

# Kocatepe İslami İlimler Dergisi

## Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399


cilt/volume: 6 • sayı/issue • (Aralık/December): 439-460

### Kur'ân'ın İ'câzına Dair Lafız-Mana Tartışmaları Çerçevesinde Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin Anlam Hassasiyetine Yönelik Eleştirel Bir Yaklaşım

*A Critical Approach to Fâdıl Sâlih Es-Sâmerrâî's Sensitivity  
to Meaning Within the Framework of Wording-Meaning  
Discussions on the İ'jâz Of The Qur'ân*

#### Muhammet ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Asst. Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet University Faculty of Islamic Sciences  
Department of Arabic Language and Rhetoric.  
İstanbul/Türkiye

✉ mcelik@fsm.edu.tr  orcid.org/0000-0003-0222-9784

#### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

**Atıf:** Çelik, Muhammet. “Kur'ân'ın İ'câzına Dair Lafız-Mana Tartışmaları Çerçevesinde Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin Anlam Hassasiyetine Yönelik Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 439-460. <https://doi.org/10.52637/kiid.1359838>

**Cite as:** Çelik, Muhammet. “A Critical Approach to Fâdıl Sâlih Es-Sâmerrâî's Sensitivity to Meaning Within the Framework of Wording-Meaning Discussions on the İ'jâz Of The Qur'ân”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 6/2 (December 2023), 439-460. <https://doi.org/10.52637/kiid.1359838>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Yayıncı/Publisher:** Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • [kiid@aku.edu.tr](mailto:kiid@aku.edu.tr)



© Muhammet ÇELİK | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0  
(CC BY-NC) International License

### Kur'ân'ın İ'câzına Dair Lafız-Mana Tartışmaları Çerçevesinde Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin Anlam Hassasiyetine Yönelik Eleştirel Bir Yaklaşım\*

#### Öz

Kur'ân'ın edebi üstünlüğü ve mucizevi varlığı anlamındaki i'câz onun lafzındaki güzellikte mi, yoksa onun anlamında mı bulunuyor? Tarih boyunca dilciler, tefsirciler ve kelim alimleri buna çeşitli cevaplar vermişlerdir. İ'câzın lafız ve mananın birlikteliğindeki bir edebi üstünlükten neşet ettiği söyleyenler olduğu gibi, bu unsurlardan birini öne çıkaranlar da olmuştur. Buradaki asıl problem, bu iki unsurdan birini öne çıkarıp diğerini görmezden gelme veya hafife alma şeklindeki yaklaşımlardır. Çünkü böyle bir durumda, edebi üstünlük için gerekli olan lafız-mana uyumu, bunlardan biri lehine bozulmuş olmaktadır. Bu denge ve uyum, lafız güzelliği lehine bozulduğunda nasıl i'câz açısından eksik bir açıklamaya dönüşecekse, aynı şekilde mana lehine bozulduğunda da yine i'câz açısından eksik bir açıklamaya dönüşecektir. Elbette farklı yorumlarda bazen anlamın bazen de ses uyumunun öne çıkarılması doğaldır, ancak bunlardan birinin tek başına gaye olarak gösterilip diğer unsurun göz ardı edilmesi veya yok sayılması, belli saiklerle yapılmış bir tercihten kaynaklanıyor olabilir. Özellikle modern dönemde, Kur'ân'daki bazı lafzî değişmelerin ve cümle içindeki bazı farklı tercihlerin mutlaka anlamsal bir nüanstır dolayısı var olduğunu savunan görüşlere rastlanmaktadır. Bu araştırmada bu yaklaşım sorgulanacak ve Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin *Me'âni'n-nahv* adlı eseri ve diğer çalışmaları üzerinden eleştirel bir okuma sunulmaya çalışılacaktır. Cümledeki lafzî değişimlerden özellikle takdim-tehir, hazf, isim veya fiil tercihi, sîga tercihi gibi durumların ele alınacağı bu araştırmada Kur'ân'da mesela takdim-tehirin tercih edildiği her seferinde bu tercihin mutlaka bir anlam nüansının tahakkuku için mi tercih edildiği, yoksa söz konusu anlam farklılığının mevcudiyetiyle birlikte mesela fâsıla gibi bir ses uyumu sebebiyle de aynı tercihin yapılp yapılamayacağı sorgulanmaktadır. İki unsurun birlikteliğinden doğan edebi üstünlükte, bazen anlamın bazen ses uyumunun biraz daha öne çıkması edebi üstünlük tezini zedeler mi? Ya da anlam bu kadar önemliyken, ses uyumu edebi üstünlük açısından daha mı az önemlidir? Edebi üstünlükte manayı esas alıp lafzî güzellikleri ona tabi olan ikincil bir unsur olarak görmek, edebi tenkit ilkeleri açısından bazı sorunlara yol açmaktadır. Bu sorunların başında, lafzî güzele hizmet eden her türlü üslup tercihinin mutlaka anlamsal bir maksatla gerçekleşmiş olması inancı bulunmaktadır. Böyle bir inançtan hareket edildiğinde, bazen ilgili cümlelerdeki görünen anlamın ötesinde bir de görünmeyen anlamın varlığı iddia edilmekte, çoğu kişinin gözünden kaçan bir anlam inceliğinin bir kişi tarafından adeta keşfedildiği öne sürülmektedir. Burada böyle bir iddianın Kur'ân'ın i'câzına hizmet etmeyeceği, çünkü salt bir kişinin keşiflerine dayanan nüktelerin o metni mucizevi kılamayacağı iddia edilmekte ve bu tür yorumların çoğu kez zorlama olduğu gösterilmektedir. Zira Kur'ân metninin edebi bir mucize olması, onun muhatapları üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Muhataplarının anlayamayacağı türden anlam nüanslarını nasıl onları aciz bırakacak bir edebi üstünlük sayabiliriz? Ayrıca edebi metinler söz konusu olduğunda, anlamın öne çıkarılıp lafzî güzelliklerin ikincil sayılması hem lafız-mana dengesini bozacak hem de yine edebi metinlerin bir özelliği olan üslup çeşitliliğini gölgede bırakacaktır. Kur'ân'daki ayet sonlarında yer alan ses uyumu incelendiğinde takdim-tehir, zikir-hazif, sîga tercihi gibi durumların kimi zaman belli bir anlamı vurgulamakla birlikte ses uyumuna da hizmet ettiği, bazı yerlerde ise belli bir anlam vurgusundan ziyade ses güzelliğine hizmet etmek üzere gerçekleştiği görülür. Her iki durumda da anlamın yerli yerinde olması ve üslubun dilsel kullanımlardaki doğallığa uygun olması, ondaki edebi üstünlüğü ortaya koymaktadır. Böylece hem mana ile estetiğin birlikte inşası gerçekleşmiş hem de üslup çeşitliliği sağlanmış olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Tefsir, Kur'ân'ın i'câzı, Lafız-mana ilişkisi, Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî.

\* Makalenin sadece "öz" kısmı FSMVÜ II. Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi'nde sunulmuş ve özet kitapçığında yayınlanmıştır, metnin tamamı ilk kez bu dergide yayınlanmaktadır.

### A Critical Approach to Fâdîl Sâlih Es-Sâmerrâî's Sensitivity to Meaning Within the Framework of Wording-Meaning Discussions on the İ'jâz Of The Qur'ân\*

#### Abstract

Is the i'jâz of the Qur'ân, in the sense of its literary superiority and miraculous presence, found in the beauty of its wording or in its meaning? Throughout history, linguists, exegetes and theologians have given various answers to this question. There are those who say that i'jâz arises from a literary superiority in the combination of words and meaning, and there are those who emphasize one of these elements. The main problem here is the approach of emphasizing one of these two elements and ignoring or underestimating the other. Because in such a case, the harmony of words and meaning, which is necessary for literary superiority, is disrupted in favor of one of them. Just as this balance and harmony will turn into an incomplete explanation in terms of i'jâz when it is disrupted in favor of the beauty of the wording, it will also turn into an incomplete explanation in terms of i'jâz when it is disrupted in favor of the meaning. Of course, it is natural that sometimes the meaning and sometimes the harmony of sound are emphasized in different interpretations, but the fact that one of them is shown as the goal alone and the other element is ignored may be due to a preference made for certain motives. Especially in the modern period, we see some views that argue that some wording changes in the Qur'an and some different preferences in sentences are necessarily due to a semantic nuance. In this study, this approach will be questioned and a critical reading will be presented through al-Fâdîl Sâlih al-Sâmerrâî's Me'ân al-nahw and his other works. In this research, we will deal with the situations of permutation (takdim-tekhîr), ellipsis (hazf), choice between noun or verb and choose the appropriate format among the preferences regarding the sentence, and it will be questioned whether it is preferred for the realization of a nuance in the meaning every time it is preferred in the Qur'an, that is, whether this is a compulsory situation, or whether the same preference can be made due to the existence of a sound harmony with the existence of the difference in meaning. In literary superiority arising from the combination of two elements, does the fact that sometimes the meaning and sometimes the harmony of sound are more prominent undermine the thesis of literary superiority? Or, while meaning is so important, is phonetic harmony less important in terms of literary superiority? Considering meaning as the basis for literary superiority and assuming lexical eloquence as a secondary component that subordinates to it, causes some problems in terms of the principles of literary criticism. Chief among these problems is the belief that any stylistic choice that serves lexical eloquence must have been occurred for a semantic purpose. Based on such a belief, it is sometimes claimed that there is an invisible meaning beyond the visible meaning in the relevant sentences, and that a subtle of meaning that escapes the notice of most people has been discovered by one person. It is argued here that such a claim will not serve to I'jâz al-Qur'ân (The miraculous nature of the Qur'ân) because it is claimed that the subtles based solely on the discoveries of one person cannot make that text miraculous, hence It is aimed to show that such interpretations are often far-fetched. Because the text of the Qur'an being a literary miracle is related to its effect on its addressees. Thus how can we consider nuances of meaning that the addressees cannot understand as a literary superiority that will make them incapable? Moreover, when it comes to literary texts, highlighting the meaning and considering lexical eloquances as secondary will both disrupt the balance of word and meaning and overshadow the stylistic diversity, which is also a feature of literary texts. When the alliteration at the end of the verses in the Quran is examined, it can be seen that situations such as back and forth transposition, manifesting, concealing and form preference sometimes occur to emphasize a certain meaning but also serve the harmony of sound, and in some places they serve the beauty of sound rather than emphasizing a certain meaning. In both cases, the fact that the meaning is appropriate and the style is in accordance with the naturalness of linguistic usage reveals its literary superiority. Thus, both meaning and aesthetics are constructed together and stylistic diversity is achieved.

**Keywords:** Arabic Language, Tafsir, Qur'an's i'jâz, wording-meaning relationship, al-Fâdîl Sâlih al-Sâmerrâî.

\* Only the "abstract" part of the article can be found in FSMVÜ II. International Arabic Language and Literature Research Congress and published in the abstract booklet, the full text is published in this journal for the first time.

## GİRİŞ

Kur'an'daki i'câzın bizzat ondaki bir üstünlükten mi, yoksa Allah'ın insanları engellemesinden (sarfe) mi kaynaklandığı hususunda kelimciler nezdinde yapılan tartışmalar bir yana, biz burada ondaki edebi üstünlüğün Allah'ın kudretinin yanı sıra bizzat ondaki edebi üstünlükten ileri geldiğini savunan görüşten hareket ediyoruz. Metnin lafız ve mana şeklindeki iki yüzü olduğunu kabul ettiğimizde; ondaki bu edebi üstünlüğün, anlamındaki inceliklerde mi yoksa lafzındaki güzellikte mi bulunduğu sorusu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. O halde bir metnin edebi üstünlüğünü ölçmemiz için gereken kıstaslar nelerdir?

Ebû Osmân el-Câhız'a (ö. 255/869) göre bir sözde, lafız ile mana birbiriyle yarışmadığı sürece onu edebi bir söz olarak nitelendiremeyiz.<sup>1</sup> Yani sözün edebi olabilmesi için, ne lafzın güzelliği anlam inceliğine feda edilmeli ne de anlamın isabetliliği biçimsel güzellik uğruna katledilmelidir. Burada esas olan şey, biri uğruna diğeri için feda edilmemesidir.

Bunun yanı sıra Abdulkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078) "nazm" diye adlandırdığı sözdizimi, Kur'an metnindeki veya herhangi bir metindeki edebi üstünlüğü sağlayan şeylerin başında gelmektedir.<sup>2</sup> Sözdizimi değiştikçe anlam da değişeceğine göre, hangi anlam veya anlamsal incelik vurgulanmak isteniyorsa, sözdiziminin de ona göre sağlanması gerekir. Tabi bu da söz konusu anlama en güzel şekilde delalet edecek kelimelerin seçiminden sonra gelir. Nazm; en doğru kelimeler seçildikten sonra, gramer kurallarına uygun olarak sözün en etkili bir şekilde inşa edilmesidir. Öyle ki, sözdiziminin Kur'an'daki gibi mükemmel bir şekilde dizilmesi, ona yönelik bir değiştirme ve eleştiri yöneltme girişimlerini boşa çıkarır. Yani bir başkası o cümlelerin diziminin o anlamı ifade etmekte yetersiz olduğunu, aynı anlamın öyle değil de şöyle bir sözdizimiyle daha iyi ifade edilebileceğini iddia edememiştir.

