakf yapmanın değil, vaslederek okumanın daha evla olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Secâvendî’nin Bakara 2/180. ayetteki “خَيْرًا” lafzında belirttiği vakf-ı caiz durağı ve “ج” sembolünün bu ayet örneğinde de görüldüğü üzere, vakfın evla olduğu anlamına geldiğini söylemek doğru değildir. Zaten bizzat müellif de vasletmenin daha uygun olduğunu gerekçeli olarak belirtmiştir. Ayetin sözdizimi, manası ve diğer müelliflerin yaptığı değerlendirmeler dikkate alındığında Secâvendî’nin bu tercihinin isabetli olduğu görülmektedir.

2. Secâvendî’nin Vakf Yapmanın Uygun Olduğunu Belirtmesi

Secâvendî’nin vakfı tercih etmesi de iki şekilde tezahür etmektedir. Zira aynen vaslı tercih ettiği bazı durumlarda görüldüğü üzere, o bizzat “vakf” terimiyle birlikte tercihinin gösteren çeşitli tabirleri kullanmaktadır. Böylece buralarda tercihinin vakftan yana olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Vakfı tercih ettiğini sarahaten belirtirken, müellifin kullandığı

⁶⁷ Hemedânî, *Kitâbü’l-Hâdî*, 18b.

⁶⁸ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Letâifü’l-İşârât li-Funûni’l-Kırâât*, thk. Merkezü’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye, Mücemma’u’l-Melik Fahd, Medine 1434 (h.), IV, s. 1679-1680.

⁶⁹ Bkz. Üşmûnî, *Menâru’l-Hüdâ*, s. 123-124; krş. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *el-Maksîd li Telhîsi mâ fi’l-Mürşid fi’l-Vakf ve’l-İbtidâ*, (*Menâru’l-Hüdâ* ile birlikte neşreden: Şerif Ebü’l-Alâ el-Adevî), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 123-124.

ifadelerin bazıları⁷⁰ şunlardır:

“وجه الفصل أجوز وأوضح”: Fasılın⁷¹ gerekçesi daha caiz ve daha açıktır.⁷²

“الوقف أجوز”: Vakf yapmak daha caizdir.⁷³

“الوقف أولى”: Vakf yapmak daha uygundur.⁷⁴

“الوقف أوضح”: Vakf yapmak daha açıktır.⁷⁵

“الوقف أوجه”: Vakf yapmak daha uygun görüştür.⁷⁶

“وجه الوقف أوضح”: Vakfın gerekçesi (vakf ihtimali) daha açıktır.⁷⁷

“والعربية توجب الوقف”: Arap dili (dil kuralları) vakf yapmayı gerektirir.⁷⁸

“تحسن هذه الوقوف”: Buralarda vakf yapmak güzel olur.⁷⁹

“والأولى أن يوقف”: Uygun olan, vakf yapılmasıdır.⁸⁰

“الوقف أحسن”: Vakf yapmak daha güzeldir.⁸¹

“الوقف أوجب”: Vakf yapmak daha gereklidir.⁸²

“الوقف أليق”: Vakf yapmak daha lâyıktır (uygun).⁸³

Vakfı tercih ettiği kimi yerlerde ise Secâvendî'nin “vakf” terimini kullanmadığı görülmektedir. Bunun yerine, tercihini izhar eden tabirler kullanmak suretiyle vakfa gerekçe olarak dile getirdiği illetin daha uygun olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla her ne kadar yukarıdaki gibi “vakf

⁷⁰ Burada yer verdiğimiz tabirlerin bizim tespit edebildiklerimizden ibaret olduğunu söylemek gerekir. Secâvendî'nin bunların dışında başka bir tabir kullanmadığı yönünde kesin bir yargıda bulunmak ya da böyle anlaşılmak istemiyoruz. Tespit edebildiğimiz her bir tabir için örnek kabilinden birer referansta bulunulacaktır.

⁷¹ Vakf yapmak suretiyle iki kelimeyi ayırmak.

⁷² Bkz. Secâvendî, *İtelü'l-Vukûf*, I, s. 267; (Bakara 2/175).

⁷³ Bkz. Secâvendî, *İtelü'l-Vukûf*, I, s. 373; (Âl-i İmrân 3/48).

⁷⁴ Bkz. Secâvendî, *İtelü'l-Vukûf*, I, s. 406-407; (Âl-i İmrân 3/182).

⁷⁵ Bkz. Secâvendî, *İtelü'l-Vukûf*, II, s. 458; (Mâide 5/28).

⁷⁶ Bkz. Secâvendî, *İtelü'l-Vukûf*, II, s. 458; (Mâide 5/57).

⁷⁷ Bkz. Secâvendî, *İtelü'l-Vukûf*, II, s. 578-579; (Yunus 10/107).

⁷⁸ Bkz. Secâvendî, *İtelü'l-Vukûf*, II, s. 594; (Yusuf 12/8-9).

⁷⁹ Müellif, İbrahim 14/32 ve 33. ayetlerdeki beş tane caiz vakf hakkında bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. Secâvendî, *İtelü'l-Vukûf*, II, s. 626.

⁸⁰ Bkz. Secâvendî, *İtelü'l-Vukûf*, II, s. 688; (Meryem 19/84-85).

⁸¹ Bkz. Secâvendî, *İtelü'l-Vukûf*, III, s. 820; (Ahzâb 33/24-25).

⁸² Bkz. Secâvendî, *İtelü'l-Vukûf*, III, s. 870-871; (Sâd 38/50-51).

⁸³ Bkz. Secâvendî, *İtelü'l-Vukûf*, III, s. 902; (Fussilet 41/35).

uygundur” gibi bir ifade kullanmasa da vakfın illeti olan gerekçenin daha uygun olduğunu söylemesinden hareketle onun vakfın daha uygun olduğunu tercih ettiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

Secâvendî tercihini bu şekilde dile getirirken genelde⁸⁴ şu ifadeleri kullanmıştır:

“والاستئناف أجوز”: İsti’naf (başlangıç cümlesi) olması daha caizdir.⁸⁵

“والأظهر أنه ابتداء”: Zahir olan şudur ki bu ifade başlangıç cümlesidir.⁸⁶

“والأصح أنه ابتداء”: Sahih olan şudur ki bu ifade başlangıç cümlesidir.⁸⁷

“والاستئناف أوجه”: İsti’naf olması daha uygun görüştür.⁸⁸

“والاستئناف أحسن”: İsti’naf olması daha güzeldir.⁸⁹

“والاستئناف أظهر”: İsti’naf olması daha açıktır.⁹⁰

“والاستئناف أوضح”: İsti’naf olması daha açıktır.⁹¹

“والأجوز أنه مستفهم”: En caiz olan, bu ifadenin soru cümlesi olmasıdır.⁹²

“إلا أن الاستفهام أولى”: ... Ancak istifham olması daha uygundur.⁹³

“ازداد الوقف حسنا”: Vakf yapılması daha da güzel olur.⁹⁴

Secâvendî’nin vakfın caiz olduğunu belirttiği yerlerden birisi, Neml 27/42. ayetinde geçen ve tahtının getirilmesinin akabinde “*Senin tahtın böyle*

⁸⁴ Bu tabirlerin dışında farklı ifade ve üslûpların kullanılması da söz konusudur. Örneğin “يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فُتْلَاقِيَهُ” (İnfitâr 84/6-7) ayetinin sonundaki vakfı değerlendirirken vaslın gerekçesi hakkında “bu zorlamadır (وهو تعسف)” diyerek vakfın daha uygun olduğuna işaret etmiştir (Bkz. Secâvendî, *İlelül’l-Vukûf*, III, s. 1111). Ayrıca Secâvendî’nin, sırasıyla vakfın ve vaslın gerekçelerini zikrettikten sonra “والأول أوجه” vb. diyerek vakfın gerekçesini tercih ettiği durumlar da söz konusudur. Örneğin bkz. *İlelül’l-Vukûf*, I, s. 218-219; II, s. 581, 675-676; III, s. 1012, 1081-1082.

⁸⁵ Bkz. Secâvendî, *İlelül’l-Vukûf*, I, s. 246; (Bakara 2/139).

⁸⁶ Bkz. Secâvendî, *İlelül’l-Vukûf*, I, s. 363; (Âl-i İmrân 3/7).

⁸⁷ Bkz. Secâvendî, *İlelül’l-Vukûf*, II, s. 769; (Neml 27/42).

⁸⁸ Bkz. Secâvendî, *İlelül’l-Vukûf*, III, s. 830-831; (Sebe’ 34/31).

⁸⁹ Bkz. Secâvendî, *İlelül’l-Vukûf*, III, s. 878; (Zümer 39/5).

