T. C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ARAP DİLİ VE BELAGATİ BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

İBN ÂŞÛR'UN ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR ADLI TEFSİRİNDE METİNSEL TUTARLILIK NAZARİYYESİ IŞIĞINDA MÜNÂSEBET ÜSLUBU (EN'ÂM VE MÂİDE SURELERİ ÜZERİNDE UYGULAMALI BİR ÇALIŞMA)

MOHAMMAD KAMAL AHMAD DALKY

2502180524

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. HATİCE ARSLAN SÖZÜDOĞRU

İSTANBUL-2026

İTHAF

Birinin diliyle, bir vakit görülen bir rüyada,
bu tezi yazmam emredilen Zât'a;
Hazret-i Muhammed'e (sallallâhu aleyhi ve sellem).

Emrinin silueti,
tüm meşakkatlere, şartlara ve hastalıklara rağmen
beni daima ileriye sevk etti.

Kayda değer bir şey yazdığımı iddia etmiyorum;
fakat en azından emre icabet ettim.
Altı yıl boyunca benimle birlikte yürüyen bir yük
artık üzerimden kalktı.

Bu çalışma,
13/01/2026 tarihinde,
gece saat tam 00.00'da tamamlandı;
bu tarih, otuz sekiz yıl önceki doğum günüme denk gelmektedir.

ÖZ

İBN ÂŞÛR'UN ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR ADLI TEFSİRİNDE METİNSEL TUTARLILIK NAZARİYESİ IŞIĞINDA MÜNÂSEBET OLGUSU (EN'ÂM VE MÂİDE SURELERİ ÜZERİNDE UYGULAMALI BİR ÇALIŞMA)

MOHAMMAD KAMAL AHMAD DALKY

20. yüzyılın önde gelen müfessirlerinden Muhammed Tâhir b. Âşûr'un (1879-1973) hayatı ve eserleri, pek çok akademik çalışmaya konu olmuştur. Bu araştırmada; İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eserinde, ayet ve sureler arasındaki anlamsal ve yapısal bütünlüğü ifade eden "münâsebet" olgusu, modern dilbilim kuramlarından "metinsel tutarlılık" (coherence) bağlamında ele alınmıştır. Çalışmanın temel gayesi, klasik Arap belagatindeki münâsebet kavramı ile modern metin dilbilimindeki tutarlılık ilkesi arasındaki ilişkiyi irdelemek ve İbn Âşûr'un tefsir metodolojisindeki tatbikatını ortaya koymaktır.

Araştırmanın uygulama sahası olarak En'âm ve Mâide sureleri seçilmiştir. Çalışma giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Âşûr'un hayatı, eserleri ve tefsir metodolojisi açısından önemli bir yeri olan mukaddimelerine yer verilmiştir. İkinci bölümde münâsebet kavramı, tarihsel gelişimi, terminolojik anlamı ve klasik tefsir geleneğindeki yeri; üçüncü bölümde modern dilbilimde metinsel tutarlılık kavramı, araçları ve eşanlamlı kavramlar ele alınmıştır. Son bölümde ise seçilen sureler üzerinden İbn Âşûr'un tefsirindeki uygulamalı örnekler analiz edilmiştir. Bu çalışma, klasik tefsir mirası ile modern dilbilimsel yaklaşımları (metin nahvi ve söylem çözümlemesi) bir araya getirerek Kur'an metninin anlaşılmasına ve metinler arası ilişkilerin çözümlemesine yeni bir perspektif sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Münâsebet, Metinsel Tutarlılık, Kur'an Belagat, Metin Dilbilimi.

ABSTRACT

THE PHENOMENON OF MÜNÂSEBET (CORRELATION) IN LIGHT OF THE THEORY OF TEXTUAL COHERENCE IN IBN ASHUR'S TAFSIR ET-TAHRIR WA'T-TANVIR (AN APPLIED STUDY ON SURAH AL-AN'AM AND AL-MA'IDAH)

MOHAMMAD KAMAL AHMAD DALKY

The life and works of Muhammad Tâhir b. Ashur (1879-1973), one of the prominent exegetes of the 20th century, have been the subject of numerous academic studies. In this research, the phenomenon of “münâsebet” (correlation), which expresses the semantic and structural integrity between verses and surahs, is examined within the context of "textual coherence," a theory of modern linguistics, in Ibn Ashur’s work et-Tahrîr ve’t-Tenvîr. The primary objective of the study is to scrutinize the relationship between the concept of münâsebet in classical Arabic rhetoric and the principle of coherence in modern text linguistics, and to demonstrate its application in Ibn Ashur’s exegetical methodology.

Surah Al-An'am and Surah Al-Ma'idah have been selected as the scope of application for this research. The study consists of an introduction and three chapters. The first chapter discusses the concept of münâsebet, its historical development, terminological meaning, and its place in the classical tafsir tradition; the second chapter deals with textual coherence, its tools, and synonymous concepts in modern linguistics. In the third chapter, applied examples from Ibn Ashur's tafsir are analyzed through the selected surahs. This study aims to offer a new perspective on understanding the Quranic text and analyzing intertextual relationships by synthesizing the classical tafsir heritage with modern linguistic approaches (text syntax and discourse analysis).

Keywords: Ibn Ashur, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, Münâsebet (Correlation), Textual Coherence, Quranic Rhetoric, Text Linguistics.

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması yolunda tarih boyunca ortaya konulan tefsir birikimi, her dönemde yeni yaklaşımlarla zenginleşmeye devam etmektedir. Bu çalışma, klasik İslam ilimlerinin en önemli disiplinlerinden biri olan tefsir ile modern dönemde metin çözümlemelerinde çığır açan metin dilbilimi (*text linguistics*) arasında bir köprü kurma gayretinin ürünüdür.

20. yüzyılın mümtaz âlimlerinden Muhammed Tâhir b. Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eseri, sahip olduğu belâgî derinlik ve sistematik yapısıyla, modern "metinsel tutarlılık" teorilerinin Kuran metnine tatbiki için eşsiz bir zemin sunmaktadır. Bu çalışmada, klasik "münâsebet" ilmi ile modern "tutarlılık" (*coherence/cohesion*) teorileri karşılaştırmalı olarak ele alınmış ve İbn Âşûr'un tefsiri üzerinden, Kuran'ın metinsel örgüsündeki mucizevi uyum ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma sürecinde, farklı iki disiplinin (Klasik Belagat ve Modern Dilbilim) terminolojisini ortak bir zeminde buluşturmak, çalışmanın en zorlu ama bir o kadar da öğretici yönünü teşkil etmiştir.

Bu anı yürekten dileyen ve onun için çokça dua eden anneme; sabırla yanımda duran, desteğini hiçbir zaman esirgemeyen eşime; kendisi olmasaydı bu noktaya ulaşmam mümkün olmayacak olan kıymetli hocam Doç. Dr. Hatice ARSLAN SÖZÜDOĞRU'ya; sabırları, rehberlikleri ve yol gösterici katkıları için değerli danışman hocalarım Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ ve Doç. Dr. Ziyad RAVAŞDEH'e; ayrıca bu yolculuk boyunca sundukları her türlü destek ve gösterdikleri tüm emekler için kıymetli kardeşim Dr. Hüseyin el-MHEMID'e kıymetli kardeşim Dr. Abdulmonem SALAH'e ve kıymetli kız kardeşim Dr. Menekşe Filiz YILDIRIM'a en derin şükranlarımı sunarım.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Mohammad Kamal Ahmad DALKY

İstanbul, 2026

İÇİNDEKİLER

İTHAF ..... **ii**
ÖZ ..... **iii**
ABSTRACT ..... **iv**
ÖNSÖZ ..... **v**
İÇİNDEKİLER ..... **vi**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ÂŞÛR'UN HAYATI

1.1. Doğumu, Ailesi ve Çocukları 8
1.2. Tahsil Hayatı ve Hocaları 11
1.3. İlmî Şahsiyeti 15
1.4. Eserleri 17
1.4.1.Şer'î İlimlerle Dair Eserleri 18
1.4.2.Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri 18
1.4.3.Müellifin Basılmamış Eserleri: 19
1.5.İbn Âşûr Tefsiri 19
1.5.1.Tefsirindeki Yöntemi 20
1.5.2.*et-Tahrîr ve't-Tenvîr* Adlı Eserin Telif Edilme Sebebi 21
1.5.3. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* Tefsirinin Önemi 21
1.5.4.*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in Kaynakları 22
1.5.4.1.Tefsir Alanındaki Kaynakları 22
1.5.4.2.Hadis Alanındaki Kaynakları 23
1.5.4.3.Usûl ve Fıkh Alanındaki Kaynakları 23
1.5.4.4.Nahiv Alanındaki Kaynakları 23
1.5.4.5.Şiir ve Edebiyat Alanındaki Kaynakları 24
1.5.4.6.Dil Alanındaki Kaynakları 24
1.5.4.7.Belağat Alanındaki Kaynakları 25
1.5.5.Tefsirin Mukaddimeleri 25

İKİNCİ BÖLÜM

LUGAT VE TERİM OLARAK "MÜNÂSEBET" KAVRAMI

2.1.Münâsebet Üslûbunun Manası 33

2.1.1.Lugat Anlamı.....33
2.1.2. Terim Anlamı.....35
2.1.3.Münâsebet İlminin Doğuşu.....39
2.1.4.Âlimlerin Münâsebet İlmi Karşısındaki Tavırları.....42
2.1.5.Münâsebet İlminin Vazifesi.....45
2.1.6.Münâsebet İlminin Ehemmiyeti.....46
2.2. Kur'an'daki Münâsebet Türleri ve Kullanım Amaçları.....49
2.2.1. İmam Süyûtî'ye Göre Münâsebet Türleri.....50
2.2.1.1.Ayetler Arasındaki Münâsebet.....52
2.2.1.2. Sureler Arasındaki Münâsebet.....52
2.2.1.3. Ayetler Arasındaki Münâsebet.....53
2.2.1.4. Deliller.....53
2.2.2.Ayetler Arasındaki Münâsebet Türleri.....56
2.2.2.1.Aynı Sure İçindeki Münâsebetler.....56
2.2.2.1.1.Surenin Adı ile İçeriği Arasındaki Münâsebet.....57
2.2.2.1.2.Surenin Başlangıcı ile Konusu Arasındaki Münâsebet.....60
2.2.2.1.3.Ayetteki Kelimeler Arasındaki Münâsebet.....61
2.2.2.1.4. Ayetin Baş Tarafı ile Sonu Arasındaki Münâsebet.....65
2.2.2.1.5. Ayet Sonunun (Fâsıla) Konusuyla Münâsebeti.....67
2.2.2.1.6.Surenin Ayetleri Arasındaki Münâsebet.....71
2.2.2.1.7.Surelerin Başlangıç ve Sonları Arasındaki Münâsebet.....75
2.2.3.Sureler Arasındaki Münâsebet Türleri.....78
2.2.3.1.Surenin Başlangıcı ile Önceki Surenin Sonu Arasındaki Münâsebet.....87
2.2.3.2.Her Surenin İçeriğinin Önceki Sure ile Münâsebeti.....89
2.2.3.3.Bir Surenin Sonu ile Diğer Bir Surenin Başlangıcı Arasındaki Münâsebet90
2.2.3.4.İki Surenin Başlangıçları Arasındaki Münâsebet.....90

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN DİLBİLİMİNDE "METİNSEL TUTARLILIK" KAVRAMI VE EŞANLAMLI KAVRAMLARI

3.1. Nass (Metin).....97
3.2. Metin Tutarlılığı Kavramı: Modern Dil Çalışmaları Bağlamında.....106
3.2.1. Metinsel Tutarlılığın Tanımı.....107
3.3. Eşanlamlı Kavramlar: Tutarlılık, Uyum ve Diğerleri.....111
3.3.1.Metinsel Tutarlılık Araçları.....117
3.3.1.1. Atıf/Bağlama (Conjunction).....119