Sözün edebi üstünlüğü, onun "güzel" olması ve muhatabını etkilemesi gayesine matuftur. Habenneke el-Meydânî (ö. 2004), *el-Belâgatü'l-Arabiyye* adlı eserinin girişinde, genelde belagat kitaplarının girişinde açıklanan "fesahat" ve "belagat" kavramlarını ele almakla yetinmeyip bunlara "güzellik" unsurunu da ekliyor. Böylece yazar kitabın girişinde "yüksek belagatin esasları" başlığı altında bu üç kavramı inceleyerek belagat ilimlerine geçiyor.<sup>3</sup> Güzelliğin insan ruhu üzerindeki etkisi inkar edilemeyeceğine göre, burada onun belagat açısından merkezi bir konumda olduğu kabul edilmeli ve edebi üstünlüğe haiz metinler tahlil edilirken bu güzelliğin nasıl sağlandığı üzerinde durulmalıdır. Kur'an'ın edebi üstünlüğü de muhatapları üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Doğru zamanda doğru kişiden sadır olmuş ve hakikati haykıran sözler önemlidir; ancak güzellik unsuru eksik olduğunda onun etkisi çok sınırlı kalacak, hatta belki de beklenenin aksine bir etki oluşturacaktır. Diğer yandan anlamsal açıdan içi boş veya yetersiz sözler, ne kadar güzel bir müziğe sahip olursa olsun, muhatabı etkilemeyecek veya bazı özel durumlarda bazı kişileri etkilese bile çok sınırlı ve eğreti bir etki olacaktır bu.

Diğer yandan, eğer söz konusu metin edebi üstünlük açısından belli bir kaliteyi yakalamışsa doğal bir güzele sahip olacak; bu kaliteyi yakalayamamış ama yakalamak için çırpınmışsa yapay ve eğreti bir güzelliği yansıtacaktır. Edebi metnin güzelliğiyle ilgili söz konusu "tabiiilik" ile "yapmacılık" karşılaştırması, Arap edebiyatının eski edebi tenkit eserlerinde mevcuttur. Burada İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) "tabiiyye" ve "tekellüf" kavramlarını hatırlatmamız yeterli olacaktır.<sup>4</sup> Kur'an'ın nazil olduğu dönemde ve bölgede Arapların çoğu edebi dil zevkine sahipti, dolayısıyla Kur'an'daki edebi üstünlüğün yapay ve yapmacık değil tabii bir güzellikten doğduğunu görmüşlerdi.

<sup>1</sup> Ebu Osmân el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 1/115.

<sup>2</sup> Müellif *Delâilu'l-i'câz* adlı eserinin birçok yerinde bu konuyu vurgulamaktadır, bazılarında göre eserin temel tezi nazım teorisidir.

<sup>3</sup> Bk. Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye: üsûsühâ ve 'ulûmuhâ ve fûnûnuhâ* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/18 vd.

<sup>4</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-suarâ* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1958), 1/88-90.

Biz Kur'ân'daki devrik cümle veya eksilteli cümle gibi değişik formların ille de belli bir anlamsal maksatla üretilmek zorunda olmadığını, edebi ürünlerde tekdüzeliğin değil "çeşitliliğin" (tenevvü') esas olduğunu iddia edeceğiz. Evet, çoğu zaman "ihtisas" maksadında olduğu gibi mana boyutu barizdir; ancak mana boyutunun açık olmadığı durumlarda buna bir ad verilecekse, bazen "önemsenen unsurun öncelenmesi" ve bazen de "anlamın yerli yerinde olması" (selâmetu'l-mana) diyebiliriz. Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) Zemahşerî'den (ö.538/1144) naklettiği bir metinde geçen مع بقاء المعاني على سدادها /sedâd kelimesi de aşağı yukarı bunu (anlamın yerli yerinde olmasını) ifade eder.<sup>5</sup> Böyle bakıldığında düz cümleler kadar devrik ve eksilteli cümlelerin de dilin doğal bir parçası olduğunu anlarız. Dilbilimde her ne kadar bir aslı bir de fer'î olan bulunsa da, edebi metinlerde böyle bir tertip bulunmak zorunda olmadığı görülüyor. Günlük hayatta nasıl her türlü cümleyi yeri geldiğinde kullanabiliyorsak edebi eserlerde de bazen belli bir anlamın iktizası sebebiyle bazen de anlamın yerli yerinde olduğu durumlarda ve çeşitliliğin elverdiği ölçüde bu tür cümle yapılarının kullanılması doğal karşılanmalıdır. Zaten edebi eleştirinin ustaları da bunları böyle görmüşlerdir.

Saydığımız kıstaslar ışığında bu makalede tartışma konusu yaptığımız şey, lafız güzelliği ve anlam inceliği şeklindeki iki unsurdan herhangi birinin diğerinden daha önemli görülmesi veya Kur'ân metnine bu şekilde bir muamelede bulunulması durumunda ortaya çıkan eksik bakış açısı ve bunun doğurduğu problemlerdir. Bunu da bir örnek olması açısından Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî'nin (d. 1933) anlam eksenli çalışmaları üzerinden tartışıyoruz. Lafız güzelliği ile anlam inceliği arasındaki yarış veya ilişki çok boyutlu olup, bir makalenin sınırlarını aşacak nitelikte çok sayıda unsurdan oluşmaktadır. Bu yüzden burada yine birer örnek olarak takdim-tehir, hazf, isim ile fiil arasındaki tercih ve farklı sığalar arasındaki tercih konuları üzerinden tartışma sürdürülecektir. Cümledeki bu tür durumların daima bir anlam inceliği için gerçekleşmiş olduğu varsayımı burada sorgulanacak ve bunu genellemenin ne kadar doğru olduğu sorulacaktır.

Örneğin Fâtiha sûresinin beşinci ayetindeki cümleler takdim-tehir yapılarak oluşturulmuştur: *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* Bu takdim-tehir durumu cümleye hem anlam açısından bir incelik katmış hem de lafız güzelliğinin sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Bir yandan "Sana ibadet eder ve senden yardım dileriz." ifadesine "hasır" ve "kasr" anlamını, yani bir durumu bir şeyle sınırlandırma veya bir şeye has kılma anlamını veren bu takdim-tehir, onu "Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz." şekline dönüştürmüştür ki bu anlam tam da İslam'ın tevhid mesajını veren bir inceliği içinde barındırmaktadır. Diğer yandan ayet sonlarındaki uyum açısından, birbirine yakın mahreçlere sahip "mim" ve "nûn" harfleriyle biten ayetlerin oluşturduğu ses güzelliği sağlanmış olmaktadır. İbn Âşûr (ö. 1973) tefsirinde genellikle bu i'câzın her iki tarafını da vermektedir.<sup>6</sup> Bu yüzden makalemizde onun gibi bazı müfessirlerin yaklaşımından da istifade ettik.

### 1. FÂDİL SÂLİH ES-SÂMERRÂÎ'NİN ANLAM MERKEZLİ ÇALIŞMALARI

Klasik dilbilim çalışmalarında anlamın nispeten ihmal edilmiş olmasına mukabil yazarın çalışmalarında bu anlamsal tarafı öne çıkarmaya çalıştığına yönelik bir iddiası bulunmaktadır. Onun en önemli eserlerini incelediğimizde müellifin bu yaklaşımı açıkça görülür. Örneğin sarf ilmine dair bir eserinde şöyle diyor: "Eski dilciler maalesef buna hak ettiği önemi göstermediler. Onlar özellikle sığaların şartlarına, ölçülerine ve kullanımlarına bakarak bunlar için kaideler oluşturdular. Anlam meselesine ise ancak kimi zaman yüzeysel bir şekilde değinmişlerdir. Anlamı tamamen ihmal ettiler demiyorum, fakat..."<sup>7</sup> Yazar sözünün devamında geçmişte başlatılan fakat eksik bırakılan anlam çalışmalarını kendisinin devam ettireceğini ifade etmektedir.

<sup>5</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru't-Türâs, 1957), 1/72.

<sup>6</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1/177-186.

<sup>7</sup> Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, *Me'âni'l-ebniye fi'l-'Arabiyye* (Ammn: Dâru Ammâr, 2007), 5.

*Me'ani'n-nahv* adlı kitabında ise anlamsal farklılıkları tam anlamıyla idrak etmekten uzak olduğumuzu söylüyor: “Sanırım şöyle desem abartmış olmam: Dili olması gerektiği gibi anlayamıyoruz, çünkü araştırmalarımızın çoğu kelimeler arasındaki zahiri ilişkilerle ilgilidir; anlam ise araştırmalarımızdan ve kavrayışımızdan uzaktır. Hatta belki de, bildiğimizi sandığımız şeylerde bilmediklerimiz bildiklerimizden fazladır desem yine abartmış olmam.”<sup>8</sup>

Müellif; Kur’ân’daki ifade farklılık ve benzerlikleri, takdim-tehir, zikir-hazf, isim-fiil kullanımı gibi gramerin mana ile buluştuğu hususları incelemekte, sonuçta Kur’ân’daki her bir harfin dahi ince hesaplandığını ve dolayısıyla bu anlamsal incelikler sebebiyle Kur’ân’ın bir mucize olduğunu ifade etmektedir.<sup>9</sup> Ancak dikkat çekici olan şey, tüm çalışmalarında onun Kur’ân ifadelerindeki biçimsel güzelliklerden ziyade anlamsal inceliklere odaklanmış olması ve bunu edebi i’câzın bir parçası olarak öne çıkarırken biçimsel sanatlardan ayrı bir şekilde müstakil olarak ele almasıdır. Biçimsel durumlara riayet meselesi onun eserlerinde yok denecek kadar az miktarda ele alınmıştır. Kur’ân’daki her bir harfin veya sözdizimindeki her bir değişimin lafzî güzelliğe katkısı olduğunu inkar etmemekle birlikte, mutlaka anlamsal bir boyutu olduğu tezinden hareket etmektedir. Daha doğrusu bu anlamsal inceliğin bizzat kastedilmiş olduğunu ileri sürerek, kimi zaman metnin akışından ve başka benzer metinlerle karşılaştırmalar yaparak oradaki anlam inceliğini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

Onun biçimsel değişikliklerden doğan anlam farklılıkları meselesi üzerinden Kur’ân’ın i’câzını açıklama gayreti, kendi ifadesiyle “Yapısal değişiklik, anlamsal değişikliğin olduğuna delildir.”<sup>10</sup> cümlesinde özetlenebilir. Örneğin bir takdim-tehir durumu söz konusu ise veya bir yerde isim cümlesiyle gelen ifade başka bir yerde fiil cümlesiyle gelmişse ya da mesela cümlelerin bir ögesi zikredileceği yerde hafzedilmişse vb. durumlarda mutlaka bir anlamsal incelik bulunmaktadır. Cürcânî’nin nazm teorisinden hareket eden bu durum, sözdiziminin doğasında olup tüm diller için uygulanabilir. Edebi üstünlüğe sahip bir metinde, yapısal değişiklikler gerçekleştiğinde buna bağlı anlamsal değişimlerin olabileceğini kabul etmekle birlikte, bu yapısal değişikliklerin ille de anlamsal vurguyu öne çıkarmak için gerçekleştiğini iddia edebilir miyiz, yoksa bazen ses güzelliğiyle ilgili bir durumdan dolayı da yapısal değişiklik gerçekleşmiş olabilir mi?

## 2. TAKDİM-TEHİR ÜSLUBUNUN FÂSILA İLE İLİŞKİSİ

Yukarıda takdim-tehir üslubunun Fâtiha sûresinin beşinci ayetinde cümleye bir yandan “hasr” anlamı kattığına, diğer yandan ayet sonlarındaki fâsıla’nın bu sayede sağlanmış olduğuna değinmiştik. Bu durum mutlak bir kaide haline getirilemez; çünkü edebi güzellik mutlak kaidelerle değil belli bir esnekliğe sahip düzenlilik ve farklılıklarla sağlanır. Bu hakkı teslim ettikten sonra, Kur’ân’da takdim-tehir üslubunun ayet sonlarına denk geldiği birçok yerde Fâtiha’dakine benzer bir durumun gözlemlenebileceğini ifade edelim.

Bir şeyi bir şeye has kılmak anlamındaki “ihtisas”, örneğin *لِإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ* “...mutlaka Allah’ın huzurunda toplanacaksınız.”<sup>11</sup> ayetindeki câr-mecrûr terkinin öne geçmesiyle (takdim) sağlanmıştır. Yani başka bir yerde değil ancak Allah’ın huzurunda toplanacaktır. Aynı anlamı mef’ûlün bih’in öne geçtiği şu ayette de görüyoruz: *وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ لِيَاءَهُ تَعْبُدُونَ*: “Ve Allah’a şükredin; eğer yalnız Ona kulluk ediyorsanız.”<sup>12</sup> Burada “Allah’a şükredin” ifadesinde olmayan “hasr/ihtisas” anlamı bir sonraki ifadede mevcuttur, zira şükür bir boyutuyla Allah’a yöneltilirken diğer boyutuyla (Türkçe’de teşekkür) insana da yöneltilir, ancak kulluk (ibadet) ancak Allah’a yapılır. Ayrıca İbn Âşûr’un yorumuyla “eğer yalnız ona kulluk ediyorsanız.” şeklindeki şart cümlesi, *كان* ve onun muzâri fiilden oluşan haberi ile birlikte bir vasfiyet anlamı katmaktadır cümleye, yani “...eğer yalnızca Allah’a kulluk edenler

<sup>8</sup> Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî, *Me’âni’n-nahv* (Kahire: Şerîketu’l-Âtik, 2003), 8.

<sup>9</sup> Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî, *et-Ta’biru’l-Kur’ânî* (Amman: Dâru Ammâr, 1998), Takdim kısmı.

<sup>10</sup> es-Sâmerrâî, *Me’âni’n-nahv*, 11.

<sup>11</sup> Âl-i İmrân 3/158.