⁹⁰ Bkz. Secâvendî, *İlelül’l-Vukûf*, III, s. 888; (Mümin 40/16).

⁹¹ Bkz. Secâvendî, *İlelül’l-Vukûf*, III, s. 892; (Mümin 40/46).

⁹² Bkz. Secâvendî, *İlelül’l-Vukûf*, III, s. 1026; (Tahrîm 66/1).

⁹³ Bkz. Secâvendî, *İlelül’l-Vukûf*, III, s. 1074; (İnsan 76/21).

⁹⁴ Bkz. Secâvendî, *İlelül’l-Vukûf*, III, s. 1140; (Alak 96/1-2).

miydi?” sorusuna Belkıs’ın verdiği cevabı anlatan “قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ (Sanki o!)” ifadesinin sonudur. Ayetin bütününü görmek bakımından metnini ve mealini vermek uygun olacaktır:

“فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَزَّيْشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ”

“Kadın hükümdar gelince kendisine ‘Senin tahtın böyle miydi?’ diye soruldu. O da ‘Sanki o!’ diye cevap verdi. (Bunun üzerine Süleyman şöyle) dedi: ‘Bize bu kadından önce hak ve hakikatin bilgisi verilmişti ve biz Allah’a teslim olmuştuk.’”⁹⁵

Secâvendî’nin ve diğer vakf-ibtidâ müelliflerinin konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce “قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ” cümlesinin sonunda durak yeri bulunup bulunmadığı, eğer durak varsa bunun türünün ne olduğu konusundaki görüşlerde neyin belirleyici olduğu hususunda bilgi vermek uygun olacaktır.

Neml 27/42. ayetteki “قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ (Sanki o!)” cümlesinin sonunda vakf bulunup bulunmadığı, bu cümlenin peşinden gelen “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” (Daha önce bize bilgi verilmişti ve biz teslim olmuştuk.)”⁹⁶ sözünün kime ait olduğuyla doğrudan irtibatlıdır. Müfessirler ve i’râbü’l-Kur’ân müellifleri bu sözün kime ait olduğuna dair kanaatlerini dile getirmişler, bazıları meseleyi bu çerçevede tartışmıştır. İlgili literatür incelendiğinde konuyla ilgili üç farklı görüşün öne sürüldüğü görülmektedir. İlk görüşe göre bu söz Hz. Süleyman’a aittir. İkincisine göre bu söz Hz. Süleyman’ın yanında bulunan ileri gelen kişilere aittir. Üçüncü görüşe göre ise bu söz kadın hükümdara (Belkıs’a) aittir. Bunlardan sadece birini veya ikisini birden zikredenler olduğu gibi her

⁹⁵ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Meali*, s. 430. Bu meal, ayetin son kısmındaki “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” ifadesini Hz. Süleyman’ın söylediği kabulüne göre verilmiştir. Ayrıca bu sözün Hz. Süleyman’a ait olduğu kabul edildiğinde “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” ifadesi, “Belkıs’ın müslüman olacağı ve tahtı gelmezden önce itaatkâr bir halde geleceğinin bilgisi bize verilmişti.” (Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, VII, s. 281) şeklinde de anlaşılabılır. Bu ifadenin Belkıs’a ait olması halinde ise ayetin bu kısmı “Taht mucizesinden önce de Süleyman’ın peygamberliğinin hak olduğuna dair bize bilgi verilmişti ve biz teslimiyet göstermiştik.” (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, s. 457; Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (haz.), *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 379) gibi bir mana ifade eder.

⁹⁶ “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” cümlesini kimin söylediğine dair dile getirilen her üç görüşe de muhtemel olmasına ve meselenin anlaşılmasına imkân tanımak bakımından, bu ifadeleri bu satırlarda metni yansıtmaya yetecek genel bir üslûpla tercüme etmeyi uygun gördük.

üç ihtimali zikredenler de olmuştur. Ayrıca iki ya da üç görüşü zikredenler arasında tercihte bulunanların yanı sıra herhangi bir tercih beyan etmeyenler de vardır.

Mukâtil (ö. 150/767) ve İbn Atıyye (ö. 541/1147) konuyla ilgili başka bir görüşe yer vermeden ve tartışmaya girmeden “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” cümlesini Hz. Süleyman’a ait bir söz olarak tefsir etmişlerdir.⁹⁷ Taberî (ö. 310/923) ile İbn Kesîr de (ö. 774/1373) ayeti aynı şekilde tefsir etmiş ve yaptıkları tefsiri Mücâhid’e (ö. 103/721) nispet etmiştir.⁹⁸ Mâtürîdî (ö. 333/944) ise biraz daha detaylı bilgi vererek ayeti şöyle izah etmiştir:

Eğer bu söz Hz. Süleyman’a aitse sanki o şöyle demiş olmaktadır: O kadın bilmeden önce bu tahtın kendisine ait olduğunu biz biliyorduk. Dolayısıyla “*Senin tahtın böyle miydi? (أَهَكَذَا عَرْشُكَ)*” diye sormamıza gerek yoktu. Fakat onun bilgisini sınamak için bu soruyu ona sorduk... Ayrıca “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” ifadesinin Neml suresinin 15. ayetinde geçen “وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا” (*Süphesiz biz Davud’a ve Süleyman’a ilim bahsettik*)” cümlesiyle bağlantılı olması da muhtemeldir. Buna göre, 42. ayetteki bilgi de 15. ayette bahşedildiği bildirilen bilgi kapsamındadır. Yoksa ayetin zahirine göre “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” cümlesinin, hemen öncesinde geçen ve Belkıs’a ait olduğu belli olan “قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ” cümlesiyle irtibatı bulunmamaktadır.⁹⁹

Bazı müfessirler “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” sözünün Hz. Süleyman’a ya da Belkıs’a ait olduğu yönündeki her iki ihtimali zikretmişlerdir. Sözgelimi Zemahşerî (ö. 538/1144) birinci görüş olarak bu sözün Hz. Süleyman’a ait olduğunu belirtmiş ve bu durumda söz konusu cümlelerin nereye atfedildiği meselesini izah etmeye çalışmıştır. Daha sonra da bu cümlelerin Belkıs’ın “قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ” (*Sanki o!*)” sözünün devamı olmasının da muhtemel olduğunu

⁹⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, Beyrut 2002, III, s. 308; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, VI, s. 542.

⁹⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Tevîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî, Dâru Hecr, y.y., t.y., XVIII, s. 78-79; Ebü’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed, Mustafa Seyyid Reşad ve diğerleri, Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000, X, s. 410.

⁹⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar-Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2010, X, s. 388-389.

eklemiştir. Ancak bu ihtimal kabul edildiğinde “مِنْ قَبْلِهَا” ifadesindeki müennes zamiri Belkıs’a ait olamayacağı için, bu zamire farklı bir merci takdir etmek gerekmektedir. Zemahşerî kullandığı “ قبل هذه المعجزة (bu taht mucizesinden önce)” ya da “ قبل هذه الحالة (bu durumdan önce)” ifadeleriyle zamire müennes bir merci takdir etmiş ve ayetin “وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا” kısmının “*Bu mucizeden veya bu durumdan önce, Allah’a, O’nun kudretine ve Süleyman’ın peygamberliğinin hak olduğuna dair bize bilgi verilmişti.*” şeklinde bir mana ifade edeceğini söylemiştir.¹⁰⁰ Tabersî de (ö. 548/1154) “وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” cümlesinin Hz. Süleyman’a veya Belkıs’ın sözü olduğuna dair iki ihtimale yer vermiştir. Tabersî ayeti “*Taht mucizesinden önce de Süleyman’ın peygamberliğinin hak olduğuna dair bize bilgi verilmişti.*” şeklinde tefsir etmiştir. Bu tefsir Tabersî’nin ayetin tefsirini yaparken sözü Belkıs’ın söylediği şeklinde anlaşılmaya müsait olarak izah ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla onun bu sözün Belkıs’a ait olduğu ihtimaline birinci sırada yer verdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu ihtimal kapsamında “وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” cümlesinin açılım ve takdirini Zemahşerî gibi yapmıştır. Tabersî daha sonra ise ayetin “*Belkıs’ın müslüman olacağının ve tahtı gelmezden önce itaatkâr bir halde Belkıs’ın geleceğinin bilgisi bize verilmişti.*” şeklinde bir manaya geldiğinin, dolayısıyla “وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” ifadesinin Hz. Süleyman’ın sözü olduğunun söylendiğini ilave etmiştir.¹⁰¹ Muhyiddîn Derviş de her iki ihtimali zikretmiş, fakat bu ifadenin Hz. Süleyman’a ait olmasının tercihe şayan olduğunu belirtmiştir.¹⁰²

Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ile Tahir b. Âşûr (ö. 1973) ise bu sözün Hz. Süleyman’a ya da ona ve o esnada kavminden yanında bulunanlara ait olduğu şeklindeki iki ihtimali zikretmiştir. Ebû Hayyân “Zahir olan şudur ki ‘وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ’ ifadesinden başlayarak 43. ayetin sonuna kadarki kısım, her ne kadar Belkıs’ın “فَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ (Sanki o!)” sözünün devamında gelse de onun sözüne dâhil değildir. Bu ifadenin Hz. Süleyman’ın ya da onun ve kavminin sözü olduğu söylenmiştir.” diyerek buna göre ayetin manasını ve İbn Atıyye’nin bu doğrultuda yaptığı takdiri aktarmıştır. Daha sonra da yaptığı uzun bir alıntıyla Zemahşerî’nin bu cümlelerin Belkıs’ın sözünün devamı

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, s. 457.

