

Kavramsal ve Dilbilgisel Bakışla Taha 14. Âyetin Anlam Çözümlemesi

Necla
YASDIMAN
DEMİRDÖVEN*

Öz: Bu makale, Taha Sûresi'nin 14. âyetini tevhid, ibadet, salât ve zikir kavramları çerçevesinde dilbilgisel ve kavramsal açıdan bütüncül bir yaklaşımla incelemektedir. Âyetin klasik kaynaklarda "müşkil" (tahlili incelik gerektiren) âyetler arasında yer alması ve Kur'an anlatısında Hz. Mûsâ'ya yöneltilen ilk hitaplardan biri olması, araştırmanın temel gerekçesidir. Çalışmada nitel doküman analizine dayalı olarak; âyetteki أَنَا إِلهِي ifadesi, bu yapıyla ilişkili ardışık emir fiilleri ve يُنْفَرِي tamlaması filolojik açıdan incelenmiştir. Ayrıca i'râb ve kıraat farklılıkları ile salât kavramına dair yaklaşımlar, klasik ve modern kaynaklarda yer alan veriler ve tefsirler ışığında karşılaştırmalı yöntemle değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, âyetin gramer yapısından hareketle, güncel sosyal medya tartışmalarındaki "Allah ile Rab isimlerinin farklı varlıkları ifade ettiği" iddiası eleştirel bir gözle ele alınmış ve bu iddiaların Tâhâ 14'ün dilbilgisel kurgusu karşısında tutarsızlığı ortaya konmuştur. Böylece çalışma, Tâhâ 14. âyeti ekseninde dilbilimsel verilerin anlam inşasındaki belirleyiciliğini göstererek, nahiv-tefsir bütünlüğüne dayalı bir okuma örneği sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Tâhâ 14, Tevhid, Salât, Zikir.

Conceptual and Grammatical Analysis of Verse 14 of Sûrat Tâhâ 14

Abstract: This article examines verse 14 of Sûrat Tâhâ within a linguistic and conceptual framework focused on tawhîd, worship, ṣalâh and dhikr. Classified in classical literature as mushkil (analytically demanding) and presented in the Qur'anic narrative as one of the earliest divine addresses to Moses, the verse constitutes the study's main rationale. Using qualitative document analysis, the expression أَنَا إِلهِي, the associated chain of imperative verbs and the phrase يُنْفَرِي are analysed philologically. In addition, differences in i'râb and qir'â't, together with approaches to ṣalâh, are evaluated comparatively in light of classical and modern exegesis. On the basis of the verse's grammatical structure, the article critically engages with social media claims that the names "Allah" and "Rabb" denote different beings and demonstrates their inconsistency with the verse's linguistic configuration, thereby underscoring the role of linguistic evidence in meaning construction and proposing a reading model that integrates Arabic syntax (naḥw) and Qur'anic exegesis (tafsîr).

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Tâhâ 14, Tawhid, Salât, Dhikr.

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı. E-Posta: neclayasdımāndemir@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7153-3507>.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'de tevhid ve ibâdet ilişkisinin en özlü biçimde ortaya konduğu âyetlerden biri Taha Sûresi 14. âyetidir. Bu âyet, Allah'ın mutlak birliğini vurgularken ibâdeti—özellikle de salâtı—tevhid inancının pratik bir yansıması olarak sunmakta; Hz. Mûsâ'ya hitap eden ilk vahiy halkalarından biri olması bakımından da dikkat çekmektedir.

Taha Sûresinin 14. âyeti, gramer yapısındaki çok yönlülük sebebiyle tefsir literatüründe “müskil” kabul edilmiş ve üzerine ayrıntılı tartışmalar bina edilmiştir. Söz konusu işkâlin en somut örneklerinden biri لِيَذْكُرِي (li-zikrî) ifadesidir. Bu konudaki tartışmaların birincisi, tamlamada yer alan lâm harfinin işlevine yöneliktir. Buradaki lâm'ın, sebebiyet bildirerek “Benim zikrim için/amacıyla namaz kıl” manasında ta'lîl için mi; yoksa “Beni andığın vakit kıl” manasında vakit/zarf bildirmek için mi kullanıldığı meselesi tartışmanın odağını oluşturur¹.

İkincisi, ذَكَّرِي kelimesindeki zamirin merciidir. İzâfetin yönü bakımından yapılan bu tartışmada; ifadenin “Allah'ın kulunu anması” yani fâilin mef'ûle izâfeti mi, yoksa “kulun Allah'ı anması” yani mef'ûlün fâile izâfeti mi olduğu hususu âyetin tefsirini doğrudan etkilemektedir².

Üçüncüsü ise وَأَقِمِ الصَّلَاةَ “Bana ibâdet et ve namazı dosdoğru kıl” emrinin kapsamıdır. Bu emrin, genel olarak bütün vakit namazlarını mı; yoksa hadis kaynaklarında geçen “Kim bir namazdan uyuyakalır veya onu unutursa, hatırladığında onu kılsın”³ rivâyetine paralel biçimde, sadece unutulup hatırlanan namazların kazasını mı kapsadığı hususu, fikhî ve tefsîrî açıdan irdelenmiştir⁴. Bu çok katmanlı yapı, âyeti basit bir emir cümlesi olmaktan çıkarmış; lügavî, rivâyet, dirâyet ve işârî tefsir ekollerinin farklı okumalar geliştirdiği derinlikli bir metin hâline getirmiştir.

Klasik literatürdeki bu tartışmaların yanı sıra, son yıllarda özellikle popüler söylem ve sosyal medya içeriklerinde âyetin tevhid vurgusuna aykırı iddiaların gündeme geldiği görülmektedir. Bu mecralarda, Kur'ân'da “Allah–Rab, O ve Biz ayrımı” bulunduğu; ayrıca “Kâdir-i Mutlak” diye isimlendirilen Yaratıcı'nın

¹ Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve l-râbüh*, thk. Abdulcelîl Abdu Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 3/352; Âlûsî, Şihâbeddin Mahmûd b. Abdullah, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atrıyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1415/1994), 8/485; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 16/119.

² Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420/2000), 22/20; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16/119-120.

³ Enes (r.a.)'dan rivâyet edilen bu hadis için bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Mevâkitü's-salât”, 37; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Mesâcid ve mevâdi'u's-salât”, 597.

⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/352; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/21; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/486.

bunların hepsinden farklı ve hepsinin üzerinde ayrı bir varlık olduğu ileri sürülmektedir. Bu bağlamda “Allah ile O’nun yöneticileri”, “galaktik federasyon / kozmik hiyerarşi” gibi tevhid ilkesini zedeleyen ezoterik yorumlar dolaşıma sokulmaktadır⁵.

Daha önce yürüttüğümüz kapsamlı kitap projesinde, Ahmet Daloğlu gibi binlerce takipçisi olan isimlerin bazı âyetleri delil göstererek geliştirdiği bu tür iddialar; Kur’ân’ın metinsel bütünlüğü, i’râb kuralları ve klasik tefsir geleneği çerçevesinde eleştirilmiş; söz konusu anlamların Kur’ân tarafından taşınmadığı ortaya konulmuştur⁶. Bu çerçevede Hz. Mûsâ’nın Tûr tecrübesi içinde yer alan **إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا** “*Şüphesiz ben, yalnızca ben Allah’ım. Benden başka ilâh yoktur...*” (Taha, 20/14) beyanı; tevhid ilkesini en yoğun şekilde ifade etmesiyle, modern dönemdeki “Allah–Rab, O ve Biz ayrımı” iddialarına karşı temel bir savunma noktası olarak öne çıkmaktadır.

Bu makale, söz konusu geniş çerçevede öne çıkan âyetlerden biri olan Taha 14. âyeti bağımsız bir örnek olay şeklinde ele almaktadır. Çalışmanın temel amacı; âyetin dilbilgisel yapısını, tefsir literatüründeki konumunu ve hem klasik hem de modern yorumlarda tevhid–ibâdet ilişkisinin nasıl kurulduğunu sistematik biçimde analiz etmektir. Bu yönüyle çalışma, hem modern dönemde ortaya çıkan “Allah–Rab, O ve Biz” ayrımı söylemlerine kavramsal ve nahiv temelli bir cevap üretmeyi, hem de nahiv–tefsir ilişkisini Taha 14. âyet özelinde ayrıntılı biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Literatür incelendiğinde; salât, zikir ve ibâdet gibi kavramları yahut Taha Sûresinin genel özelliklerini ele alan çalışmalar bulunmakla birlikte⁷, Taha 14. âyetin nahiv ve kavramsal katmanlarını, modern tevhid tartışmalarıyla ilişkilendirerek bütüncül bir metodolojiyle inceleyen müstakil bir araştırmaya rastlanmamıştır. Müfessirlerin bu âyeti, özellikle dilbilgisel tartışmalar sebebiyle “müskil” addetmeleri, bizi âyet üzerinde daha derin ve müstakil bir inceleme yapmaya sevk etmiştir.

⁵ Bu iddiaları içeren videolar için bk. Ahmet Daloğlu, “Allah ve ‘O’ (Kadir-i Mutlak) Neden Farklı Varlıklardır? Kozmik Hiyerarşinin Gizemi”, *YouTube* (03 Ocak 2024), (Erişim 2 Kasım 2025). <https://www.youtube.com/watch?v=B2AUeqa4SiY>; Ahmet Daloğlu, “Rabb, Allah, ‘O’ ve ‘Biz’ Kimdir?”, *YouTube* (07 Eylül 2023), (Erişim 2 Kasım 2025). <https://www.youtube.com/watch?v=fM0aN7dToj8>. Ayrıca bu görüşlerin derlendiği bir eser için bk. Ahmet Daloğlu, *Şeytan Haklıysa!* (İstanbul: Şira Yayınları, 2025).

⁶ Necla Yasdıman Demirdöven, *Kur’ân ve Mitolojiler: Kozmik Tuzak (Allah–Rab–O–Biz Ayrımı İddialarına Kavramsal ve Nahiv Temelli Reddiyeler)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025), 59–60.

⁷ Konuyla ilgili bazı çalışmalar şunlardır: Fatıma Ünsal, “Nüzul-Sîret İlişkisi Bağlamında Taha Sûresi’nin Temel Vurguları”, *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (Aralık 2018), 85-108; Esra Erdoğan Şamlıoğlu, *Kur’an’da Geçen Rab ve İlâh Kavramları Üzerine Semantik Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Abdurrahman Kasapoğlu, “Kişilik Gelişimi Açısından Namaz”, *Hikmet Yurdu: Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/16 (2015), 11-54; Cahit Karaalp, “Salât Kavramının Semantik Analizi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2018), 125-146.

Bu makale, literatürdeki bu boşluğu doldurma amacıyla, şu temel soruya odaklanmaktadır: “Taha 14. âyetin müşkil âyetler arasında değerlendirilmesine sebep olan dilbilgisel özellikler ve kavramsal unsurlar, tefsir geleneğinde ve modern dönemde âyetin yorumlanma biçimlerini hangi açılardan etkilemektedir?” Bu çerçevede çalışma, Taha 14. âyeti nahiv, kıraat ve tefsir eksenlerinde çok katmanlı bir okumaya tabi tutmaktadır.

Araştırmada nitel araştırma yöntemleri çerçevesinde doküman analizi ve nitel içerik analizi birlikte kullanılmıştır. İlk aşamada Taha 14. âyetin kelime ve cümle yapısı, klasik ve modern nahiv kaynakları ile sözlükler ışığında filolojik ve dilbilgisel açıdan incelenmiş; özellikle أَنَا أَنِّي ifadesindeki zamir tekrarı, bu yapı ile ilişkili ardışık emir fiilleri ve لَذِكْرِي tamlamasının anlam imkânları ayrıntılı biçimde tahlil edilmiştir. İkinci aşamada, farklı kıraatlerin âyetin anlamına etkileri ve bu etkilerin anlam dünyasına yansımaları incelenmiştir. Son aşamada ise, âyetin günümüzdeki algısını tespit etmek amacıyla hem klasik hem de modern dönem tefsir yorumları nitel içerik analizi ile çözümlenmeye çalışılmış, sonuçlar betimleyici nicel verilerle desteklenerek ortaya konmuştur. Böylece çalışma, nahiv–tefsir ilişkisini Taha 14. âyet özelinde sistematik biçimde ortaya koyarak Kur’ân’ın anlaşılmasına yönelik kavramsal ve dilbilimsel literatüre bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

1. Taha Sûresi 14. Âyetin Bağlamı

Taha Sûresi’nin nüzûl süreci ve tarihsel arka planı, 14. âyetteki tevhid ve ibâdet vurgusunun doğru anlaşılması açısından hayati öneme sahiptir. Mushaf tertibine göre yirminci, nüzûl sırasına göre ise kırk beşinci sûre olan Taha, Mekke döneminin ortalarında, bi’setin dördüncü veya beşinci yılında nâzil olmuştur⁸. 135 âyetten oluşur. Sûre, Hz. Mûsâ’nın kıssasını merkeze alarak tevhid, nübüvvet, ahiret inancı ve ibâdetin önemini vurgular. Hz. Mûsâ’nın Firavun’a karşı tebliğ mücadelesi, müşriklerin Hz. Peygamber’e karşı tutumlarıyla paralellik kurularak, hem tebliğcilere sabır ve sebat telkin eder hem de tevhid inancını pekiştirir⁹.