<sup>12</sup> el-Bakara 2/172.

zümresinden iseniz..."<sup>13</sup> Kur'ân'da birden çok yerde geçen *وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ* "Müminler sadece Allah'a güvensinler."<sup>14</sup> ifadesinde de yine aynı anlamsal incelik var. Yine *وَلَهُ يَسْجُدُونَ* "Yalnız O'na secde ederler."<sup>15</sup> ayetinde câr-mecrûr terkinin öne geçmesiyle oluşan hasr/ihtisas anlamını görmekteyiz. Yine *قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* "Biz Allah'ın kullarıyız ve biz ancak O'na döneceğiz, derler."<sup>16</sup> ayetinde de câr-mecrûr terkinin öne geçmesi benzer bir anlam vurgusunu sağlamıştır. Bakara sûresinde geçen *وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ* "Biz ancak ona teslim olmuş kimseleriz." (136) ve *وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ* "Biz ancak ona teslim olmuş kimseleriz." (138) ve *وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ* "Biz ancak ona gönülden bağlanmışsınız." (139) şeklindeki ayet sonlarında da yine "ihtisas" anlamının takdim-tehir yoluyla sağlandığını görüyoruz. Aynı şeyi Enbiyâ 21/35 için de söyleyebiliriz: *وَالَّذِينَ نُرْجِعُونَ* "Ve siz ancak bize döndürüleceksiniz." Buna benzer örnekleri Sâmerriâî'nin *Me'âni'n-nahv* kitabında bulabiliyoruz.<sup>17</sup> Müellif bu tür örnekleri sadece anlamsal incelikler açısından inceliyor. Biz burada verilen örnek ayetleri fâsıla (ayet sonlarındaki ses uyumu) açısından değerlendirdiğimizde, takdim-tehir şeklindeki sözdizim özelliğinin sadece "anlamsal bir incelik" sağlansın diye değil aynı zamanda "bir ses uyumu" sağlansın diye de var olduğunu görmekteyiz. Bir araştırmaya göre Kur'ân'da قدر fiili ve onun türevlerinin *على* harf-i ceri ile kullanımı, genellikle (k-d-r+harf-i cer) formunda gelirken, fâsılaya riayet söz konusu olduğu yerlerde (harf-i cer+k-d-r) formunda gelmektedir.<sup>18</sup>

Yukarıdaki örneklerde takdim-tehir yoluyla vurgulanan anlamlar, "tevhid" akidesinin vurgulandığı anlamlardır. Bununla birlikte söz konusu vurgulu cümle yapısı Kur'ân'ın her yerinde aynı şekilde gelmez, çünkü edebi güzellik tekdüzeliği değil çeşitliliği gerektirir. Bir yerde takdim-tehir yoluyla sağlanan estetik boyut, başka bir yerde cümlenin asli tertibiyle sağlanmış olabilir. Örneğin yukarıda geçen *وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ* şeklindeki ifade Ahzâb Suresi 3. ayette bu hasr/ihtisas anlamı olmaksızın gelebiliyor: *وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا* Ya da yukarıda *وَالَّذِينَ نُرْجِعُونَ* şeklinde geçen ifadenin bir benzeri bu hasr anlamı olmaksızın Nisâ Suresi 36. ayette şöyle geçiyor: *وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا*.

Takdim-tehir üslubu sadece ihtisas anlamı doğurmaz, başka anlamlar için de aynı üsluba başvurulabilir. Mesela *وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ* "Ahirete de onlar kesin olarak inanırlar."<sup>19</sup> ayetinde takdim-tehirli olarak gelen üslupta Zemahşerî Ehl-i kitab'a bir tazir olduğunu söyler.<sup>20</sup> *إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا رَقِيبًا* "Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir."<sup>21</sup> ayetinde Allah'ın "sadece sizin üzerinizde" bir gözetleyici olduğu anlamı çıkmaz. O halde burada özellikle "sizin üzerinizde" ifadesinin öne alınarak vurgulanması, muhatapları uyarmak içindir.<sup>22</sup> Yine *وَكَانَ* "Allah onları çok iyi bilendir."<sup>23</sup> ayetinde câr-mecrûr, uyarı anlamı vurgulanmak için öne geçmiştir. Aynı şeyi Bakara sûresi 110. ayetteki şu ifade de görürüz: *إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* "Şüphesiz Allah yaptıklarınızı görür." Ne var ki bu ayetlerde takdim-tehir üslubunun kattığı anlamsal incelik, cümle dizilişinin tek sebebi diyemeyiz. Çünkü önce veya sonra gelen diğer ayetlerle birlikte incelediğimizde bu üslubun aynı zamanda ayet sonlarındaki ses uyumunu sağlamaya yönelik de olduğunu anlarız. Dahası, aynı ifadeler Kur'ân'da her zaman bu şekilde

<sup>13</sup> es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/141, 2/78; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 2/114.

<sup>14</sup> Burada bizim konumuz açısından örnek teşkil eden birkaç ayeti vermeye yetiniyoruz: Âl-i İmrân 3/122; Âl-i İmrân 3/160; Tevbe 9/51; Yusuf 12/67; İbrahim 14/11.

<sup>15</sup> el-Araf 7/206.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/156.

<sup>17</sup> Bk. es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/136-149, 1/224, 1/337, 2/48-52, 2/74-81, 2/244-246, 3/91.

<sup>18</sup> Ahmet Yüksel, "Kur'ân'da Ritmik Uyum" *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010) 47-65.

<sup>19</sup> el-Bakara 2/4.

<sup>20</sup> Sâmerriâî'nin aktardığı yer için bk. es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/144.

<sup>21</sup> en-Nisâ 4/1.

<sup>22</sup> es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 3/92.

<sup>23</sup> en-Nisâ 4/29.

gelmez. Burada yine edebi güzelliği sağlayan bir unsur olarak “çeşitlilik” teorisini düşünebiliriz. Nitekim Bakara sûresi 110. ayetteki ifadenin bir benzeri Âl-i İmrân sûresi 163. ayette *وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ* şeklinde cümlenin asli dizilişiyle gelmiş, üstelik burada da “fâsıla”ya riayet edilmiştir.

Takdim-tehir bazen de öne alınan unsurun yüceltilmesini ifade eder.<sup>24</sup> Mesela *وَالَّذِينَ هُمْ* *وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ* “Onlar namazlarını (titizlikle) koruyan kimselerdir.”<sup>25</sup> Başka bir ifadeyle söz edilen konu ne ise o konunun önemine vurgu yapmak için bir unsur öne alınabilir. Örneğin Nisâ sûresi 108. ayette *وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا* “Allah onların bütün yapıp ettiklerini kuşatmaktadır.”, bir sonraki ayette *أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا* “Ama kıyamet günü Allah’a karşı onları kim savunacak yahut onlara kim vekil olacak?”, ya da 113. ayette *وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا* “Allah’ın sana olan lütfü büyüktür.” takdim-tehir üsluplarında bağlama göre sözü edilen konu neyse onun öne geçirilmesi söz konusudur. Enbiyâ sûresi 32. ayetteki *وَهُمْ عَنِ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ* “Onlar ise, onun (gökyüzünün) âyetlerinden yüz çevirirler.” takdim-tehir üslubu, Sâmerriâ’ye göre sözü edilen şeyin (gökyüzü ayetinin) tazimine matuftur.<sup>26</sup> Ancak tüm bu ayetlerde hesaba katılması gereken bir başka şey de, yine bu ayetlerdeki takdim-tehir üslubunun ayet sonlarındaki ses benzeşmesinden doğan lafzî güzelliğe hizmet ediyor oluşudur. Müddessir sûresinin ilk ayetlerini düşündüğümüzde, 3. ayetteki *وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ* “Sadece Rabbini yücelt.” ifadesindeki mef’ûlün takdimi tam da tevhid akidesini vurgulayacak şekilde gelmiştir. Sâmerriâ’ye göre bir sonraki ayetin *فَطَهِّرْ* “Elbiseni temiz tut.” şeklinde takdim-tehir üslubuyla gelmesi, öne geçirilen unsurun ehemmiyetine vurgu yapmak için; bir sonraki ayetin *وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ* “Pislikten sakın.” şeklinde aynı üslupla gelmesi de öne geçirilen şeyden sakındırmak içindir.<sup>27</sup> Bu ayrıntıları vurgulamak takdire şayandır, ancak burada ayet sonlarındaki ses uyumunun da yine bu takdim-tehir üslubuyla sağlandığını eklemeliyiz.

Şunu belirtmek gerekir ki, tevhid inancının vurgulandığı takdim-tehir üsluplarındaki anlamsal inceliğin gücü ile yukarıda örnekleri geçen diğer anlamların gücü aynı değildir. Bu tür yerlerde yoruma açık bir vurgu olduğu için, bazı alimler anlamsal inceliği değil de lafzî güzelliğin bir göstergesi olan fâsılayı ya da her ikisini birden öne çıkarmışlardır. Örneğin *وَمَا بِحَفِيفٍ* “Ben sizin üzerinize bekçi değilim.”<sup>28</sup> ayetinin sonundaki takdim-tehir üslubunun, ihtimam anlamının yanı sıra fâsılaya riayet için böyle geldiğine dair bir yoruma İbn Âşur’da rastlamaktayız.<sup>29</sup> Yine En’âm sûresinin 4. ayetinin sonunda *عَنْهَا مُعْرَضِينَ* cümlesinde câr-mecrûrun öne geçmesi ve bir sonraki ayette *بِهِ يَسْتَهْزِؤْنَ* cümlesinin sonunda yine aynı şekilde takdim-tehir üslubunun gelmesi İbn Âşur tefsirinde “fâsılaya riayet” ile gerekçelendiriliyor.<sup>30</sup>

Takdim-tehir üslubunun -bazen- fâsılaya riayet için tercih edilmiş olmasını yeterli görmeyip ille de böyle yerlerde mana cihetini ilgilendiren bir incelik bulunduğunda ısrar etmek bazı sorunlara yol açmaktadır. Mesela Haldun Said Subh, Tâhâ sûresi 67. ayetteki *فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى* “Musa birden içinde bir korku hissetti.” ifadesinde eskilerin Mûsâ kelimesinin sona bırakılmasını ayet sonlarındaki uyumla açıklamasını yeterli görmez, burada bir anlam inceliğinin olmasını kaçınılmaz görür ve “korku hissetme” fiilinin hemen arkasından bir peygamber isminin gelmesini dinleyicide olumsuz etki bırakacak bir unsur olarak görür,

<sup>24</sup> es-Sâmerriâ, *Me’âni’n-nahv*, 3/92.

<sup>25</sup> el-Mearic 70/34.

<sup>26</sup> es-Sâmerriâ, *Me’âni’n-nahv*, 3/93.

<sup>27</sup> es-Sâmerriâ, *Me’âni’n-nahv*, 2/79.

<sup>28</sup> el-En’âm 6/104.

<sup>29</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 7/421.

<sup>30</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 7/135.



bu yüzden de sona bırakılmıştır Musa kelimesi.<sup>31</sup> Oysa Kur'an'da peygamberler için birçok beşeri nitelik kullanılmışken korkunun kullanılması neden sakıncalı olsun? Buradaki anlamsal farklılık üzerine ileri sürülen iddialar çeşitlidir ve net değildir, zira bu anlamsal farklılık Fatiha sûresi 5. ayetteki kadar net olsaydı tefsir ve dil alimleri onun üzerinde ittifak ederlerdi. Subh'un dışında, yine fâsıla için takdim-tehirli cümle oluşturulmuş olmasına gönlü razı olmayan bir başka çağdaş araştırmacı Münir Mahmud el-Mesîrî; "fi nefsihi" ifadesinin başa geçirilmesini, "burada önemsenen unsurun takdimi" şeklinde ifade ederek makama uygun olana göre bir cümle dizilişi gerçekleştiğini ifade ediyor.<sup>32</sup> Fakat gerek Subh'un yorumu olsun gerekse diğer yorumlar olsun, tıpkı Sâmererrâî'nin yorumları gibi sadece birer yorum olarak kalacaktır ve çoğu kez üzerinde düşünülmedikçe anlaşılmayacak bir gizem gibi duracaktır. Bizim itirazımız anlamın biçimden daha önemli olduğuna inanan ve bunu edebi üstünlüğe sahip bir metne de yansıtmaya çalışan yaklaşımdır. Bu yüzden bizim burada savduğumuz düşünce, ses güzelliğinin yabana atılmaması ve bu gibi yerlerde "anlamın yerli yerinde olması" dışında ayrıca bir anlamsal incelik arama hususunda çok ısrarcı olunmamasıdır. Çünkü her şeyden önce üzerinde ittifak edilecek nokta şudur ki, Musa kelimesini başa alarak aynı cümleyi kurduğunuzda, diğer ayetler arasında bu ayetin oluşturacağı güzellik ortadan kalkacaktır. Burada hiçbir edebi eleştiri, mevcut cümlede anlamın yerli yerinde olmadığını iddia etmiyor. Burada lafız güzelliği "anlamı feda etme pahasına" oluşturulmuş değildir. Böyle yerlerde anlamsal incelik bulmak için zorlama yorumlar yapmak yerine, cümlenin iki alternatif şeklini karşılaştırıp "hangisi daha belîğ?" diye sormak daha doğrudur. Son olarak Zerkeşî'nin bu tehirin sebebini "fâsılaya riayet" şeklinde itiraf ettikten sonra, "bir hikmeti daha var" diyerek aktardığı görüşü burada zikretmekte fayda var. Zerkeşî'ye göre burada Musa'nın sona bırakılması, muhatapta *أوجس* fiilinin kim olduğuna dair bir merak uyandırmakta ve muhatapı sözün devamına teşvik etmektedir.<sup>33</sup> Bu maksat, belagat kitaplarının hemen hepsinde müsned ve müsnedün ileyh arasındaki takdim-tehir ilişkisinde zikredilen bir maksat olması ve benzer bazı cümlelere uygulanabilirliği sebebiyle daha makul gözüküyor.