¹⁰¹ Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, VII, s. 281.

¹⁰² Muhyiddîn Derviş, *l’râbü’l-Kur’ân*, V/XIX, s. 520.

olabileceği yönündeki kanaatine yer vermiştir.¹⁰³ Ancak Ebû Hayyân'ın bu ifadenin tefsirine başlarken “ayetin zahiri dikkate alındığında bu cümlelerin Belkıs’a ait olmayacağını” belirtmiş olması göz önünde bulundurulduğunda onun bu görüşe katılmadığını söylemek mümkündür. İbn Âşûr da “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ” cümlesinin Hz. Süleyman’a ait olduğu yönündeki görüşü ilk olarak zikretmiş ve bu durumda cümlelerin nereye atfedilebileceğine dair ihtimalleri sıralamıştır. Daha sonra da bu sözü Hz. Süleyman’ın kavminin ileri gelenlerinin de söylemiş olabileceğini eklemiştir.¹⁰⁴

Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) bu sözün Hz. Süleyman’a ve kavmine ait olduğunu belirtmiştir. Râzî bu ihtimali şöyle gerekçelendirmiştir: Zira Belkıs’a tahtı sorulduğunda ve o da “قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ” (*Sanki o!*) cevabını verdikten sonra Hz. Süleyman ve yanındakiler Belkıs’ın cevabında isabet ettiğini söylemişler devamında da “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” ifadesini kullanmışlardır. Bu sözü söylemelerindeki gayeleri ise Allah’a şükretmektir. Râzî birinci ihtimal kapsamında sadece Hz. Süleyman’ı zikretmemiş, onunla beraber kavminin bu sözü söylediğini belirtmiştir. Onun bu görüşü sözün Hz. Süleyman’a ya da Belkıs’a ait olduğunu söyleyen Zemahşerî ve Tabersî gibi müfessirlerin görüşünden küçük bir farkla ayrılmaktadır. Daha sonra da “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” cümlesinin Belkıs’a ait olmasına ikinci bir ihtimal olarak yer veren Râzî bu durumda ayetin “*Bu mucizeden veya bu durumdan önce, Allah’ın varlığına ve Süleyman’ın peygamberliğinin hak olduğuna dair bize bilgi verilmişti.*” şeklinde bir manaya geleceğini belirtmiştir.¹⁰⁵ Râzî’nin verdiği bu mana, yukarıda geçtiği üzere Zemahşerî ve Tabersî’nin verdiği manayla hemen hemen aynıdır.

Müfessirlerin görüşleri çerçevesinde son olarak bir hususu daha belirtmek istiyoruz. Nehhâs *İ’râbü’l-Kur’ân* adlı eserinde “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” sözünün Belkıs’ın kavmine ait olduğunu, zira kavminin kendisinden önce teslim olup boyun eğdiğini belirtmiştir.¹⁰⁶ Araştırmamızda başvurduğumuz diğer tefsirlerde Nehhâs’ın bu görüşüyle örtüşen bir bilgiye rastlamadık. Nitekim Nehhâs da *Meâni’l-Kur’ân* adlı eserinde Mücahid’in bu

¹⁰³ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VII, s. 74-75.

¹⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIX, s. 273.

¹⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXIV, s. 199-200.

¹⁰⁶ Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, III, s. 212.

sözün Hz. Süleyman'ın kelimâ olduğunu söylediği bilgisine yer vermiştir.¹⁰⁷

Ayetteki “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” ifadesinin kime ait olduğuna dair müfessirlerin görüşlerini aktardıktan sonra, şimdi vakf ve ibtidâ müelliflerinin görüşlerine geçebiliriz. Secâvendî bu ifadenin sonunda vakfın caiz olduğunu belirtmiş ve bunu “ج” sembolüyle göstermiş, ayrıca burada vakfın gerekçesinin daha sahih olduğunu söyleyerek vakf yapmanın daha evla olduğunu tercih etmiştir. Secâvendî buradaki caiz vakfın gerekçesini şöyle izah etmiştir:

Zira “وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ” ifadesinin devamında gelen “قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ” sözünün Belkıs'a ait olma ihtimali vardır. Bu durumda söz konusu cümlelerin anlamı “Biz taht nakledilmeden önce bilgi sahibi olmuş ve teslimiyet göstermiştik.” şeklinde olur [Bu izah vaslın gerekçesini oluşturmaktadır]. En doğru olan ise bu sözü Hz. Süleyman'ın, ordusuna söylemiş olmasıdır [Bu ihtimal vakfın gerekçesini oluşturmaktadır]. Bu durumda mana “Taht gelmeden önce de biz onun geleceği bilgisine sahiptik. Biz her halükarda Allah Teâlâ'ya boyun eğmekteyiz.”¹⁰⁸

Secâvendî dışındaki vakf ve ibtidâ müelliflerinin de neredeyse hepsinin “قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ” ifadesinin sonunda vakf beyan ettikleri görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Enbârî, Nehhâs, Dânî, Umânî ve Ensârî “قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ” cümlesinin sonunda vakf-ı tam bulunduğunu belirtmiştir.¹⁰⁹ İbnü'l-Evs el-Mukrî ile Hemedânî ise kullandıkları “ح” rumuzuyla bu cümlelerin sonundaki durağın vakf-ı hasen olduğuna işaret etmiştir. Ancak Hemedânî tam vakf bulunduğunun da söylendiğini eklemiştir.¹¹⁰ Neml 27/42. ayetteki bir önceki durak olan “قِيلَ أَهَكَذَا عَزَّشِكِ” ifadesinin sonundaki vakfın hasen olduğunu belirten Üşmûnî, “قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ” ifadesindeki vakfın ise “عَزَّشِكِ” lafzındaki vakftan daha güzel olduğunu belirtmiştir.¹¹¹ Dolayısıyla Üşmûnî'ye göre buradaki durağın hasen ile tam vakf arasında bir merteye olduğu söylenebilir.

¹⁰⁷ Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1988, V, s. 136-137.

¹⁰⁸ Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, II, s. 769.

¹⁰⁹ İbnü'l-Enbârî, *Îzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 429; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, II, s. 501; Dânî, *el-Müktefâ*, s. 172; Umânî, *el-Mürşid fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, thk. Muhammed b. Hammûd, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke 1423 (h.), II, s. 496; Ensârî, *el-Maksûd*, s. 572.

¹¹⁰ İbnü'l-Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, 38b.; Hemedânî, *Kitâbü'l-Hâdî*, 133a.

¹¹¹ Üşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 572.

Kastallânî ise eserinde bu ayete hiç yer vermemiştir.¹¹² Bu durumda Kastallânî'ye göre bu ayette vakf bulunmadığını söylemek mümkündür.

Vakf ve ibtidâ müelliflerinin eserlerinden aktardığımız bilgiler çerçevesinde Secâvendî'nin Neml 27/42. ayetteki "قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ" cümlesinin sonunda vakf yapmanın daha uygun olduğu yönündeki kanaati diğer müelliflerinin görüşleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Aynı şekilde Secâvendî'nin bu ayetteki tercihinin vakf-ı caiz ile ilgili yapılan "vakf yapmanın daha evla olduğu" şeklindeki tanımla da örtüştüğü görülmektedir.