Sûrenin indiği dönem, Mekkeli müşriklerin Müslümanlar üzerindeki baskılarını hem fiziksel hem de psikolojik olarak en üst seviyeye çıkardıkları bir zaman

⁸ Sûrenin nüzûl sırasındaki yeri ve Mekkiliği hakkında geniş bilgi için bk. Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1420/2000), 1/45-50; Osman Keskiöğlu, *Nüzûlünden Günümüze Kur’ân-ı Kerim Bilgileri* (Ankara: TDV Yayınları, 1987), 125; Bedreddin Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002), 2/598.

⁹ Ünsal, “Nüzul-Sîret İlişkisi Bağlamında Tâhâ Sûresi’nin Temel Vurguları”, 105–129; Harun Bekiroğlu ve Ahmet Taşdoğan, “İsrâiloğulları’nın Taşıdığı Yük Meselesi: Tâhâ Sûresi 20/87. Âyetiyle İlgili Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (2020), 721–754; Şemsettin Işık, “Tâhâ Sûresinin 95–97. Âyetlerini Anlama ve Anlamlandırmada İsrailiyyatın Etkisi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2014), 137.

dilimine tekâbül etmektedir. Sürenin nüzûl ortamıyla ilgili kaynaklarda en sık zikredilen rivâyet, Hz. Ömer'in Müslüman olma hadisesidir. Hz. Ömer'in, kız kardeşi ve eniştesinin evinde okunan Taha Sûresi'nin baş tarafındaki âyetleri işiterek etkilenmesi ve akabinde İslâm'ı kabul etmesi, sürenin o dönemdeki dönüştürücü gücünü ve *belâgat* seviyesini gösteren önemli bir tarihsel karine kabul edilir¹⁰.

Sürenin başındaki "(Ey Muhammed!) Biz Kur'ân'ı sana güçlük çekesin/mutsuz olasın diye indirmedik" (Taha, 20/1-2) hitabı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) omuzlarındaki ağır tebliğ yükünü hafifletmeyi amaçlayan bir teselli mahiyetindedir. Bu giriş, 9. âyette başlayan Hz. Mûsâ kıssası ile doğrudan bir bağlam (*siyak*) ilişkisi kurar. Zira Hz. Mûsâ da Firavun gibi bir güç karşısında zorlu bir tebliğ göreviyle yükümlü tutulmuş; ancak ilâhî vahiy ve mucizelerle desteklenmiştir¹¹. Dolayısıyla 14. âyetin yer aldığı pasaj, sadece tarihî bir anlatı değil, aynı zamanda nüzûl dönemindeki muhataplara (Hz. Peygamber ve müminlere) yönelik bir motivasyon kaynağıdır.

İnceleme konusu olan 14. âyet, Hz. Mûsâ'nın peygamberlikle görevlendirildiği o "kutsal an"ın doruk noktasını teşkil eder. Bu süreci başlatan 9. ve 10. âyetlerde, Hz. Mûsâ'nın ailesiyle birlikte Mısır'dan çıkıp çöle doğru yol aldığı bir esnada "bir ateş" (*nâr*) fark etmesi anlatılır. Müfessirler, Hz. Mûsâ'nın ısınmak veya yolunu bulmak amacıyla yöneldiği bu fiziksel ateşin, aslında manevî bir aydınlanmaya (*nûr*) ve ilâhî kelâma vesile oluştundaki metaforik dönüşüme dikkat çekerler¹².

Hz. Mûsâ ateşe yaklaştığında, Tuvâ vadisinde kendisine nida edilmiş ve pabuçlarını çıkarması emredilmiştir: "*Şüphe yok ki ben senin Rabbinim. Hemen pabuçlarını çıkar; çünkü sen mukaddes vadide, Tuvâ'dasın.*" (Taha, 20/12).

Klasik tefsir literatüründe Hz. Mûsâ'dan pabuçlarını çıkarmasının istenmesi, iki temel yaklaşımla açıklanmıştır. Birincisi, *zâhirî* yorumdur; pabuçların ölü hayvan derisinden (eşek derisi vb.) yapılmış olması sebebiyle "necis" sayılması veya kutsal zemine (Tuvâ) temasın doğrudan sağlanması gerekliliğidir. İkincisi ise, birçok müfessir tarafından daha güçlü bulunan işârî yorumdur. Buna göre, pabuçların "dünya ve ahiret" (iki âlem) veya "aile ve mal" gibi dünyevi bağları simgelediğidir. Allah'ın huzuruna çıkarken (tevhid ve münâcât makamı), kalbin masivâdan (Allah dışındaki her şeyden) arındırılması gerektiği, bu

¹⁰ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyeri el-Mu'âfirî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 1/343-346.

¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb – Tefsîru'l-Kebîr*, 22/5; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16/185.

¹² Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'An Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Tenzîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 3/553; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/3365.

sembolik eylemle ifade edilmiştir¹³.

Bu manevî arınma ve hazırlık safhasından sonra, 13. âyetteki “*Ben seni seçtim*” ifadesiyle Hz. Mûsâ’nın nübüvvet görevi tescillenmiş ve dikkatler vahyedilecek olan asıl mesaja çekilmiştir. İşte makalenin odak noktasını oluşturan 14. âyet, bu hazırlık, arınma ve seçilme süreçlerinin ardından gelen en temel manifestodur. 12. âyetle *إِنِّي أَنَا رَبُّكَ* “*Ben senin Rabbinim*” şeklinde tecelli eden hitap, 14. âyetle uluhiyetin *وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي* ilanıyla kemâle ermiştir. Bu bağlamda söz konusu ifade, âyetin sıradan bir emir cümlesi olarak okunamayacağını göstermekte; Hz. Mûsâ’nın şahsında vahye muhatap olan insanın varlık bilincini yeniden inşa eden bir tevhid beyannameşi işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır¹⁴.

Âyetin devamında (20/15–16), kıyametin mutlaka gerçekleşeceği, herkesin yaptıklarının karşılığını göreceği bildirilerek, ibâdetin ahiret boyutu ve kulluk bilinci pekiştirilir. Böylece bu âyetler, İslâm’ın üç temel ilkesini—tevhid, ibâdet ve ahiret inancını—bütüncül biçimde öne çıkarır. Özellikle “*Namazı beni anmak için kıl*” ifadesiyle, ibâdetin yalnızca şekilsel bir ritüel olmadığı; asıl amacın Allah’ı bilinçte tutmak olduğu vurgulanır.

1.1. Taha Sûresi 14. Âyetin Kavram Analizi

Taha Sûresi 14. âyetle öne çıkan temel kavramlar şunlardır:

1.1.1. Allah (الله) ve İlah (إله) Kavramları

Taha Sûresi 14. âyetle yer alan **الله** “Allah” ismi, İslâm’da eşî ve benzeri olmayan tek yaratıcı’nın özel adıdır. Yaygın görüşe göre **الله** lafzı “ilâh” (إله) kelimesinden türemiş, başına “elif-lâm” getirilerek belirli hâl gelmiş ve baştaki hemzisi hafzedilmiştir¹⁵. Kur’ân’da geçen **هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا** “Onun adıyla

¹³ Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru'l-Mâtürîdî, Te'vîlât-u Ehl-i's-Sünne*, thk. Mecdi Baslum, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 7/272; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Ömer Faruk Hilmi (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 12/155. Râzî, pabuçların çıkarılmasını “kalbin, Allah’tan gayrısından (mâsivâ) soyutlanması” olarak tevil eder. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 22/15.

¹⁴ Ünsal, “Nüzûl-Siret İlişkisi”, 112; Bekir Topaloğlu, “Taha Sûresi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/379–380.

¹⁵ Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1992), 82; Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebîbekr, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999), 20; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâr Sâdır-Dâr Beyrut, 1414/1993), 13/469; Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 6/2224; İbn Abbâd, İsmâil b. Abbâd, *el-Muhîr fî'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/320; Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Kuveyt: Kültür, Sanat ve Edebiyat Konseyi Yayınları, 1385–1422/1965–2001), 36/324; İbn Fâris, Ebu'l-

anılan başka bir varlık biliyor musun?”¹⁶ âyeti de bu eşsizliği vurgular ve “Allah” isminin başka hiçbir varlık için kullanılmadığını destekler. Allah lafzı, özel isim işlevi kazanmış ve eşsizliği pekişmiştir¹⁷.

“Allah” kelimesinin sevgi ve yönelme bildiren وَلِه (velihe) veya hayret ve şaşkınlık ifade eden إِلِه (elihe) gibi farklı köklerden türediğine dair görüşler de mevcuttur. إِلَه ifadesi ise, يَا اللَّهُ “Ey Allah” anlamındadır. Nidâ edatı يَا harfi, sonundaki iki mîm ile değiştirilmiştir¹⁸.

إِلَه “ilâh” ise ibâdet edilen her varlığı ifade eder. اللات (el-Lât) ve “tanrıça” anlamında الإلهة buna örnek gösterilebilir. Çoğul yapılmaması gereken bir isim olduğu halde müşrik Araplar آلِهَة (ilâhlar) şeklinde çoğulunu da kullanmışlardır¹⁹. Cahiliye Arapları Allah ismini bilse de²⁰, her kabile kendi ilâhını benimseyerek²¹ Allah’ı fiilen unutmuş ve ulûhiyet vasıflarını putlara atfetmiştir²². Müşrikler Allah’ın tek ilâh olduğu çağrısını duyduklarında, لَا إِلَه إِلَّا اللَّهُ “Allah’tan başka ilâh yoktur” mesajı, onlar için alışılmadık ve şaşırtıcı gelmiştir²³.

1.1.2. (فَاعْبُدْ) İbâdet Kavramı ve Emir Fiili

Taha 14. âyetindeki فَاعْبُدْ (fa‘bud, “ibâdet/kulluk et”) emri, يَعْْبُدُ – عَبَدَ fiilinden türemiş olup sözlükte “tevazu göstermek, boyun eğmek, alçalmak” gibi anlamlara gelir. Bu kökten türeyen عُبُودِيَّة (ubûdiyyet), Allah’a tam teslimiyeti; عِبَادَة (ibâdet/kulluk) ise bu teslimiyetin bilinçli ve coşkulu ifadesini anlatır. عَبَد (kul) çoğulu عَبِيد (abîd) iradeli/iradesiz tüm varlıkları; عِبَاد (ibâd) ise yalnızca gönüllü olarak Allah’a kulluk edenleri belirtir²⁴. Yani عبيد formu عباد formundan daha kapsamlıdır²⁵.

Hüseyin Ahmed, *Mu‘cemü Mekâyisi ‘l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 1/127.

¹⁶ Meryem, 19/65.

¹⁷ Topaloğlu, “Allah”, DİA, 2/471.

¹⁸ Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 82; Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, 20, İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/469; Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü’l-Luğa*, 6/2224; İbn Abbâd, *el-Muhît fi’l-Luğa*, 1/320; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, 36/324; İbn Fâris, *Mu‘cemü Mekâyisi ‘l-Luğa*, 1/127.

¹⁹ Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi’l-Kur‘ân*, 82.

²⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur‘an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 15-16.

²¹ Izutsu, *Kur‘an’da Allah ve İnsan*, 89.

²² Hasan Nas, *Zihniyet İnşası Bağlamında Kur‘an’da Rubûbiyet*, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 256–257.

²³ Guy Monnot, “Kur‘an’da Tanrılar”, çev. Ramazan Adıbelli, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 245–259, 251.

²⁴ Hier, 15/42.

²⁵ Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 542; Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü’l-Luğa*, 2/503; Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, 198; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3/271; Firûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Meccüddîn

“Abd” kelimesi, otoriteye itaat²⁶, “ibâdet” ise Allah için gösterilen sevgi, saygı ve bağlılık içeren duygu ve davranışları ifade eder²⁷. Terim olarak ibâdet ise, Allah’ın rızasını kazanmak için yapılan bilinçli eylemlerdir²⁸.

Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), cansız varlıkların iradesizce, insanın ise iradeli, bilinçli tercihle kulluk ettiğini belirtir. Taha 14’teki فَاعْبُدْنِي “Bana ibâdet et” emri, bu iradeli ibâdeti ifade eder²⁹. İbâdet; namaz, oruç gibi ritüelleri ve Allah rızası için yapılan her olumlu davranışı kapsar. Dua, zikir, salât gibi kavramlar ise ibâdetin farklı yönleridir.

Kulluk, Allah’ın kulları üzerindeki hakkıdır³⁰ ve kişinin O’na boyun eğmesini, bağımsızlığından vazgeçmesini ve her türlü isyanı terk etmesini içerir³¹. İbadet ise, bu kulluğun sevgi, saygı ve bağlılıkla dışa vurumunu ifade eden duygu ve davranış şekilleri olmaktadır. Kur’ân, ibâdet ve kulluğun nasıl icra edileceğini bildirir³² ve insanın bu talimatları anlama yeteneğiyle donatıldığını vurgular³³.