Böyle durumlarda, anlamsal incelik peşinde koşmaktansa, İbnü'l-Esîr'in (ö. 637/1239) teklif ettiği üzere "hangisi daha belîğ?" şeklinde sormak yeterlidir. Çünkü söz konusu yerlerde takdim-tehir olmasaydı, aynı güzellik ve aynı güçlü yapı sağlanamayacaktı.<sup>34</sup> Güzel ile daha güzel arasındaki tercihte daha güzel olanın tercih edilmesi, -anlam yerli yerinde olduğu sürece- belagati artıracaktır. İbnü'l-Esîr, Zemaşerî'nin "ihtisas" genellemesine itiraz ederek, bazı yerlerde "nazma riayet" sebebiyle takdim-tehir yapıldığını ve bunun ihtisas anlamından daha önemli ve daha tekit edici bir şey olduğunu ileri sürüyor.<sup>35</sup>

### 3. İSİM VEYA FİİL TERCİHİNİN FÂSILA İLE İLİŞKİSİ

Bilindiği üzere Arap gramerinde "ma'lûm muzâri' fiil" ile "ism-i fâil" arasında ve "meçhûl muzâri' fiil" ile "ism-i mef'ûl" arasında benzerlik vardır, bunlar birbiri yerine kullanılabilir. Ayrıca cümlenin ana unsurları içinde fiil veya fiilimsi bulunuyorsa, söz konusu cümle isim cümlesinden fiil cümlesine veya fiil cümlesinden isim cümlesine dönüştürülebilir. Ancak bu değişim anlamı da etkilemektedir, zira isim "sübut" (sabitlik) ve kesinlik; fiil ise "teceddüd" (yenilenme) anlamı ifade etmektedir. Sâmererrâî birçok kitabında bu konuya değinir.<sup>36</sup> Yine İbn Aşûr'a göre *الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ* "...ki onlar onda ihtilafa düşüyorlar."<sup>37</sup> ayetinin sonunda sıla cümlesinin isim cümlesi şeklinde gelmesi onların ihtilaftaki devamlılığına delalet ederken, câr-mecrûr şeklindeki terkinin öne geçmesi bir yandan mecrûr

<sup>31</sup> Haldun Said Subh, *et-Takdim ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Belâga ve'l-iblâğ* (Dimaşk: Dâru'l-yenâbî, 2002), 277.

<sup>32</sup> Münir Mahmud el-Mesîrî, *Delâlatü't-takdim ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse tahlîliyye* (Kahire: Meketbetü Vehbe, 2005), 485.

<sup>33</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/62.

<sup>34</sup> Züyâuddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâ'ir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir* (Kahire: Nahdatu Mısır, ty), 2/173.

<sup>35</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâ'ir*, 2/173.

<sup>36</sup> Örneğin bk. es-Sâmererrâî, *Me'âni'l-ebniye fi'l-'Arabîyye*, 5.

<sup>37</sup> en-Nebe 78/3.

zamirin gösterdiği şeyin vurgulanması ve diğer yandan ayet sonundaki sesin fâsılaya riayet türünden bir ses olması içindir.<sup>38</sup>

Konumuz açısından dikkat çekici olan şey, ayet sonlarındaki ses uyumu ile bu “isim veya fiil” tercihi meselesinin bazı yerlerde örtüşmesi ve hem lafzî güzelliğe hem de anlam inceliğine hizmet etmesidir. Kur’ân’da çokça örneği bulunan bu durumun sadece anlam açısından izah edilmesinin yetersiz olduğunu düşünerek ses uyumunun da onunla birlikte zikredilmesini önemsiyoruz. Sâmerriâ bu gibi yerlerde sadece anlamı öne çıkarırken, İbn Aşûr bazen sadece anlam inceliğini zikretmekle yetiniyor ama bazen de anlam inceliğinin yanı sıra fâsılaya riyeti de belirtiyor.

Mesela Yûsuf sûresi 46. ayette bunun bir örneğini görüyoruz: لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ “Umarım ki (vereceğin bilgiyle) insanlara dönerim ve umarım onlar da (ne yapacaklarını) bilirler.” Burada ayet sonunun فيعلموا şeklinde bitmeyi, لعل’in tekrar edilmesiyle yeni bir isim cümlesi kurulması ve يعلمون şeklinde bitmesi, manayı pekiştirdiği gibi aynı zamanda hem tekrardan kaynaklanan ritimle hem de fâsıla uyumunun sağlanmasıyla lafzî bir güzellik de sağlamıştır.<sup>39</sup>

Yine birçok yerde aynı anlamın, bir fiil şeklinde sonra bir de isim şeklinde geldiğini görüyoruz. فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَپِّصُونَ “O halde bekleyin, biz de sizinle birlikte beklemekteyiz.”<sup>40</sup> ayetinde muhataba tehdit mahiyetinde bir hitap vardır; zira onlara “bekleyin” derken fiil kalıbı kullanılmış, “biz bekliyoruz / biz bekleyenleriz” ifadesi ise ism-i fail kalıbında gelmiştir. Muhatabın bekleyişine nazaran söz sahibinin bekleyişi daha güçlü ve kesin bir gerçeklik taşıdığı için, bekleme/gözetleme anlamı ikinci seferinde fiil olarak yani نترص şeklinde değil isim olarak متربصون şeklinde gelmiştir.<sup>41</sup> Ancak fiil şeklinde değil de isim olarak gelmesi burada ayrıca fâsılaya riyeti de sağlamıştır.

Yine Hûd Suresi sûresi 121-122. ayetlerdeki durum da buna benzerdir. وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ اَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ وَانظُرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ “İnanmayanlara şöyle de: Durumunuzun gerektirdiğini yapın, doğrusu biz de yapıyoruz; bekleyin, biz de bekliyoruz.” Burada da yine Allah’a izafe edilen eylem, isimle getirilerek insanın fani çabası karşısında daha sabit ve kesin bir gerçeklik vurgulanmıştır. Burada hem “yapmak” hem de “beklemek” anlamlarının önce fiil kalıbında sonra ise isim olarak gelmesinin anlamsal tarafı böyle iken, konumuzla ilişkisi açısından onların ayrıca ayet sonlarındaki ses uyumuna da hizmet ettiğine dikkat çekmemiz gerekiyor. Zira ikinciler نعمل ve ننتظر şeklinde gelseydi bu ses uyumu gerçekleşmiş olmayacaktı. Aynı şeyi daha güçlü bir şekilde Yûnus Suresi 102. ayette görmekteyiz: قُلْ فَانظُرُوا إِلَيَّ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ “De ki: Bekleyin, ben de sizlerle birlikte bekleyenlerdenim.” Burada beklemek yine iki kez geliyor, ilki fiil ikincisi isim şeklinde, hatta ikincisinde isim cümlesi önceki örneklerde olduğu gibi “ben + bekleyen” şeklinde değil, “ben + bekleyenler + den” şeklinde yani harf-i cer ve çoğul bir mecrûr şeklinde gelmiş ki, ses uyumu açısından bu şekilde uyum sağlanmıştır. Çünkü ne fiil olarak أنتظر şeklinde ne de müsnedün ileyh’e uygun bir tekil isim olarak منتظر şeklinde gelmesi bu uyumu sağlayabilir.

Ancak Allah’a izafe edilen eylem ille de isim formunda gelmek zorunda değildir. Mesela Bakara sûresi 14. ayetteki إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ cümlelerde münafıklara izafe edilen eylem isim formunda gelmişken, bir sonraki ayette Allah’a izafe edilen eylem fiil formunda gelmektedir: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ Burada ilkinin isim formunda gelmesi ayet sonundaki ses uyumuna hizmet etmektedir. Buradaki farklılıkta mana boyutuna zarar veren bir durum yoktur, aksine mana yine yerli yerindedir. Denebilir ki münafıklar sürekli istihza

<sup>38</sup> İbn Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 30/11.

<sup>39</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/62.

<sup>40</sup> et-Tevbe 9/52.

<sup>41</sup> İbn Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 10/225.

üzeredirler, kelimenin isim formunda gelmesi buna uygundur. İstihzanın Allah'a isnadı ise zaten hakiki değil mecazidir. İbn Aşûr burada Allah'a isnat edilen fiilin muzari formunda gelişini, teceddüd ifade eden ve Allah'ın devamlı yenilenen bir şekilde onlara mühlet vermesini gösteren bir delaletle açıklıyor.<sup>42</sup>

Sâmerrâî birçok belagat kitabında örneği geçen Hûd sûresi 37. ayetteki *وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي* cümlesinin isimle bitmesinin kesinliğe delalet ettiğini söylüyor.<sup>43</sup> Ancak bizce burada ilave edilmesi gereken şey, aynı ifadenin yine kesinlik bildirmek üzere mesela mâzî fiille veya başına *قد* gelmiş bir mazi fiille gelmesinin fâsıladaki ses uyumunu bozacağı ve aynı etkiyi yaratamayacağı gerçeğidir. Fâsıla uyumunun yanı sıra *هم* zamirindeki mim ile *مغرفون* kelimesinin mim'i arasındaki birleşim de yine müzikal güzelliğin bir başka tarafını oluşturur.

Ankebût sûresi 3. ayetteki *فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَيَلْعَلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ* cümlesinde iki benzer ifadenin arka arkaya geldiğini; ilkindel *الَّذِينَ صَدَقُوا* şeklinde (ism-i mevsûl + fiil) formunun, ikincisinde ise isim formunun tercih edildiğini görüyoruz. İkincisinde ismin tercih edilme sebeplerinden biri de fâsıladır. Burada -Sâmerrâî'nin her zaman yaptığı gibi- sadece anlama odaklanmak yerine, anlamsal farklılıkla birlikte İbn Aşûr'un ifade ettiği<sup>44</sup> üslup çeşitliliğinin sağlanmasını da görmemiz gerektiği kanaatindeyiz.

#### 4. HAZF ÜSLUBUNUN FÂSILA İLE İLİŞKİSİ

Hazf (eksiltme) Arapça'da cümlelerin özelliklerinden biri olarak hem gramerin hem de semantiğin bir konusudur. Kur'ân'daki bazı yerlerde ayet sonlarındaki hazf'in, anlam boyutunun yanı sıra aynı zamanda ayet sonundaki ses uyumuyla da bir ilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Duhâ sûresi 3. ayette birinci fiilin mef'ûlü zikredilmiş, ikinci fiilin mef'ûlü ise hazfedilmiştir: *مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى* "Rabbin seni bırakmadı ve (sana) darılmadı." Bitişik zamir olarak gelen mef'ûlün bih, lafız olarak sadece birinci fiilin ardından gelmiş olsa da mana olarak her iki fiilde de vardır. Eğer aynı zamir ikinci fiile de bitişseydi, ayet sonlarındaki ses uyumu gerçekleşmeyecekti. Anlamsal açıdan da şunu söyleyebiliriz ki ilk mef'ûlün zikri, ikincisine gerek bırakmamıştır. Aynı mef'ûlün tekrar zikri söze güzellik de katmayacağına göre, burada belâğ olan zikredilmesi değil hazfedilmesidir. Ancak Sâmerrâî bu yorumla yetinmiyor, burada ille de bir anlam inceliğinin bulunması gerektiğine inandığı için zorlama diyebileceğimiz bir yorum yapıyor. Yazara göre burada Allah-u Teâlâ *قلاك* demeyerek, Rasulüllah'a (sav) bir ikram ve tazimde bulunmuştur. Yani "sen" zamirini *قلى* fiiline bitişik olarak getirmemiştir, çünkü "nefret etmek, darılmak, terk etmek" gibi anlamlara sahip olan bu fiil ile Rasulüllah'a (sav) dönen zamiri bir arada vermek istememiştir.<sup>45</sup> Aynı yorum ondan önce Aişe Abdurrahman'da (1913-1998)<sup>46</sup> ve *el-İzâh*'ın bazı hâşiyelerinde de geçmektedir.<sup>47</sup> Oysa mahzûf kelime lafzen orada olmasa bile manen orada mevcut olup rahatlıkla anlaşılmaktadır. Söz konusu fiil zaten cümlede olumsuz gelmiştir. Eğer Rasulüllah'la (sav) birlikte zikri hoş olmasaydı, onun yerine başka bir fiil de gelebilirdi. Dolayısıyla "tekrarına gerek olmadığı için hazfedildi." demek semantik ve edebi açıdan daha isabetlidir. Kaldı ki aynı surenin 6., 7. ve 8. ayetlerinde de ayet sonlarındaki fiiller -hiç de olumsuz delaletleri olmadığı halde- mef'ûlleri hazfedilerek getirilmiştir. İbn Aşûr, ayetlerin tefsirinde bu iki boyutu

<sup>42</sup> İbn Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1/294.

<sup>43</sup> es-Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'ânî*, 22.

<sup>44</sup> İbn Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 20/206.

<sup>45</sup> es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 2/81.

<sup>46</sup> Aişe Abdurrahman, *el-İcâzu'l-beyânî li'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 3.baskı, ty), 269. Sâmerrâî, Aişe Abdurrahman'ın yöntem ve çıkarımlarında istifade etmiş, fakat bu gibi yerlerde ona değinmemiştir. Bkz: İzzet Marangozoğlu, "Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin Beyânî Tefsir Anlayışı" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 10 (2016/10), 185-214.