C. Secâvendî'nin Vakf-ı Câiz Kategorisinde Tercihini Belirtmemesi

Vakf-ı caiz kategorisinde Secâvendî'nin herhangi bir tercihte bulunmadığı yerler de vardır. Bu tür yerlerde müellif tercihinin gösteren "أجوز" (daha caiz)", "أوجه" (daha uygun görüş)", "أولى" (daha uygun)", "أظهر" (daha açık)" gibi tabirlerden birisinin eşliğinde "vakf" ya da "vasl" terimlerini kullanmamıştır. Yine tercihinin belirten bu tabirleri vakfın ya da vaslın gerekçelerinden biriyle de kullanmamıştır. Bunun yerine, "ج" rumuzunu kullanarak sadece vakfın ya da vaslın gerekçesini açıklamış, bazen de hiçbir gerekçe vs. zikretmeden yalnızca "ج" ile vakfa işaret etmekle yetinmiştir. Bu durum müellifin vakfı ya da vaslı önceliğine delalet eden bir karine bulunmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla buraları müellifin herhangi bir tercih beyan etmediği yerler olarak değerlendirmek mümkündür.

Müellifin bir tercihte bulunmadığı bu tür yerlerde şu üç durumdan biri söz konusudur: Vakfın daha uygun olduğu yerler, vaslın daha uygun olduğu yerler ve hem vakfın hem de vaslın müsavi olduğu yerler. Buradan hareketle makalenin bundan sonraki kısmında Secâvendî'nin tercihinin belirtmemesine rağmen, ayetin anlam bütünlüğü ve tercihe şayan manası bakımından vaslın evla olduğu yerler ile yine aynı bakımlardan vakfın evla olduğu yerlere dair birer örnekle konuyu ele alacağız. Vereceğimiz örneklerde vakfın mı yoksa vaslın mı evla olduğuna dair Secâvendî doğrudan ya da dolaylı bir tercihte bulunmadığı için, buralarda vaslın veya vakfın evla olduğu yönündeki değerlendirme bizim ulaştığımız bir sonuçtur. Bu sonuca ulaşırken ayetin vermek istediği mesaj, anlam bütünlüğü ve tercihe şayan olan manası dikkate alınmıştır. Ayrıca bu konularda müfessirlerin ve vakf ve ibtidâ müelliflerinin görüşlerinden istifade edilmiştir.

¹¹² Bkz. Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, VII, s. 3210.

1. Secâvendî'nin Tercihini Belirtmemesiyle Birlikte Vasletmenin Evla Olduğu Yerler

Secâvendî'nin vakfın türünü caiz olarak beyan ettiği, fakat vakf yapmanın mı yoksa vasletmenin mi daha uygun olduğuna dair herhangi bir tercihte bulunmadığı yerlerden birisi Nisâ 4/18. ayetteki “وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ” ifadesinin sonundaki “السَّيِّئَاتِ” lafzıdır.

Diğer vakf ve ibtidâ müelliflerinin eserlerindeki bilgi ve değerlendirmelerin yanı sıra, ayetin vermek istediği mesaj bakımından bu kelime üzerinde vasledilmesinin daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Ayetin metni ve meali şöyledir:

“وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ آلَانَ وَلَا الَّذِينَ يَمْوَتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا”

*“Kötülükleri sürekli işleyip duran ve nihayet kendilerine ölüm gelip çattınca da ‘Ben artık tövbe ettim.’ diyenlerin ve kâfir olarak ölenlerin tövbeleri asla makbul değildir. Böyleleri kendilerine can yakıcı bir azap hazırladığımız kimselerdir!”*¹¹³

Secâvendî bu ayetteki “السَّيِّئَاتِ” lafzında vakf-ı câizin sembolü olan “ج” rumuzunu kullanmış ve vakfın caiz oluşunun gerekçesini şöyle açıklamıştır:

Zira “السَّيِّئَاتِ” kelimesinin devamındaki “حَتَّىٰ إِذَا” ifadesi başlangıç olmaya elverişlidir ki, cevabı (“إِذَا”nın cevabı) “قَالَ إِنِّي تُبْتُ آلَانَ” cümlesidir [Müellifin yaptığı bu izah vakfın gerekçesini oluşturmaktadır]. “حَتَّىٰ إِذَا” ifadesi ayetin baş tarafındaki “يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ” tabiriyle dile getirilen, günah işlemenin ne zamana kadar devam ettiğini (intihâü'l-gâye) göstermeye de elverişlidir [Müellifin bu izahı ise vaslın gerekçesini oluşturmaktadır].¹¹⁴

Secâvendî'nin bu kısa açıklamasından da anlaşılacağı üzere, bu ayetteki “السَّيِّئَاتِ” kelimesinin sonunda vakfın bulunup bulunmamasına ya da vakfın türüne ilişkin ihtimaller bu kelimedenden sonra gelen “حَتَّى”nın işlevi ve

¹¹³ Nisâ 4/18. Ayetin meâlinde şu kaynaklardan istifade edilmiştir: Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, s. 79; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, s. 114; Mehmet Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri)*, Fecr Yayınları, Ankara 2008, III, s. 281; Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, Armağan Kitaplar, Konya 2013, s. 86.

¹¹⁴ Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, II, s. 418.

manasıyla ilgilidir. Zira “-e kadar” anlamına gelen ve bir şeyin varılacak son noktasını (intihâü'l-gâye) bildirme amacıyla kullanılan “حَتَّى”nın başlangıç edatı olarak kullanılması da söz konusu olmaktadır.¹¹⁵ Başlangıç edatı olması itibarıyla kendisinden önce vakf yapılmasının caiz olduğu düşünülebilir. Ancak intihâü'l-gâye işlevi göz önünde bulundurulduğunda, kendisinden önceki bir eylemin varacağı noktayı bildirmesi söz konusu olacağı için geriye bağlı olması gerekecektir. Bu durumda “حَتَّى”dan önceki kelimede durulmayıp vasledilmesi uygun olacaktır.

Tefsirlerinin daha önceki kısımlarında bir vesileyle “حَتَّى”nın işlevine temas ettiklerinden ya da bu ayette daha ziyade, tövbesi kabul edilmeyeceği bildirilenlerin kimleri kapsadığı meselesini tartıştıklarından dolayı olsa gerek, müfessirlerin çoğu bu ayetteki “حَتَّى”nın işlevi ve manasına değinmemiştir. Ancak bazı müfessirler bu ayetteki “حَتَّى”nın cümledeki konumu ve manası üzerinde durmuştur. Bu müfessirlerden birisi Semîn el-Halebî'dir (ö. 756/1355). Konuyla ilgili olarak o şöyle demiştir:

Bu ayetteki “حَتَّى” başlangıç harfidir, kendisinden sonraki şart cümlesi kendisinden önce gelen cümledeki eylemin ne zamana kadar yapıldığını (intihâü'l-gâye) bildirir. Bu durumda ayetin bu kısmının manası “*Kötülükleri sürekli işleyip duran ve kendilerine ölüm gelip çatınca da şöyle şöyle diyenler için tövbe yoktur.*” “حَتَّى”nın anlamına dair aktardığım bu ihtimal güzeldir...¹¹⁶

Semîn el-Halebî “حَتَّى”nın “إِذَا” ile birlikte kullanılmasına dair daha önce “وَإِنَّمَا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ”¹¹⁷ ayetinin tefsirinde detaylı bilgi verdiğini söyleyerek oraya atıfta bulunmuştur. Semîn, Nisâ 4/6. ayetin tefsirinde “Bu ayetteki gibi kendisinden sonra ‘إِذَا’ gelen ‘حَتَّى’larla ilgili iki görüş vardır.

¹¹⁵ “حَتَّى”nın anlamlarıyla ilgili olarak bkz. Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Zeki Muhammed Ebû Serî', Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, Riyad 2006, IV, s. 352-354; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, s. 510-512.

¹¹⁶ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, III, s. 625. Semîn'in açıklamalarına benzer açıklamaları Şevkânî de yapmıştır. Bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983, I, s. 705. Muhyiddîn Dervîş de başındaki “حَتَّى” ile birlikte ayetteki şart cümlesinin kendisinden önceki “يَعْمَلُونَ”ye bağlı olduğunu söylemiştir. Bkz. Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, I/IV, s. 636.

¹¹⁷ Nisâ 4/6.