3.3.1.2.Hazf/Eksilti (Ellipsis) 122
3.3.1.3.İhâle/Gönderim (Reference) 124
3.3.1.3.1. Durumsal Gönderim (Exophoric Reference) 128
3.3.1.3.2. Metinsel Gönderim (Endophoric Reference) 129
3.3.1.3.3 Gönderim Araçları 130
Zamirler 130
İşaret Zamirleri /Gösterim İsimleri: 132
İsm-i Mevsuller / Bağlayıcı Zamirler: 135
3.3.1.4.Tekrar (Reccurrence/Reiteration): 137

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

METİNSEL TUTARLILIK KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE MÂİDE VE EN'ÂM SURELERİNDE KUR'ÂNÎ MÜNÂSEBETİN UYGULAMALI İNCELEMESİ

4.1.Mâide Suresi Hakkında 143
4.2.Atıf (Conjunction) ve Mâide Suresinde Kur'ânî Münâsebetin Tezahürleri 146
4.2.1.Mâide Suresinde Atfın Görünümleri 151
4.2.1.1.Tefrî' 151
4.2.1.2.Tertip 155
4.2.1.3.Ta'kîb 157
4.2.1.4.Mümâselet / Cem' 159
4.2.2.Mâide Suresinde Atfın Yapısal Bir Özeti 161
4.3.En'âm Suresine Giriş 163
4.3.1.En'âm Suresinde Atıf (*Conjunction*) ve Kur'ânî Münâsebetin Görünümleri 165
4.3.1.1.Tefrî' 167
4.3.1.2.Tahallus 169
4.3.1.3.Düzenleme 170
4.3.1.4.Benzerlik / Birliktelik 172
4.3.2.En'âm Suresi'nde Atfın Yapısal Bir Özeti 174
4.4.Atfın İki Sure Arasındaki Karşılaştırmalı Özeti 175
4.5.Gönderim (*Reference*) ve "Münâsebet"in Görünümleri 177
4.5.1.Mâide Suresinde Gönderimin Görünümleri 178
4.5.1.1.Makamî Gönderim 178
4.5.1.2.Metin İçi Gönderim: Önceleyici (Anaphoric) Gönderim 180
4.5.1.3.Artgönderim (İleri Gönderim) 181
4.5.1.4.Zamirsel Gönderim (İhâle Zamîriyye) 182
4.5.1.5.İşaretle Gönderim (Deictic Reference) 185

4.5.1.6.İsm-i Mevsûl Yoluyla Gönderim (Gönderimsel İlişkilendirme) 187
4.5.2.Mâide Suresinde Gönderimin Yapısal Özeti 189
4.5.3.En‘âm Suresinde Gönderimin Görünümleri 191
4.5.3.1.Bağlamsal Gönderim 191
4.5.3.2.Önceleyici gönderim 192
4.5.3.3.Art Gönderim 194
4.5.3.4.En‘âm Suresi’nde Zamir Gönderimi 195
4.5.3.5.İşaret Gönderimi (Deictic Reference) 198
4.5.3.6.İzafî Gönderim (Relative Reference) 200
4.5.4.En‘âm Suresinde Gönderime İlişkin Yapısal Bir Sonuç 201
4.6.Hazf (*Ellipsis*) ve Münâsebetin Tezahürleri 204
4.6.1.Mâide Suresi Hazfin Görünümleri 206
4.6.1.1.İsimsel Hazf 206
4.6.1.1.1.Nesnenin (mef‘ûl bih) Hazfi 206
4.6.1.1.2.Sıfatın Hazfi 207
4.6.1.1.3.İzâfetin Hazfi 208
4.6.1.1.4.Müsnedün İleyhin Hazfi 208
4.6.1.1.5.Şibh Cümlenin Hazfi 209
4.6.1.1.6.Zamirlerin Hazfi (Âidin Hazfi) 210
4.6.1.2.Fiil Hazfi 211
4.6.2.3.Kavlî Hazf 212
4.6.2.Mâide Suresi’nde Hazfe Dair Yapısal Bir Değerlendirme 213
4.6.3.En‘âm Suresinde Hazfin Görünümleri 215
4.6.3.1.İsimsel Hazf 215
4.6.3.1.1.Fiilin Müteallağının Hazfi 215
4.6.3.1.2.Mekûl Lehin Hazfi 218
4.6.3.1.3.Sıla Cümlesinde Rabıtın Hazfi 219
4.6.3.1.4.Sıfat Cümlesinin Mevsûf ile Bağlayıcısının Hazfi 219
4.6.3.1.5.Hazfin İcâzı 220
4.6.3.1.6.Muzâfın ve Muzâfun İleyhin Hazfi 221
4.6.3.1.7.Müsnedün İleyhin Hazfi 223
4.6.3.1.8.Failin Hazfi 224
4.6.3.2.Fiil Hazfi 224
4.6.3.2.1.Kavl Fiilinin Hazfi 225
4.6.3.2.2.Şart Cevabında Fiilin Hazfi 226

4.6.3.3.Kavlî Hazf....227
4.6.3.3.1.İstifhamın Cevabının Hazfi....227
4.6.3.3.2.Şart Cevabının Hazfi....228
4.6.3.3.3.Haber Cümlesinin Hazfi....229
4.6.4.Mâide Suresinde Hazfe Dair Yapısal Bir Sonuç....229
4.6.5.İki Surede Hazfin Karşılaştırmalı Sonucu....231
4.7.Tekrar ve Münâsebetin Tezahürleri....233
4.7.1.Mâide Suresinde Tekrarın Görünümleri....233
4.7.1.1.Lafzî Tekrar....233
4.7.1.2.Tematik Tekrar....236
4.7.2.Sure-i Mâide'de Tekrarın Yapısal Özeti....239
4.7.3.En'am Suresinde Tekrarın Görünümleri....241
4.7.1.1.Lafzî tekrar....241
4.7.1.2.Tematik tekrar....244
4.7.4.En'âm Suresinde Tekrarın Yapısal Özeti....246
4.7.5.İki Surede Tekrarın Karşılaştırmalı Bir Özeti....248
SONUÇ....250
KAYNAKÇA....256
ÖZGEÇMİŞ....269

GİRİŞ

İslami ilimlerin gelişiminde çıkış noktası Kur'an ve dini emirlerin daha iyi anlaşılarak uygulanabilmesi olmuştur. Bu amaç doğrultusunda ilerleyen süreçte tefsir, kelam, hadis ve usul ilimleri gibi çeşitli ilimler teşkil etmiştir. Kur'an, her anlamda rehber olmasının yanı sıra manası bakımından olsun metinsel özellikleri bakımından olsun mucizevi bir yapıya sahiptir. Bu ilahi mucizenin nazmını ve icazını ortaya çıkarmak maksadıyla muhtelif tefsirler yazılmıştır. Kur'an'ın çok sağlam tertibi ve onun ayetleri, ayetin içerisindeki bilgiler, arasındaki ahenk ve münâsebet onun mucize olduğunun delillerden bir delildir. Binaenaleyh, İslam alimleri Kur'an'ın nazmını, ayetleri arasındaki ahengi ve uyum takip ederken, "Münâsebetu'l-Kur'an" ilmi teşekkül etmiştir.

Münâsebetu'l-Kur'an ilminin dördüncü asırda zuhur ettiği ifade edilmektedir. Bu ilim aynı zamanda *Tenâsübu'l-Kur'an* olarak da adlandırılmıştır. Klasik dilbilim çalışmalarında ise bazen *insicâm* bazen de *ittisâk* olarak geçmektedir. Modern dilbilim açısından ise bu alanın, metin tutarlığı kavramı altında incelendiği görülmektedir. Bu da klasik ve modern dönemde kullanılan bu kavramlar arasında mutlak surette yakın bir ilişki bulunduğuna işaret etmektedir. Biz de münâsebet ilmine dair önemli bir kaynak olan Tâhir b. Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinin bu bağlamda incelenmesinin önemli olduğu kanaatindeyiz.

Belagat ve beyan, Kur'ân-ı Kerim'in içerisinde özel bir yere sahip iki konudur. Arap diline yabancılaşılması ve ondan uzaklaşılması, bu konunun ehemmiyetini ortaya çıkarır. Bu sebepledir ki beyan ve dil bakımından yapılan tefsir çalışmalarının en önemlilerinden biri olan, İmam Muhammed Tâhir b. Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* kitabı çalışmanın merkezine oturtulmuştur. Bu eser çeşitli yönleriyle çok sayıda çalışmaya konu olsa da, alanındaki nadir kitaplardan olması ve klasik-modern dilbilimleri açısından örnekliği bağlamında karşılaştırmalı çalışmalarda yeterince konu edinilmediği görülmektedir. Amacımız Zemahşerî, Râzî, İbn Atiyye vb. gibi büyük alimlerin kaleme aldığı eserlere denk olabilecek bu eseri ilgili bağlamda ele alarak alana naçizane bir katkı sunmaktır.

Bu araştırma, Tâhir İbn Âşûr'un tefsiri ekseninde, en büyük Arapça kitabı olan

Kur'ân-ı Kerim'in dilinin berraklığı konusunda yapılan çalışmalardan olan, uygulamalı belagat ilimleri içerisinde büyük bir önem arz eden *Kur'ani münâsebet ilmi*ni ele alır. Ayrıca bu çalışma, klasik dönem İslam alimlerinin *münâsebet* ilmi ve ayetler arası bağlantılar çerçevesinde belagat teorilerine dair elde ettikleri verileri bir araya getirir. Aynı şekilde modern eleştiri biliminin, metin dil bilimi ve bilhassa metinsel uyum ve tutarlılık açısından ulaştığı verileri de bir araya getirerek bunlar ışığında *münâsebet* ve *metinsel korelasyon* kavramlarını birbirine bağlamayı amaçlamaktadır. Böylece bu konuda klasik ve modern iki teoriyi bir araya getiren ve her iki kavramın ışığında, Tâhir İbn Âşûr'da görülen bağlantısal ilişkileri ortaya koymaya çalışan ilk çalışma olacaktır. Bu gibi bir çalışmanın Kur'ân-ı Kerim ve onun belagatindeki azametini açıklanması, oryantalistlerin şüphelerine karşı verilecek cevaplara katkıda bulunması ve Müslümanların inançlarını güçlendirmesi konusunda ne denli önemli olduğu ortadadır.

KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Münâsebet üslûbu, tefsir geleneğinde teşekkül etmiş en önemli kavramlardan biri olarak kabul edilmektedir. Özellikle Bikâî'nin *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* adlı eserinde bu kavrama belirgin bir metodolojik çerçeve kazandırmasından sonra, münâsebet anlayışı müfessirlerin eserlerinde farklı yoğunluk ve biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Bununla birlikte, söz konusu kavramın içerdiği belâgî ve anlamsal uzanımlar ile dilbilimsel, tefsirî ve usûlî boyutların kesişim alanında yer alması, akademik bir incelemede ele alınırken kapsamının titizlikle sınırlandırılmasını zorunlu kılmaktadır. Aksi takdirde, kavramın geniş anlam çerçevesi metodolojik dağılmaya yol açabilecek niteliktedir.

Bu çerçevede, çalışmanın kapsamı Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsiriyle sınırlandırılmış; uygulamalı analiz ise yalnızca Mâide ve En'âm sûreleri üzerinde gerçekleştirilmiştir. Bu tercih, söz konusu iki surenin konu örgüsü, teşrîî ve haccî boyutlarının genişliği ile İbn Âşûr'un bu surelerde ortaya koyduğu zengin tefsirî tahliller dikkate alınarak yapılmıştır. Nitekim bu iki sure, münâsebetin farklı düzeylerde izlenebilmesine imkân tanımaktadır: Komşu ayetler arasındaki ilişkiler, aynı pasaj içerisindeki bütünlük ve surenin genel yapısı düzeyinde kurulan bağlantılar.