<sup>47</sup> Aktaran: Muhammed Ebu Musa, *Hasâisu't-terâkîb dirâse tahlîliyye li-mesâilî ilmi'l-me'ânî* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 358-359.

birleştirerek vermekte; ilk geçen mezkûr zamirler mahzûf mef'ûle delalet ettiği için ikincinin hazfedildiğini, ayrıca bu şekilde fâsılaya riayetin gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>48</sup>

Bir başka örnek A'lâ sûresi 10. ayetteki şu ifadelerdir: *سَيَذَرُكَ مَنْ يَخْشَى* "Korkan, öğüt alacaktır." Burada korkmak fiilinin mef'ûlü zikredilmemiştir. Eğer zikredilseydi fâsıla güzelliği bozulmuş olacaktı. Bununla birlikte bu hazfin anlamsal açıdan bir önemi olmadığını söyleyemeyiz. Aksine Cürcân'ın tavsif ettiği üzere, edebi üstünlüğe sahip hazf üslubunda lafzî unsurların sayısı azalırken anlam yoğunlaşmaktadır.<sup>49</sup> Bu açıdan baktığımızda burada "korkmak" fiilinin alabileceği mef'ûller çoğalmaktadır. Yani Allah'tan, onun öfkesinden, onun azabından vb. korkmak şeklinde anlayabiliriz burayı.<sup>50</sup> Ancak -Begavî (ö. 516/1122) gibi- bazı müfessirler de buradaki mef'ûlü "Allah (cc)" ile sınırlandırmışlardır.<sup>51</sup> Çünkü tüm diğer korku çeşitleri (Allah'ın azabı, Allah'ın öfkesi vb.) sonuçta Allah korkusunun bir parçasıdır. Ayrıca burada sözü edilen korkmanın Allah korkusu olduğu açıktır, çünkü dünyevi korkularla ilgili bir konudan bahsedilmiyor. Dolayısıyla hazfin getirdiği mana yoğunluğu, üzerinde ittifak edilmesi gereken bir yoğunluk olmadığı gibi, olmazsa olmaz kabilinden bir anlamsal gereklilik de değildir. Bu yüzden burada hazfin fâsılaya riayetle ilgili boyutu ağır basmaktadır ki belagat kitaplarında bu konuda örnek verilmesi de bunu güçlendiriyor.<sup>52</sup> Benzer bir durumu Alâk sûresi 1. ayette de görürüz: *أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ* "Yaratan Rabbinin adıyla oku." Bir sonraki ayette yaratmak fiilinin mef'ûlü gelmiş (insan), ancak bu ilk ayette gelmemiştir. Böylece hem ilk iki ayet arasındaki fâsıla uyumu gerçekleşmiş; hem de ilkinde Allah'ın yaratıcılık vasfı, nesnesi zikredilmeksizin gelerek "her şeyi" kapsayacak bir genelliği telkin etmiştir.

Müfessirlerin fâsılaya riayet için ayet sonundan kelime/harf hazfedildiğini söylediği yerlerden biri de mütekellim zahirinin hazfi olarak karşımıza çıkıyor. Örneğin *فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ* "O zaman (bakın) benim inkârım nasıl olmuş?"<sup>53</sup> Burada tamlamadaki "benim" kısmına delalet eden mütekellim yâ'sı, vakıf halinde fâsıla uyumu gerçekleşsin diye hazfedilmiştir ki bu aynı zamanda sözü hafifletme gayesi de taşır.<sup>54</sup> Aynı şekilde mütekellim yâ'sının hazfini Kamer 54/16, 18 ve 21. ayetlerde tekrarlanan şu cümlede de görürüz: *فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ* Burada da son kelime *نذري* şeklinde tefsir edilmiştir. Aynı şeyi Mülk sûresi 16-18. ayetlerdeki *نذير* ve *نكير* kelimelerinde; Bakara sûresi 40. ayetteki *فَارْهَبُونِ* ifadesinde; Şu'arâ sûresi 14. ayetteki *فَيَقْتُلُونَ* cümlesinin sonunda; Mürselât sûresi 39. ayetteki *فَيَكِيدُونَ* kelimesinde de görüyoruz. Bu örnekler fâsıla yerlerinden seçildi, ancak fâsıla yeri olmadığı halde mütekellim yâ'sının hazfedildiği *واقتون* (2/197) gibi yerler de bulunuyor. Bu kullanımın Kur'ân'da ve eski Arap şiirinde birden çok örneğinin bulunması, bunun dilde yadırganacak bir şey olmadığını ve özellikle edebi üslupta sözü hafifletme yollarından biri olduğunu gösterir.

Yine Fecr sûresi 4. ayette fâsıla uyumu için bir fiilin sonundaki illet harfinin hazfedildiğini görüyoruz: *وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ* Burada son kelimenin aslı *يسري* şeklindeyken, hem lafzî hafifletmek hem de fâsıla uyumunu gerçekleştirmek için son harf hazfedilmiştir.<sup>55</sup> Aynı şey Mü'min sûresi 32. ayetteki şu cümlede vardır: *وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ* Burada da son kelimenin aslı *نادي* şeklindedir, hafifleme ve ses uyumunun sağlanması gayelerine matuf bir şekilde son harf hazfedilmiştir. Bir sonraki ayette gelen *هادي* kelimesi de yine bu sebeple *هاد* şeklinde gelmiştir. Bu tür hazfler her yerde değil; dilde garip karşılanmayacak ve okuyucuya-dinleyiciye kapalı kalmayacak belli başlı yerlerde, belli tür kelimelerde, lafzî da güzelleştiren

<sup>48</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/400.

<sup>49</sup> el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984), 146.

<sup>50</sup> Senâ Abdurrahim, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî (el-Hazfu ve delâlatuhû)* (ed-Demmâm: Mektebetü'l-Mütenebbî, 1435h.), 33.

<sup>51</sup> Bk. el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî: Me'âlimu't-tenzîl* (Riyad: Dâru Taybe, 1409 h.), 8/401.

<sup>52</sup> Örneğin bk. Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî* (Kahire: Hindâwi, 2017), 164.

<sup>53</sup> el-Fâtır 35/26.

<sup>54</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/300.

<sup>55</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 30/316.

bir şekilde gelmektedir. Bu tür yerler, hazf ve izhar/zıkr durumlarından hangisi sözü daha güzel kılıyorsa onun tercih edilmesiyle oluşturulmuştur. Dilciler bu tür kullanımları eski Arap şiirinden ve dil kaidelerindeki ayrıntılardan hareketle gerekçelendirmişler, dilsel kullanım açısından nasıl bir bilinirliğe sahip olduğunu göstermişlerdir.<sup>56</sup>

### 5. FARKLI SİGA TERCİHLERİNİN FÂSILA İLE İLİŞKİSİ

Bu konuda verilen örneklerden biri olan Kamer sûresi 54. ayetteki cümle şu şekildedir: *وَنَهَرَ فِي جَنَاتٍ وَنَهَرَ* “Şüphesiz takva sahipleri cennetlerde, ırmak başlarındadırlar.” Kur'ân'daki diğer yerlerde cennet kelimesi çoğul geldiğinde (cennât) arkasından gelen ırmak kelimesi de çoğul olarak gelmekte (enhâr) iken burada cennet çoğul geldiği halde (cennât) arkasından gelen ırmak tekil gelmiştir (neher). Diğer yerlerin aksine burada tekil gelmesini, bazı alimler fâsılaya riayetle açıklamışlardır. Bazı tefsirlerde ise bu kelimenin cins isim olduğu için “nehir cinsi, nehirler” anlamına gelerek çokluk bildirdiği, ayrıca bu kelimenin -enhâr kelimesinin aksine- “müreffeh bir yaşam” ve “aydınlık” anlamlarına da geldiğini belirtmişlerdir. Sâmerî, bu kullanımdaki lafzî güzellik ile anlamsal zenginlikleri bir araya getirerek birlikte değerlendirmiştir<sup>57</sup> ki olması gereken de budur. Burada ona muvafık oluşumuz, tüm bu yorumların bizzat dilsel kullanımlara dayanması sebebiyledir.

Benzer bir durum *وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضْلِينَ عِضًّا* “Saptıranları hiçbir zaman yardımcı edinmedim.”<sup>58</sup> ayetinde görülür. Burada *عِضًّا*’nın *أعضاءا* anlamında olduğunu ve ayet sonlarındaki uyum sebebiyle müfred geldiğini İbn Sîde’den (ö. 458/1066) aktaran Zerkeşi başka bir yorum ilave etmez.<sup>59</sup> Müfessirlerin bunun üzerinde durmaması, bunun tabii bir dilsel kullanım olarak karşılandığını gösterir. Buradaki ses uyumu, son harften ziyade ayet sonlarındaki kelimelerin müfred olarak gelmesiyle oluşan düzenlilik ve uyumdur. Aynı kelime farklı kıraatlerdeki farklı okunuşlarda cemi olarak *عِضْد* şeklinde de gelmektedir.

Bir başka örnek, Bakara 2/254’te *لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ* “...kendisinde hiçbir alışverişin ve hiçbir dostluğun olmadığı.” şeklinde geçen ifadenin İbrâhîm 14/31’de *لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ* şeklinde geçmesidir. Bakara sûresinde *خَلَّةٌ* olan kelime İbrâhîm sûresinde cemi olarak *خَلَلًا* şeklinde gelmiş ve böylece fâsıla uyumu gerçekleşmiştir.<sup>60</sup> Burada da ses uyumunun yanı sıra anlamın da yerli yerinde olması ve dilsel kullanımlara muhalif bir durumun olmaması, kullanımı tabii ve güzel hale getirmiştir.

Benzer uygulamaları Tâhâ sûresi 117. ayetteki *فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى* cümlesinin son kelimesinde tesniye yerine müfred kullanımı şeklinde, Furkân sûresi 75. ayetteki *وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا* cümlesinin son kelimesinde cemi yerine müfred kullanımı şeklinde, Neml sûresi 45. ayetteki *هُمُ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ* cümlesinin sonunda fiilin tesniye değil cemi olarak gelmesi şeklinde ve daha başka örneklerde görebiliriz. Bunların sadece fâsıla için böyle geldiğini söylemek de doğru olmaz, zira dilsel kullanıma uygun bir anlamsal zemini de içlerinde barındırmaktadırlar. Mesela İsrâ sûresi 45. ayetteki *جَجَابًا مَسْتَوْرًا* ifadesinde *مستورا* yerine *ساترا* gelmesi hem bir mecaz oluşturmuş hem ifadeye bir mübalağa anlamı kazandırmış hem de fâsıla uyumunu sağlamıştır.

### 6. MANA İLE ESTETİĞİN BİRLİKTE İNŞASI

Kur'ân-ı Kerîm’de bir yandan mana inşa edilirken diğer yandan o mananın en güzel şekle büründüğünü, olabilecek en güzel biçimde yapıldığını görürüz. Bunun en güzel örneği

<sup>56</sup> Ayrıntılar için bk. Ahmet Bostancı, “Kur'ân-ı Kerîm’de Fâsıla Uyumu: Arap Dili Kaideleri Açısından Bir İnceleme”, İslami İlimler Dergisi 2/1 (2007), 87-118.

<sup>57</sup> Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Lemesât beyâniyye fî nusûsin mine't-tenzîl* (Amman: Dâru Ammar, 2003), 170 vd.

<sup>58</sup> el-Kehf 18/51.

<sup>59</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/64.

<sup>60</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/64.

birbirine yakın manaların anlatıldığı cümlelerin karşılaştırmasında ortaya çıkar. A'lâ sûresi *اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْأَعْلَى* "Yüce Rabbinin adını tesbih et." şeklinde başlarken, Alak sûresi *بِسْمِ رَبِّكَ* şeklinde başlıyor. Birinde *الذِي* ifadesinden sonra *الذِي خَلَقَ* ilave edilmişken diğerinde *خَلَقَ* fiili geliyor. A'lâ sûresi *...yaratıp düzene koyan...* şeklinde devam ediyorken, Alak sûresi *خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ* "İnsanı bir alaktan yarattı." şeklinde devam ediyor. Burada görülen o ki, bir yandan farklı sûreler ve -aynı konu da olsa farklı anlamlar inşa edilirken diğer yandan farklı estetik yapılar da inşa edilmekte, hem fâsıla uyumuna hem de diğer estetik unsurlara uygun kelimeler ve cümleler oluşturulmaktadır.<sup>61</sup>

İnsanın nankörlüğünden bahseden şu ayetlere bakalım: *Doğrusu insan çok zalim, çok nankördür.*<sup>62</sup> *Zaten insan çok nankördür.*<sup>63</sup> *"Kahrolası insan, ne nankördür ol!"*<sup>64</sup> *İnsan gerçekten pek nankördür.*<sup>64</sup> Buralarda insanın nankörlüğünü ifade eden farklı mübalağa sîgaları ve bir de taaccüb sîgası kullanılmıştır. Sâmerriâi, *Me'âni'l-ebniye* kitabında farklı mübalağa sîgalarının arasındaki ince farklılıkları izah ediyor.<sup>66</sup> Ancak yukarıdaki ayetleri sûre içindeki estetik yapı ve özellikle de fâsıla uyumu açısından incelediğinizde, bu ince anlam farklılıklarının yanı sıra aynı zamanda bu tercihlerin sûrelerdeki fâsıla uyumuyla da ilgili olduğunu görürsünüz. Bu da anlamla güzelliğin birlikte inşa edilmesini, birinin hatırı için diğerinin feda edilmeyişini gösterir.

Târik sûresi 5-6. ayetlerde insanın kendi yaratılışına bakması istenirken *فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ* ifadesi kullanılırken, Gâşiye sûresi 17. ayette devenin yaratılışına bakması isteniyor ondan: *أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ* Buralarda da yine aynı konuda farklı anlamlar, farklı incelikler inşa edilirken, aynı zamanda farklı ses uyumları, farklı fâsılalar da inşa edilmektedir.

Bakara sûresinin ilk sayfalarında bazı ayetlerin *لا يرجعون* gibi (isim + fiil) formunda, bazılarının *ثم إليه ترجعون* gibi takdim-tehirle, bazılarının *وما كنتم تكتمون* gibi (كان + zamir olarak ismi + muzâri fiil olarak haberi) formunda gelmesi veya bazı cümlelerin *وأنتم تعلمون* gibi hâl cümlesinin vâvî isim cümlesi şeklinde ya da *إن كنتم صادقين* gibi *إن* ve *كان* ile başlayan şart cümlesi şeklinde gelmesi ve benzeri durumları da bu kabilden görmek gerekir.