Bunlardan meşhur olanına göre bu tür ‘حَتَّى’lar şart-cevap cümlesinin başına dâhil olan gâye harfidir.” demiş ve bu doğrultuda “حَتَّى”yı geriye bağlamak suretiyle, ayetin manasını “Yetimleri ergenlik çağına girinceye kadar deneyin.” şeklinde açıklamıştır. Daha sonra da yine bu birinci mana kapsamında “حَتَّى”nın başlangıç harfi olduğunu belirterek cümlelerin başına geldiğini eklemiştir.¹¹⁸

Semîn el-Halebî’nin, “حَتَّى” başlangıç harfi olmasına rağmen, intihâü’l-gâye işlevini ve manasını göz önünde bulundurarak her iki ayetteki “حَتَّى”yı geriyle irtibatlandırarak anlamlandırması, başlangıç harfi de olsa bu tür geriyle irtibatlı olan ayetlerde “حَتَّى”dan önce vakf yapılmasının uygun olmadığını, bilakis vasletmenin uygun olduğunu göstermektedir. Nitekim yukarıda kendisinden yaptığımız alıntıda belirttiği gerekçelere dayanarak Nisa 4/18. ayetteki “حَتَّى”dan önce vakfın câiz olduğunu söyleyen Secâvendî, benzer durumdaki “وَإِذْ يَقُولُ الْمُبَشِّرُ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ”¹¹⁹ ayetindeki “حَتَّى”dan önce gelen “الْمُبَشِّرُ” lafzı üzerinde hiçbir vakf beyan etmemiş ve hiçbir rumuz kullanmamıştır. Bu durum her ne kadar tercihini sarahaten beyan etmese de Nisâ 4/18. ayetteki “حَتَّى”dan önceki “السَّيِّئَاتِ” kelimesinde vakfın değil de vaslın evla olduğunu göstermektedir.

Hem ibtidâ harfi olma hem de intihâü’l-gâye bildirme ihtimali bulunduğu için olsa gerek, bazı vakf ve ibtidâ müellifleri “حَتَّى” edatıyla ilgili özel başlık açmışlar ya da bu konuya eserlerinin girişinde temas etmişlerdir. Sözelimi ‘Alemüddîn es-Sehâvî (ö. 643/1245), “حَتَّى” ile söze yeni bir başlangıç yapıldığı izleniminin bulunması söz konusu olduğunda, kendisinden önceki kelimeye vakf yapıp “حَتَّى” ile kıraate başlanabileceğini söylemiştir. Bu duruma ilişkin bazı ayetleri¹²⁰ örnek olarak zikretmiştir. Sehâvî daha sonra Enbiyâ 21/96. ayetinin başındaki “حَتَّى” ile ilgili olarak,

¹¹⁸ Semîn el-Halebî’nin “حَتَّى” ile ilgili zikrettiği diğer görüş ise harfi cer olmasıdır. Ancak konuyu daha fazla uzatmamak bakımından ikinci görüşe yer vermeye gerek görmedik. Bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-Masûn*, III, s. 583.

¹¹⁹ Nisâ 4/6.

¹²⁰ Örnek olarak zikrettiği ayetler şunlardır: Enbiyâ 21/96; Meryem 19/75; Zümer 39/71, 73; Fussilet 41/20; Zuhuruf 43/38.

Dânî'nin bir önceki "وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ"¹²¹ ayetinin sonundaki vakfın tam olduğunu belirttiğini nakletmiştir. Umânî'nin ise buradaki vakfın kâfi olduğunu söylediğini aktaran Sehâvî, Umânî'nin görüşünü tasvip etmiştir.¹²²

Bizim için burada önemli olan husus, Sehâvî'nin tercihiine dair yaptığı şu izahıdır: "Zira her ne kadar kendisinden sonrasıyla söze başlangıç yapılsa bile, 'حَتَّى' her halükarda kendisinden öne geçen bir şeyin varacağı yeri (gaye) bildirir",¹²³ yani öncesiyle irtibatlıdır. Sehâvî bu değerlendirmeleri, sözün başlangıcı mahiyetinde bulunma ihtimali yüksek olan, ayrıca ayetin başlangıç kelimesi olan "حَتَّى"ya ilişkin yapmıştır. Bu durumda başlangıç olmasından ziyade, öncesiyle bağlantısı belirgin olan "حَتَّى" edatlarından önce durulmaması gerektiği daha net olarak ortaya çıkmış olmaktadır. Nitekim Sehâvî gibi, Kastallânî de bazı ayetleri¹²⁴ zikrederek buralardaki "حَتَّى" lafızlarıyla kıraate başlangıç yapılabileceğini belirtmiştir. Fakat sözlerinin devamında Semîn el-Halebî'nin değerlendirmelerini yukarıda aktarırken yer verdiğimiz "وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ"¹²⁵ ayetindeki "حَتَّى"nın bunun istisnası olduğunu belirtmiştir. Ayrıca eğer "حَتَّى"dan öncesinde varacağı noktanın bildirilmesi gereken bir husus bulunuyorsa bunların da istisna olduğunu eklemiştir ve "وَلَيْسَتَنَّفِ الْذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُعْطِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ " "وَلَا تَقْرُبُوهُمْ حَتَّىٰ يَطْهَرُوا"¹²⁶ ile "حَتَّى" edatlarını bu tür istisnalara örnek olarak zikretmiştir. Kastallânî bunların istisna edilişine gerekçe olarak bu tür ayetlerde gaye ("حَتَّى"nın sonrası) ile, gayesi belirtilen husus ("حَتَّى"nın öncesi) arasındaki sıkı irtibat dolayısıyla bu tür ayetlerde geçen "حَتَّى" ile başlangıç yapılmamasını, yani kendisinden önceki kelimenin vasledilmesini zikretmiştir.¹²⁸

Secâvendî'nin eserini hariç tutacak olursak, "حَتَّى" edatıyla ilgili buraya

¹²¹ Enbiyâ 21/95.

¹²² Ebû'l-Hasen 'Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, "Alemü'l-İhtidâ fî Marifeti'l-Vakf ve'l-İbtidâ", *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetü't-Türâs, Mekke 1987, II, s. 596.

¹²³ Sehâvî, "Alemü'l-İhtidâ fî Marifeti'l-Vakf ve'l-İbtidâ", II, s. 596.

¹²⁴ Kastallânî'nin örnek olarak zikrettiği ayetler şunlardır: Müminûn 23/77; Enbiyâ 21/96; Meryem 19/75.

¹²⁵ Nisâ 4/6.

¹²⁶ Bakara 2/222.

¹²⁷ Nûr 24/33.

¹²⁸ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, II, s. 512-513.

kadar aktardığımız bilgi ve değerlendirmeler istikametinde, araştırmamız çerçevesinde inceleme imkânı bulduğumuz vakf ve ibtidâ eserlerinin hiçbirinde “السَّيِّئَاتِ” lafzında vakf yeri belirtilmemiştir.¹²⁹ Secâvendî de vakfın evla olduğu yönünde sarahaten ya da işareten bir beyanda bulunmadığına göre bu örnek de Secâvendî’nin vakf-ı caiz kategorisinin “vakfın evla olduğu yer” şeklinde yapılan tanımın gerçeği tam olarak yansıtmadığının bir diğer örneğidir.

Vakf ve ibtidâ müelliflerinin burada vakf beyan etmemesi bizim için önemlidir, ama elbette tek başına bir ölçüt değildir. Zira bizce vakf ve ibtidâ konusunda dikkate alınması gereken en önemli ve belirleyici unsur, ayetin manasıdır. Diğer bir deyişle, vakf yapıldığı ya da vasledildiği takdirde ortaya çıkan mananın ayetin tercihe şayan manası olup olmadığı; yine vakf ya da vasl halinde yanlış anlamaya yol açacak bir çağrışımın ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Bu çerçevede Nisâ 4/18. ayetteki “السَّيِّئَاتِ” lafzı üzerinde vakf bulunup bulunmamasını, vakf ya da vasl halinde oluşacak mana ve ayetin anlam bütünlüğü bakımından kısaca değerlendirmek istiyoruz.

Ayetteki “السَّيِّئَاتِ” lafzında vakf yapıldığı takdirde ayetin baş tarafını oluşturan “وَلَيْسَتْ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ” kısmı, “Kötülükleri sürekli işleyip duranların tövbeleri asla makbul değildir.” şeklinde bir mana ifade eder. “السَّيِّئَاتِ” lafzında durulduğu ve aslında bu kısım ile irtibatlı olan “حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدُهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآلَانَ” şart-cevap cümlesi henüz okunmadığı için, söz konusu mana bu haliyle, sanki kötülük yapanların ya da günah işleyenlerin tövbeleri hiçbir şekilde kabul edilmeyecekmiş gibi bir çağrışıma yol açmaktadır. Oysa ayetin devamında da ifade edildiği üzere ayette verilmek istenen mesaj bu değildir.

Ayetteki “السَّيِّئَاتِ” lafzı üzerinde vakf yapılmadığı takdirde ise ayetin baş tarafıyla ilgili olan “حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدُهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآلَانَ” kısmı da birlikte okunacağı için yanlış algı ya da çağrışıma yol açacak bir mana ortaya çıkmayacaktır. Bu durumda ayetin ilk kısmının anlamı “Kötülükleri sürekli işleyip duran ve nihayet kendisine ölüm gelip çattınca da ‘Ben artık tövbe ettim.’