Buna göre, çalışmanın teorik kısmı, münâsebet kavramını klasik tefsir literatürü ile modern metin dilbilimi yaklaşımları ışığında ele almayı ve İbn Âşûr'un uygulamalarının analitik bir okumaya tâbi tutulmasına zemin hazırlamayı amaçlamaktadır. Uygulamalı kısım ise, Mâide ve En'âm sûrelerinin tefsirinde yer alan münâsebet örneklerini tespit edip metinsel tutarlılık araçları çerçevesinde çözümlemeyi hedeflemektedir. Böylece İbn Âşûr'un sureyi bir metin bütünü olarak kavrayış düzeyi ile sure içi anlamsal ilişkileri kurma biçimi ortaya konulacaktır. Bu sınırlandırma sayesinde araştırma, genelleyici ve dağınık bir inceleme yerine, belirli bir çerçevede yoğunlaşmış ve derinlemesine bir çözümleme ortaya koymayı amaçlamaktadır.

KONUNUN SUNULMASI

Çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İmam Muhammed Tâhir b. Âşûr'un hayatı, ilmi şahsiyeti ve çeşitli ilim dallarındaki eserlerine dair bilgiler sunulmuştur. Daha sonra tefsir ilmindeki yerine binaen tefsir eserine ve eserin mukaddimelerine yer verilmiştir. Bu şekilde döneminin müfessirleri arasındaki konumu belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde lugavi ve ıstılahi açıdan Belagat ve Tenkit arasında *münâsebet* kavramı üzerinde durulmaktadır. Terime yönelik olarak kavramsal analiz yapılacak, kullanım amaçları, Arap-İslâm literatüründeki yeri ve kullanım alanları hakkında değerlendirmelerle beraber bu üslûbun tefsir kitaplarında ne şekilde yer aldığı işlenmiştir. Bu kapsamda teorik çerçevenin ardından sureler arasındaki *münâsebet*, ayetler arasında *münâsebet* ve konuya göre *münâsebet* şeklinde bölümlemeler yapılarak örnekler verilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde, metinsel tutarlılık ve araçları tartışılmaktadır. Bu kavramın, *ittisâk*, *terâbut* ve *insicâm* gibi eş anlamları ile modern Arap dili ve belâgatindeki kullanım şekilleri araştırılmıştır. Metinsel tutarlılık ve atıf, ihâle ve ihâlenin araçları bağlamında zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller ve istibdâl gibi kavramlar üzerinde durularak örneklendirmeler yapılmıştır.

Dördüncü bölümde ise İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinde metinsel tutarlılık ve münâsebet kavramları bağlamında En'am ve Maide sûreleri üzerinde uygulamalı bir araştırma yer alacaktır.

ARAŞTIRMA SORULARI

Çalışmamız bazı ana sorular ekseninde şekillenmiştir. Bunlar şu şekildedir:

• Münâsebet kavramı, klasik tefsir literatüründe nasıl tanımlanmış ve hangi teorik çerçeve içinde ele alınmıştır?

• Münâsebet olgusu, modern metin dilbiliminin özellikle metinsel tutarlılık (*cohesion*) kavramı ile hangi noktalarda kesişmektedir?

• Metinsel tutarlılık araçları (atıf, gönderim, hazif, tekrar vb.) münâsebetin analitik olarak yeniden okunmasına nasıl imkân sağlamaktadır?

• İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinde münâsebeti hangi düzeylerde (ayetler arası, pasaj içi, sure bütünlüğü bağlamında) ele almaktadır?

• İbn Âşûr'un münâsebet anlayışı, klasik münâsebet tasavvurunu hangi yönlerden aşmakta ve metin merkezli bir yoruma nasıl yaklaşmaktadır?

• Mâide ve En'âm surelerinin yapısal özellikleri, münâsebet ve metinsel tutarlılık araçlarının işleyişini nasıl yansıtmaktadır?

• Teşrîî (Mâide) ve akîdevî-haccî (En'âm) bağlam farkı, münâsebetin ve metinsel tutarlılık unsurlarının kullanım biçimini nasıl etkilemektedir?

ARAŞTIRMANIN KISITLAMA VE SINIRLILIKLARI

Münâsebet üslûbu, ilk dönemlerde tefsir kaynaklarında kavramsal olarak yer alan bir üslup değildir. Ebu'l-Hasen eş-Şehribânî'ye (ö. 361 h.) göre İmam Ebû Bekr en-Nîsâbûrî (ö. 324 h.) Bağdat'ta *münâsebet* ilmini ilk izhâr edendir. Ancak pek çok alim, daha öncesinde et-Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirinde *Münâsebetu'l-Kur'ân*'a dair örnekler bulunması sebebiyle bu görüşe karşı çıkmaktadır. Ayrıca Ebû Bekr el-Arabî (ö. 543/1148) de, en-Nîsâbûrî'den daha önce *Münâsebetu'l-Kur'ân*'dan bahsetmiştir. Bu âlimlerin vefat tarihlerine bakıldığında bu konuyu en-Nîsâbûrî'den daha önce ele aldıkları görülmektedir.

Münâsebet ilmini ilk olarak kimin ortaya koyduğunu kesin olarak söylemek güçtür. Zira bahsettiğimiz üzere, ismi zikredilmese de bu kavram, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren şifahi olarak kullanılmış ve ilerleyen süreçte kaleme alınan tefsir kitaplarında da örneklerine yer verilmiştir. Daha sonra, Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver* adlı kitabında, Arapların telif olarak ihmal ettikleri ve değinmedikleri bu üsluba ait örnekleri ilk olarak bir araya getirmiştir.

Modern Arap eleştirisinde *münâsebet* üslûbuyla çok kesişen ve Batı'dan gelen modern bir terim olan "metinsel tutarlılık" kavramıyla karşılaşmaktayız. Her ikisi de söz unsurları çerçevesinde Kur'an -ı Kerim ve sureleri arasında bol miktarda bulunan ara bağlantıları inceler. Ne var ki klasik ve modern dilbilim çalışmalarında karşılığı olan bu üslûbun hem belagat hem de edebiyat açısından önemi ve kullanımı hakkında çalışmalara çok az rastlanmıştır.

LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Münâsebetu'l-Kur'ân üslûbu Kur'an'ın bölümleri ve kelimeleri arasındaki uyumu bulmayı amaçlamaktadır. Tefsir tarihinin ilk dönemlerine ait günümüze ulaşan eserlerde bu üsluba ait örnekler ya müstakil ya da dağınık olarak çeşitli eserlerde yer almıştır. Ayrıca bu üslup geçmişte incelendiği gibi modern dönemde de önemini devam ettirerek çeşitli çalışmalarda yer almaya devam etmiştir. *et-Tenâsub* veya *münâsebet* üslubu hakkında yazan çağdaş alimler arasında: Seyyid Kutub (ö. 1966), Said Havva (ö. 1989), ve İbn Âşûr örnek olarak zikredilebilir.

İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr Adlı Tefsirinde Metinsel Tutarlılık Nazariyyesi Işığında Münâsebet Üslubu* adını taşıyan bu çalışmamızda, En'âm ve Mâide surelerindeki açıklamalarından hareketle İbn Âşûr'un *Münâsebetu'l-Kur'ân*'la ilgili metodunu tespit etmeye çalıştık. İbn Âşûr'un çeşitli vesilelerle Kur'an'ın üslûp ve anlatım özelliklerine dair kullandığı metotlarını ve onun, kitabında bunu nasıl uyguladığı değerlendirilmeye çalışılmıştır. Münâsebetu'l-Kur'ân üslûbunun bu tefsirde sözlü, retorik, zamansal, mekansal, biçimsel ve manevi sınırları ile müstakil bir bilim olarak ortaya çıktığı görülmekte olup çalışmamızla bu hususların belirginleştirilmesi amaçlanmıştır.

Modern dönemde metin tutarlığı ışığında *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'i bütün yönleriyle ele alan kapsamlı bir çalışma mevcut değildir. Fakat et-Tâhir İbn Âşûr hakkında yapılmış birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar arasında araştırmacı Cemâl Ebû Hassân'ın *Tefsîru İbn Âşûr et-Tahrîr ve't-Tenvîr: Dirâse menheciyye nakdiyye* ve Dr. Havâs Berrî'nin *el-Mekâyisu'l-belâgiyye fî kitâbi't-Tahrîr ve't-Tenvîr li't-Tâhir İbn Âşûr* adlı eserleri, bu tefsir kitabını metin tutarlığı ya da tenasüp açısından değil, genel olarak Kur'anî retorik bağlamında ele almaktadır. Türk literatürüne bakıldığında İbn Âşûr ve tefsirini konu edinen en önemli çalışmalar, Faruk

Vural'ın *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri* adlı doktora tezi, Saim İncel'in *İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde İlmi İ'caz ile İlgili Görüşleri* adlı yüksek lisans tezi ve Ahmet Hilmi Taşçı'nın *Elmalılı Hamdi Yazır ve İbn Âşûr'un Bakış Açısına Göre Kur'ân'da Haberi Sıfatlar* adlı yüksek lisans tezidir. Bu çalışmalarda, İ'câzu'l-Kur'an ve belagati ele alınmakla beraber tenasüp üslubu alt başlık olarak yer almaktadır. Ayrıca Nusrettin Bolelli ve Abdullah Bedeva tarafından kaleme alınan *İbn Âşûr'un Tefsirinde İştikâk Bağlamında Kelimelerin Farklı Köklerden Türetilme İhtimali ve Tefsirdeki Yansımaları*, Murat Akkuş tarafından kaleme alınan *Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)* ve Serkan Göktaş tarafından kaleme alınan *Kur'ân Kıssalarına Makâsıd Eksenli Bir Bakış -İbn Âşûr Örneği* gibi makaleler, ele aldığımız tefsir kitabı bağlamında incelemeler yapmakla beraber Münâsebâtu'l-Kur'an konusu merkezi bir konumda işlenmemiştir. 2021 yılında Bursa Uludağ Üniversitesi'nde yapılan bir tez çalışması ise bahsi geçen tefsir kitabını münâsebât ilmi açısından ele almış ve örnekleriyle beraber teorik bir çerçeveyi ortaya koymuştur. Omar M. O. Abulail tarafından kaleme alınan ve *İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde Münâsebâtu'l-Kur'ân* adını taşıyan doktora tezi tefsir alanı merkeze alınarak yapılmakla beraber ülkemiz akademisi içinde tefsir alanının yanı sıra Arap Dili ve geniş bir bakış açısı ile de dilbilim çalışmalarını etkileyecek son derece değerli bir çalışmadır. Bizim çalışmamız klasik bir yöntem olan münâsebât ilmi ile modern bir yöntem olan metinsel tutarlılık arasında bağlantı kurmaya çalışması ve bunu ilgili tefsirin daha önce çalışılmayan sureleri örnekliğinde yapmaya çalışmasıyla önceki çalışmalardan farklılaşmaktadır. Burada ana amacımız modern bilimler gibi dilbilim çalışmalarında da Batı kaynaklı teoriler dar kalıbından çıkılarak günümüzdeki kavram ve tekniklerin klasik köklerini gün yüzüne çıkarmaktır.