Zerkeşî'nin fâsılaya riayet konusuna örnek olarak verdiği şu ayetler de bu kabildendir: *Allah'ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığını bakın.*<sup>67</sup> *Sizi ilkin yarattığı gibi yine ona döneceksiniz.*<sup>67</sup> *Onlar, Allah'ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığını, sonra onu nasıl iade ettiğini görmüyorlar mı?"*<sup>69</sup> İlk iki ayette *بدأ* fiili sülûsî mücerred olarak gelmişken, üçüncü örnekteki ayette rubâi olarak gelmiştir. Burada *يعيد* fiiliyle benzer yapıda gelerek bir ses uyumu oluşturmak için *بدأ* yerine onun rubâisi tercih edilmiştir.<sup>70</sup>

Me'âric sûresi 9. ayette *وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ* "Ve dağlar renkli yünler gibi olur." ifadesi geçerken, Kâri'a sûresi 5. ayette *وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْمَنْفُوشِ* "Ve dağlar saçılmış renkli yünler gibi olur." ifadesi kullanılmakta, yani "menfûş" kelimesi ilave edilmektedir. Bizce burada da "mana ile estetiğin birlikte inşası" söz konusudur. Sâmerriâi aradaki bu farkı izah ederken aralarında altı açıdan fark olduğunu zikrediyor. Bunlardan birisi bizim de dikkat çektiğimiz

<sup>61</sup> Konuya dikkat çeken bir değerlendirme için bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/65-66.

<sup>62</sup> İbrahim 14/34.

<sup>63</sup> el-İsrâ 17/67.

<sup>64</sup> eş-Şûrâ 42/48.

<sup>65</sup> Abese 80/17.

<sup>66</sup> es-Sâmerriâi, *Me'âni'l-ebniye fi'l-'Arabîyye*, 92 vd.

<sup>67</sup> A'râf 7/29.

<sup>68</sup> el-Ankebût 29/20.

<sup>69</sup> el-Ankebût 29/19.

<sup>70</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/66.

husus olan fâsıla (buralarda vezin benzerliği) uyumudur, diğerleri ise daha ziyade “anlam incelikleri” kabilinden yorumlardır. Zikrettiği anlam inceliklerinden sadece ilki dilsel kullanım ve bağlamsal ilişkiler açısından doğrudan çıkarılabilecek bir tarafa sahiptir. O da Kâri'a suresinin ilk kelimeleri olan قارعة ile sopa anlamına gelen مقرعة kelimesinin “vurmak” anlamına gelen قرق kökünde birleşmeleri ve قارعة'nin مقرعة'yi çağrıştırmaları şeklindedir. Yani yünlerin saçılması için onlara bu sopayla vurulmuş olması gerekiyor.<sup>71</sup> Vurmakla etrafa saçılmak arasındaki ilişki düşünüldüğünde bu yorumun doğrudan olmasa bile dolaylı bir çağrışımla ortaya bir anlamsal incelik koyduğunu kabul edebiliriz. Ancak -yer darlığı sebebiyle burada zikretmediğimiz- diğer yorumların zorlama olduğunu belirtmemiz gerekir. Ve yine Sâmerriâî Hicr sûresi 46. ayetteki أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ أَمْنِينَ ifadesi ile Kâf sûresi 34. ayetteki أَدْخُلُوهَا أَدْخُلُوهَا ifadesini karşılaştırıp, neden ilkinde أَمْنِينَ denildiği halde ikincisinde bunun söylenmediği meselesini yorumluyor. Her zaman yaptığı gibi bağlamın gerektirdiği şekilde ilkinde bu kelimenin zikrinin daha uygun olduğu sonucuna varıyor.<sup>72</sup> Ancak burada mana ile estetik boyutun birlikte inşasını dikkate aldığımızda ve konumuz açısından fâsıla uyumuna baktığımızda farklılığın sadece anlam inceliklerine değil aynı zamanda lafzî güzelliklere de hizmet ettiğini görürüz. Yazar aynı şeyi Sâd sûresi 14. ayetteki عَقَابَ فَحَقَّ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ cümlesi ile Kâf sûresi 14. ayetteki كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ cümlesini karşılaştırarak da yapıyor. İlkinde عَقَاب ikincisinde وَعِيد'in kullanılmasındaki hikmeti araştıran yazar, ikâb'ın va'id'den daha şiddetli olması tezinden hareketle şiddetli azaptan bahsedilen bağlamda ikâb'ın, daha az şiddetlisinden bahsedilen yerde ise va'id'in kullanıldığını ileri sürüyor.<sup>73</sup> İki farklı kelimenin kullanılması elbette birbirinden farklı iki anlam ortaya çıkarmıştır, ancak bunun yanı sıra buradaki farklılığın, estetik yapı ile manayı birlikte inşa eden üslupla da ilgisi olduğu fâsıla uyumlarına bakıldığında anlaşılıyor. Aynı şeyi Sâmerriâî'nin de isabetli tespitleri eşliğinde<sup>74</sup> Ra'd sûresi 32. ayetin عَقَابِ كَانَ فَكَيْفَ كَانَ ifadesiyle biten yapısı ile Hac sûresi 44. ayetin فَكَيْفَ كَانَ فَكَيْفَ كَانَ şeklinde biten yapısı arasında da düşünebiliriz. Farklı bağlamlarda farklı kelimeler seçilmiş olması ve seçilen bu kelimelerin aynı zamanda ses uyumunu da sağlamış olması, mana ile estetiğin birlikte inşasına bir başka somut örnektir. Benzer bir durum A'râf sûresi 73. ayetteki وَلَا تَمْسُوْهَا بِسَوْءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ وَلَا تَمْسُوْهَا بِسَوْءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ Hûd sûresi 64. ayetteki وَلَا تَمْسُوْهَا بِسَوْءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ وَلَا تَمْسُوْهَا بِسَوْءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ ve Şu'arâ sûresi 156. ayetteki عَظِيمٍ يَوْمَ عَذَابٍ قَرِيبٍ ifadeleri arasında da görüyoruz. Ses uyumunun sağlanmasına hizmet eden farklı kelime seçimleri aynı zamanda Sâmerriâî'nin ve naklettiği kişilerin tespitine göre bağlamın gerektirdiği anlamı da gözetmiştir.<sup>75</sup>

### 7. FÂSILA KONUSUNDAKİ TARTIŞMANIN KONUMUZ AÇISINDAN EKSENİ

Ayet sonlarına fâsıla denilmesi ve fâsılaya riayet için cümlede bazı değişimlerin gerçekleşmesi eskiden beri kelimacılar, dilciler ve diğer alimler tarafından incelenmiştir.<sup>76</sup> Aslında şiirdeki kafiyenin nesirdeki mukabili olarak kullanılan seci, ayetlerin sonundaki ses uyumları söz konusu olduğunda “fâsıla” terimine dönüşmüştür. Secinin güvercin sesi anlamına gelmesi ve kâhinlerin süslü cümlelerinde bol miktarda kullanılan bir unsur olması, ulemanın Kur'ân'daki ayet sonlarına başka bir isim vermelerinde etkili olmuştur.<sup>77</sup>

Ayet sonlarındaki ses uyumu için lafza bazı uygun müdahalelerin yapılabileceği konusunda genel bir kanaat oluşmuş gibidir. Ancak bu müdahale, anlamı feda edecek veya ona halel getirebilecek şekilde olmamalı. Bu yüzden İbn Kuteybe, Ferrâ'nın Rahmân sûresi 46.

<sup>71</sup> es-Sâmerrâî, *Lemesât beyâniyye fi nusûsin mine't-tenzil*, 198 vd.

<sup>72</sup> es-Sâmerrâî, *Es'ile beyâniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire, Mektebetü't-Tâbiin, 2008), 105 vd.

<sup>73</sup> es-Sâmerrâî, *Es'ile beyâniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 158 vd.

<sup>74</sup> es-Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'âni*, 227 vd.

<sup>75</sup> es-Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'âni*, 235-236.

<sup>76</sup> Muhammed el-Hasnâvî, *el-Fâsıla fi'l-Kur'ân* (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 33-45.

<sup>77</sup> er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1976), 97-99.

ayetteki *وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ* vardır.” ayetine yönelik yorumunu eleştirmiştir. Ferrâ buradaki cennet kelimesinin tesniye gelmesini, ayet sonunun diğer ayetlerin sonlarıyla ses bakımından uyumlu kılınmasıyla gerekçelendirmiş, Arap şiirinden buna benzer uygulamaların yer aldığı beyitleri delil getirmiştir. İbn Kuteybe ise Allah’ın iki cennet vadedip bir cennet vermesinin uygun olmayacağını, yani sırf ses uyumu sebebiyle gerçekte tek olan cenneti iki cennet şeklinde zikretmeyeceğini ifade ederek Ferrâ’nın bu görüşünü reddetmiştir. Aslında İbn Kuteybe de yine ses uyumu sebebiyle bazı lafzî değişiklikler yapılabileceğini inkar etmez; ancak onun caiz gördüğü değişim, anlamın yönünü değiştirmeyen, anlamda bir ziyadelik veya noksanlık oluşturmayan değişimlerdir. Buna İbn Kuteybe Kâri’a sûresi 10. ayetteki *وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ* ayetinin sonuna hâ eklemesi, Ahzâb sûresi 10. ayetteki *وَتَتَّظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا* ifadesinin sonuna elif eklenmesi, Meryem sûresi 74. ayetteki *أَنَّا وَرَعِيًّا* ifadesinin sonundan hemzenin hazfedilmesi ve Fecr sûresi 4. ayetteki *إِذَا يَسِرُّ* ifadesinin sonundaki yânnın hazfedilmesi örneklerini veriyor. Burada dikkat çekici olan şey hem Ferrâ’nın hem de İbn Kuteybe’nin kendi görüşlerini, cari olan dilsel kullanımlarla gerekçelendirmeleridir. Nitekim Ferrâ, sözünü delillendirmek için şiirler istişhâd etmiş; İbn Kuteybe ise “ancak Arapların sözlerinde tuttıkları yola uygun olarak” ayet sonlarında bu tür lafzî değişimlerin gerçekleşebileceğini ileri sürmüştür.<sup>78</sup> Her ikisinin de dilsel kullanımla sözünü gerekçelendirmiş olması, İbn Kuteybe’nin yukarıda zikrettiğimiz “doğallık” ve “zorlama” karşıtlığındaki doğallık unsurunun mevcudiyetini zorunlu olarak şart koşmaktadır. Bu da o dili bilen insanların alışık oldukları veya duyduklarında zorlama olduğuna hükmetmeyecekleri, garipsemeyecekleri, dahası güzel karşılayacakları lafzî müdahalelerin söz konusu ses uyumu için yapılabileceğini gösterir. Ayrıca İbn Aşûr Arapça’da tesniyenin çokluktan kinaye olarak kullanılmasının alışıldık bir şey olduğunu, bunun hem Arap kelimelerinde hem de Kur’ân’ın farklı yerlerinde vaki olduğunu, burada “cennetân” ifadesinin çokluktan kinaye olarak tercih edilmesinin ayrıca fâsılaya riayet hedefini de gerçekleştirdiğini söylüyor.<sup>79</sup> Bu da Ferrâ’nın tezini destekler niteliktedir. Çokluktan kinaye yorumunu desteklemek anlam açısından da bir ziyadeliği barındırır, zira “Rabbinin huzurunda durmaktan korkanlar” için cennet değil cennetler vadedilmiş oluyor böylece.

Kur’ân’ın Şû’râ sûresi 224. ayette şairleri yermesi, şiiri mutlak manada yerdığı anlamına gelmediği gibi, Peygamberimizden (sav) secili sözü kinayan bir rivayetin gelmiş olması mutlak anlamda secinin yerildiği anlamına gelmez. Kur’ân şiir değilse bile üslubundaki şiirselliğin varlığı ve nesir değilse bile üslubundaki nesir sanatlarının varlığı inkar edilemez. Rummânî’den sonra Bâkîllânî’nin de ısrarla Kur’ân’da seci olmadığını, Kur’ân fâsıllarının seciden farklı bir şey olduğunu söylemesi,<sup>80</sup> bir yönüyle mu’ciz Kur’ân üslubunun insan kelamıyla benzeşmediğini ispat etme gayreti iken, diğer yandan kafiye ve secideki yapmacıklık diyebileceğimiz edebi kusurlardan kaçınma çabasıdır. Kur’ân üslubunda zorlama ve yapmacık diyebileceğimiz yerlerin olmadığında hemfikir olmalarına rağmen alimlerin kavramlar düzeyinde ihtilaf etmiş olmaları biraz da kelâmî bir tartışma niteliğindedir. Ancak şiir ve nesirdeki edebi kusurların Kur’ân’a yakıştırılmaması ve ondan uzak tutulmaya çalışılması, her halükârda Kur’ân’ın lugavi bir mucize olduğuna göndermede bulunmakta, bir anlamda şiirin ve nesrin güzelliklerini -onlardaki kusurlara ve yapmacıklığa düşmeksizin- en üst seviyede Kur’ân’ın da taşıdığını zımnen itiraf etmektedir. Zaten Müslümanlar da hiçbir zaman mutlak anlamda bir şiir veya seci karşıtlığı yapmamış, ilgili nasları böyle yorumlamamışlardır. Geriye sadece “seci” yerine başka bir kavram kullanmak kalıyor ki onu da “fâsıla” kavramı ile aşmaya çalışmışlardır. Şair ve ediplerin zayıflıkları özellikle vezin, kafiye ve seci tutturmak için kendilerini zorladıklarında ve bu arada anlamı feda ettiklerinde ortaya çıkar. O halde

<sup>78</sup> İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, 1978), 439-441.

<sup>79</sup> İbn Aşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 27/264-265.

<sup>80</sup> Bk. el-Bâkîllânî, *İ’câzu’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’l-Maarif, 1971), 57 vd.