¹²⁹ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 307; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, I, s. 162; İbnü'l-Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, 15a; Dâni, *el-Müktefâ*, s. 70; Hemedânî, *Kitâbü'l-Hâdî*, 35a; Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, V, s. 1905; Ensârî, *el-Maksîd*, s. 207; Üşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 207. Eserinin bu ayetleri ihtiva eden kısmını temin edemediğimiz için Umânî'nin görüşünü aktarma imkânı bulamadık.

diyenlerin tövbeleri asla makbul değildir.” şeklinde olacaktır.

2. Secâvendî'nin Tercihini Belirtmemesiyle Birlikte Vakf Yapmanın Evla Olduğu Yerler

Secâvendî'nin vakfın türünü caiz olarak beyan ettiği, fakat vakf yapmanın mı yoksa vasletmenin mi daha uygun olduğuna dair herhangi bir tercihte bulunmadığı bir diğer örnek ise Yusuf 12/77. ayetteki “مِنْ قَبْلُ” lafzıdır. Müellif herhangi bir tercihte bulunmamakla birlikte, ayetin daha doğru anlaşılmasını sağlamak bakımından bu ayetteki “مِنْ قَبْلُ” ifadesinin sonunda vakf yapılmasının daha evla olduğunu söylemek mümkündür. Maksadımızı daha iyi anlatabilmek adına ilk olarak ayetin metnini ve mealini aktarmayı uygun buluyoruz.

“قَالُوا إِنِّي سَرِقْنَا فَعَذِّبْنَا سَرْقًا لَّهِ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَخَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبَيِّدْهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ”

“[Su tası Bünyamin’e ait yükün içinde çıkınca] Yusuf’un kardeşleri, ‘Şayet o çalmışsa bir zamanlar abisi de [Yusuf da] hırsızlık yapmıştı.’ dediler. Yusuf bunu içinde sakladı ve onların yüzüne karşı bir şey söylemedi. İçinden ‘Siz çok kötü bir durumdasınız. Doğrusu bu ithamlarınızın asılsız olduğunu Allah biliyor’ dedi.”¹³⁰

Secâvendî kullandığı “ج” rumuzu vasıtasıyla, bu ayetteki “مِنْ قَبْلُ” ifadesinde vakf-ı caiz bulunduğunu beyan etmiş, fakat herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Aynı şekilde bu kelimedeki vakfın mı yoksa vaslın mı evla olduğu yönünde bir tercih yapmamıştır.¹³¹

Diğer vakf ve ibtidâ müelliflerinin “مِنْ قَبْلُ” lafzı üzerinde vakf bulunup bulunmadığı konusunda farklı görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Hatta bu lafız üzerinde hiçbir vakf beyan etmeyen müellifler de vardır. İbnü'l-Enbârî ile Nehhâs eserlerinde bu ayet hiç yer vermemiştir.¹³² İbnü'l-Evs el-Mukrî ile Dâni ise bu ayetteki “مِنْ قَبْلُ” lafzı üzerinde herhangi bir vakf beyan etmemiş ya da vakfı gösteren bir rumuz kullanmamıştır.¹³³ Kısaca söylemek gerekirse ilgili ayete ya hiç vermemeleri ya da “مِنْ قَبْلُ” lafzında herhangi bir vakf belirtmemiş olmaları, bu âlimlerin söz konusu lafızda vakf bulunmadığı

¹³⁰ Ayetin meâlinde şu kaynaklardan istifade edilmiştir: Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâlî*, s. 243; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Mealî*, s. 283; Kısa, *Kur'an-ı Kerim Mealî*, s. 233.

¹³¹ Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, II, s. 604.

¹³² Bkz. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 377; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, I, s. 335.

¹³³ İbnü'l-Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, 27b; Dâni, *el-Müktefâ*, s. 124.

kanaatini taşıdıkları şeklinde yorumlanabilir. Öyleyse nispeten daha erken dönem literatüründe “مِنْ قَبْلُ” lafzında vakf bulunmadığı görüşünün hâkim olduğu görülmektedir.

Secâvendî'nin yanı sıra, Umânî, Hemedânî, Kastallânî, Zekeriyâ el-Ensârî ve Üşmûnî ise bu kelime üzerinde vakf beyan eden âlimlerdir. Umânî ve Ensârî bu kelime vakf-ı salih'in bulunduğunu söylemiştir.¹³⁴ Üşmûnî “مِنْ قَبْلُ” lafzının sonundaki vakfın mertebesini kâfi olarak tespit etmiş, Kastallânî de “ك” rumuzu vasıtasıyla vakfın kâfi olduğunu söylemiştir.¹³⁵ Hemedânî kullandığı “ح” rumuzu vasıtasıyla bu lafızdaki vakfın hasen olduğunu belirtmiştir.¹³⁶

Vakf ve ibtidâ müelliflerinin beyanlarını toplamak gerekirse nispeten erken dönem müelliflerinin bu ayetteki “مِنْ قَبْلُ” lafzında vakf belirtmedikleri, Umânî ve daha sonraki âlimlerin ise vakf belirttikleri görülmektedir. Ancak durak yeri bulunduğunu söyleyen âlimler vakfın türünü câiz, salih ya da kâfi terimleriyle nitelendirmişlerdir. Bu bilgi ışığında, kendi terimleri bağlamında konuşmak gerekirse müelliflere göre buradaki vakf; lazım, mutlak, kâmil ve tam gibi, vakf yapmanın gerekli ya da daha uygun olduğu türden değildir. Bu durumda Secâvendî kullandığı rumuz ile söz konusu kelimedeki vakfın caiz olduğunu söylemekle yetinmesine, fakat herhangi bir tercihte bulunmamasına, üstelik diğer müelliflerin de burada vakfın evla olduğuna dair bir görüş beyan etmemelerine rağmen “مِنْ قَبْلُ” lafzındaki caiz vakfı, durulması evla olan yer kapsamında değerlendirmemizin gerekçesini izah etmemiz gerekmektedir.

Yusuf 12/77. ayetteki “مِنْ قَبْلُ” lafzındaki durağı “Secâvendî'nin tercihini sarahaten belirtmediği fakat vakf yapmanın evla olduğu yer” kapsamında değerlendirmemizin en önemli gerekçesi bu ifadenin Hz. Yusuf'un kardeşlerinin sözünün tamamlandığı nokta olmasıdır.¹³⁷ Diğer bir deyişle, bu kelimenin devamındaki “فَأَسْرَحَ يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ” ifadeleri Hz. Yusuf'un

¹³⁴ Umânî, *el-Mürşid*, (thk. Muhammed b. Hammûd), I, s. 268; Ensârî, *el-Maksîd*, s. 396.

¹³⁵ Üşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 396; Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, VI, s. 2560.

¹³⁶ Hemedânî, *Kitâbü'l-Hâdî*, 86a.

¹³⁷ Bu durum açık olduğu için olsa gerek müfessirlerin çoğu buna işaret etme ihtiyacı hissetmemiştir. Ancak “مِنْ قَبْلُ” lafzıyla “فَأَسْرَحَ يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ” ifadesi arasındaki geçişi sağlamak amacıyla Mukâtil ile Taberî gibi “Yusuf onların sözünü işitince” şeklinde bir izah yapan müfessirler olmuştur. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, s. 346; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, s. 275.

kardeşlerinin sözlerine dâhil olmayıp bilakis, kardeşlerinin asılsız ithamına karşı Hz. Yusuf'un aldığı tavrı belirtmektedir. Eğer “مِنْ قَبْلِ” lafzında vakf yapılmayıp vasledilirse ilk bakışta “فَأَسْرَحَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبَدِّهَا لَهُمْ” ifadelerinin de sanki kardeşlerinin sözüne dâhil olduğu gibi bir algının oluşma riski söz konusudur. İşte böyle bir algının oluşmasının önüne geçmek bakımından Secâvendî'nin burada belirttiği caiz vakfın, durulması evla olan yerler kapsamında değerlendirilmesinin uygun olacağını düşünüyoruz.

İbnü'l-Enbârî, Nehhâs, İbnü'l-Evs ve Dâni'nin “مِنْ قَبْلِ” lafzında herhangi bir vakf beyan etmemesi nedeniyle, yaptığımız bu değerlendirmeden hareket ederek burada bir vakf yeri icat ettiğimiz yönünde bir düşünce akla gelebilir. Ancak burada bir durak yeri icat etmek gibi bir niyetimizin bulunmadığını, aksine Secâvendî'nin belirttiği caiz vakfın niteliği üzerine konuştuğumuzu özellikle vurgulamak gerekir.