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'i müstakil olarak tenasüp üslûbu açısından ele alan Arapça çalışmalardan biri Hâlid el-'Azzâm'ın *et-Tenâsubu'l-Kur'ânî 'inde İbn Âşûr fî tefsîrihî et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı doktora tezidir. Söz konusu tezde el-'Azzâm, *tenâsub* kavramı çerçevesinde Kur'an'ın birinci ve son cüzünü inceleyerek örnekler tespit etmeye çalışmıştır. Bunun dışında, Arapça olarak yine Ahmed Mezkûr'un *el-Münâsebât ve eseruhâ fî tefsîri et-Tahrîr ve't-Tenvîr li't-Tâhir İbn Âşûr: Alâ sûrati'l-Fâtiha ve'l-Bakara ve Âl-i İmrân* adlı yüksek lisans tezi de bulunmaktadır. Çalışma

münâsebât ilmi bağlamında bahsi geçen sureleri incelemiştir. Yine Ömer el-Mudeyfir'in *el-Münâsebât ve eseruhâ fî tefsîri't-Tahrîr ve't-Tenvîr li't-Tâhir İbn Âşûr: Min sûrati Tâhâ hattâ sûrati'l-Kasas* adlı yüksek lisans tezi de aynı minvalde bir çalışma olup Tâhâ suresi ile başlayıp yedi sure içerisinde bu ilme dair bir araştırma yapmıştır. Son olarak Nedîn es-Sulemî'nin *el-Münâsebât ve eseruhâ fî tefsîri't-Tahrîr ve't-Tenvîr li't-Tâhir İbn Âşûr: Alâ sûrati'l-Enfâl ve't-Tevbe* başlıklı yüksek lisans tezi de aynı eksende Enfal ve Tevbe surelerine yönelik analizlerde bulunmuştur. Bu üç tez Ummu'l-Kurâ Üniversitesinde yaptırılmış olup bizim çalışmamızla da yakından bağlantılıdırlar.

Tüm bu literatür göz önünde bulundurulduğunda tefsir ilminin değerli kalemlerinden olup bilhassa son dönem tefsir çalışmalarında sıkça referans olarak kullanılan İbn Âşûr tefsirinin münâsebât ilmi bağlamında önemli bir yerde durduğu görülmektedir. Elinizdeki bu çalışma, Türkiye'de daha önce çalışılmamış olan ve bu ilme dair önemli örnekler barındıran *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eserin En'am ve Maide surelerinin yer aldığı bölümleri irdelemektedir. Bu şekilde peyder pey tamamlanan bir çalışmanın eksik parçalarından birinin tamamlanması ve literatüre kazandırılması hedeflenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ÂŞÛR'UN HAYATI

1.1. Doğumu, Ailesi ve Çocukları

Tezimizin ana omurgasını oluşturan *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli eserin yazarı Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, meşhur ismiyle İbn Âşûr, 13 Recep 1296 / 12 Ağustos 1879 yılında Tunus'un La Marsa (*el-Mersâ*) beldesinde dünyaya gelmiştir.[1] İlmi kimliğinin oluşmasında çok büyük role sahip olan Fas asıllı ailesi, önce Endülüs'e göç edip, daha sonra Selâ şehrine geri gelmiştir.[2] Ailenin Endülüs'te yaşadıkları dönemde, İspanyollar Endülüs Müslümanlarına karşı asimilasyon çalışmaları yürütmektedir. Yöre halkının büyük bir kısmı gibi İbn Âşûr'un ailesi de bu asimilasyon ve soykırımdan kaçarak farklı bölgelere göç etmiştir.[3] Ayrıca İbn Âşûr'un doğduğu sıralar Osmanlı devletinin siyasi olarak iç karışıklık yaşadığı ve Batılı devletlerin üç kıtaya yayılan Osmanlı toprakları üzerinde yoğun şekilde yayılmacı bir politika izledikleri, bu sebeple de gerilim ve kargaşanın hâkim olduğu bir dönem olduğu bilinmektedir.[4]

Dini ilimler kadar dil, tarih ve edebiyat gibi alanlarda da önemli çalışmalar yapan İbn Âşûr,[5] aynı zamanda İslam dünyası için önemli bir fikir adamı ve müfessirdir. Kuzey Afrika bölgesinin el-Ezher'i olarak meşhur olan Zeytûne Üniversitesi'nde ders vermiş ve İslami ilimlere katkılarda bulunmuştur. Aynı zamanda

---

[1] Muhammed İbrahim el-Hamd, *Terâcimu tis'ati'z-Zeytûniyye* (Tûnus: y.y., 2007), 153; Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîn,* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 2/304-305.

[2] Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/332.

[3] Mahmûd Şemmâm, *el-A'lâm mine'z-Zeytûne*, (Tunus: eş-Şeriketü't-Tûnisiyye, 1996), 242.

[4] Muhammed el-Hâdî eş-Şerîf, *Târîhu Tûnis (Min Usûru Mâ Kable't-Târîhi ile'l-İstiklâl),* çev. Muhammed eş-Şâviş-Muhammed Uceyne (Tunus: Dâru Serrâs, 1993), 81-85; Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hâce, *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve kitâbuhû Makâsıdu'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye* (Tunus: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 2008), 1/716

[5] Faruk Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 63.

İbn Âşûr, doğduğu topraklarda Mâlikî şeyhülislamı olan ilk kişi olması açısından ayrı bir öneme de haizdir.[6]

Babası Muhammed b. Muhammed et-Tâhir, *Cem'iyyetu'l-Evkâf* başkanlığı yapmış bir isimdir. İbn Âşûr'un yetişmesinde en az babası kadar etkili olan bir diğer isim de annesi Fâtıma binti Şeyh Vezir Muhammed Aziz tarafından dedesi olan ve ülkenin başbakanlık görevini de üstlenen Muhammed el-Azîz Bû Attûr'dur. Dedesi hem medreselerde müderrislik görevini ifa etmiş hem de Mâlikî müftüsü olarak hizmet vermiştir. Ayrıca meclis-i kebir üyesi ve *nakîbu'l-eşraf*lık yapmış olup İbn Âşûr'un ilmi dünyasının oluşumunda etkili bir yere sahiptir.

Dedesi Muhammed Tâhir, küçük yaştayken babasını kaybetmesi üzerine abisi Şeyh Muhammed Hamde'nin yanında yetişmiştir. 1843 yılında Zeytûne Medresesini başarıyla bitirmesinin akabinde, aynı medresede müderris olarak göreve başlamıştır. Belagat, nahiv, fıkıh usulü, Fars edebiyatı ve hadis gibi alanlarda yaptığı çalışmalar ve verdiği dersler dönemin öğrencilerini çok etkilemiştir. Hukuka dair bilgisi ve kanunları uygulamadaki titizliği sebebiyle ilgili makamlarca takdir görmüş ve o dönemdeki Tunus valisi, kendisini *kâdı'l-kudât* olarak seçmiştir. Kazandıklarının çoğunu kitaba harcayan dede Muhammed Tâhir, 14 Nisan 1868'de Tunus'ta vefat etmiştir.[7]

et-Tahrîr ve't-Tenvîr eserinin yazarı olan İbn Aşûr'un etkilendiği en önemli isimlerden olan dede Muhammed Tâhir'in eserleriyse şöyledir:

1. *Hediyyetü'l-erib ilâ asdaki habîb:* Tunus'ta 1958 yılına kadar okutulmuş bir ders kitabıdır. Eser *Katru'n-Nedâ* şerhi üzerine yazılmış bir haşiyedir.

2. *Şifâ'ü'l-kalbi'l-cerîh bi-şerhi Burdeti'l-Medîh:* İbn Merzuk el-Hatîb'in Kaside-i Bürde'ye yazdığı şerhinin, Muhammed Tâhir tarafından yazılan muhtasarıdır.

3. *Hâşiye ʿalâ Hâşiyeti İbn Saʿd el-Hacerî ʿalâ Şerhi'l-Üşmûnî ʿale'l-Elfiyye*

[6] Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir", 19/333.

[7] Ebu'l-Kâsım Gâlî, *Min a'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 31.

4. *el-Tekârîr alâ Haşiyeti's-Subbani alâ Şerhi'l-Üşmûnî ale'l-Elfiyye*

5. *el-Gaysü'l-İfrîkî*

6. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mahalli li-Cem'i'l-Cevâmi*

7. *Hâşiye alâ Şerhi'l-İslâm li-Risâleti'l-Beyân*

8. *Künnaşe*

9. *et-Ta'lîkât*

Yaklaşık altmışa yakın eser kaleme alan dede Muhammed Tâhir, yazdığı eserlerle pek çok kişiye hitap etmiş ve ilim dünyasına fikrî katkılar sağlamıştır. Meseleler hakkında yaptığı tetkikler ve tashihlerle öne çıkan âlim, aynı zamanda re'ye de çok önem vermiş ve ileride Zeytûne Üniversitesi'nde öğretmen olarak görev alacak olan pek çok öğrenciye de yol göstermiştir. Bu öğrenciler arasından Şeyh Salim Bû Attûr, Şeyh Muhammed el-Aziz Bû Âttûr, Muhammed Neccâr, Ahmed b. el-Hûca, Yusuf Cait, Muhammed Bayram gibi isimler hem dede Muhammed Tâhir'in öğrencileri hem de İbn Âşûr'un hocalarıdır.[8]

Bunların yanında İbn Âşûr, ilk eğitimini dedesi Vezir Muhammed el Azîz Bû Attur'un gözetiminde tamamlamış, daha sonra ilerleyen dönemlerde üniversiteye dönüştürülen Zeytûne Camii'ne devam etmiştir.[9] İlmi meşgalelerin yanı sıra her daim sosyal hayatla iç içe yaşamış bir kişi olarak farklı düşüncelere öncü olmuştur. Mücadeleci bir ruhla, vatanının bağımsızlığı için büyük çaba sarf etmiş, Tunus ve diğer bazı İslam devletlerinin Batılı ülkelerce uzun yıllar sömürülmesi onu derinden sarsmıştır. Bu sebeple emperyalist güçlere karşı, vatanını savunma konusunda ön saflarda yerini almış bir isim olarak da karşımıza çıkmaktadır.[10]

Tunus'un saygın ailelerinden birinin kızı olan Fatıma binti Muhammed b. Mustafa Muhsin ile evlenen İbn Âşûr'un, Safiye ve Ümmü Hâni adında iki kızı ve Muhammed Fâdıl, Abdulmelik ve Zeynelabidin isminde üç oğlu dünyaya gelmiştir.

[8] Gâlî, *Min A'lâmi'z-Zeytûne*, 35-36.

[9] Saim İncel, *İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde İlmi İcaz İle İlgili Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 10.

[10] Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir", 19/333.

Çocuklarından Muhammed Fâdıl, diğer kardeşlerinden farklı olarak aynı zamanda babasının öğrenci halkası içinde yetişmiş bir ilim adamıdır. Zeynelabidin ise siyasete yönelmiş ve bu alanda Tunus'a önemli hizmetlerde bulunmuştur.[11]

Kendisi hayattayken, Zeynelabidin ve Muhammed Fâdıl'ı kaybetmiş olan İbn Âşûr, 12 Mart 1973 yılında Tunus'ta vefat etmiş ve Zellâce kabristanlığına defnedilmiştir. Arkasında, vatanı için göstermiş olduğu özveri ve ilim alanına yaptığı katkıları kalmıştır.

1.2. Tahsil Hayatı ve Hocaları

İlmî çalışmaların yoğun olduğu bir ortamda doğan İbn Âşûr, öğrenimine ilk olarak babasından aldığı Kur'an eğitimiyle başladı. 1891 yılında Tunus'ta bulunan Seyyid Ebû Hadîd mescidine devam ederek, Mukrî Muhammed el- Hiyârî gözetiminde hafızlığını tamamladı.[12] 14 yaşındayken başladığı Zeytûne medresesinde, orta ve yüksek öğrenimine dair dersler aldı. Bunun yanı sıra medreseye hazırlık olması açısından, İbn Âşir ismiyle meşhur olan Ebû Muhammed Abdulvâhid b. Ahmed b. Alî b. Âşir el-Endelusî el-Fâsî el-Ensârî'nin *Mürşidü'l-muʿîn ale'z-zarûrî min ʿulûmi'd-Dîn* adlı maliki mezhebi ilmihalini ve *Ecrûmiyye* adlı eseri ezberledi.[13]

Zeytûne medresesinde, Kastallanî'nin Buhari şerhi olan eseri *İrşâdu's-sâri*'yi Şeyh Salim Bû Hâcib'ten, Kadı Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı eserini İbnu'ş-Şeyh ismiyle bilinen Ömer b. Ahmed'den okumuştur. Kelama dair bilgilerini, Muhammed b. Neccâr'dan aldığı *el-Mevâkıf* adlı eserle tamamlamıştır. Bu medresenin en önemli özelliklerinden biri de dedesinin yetiştirmiş olduğu öğrencilerin burada müderris konumunda olmalarıdır.[14]

İlmi becerisi üst seviyede olan İbn Âşûr hadis, tefsir ve kelam ilimlerinin yanı sıra, medresedeki diğer hocalardan fıkıh ve usulü, siyer, edebiyat ve tarih gibi pek çok

---

[11] Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve et- Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Eseri,* 64-65.