Taha 14’teki فَاعْبُدْنِي emri, Allah’ın tek ilâh olarak kendini tanıttığının hemen ardından gelir. Hz. Mûsâ’ya peygamberliğinin başında verilen bu emir, Hz. Mûsâ şahsında tüm insanlığa yöneltilmiş olup, sadece şekli bir görev değil, insanın Allah ile varoluşsal ilişkisinin ve manevî gelişiminin anahtarıdır.

1.1.3. Salât (الصَّلَاة) Kavramı

Taha Sûresi 14. âyette Allah Teâlâ, Hz. Mûsâ’ya önce “Şüphesiz ki ben Allah’ım, benden başka ilâh yoktur” buyurarak tevhid ilkesini bildirir, hemen ardından gelen فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي “Bana kulluk et ve beni anmak için namazı kıl” emriyle salâtı doğrudan tevhidin ve zikrin merkezine yerleştirir. Bu bağlamda salât kavramı; lügavî kökeni, şer’î vaz’ süreci ve âyetteki “zikir” hedefiyle birlikte ele alınmalıdır.

Klasik Arapça sözlüklerde es-Salât (الصَّلَاة) kelimesi, esas itibarıyla “dua, niyaz ve rahmet talebi” anlamlarıyla açıklanır. Kelimenin aslı (صَلَوَة) olup, sarf

Muhammed b. Ya’kûb el-Kâmûsü’l-Muhîd (Beirut: Dâr Sâdır, 2005), 196; Zebîdî, Tâcü’l-Arûs, 8/330 vd.

²⁶ Yusuf Çelik, “Kuranda İbadet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 41, *Erzurum 2014*, (t.y.), 205-206.

²⁷ Mustafa Cora, “Kur’ân Tefsirinin Önemi/Kulluk Ve Dini Görevle İlgisi”, *Kesit Akademi* 18/18 (01 Ocak 2019), 99.

²⁸ Çelik, “Kuranda İbadet”, 206.

²⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 542.

³⁰ Çelik, “Kuranda İbadet”, 217.

³¹ Çelik, “Kuranda İbadet”, 206.

³² Cora, “Kur’ân Tefsirinin Önemi”, 99.

³³ Cora, “Kur’ân Tefsirinin Önemi”, 92.

kaideleri gereği vâv harfinin elife dönüşmesiyle (صَلَاة) halini almıştır³⁴. Râgıb el-İsfahânî, kavramı kuldan Allah’a nisbet edildiğinde “dua ve ibâdet”, Allah’tan kula nisbet edildiğinde ise “rahmet ve sena” (övgü) olarak tanımlar³⁵. İbn Manzûr (ö.711/1311) da *Lisânü’l-Arab*’da salâtın aslı anlamını “dua” ekseninde ele almakta ve buradan hareketle ibâdet/namaz mânâsına geçişi göstermektedir³⁶. Kelimenin kökeni hakkında *Doha Tarihî Arapça Sözlüğü* gibi etimolojik çalışmalar, kelimenin erken dönem metinlerdeki kullanımının “dua” eksenli olduğunu belgeleyerek klasik lügatların verdiği bilgiyi teyit eder³⁷.

Salât kelimesinin, صَلَّى (sılâ) veya صَلَّى (salâ) kökleriyle ilişkilendirilen ve “ateşle yanmak” anlamındaki (ص ل ي) kökü arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Zira Kur’ân’da bu kök, namazla değil, cehenneme girmek anlamında kullanılmaktadır. Kur’ân, bu iki kökü semantik olarak kesin çizgilerle ayırır. Nitekim “ateşe girmek” anlamındaki fiil; “*Bugün oraya (ateşe) girin*” (اَضْلَوْهَا)³⁸ ve “*En büyük ateşe girecektir*” (يَضْلَى)³⁹ âyetlerinde azap bağlamında kullanılırken; salât, arınma ve felah (kurtuluş) bağlamında zikredilir⁴⁰.

Lügavî düzeyde genel bir “dua ve yöneliş” olan salât; Hz. Peygamber’in uygulamasıyla iftitah tekbiriyle başlayan, kıyam, rükû ve secde gibi rükünleri olan, selamla son bulan kurumsal ve sistemsel bir ibâdetin (hakikat-i şer’iyye) özel ismi olmuştur⁴¹. Taha 14. âyetteki “*Beni anmak için namazı kıl*” emri, işte bu şer’î hakikate işaret eder.

Âyetteki sıralama dikkat çekicidir: Âyetle önce اَنَا لِلّٰهِ اِلَّا اَنَا tevhid cümlesiyle Allah’ın birliği sabit kılınmakta, ardından فَاعْبُدْنِي genel kulluk emri gelmekte, en sonda ise وَاَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي buyrularak bu kulluğun somut ve sürekli tezahürü olan salât emredilmektedir. Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210) ve İbn Âşûr (ö.1393/1973) gibi müfessirler, لِذِكْرِي “li-zikrî” kaydının salâtın nihai gayesini ortaya koyduğunu; namazın salt şekilsel bir ritüel değil, tevhid bilincini diri tutan ve kulun hayatını Allah’ın sürekli zikri etrafında örgüleyen

³⁴ İbn Dureyd, *Cemheretü’l-Luga*, thk. Remzî Münîr Ba’lebekî, Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1987, 2/1077; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, 38/437-438; Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, 178; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, 1303.

³⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 490.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 14/464 vd.

³⁷ Mu’cem Doha’t-Târihi li’l-Luğati’l-Arabiyye (Doha Historical Dictionary of Arabic), “Salât” (Erişim 5 Aralık 2025).

³⁸ Yâsîn, 36/64.

³⁹ A’lâ, 87/12.

⁴⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 491; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, 38/450.

⁴¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi’l-Luğa*, thk. Muhammed İbrahim Selîm (Kahire: Dâru’l-İlmi ve’s-Sekâfe, 1997), 175; Alâüddîn es-Semerikandî, *Tuhfetü’l-Fukahâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1984), 1/ 6.

bir ibâdet olduğunu vurguladıklarını belirtirler⁴².

Bu bağlamda Taha 14'e göre salât, tevhid inancını kalpte kökleştiren, kulun Rabbini unutmamasını sağlayan ve tüm hayatını "zikrullah" ekseninde yeniden inşâ eden temel bir zikir-ibadet formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramsal zenginlik ve çok boyutluluk, salât kelimesinin farklı öznelere izafe edilmesiyle (eşdizimle) de ortaya konmaktadır:

1.1.3.1. Eşdizim ve Bağlama Göre Salât Kavramının Anlam Alanı

"Salât" kavramı, Allah, melekler, Peygamber ve müminler ile eşdizim oluşturduğunda farklı anlamlara gelir. Eşdizim, bir dilde bazı kelimelerin anlam ve kullanım alışkanlığı gereği belirli kelimelerle birlikte kullanılmasını ifade eder. Bu, bir kelimenin tek başına değil, birlikte kullanıldığı diğer kelimelerle kazandığı anlam ilişkisini gösterir⁴³. Salât kelimesi de eşdizim oluşturduğu unsura bağlı olarak farklı anlam katmanları kazanan bir kelimedir.

Allah'ın salâtı; kullarına rahmet, mağfiret, bereket ve destek sunmasıdır: *"Onlar, Rablerinden salât ve rahmete nail olanlardır."*⁴⁴. Meleklerin salâtı, müminler için dua ve istiğfar anlamına gelir. Hz. Peygamber'in salâtı; müminlere dua ve manevî huzur kaynağıdır⁴⁵.

Müminlerin Hz. Peygamber'e salâtı; ona dua etmek, şanını yüceltmek ve davasına destek talebidir: Nitekim âyette *"Allah ve melekleri Peygamber'e salât ederler; ey müminler, siz de ona salât edin!"*⁴⁶ buyrulur. Cenaze namazına "salâtu'l-cenâze" denmesi de bu uygulamanın esasen bir dua oluşundandır. Tüm mahlûkatın salâtı; kendi türlerine özgü bir dua ve tesbihi ifade eder: *"Her biri kendi salâtını ve tesbihini bilir."*⁴⁷. Böylece salât, fâili değişikçe; rahmet, mağfiret, istiğfar, dua, tesbih ve destek gibi farklı işlevleri kuşatan dinamik bir kavram hâline gelir.

Bu çok anlamlı yapı, Taha 14. âyetteki *وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي* emrinin anlaşılmasında da belirleyicidir. Zira burada salât, "zikir" ile birlikte anılmakta; böylece hem dua ve tesbihi, hem de kulun bütün varlığıyla Allah'a yönelişini içeren bütüncül bir ibadet olarak sunulmaktadır. Bu durum, salât gibi temel bir kavramın Taha 14 bağlamında anlaşılmasının, ancak dilbilimsel (lügavî ve eşdizimsel) verilerle teolojik analizleri birleştiren bütüncül bir yaklaşımla mümkün olabileceğini göstermektedir. Salâtın, Taha 14'te namaz formunu

⁴² Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 22/24; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16/201.

⁴³ Eyup Akşit, "Metin Dilbilimsel Bir Analiz: Abdullah B. Revâha'nın Hz. Hamza'nın Şehadetine İlişkin Şiirinde Bağlaşıklık Öğeleri", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 127-156.

⁴⁴ Bakara, 2/157.

⁴⁵ Tevbe, 9/103. bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 490.

⁴⁶ Ahzâb, 33/56.

⁴⁷ Nur, 24/41. bk. Mesut Okumuş, "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da Salât Kavramı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004), 23.

almasının temel nedeni ise, Kur'ân'da ibâdetle ilgili bir diğer anahtar kavram olan Zikr'e bağlanmasıdır:

1.1.4. Zikr (ذِكْر) Kavramı

Taha Sûresi 14. âyetin sonunda yer alan وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي emri, namaz ibâdetinin nihai gayesini ez-Zikr (الذِّكْر) kavramına bağlar. Bu bağlamda zikir, sadece dille söylenen bir sözcük değil, ibâdetin ruhunu oluşturan temel bir bilinç halidir.

Arap dilinin ilk sözlüğü *Kitâbu'l-Ayn*'da ve temel lügatlarda (ذ ك ر) kökü; “hıfzetmek, korumak, bir şeyi zihinde tutmak, anmak ve hatırlamak” manalarına gelir ve “unutmak” (nisyân) kavramının zıddıdır⁴⁸.

Râgıb el-İsfahânî, zikri semantik açıdan iki temel kategoride analiz eder: İlki, bir şeyi unutmuş olsun veya olmasın, kalpte ve zihinde canlı tutmak olan kalbî zikir (zikru'l-kalb). İkincisi ise, bir şeyi dille telaffuz edip açığa çıkarmak olan lisânî zikirdir (zikru'l-lisan)⁴⁹.

Taha 14. âyetteki لِذِكْرِي “li-zikrî” “Beni anmak için” ifadesi, her iki manayı da kuşatır; zira namaz, hem dille okunan âyetleri (kıraat/tesbih) hem de kalbin Allah’a yönelişini (huşû) içeren bütüncül bir eylemdir.

Kavramın Kur'ân'daki kullanım alanı, Taha 14'teki “hatırlama/anma” vurgusunu daha da derinleştirir. Kur'ân'da zikir; bazen vahyin ve kitabın kendisi⁵⁰, bazen şeref ve öğüt⁵¹, bazen de gafletten uyanış anlamında kullanılır. Âyetteki ذِكْرِي “benim zikrim” tamlaması, insanın ontolojik zaafı olan “unutma” ve “gaflet” haline karşı, ilâhî bir tedbir olarak namazın ikâme edilmesini ifade eder⁵². Nitekim dilciler, ذِكْرَى (zikrâ) kelimesinin derin ve güçlü hatırlamayı, تَذْكِرَةٌ (tezkira) kelimesinin ise insanı gerçeğe sevk eden somut belge ve delili ifade ettiğini belirtir⁵³.

Dolayısıyla Taha 14 bağlamında zikir, salt psikolojik bir hatırlama değil, لَا إِلَهَ إِلَّا ٱ tevhid hakikatinin insan benliğinde sürekli “hazır” (müstahzar) tutulmasıdır. İbn Manzûr'un belirttiği üzere zikir, “gafletin zıddı” olduğu için⁵⁴, “Namazı kıl” emri, insanı gaflet uykusundan uyandırıp tevhid bilincine (zikre) taşıyan en büyük eylem olarak وَلِذِكْرِ ٱللَّهِ أَكْبَرُ “Allah'ı anmak en büyüktür”⁵⁵ sırrına mazhar olur.

⁴⁸ Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrânî (Beyrut: Dârü ve Mektebeti'l-Hilâl, t.y.), 5/346; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/308.

⁴⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 328.

⁵⁰ bk. Enbiyâ, 21/50.

⁵¹ Zuhurf, 43/44.

⁵² Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 11/376; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 329.

⁵³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 329.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/309.

⁵⁵ Ankebût, 29/45.