Sonuç

Bu makale çerçevesinde yapılan incelemede vakf-ı caiz tanımlarında yer alan “vakf yapmanın daha evla olduğu” şeklindeki yargının Secâvendî'nin yaptığı tanımla ve eserinin muhtevasıyla örtüşmediği sonucuna ulaşılmıştır. Zira her şeyden önce Secâvendî tanımında “vakf yapmanın daha evla olduğu” yönünde bir kayıt kullanmamıştır. Ayrıca vakfın caiz olduğunu söylediği yerlerde Secâvendî'nin yaklaşımı, tercihleri ve kullandığı üslûp tahlil edildiğinde onun eserinde vakf-ı caizin homojen bir niteliğinin bulunmadığı görülecektir. Nitekim Secâvendî bu vakf kapsamında bazen vasletmeyi bazen ise vakf yapmayı tercih etmiştir. Onun doğrudan ya da dolaylı bir tercihte bulunmadığı yerler de vardır. Müellifin herhangi bir tercihte bulunmadığı yerleri de kendi içerisinde üçe ayırmak mümkündür. Herhangi bir tercih beyan etmemesine rağmen vaslın evla ya da vakfın evla olduğu yerler ve hem vaslın hem de vakfın müsavi olduğu yerler. Bu durumda Secâvendî'nin kullanımında vakf-ı caizin beş farklı çeşidi bulunmaktadır.

Secâvendî'nin yaptığı tanım ve eserinin muhtevası göz önünde bulundurulduğunda bugün kimi eserlerde geçen “vakf yapmanın daha evla olduğu” şeklindeki yargının müellifin eserindeki vakf-ı caiz türlerinden sadece vakfı tercih ettiği yerlerle, herhangi bir tercihte bulunmamasına rağmen vakfın evla olduğu yerlere, yani beş çeşidin yalnızca ikisine tekabül ettiği görülmektedir. Ayrıca “vakf yapmanın daha evla olduğu” tanımına göre hareket edilip haddizatında vaslın evla olduğu ayetlerde vakf yapıldığı takdirde, ilgili ayetlerin mana bütünlüğünün bozulma riski gündeme gelecektir. Bu durum ise aslında doğru manaya uygun bir Kur'an kıraatini

gerçekleştirmek amacına yönelik konulan secavendlerin tam aksi bir işleve kayma riskini ortaya çıkaracaktır.

Söz konusu riskten kaçınmak adına yapılabilecek ilk ve en kolay iş, Secâvendî'nin tarifiyle ve bu çerçevedeki uygulamasıyla örtüşmeyen tanımlarda tashihe gidilmesidir. Diğer bir deyişle “vakfın ve vaslın caiz olmasıyla birlikte vakf yapmanın daha evla olduğu” ya da “hem vakfın hem de vaslın müsavî olduğu” şeklindeki tanımlar müellifin terminolojisi ve uygulamasına sadık hale dönüştürülmelidir. Ayrıca yapılacak tanımın ayrıntısında müellifin kullanımındaki detaylar hakkında bilgi verilmelidir. Bu küçük tashih en azından doğru bilginin yaygınlaşmasına zemin hazırlayacağı düşünülmektedir.

Yukarıdaki tashih doğru bilginin yerleşmesine katkı sağlayabilir. Fakat son tahlilde vakf-ı caiz kategorisi Türkiye'deki mushaflarda hiçbir ayırma gidilmeksizin “ج” rumuzuyla gösterildiği için, Kur'an okuyanlar bu rumuzun geçtiği yerlerden hangisinde vaslın, hangisinde vakfın daha uygun olduğunu hangisinde ise hem vakfın hem de vaslın müsavî olduğunu tespit etmekte zorlanacaklar ya da hiç tespit edemeyeceklerdir. Dolayısıyla ayetlerin doğru manasına uygun sahih bir uygulamanın sağlanabilmesi için vakf-ı caizin bütün kategorilerine mutabık bir sistem geliştirilmesi yönünde düşünce üretmek gerekmektedir.

Secâvendî'nin vasl tercih ettiği yerlerde vasledilmesi gerçekten de ayetin anlam bütünlüğüne ve tercihe şayan manasına uygunsu bu durumda ilgili yerlerdeki işaretler kaldırılabilir. Ya da Medine Mushafı'ndaki uygulamadan yararlanılarak vaslın evla olduğu yerlere “صلي” rumuzu konulabilir. Aynı şeyi tercihini sarahaten belirtmemesine rağmen vaslın evla olduğu yerler için de söylemek mümkündür.

Secâvendî'nin vakfı tercih ettiği yerlerde vakf yapılması, gerçekten de ayetin tercihe şayan olan manası açısından da evla ise bu takdirde bu yerler için Medine Mushafı'ndaki uygulama tasvip edilecek olursa “قلى” rumuzunun kullanılması gündeme alınabilir. Yine tercihini sarahaten belirtmemesine rağmen vakf yapmanın evla olduğu yerler için de “قلى” rumuzu kullanılabilir.

Son olarak geriye bir kategori kalmaktadır ki o da vakfın da vaslın da tercih edilmediği ve bunlardan hangisinin evla olduğuna dair kesin bir kanaat belirtmenin zor olduğu, deyim yerindeyse, vakf yapmanın da vasletmenin de gerçekten birbirine denk olduğu yerlerdir. Bu tür yerlerde ise vakfın ve vaslın müsavî olduğu anlamına geldiği vurgulanmak suretiyle

“ج” rumuzunun kullanımı sürdürülebilir.

Dile getirilen bu öneriler son tahlilde ilgili ayetlerin manasına uygun sahih bir uygulamanın sağlanmasına yöneliktir. Bu konuda daha tutarlı ve sahih bir sistemin geliştirilmesinin tek bir bakış açısıyla ve birkaç çalışma ile tesis edilmesini beklemek gerçekçi değildir. Ayrıca bu konuda karar merci Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı’dır. Sonuçta, ya hali hazırdaki mevcut durumun olduğu gibi sürdürülmesi uygun görülecek veya daha doğru manayı yansıtacak sahih ve tutarlı uygulamaya geçiş için sabırlı ve titiz çalışmaların yapılması gerekecektir.



KAYNAKÇA

- AHFEŞ, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat. *Meâni'l-Kur'ân*. Düzenleyen: Hüda Mahmûd Karâ'a. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- ALTUNTAŞ, Halil, ve ŞAHİN, Muzaffer, . *Kur'ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- BENLİ, Abdullah. *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*. Kayseri: Tezmer, ts.
- ÇETİN, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- ÇETİN, Abdurrahman. *Vakf ve İbtidâ*. Cilt XLII, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* içinde, 461-463. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- DÂNÎ, Ebû Amr Osman b. Said. *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*. Düzenleyen: Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tantâ: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2006.
- DUMAN, Mehmet Zeki. *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- EBÛ HAYYÂN el-ENDELÜSÎ, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-Muhît*. Düzenleyen: Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- EBÛ'L-ALÂ' el-HEMEDÂNÎ, Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr. *Kitâbü'l-Hâdî fi İlmi'l-Mekâtî' ve'l-Mebâdî*. İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi A150, ts.
- ENSÂRÎ, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî. *el-Maksîd li Telhîsi mâ fi'l-Mürşid fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, (Menâru'l-Hüdâ ile birlikte)*. Düzenleyen: Şerif Ebü'l-Alâ el-

- Adevî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- ERSÖZ, Muhammet. «Vakf-ı Murâkabe ve Kur'ân'ı Anlamaya Etkileri (Secâvendî'nin İlelül-Vukûf Adlı Eserindeki Açıklamalar Özelinde).» *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 40 (2015): 159-183.
- HİNDÎ, Muhammed Sadık. *Künûzü Eltâfi'l-Burhân fî Rumûzi Evkâfi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kasteliyye, 1290 (h.).
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir b. Âşûr. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İBN ATIYYE el-ENDELÜSÎ, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Atıyye. *el-Muharrerü'l-Vecîz*. Düzenleyen: Komisyon. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ İsmail, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm. Düzenleyen: Mustafa Seyyid Muhammed, Mustafa Seyyid Reşad ve diğerleri. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İBNÜ'L-ENBÂRÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım b. Muhammed b. Beşşâr. *İzâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*. Düzenleyen: Abdürrahim et-Tarhûnî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- İBNÜ'L-EVS el-MUKRÎ, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Vakf ve'l-İbtidâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 31, ts.
- KARA, Ömer. *Tecvid: Kur'ân Okuma Kâideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- KARAÇAM, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2016.
- KARAGÖZ, Mustafa. «Uzak Bir Mananın Ayetlerdeki Vakf Yerine Etkisi -A'râf Sûresi'nin 188. Ayeti Örneği-» *Bilimname: Düşünce Platformu*, no. 34 (2017/2): 31-96.
- KASTALLÂNÎ, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâifü'l-İşârât li-Funûni'l-Kırâât*. Düzenleyen: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. Medine: Mücemma'u'l-Melik Fahd, 1434 (h.).
- KAYHAN, Veli. «Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri.» *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, no. 2 (2006): 293-336.
- KISA, Mahmut. *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*. Konya: Armağan Kitaplar, 2013.
- KOYUNCU, Recep. *Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Vakf İbtidâ'nın Rolü (İbnü'l-Enbârî, ed-Dânî ve es-Secâvendî Örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi),

2015.