[12] Hayati Sakallıoğlu, *Rahman Sûresi Işığında Tâhir B. Âşur'un Tefsir Metodu* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 8.

[13] Muhammed Eroğlu, "İbn Âşir el-Fâsi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 19/331.

[14] Basheer M. Nafi, "Tâhir ibn Ashur The Career and Thought of a Contemporary Reformist Alim", *Journal of Qur'anic Studies* 7/1 (2005), 4.

alana dair eğitimler almış ve bu alanlarda da kendini geliştirmiştir[15]. İlmî perspektifi çok geniş olan bu alimin, tüm bu İslami ilimlerin haricinde tıp ilmiyle de ilgilendiği kaynaklarda variddir.[16]

Asıl ününü kazandığı İslami ilimlerdeki birikiminde, okuduğu eserlerin de etkisinin büyük olduğunu söylemek mümkündür. Zira nahiv, dil ve belagat alanında *el-Muzhir*'i, *el-Hamâse*'yi, *el-Mukaddime*, *Lâmiyetu'l-ef'âl*, *Muğni* ve *et-Telhis bi-Şerhi'l-Mutavvel li's-Sa'd* gibi eserleri okumuştur.

Fıkha ilgisi olan İbn Âşûr bu alanda *Mi'yâre ale'l-mürşid*, *et-Tâvudî ale't-Tuhfe, el- Kifâye ale'r-Risâle*, Karâfi'nin *Tenkîh* isimli eseri ve Subkî'nin *el-Mahallî* isimli eserini okumuştur. Mantık ve kelama dair yetkinliğini artırmak gayesiyle *et-Tehzib, Akâidu'n-Nesefiyye, el-Mevâkıf li-Adudiddîn el-Îcî* ve *el-Vustâ*'yı; Hadis alanında *Sahîhu Buhârî, Şerhu Garâmî* ve *es-Sünen*'i; Sosyoloji alanında *el-Mukaddime*'yi okumuştur. Kendisini pek çok alanda geliştiren İbn Âşûr, pozitif ilimleri daha iyi anlayabilmek adına lazım olan yabancı dilleri de öğrenme gayretinde olmuştur. Bu sebeple yüksek öğrenimine devam ettiği dönemde hocası Ahmed b. Nas'tan Fransızcayı öğrenmiştir. Aynı zamanda aldığı tefsir derslerinde derin ve ince anlayışıyla Kur'an'ı tefsir ederek bilinmeyen kelimeler konusunda gerekli izahları ve analizleri yapmış; bu izah ve analizler çerçevesinde oluşan dokümanı derleyerek makale haline getirmiş ve Zeytûne dergisinde yayımlamıştır.[17]

1905 yılında alışverişteki muhayyerlik konusu hakkında yaptığı çalışmayla, birinci derecede öğretim elemanı olmaya hak kazanmıştır. Öğretim elemanlığı yaptığı devirde, özellikle fıkıh usulü, Arap Dili ve Edebiyatı, Hadis, Tefsir ve Makâsıdu'ş-Şerî'a derslerini okutmuştur. 1905-1932 yılları arasında dönemin meşhur medreselerinden olan Sâdıkıyye medresesinde hocalık yapmıştır.[18]

1913-1923 yılları arasında Malikî kadılığı yapan alim, 1924 yılından sonra bir süre Malikî müftüsü olarak görev almış, akabinde baş müftü vekilliği ve baş müftülük

[15] Gâlî, *Min a'lâmi'z-Zeytûne*, 38.

[16] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdü'ş-şerîati'l-İslâmiyye* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2001), 16-17.

[17] Vural, *Tâhir b. Âşûr et-Tahrir ve't-Tenvir İsimli Eseri*, 75.

[18] Gâlî, *Min a'lâmi'z-Zeytûne*, 59.

görevlerini icra etmiştir. 1935 yılına gelindiğinde, Zeytûne'de yapılan müderrislik sınavını kazanarak, aynı üniversiteye bu kez öğretim görevlisi olarak atanmıştır. Ayrıca 1932 yılından sonra ilk Malikî şeyhülislamı olarak görev alması da İbn Âşûr'u ön plana çıkaran özelliklerindendir.[19]

Kendi oğlu Muhammed Fâdıl da dahil pek çok öğrencinin ilim alanında yetişmesine vesile olan İbn Âşûr, 1950 senesinde Kahire'deki *Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye*'ye, 1955'te de Şam'daki *Mecma'u'l-'İlmiyyi'l-'Arabî*'ye (Şam Arap İlim Kurumu) üye olarak seçilmiş, daha sonraları da Kuveyt'te bulunan *Vizâratu'ş-Şuûni'l-İslâmiyye*'nin hazırladığı *Mevsû'atu'l-fikhiyye*'nin kaleme alınmasında yardımcı olmuştur.[20]

Özellikle İslami ilimler alanında kendini son derece iyi yetiştiren alimin, bilgi birikimde büyük rol oynayan hocalarının da hayatlarına dair kısaca bilgiler sunmakta yarar görmekteyiz.

Hocalarından ilki, İbnü'l-Vezîr Muhammed b. Muhammed Bû Attûr'dur. Asıl ismi eş-Şeyh Muhammed el-Azîz b. Muhammed el-Habîb b. Muhammed et-Tayyib İbnü'l Vezîr Muhammed b. Muhammed Bû Attûr olup İbn Âşûr'un annesi tarafından dedesidir. İbn Âşûr'un Kur'an eğitimi noktasında büyük role sahip olan dede Bû Attûr, 1824 yılında doğmuştur. Yenilikçi fikirleriyle bilinen ve Osmanlı döneminde sadrazamlık da yapmış bir isim olan Hayrettin Paşa zamanında Muhammed Bû Attûr, bakan danışmanlığı görevini de üstlenmiştir. Tunus'un Fransa tarafından işgal edildiği yıllarda, ülkesinin başbakanlık sorumluluğunu da yerine getirmiş olan dede Bû Attûr'un ilmî etkisini, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* tefsirinde, kendisinden yapılan nakillerde görmekteyiz.[21]

İbn Âşûr'un eğitimine katkıda bulunan bir diğer hocası, Sâlim Ebû Hâcib ismiyle meşhur olan Ebu'n-Necât Sâlim b. Ömer Bû Hâcib el-Beneblî, talebesine Zürkânî'nin bir eseri olan *Muvatta* şerhini ve Buhâri'nin en önemli şerhlerinden olan ve Kastallâni tarafından yazılan *İrşâdü's-Sâri*'yi okutmuştur. Kendi ülkesinde Malikî

[19] Gâlî, *Min a'lâmi'z-Zeytûne*, 57.
[20] Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir", 19/333.
[21] Muhammed el-Habib İbn el-Hoca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr*, (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2000), 1/104.

mezhebinin fetva merkezinde de görev almış, aynı zamanda da *Meşyihâtu'l-İslâm* üyeliğini de yapmıştır. Muhammed Bû Attûr'un, *Şerhu Elfiyeti Âsım fi'l-usûl* ve *takrîrât alâ şerhi Sahîhi'l-Buhârî* isimli eserleri de bulunmaktadır.[22]

İbn Âşûr'un hocalarından biri de kısa adıyla Ömer b. eş-Şeyh ya da Seyyid Ömer olan, Ömer b. Ahmed b. Ali b. Hasen b. Ali İbn el-Kâsım'dır. İbn Âşûr'un tefsir alanındaki ilk tesirler, Ömer b. eş Şeyh'ten olmuş ve kendisinden kelam alanında *el-Mevâkıf* adlı eseri ve Kadı Beydâvî'nin kaleme aldığı *Envâru't-Tenzîl*'i okumuştur. Seyyid Ömer'in *Rasâil fî mesâil mine'l-'ulûm* adlı önemli bir eseri bulunmaktadır.[23]

Hocalarından dördüncüsü, Muhammed en Neccâr'dır. İlk eğitimini, babası Muhammed et-Tayyib en-Neyfer'den almış ve Ömer b. Şeyh, Ahmed b. Muhammed el-Hayyât el-Fâsî, Mehdî el-Vezzânî gibi alanında önemli bir yere sahip hocalardan da icazet almıştır. İbn Âşûr'a fıkıh dersleri okutan âlim, aynı zamanda Tunus'ta Şâzeliye tarikatının yayılmasına katkıda bulunmuştur. Muhammed en-Neccâr'ın *Bugyetu'l-müştâk fî mesâili'l-istihkâk*, *Mecmû'atu Ahtâm alâ ümmehâti ehâdîsi Sahîhi'l-Buhârî* ve *Fıkhu Ebî Hureyre* isimli üç eseri bulunmaktadır.[24]

Ebu'l-Fellâh eş-Şeyh Sâlih eş-Şerîf de İbn Âşûr'un hocaları arasında sayılan diğer bir isimdir. Zeytûne'den mezun olduktan sonra, bir süreliğine kadılık görevi yapmış, akabinde ikinci dereceden Malikî öğretim üyeliğine getirilmiştir. Zeytûne'de çalıştığı dönemlerde Zemahşerî'nin *Keşşâf* isimli eserini okutmuştur. Bir dönem İstanbul'da bulunan Sâlih eş-Şerîf, İbn Âşûr'a ders takibi ve hoca tayinleri konusunda katkıda bulunmuş bir isimdir. 1920 yılında Şam'da vefat etmiştir.[25]

Ebû Abdillah eş-Şeyh Muhammed Nahlî el-Kayravâni, İbn Âşûr'un eğitim hayatında etkili olan bir diğer isimdir. Tunus'un resmî gazetesinde uzun yıllar musahhihlik yapmış olan en-Nahlî, öğrencisi İbn Âşûr ile birlikte Tunus için ilmin iki zirvesi olarak anılmaktadır. *Risâletü't-Tevhîd* isimli bir eseri mevcuttur.[26]

[22] İbn el-Hoca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr*, 1/104.
[23] İbn el-Hoca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr*, 1/105.
[24] İbn el-Hoca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr*, 1/105.
[25] İbn el-Hoca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr*, 1/106.
[26] İbn el-Hoca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr*, 1/106.

Son olarak bahsedeceğimiz isim Muhammed b. Yusuf'tur. Kendisi hem Hanefî fakihi hem de şeyhülislamıdır. 1931 de Hanefi âlimleri arasında seçilen *Meşihâtu'l-İslâm* makamına getirilmiştir. Yalnızca Arap edebiyatıyla ilgili yazdığı *Risâletu'l-edebiyye* adlı eseri meşhur olmuştur.[27]

1.3. İlmî Şahsiyeti

İlmi faaliyetlerin yoğun olduğu bir ailede doğan ve yetişen İbn Âşûr, gerek çocukluk yıllarında aileden aldığı gerek de gittiği okullardan edindiği bilgiler sayesinde birçok alanda yetkinleşmiştir. Zengin bilgi birikiminin yanında ortaya koyduğu düşüncelerle de dikkatleri üzerine çeken alim, İslam'ın iki ana kaynağı olan Kur'an ve sünneti iyi anlamak ve anlatmak adına gayret sarfetmiştir. Müslümanların yaşadıkları farklı pek çok sorunların üzerinde yoğunlaşmış, bu sebeple de Kur'an'ın, her dönemin muhatap kitlesine, onların anlayış ve kültürlerine uyan bir yapısının olduğunu savunmuştur. Bunun bir neticesi olarak da kaleme aldığı tefsirin, ilmi tefsir kapsamında değerlendirildiğini söyleyebiliriz.[28]

Yazdığı *Makâsıdu'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* adlı eserde, Kur'an ve sünnete dair lafızların irdelenip doğru anlaşılması, doğru uygulanması ve aynı zamanda da hakkında herhangi bir nass bulunmayan meselelerin hükümlerini ortaya koyulması açısından, makâsıd ilmine ayrı bir önem atfeder. Zira bir olay hakkında ortaya konan hükümdeki amacın ve gözetilen hikmetin bilinmeyişinin, var olan nassları doğru değerlendirememe ve gereken içtihadı yapamama gibi birtakım sorunlara sebep olacağını söyler.