Bu geniş semantik alan Taha 14 bağlamına taşındığında, âyetteki لَزِكْرِي ifadesindeki “Lâm” harfi, müfessirlerce genellikle “Ta’lîl” (sebeup/gaye bildirme) işleviyle yorumlanmıştır. Fahreddîn er-Râzî ve İbn Âşûr’a göre bu ifade, salâtın “illetini” (varlık sebebini) açıklar: Namazın asıl gayesi, insanın unutmaya yatkın yapısını ve gaflet hâlini gidererek, hayatı “Zikrullah” ekseninde tanzim etmektir⁵⁶. İbn Âşûr, buradaki zikrin sadece namaz esnasındaki anmayı değil, namazın etkisiyle oluşan sürekli bir bilinç halini (meleke) kastettiğini vurgular⁵⁷.

Dolayısıyla Taha 14 bağlamında salât, “zikrin kurumsal ve şekilsel hali” olarak karşımıza çıkar. Namaz (salât); Kur’ân’ı okuyarak ilâhi zikri işitmek, rûku ve secde ile kulu Rabbine yöneltmek ve neticede “Allah’ı anmak en büyüktür”⁵⁸ sırrınca, Allah’ın da kulunu rahmetiyle anmasına vesile olmaktadır. Bu yönüyle âyet, namazı sıradan bir ritüel olmaktan çıkarıp, tevhid ve zikir bilincini inşa eden bir disiplin olarak konumlandırmaktadır.

Bu kavramsal arka plan, âyetin i’râb analizine geçiş için güçlü bir temel oluşturmaktadır. Aşağıda, önce âyetin i’râb yapısı, ardından bu yapının tefsir literatüründeki yansımaları ele alınacaktır.

2. Taha Sûresi 14. Âyetin i’râb Analizi ve Nahiv İhtilafları

Taha Sûresi 14. âyet, içerdiği pekiştirme edatları, zamir yapıları (fasl/imâd), istisna cümleleri ve emir kipleriyle Arap dili grameri açısından oldukça yoğun ve zengin bir örgüye sahiptir. Klasik nahiv kaynaklarında “müşkil” (tahlili incelik gerektiren) yapılar arasında sayılan bu âyet, tevhid inancının ve ibâdet emrinin dildeki yansımaları gösterir.

أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا cümlesi nahiv literatüründe öncelikle iki eksende tartışılmıştır:

(a) Zamirlerin konumu ve işlevi,

(b) Haberlerin sayısı ve mâhiyeti

Bu iki eksen, cümlelerin i’râb tartışmasının omurgasını oluşturmaktadır. Aşağıda önce zamirlerin konumu, ardından haberlerin sayısı ve mâhiyetine dair farklı yaklaşımlar ele alınacaktır:

2.1. (أَنَا اللَّهُ): Zamir Yapısı ve Haber Kurgusu

Âyetin girişini oluşturan bu cümle, sözdizimi açısından kuvvetli bir tekit zinciri barındırır. Cümlelerin başında yer alan أَنَا isim cümlesinin mübtedasını nasb, haberini ref eden ve hükmü pekiştiren tekit harfidir. Harfin sonuna bitişen وَ,

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu ’l-Gayb* 22/24.

⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’l-Tenvîr*, 16/201.

⁵⁸ Ankebût, 29/45.

“nûn-u vikâye” olup, kesra harekesini kabul etmeyen fiil veya harfleri, mütekellim yâ’sının (ي) harekesinden korumak için araya girmiştir. Buradaki mütekellim zamiri يِ’nin ismi olarak mahallen mansubtur⁵⁹. Ebu’l-Bekâ el-Ukberî (ö.616/1219), burada اِنِّى’deki mütekellim yâ’sını اِنِّ’nin ismi; اِنِّ’yi ise mübtada, te’kîd veya fasl olmak üzere üç ihtimalle zikreder⁶⁰.

اِنِّ zamirinin cümledeki konumu Basra ve Kûfe nahiv ekolleri arasında tartışmalıdır:

Basra Ekolü (Zamîr-i Fasl): Sîbeveyhi’nin (ö. 180/796) zamîr-i fasl tarifine göre اِنِّ gibi mübtada ile haber arasına giren zamirler, haberi sıfattan ayırır ve tahsîs anlamı katar. Bu çerçevede birçok nahivci, اِنِّ اِنِّ اِنِّ ifadesindeki اِنِّ’yi i’râbda mahalli olmayan zamîr-i fasl kabul eder⁶¹.

Kûfe Ekolü (Tekit/Bedel): İbn Mâlik ve şârihleri gibi bazı nahivciler, اِنِّ’yi önceki mütekellim zamirinden te’kîd veya bedel kabul eder; böylece i’râb bakımından onun hükmüne tâbî sayarlar⁶².

اِنِّ lafza-i celâli çoğunluk ulemaya göre اِنِّ’nin asıl haberi olup damme ile merfûdur. Ancak Ferrâ (ö. 207/822) benzer yapılarda (اِنِّ اِنِّ ...) kalıbındaki اِنِّ + isim’ bileşimini kendi içinde mübtada–haber kabul eder ve bu isim cümlesini اِنِّ’nin haberi sayar⁶³. Bu yaklaşıma göre اِنِّ zamiri mübtada, lafza-i celâl onun haberi olur, اِنِّ isim cümlesi terkibi de bütünüyle اِنِّ’nin mahallen merfû haberi sayılır⁶⁴.

Bu çift zamirli yapı, Hz. Mûsâ’ya hitap eden makamın şüphe götürmez bir kesinlikle Allah Teâlâ olduğunu vurgular.

⁵⁹ Ukberî, Ebu’l-Bekâ Muhibbuddîn Muhammed b. Yûsuf, *et-Tibyân fî l’râbi l-Kur’ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1396/1976), 2/914; İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni l-Lebîb an Kütübi l-E’ârîb*, thk. Mâzin el-Mubârek (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1985), 2/560; Behcet Sâlih, Abdülvâhid, *el-l’râbü l-Mufasssal li Kitâbillâhi l-Murettel*, (Amman: Dâru’l-Fikr, 1993), 7/82.

⁶⁰ Ukberî, *et-Tibyân fî l’râbi l-Kur’ân*, 2/914; İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni l-Lebîb*, 2/560.

⁶¹ Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1988), 2/350; İbn Akîl, Bahâüddîn, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Dâru’t-Turâs, 1980), 1/154.

⁶² İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/154; İbn Hişâm, *Şerhu Katri’n-Nedâ ve Belli’s-Sadâ*, 168.

⁶³ Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1980), 2/175.

⁶⁴ İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni l-Lebîb an Kütübi l-E’ârîb*, 2/560; Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Mufasssal fî San’ati l-l’râb*, thk. Ali Bû Mulhim (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1993), 205; Derviş, Muhyiddîn Mustafa b. Ahmed. *l’rabu l-Kur’ân ve Beyânühu*, (Beyrut: Dâru’l-Yemâme-Dâru İbn Kesîr, 1415/1995), 6/170; Necla Yasdiman Demirdöven, *Kur’an Tahlili (Sözlük, l’rab (Kelime Analizi), Meal ve Tefsir Işığında)*, (İstanbul: Azim Dağıtım, 2022), 6/365–366.

2.2. (لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا): Nâfiye li'l-Cins, İstisnâ ve Haber

Tevhidin en net formülasyonu olan bu cümlede لَا, “en-nâfiye li'l-cins” (cinsini toptan olumsuzlayan) harftir ve genel bir nefy bildirir. إِلَهْ kelimesi, bu edatin ismi olup nekra olarak fetha üzere mebnîdir ve mahallen mansubtur. Bu yapıda haberin lafzen zikredilmediği, takdir edildiği kabul edilir. Sîbeveyhi ve İbn Hişâm (ö. 761/1360) gibi otoriteler, buradaki hazfedilen haberin “mevcûd” (مَوْجُودٌ) veya “hak/bize ait” (لَنَا / حَقُّ) anlamında olduğunu belirtirler⁶⁵. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb* adlı eserinde, bu tür yapılarda istisnadan sonra gelen kelimenin, olumsuzluk edatının (lâ) haberindeki gizli zamirden bedel olduğu için merfû hükmünde olduğunu açıklar. Nahiv literatüründe, لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا gibi cümlelerde istisnadan sonra gelen zamirin, لَا النافية للجنس'in takdir edilen haberine veya haberindeki müstetir zamire bedel kılındığına dair i'râb imkânları zikredilmiştir. Bu tarz tahliller, özellikle لَا النافية للجنس bahsinde ayrıntılı biçimde işlenir⁶⁶. İstisna edatı olan لَّا'dan sonra gelen أَنَا munfasıl zamiri, nahivcilerin çoğunluğuna göre لَّا'nın hazfedilen haberindeki gizli zamirden bedel olduğu için mahallen merfûdur⁶⁷.

Bu cümle bütünüyle mahallen merfu olarak (إِنِّ)nin ikinci haberi⁶⁸ veya tekit cümlesi olarak değerlendirilir. Buradaki لَّا edatı, tahsis/kasır (sadece-bana aitlik) anlamı ifade ederek “Hiçbir ilâh yoktur, ancak Ben (ilâhım)” manasını güçlendirir⁶⁹.

2.3. Haberlerin Sayısı ve Bağımsızlığı

Klasik i'râb ve nahiv şerhlerinde, أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا cümlesindeki haberlerin sayısı hakkında iki ana yaklaşım öne çıkar. Birinci yaklaşımda, lafza-i celâl اللَّهُ kelimesi إِنَّ edatının birinci haberi, لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا cümlesi ise ikinci haberi kabul edilir. Bu durumda إِنَّ, tek bir isme karşılık iki ayrı haberle tamamlanmış olur. Ukberî gibi i'râb müellifleri, benzer âyet yapılarında bu tür teaddüdül-haberi açıkça kaydederler⁷⁰. Ferrâ (ö. 207/822) da, *Me'ânî'l-Kur'ân*'da, إِنَّ ile başlayan cümlelerde birden fazla haberin ardışık gelebileceğini, bazen bu haberlerden birinin isim cümlesi, diğerinin ise nefy veya istisna yapısı olabileceğini belirtir⁷¹.

⁶⁵ İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, 168; Ukberî, *et-Tibyân*, 2/914.

⁶⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 2/ 560; Ukberî, *et-Tibyân*, 2/914.

⁶⁷ Ukberî, *et-Tibyân*, 2/914; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 1/320; Ahmed Ubeyd Deâs – İsmâil Mahmûd el-Kâsım Humeydân, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dımaşk: Dârü'l-Münîr ve Dârü'l-Fârîsî, 1425/2004), 2/255.

⁶⁸ Derviş, *İ'rabu'l-Kur'ân*, 6/170; Mahmûd Sâfi, *el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'ân ve Sarfuhu*, (Beyrut: Müessesetü'l-Eymân, 1416/1995), 16/353; Deâs – Humeydân, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/255.

⁶⁹ Deâs – Humeydân, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/255.

⁷⁰ Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, 2/914.

⁷¹ Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 2/ 175.

İkinci yaklaşımda ise, cümle tek haberli kabul edilir; **اللَّهُ** aslî haber sayılırken, **لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا** kısmı müstakıl bir ikinci haber değil, önceki haberi açıklayan veya pekiştiren istisna üslûbunda bir cümle olarak değerlendirilir. Bu yoruma göre, **لَا النَّافِيَةِ لِلْجِنْسِ** ile kurulan yapı, “Allah’tan başka hiçbir ilâh yoktur” anlamını taşıyarak ilk haberde bildirilen hükmü kuvvetlendiren beyan/te’kîd hükmündedir. İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*’de **لَا النَّافِيَةِ لِلْجِنْسِ** ve istisna bâbında, tek bir mübtedâya birden fazla haberin gelebileceğini, bu haberlerden bazılarının aslî, bazılarının ise te’kîd veya beyan konumunda olabileceğini teorik olarak işler. İbn Akîl (ö. 769/1367) ve *Katru’n-Nedâ* şerhinde de aynı çerçevede “teaddüdü’l-haber” (haberlerin çokluğu) başlığı altında benzer kaideler zikredilir⁷².

Bu çerçevede, **اللَّهُ** ile **لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا** arasındaki ilişki, nahiv kitaplarında iki şekilde kavramsallaştırılmaktadır:

Ya **أَنَا**’nın bir isim ve iki bağımsız haberle tamamlandığı bir teaddüdü’l-haber örneği,

Ya da bir asıl haber (**اللَّهُ**) ve onu takip eden, istisna üslûbunda bir te’kîd/beyan cümlesi.

Nahiv âlimleri, bu tür yapılarla âmiller ile ma’mûller arasındaki ilişkiyi, özellikle tenâzu ve haberlerin teaddüdü bahislerinde ele alırlar. İbn Hişâm ve İbn Ya’îş (ö. 643/1245), bir cümlede birden fazla haberin veya zamirin bulunması hâlinde âmillerin “çekişmesi”nin, i’râbda her bir unsur için ayrı mahal tayiniyle çözüldüğünü, dolayısıyla bunun bir “çözumsuz tenâzu” değil, nahiv kuralları içinde çözüme kavuşturulmuş bir teaddüd ve taksîm meselesi olduğunu vurgularlar⁷³.