Kur'an-ı Kerîm. İstanbul: İFAV, 2016.

Kur'an-ı Kerîm. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

Kur'an-ı Kerîm. Medine: Mücemma'u'l-Melik Fahd, 1411 (h.).

MAŞALI, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Düzenleyen: Halil İbrahim Kaçar ve Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.

MUHYİDDÎN, Derviş. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr – Yemâme, 1999.

MUKÂTİL b. SÜLEYMAN. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Düzenleyen: Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.

MÜSÂİD b. SÜLEYMAN b. NÂSİR, et-Tayyâr. *Vukûfu'l-Kur'ân ve Eseruhâ fi't-Tefsîr*. Medine: Mücemma'u'l-Melik Fahd, 2011.

NEHHÂS, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî. *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*. Düzenleyen: Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî. Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1992.

NEHHÂS, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Düzenleyen: Züheyr Gâzî Zâhid. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdatü'l-Arabiyye, 1985.

NEHHÂS, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî. *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Düzenleyen: Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1988.

ÖZTÜRK, Mustafa, çev. *Kur'ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

SECÂVENDÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî. *İlelü'l-Vukûf*. Düzenleyen: Muhammed b. Abdullah el-İdî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.

SEHÂVÎ, Ebü'l-Hasen 'Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. «Âlemü'l-İhtidâ fî Marifeti'l-Vakf ve'l-İbtidâ.» *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ* içinde, düzenleyen: Ali Hüseyin el-Bevvâb. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987.

SEMÎN el-HALEBÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-*

- Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. Düzenleyen: Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- SÜYÛTÎ, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Düzenleyen: Mustafa Dîb el-Bugâ. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*. Düzenleyen: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Dâru Hecr, ts.
- TABERSÎ, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen. *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- TEMEL, Nihat. *Kur'ân Kiraâtında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- UMÂNÎ, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Saîd. *el-Mürşid fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ*. Düzenleyen: Muhammed b. Hammûd. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1423 (h.).
- UMÂNÎ, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Saîd. *el-Mürşid fî'l-Vukûf alâ Mezâhibi'l-Kurrâi's-Seb'a ve Ğayrihim min Bâki'l-Eimmeti ve'l-Müfessirîn*. Düzenleyen: Hind bint Mansûr b. Avn el-Abdelî. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1423 (h.).
- ÜŞMÛNÎ, Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerim. *Menâru'l-Hüdâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*. Düzenleyen: Şerif Ebû'l-Alâ el-Adevî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- ZECCÂC, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*. Düzenleyen: Abdülcelil Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- ZEMAHŞERÎ, Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Tevîl*. Düzenleyen: Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Düzenleyen: Zeki Muhammed Ebû Serîf. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2006.





bilimname XXXV, 2018/1, 358-360

Arrival Date: 12.02.2018, Accepting Date: 09.04.2018, Publishing Date: 30.04.2018
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.393727>

A PROPER UNDERSTANDING OF AL-WAQF AL-JĀİZ

-Within the Framework of Sajāwandī's Work and Related Verses-

Mustafa KARAGÖZ^a

Extended Abstract

Sajāwandī, in his *Ilelu'l-Wuqūf*, divided *waqf* into six categories. In the *introduction* of his work, he defined these six categories, explained the definitions with examples, and indicated which symbols would be used in his work for these categories. One of the categories in his classification is “al-waqf al-jāiz”. Sajāwandī defined “al-waqf al-jāiz” as “a *waqf* in which both stopping (*waqf*) and transition (*wasl*) are appropriate, because there are necessities and possible reasons for making stopping (*waqf*) and transition (*wasl*)”.

Today, in some works related to the subject, “al-waqf al-jāiz” is defined as “the place where it is better to make *waqf* although both stopping (*waqf*) and transition (*wasl*) are appropriate.” Perhaps by virtue of the definitions made, “al-waqf al-jāiz” is generally known as such. But description of “al-waqf al-jāiz” as “the place where it is better to make *waqf* although both stopping (*waqf*) and transition (*wasl*) are appropriate” does not coincide exactly with the terminology of Sajāwandī, and also does not tally with the usage in his work and the proper meaning of the related verses.

Firstly, in Sajāwandī's definition of this kind of *waqf*, he did not pass a judgment such as “it is better to make *waqf*”. Furthermore, while analyzing Sajāwandī's preference and methods, it would be seen that “al-waqf al-jāiz” is not qualified homogeneous, instead it is presented in variable forms. Likewise, in places where “ج” symbol which represents “al-waqf al-jāiz” in the context of his work, Sajāwandī gave different rulings. In some places he

^a Assoc. Prof., Erciyes University Theology Faculty, mkaragoz@erciyes.edu.tr

said it is preferable to make *waqf*, while he mentioned the preference of *wasl* in some other places. Moreover, in some places, the author only confined himself to stating that *waqf* is permissible (*jāiz*). Basically, as regards places where Sajāwandī did not state his preference, it is possible to say that *waqf* is better in some, while *wasl* is better in others. As for some other places where he didn't state his choice, neither *waqf* nor *wasl* surpasses the other, but rather they are equally right. In that case, Sajāwandī's usage of "al-waqf al-jāiz" categorization is in three different positions:

1. Places where Sajāwandī explicitly preferred the *wasl* or stated reasons that necessitated the *wasl*
2. Places where Sajāwandī explicitly preferred the *waqf* or stated reasons that necessitated the *waqf*
3. Places where Sajāwandī did not in any way declare his preference.

In addition to this, it is possible to divide places where he did not state his preference into three:

- a. Despite Sajāwandī not stating his preference, places where *wasl* is more appropriate
- b. Despite Sajāwandī not stating his preference, places where *waqf* is more appropriate
- c. Places where *wasl* and *waqf* are equally accepted right.

This being the case, it could be said that "al-waqf al-jāiz" according to Sajāwandī's usage amounts to five situations. In this case, the definition "*the place where it is better to make waqf although both stopping (waqf) and transition (wasl) were appropriate*" relating to "al-waqf al-jāiz" only tallies with two of the five situations. In other words, it only covers places where the author preferred *waqf* and places where it is possible to say that *waqf* is better although he did not state any preference. Considering the other three situations, the definition in question does not cover Sajāwandī's terminology and his usage in the content of his work. Consequently, the said definition is wrong in these three positions: The places where the author had chosen to make *wasl*, places where it is possible to say that *wasl* is better although he did not state any preference, and places where the two are equally appropriate. In addition to this, in case the "*waqf* is more appropriate" definition is acted upon and *waqf* is made in verses where *wasl* is actually better, the relevant verses either loses their semantic completeness or their proper meaning goes unnoticed. In such case, there is risk of defeating the purpose of sajāwands, which primary aim is to ensure proper recitation.

In order to avoid this risk, the first and easiest thing to do is amending the mistakes in the definitions that does not tally with Sajāwandī's definition and application. In other words, definitions such as "it is better to make *waqf* although both stopping (*waqf*) and transition (*wasl*) are appropriate" or "*waqf* and *wasl* are equally appropriate" should be transformed back to the authentic state of the author's terminology and application. Moreover, in definitions to be made, there should be comprehensive details of the author's usage. This little amendment is supposed to form foundation for the spread of the right information.

The amendment stated above can contribute to the establishment of right information. However, in the final analysis, there is not any differentiation that show different positions of "al-waqf al-jāiz" in *Mushafs* in Turkey but only there is "ج" symbol. Therefore, during recitation of the Qur'ān it is difficult to decide in which places *waqf* or *wasl* is preferred or in which places the two are equally appropriate. Hence, in order to realize the application that tallies with authentic meaning of the verses, there is need to create ideas towards the establishment of a system that conforms to the whole of "al-waqf al-jāiz" category. Thus, "al-waqf al-jāiz" category will be properly define to suit the proper meaning of the verses, and also Sajāwandī's definition and his usage. This article is aimed at presenting the nature of the "al-waqf al-jāiz" category, within the frame of the usage in Sajāwandī's work namely *Ilelül-Wukûf* and the meaning of related verses.

Keywords: Tafsīr, recitation of the Qur'ān, al-waqf al-jāiz, Sajāwandī, meaning.