Pek çok sayıda öğrencinin yetişmesine katkıda bulunan İbn Âşûr, verdiği dersler arasında özellikle tefsir alanındaki eğitimleri dikkat çekmektedir. Öyle ki yaptığı dersleri aynı zamanda derleyerek yazıya dökmüş, zaman zaman dergilerde yayımlanmış ve en nihayetinde de makale haline getirdiği bu dersleri *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı esere dönüşmüştür.

Tefsir derslerinin yanı sıra Zeytûne Üniversitesi'nde *Delâilü'l-İ'câz* adlı Abdulkâhir el-Cürcânî'ye ait eseri ve Teftazânî'nin kaleme aldığı *Şerhu'l-Makâsıd*

[27] Gâlî, *Min a'lâmi'z-Zeytûne*, 39.
[28] Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir", 19/333.

kitabını, verdiği derslerde okutmuştur. Bunun yanı sıra okuttuğu kitaplar arasında İbn Haldun'un *Mukaddimesi* ve Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'ı da yer almaktadır.[29]

Mısır'ın reformist önderi sayılabilecek isimlerinden biri olan Muhammed Abduh ve o dönemde yayınlanan *Menâr* ve *Urvetu'l-Vüskâ* isimli dergiler İbn Âşûr'u derinden etkilemiştir.[30] Kendisi de reformist bir yapıya sahip olan âlimimiz, Tunus Hükümeti tarafından Zeytûne üniversitesi için tesis edilen bakanlığa getirilmiş ve bu süre zarfında da birtakım değişiklikler yapmak istemişse de dönemin önde gelenleri tarafından eleştiriye maruz kalmıştır. Faaliyete dökemediği yenilikleri, 1932 yılında aynı üniversiteye konsey başkanı olduktan sonra gerçekleştirme imkânı bulmuştur.[31]

1956 yılında konsey başkanlığı yaptığı aynı üniversiteye bu kez rektör olarak atanınca, bağımsızlığını yeni kazanan Tunus'un eğitim sistemine dair yapılan reform hareketlerinde aktif rol oynamıştır. İlköğretim derecesindeki okulları, Tunus'un pek çok illerine kadar ulaştırmaya çalışmış, bu sebeple de Safakes, Kayrevan, Suse ve Kafsa'da yeni okullar açtırmıştır.[32]

Görev yaptığı üniversitenin öğretim programını dinî ve dünyevî ilimler olarak ikiye ayırmış, fakat dünyevi ilimler programında İngilizce, Fransızca ve Matematiğin yanı sıra Tefsir, Fıkıh ve Hadis de okutulmaya devam etmiştir. Yenilikçi çalışmaları bununla sınırlı kalmamış, Zeytûne'de klasik usulle okunan kitaplar güncellenerek en son kısımlarına alıştırmalar eklenmiş, böylece öğrencilerin daha aktif olması amaçlanmıştır. Nasslardan hüküm çıkarma becerilerinin artırılması gayesiyle müfredata *Şerhu İbni Dakîki'l-'Îd alâ ehâdîsi Umdeti'l-Ahkâm*, *İ'lâmu'l Muvakki'în* gibi eserler dahil edilmiştir. Tüm bunları yaparken de eğitimin dini yapısının bozulmamasına ve Arapçanın diğer tüm ilimlerin ilk basamağı olmasına dikkat etmiştir.[33]

---

[29] Muhammed Bûzeyne, *Meşâhîrü'l-karni'l-'işrîn* (Tunus: Menşurât-ı Muhammed Bûzeyne, 1994), 6.

[30] Seyyit Muhammed Ali İyâzî, *el-Müfessirûn, hayâtuhum ve menhecuhum* (Tahran: Mektebetu Muminu Kureyş- Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1968), 358-365.

[31] Gâlî, *Min a'lâmi'z-Zeytûne*, 59.

[32] Muhammed Hıdır Hüseyin, *Tûnus ve Câmiatu'z Zeytûne*, nşr. Ali Rıza Tunusî (Şam: b.y., 1971), 124.

[33] Gâlî, *Min a'lâmi'z-Zeytûne*, 59-60; *Cevheru'l İslam Dergisi, Tâhir İbn Âşûr Özel Sayısı* 3-4 (1978), 509.

Hayatının neredeyse her devrinde ilimle meşgul olan İbn Âşûr, 1968 yılında yakın arkadaşı Hasan Hüsnî Abdulvehhab'la beraber, en yüksek seviye kültür liyakat nişanına layık görülmüştür. İslami ilimlere olan katkısından ve gösterdiği başarılardan dolayı da kendisine 1972-1973'te Tunus Cumhurbaşkanlığı ödülü verilmiştir.[34]

İbn Âşûr, yaşadığı çağın ne ihtiyacı varsa, hayatı boyunca onu analiz etmiş ve İslam dininin en doğru şekilde anlaşılması konusunda elinden gelen gayreti göstermiştir. Bu amaçla kaleme aldığı eserler gerek Arap ülkelerinde gerekse de diğer İslam ülkelerinde büyük bir ilgi ve alakayla karşılanmıştır. Bunlarla birlikte tam bir vatansever olan İbn Âşûr, ülkesinin bağımsızlığı konusunda da olanca gayretini sarf etmiştir.

1.4. Eserleri

İbn Âşûr'un kitapları, İslam düşüncesi ve beşerî bilimler alanında paha biçilmez bir hazine olarak görülmektedir. Bu kitapların değeri, onun farklı alanlara olan ilgisi ve derinlemesine sunulan düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Eserleri, kesin analiz ve ayrıntılı açıklamalarla donatılmış, çeşitli konularda çağdaş ve yenilikçi görüşler sunulmuştur. Bu eserler, sadece dini konuları kapsamakla kalmamış, aynı zamanda kültür, eğitim ve toplumsal alanlardaki meseleleri de ele almıştır. Eserleri, yalnızca fikirlerini yansıtmamış, aynı zamanda o dönemin yaşamını kapsamlı bir şekilde resmetmiştir. Toplumun o dönemde karşılaştığı koşullar ve zorluklar, bu eserlerde kendini gösterirken, İbn Âşûr'un bu zorluklara çözüm bulma çabaları da görülmektedir.

İbn Âşûr'un eserleri teori ile uygulamayı bir araya getirmekte olup, fikirler ve görüşler farklı bağlamlar ve konularda uygulanmıştır. Bu sayede, bu eserlerin gerçekçi ve pratik etkileri oluşmuş, gerçek yaşam zorluklarına yönelik çözümler üzerine tartışmaya yönlendirmiş ve geliştirmiştir. Bu nedenle, İbn Âşûr'un kitapları, İslam düşüncesi ve toplum üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Bu eserler, İslam geleneği ile modern gelişmeleri harmanlayan bir vizyon sunmuş, tartışmaları şekillendirmiş ve eleştirel düşünceyi teşvik etmiştir. İslam ve bilim alanlarını daha derinlemesine anlamak isteyen öğrenciler ve akademisyenler için değerli kaynaklar sunmuş, aynı

[34] Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir", 19/332-334.

zamanda onları zeki ve yaratıcı yollarla çağın zorluklarına karşı çözüm arayışına teşvik ederek güçlendirmiştir.

İbn Âşûr, kültürel mirasıyla düşünce ve bilim dünyasında etkileyici bir figür ve ilham kaynağı olarak ilim dünyasında iz bırakmış bir alimdir. İlim dünyasına olan çeşitli katkıları, toplumu bilgi bakımından zenginleştirme ve düşünceyi yönlendirme yolunda halen etkisini devam etmektedir. İbn Âşûr'un eserlerini aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz:

1.4.1.Şer'î İlimlerle Dair Eserleri

1. *Tahrîru'l-ma'ne's-sedîd ve tenvîru'l-'akli'l-cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd* ya da et-*Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr*.
2. *Tahkîkât ve enzâr fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*.
3. *el-Emâlî alâ Muhtasari Halîl*.
4. *Makâsıdu'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*.
5. *et-Tavzîh ve't-tashîh fi Usûli'l-Fıkh li'l-Karâfî*.
6. *en-Nazaru'l-fasîhu 'inde Medâiki'l-Enzâr fi'l-Câmi'i's-Sahîh*.
7. *Kıssatu'l-Mevlûd*.
8. *Keşfu'l-Mugattâ mine'l-me'ânî ve'l-elfâzi'l-vâki'a fi'l-Muvattâ*.
9. *Eleyse's-subhu bi-karîb*.
10. *Usûlu'n-nizâmi'l-ictimâ'î fi'l-İslâm*.
11. *Usûlu't-tekaddum fi'l-İslâm*.
12. *Hâşiyetu't-Tevzîh ve't-Tashîh li-muşkilâti Kitâbi't-Tenkîh*,

ve diğerleri.

1.4.2.Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri

1. *Cem' ve tahkîk li-Dîvâni Beşşâr b. Bürd*.
2. *Usûlu'l-inşâ' ve'l-hitâbe*.

3. *Tahkîku kitabi Kalâidi'l-ukyân ve Şerhi İbn Zâkûr*.

4. *Dîvânu'n-Nâbiğati'z-Zübyânî* (Şerh ve tahkik).

5. *Tahkîk li-kitâbi Sirkâti'l-Mütenebbî ve müşkili me'ânîhi li-İbni Bessâmi'n-Nahvî*.

6. *Serikâtu'l-Mütenebbî* (Şerh ve tahkik).

7. *Tahkîku kitabi Kalâidi'l-ukyân ve Şerhi İbn Zâkûr*.

8. *Şerhu kasîdeti'l-Â'şâ el-Ekber fî medhihi'l-muhallak*.

ve diğerleri.

1.4.3.Müellifin Basılmamış Eserleri:

1. *Ta'lîkât alâ şerhi Hadîs em Zera'*.

2. *Ta'âlîk alâ Mutavvel ve Hâşiyetu's-Siyâlkûtî*.

3. *Kitâbu târîhi'l-'Arab*.

4. *el-Ârâü'l-İctihâdiyye*.

5. *Terâcim li-ba'zi'l-a'lâm*.[35]

ve diğerleri.

1.5.İbn Âşûr Tefsiri

İbn Âşûr tefsiri, kısaca *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* ya da *Tahrîru'l ma'na's-sedîd ve Tenvîru'l-'akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd* olarak isimlendirilmiştir. Son dönem tefsirlerinden olan ve âlimler nezdinde büyük öneme haiz eser, tefsir alanında ansiklopedik bir kaynak olma özelliğini taşır. İbn Âşûr'un tefsirinin bu denli önemli oluşu, yazarının çeşitli bilgilere sahip olması, ilgilendiği ilim dallarının çokluğu, kapsamlı çalışmalara vakıf olması, bir yandan şer'i ilimlerle ilgilenirken diğer yandan Arap dili ve edebiyatına da hâkimiyeti ışığında tefsiri yazma, geliştirme ve güzelleştirme aşamalarından geçtikten sonra ortaya koymuş olması sebebiyledir. Bu

[35] Gâlî, *Min a'lâmi'z-Zeytûne*, 68-71.

eser yazarın kırk yılı dolduran çabasının sonucudur. O, makâsıd ilminde seçkin bir yazar olduğu gibi dil ve edebiyatta bir usta, aynı zamanda da ünlü şair Beşşâr b. Burd ve en-Nâbiga ez-Zübyânî divanlarının ile Mütenebbî'nin *Kitâb-ı Serakât*ı'nın muhakkikidir.