Özetle nahiv âlimlerine göre bu yapıdaki zamir tekrarı ve bedel ilişkisi, sıradan bir söz dizimi olmayıp, mütekellimin (Yüce Allah’ın) kimliğini muhatabın zihnine şüpheyi yer bırakmayacak şekilde yerleştirmeyi amaçlayan “tekrit ve tahsis” işlevi görmektedir.

2.4. (فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي) : Fâ Harfi, Emir Fiilleri ve ذِكْرِي Câr-Mecrûru

Bu cümlelerin i’râbında klasik nahiv ve i’râb literatüründe üç temel mesele etrafında durulmuştur: **فَ** harfinin türü, emir fiillerinin birbirine nisbeti ve (ذِكْرِي) câr-mecrûrunun taalluku ve anlam alanı:

⁷² İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, 2/560; İbn Hişâm, *Şerhu Katri’n-Nedâ*, 168; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1/154.

⁷³ İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, 2/440; İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 1/30.

2.4.1. ف Harfinin Nahiv Açısından Yorumu

فَ ibaresindeki ف harfi, رَابِط (bağlayıcı) bir harf olup, tevhid beyanını takip eden emir cümlesine giriş yapar. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*'de fâ-i fâsiha'yı, takdir edilen bir şartın cevabını açıklayan bağlaç olarak tarif eder⁷⁴. Bu tarif çerçevesinde, i'râb kitaplarında Taha 14'teki فَاغْبُذْنِي için genellikle fâ-i fâsiha yorumu tercih edilmiştir. Zira öncesindeki tevhid beyanı olan اِنَّا اللهُ "Ben Allah'ım" cümlesi "Eğer ben yegâne ilâh isem..." şeklinde takdir edilen gizli bir şart içermektedir. "Öyle ise bana ibâdet et" emri de bu şartın zorunlu cevabı konumundadır⁷⁵. ف bu şartın cevabı olan اَغْبُذْنِي emrine bağlayıcı görevi görür. Aynı yöndeki i'râb, modern çalışmalarda da tekrar edilir⁷⁶. Bu nahivsel zorunluluk, ibâdetin, ilâhî birliğin (tevhidin) kabul edilmesinin kaçınılmaz ve doğal bir neticesi olduğunu açıkça ortaya koyar.

Bazı müfessir ve dilciler ise bunun, sebebiyet bildiren "Fâ-i Sebebiyye" olduğunu; dolayısıyla ibâdetin, ulûhiyet gerçeğinin doğal bir sonucu (müsebbebi) olarak emredildiğini savunur⁷⁷. Râzî gibi müfessirler, tevhid ile ibâdet arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunduğunu vurgulayarak, bazı yorumlarda fâ-i sebebiyye anlamını öne çıkarırken⁷⁸, İbn Hişâm gibi nahivcilerin tarifleri, burada fiil-i muzâriyi nasb etme kuralı işletilemeyeceğinden, daha çok fâ-i fâsiha ihtimalini güçlendirir⁷⁹. Bazı yorumlarda her ikisinin anlamı birleşebilir veya birbirine yakın olabilir, çünkü her iki durumda da bir "sonuç" veya "gereke" ilişkisi vardır. Gramer bakımından en isabetli tespit, Taha 14'teki ف harfinin, tevhid şartının cevabını açıklayan fâ-i fâsiha olarak değerlendirilmesidir; sebep-sonuç anlamı ise daha çok tefsirî yorum düzeyinde devreye girer.

2.4.2. Emir Fiillerinin İlişkisi

اَغْبُذْ sükûn üzere mebnî emir fiilidir. İbn Akîl, fi'l-i emrin, âmili bizzat kendi içinde saklı olan mebnî bir yapı olduğunu, fâili çoğu zaman gizli zamirle temsil ettiğini belirtir⁸⁰. Burada fâil, "gizli أَنْتَ (sen)" zamiridir. Fiile bitişen ن nûn-u vikâye, ي ise mahallen mansub mef'ûlün bih konumunda olan muttasıl mütekellim zamiridir⁸¹. Modern i'râb kaynakları da bu klasik tahlili esas alır⁸².

⁷⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 1/213 (Fâ-i Fâsiha ve Fâ-i Sebebiyye tarifleri).

⁷⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 1/182; Ukberî, *et-Tibyân*, 2/914.

⁷⁶ Behcet Sâlih, *el-l'râbü'l-Mufasssal*, 7/82.

⁷⁷ Sâfi, *el-Cedvel fi l'râb*, 16/353; Deâs – Humeydân, *l'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/255.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/20 vd.

⁷⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 1/213.

⁸⁰ İbn Akîl, *Şerhu lbn Akîl*, 1/154.

⁸¹ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, 170; Derviş, *l'râbü'l-Kur'ân*, 6/170; Behcet Sâlih, *el-l'râbü'l-Mufasssal*, 7/82.

⁸² Derviş, *l'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 6/170; Behcet Sâlih, *el-l'râbü'l-Mufasssal*, 7/82.

Buradaki emrin, önceki cümleye atfedilmeyip فَ “fâ” ile gelmesi, ibâdetin tevhitte bağımsız düşünülmemeyeceğini gramatik olarak ispatlar.

(وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي) : Âyetin sonundaki bu cümle, atıf vavı ile فَأَعْبُدْنِي genel ibâdet emrinden özel ibâdet emrine (namaza) geçişi sağlar⁸³. Her ikisi de müfred fi'l-i emrdir; fâilleri gizli أَنْتَ zamiridir. İkinci أَقِمِ fiili وَ atıf harfiyle birincisine ma'tûttur; dolayısıyla i'râb bakımından iki bağımsız fiil cümlesi söz konusudur. Ukberî ve benzeri i'râb müellifleri, bunu “وَ” harfiyle birbirine bağlanmış iki müstakil (bağımsız) emir cümlesi” şeklinde kaydedirler⁸⁴. İbn Hişâm ve İbn Ya'îş, vav atfının aynı hüküm ve i'râb kategorisinde yer alan cümle ve kelimeleri birbirine bağladığını belirtirler⁸⁵. Belâgat ilminde ise bu diziliş, çoğunlukla “zikrû'l-â'm ba'dehü'l-hâss” (genelden sonra özeli zikretmek) kaidesiyle açıklanır: فَأَعْبُدْنِي genel bir kulluk emri, وَالصَّلَاةَ ise bu genel ibâdetin içinden özellikle seçilmiş, en kapsamlı ve merkezi ibâdet türü olarak görülür⁸⁶.

أَقِمِ sülâsî mücerred قوم kökünden if'âl babına girmiş يُقِيم fiilinin sükûn üzere mebnî emir fiilidir. Kur'ân kıraatinde, sonundaki “mîm” harfinin kesrayla okunması, iltikâ'ü's-sâkineyn (iki sâkinin birleşmesi) kuralını önlemek üzere telaffuz kolaylığı sağlayan bir harekelemedir; sondaki sakin iki harfin yani mim ve lâm-ı târifin sükûnu bir araya gelmesinden dolayı geçiş sebebiyle kesra (esre) ile harekelenmiştir, bu durum fiilin mebnî oluşunu değiştirmez⁸⁷. الصَّلَاةَ lafzı أَقِمِ fiilinin mef'ûlün bihi olarak zâhir fetha ile mansûbtur⁸⁸.

2.4.3. (لِذِكْرِي) Câr-Mecrûrunun Taalluku, Kıraat Farkı ve Mastarın İzafesi

İbadetin gayesini bildiren لِذِكْرِي terkibi, nahiv literatüründe şu açılardan tartışılmıştır:

1. Fiile Taalluku, Nahiv Hükümü ve Kıraat Farkı: Ukberî gibi i'râb müellifleri, لِذِكْرِي câr-mecrûrunun özellikle أَقِمِ الصَّلَاةَ fiiline müteallik olduğunu, yani “namazı, benim zikrim için dosdoğru kıl” anlamını pekiştirdiğini belirtirler⁸⁹. Bu durumda ل harfi, çoğunluğun kabulüyle التَّغْلِيل'dir; terkib, fiilin

⁸³ Deâs – Humeydân, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/255.

⁸⁴ Ukberî, *et-Tibyân*, 2/914; Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 6/170.

⁸⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, 2/560; İbn Ya'îş, *Muvaffakuddîn Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Alî el-Mevsilî, Şerhu'l-Mufasssal* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.), 1/30.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/54–55; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/20 vd.; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 16/199–200.

⁸⁷ İbn Hişâm, *Evdaḥu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbni Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü't-Ticâriyye, 1967), 1/177. Ayrıca bk. Behcet Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufasssal*, 7/82.

⁸⁸ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/45; Behcet Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufasssal*, 7/82.

⁸⁹ Ukberî, *et-Tibyân*, 2/914; Behcet Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufasssal*, 7/82.

sebebini/amacını ifade eden mef'ûlün leh (لأجله) hükmündedir. Ancak, Zeccâc (ö. 311/923) gibi dilciler, cümlelerin anlamından hareketle câr–mecnûr terkinin “zaman” boyutuna da açık olduğunu, dolayısıyla zarf-ı zaman mânası taşıyan câr–mecnûr olarak da anlaşılabilceğini zikrederler⁹⁰.

لِذِكْرِي ifadesindeki ل harf-i cerri, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufasssal fî San'ati'l-İ'râb* adlı eserini şerheden Ukberî'ye (ö. 616/1219) göre “Ta'lîl” (sebeup/gaye) bildirir. Câr ve mecnûr, أَقِم fiiline mütealliktir ve mef'ûl-i leh (amaç bildirimi) veya mef'ûl-i fih (zaman bildirimi) konumundadır. Ancak kaynaklarda bu ifadenin “beni hatırlamak için” (sebeup) veya “benim belirlediğim vakitte” (zaman) anlamlarından hangisini kastettiği tartışılmıştır⁹¹.

Nahhâs (ö. 338/950) ve Behcet Sâlih, aynı âyete dair لِدِكْرِي (elif-i maksûre ile “zikrâ”) kıraatini de kaydederler. Bu kıraate göre kelime “öğüt/hatırlama” veya “hatırlama vakti” anlamını kazanmakta; özellikle “unutulan namazın hatırlandığı anda kılınması” hükmüne delalet eden fikhî yorumu desteklemektedir⁹². Nahhâs gibi dilciler, vakıf hâlinde son yâ'nın elif'e dönüşmesi ve âyet sonu uyumu türü fenomenleri örneklerle zikrederler; bu da لِدِكْرِي kıraatini kıraat kolaylığı ve fâsıla uyumuyla ilişkilendirme imkânı verir⁹³. Böylece لِدِكْرِي / لِدِكْرِي kıraatleri, lafız bakımından farklılaşsa da, her iki durumda da namazı “zikrullahın gerçekleştiği/hatırlandığı temel an” olarak konumlandırmak ve âyetin tevhid–ibadet eksenli bütüncül anlam örgüsünü desteklemektedir.

2. Mastarın İzâfesi: ذِكْر mastarı, “masdarın fâile” veya “masdarın mef'ûle” izâfeti olmasına göre iki farklı anlama kapı aralar: Ya mef'ûle (ذِكْرُكَ يَايَ): “*Senin beni anman*” (kulun zikri) ya da fâile (ذِكْرِي يَايَ): “*Benim seni* (övgü ve rahmetle) *anmam*” (Allah'ın zikri) manası kastedilmiştir⁹⁴. Nahivciler, Taha 14'te her iki imkânın da lafzen mümkün olduğunu, çoğunluğun ise kulun Allah'ı anması mânasını öne çıkardığını belirtirler⁹⁵. Buradaki gramatik tartışma, “namazda Allah'ı biz mi anıyoruz, yoksa Allah bizi mi anıyor?” ayrımına dayanır. Cümlelerin yapısı iki anlama da açık kapı bırakır. Her iki durumda da i'râb yapısı, namazın (salât) nihâî illeti ve gayesinin “zikrullah”

⁹⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, 3/ 352; Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed bin Muhammed bin İsmâil, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. Abdülmü'min Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 3/24.

⁹¹ Ukberî, *et-Tibyân*, 2/914; Sâfi, *el-Cedvel fî İ'râb*, 16/353; Deâs – Humeydân, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/255; Behcet Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufasssal*, 7/82.

⁹² Nahhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 3/24; Behcet Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufasssal*, 7/82.

⁹³ Nahhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 3/24.

⁹⁴ Ukberî, *et-Tibyân*, 2/914; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 4/85; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16/200.

⁹⁵ Derviş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânüh*, 6/170; Behcet Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufasssal*, 7/82.

olduğunu hükme bağlar.

Bazı dilciler, âyetin sonundaki orijinal ي (yâ) harfinin, âyet sonları uyumu (kâfiye) veya kıraat kolaylığı için ل (elif)'e dönüşmüş olabileceğini de belirtirler. Nahhâs buna يا غلاما أقبل "Ey delikanlı, gel" örneğini verir⁹⁶.