Kur'an'daki takdim-tehir veya hazf gibi lafzî değişimlere yönelik "fâsılaya riayet için..." denildiğinde, adeta buralarda söz konusu şair ve ediplerin yaptığı gibi bir zorlamanın yapılmış olma ihtimali akla gelmekte, bu da onun edebi i'câzına hâlel getireceği için diğer bazı alimler tarafından reddedilmektedir. Bâkılânî, Tâhâ sûresi 70. ayetteki *فَالْقِيَ السَّحْرَةَ سَجْدًا قَالُوا أَمَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى* ifadesinde -diğer yerlerin aksine- Musa'nın Hârûn'dan sonraya bırakılmasının sadece seci/fâsıla için değil aynı zamanda aynı maksadın farklı lafızlarla gelmesi yoluyla edebi üsluptaki çeşitliliğin sağlanması için gerçekleştiğini söylediğinde,<sup>81</sup> Kur'an'ın bir başka edebi-lugavi güzelliğine atıf yapmış oluyordu ki bu da bizim konumuz açısından yine lafzî güzelliğin bir parçasını teşkil eder. Dolayısıyla meseleyi sadece "Kur'an'da seci yoktur, fâsıla vardır." demekle veya "Kur'an'da fâsılaya riayet için lafzî değişim yapılmamıştır." demekle halletmemiz zor gözüktüyor. Çünkü kafiye veya seci/fâsıla bizatihi yerlisi değildirler, ancak zorlama bir şekilde gelerek doğal güzelli bozduğunda yerilirler. "Secide mana lafza tabidir, fâsılada lafız manaya tabidir." şeklinde yapılan ayırmada, aslında kötü secinin tanımı yapılmıştır. Yani belagat açısından hiçbir kıymeti olmayan, aksine söyleyeni için bir kusur olan secinin. Oysa secinin kalitelisi ve bedî' ilminde bir söz sanatı olarak sayılan, fâsılanın tanımında da yer aldığı gibi mana ile lafzın uyumundan doğar, yani mana feda edilmeksizin hatta mana yerli yerinde kılınarak lafzın seci ile güzelleştirilmesidir burada kıymetli olan. Hatta birçok dilci de Rasulüllah'ın (sav) secili konuşan kişiye yönelik eleştirisini, mutlak bir eleştiri değil, zorlama yoluyla yapılan çirkin secinin eleştirisi olarak yorumlamıştır.<sup>82</sup>

Edebiyat eleştirmenleri ve belagat alimleri seciyi bedî' sanatlarından biri olarak görür, ancak sanat değeri olabilmesi için onu bazı şartlarla sınırlandırır. Öncelikle seci, zorlamayla yapılmış olmamalı, seci unsurunu tamamlayan kelime, sadece oraya has olarak kullanılmış garip bir kelime olmamalı, ayrıca aralarında secili iki cümle aynı anlamı ifade etmemeli, aksi halde sırf seci oluşsun diye cümlelerin gereksiz yere uzatılması söz konusu olur.<sup>83</sup> Ancak bu şartların tümü de mutlak olarak alınmamalı. Çünkü bazı tekrarlar hem anlamı tekit etmesi hem de lafza güzellik katması açısından edebi üstünlüğün bir parçası olabilir. Dolayısıyla her secili kullanım, kullanıldığı yere göre müstakil olarak değerlendirilmelidir.

Dil ve belagat alimleri bu şartların yanı sıra, sözün tamamının secili olmasındansa bir kısmının secili bir kısmının secisiz olmasını veya seci harfinin zaman zaman değişmesini, yani tekdüzelikten çıkmasını daha doğal bulurlar ki Kur'an'daki fâsıla varlığı da zaten bu şekildedir. Eleştirmenlerin odaklandığı nokta; tabiiyet, estetik ve etkileycilik unsurlarının şart koşulmasıdır. Bunu sağlamak zor olmakla birlikte; bu sağlandığı zaman seci, sözü güzelleştirecektir. Kur'an'da bağlayıcı tekdüze bir secinin olmayışını, sadece seci-fâsıla ayırımına gitmekle veya fâsılada lafzın manaya tabi olduğunu söylemekle açıklayamayız. Aksine ardı ardına gelen seciler nasıl bir musiki oluşturuyor ve insanda belli bir etki yaratıyorsa, beklenmedik bir şekilde seci harfinin dışına çıkılması da -eğer yerli yerinde yapılmışsa- insanda belli bir etki yaratır. Dolayısıyla hem aynı harf üzere ardı ardına secilerin gelmesi hem de bir anda beklenmedik bir şekilde bunun dışına çıkılması, -şayet tabiiyet, güzellik ve etkileycilik açısından yetkin ise- lafzî güzelliğin bir parçası olarak metnin edebi yönünü artırır. Bu iki durumdan birincisi olan "düzenlilik"te var olan unsur, dinleyicideki beklentiyi karşılamak ve onu doyumak suretiyle meydana getirdiği etkileycilik iken, ikinci durum olan "değişim"de var olan unsur, sürpriz bir şekilde beklentinin dışına çıkarak dinleyiciyi şaşırtması ve ona güzel bir an yaşatmasıdır.<sup>84</sup> O halde, fâsıla değişimini sadece "Kur'an secili metinlerde olduğu gibi seciye bağlı kalmaz; anlamı önceler, anlam değişimi gerektirdiğinde seci de değişir veya secinin dışına çıkarılır." diyerek anlam boyutuyla açıklamak,

<sup>81</sup> Bk. el-Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, 61.

<sup>82</sup> Bk. Aişe Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-beyânî li'l-Kur'an*, 253 vd.

<sup>83</sup> Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâ'ir*, 1:210-215; Ahmed Ahmed Bedevi, *Üsûsü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab* (Kahire: Nahdatu Mısır, 1996), 601 vd.; Beysûnî Abdulfettah Feyyûd, *İlmu'l-bedî': dirâse târîhiyye ve fenniyye li-usûli'l-belâgati ve mesâilil-bedî'* (Mısır & Suudi Arabistan: Müessesetü'l-Muhtar & Dâru'l-Me'âlimi's-sekâfiyye, 1998), 297-299.

<sup>84</sup> el-Hasnâvî, *el-Fâsıla fi'l-Kur'an*, 205-206.

Kur'ân üslubundaki bu lafzî güzelliği ve bu estetik “değişim” unsurunu görmezden gelmek olacaktır. Aksi halde adeta “Allah-u Teâlâ hem seciye hem de anlama uygun bir ifade bulamamış da anlamı önceleyerek secinin dışına çıkmış ya da lafzî güzelliği bir kenara bırakarak anlamı tek başına dikkate almış.” demiş gibi oluruz. Oysa Kur'ân üslubu; düzenlilik daha tabii, güzel ve etkileyici olduğunda düzenliliği; değişim daha tabii, güzel ve etkileyici olduğunda değişimi tercih etmiştir. İnfîrâr sûresindeki ayet sonlarının yakın iki harf olan nûn ve mîm ile devam ettikten sonra sûre biterken *وَالْأَمْرُ يُؤَمِّنُ لِلَّهِ* “Emir o gün yalnızca Allah'ındır.” şeklinde fâsıla harfinin dışına çıkarak başka bir harfle bitmesi hem ayetin anlamı itibarıyla hem de okurda/dinleyicide “sürpriz bir son” etkisi yaratan tınısı itibarıyla bu “değişim” unsurunu gerçekleştirmiştir. Aynı şeyi Duhâ sûresinin son ayetinde de görüyoruz: *رَبِّكَ فَحَدِّثْ*

### 8. FÂDİL SÂLİH ES-SÂMERRÂÎ'NİN ANLAM HASSASİYETİ

Sâmerrâî, sözdiziminde aslolandan farklı bir biçim tercih edildiğinde bu farklılığın mutlaka anlamda da bir değişime yol açtığını, dahası bizzat bu anlamsal değişim kastedilerek sözdizimindeki farklılaşmaya gidildiğini savunmaktadır. Bu yüzden önceki dilci veya müfessirlerin “fâsılaya riayet için...” şeklinde ifade ettikleri gerekçe, Sâmerrâî için tatmin edici bir gerekçe değildir; aksine yazara göre böyle yerlerde mutlaka anlamdaki bir değişim hedeflenmiş olmalıdır, fâsıla uyumu da ona tabidir. Bizim abartı olarak gördüğümüz şey, böyle yerlerde fazladan bir anlamsal incelik arayarak bunun Kur'ân'ın i'câzı olarak gösterilmesi ve Kur'ân metninin tamamını kapsayacak şekilde genelleştirilmesidir.

Sâmerrâî, Yahyâ el-Alevî'den (ö.749/1348) naklen “zarfın takdimi” konusuna dair aktardığı bir pasajın ardından bu hassasiyetini dile getiriyor. Alevî, zarfın ihtisas anlamı için takdim edilebileceği gibi ayet sonlarındaki ses uyumu için de takdim edilebileceğini söyleyerek bunları birbirinden ayrı iki unsur olarak ele almış; ilkinde *إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ* “İyi bilin ki bütün işler döner dolaşır Allah'a varır.”<sup>85</sup> ayetini, ikinciye ise *إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* “Rablerine bakarlar.”<sup>86</sup> ayetini örnek vermiştir. Ancak Sâmerrâî'nin gönlü buna razı olmaz ve ikinci örnekte de ihtisas anlamı olduğunu, yani “Yalnız Rablerine bakarlar.” anlamının orada bulunduğunu ileri sürer.<sup>87</sup> Oysa ihtisastan ziyade İbn Aşûr'un işaret ettiği üzere burada “önemsenen unsurun önce zikredilmesi”<sup>88</sup> şeklindeki kaide daha münasip gözüküyor. Zira orada “bakılan şey” öyle sıradan bir şey olmayıp, bizzat Allah'tır. Böyle olunca onun önce zikredilmiş olması anlamsal açıdan da “tam olması gerektiği”dir. Dahası Alevî'nin zikrettiği *إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ* ayetinin de bu takdim sayesinde sadece ihtisas anlamını değil aynı zamanda 47-50 arası ayetlerin sonundaki râ harfi ile ses uyumunu da gerçekleştirdiği bilgisini de buraya ilave etmek gerekir.

Yine daha önce de geçtiği üzere yazar, Duhâ sûresi 3. ayette *مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى* cümlesindeki ikinci fiilin mef'ûlünün hazfinde önceki dilcilerin “fâsıla için” diyerek gösterdikleri gerekçeyi yeterli bulmaz, burada mutlaka bir anlam inceliğinin bulunması gerektiğini ileri sürer. Kendisi fâsıla uyumunun Kur'ân metnini güzelleştirdiğini ve ona müzikal bir insicam kattığını itiraf ederek farklı örnekler verdikten sonra, bu gibi yerlerde Kur'ân'ın sadece müzikal insicam sebebiyle bunu yapmış olamayacağını, aynı zamanda ifade edilmek istenen anlamın gereklerine de riayet edildiğini dile getirmektedir. Mesela *فَأَلْفَى السَّحْرَةَ سَجْدًا قَالُوا أَمَّا رَبِّ هُرُونَ وَمُوسَى* ayetinde diğer yerlerin aksine Harun'un Musa'dan önce

<sup>85</sup> eş-Sûrâ 42/53.

<sup>86</sup> el-Kiyâme 75/23.

<sup>87</sup> es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/141.

<sup>88</sup> İbn Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 29/355.

gelmesinde mutlaka bir anlamsal nükte olmalıdır ve *مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى* ayetinde mef'ûlün hazfinin yine mutlaka bir manevi nükteden kaynaklanmış olması gerekmektedir.<sup>89</sup>

Sâmerrâî'nin de dediği gibi fâsılalarda sadece ses uyumuna riayet edilip anlam ihmal edilmiş olsaydı, bu bir edebi üstünlük olmaz, aksine bir kusur sayılırdı. Ancak söz konusu "anlama riayet" ilkesinin mahiyetinde biz Sâmerrâî'nin yöntemine bir eleştiri getiriyoruz. Kendisi de bazı kimselerin anlam inceliği meselesinde belki bazı zorlama yorumlar yapmış olabileceğini itiraf ettikten sonra, kendisinin vereceği örneklerin objektif olacağını iddia ediyor. Ancak bu sözünün hemen ardından hazf ile ilgili şu örneği veriyor: *قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ* "Dedi ki: Çağırduğunuz zaman sizi duyarlar mı? Size bir fayda veya zarar verirler mi?"<sup>90</sup> Burada fayda verme fiilinin mef'ûlü zikredildiği halde ondan sonra gelen zarar verme fiilinin mef'ûlü zikredilmemiştir. Eğer zikredilseydi fâsıla uyumu gerçekleşmeyecekti. Bu, onun lafzî güzellikle ilgili boyutudur. Bizim burada gördüğümüz anlamsal boyut ise edebiyat ve belagati bilen herkesin kolayca bulup söyleyeceği üzere şöyledir: "Mahzûf kelime, ilk fiilin zikredilen mef'ûlünden dolayı kolayca anlaşıldığı için, ikinci kez zikredilmesine gerek yoktur." Bu ilke; birçok yere uygulanabilen dilsel bir ilkedir, sözü kısaltıp hafifletmenin bir yoludur ve burada anlamsal açıdan izahat için yeterlidir. Bu durumda mef'ûlün tekrardan zikredilmesi, eğer tekide ihtiyaç yoksa ve sözü güzelleştirmeyecekse gereksizdir. Ayrıca bu ilke fâsıla yerlerine has da değildir, örneğin Ahzâb sûresi 35. ayetteki *وَالذَّاكِرَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا* ifadesinde olduğu gibi Kur'an'da birçok örneği bulunur. Sâmerrâî'nin ileri sürdüğü teori ise -çoğu kez yaptığı üzere- bu dilsel teorisinin ötesinde, adeta ilahi bir hikmetin keşfini ortaya koymak kabilinden bir teoridir. Yazara göre putların fayda vermesinin sorgulandığı yerde "sizler" şeklindeki mef'ûlün zikredilip, zarar vermesinin sorgulandığı yerde bunun hazfedilmesi, insanın kendisi için faydayı isteyip zarardan kaçınmasıyla ve zararı ancak başkaları için istemesiyle ilgilidir. Fayda özel olarak gelmiş ve muhataba has kılınmış; zarar ise genel olarak gelerek hem muhatabı hem düşmanlarını kapsayacak şekilde genelleştirilmiştir.<sup>91</sup> Gerçekten de mef'ûlün hazfedildiği birçok durumda - mesela Alak sûresinin ilk ayetinde olduğu üzere- anlamın genele delaleti mümkündür. Ancak az önce söylediğimiz dilsel gerekçe daha kesin iken burada zikredilen gerekçe daha muhtemeldir. Kaldı ki Kur'an'ın başka ayetlerinde her iki fiilin mef'ûlü de zikredilmektedir: *وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ الظَّالِمِينَ* "Allah'ı bırakarak, kendilerine fayda da zarar da veremeyen putlara taparlar."<sup>92</sup> *قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ* "Allah'ı bırakıp sana yararı da zararı da olmayan varlıklara tapma; bunu yaparsan, kuşkusuz kendine yazık edenlerden olursun."<sup>93</sup> *"Dedi ki: Öyle ise siz, Allah'ı bırakıp da, size hiçbir fayda, hiçbir zarar veremeyecek şeylere mi tapacaksınız?"*<sup>94</sup> Benzer örnekleri En'âm sûresi 71, Hac sûresi 12 ve Furkân sûresi 55. ayette de görüyoruz. Üstelik bu ayetlerde aynı konu işlenmektedir. O halde bu durumda ikinci kez mef'ûlün zikri mümkün olduğu gibi hazfi de mümkündür. Hangisi sözün güzelliğine katkı sağlıyorsa o tercih edilmiştir.