Eser, kapsamlı bir ilmî ansiklopedi olmasının yanı sıra, İbn Âşûr'un özellikle Arap dili ve edebiyatı hakkındaki derin bilgisi, Arap belagatinin vecihlerini takip ederek ve Kur'an-ı Hakîm'in ayetlerindeki beyani icazlara temas ederek, Kur'ân-ı Kerim'in çağdaş yeni bir bakışla okunmasına katkı sağlamıştır. Bunu, "Tefsirimde bu icazların vecihlerinin açıklamasını, Arap belagatinin inceliklerini ve kullanılan üslupları gösterdim"[36] diyerek anlatmıştır. İlk etapta bu eser, belagi bir tefsirdir ve bu anlamda çağdaş bir tefsir olarak, selefleri nezdinde Zemahşeri'nin tefsiriyle eşdeğerdir. En belirgin özelliği bu olmakla beraber, eserde dil, edebiyat, şiir, itikad, siyer vb. ilimler de göze çarpmaktadır.

1.5.1.Tefsirindeki Yöntemi

Bu tefsir, aynı şekilde yöntem bakımından da diğer tefsirlerden farklılık arz eder. Öyle ki onun tefsirinde izlediği yol ve bu yolu oluşturan öğeler taklitten uzaklığa, akla olan uygunluğuna ve sistematik oluşuna bir delildir. [37] Kitabın hacmi ve yazılma süresi ve İbn Âşûr'un tefsirinde kullandığı yöntem dikkate alındığında eserin, yakalanması güç bir başarıya ulaştığı görülür. Yazar, tefsiri oluşturan açıklayıcı delilleri ve şer'i hükümleri kavramak adına, her bir ayet ve her bir kelimenin üzerinde durarak, çok titiz bir çalışma yürütmüştür. Bu da eserin, yaklaşık kırk yıl gibi bir sürede tamamlanmasına sebep olmuştur. İbn Âşûr bu konuda şöyle der: "Kitabın telifi 39 yıl 6 ay kadar bir zamanda gerçekleşmiştir."[38] Kitabın otuz bölümü birkaç aşamada basılmış olup, sonrasında on beş cilt olarak, bunun akabinde de on beş ve otuz cilt olarak iki farklı şekilde okurlara sunulmuştur.

[36] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Beyrut: Muessesetu't-Târîh, 2000), I/8.
[37] Nebîl Ahmed Sakr, *Menhecu'l-İmâm et-Tâhir b. Âşûr fi't-Tefsîr*, (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 2001), 11.
[38] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/8.

1.5.2.*et-Tahrîr ve't-Tenvîr* Adlı Eserin Telif Edilme Sebebi

İbn Âşûr, bu kitabı telif etmesinin sebeplerini şu sözlerle açıklar:

> Uzun zamandır ulaşmayı hedeflediğim en büyük arzum, dini ve dünyevi pek çok maslahatları cemeden ve hakikatin en sağlam ipi olan Kur'an'ın, kendisinden hükümler istinbât ederek ve pek çok ilmi kapsayarak, ayrıca daha evvel açıklanmayan nükteleri açıklayarak, ahlaki değerleri de detaylandırarak yüce kitap Kur'an-ı Kerim'e ait bir tefsir yazmaktı.[39]

Bu telif sebebine göre Kur'an, hakkıyla düşünüldüğü veya müfessirin Kur'an üzerine yazdığı kelamı okunduğu sürece, yukarıda sayılanların neredeyse tümünün örnekleri görülebilmektedir.

1.5.3. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* Tefsirinin Önemi

İbn Âşûr'un tefsirinde gündeme getirdiği konularla ilgili neredeyse tüm tartışmalar, İslam'ın klasik kaynaklarında eleştirilen birçok meseleyi içine almaktadır. Bu da söz konusu tefsire, diğer tefsirler arasında ayrıcalıklı bir nitelik kazandırır. Çünkü İbn Âşûr, pek çok çağdaşının yaptığı gibi yapmayıp, aksine İslam medeniyetinin birikimine vakıf olup hazmetmeye gayret etmiş ve sonrasında bu birikimleri tetkik ederek meseleleri eleştirel bir bakış açısıyla ele almıştır. Yazar bu konuda şunları söyler:

> Ben bu tefsirde, benden önce yazılmış olan eserlerde görülmeyen nükteleri göstermeyi hedefleyip, yeri geldiğinde müfessirler arasında geçen olaylarda da hüküm verici taraf olmayı kendime görev bildim. Şunu da unutmamak gerekir ki alışılagelmiş sözlerle iktifâ etmek, sonsuz manalar ifade eden bir kitap olan Kur'an-ı Kerim'in derin ve geniş anlamlarını işlevsiz hale getirmek demektir.[40]

Yukarıda sayılan tüm sebeplerden dolayı bu tefsir, alimlerin ve araştırmacıların gözünde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Nebîl Sakr bunu şöyle ifade eder: "Şu bir gerçek ki bu tefsiri okuyanlar, yazarın analiz etme, hükümler arasında tercihte bulunma ve birçok meseleyi açıklığa kavuşturmakta ne denli çaba sarfettiğini,

[39] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/5.

[40] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/15.

Kur'an'ın hem icazını hem de sair konularını sunma gayretini hissetmektedir." Ardında şunu da ekler:

> "İbn Âşûr'un tefsirinde çokça kullandığı kaynakların çeşitliliği ve farklılığı, tefsirinde ortaya koymuş olduğu ilim, sanat ve tecrübelerden kazandıkları ve kendisinin sahip olduğu bir takım yetenekler, kitabı kaleme almadan önceki mütalaaları, kendisiyle yaptığı içsel konuşmaları, kitaba başlamadan önce yaşadığı tereddütleri ve sonrasında bu kitaba dair evvel emirde açıkladığı hedeflerin açıklığa kavuşması gibi sebepler, *Tahrîru'l-ma'ne's-sedîd ve tenvîru'l-'akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd* adlı kitabı kıymetli hale getirmiş ve İslam kütüphanesinin övünç kaynağı olmasına katkı sunmuştur."[41]

1.5.4.*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in Kaynakları

İbn Âşûr'un bu kitabı yazarken kullandığı kaynaklara bakıldığında, klasik metinler ve yorumlardan yola çıkarak, ayrıca bunun dışında çeşitli kaynaklara başvurularak yapılan farklı bir yorum olduğu söylenebilir. Yazarın kapsamlı bilgisinin yanı sıra, hukuk ve dil bilimlerini birleştirmesi, yetenek ve kabiliyetinin çokluğu böylesi bir tefsir kaleme almasında etkin olmuştur. Böylece *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eser, yazarın kişiliğinin, bilgi birikiminin ve bilgisindeki zenginliğin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Şuna da değinmekte fayda var ki, ailesinden kendisine miras kalan kütüphane, Zeytûne Üniversitesi ve diğer üniversitelerdeki kaynaklar ile beraber bu eser için uzunca bir süre hasretmesi, eseri yazmasında ayrı bir katkı sunmuştur.

1.5.4.1.Tefsir Alanındaki Kaynakları

Tâhir b. Âşûr, kapsamlı bilgiler içermesi ve yakın zamana ait olması şeklinde iki sebepten dolayı, tefsir kaynaklarından pek çoğunu kaynak olarak eserine aldı. Kendisi de muasır âlimlerden biri olup bu sebeple de geçmişin birikiminden istifade etmiş, mukaddimesinde de bunlara yer vermiştir.

İstifade edilen kaynakların, yazarlarının ölüm tarihlerine göre düzenlenmiş hali şöyledir: Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (h. 207/823); Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* (h. 310/923); Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (h. 370/981); Begavî, *Me'âlimu't-Tenzîl* (h.510/1117);

[41] Sakr, *Menhecu'l-İmâm et-Tâhir b. Âşûr fi't-Tefsîr*, 11.

Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (h. 538/1144); Zemahşerî, *el-Keşşâf* (h. 538/1144); İbn 'Atiyye el-Endelusî, *el-Muharraru'l-Vecîz* (h. 542/1148); Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (h. 671/1273); Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (h. 691/1292); Nîsâbûrî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (h.724/1324); Fahreddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (h. 727/1327); İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (h.774/1373); Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (h. 794/1392); Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-kerîm* (h. 982/1574); Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (h. 1270/1854); Muhammed Abduh, *Tefsîru'ş-Şeyh Muhammed Abduh* (h. 1323/1905); Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* (h. 1372/1953).[42]

1.5.4.2.Hadis Alanındaki Kaynakları

İbn Âşûr, tefsiri ile meşhur olmasına rağmen hadis alanında da derinlikli bir ilme sahiptir. Buna delil olarak eserinde pek çok hadis kaynağini kullanması gösterilebilir. Bunlardan birkaçı şunlardır: İmam Mâlik, *Muvatta* (h. 179); İmam Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (h. 241); İmam Buhari, *el-Câmi'u's-sahîh* (h. 256); İmam Müslim, *Sahîhu Müslim* (h.261); Süleyman es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvûd* (h. 270); Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *Sünenu't-Tirmîzî* (h. 270); Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Süneni İbn Mâce* (h. 274); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *Süneni Nesâî* (h. 302); Dârakutnî, *Kitâbu'l-İlzâmât* (h. 385); Beyhâki, *Şu'abu'l-Îmân* (h. 458).[43]

1.5.4.3.Usûl ve Fıkh Alanındaki Kaynakları

İmam Şâfiî, *er-Risâle fî usûli'l-fıkh* (h. 204); İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-Muhalla* (h. 456); İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl* (h. 520); Karâfî, *Zahîre* (h. 682); İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'r-rasâil ve'l-mesâil* (h. 728); Şâtibî, *el-Muvâfakât* (h. 790).[44]

1.5.4.4.Nahiv Alanındaki Kaynakları

Burada İbn Âşûr'un tıpkı fıkıhta olduğu gibi, farklı nahiv ekollerinden yararlandığını görüyoruz. Nahiv alanında Basra ekolünden kaynak olarak aldığı

[42] Muhammed Hüseyin Zehebî, ***et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*** (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1976), 1/239-241.
[43] Zehebî, ***et-Tefsîr ve'l-mufessirûn***, 1/242-243.
[44] Zehebî, ***et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*****,** 1/243-245.

eserlerin müellifleri şöyledir: Ebû Amr b. Alâî (h. 154), Sibeyhi (h. 180), Kutrub (h. 206), Müberred (h. 247), Ebû İshâk ez-Zeccâc (h. 310).[45]

Kûfe ekolünden ise Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (h. 207) ve Ebû Bekr Muhammed Anbârî (h. 328) gibi isimlerin eserlerini kaynak olarak almıştır. Aynı şekilde Ebû Huseyn b. Seyyide (h. 458) ve Cemaleddin Muhammed b. Mâlik (h. 646) gibi Endülüs âlimlerinden de yararlanmıştır. Son olarak da Bağdat ekolüne mensup Ebû Alî el-Fârisî (h. 377), Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî (h. 392) ve İbn Yaiş b. Alî (h. 642) gibi isimleri de kaynak olarak aldığını görmekteyiz.[46]

1.5.4.5.Şiir ve Edebiyat Alanındaki Kaynakları

İbn Âşûr, Arap şiirinde derin bilgiye sahip olup birçok şairin şiirlerinden alıntılar yapmıştır. Bunlar arasında İmru'l-Kays (m. 565), Antere (m. 608), Lebid b. Rebîa el-Âmirî (h. 41), en- Nâbiga ez- Zübyânî (m. 605), Züheyr b. Ebi Sülmâ (m. 609), Amr b. Külsûm (m. 584), el- A'şâ (m. 629), Tarafe b. el-'Abd (m. 569), Hâris b. Hillize (m. 580), Hâtim et-Tâi (m. 578), Alkame b. 'Abede (m. 603), Hutay'e (h. 45), Abbas b. Mirdâs (m. 639), Ümeyye b. Ebî Salt (m. 630), Amr b. Ma'dîkerib (m. 643), Ziyâd el-A'cem (h. 100) ve el-Hansâ'nın (h. 24) eserleri mevcuttur. Bunların haricinde Hasan b. Sâbit'ten (h. 35), Kâ'b b. Mâlik'in (h. 50) şiirlerinden, Abdullah b. Revâha'dan (h. 8), Cerîr (h. 110), el-Ferazdâk (h. 110), Ahdal (h. 92) ve Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî (h. 449) gibi isimlerden de yararlanmıştır.[47]

1.5.4.6.Dil Alanındaki Kaynakları

Sözcüklerin etimolojisi ve eserde geçen ifadelerin anlamlarını delillendirmek için şu eserlere atıfta bulunmuştur: Kâsım b. Sellâm, *Garîbu'l-Hadîs* (h. 287); Ezherî, *Tezhîbu'l-luga* (h. 370); Cevherî, *es-Sıhâh* (h. 397); Rağıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (h. 502); el- Harîrî, *Makâmât* (h. 516); İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (h. 711); Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (h. 717), Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît* (h. 817); Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs* (h. 1205).[48]

[45] Zehebî, ***et-Tefsîr ve'l-mufessirûn***, 1/246.
[46] Zehebî, ***et-Tefsîr ve'l-mufessirûn***, 1/247-248.
[47] Zehebî, ***et-Tefsîr ve'l-mufessirûn***, 1/249.
[48] Zehebî, ***et-Tefsîr ve'l-mufessirûn***, 1/250.