Yukarıda zikrettiğimiz bu çok katmanlı belirsizlikler nedeniyle Tâ-Hâ 14, hem klasik nahiv literatüründe hem de tefsirlerde "müşkil âyetler" arasında yer alır⁹⁷. Âyetteki farklı kıraat ve i'râb ihtilafları, namazın amacı, vakti ve kaza hükümleri gibi fikhî sonuçlara doğrudan etki etmektedir. Lâm-ı ta'lîl ve zarfîlik (zaman) manasının tartışılması, namazın ya ihlas (amaç) ya da vakit (uygulama) boyutunu öne çıkarır. Bu zenginlik, Kur'ân'ın dilsel yapısının çok katmanlılığını ve anlam derinliğini göstermektedir. Bu tür yapıların müşkil âyetler arasında sayılması, dilbilimsel tahlilin tefsir ve fıkhîteki hayati rolünü kanıtlar.

Böylece i'râb analizi, kavram analizinde ulaşılan sonucu dilbilgisel düzlemde teyit etmekte ve Tâhâ 14. âyette tevhid–ibadet ilişkisinin gramer örgüsüne nasıl yerleştirildiğini göstermektedir.

Değerlendirme: Taha 14. âyetin i'râbında görülen bütün bu ihtilaflar, salt teknik nahiv tartışmalarından ibaret değildir. İki zamirli yapı (إِنِّي أَنَا اللَّهُ), çift haber veya tek haber–beyan ilişkisi (لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا / اللَّهُ), tevhid beyanının ardından gelen fâ-i fâsiha ile bağlanmış çift emir cümlesi (فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ), nihayet لِيُكَفِّرَ terkinin ta'lîl/zarfîlik imkânları bir araya geldiğinde, metnin anlamını tek bir merkezde toplar: Tevhid beyanı, bu beyandan ayrılmaz bir zorunluluk olarak ibadet, ibadetin (özellikle namazın) nihâî gayesi olarak zikrullah.

Bu nedenle klasik kaynaklarda Taha 14'ün "müşkil" âyetler arasında zikredilmesi, lafzın karışıklığından değil, tam aksine, tevhid–ibadet–zikir üçlüsünü aynı anda taşıyan çok katmanlı bir dil örgüsüne sahip olmasındandır. Nahiv çözümlemesi bu noktada, tefsir ve fıkıh için sadece yardımcı bir araç değil, tevhid inancının dilde nasıl tahkim edildiğini gösteren temel bir anahtar hâlini almaktadır.

3. Klasik ve Modern Tefsirlerde Taha 20/14. Âyet Analizi

Bir önceki bölümde Taha 20/14'ün i'râb ve kıraat ihtilafları ortaya konulmuştu. Bu bölümde ise, aynı âyetin klasik ve modern tefsirlerde i'râb tartışmalarının ötesine geçen anlam ve mesajına dair yorumları karşılaştırılacaktır.

⁹⁶ Nahhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 3/24.

⁹⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/352; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/20; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, 8/485; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16/199.

3.1. Klasik Dönem Tefsirlerde Âyetin Analizi

Klasik dönem müfessirleri, Taha 14'ü Hz. Mûsâ'nın risâletinin başlangıç noktası olarak görürler. Âyetin başındaki tevhid ilkesi olan **إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا** kısmını, **فَاعْبُدْنِي** "*Bana kulluk et!*" emrinin temel gerekçesi ve ön şartı olarak okurlar⁹⁸. Böylece **فَ** bağlacının tevhid ile ibâdet arasında açık bir bağ ve bir sebep-sonuç ilişkisi kurduğunu belirten müfessirler, ibâdetin ihlasla yalnızca Allah'a yöneltilmesi gerektiğinde ittifak ederler⁹⁹. Bu da tevhidin amele dökülmesinin zorunluluğunu vurgular.

Âyetin ilk bölümündeki zamir tekrarı, tefsirde, bunun sadece lafzî bir pekiştirme mi olduğu, yoksa tevhidde özel bir maksat mı taşıdığı sorusunu gündeme getirmiştir. Zemahşerî bu âyetle i'râb açıklaması yapmaz ancak daha önceki âyetle geçen benzeri **إِنِّي أَنَا** ifadesindeki zamir tekrarının, şüpheyi ortadan kaldıran kesin bir vurgu sağladığını ve Hz. Mûsâ'nın "kim konuşuyor?" sorusuna açık bir cevap olduğunu belirtir¹⁰⁰. Râzî ve Ebû Hayyan (ö.745/1344) vurgunun önceliğine dikkat çeker, önce tevhid zikri gelmiş, ardından ibâdet emredilmiştir. Buradaki cümlelerin tümü, bir önceki âyetteki **فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى** "*sana vahyedileni dinle*" ifadesinde bulunan kapalılığın açıklanması ve tefsiri olarak gelmiştir¹⁰¹. Âlûsî'ye (ö.1270/1854) göre de **إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا** cümlesi önceki âyetle yer alan **لِمَا يُوحَى** ifadesinin bedeli (açıklayıcısı) olarak gelmiştir. Bu durumda cümle, vahyin içeriğini doğrudan açıklayan bağımsız bir beyan olup Hz. Mûsâ'ya vahyedilen mesajın tam kendisi olur¹⁰².

Râzî, **فَاعْبُدْنِي** kavramındaki **فَ** harfini sebep-sonuç ilişkisi içinde ele alır ve bunu "fâ-i sebebiyye" olarak değerlendirir. Ona göre, Allah'ın ibâdet edilmesini emretmesinin gerekçesi, O'nun tek ilâh oluşudur; yani tevhid beyânı, ibâdet

⁹⁸ Mukâtil, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte, (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Türâs, 1423/2002), 3/23; Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdurrahman et-Türki ve Abdu's-Sened Hasan Yemame, (Kahire: Dâr Hacer, 1422/2001), 16/31; Mâtürîdî, *Te'vîlât-u Ehl-i's-Sünne*, 7/272; Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Beğavî)*, thk. Muhammed Abdullah en-Nimr, Osman Cum'a Damiriyye, Süleyman Müslim el-Harş, (Riyad: Dâr Tıybe, 4. Basım, 1417/1997), 5/267; Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî, (Beyrut: Dâr l-Hyâi't-Türâs el-Arabî, 1418), 4/24; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 2/359; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/19; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhim Etfeyyîs, (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1964), 11/177; Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yusuf b. Ali, *el-Bahru'l-Muhîti fî Tefsîri*, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 7/317.

⁹⁹ Bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/23; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/31; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/272; Beğavî, *Ma'âlimu't-Tenzîl*, 5/267; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/19; Kurtubî, *el-Câmi*, 11/177; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 4/24; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîti*, 7/317.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/54.

¹⁰¹ Ebû Hayyân *el-Bahru'l-Muhîti*, 7/317.

¹⁰² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 9/485.

emrinin zorunlu sebebidir¹⁰³. İbn Âşûr ve Âlûsî gibi dilciler ise ف harfini yalnızca önceki cümleyle sonraki emir cümlesi arasında bağlantı kuran fâ-i fâsiha (açıklayıcı bağlaç) olarak kabul eder; ona ayrıca özel bir mana yüklemeler¹⁰⁴.

Âyetin devamındaki وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي kısmı ise, klasik literatürde genellikle namazı zikrin en üstün ve kapsamlı biçimi olarak konumlandırır¹⁰⁵. Mukâtil b. Süleymân, Taberî, Zeccâc, Zemahşerî, Râzî, Kurtubî, Nesefî, Ebû Hayyân, İbn Kesîr ve Âlûsî gibi müfessirler, namazın dilsel (tilâvet ve dua), kalbî (huşû, huzur) ve fiilî (rûkûn ve hareketler) zikri bir araya getiren, ibâdetlerin zirvesi olduğunu vurgularlar¹⁰⁶.

Râzî, namazın Hz. Mûsâ'ya önceki şeriatlardan veya özel bir vahiyle öğretilmiş olabileceğini tartışırken¹⁰⁷, Nesefî ve Ebû Hayyân ise, (الصَّلَاةُ) kelimesinin marife (belirlilik) sigasıyla gelmesini, namazın önceki şeriatlarda da bilinen bir ibâdet olduğuna delâlet eden bir işaret olarak görürler¹⁰⁸.

Fahreddin Râzî, وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ve فَأَعْبُدْنِي emir fiillerinin arka arkaya bu dizilişinin, namazın kulluk içindeki ayrıcalıklı konumunu vurgulamak için özellikle böyle geldiğini belirtir¹⁰⁹.

Bu yapının daha önce de belirtildiği gibi belâgat ilminde “zikr-i hâss ba'de'l-âmm” (genelden sonra özeli zikretmek) kuralı ile ilişkilendirildiği vurgulanır. Burada genel bir emir olan “*Bana kulluk et*” ifadesinden hemen sonra, kulluğun en kapsamlı tezahürlerinden biri olan “*Namaz kıl*” emrinin ayrıca zikredilmesi, namazın İslâm'daki seçkin yerini ve Allah katındaki değerini vurgular¹¹⁰. Ebû Hayyân nahivsel olarak atfın varlığını doğrulayarak, genel ibâdetin ardından namazın özel olarak vurgulanmasının hem dilsel hem de dînî açıdan önemini ön plana çıkarır¹¹¹. Benzer şekilde, İbn Âşûr da namazın, bu özel zikredilişinin hikmetine dikkat çeker¹¹².

¹⁰³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/20 vd.

¹⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16/199–200; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 9/485.

¹⁰⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/23; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/31; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/352; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/54–55; Kurtubî, *el-Câmi*, 11/177; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 2/359; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 7/317.

¹⁰⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/23; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/352; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/55; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/19 vd.; Kurtubî, *el-Câmi*, 11/177; Nesefî, *Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî, (Beyrut: Dâru'l-Kelâmî't-Tayyib, 1419/1998), 2/359; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 7/317; İbn Kesîr, İsmâil bin Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî bin Muhammed es-Selâme, (Riyad: Dâr Tıybe, 1420/1999), 5/227; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/485.

¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/20vd.

¹⁰⁸ Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 2/359; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 7/317.

¹⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/20 vd.

¹¹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/485.

¹¹¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 7/317 vd.

¹¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16/199–200.

Tefsirlerin çoğunda, لَذِكْرِ ibaresindeki ذ harf-i ceri “amaç” veya “sebepe” bildiren harftir. Böylece namazın tek amacı, ihlasla, samimi bir kalple ve sadece O'nun rızasını kazanmak için Allah'ı anma eylemi olarak tefsir edilir¹¹³.

Bazı müfessirler, “*Seni övgüyle anmam için (namaz kıl)*” veya “*Sana güzel bir isim/bir lisan-ı sıdk vereyim*” manalarının da bulunduğunu ve namazın Allah'ın kulunu yüceltmesine ve övmesine vesile olması anlamı taşıyabileceğini de ifade ederler¹¹⁴.

Zeccâc, Râzî, İbn Kesîr (ö.774/1373) ve Âlûsî gibi bazı müfessirler, لَذِكْرِ ifadesine farklı bir anlam yükleyerek, namazı unutan veya vaktinde kılamayan bir kimsenin, hatırladığı anda o namazı kaza etmesi gerektiği hükmünü çıkarırlar¹¹⁵. Bu yoruma göre, buradaki ذ harf-i ceri “için” değil, zaman zarfı anlamında “sırasında” veya “vaktinde” anlamı taşıyacak şekilde kullanılmıştır. Yani vakit bildiren lâm olabilir. Bu vakitler, Allah'ı anmak için tespit edilmiş özel zamanlardır. Buna göre âyetin anlamı; “*Beni anma zamanı geldiğinde namaz kıl*” şeklinde olur. Bu yorum, namazın belirli vakitlerde eda edilmesi gerekliliğine işaret eder. Nitekim bu görüşe delil olarak “*Namaz, müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır*”¹¹⁶ âyetine de atıf yapılır¹¹⁷. Zeccâc, âyeti “*Namazı, farz olduğunu hatırladığın anda, vakti geçse bile kılmak*” şeklinde yorumlar. لَذِكْرِ kırâatinin de bu anlamı desteklediğini belirtir¹¹⁸. İbn Kesîr, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen, uyuyarak veya unutarak namazı kaçırın kişinin hatırladığı anda kılması gerektiği¹¹⁹ hadisiyle bu yorumu destekler¹²⁰. Âlûsî, لَذِكْرِ kelimesinin aslında لَذِكْرِهَا “*namazı hatırladığında*” gibi lafzî bir hazif içerdığını belirtir¹²¹. Böylece لَذِكْرِ'nin kaza namazı yorumu anlamına gelebileceği de vurgulanmış olur¹²².

Bütün klasik müfessirler, لَذِكْرِ ifadesinin hem ibâdet hem de ahlaki anlamda çok katmanlı, farklı yorumlara açık olduğunu ve her birinin Kur'ân'ın

¹¹³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve l-râbüh*; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/54–55; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/20 vd.; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 2/359; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 7/317.

¹¹⁴ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhim Etfeyyîş, Kahire, 1964, 11/177; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 7/317; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, 8/485.

¹¹⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/352; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/20 vd.; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 8/485; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16/199–200.

¹¹⁶ Nisâ 4/103.

¹¹⁷ Behcet Sâlih, *el-l-râbü'l-Mufasssal*, 7/82.

¹¹⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/352.

¹¹⁹ Buhârî, *Mevâkîr*, 37.