Bu tür yerlerde herkesin kendine göre üretebileceği farklı yorumlara kapı aralandığında ortaya çok sayıda yorum çıkmakta, adeta Kur'an'da gizlenmiş hikmetler birileri tarafından ortaya çıkarılmaktadır. Örneğin yukarıda zikri geçen Tâhâ sûresi 70. ayette Harun'un Musa'dan önce zikredilmesi tartışmasız bir şekilde fâsılaya riayeti sağlamışken, anlam cihetinde çok sayıda yorum ortaya çıkmıştır. Beydâvî (ö. 685/1286), tefsirinde bu

<sup>89</sup> es-Sâmerrâî, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, 217-218; es-Sâmerrâî, *Min esrârî'l-beyânî'l-Kur'ânî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2019), 188.

<sup>90</sup> eş-Şu'arâ 26/72.

<sup>91</sup> es-Sâmerrâî, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, 219.

<sup>92</sup> Yunus 10/18.

<sup>93</sup> Yunus 10/106.

<sup>94</sup> el-Enbiya 21/66.

görüşlerin birkaçını zikretmiştir.<sup>95</sup> Günümüzde birçok kaynakta bu yorumlara yenileri de eklenmektedir.<sup>96</sup> Oysa Kur'ân'ın peygamberler arasında mutlak bir ayırım yapmadığı (Bakara 285) hesaba katıldığında, bu takdim-tehirin fâsılaya katkısının yanı sıra anlamsal olarak nasıl bir hikmet içerdiği üzerinde bu denli durulmasına gerek kalmaz.

Yazarın anlam hususunda aşırı hassasiyet gösterip kimi zaman zorlama diyebileceğimiz yorumlara başvurması, Kur'ân'ın biçimsel güzelliğini, itiraf etmesine rağmen ikinci sıraya koymaya onu sevk etmiştir. Câhız'da gördüğümüz lafız-mana yarışında, Sâmer râî adeta manadan taraf olmakta ve onun bir adım önde gittiğini, gitmesi gerektiğini ifade etmektedir. Kur'ân'daki manayı "seyyid/efendi" olarak nitelendirmesi de bunu gösteriyor.<sup>97</sup> Bu sözünü desteklemek üzere fâsıla konusunda Kur'ân'ın nasıl esnek olduğunu gösteren birtakım örnekler veren yazar, anlama riayet zorunlu olduğunda fâsılanın bir anda terk edildiğini ve anlama bağlı kalındığını ima ediyor.<sup>98</sup> Oysa yukarıda da geçtiği üzere fâsılanın değişmesi veya bir anda ortadan kalkması, Kur'ân metnindeki estetik boyutun bir başka tarafını gösterir. Aksi halde zor durumda kaldığı için değişikliğe gidildiği hissettirilirse, bu da edebi açıdan bir eksiklik olurdu.

### SONUÇ

Kur'ân metnindeki edebi üstünlükte, "lafzî güzellik" ile "mana derinliği" şeklinde nitelendirebileceğimiz iki unsuru birbirinden ayırmadan ve her ikisinin birlikteliğine inanarak bir değerlendirme yaptığımızda; sanat ve estetiğin vazgeçilebilir bir unsur olmadığını, aksine Kur'ân metninin lisanhaliyle bize anlam/işlevsellik ile güzellik/estetik unsurlarının ayrılmaz bütünlüğünü adeta bir örneklik olarak koyduğunu görmekteyiz. Böylece Kur'ân'ın sadece "bir şey söyleyen" bir metin değil, aynı zamanda "bir şeyi en güzel şekilde söyleyen" bir metin olduğunu görmüş oluyoruz. Burada söz konusu bütünselliği, edebi metnin birçok estetik-müzikal boyutundan biri olan "fâsıla" üzerinden inceledik ve Kur'ân ayetlerinin sonundaki fâsıla düzenliliği ile fâsıla değişkenliğinin ondaki ses-anlam ilişkisinin ve dolayısıyla muhatapi etkileyen mucizevi boyutunun ayrılmaz bir parçası olduğu sonucuna vardık.

Seci ve onun Kur'ân'daki benzeri olan fâsıla, edebi metinlerin kalitesini en iyi şekilde ortaya koyan unsurlardan biri olarak, İslam Tarihi boyunca dilcilerin Arap edebiyatına ve Kur'ân'a yönelik çalışmalarında üzerinde durdukları bir konu olmuştur. Çünkü fâsıla uyumunun sağlanması ve anlamın feda edilmesine yol açmaması gerekir. Eğer ses uyumu sağlanması neticesinde bir anlam uyumsuzluğu doğmuşsa, bu metin edebi açıdan değersiz bir metin haline gelir. Diğer yandan Kur'ân'daki fâsıla yerlerinin birçoğunda "takdim-tehir", "haz", "isim veya fiil tercihi" gibi lafzî değişim veya tercihler söz konusu olduğunda öteden beri bazı müfessir ve dilciler bu değişim ve tercihlerin "fâsıla uyumu için" gerçekleştiğini açıkça ve çekinmeksizin dile getirmişlerdir. Bu aslında zımnen, orada bir anlam uyumsuzluğunun bulunmadığının da itirafıdır. Geçmişte veya günümüzde bazı dilci veya müfessirlerse buna karşı çıkarak Kur'ân secilerinde lafzın manaya tabi olduğunu, dolayısıyla fâsıla uyumu için bir lafzî değişimin gerçekleşmiş olamayacağını dile getirmişlerdir. Günümüz dilcilerinden Sâmer râî'nin anlam odaklı çalışmalarında görülen "geçmiş dilcilerin anlamı kısmen ihmal ettikleri" ithamı ile onun Kur'ân metinlerindeki lafzî değişimleri anlam eksenli izah eden yöntemi arasındaki ilişki bizim eleştirimizin temelini oluşturmaktadır. Sâmer râî'nin Kur'ân'daki tüm lafzî değişimlerin mutlaka bir anlam inceliğini barındırması gerektiğinden hareketle uyguladığı genelleyici yöntem, bazı yerlerde zorlama yorumlar yapmasına sebep olmuştur.

Kur'ân metninin mucizevi olması, şiir ve edebiyat mutfağından geçmemiş biri tarafından getirilmiş olmasına rağmen, dönemin en usta şair ve ediplerine meydan okuyacak

<sup>95</sup> Kadı Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000), 1/397.

<sup>96</sup> Sâmer râî'nin yorumu için bk. es-Sâmer râî, *et-Ta'biru'l-Kur'ânî*, 221 vd.

<sup>97</sup> es-Sâmer râî, *Min esrâri'l-beyânî'l-Kur'ânî*, 188.

<sup>98</sup> es-Sâmer râî, *Min esrâri'l-beyânî'l-Kur'ânî*, 188 vd.

denli üstün bir edebi kaliteye ulaşmış olmasıyla ilgilidir. Onun metnindeki bu edebi üstünlük sadece anlamında değil, aksine anlamıyla birlikte lafzî güzelliğindedir. Bunu değerlendirmek için bu makalede birtakım edebi değerlendirme kıstasları kullandık ki bunlar girişte özetlenmişti. Bu kıstaslar ışığında değerlendirdiğimizde varacağımız sonuç, Kur'ân'da lafzî güzellik ile mananın birlikte inşa edildiği şeklindedir. Bu birliktelik, birinin diğerinden ayrılmasına veya birinin diğerine tabi olmasına gerek bırakmayacak şekilde bir dengeyi teşkil etmektedir ki onun metnini mucizevi boyutta edebi kılan da budur. Nitekim bir yapıyı estetik kılan unsurlardan; “eğreti olmayıp doğal olması, zorlama müdahalelerden uzak bulunması, parçaları arasındaki uyumun insanı etkilemesi” vb. tüm unsurlar bu metinde mevcuttur.

---

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Finansman/Funding:** Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

---

#### KAYNAKÇA

- Abdurrahim, Senâ. *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî (el-Hazfu ve delâlatuhû)*. ed-Demmâm: Mektebetü'l-Mütenebbî, 1435h..
- Abdurrahman, Aişe. *el-İcâzu'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu İbni'l-Ezrak: Dirâse Kur'âniyye lugaviyye ve beyâniyye*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 3.baskı, ty.
- Avn, Ali Ebu'l-Kasım. *Belâgatu't-takdîm ve't-te'hîr fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 3 c. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2006.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *İcâzu'l-Kur'ân*. Tah. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1971.
- Bedevi, Ahmed Ahmed. *Üsüsü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*. Kahire: Nahdatu Mısır, 1996.
- Begavî, Ebu Muhammed. *Tefsîru'l-Begavî: Me'âlimu't-tenzîl*, Tah. M. Abdullah en-Nemr vd. 8 c. Riyad: Dâru Taybe, 1409 h.
- Bostancı, Ahmet. “Kur'ân-ı Kerîm'de Fâsıla Uyumu: Arap Dili Kaideleri Açısından Bir İnceleme”. *İslami İlimler Dergisi* 2/1 (2007): 87-118.
- Câhîz, Ebu Osman. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Tah. Abdusselam Harun. 4 c. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-i'câz*. Neş. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984.
- Ebu Musa, Muhammed. *Hasâisu't-terâkîb: dirâse tahlîliyye li-mesâili ilmi'l-me'ânî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Feyyûd, Beysûnî Abdulfettah. *İlmu'l-bedî': dirâse târîhiyye ve fenniyye li-usûli'l-belâgati ve mesâili'l-bedî'*. Mısır & Suudi Arabistan, Müessesetü'l-Muhtar & Dâru'l-Me'âlimi's-sekâfiyye, 1998.
- Hasnâvî, Muhammed. *el-Fâsıla fi'l-Kur'ân*. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Kahire: Hindâwi, 2017.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 c. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah. *eş-Şî'r ve's-şuarâ*. Tah. Ahmed Muhammed Şakir. 2 c. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1958.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. Tah. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1978.

- İbnü'l-Esîr, Züyâuddîn. *el-Meselû's-sâ'ir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*. Tah. Ahmed el-Hûfî & Bedevî Tabâne. 4 c. Kahire: Nahdatu Mısır, ty.
- Kadı Beydâvî, Nâsiruddin. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Tah. M. Hallak & M. el-Atraş. 3 c. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Marangozolu, İzzet. "Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin Beyânî Tefsir Anlayışı" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10, 10 (2016/10): 185-214.
- Mesîrî, Münir Mahmud. *Delâlatü't-takdîm ve't-te'hîr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse tahlîliyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2005.
- Meydânî, Abdurrahman Habenneke. *el-Belâgatu'l-Arabiyye: üsûsühâ ve 'ulûmuhâ ve fûnûnuhâ*. 2 c. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*. (Selâsü resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde, Tah. Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl). Kahire: Dâru'l-Maarif, 1976.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Es'ile beyâniyye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Şarika & Kahire, Mektebetü's-Sahabe & Mektebetü't-Tâbiin, 2008.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Lemesât beyâniyye fî nusûsin mine't-tenzîl*. Amman: Dâru Ammar, 2003.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Me'âni'l-ebniye fî'l-'Arabiyye*. Amman: Dâru Ammâr, 2007.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Me'âni'n-nahv*. 4 c. Kahire: Şeriketu'l-Âtik, 2003.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Min esrâri'l-beyâni'l-Kur'ânî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2019.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*. Amman: Dâru Ammâr, 1998.
- Subh, Haldun Said. *et-Takdîm ve't-te'hîr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm: Belâga ve'l-iblâğ*. Dımaşk: Dâru'l-yenâbî, 2002.
- Yüksel, Ahmet. "Kur'ân'da Ritmik Uyum". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçür vd. 47-65. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Tah. Adil Ahmed A. & Ali Muhammed M. 6 c. Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Ebu Abdillah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Tah. Muhammed Ebulfazl İbrahim. 4 c. Kahire: Dâru't-Türâs, 1957.