¹²⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/227.

¹²¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, 8/485.

¹²² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/352; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/20 vd.; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 2/359; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/227; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, 8/485.

bütünlüğünde karşılığı bulunduğunu kabul ederler¹²³.

Râzi, Ebû Hayyân ve Âlûsî gibi bazı müfessirler لَيْكُرِي'nin gramer ve kıraat farklarını (لَيْكُرِي) detaylı analiz eder¹²⁴. Zeccâc, Râzî, İbn Kesîr ve Âlûsî, kaza namazı ve hadislerle fıkhi hükümleri detaylandırır¹²⁵. Kurtubî (ö. 671/1273), fikhî ve lügavî tahlili birleştirir¹²⁶. Mukâtil, Taberî (ö.310/923), Mâtürîdî (ö.333/944) ve Begavî (ö.516/1122) ise bu âyette gramer ve fikhî tartışmalara fazla girmez, anlam odaklıdır.

Râzî ve kelamcı müfessirler, âyetin tevhid, ibâdet ve namaz sırasının, İslâm'da inanç ile amel arasındaki metodik ilişkiyi yansıttığını vurgular¹²⁷. Yani önce bilgi, sonra amel, sonra da ibâdetin özel türleri sıralanır.

3.2. Modern Dönem Tefsirlerde Âyetin Analizi

Modern dönem müfessirleri, Taha 20/14'ü Hz. Mûsâ'nın misyonu ve evrensel mesajı bağlamında yorumlarken, genel olarak klasik görüşleri doğrular fakat bazı kavramları genişletirler.

Öncelikle, müfessirler arasında tevhid inancının mutlakiyeti konusunda tam bir görüş birliği bulunmaktadır. İbn Âşûr, âyetin bu kısmının, bir kişinin yeni karşılaştığı biriyle ismini öğrenmesine benzer şekilde, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya Kendisini tanıttığını ve ilâhi meselelerde ilk bilinmesi gerekenin Allah'ın zât isminin olduğunu vurgular¹²⁸. Yine İbn Âşûr ilâhî hitâbın şiddetini artırmak için iki zamir kullanıldığını, اِنَّ zamirinin haberin kuvvetlenmesi amacıyla yerleştirildiğini ifade eder. Bu pekiştirmenin, Hz. Mûsâ'nın olağanüstü bir haber karşısında şüpheye düşme ihtimaline karşı olduğunu belirtir¹²⁹.

Celal Yıldırım (ö.2000)¹³⁰, Vehbe Zuhaylî (ö.2015)¹³¹, Bayraktar Bayraklı¹³², Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1971)¹³³ ve Muhammed Esed (ö.1992)¹³⁴ gibi

¹²³ Zeccâc, *Me'âni 'l-Kur'ân*, 3/352; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/54-55; Râzî, *Mefâtihu 'l-Ğayb*, 22/20; Kurtubî, *el-Câmi*, 11/177; Ebû Hayyân, *el-Bahru 'l-Muhît*, 7/317.

¹²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/54-55; Râzî, *Mefâtihu 'l-Ğayb*, 22/20; Ebû Hayyân, *el-Bahru 'l-Muhît*, 7/317; Âlûsî, *Rûhu 'l-Me'âni*, 8/485.

¹²⁵ Zeccâc, *Me'âni 'l-Kur'ân*, 3/352; Râzî, *Mefâtihu 'l-Ğayb*, 22/20; İbn Kesîr, *Tefsiru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 5/227; Âlûsî, *Rûhu 'l-Me'âni*, 8/485.

¹²⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, 11/177.

¹²⁷ Râzî, *Mefâtihu 'l-Ğayb*, 22/19; Beydâvî, *Envâru 't-Tenzîl*, 4/24.

¹²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 16/199.

¹²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 16/199-200.

¹³⁰ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Anadolu Yayınları, t.y.), 7/3797.

¹³¹ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsiru 'l-Munîr fî 'l-Akide ve 'ş-Şerîa ve 'l-Menhec*, (Dümaşk: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsir, 1991), 8/419-427.

¹³² Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 4. Basım, (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013), 12/235-236.

¹³³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerîm Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 4/2061.

¹³⁴ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 760.

müfessirler de, âyetin peygamberlik misyonlarının ilk ve ana ilkesi olarak tevhidi ve ibâdetin Allah'a has olmasını öne çıkarırlar.

Tevhid vurgusunun yanı sıra modern müfessirlerin geneli, “*Beni anmak için namaz kıl*” ifadesini, namazı kulluğun ayrılmaz bir parçası ve Allah'ı zikretmenin en etkili yolu olarak görürler. İbn Âşûr, âyetle namazın tevhidle ibâdeti birleştirdiğini¹³⁵; Celal Yıldırım iç disiplin kazandırdığını¹³⁶, Vehbe Zuhaylî, namazın kalbî ve lisânî zikri içerdiğini¹³⁷, Mevdûdî, dünyevî meşguliyetler içinde Allah'tan gafil olmamaları ve O'nu hatırlamaları için farz kıldığını ifade eder¹³⁸. Benzer şekilde, Ömer Nasuhi Bilmen namazın Allah'a yakınlaştırmacı vasfına¹³⁹, Bayraklı ve Esed ise namazın tevhidle bağlantılı bütüncül bir ibâdet olduğuna dikkat çekerler¹⁴⁰. *Kur'ân Yolu Tefsiri* de namazı Allah'ı sürekli anma aracı olarak tanımlar¹⁴¹.

Bu ortaklık, namazın sadece bir ritüel olmadığını, aynı zamanda derin bir manevî bağ kurma, bilinçli bir anma ve kulluğun en güçlü tezahürü olduğunu ortaya koymaktadır.

Birçok modern müfessir, namazın Hz. Âdem'den Hz. Mûsâ'ya ve sonrasına uzanan evrensel bir ibâdet olduğunu vurgular¹⁴². İbn Âşûr da الصَّلَاة “es-salât” kelimesinin “o malum namaz” şeklinde marife gelmesinin, ibâdetin tarihsel sürekliliğini gösterdiğini belirtir¹⁴³.

Müfessirler arasındaki bu genel uzlaşıyla birlikte, âyetin bazı ifadelerinin yorumlanmasında ve bağlamın genişletilmesinde nüanslar da mevcuttur. Özellikle لِّذِكْرِي “Li Zikrî” ifadesi konusunda diğer bazı müfessirler gibi Zuhaylî de, bu ibarenin hem “*Beni anmak için*” hem de “*Benim seni anmam için*” anlamlarına gelebileceğini, ayrıca “*namazı hatırladığında kıl*” anlamının da bulunduğunu belirterek fikhî boyuta işaret eder¹⁴⁴. *Kur'ân Yolu Tefsiri*¹⁴⁵ ve İbn Âşûr¹⁴⁶ ise birincil anlamın “*Beni hatırında tutmak için*” olduğunu vurgular.

¹³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 16/199–200.

¹³⁶ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 7/3797.

¹³⁷ Zuhaylî, *et-Tefsîru 'l-Munîr*, 8/419-427.

¹³⁸ Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu 'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 3/241.

¹³⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Mealî Alisi ve Tefsiri*, 4/2061.

¹⁴⁰ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, 12/235–236; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, 760

¹⁴¹ Heyet (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'ân Yolu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 3/531.

¹⁴² Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, 12/235–236; Mehmet Okuyan, *Geniş Açıklamalı Kur'ân Meal-Tefsir*, 2. Basım, (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022), 752.

¹⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 16/199–200.

¹⁴⁴ Zuhaylî, *et-Tefsîru 'l-Munîr*, 8/419-427.

¹⁴⁵ Heyet (Hayrettin Karaman ve ark.), *Kur'ân Yolu*, 3/531.

¹⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 16/199–200.

Bu farklılık, âyetin lafzının esnekliğinden kaynaklanmakta ve İslâm fıkıhındaki namazın kaza hükümleriyle olan teorik bağlantısını gözler önüne sermektedir.

Öte yandan modern dönemde “salât” ve “zıkr” kavramlarına daha geniş anlamlar yükleyerek âyetin anlam alanını genişleten yaklaşımlar da söz konusudur. Örneğin Mustafa İslâmoğlu, “zıkr”ı “şanını yüceltmek”, “salât”ı ise “destek, yardım, yardım çağrısı, davet” gibi anlamlarla da ilişkilendirerek namazı, inanç sisteminin “omurgası” olarak tanımlar. Ayrıca, أَقِمَّ “ikâme et” emrini lafzen “kaldır, istikâmet ver, yükselt”in yanı sıra “dirilt, gücünü seferber et” gibi mecazi anlamlarla Allah’ın adının yüceltilmesi için bir seferberlik çağrısı şeklinde değerlendirir¹⁴⁷. Bu tür yorumlar, lafzın lügat anlamlarını genişleyen bir te’vil içerisinde seferber eden klasik müfessir çoğunluğunun daha dar ‘namaz ibâdeti’ yorumunu aşan modern okumalardır.

Özet olarak Taha 20/14. âyet, tevhidi pekiştiren, ibâdeti Allah’a has kılan ve namazı kulluğun merkezine yerleştiren temel bir ilke olarak değerlendirilmektedir. İster klasik çizgide namazın fikhî ve manevi boyutu öne çıkarılsın, ister modern yorumlarla kavramsal çerçevesi genişletilsin; tüm bu yaklaşımlar âyetin çağlar üstü mesajını farklı perspektiflerle anlamayı mümkün kılarak, Kur’ân’ın dinamik yapısını ortaya koyar.

Değerlendirme: Görüldüğü üzere, hem klasik hem modern müfessirler, Taha 20/14’teki i’râb ve kıraat ihtilaflarını aşan üç eksen de buluşmaktadır:

- (1) Tevhid beyanının mutlak oluşu,
- (2) İbadetin yalnız Allah’a tahsis edilmesi,
- (3) Namazın zikir ve kulluk içindeki merkezi konumu.

Modern dönem yorumları, özellikle “zıkr” ve “salât” kavramlarının anlam alanını genişletme ve âyetin mesajını çağdaş birey ve toplum tasavvuruna taşıma çabasıyla klasik çizgiyi devam ettirirken, yer yer ondan ayrılan vurgular da üretmektedir.

Âyet Hz. Mûsâ’ya hitap gibi görünse de, aslında bütün insanlığı tevhide çağrının evrensel bir formudur. Dolayısıyla, Taha 14, namazın İslâm medeniyetindeki merkezi rolünü ve peygamberler tarihi boyunca sürekliliğini anlatmak için güçlü bir referans noktası sunar.

Özellikle “salât” ve “zıkr” gibi çok anlamlı kavramların farklı şekillerde tercüme edilmesi, dilsel, tefsirselsel ve itikadî yaklaşımlardaki çeşitliliği ortaya koymaktadır.

¹⁴⁷ Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an: Gerçekçi Meal-Tefsir*, 3. Basım, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 1/597–598.

Sonuç

Bu çalışma, müşkil kabul edilen Taha 20/14. âyeti; lafzî yapı, i'râb ihtilafları, kıraat farklılıkları ve klasik/modern tefsir mirası ışığında inceleyerek, âyetin tevhid, ibâdet, salât ve zikir ekseninde nasıl bir bütünlük sunduğunu ortaya koymuştur. Elde edilen bulgular, ilk bakışta gramer ve kıraat tartışmaları sebebiyle karmaşık görünen bu âyetin, aslında son derece tutarlı ve çok katmanlı bir tevhid–ibâdet tasavvurunu dile getirdiğini göstermektedir. Âyetin dilbilgisel yapısı, itikâdî mesajını sadece taşımakla kalmayıp, onu zorunlu ve mutlak kılan bir fonksiyon üstlenmektedir. Bu, çalışmanın temel hükmüdür.

Her şeyden önce, âyetin ilk cümlesi olan **إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا** içindeki zamirler (**إِنِّي** / **أَنَا**) ve haberlere dair i'râb ihtilafları, anlamı zayıflatan değil, aksine güçlendiren bir “tekiz zinciri” ortaya koymaktadır. Haberlerin tek mi, iki mi olduğu; **لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا** ifadesinin müstakil bir haber mi yoksa önceki yapıya bağlı bir tekit mi sayılacağı yönündeki nahiv tartışmaları, sonuçta şu ortak noktada birleşmektedir: Âyette konuşan tek bir ilâh vardır ve bu ilâh, kendisini hem isimle (**اللَّهُ**), hem de kelime-i tevhid formülüyle (**لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا**) mutlak surette tanıtmaktadır. Dolayısıyla âyet, “Allah–Rab–O–Biz” ayrımı, “kozmetik hiyerarşi”, “üst tanrı–alt tanrılar” gibi spekülâtif okumalara imkân tanımamakta; nahiv ve semantik düzeyde tevhidin yekpareliğini tahkim etmektedir.

İkinci cümle, yani **وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي** üzerinde yapılan i'râb tahlilleri de bu tevhid vurgusunu ibâdete taşıyan mantıksal ve amelî bir çerçeve sunmaktadır. **ف** harfinin fâ-i sebebiyye mi, fâ-i fâsiha mı olduğu tartışması, teknik olarak fâ-i fâsiha yorumunu güçlendirse de, her iki ihtimalde de ortaya çıkan sonuç aynıdır: “Madem ki tek ilâh Ben'im, öyleyse Bana ibâdet et.” Böylece, tevhid beyânı ile ibâdet emri arasındaki bağ, salt dilsel bir atıf olmaktan çıkar, zorunlu bir sebep–sonuç ilişkisine dönüşür. **وَأَقِمِ الصَّلَاةَ** emrinin **فَأَعْبُدْنِي** emrine atıfla gelmesi, belâgatte “zikr-i hâss ba'de'l-âm” kaidesine uygun şekilde, ibâdetin genel çerçevesi içinde namazı özel ve ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmekte; salât, bu bağlamda Allah'a kulluğun en belirgin ve en yoğun tezahürü olarak öne çıkmaktadır.

لِذِكْرِي / **لِذِكْرِي** kıraat ve i'râb ihtilafları ise, âyetin hem manevî hem de fikhî boyutlarını besleyen çok katmanlı bir yapı arz ettiğini göstermektedir. Lâ-m-ı ta'lîl yorumu, namazın temel gayesini “yalnızca Allah'ı anmak, O'nun rızasını gözetmek” şeklinde öne çıkarırken; zarf-ı zaman yorumu, namazın belirlenmiş vakitlerde eda edilmesi ve unutulmuş namazın hatırlanınca kaza edilmesi gibi fikhî sonuçlara kapı aralamaktadır. Masdarın izâfesi ve muzâfun hazf-i ihtimalleri (kulun Allah'ı zikri / Allah'ın kulu zikri / namazın hatırlanması) ise zikir kavramına hem kul merkezli hem de Rab merkezli bir derinlik

kazandırmaktadır. Böylece, i'râb tartışmaları salt teorik bir nahiv meselesi olmaktan çıkmakta; zikir, salât, ihlâs, vakit ve kaza gibi temel dinî kavramların anlam alanını zenginleştiren bir işlev üstlenmektedir.

Klasik tefsir mirası ile modern yorumlar karşılaştırıldığında, dönemler arası ciddi bir devamlılık çizgisi yanında, kavramsal genişlemeler de görülmektedir. Erken dönem müfessirleri, tevhid ve ibâdet ilişkisini öne çıkarırken, i'râb ve kıraat ihtilaflarına daha sınırlı yer vermiş; Zemahşerî, Râzî, Kurtubî, Nesefî, Ebû Hayyân ve Âlûsî gibi müellifler ise (özellikle ف ve لَزْكَرِ etrafında) dilbilgisel tartışmaları ayrıntılandırarak bu âyetin “müskil” yönlerini sistematik biçimde işlemişlerdir.

Modern müfessirler ise, klasik çizgiyi genellikle teyit etmekle birlikte, “salât” ve “zikr” kavramlarına daha geniş manevî, ahlâkî ve toplumsal anlamları da vurgulamış; namazı tevhidi diri tutan bireysel disiplin kadar, toplumsal bilinç ve sorumluluğun da omurgası olarak yeniden okumaya çalışmışlardır. Bununla birlikte hem klasik hem modern literatürde, Taha 20/14'ün baştan sona tek bir ilâhın hitabı olduğu, ibâdetin yalnızca O'na tahsis edilmesi gerektiği ve namazın bu kulluk yapısında merkezî bir yer tuttuğu hususunda belirgin bir ortak zemin vardır.

Çalışmanın temel hükmü şudur: Âyetin i'râb ve kıraat bakımından tartışmalı görünen yönleri, tevhid ilkesini zayıflatan muğlaklıklar değil; bilakis tevhidin mutlaklığını, ibâdetin sadece Allah'a tahsisini ve namazın zikir boyutunu derinleştiren dilsel imkânlardır. Dolayısıyla, popüler medyada binlerce takipçisiyle kitleleri ardından sürükleyen “çok katmanlı ilâhî yapı”, “galaktik hiyerarşi” veya “Allah ile O'nun kozmik yardımcıları”, “Allah'ın üstünde başka en üst bir Kâdir-i mutlak ilâh” olduğu şeklindeki spekülâtif yaklaşımlar, hem klasik nahiv hem de tefsir geleneği karşısında temelsiz kalmaktadır. Bu çalışma bu iddialara cevap veren pek çok âyetten sadece birisini derinlemesine ele almıştır.

Sonuç itibarıyla, bu makale Taha 20/14'ün, Kur'ân'daki tevhid merkezli ibâdet anlayışını dilbilgisel düzlemde nasıl taşıdığını göstermiş; nahiv-i'râb tahlilinin tefsir ve fıkıh ile birlikte ele alınmasının zorunluluğunu bir kez daha ortaya koymuştur. Bu çerçevede, Kur'ân'ın “müskil” görülen âyetlerinin, yalnızca kelime veya cümle düzeyinde değil, kavramsal alan, tarihsel süreklilik ve çağdaş yorumlar birlikte dikkate alınarak incelenmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

İleride yapılacak çalışmaların, özellikle “salât” ve “zikr” kavramlarının Kur'ân bütünlüğü içinde diğer sûre ve âyetlerle irtibatını, Türkçe meallerdeki tercüme farklılıklarının inanç ve ibâdet algısına etkisini ve “Allah-Rab-O-Biz” ayrılığı tartışmalarını aynı bütüncül yöntemle ele alması, hem Kur'ân ilimlerine hem de çağdaş tevhid tartışmalarına önemli katkılar sunacaktır.

Kaynakça

- Akşit, Eyup. "Metin Dilbilimsel Bir Analiz: Abdullah b. Revâha'nın Hz. Hamza'nın Şehadetine İlişkin Şiirinde Bağlaşıklık Öğeleri." *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 127–156.
- Âlûsî, Şihâbeddin Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*. 16 cilt, thk. Ali Abdülbârî Atıyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah, *el-Furûk fi'l-Luğa*, thk. Muhammed İbrahim Selîm, Kahire: Dârü'l-İlmi ve's-Sekâfe, 1997.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 21 cilt. 4. Basım. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013.
- Bekiroğlu, Harun ve Ahmet Taşdoğan. "İsrâiloğulları'nın Taşıdığı Yük Meselesi: Taha Sûresi 20/87. Âyetiyle İlgili Bir İnceleme." *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (2020), 721–754.
- Behcet Sâlih. *el-İrâbü'l-Mufasssal li Kitâbi'llâhi'l-Mürettel*. 12 Cilt. Beyrut/Amman: Dârü'l-Fikr, 1993.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî. 5 cilt. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. 8 cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. Çeviren: Ömer Faruk Hilmi. 14 cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. 6 cilt, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 4. Basım. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cora, Mustafa. "Kur'an Tefsirinin Önemi / Kulluk ve Dini Görevle İlgisi." *Kesit Akademi* 5/18 (2019), 87-100.
- Çelik, Yusuf. "Kuranda İbadet." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2014), 203-219.
- Çetiner, Bedreddin. *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl: Kur'an Âyetlerinin İnış Sebepleri*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002
- Daloğlu, Ahmet. "Allah ve 'O' (Kadir-i Mutlak) Neden Farklı Varlıklardır? Kozmik Hiyerarşinin Gizemi". YouTube. 03 Ocak 2024. Erişim 2 Kasım 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=B2AUeqa4SIY>
- Daloğlu, Ahmet. "Rabb, Allah, 'O' ve 'Biz' Kimdir?". YouTube. 07 Eylül 2023. Erişim 2 Kasım 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=fM0aN7dToj8>
- Daloğlu, Ahmet. *Şeytan Haklıysa!*. İstanbul: Şıra Yayınları, 2025.
- Deâs, Ahmed Ubeyd – Humeydân, İsmâil Mahmûd el-Kâsım. *İ'râbü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 3 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Münîr ve Dârü'l-Fârisî, 1425/2004.

- Derviş, Muhyiddin Mustafa b. Ahmed. *İ'rabu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*. 9 cilt, Beyrut: Dâru'l-Yemâme-Dâru İbn Kesîr, 1415/1995.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali. *el-Bahru'l-Muhît fî't-Tefsîr*. 10 cilt, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsir*. 2 cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. 8 cilt. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmîrânî. Beyrut: Dârü ve Mektebeti'l-Hilâl, t.y.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meânî'l-Kur'ân*. 3 cilt. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1980.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Dâr Sâdır, 2005.
- Işık, Şemsettin. "Tâhâ Sûresinin 95–97. Âyetlerini Anlama ve Anlamlandırmada İsrailiyyatın Etkisi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2014), 136–162.
- İbn Abbâd, İsmâîl b. Abbâd. *el-Muhît fî'l-Luga*. 11 cilt, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- İbn Akîl, Bahâüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhîr b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 cilt, Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1405/1984.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-Luga*. 3 cilt, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğâ*. 6 cilt, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Cemâleddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'ârîb*. 2 cilt. thk. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Cemâleddîn Ebû Muhammed. *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Bellî's-Sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1963.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Cemâleddîn Ebû Muhammed. *Evdağu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbni Mâlik*. 4 cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü't-Ticâriyye, 1967.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyeri el-Mu'âfirî (ö.218/833). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrâhîm el-Ebyârî, Abdülhafîz Şelebî. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- İbn Kesîr, İsmâîl bin Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. 8 cilt, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 2. Basım. Riyad: Dâru't-Taybe, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâr Sâdır-Dâr Beyrut, 1414/1993.
- İbn Ya'îş, Muvaffakuddîn Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Alî el-Mevsilî. *Şerhu'l-Mufasssal*. 10 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.

- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an: Gerçekçi Meal-Tefsir*. 3. Basım. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kişilik Gelişimi Açısından Namaz." *Hikmet Yurdu, Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/16 (2015/2), 11–54.
- Karaalp, Cahit. "Salât Kavramının Semantik Analizi." *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2018), 173-212.
- Karaman, Hayrettin – Çağrı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kâfi – Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Keskioğlu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1987.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*. 20 cilt, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhim Etfeyyîş. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru'l-Mâturidî, Te'vîlât-u Ehl-i's-Sünne*. 10 cilt, thk. Mecdi Baslum. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mesut Okumuş. "Semantik ve Analitik Açıda Kur'an'da Salât Kavramı." *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004), 1-30.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Monnot, Guy. "Kur'an'da Tanrılar." çev. Ramazan Adıbelli. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 245–259.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Beşir el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 cilt, thk. Abdullah Mahmud Şehâte. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1423/2002.
- Müslim, İbnü'l-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Nahhâs, Ebu Ca'fer Ahmed bin Muhammed bin İsmâil. *İ'râbu'l-Kur'an*. 5 cilt, thk. Abdülmümin Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Nas, Hasan. "Zihniyet İnşası Bağlamında Kur'an'da Rubûbiyet." İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. İstanbul 2020.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. 3 cilt, thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut, Dâru'l-Kelami't-Tayyib, 1419/1998.
- Okuyan, Mehmet. *Geniş Açıklamalı Kur'an Meal-Tefsir*. 2. Basım. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1992.
- Râzî, Fahreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb – et-Tefsîru'l-Kebîr*. 32 cilt, 3. Basım. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebîbekr. *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. 5. Basım. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- "Salât". *Mu'cem Doha't-Târîhi li'l-Luğati'l-Arabiyye*. Erişim 5 Aralık 2025.

<https://www.dohadictionary.org/dictionary>

Sâfî, Mahmûd. *el-Cedvel fî î'râbi'l-Kur'ân ve Sarfuhu*. 20 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Eymân, 1416/1995.

Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. 4 cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 2 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1420/2000.

Şamlıoğlu, Esra Erdoğan. *Kur'ân'da Geçen Rab ve İlâh Kavramları Üzerine Semantik Bir İnceleme*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. 26 cilt, thk. Abdullah b. Abdurrahman et-Türki ve Abdu's-Sened Hasan Yemame. Kahire: Dâr Hacer, 1422/2001.

Topaloğlu, Bekir. "Allah." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), cilt 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Muhammed b. Yûsuf, *et-Tibyân fî î'râbi'l-Kur'ân*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 2 cilt. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1396/1976.

Ünsal, Fatıma. "Nüzûl-Sîret İlişkisi Bağlamında Taha Sûresi'nin Temel Vurguları." *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (Aralık 2018).

Yasdiman Demirdöven, Necla. *Kur'ân ve Mitolojiler: Kozmik Tuzak (Allah-Rab-O-Biz Ayrımı İddialarına Kavramsal ve Nahiv Temelli Reddiyeler)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.

Yasdiman Demirdöven, Necla. *Kur'ân Tahlili* (Sözlük, î'rab (Kelime Analizi), Meal ve Tefsir Işığında). 12 cilt, İstanbul: Azim Dağıtım, 2022.

Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. 14 cilt. İstanbul: Anadolu Yayınları, t.y.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 cilt. Kuveyt: Kültür, Sanat ve Edebiyat Konseyi Yayınları, 1385-1422/1965-2001.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve î'râbuh*. 5 cilt. thk. Abdulcelîl Abdu Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'An Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Tenzil*. 4 cilt. 3. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-Munîr fî'l-Akîde ve's-Şerîa ve'l-Menhec*. 17 cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsır, 1991.