1.5.4.7.Belağat Alanındaki Kaynakları

İbn Âşûr, belagat alanında Cahız'ın (h. 255) *el-Beyân ve't-tebyin*'i, İbn Sinan el-Hafâcî'nin (h. 366) *Sırru'l-fesâha*'sı, Bakıllânî'nin (h. 403) *İ'câzu'l-Kur'ân*'ı, Cürcânî'nin (h. 471), *Esrâru'l-belâga*'sı, Cârullah ez-Zemahşerî'nin (h. 538) *Esâsu'l-Belaga*'sı, Sekkâkî'nin (h. 626) *el-Miftâh*'ı ve Kazvînî'nin (h. 739) *Telhîsu'l-Miftâh*'ı gibi kaynaklardan yararlanmıştır.

1.5.5.Tefsirin Mukaddimeleri

İbn Âşûr tefsirine tıpkı Taberî, Kurtubî ve diğer tefsir alimlerinin yaptığı gibi, tefsir ilmine dair yazdığı bir girişle başlamıştır. Bu giriş, onun *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirindeki metodunu kapsamakta, çalışmasının ana hatlarını çizmekte ve tefsir ilminde ortaya çıkan konulara yönelik duruşunu açıklamaktadır. Giriş bölümünü, tefsir konularının birçoğunu ele alıp tartıştığı ve onların üzerine yorumlar yaptığı on alt başlığa ayırmıştır. Bu şekilde bir taksim, daha önceden yazılan mukaddimelerden farklı olması sebebiyle, çağdaş birçok alim tarafından tefsir girişlerinin özgün incileri olarak değerlendirilmiştir.[49]

Birinci Mukaddime

İbn Âşûr (r.h), bu girişte tefsir ile tevil arasındaki farkı ele alır. Tefsir kelimesini hem sözlük anlamı hem de terim anlamı açısından "Kur'an kelimelerinin anlamlarını kısaca veya detaylı olarak açıklamayı amaçlayan bir ilim"[50] olarak tanımlamıştır. Aynı zamanda tefsirin bağımsız bir ilim olup olmadığı konusunu da tartışmıştır. "Tefsiri bağımsız bir ilim olarak saymadım"[51] ifadesinden anlaşıldığına göre tefsirin, bağımsız bir ilim olarak görünmediğini düşünmekte ve böyle bir bakış açısını içeriğe yansıtmaktadır. Ancak her ne kadar bu görüşte olsa da söz konusu konuyu tartışmaya açmış, tefsirin bağımsız bir ilim olarak kabul edilmesine sebep olan pek çok nedeni ortaya koymuş ve bu görüşü destekleyici ifadelere yer vermiştir. Bu durumu diğer kitabı *Eleyse'ṣ-dubḥu bi-karîb* de şöyle ifade etmektedir:

---

[49] Sâlih Ali el-Avd, *Muhtasaru mukaddimâti't-Tefsîr fî ʿUlûmi'l-Kur'ân*, thk. Sâlih Ali el-Avd (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 5-7.
[50] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/8.
[51] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 9.

> Şiiri açıklamanın bir ilim dalı olduğu kabul edilmedikçe, tefsiri de ayrı bir ilim dalı olarak görmezdim. Fakat tefsirin dini ilimlerin kaynağı olduğu ve onun ortaya çıkmasının gecikmesinin İslam ilimlerinin, özellikle fıkıh, nahiv ve dil gibi ilimlerin oluşumunun gecikmesinde güçlü bir etkisi olduğunu gördüğümde, onu ayrı bir ilim olarak saymayı tercih ettim.[52]

Belkasım el-Ğalî, konuyla alakalı bir yönlendirmede bulunarak, bu durumun yani tefsirin ayrı bir ilim olarak ele alınmamasının tefsirin derecesini azaltmadığını, zira bağımsız bir ilim olarak kabul edilmese dahi, onun dini ilimlerin kaynağı olarak görüldüğünü belirtmiştir. Bu, farklı İslami ilimlerde açıkça etkili olan bir konudur ve ilmi gelişime ne kadar temas ederse, İslam ilimlerine o kadar etki eder"[53] demiştir. Daha sonra İbn Âşûr, ilk ortaya çıkan İslami ilmin tefsir olduğu noktasına temas etmiştir. Onun nasıl ortaya çıktığına, bu ilmi ilk kaleme alan kişinin kim olduğuna ve bu ilimle alakalı nelerden bahsedildiğine dair ifadelere yer vermiş, müfessirlerin bu konudaki ekollerini nakletmiş, bu kitapları listelemiş ve üzerine yorumlar eklemiştir. Ardından girişin birinci kısmının sonunda tevil ve tefsir konusuna değinmiş, ikisinin eşit olup olmadığını, bu konudaki anlaşmazlığı ve bu konuda ağırlıklı olarak ikisinin eşit olduğunu belirten cümleler serdetmiştir.[54]

İkinci Mukaddime

İbn Âşûr, girişin ikinci kısmında tefsir ilminin kaynaklarından bahsetmiştir. Ona göre bir ilmin kaynağının, "önceki bilgilere dayanması ve bu bilgilerin söz konusu ilmi tedvin edenler için yardımcı olması"[55] anlamına geldiğini açıklamıştır. Ayrıca bu bölümde tefsirin kaynakları ve referansları, yani tefsir ilmi hakkında başvurulan kaynakları ele almıştır. Ardından Arapçanın anlamı ve Arap olmayanlar tarafından nasıl öğrenildiği tartışılmış, özellikle beyan ve meânî ilimlerinin uzmanları için Arapçanın önemi vurgulanmıştır. Zira bunlar "Kuran'ın belagat özelliklerini ortaya çıkarmak için bir araçtır."[56] Bu konuda alimlerin görüşleri nakledilmiş ve Arapların konuşma tarzlarını öğrenmenin önemi vurgulanmıştır. Ayrıca Allah'ın sözünü

[52] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi-karîb* (Tunus: Dâru's-Selâm, 2006), 184.

[53] Gâlî, *Min a'lâmi'z-Zeytûne*, 75.

[54] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/10.

[55] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/15.

[56] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/18.

anlamada şiir ve edebiyatın oynadığı rolü ele almış, tefsirde, kıraatlerde, haberlerde, fıkıh usullerinde ve inanç esaslarında etkileri ve rolü tartışılmıştır.

Üçüncü Mukaddime

Girişin üçüncü kısmı, rivayet dışı tefsirin sahihliği ve dirayet tefsirinin anlamı hakkındadır. Bu konu, girişin önceki bölümünde geçtiği üzere, Kur'an'ın tefsiri ve yorumunun bahsedilmesinden sonra ele alınmıştır. İbn Âşûr, dirayetle tefsiri yasaklayan görüşleri sunmuş, eleştirmiş ve bu görüşlerin tümüne uygun cevaplar vermiştir. Dirayetle tefsirin kabul edilebilir ve reddedilebilir yönlerini ortaya koymuş, geçmiş dönem alimlerin ayetlerle ilgili sözlerinin çeşitliliğinin, onların görüşlerine ve bilgilerine dayandığını şu sözlerle ifade etmiştir:

> Eğer tefsir, Arapça kelimelerin anlamlarını açıklamaktan başka bir şey olmasaydı, o zaman yazılan tefsirlerin sayısı çok az olurdu. Biz, sahabelerin ve onları takip edenlerin Kur'an ayetlerini tefsir ettiğini ve bu tefsirde kendi görüşlerine ve bilgilerine dayandığı çok fazla konuşmalarını görüyoruz.[57]

Bu bağlamda İbn Âşûr'un işârî te'vil meselesi üzerinde özellikle durması kaçınılmaz olmuştur. Nitekim o, bu konuya müdahale ederek tefsirin sahih bir nakle ve müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlere dayanmaksızın kabul edilemeyeceğini açıkça ortaya koymuştur. Ayrıca işârî te'vil ile işârî tefsir arasında ayırım yapmış ve bu iki yaklaşımın mahiyetini belirleyerek her birine dair kendi ilmî tutumunu gerekçeli biçimde beyan etmiştir.

Dördüncü Mukaddime

İbn Âşûr, girişin bu bölümünde müfessirin amacının ne olması gerektiğini ele alır. Bu, müfessirin, Kur'an'ın gayelerini bilmek zorunluluğundan doğar; çünkü Kur'an-ı Kerim, öncelikle kişiyi hidayete sevk etme ve ıslah etme kitabıdır. Bu ıslah etme misyonu, toplumsal boyutta ıslah üzerine bina edilmiş bireysel düzelmelerle oluşan bir toplumsal düzeni içerir. Böylece dinin amaçları korunmuş olur.

[57] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/28.

İbn Âşûr, Kur'an'ın söz konusu temel amaçlarını sekiz konuda toplar: "İtikadın düzeltilmesi, ahlakın onarılması, hükümlerin tesis edilmesi, toplum yönetimi, geçmiş milletlerin kıssaları ve haberleri, eğitime dair bilgiler, öğütler, uyarılar, tehditler ve müjdelemeler ve son olarak da elçilik ve elçinin doğruluğunu işaret eden mucizenin getirilmesi" şeklindedir. Ayrıca Kur'an tefsirinde alimlerin yöntemlerini de açıklar ve bunları üç şekilde sıralar: Temel anlamın zahirine odaklanma, zahirin ötesindeki anlamları çıkarma ve lafzın veya bağlamın delaletini iktiza etme, son olarak da ayetlerin amacıyla uyumlu bilimsel konuları ele alma, Kur'anî anlam ile sağlam bilimsel meseleleri uyumlu hale getirme şeklindedir.[58]

Beşinci Mukaddime

İbn Âşûr, girişin bu kısmında nüzul sebeplerini ele alarak, bu sebepleri belli başlıklar altında toplamış, ardından nüzul sebeplerini bilmenin önemini ve faydalarını açıklamıştır. Girişine, her bir ayet için bir nüzul sebebi arama gayretinde olan bazı insanları eleştirerek başlamıştır. Mütekaddim alimleri, nüzul sebeplerini çoğaltmaları ve bu sebepleri toplamayı amaçlamalarından dolayı mazur görmesine rağmen, büyük tefsircilere dair herhangi bir özür beyan etmemiştir. Çünkü onlar tefsirlerinde zayıf rivayetleri güçlü olanlarla birlikte aktarmışlar ve bunların güçlülüğü veya zayıflığına dair herhangi bir işarette bulunmamışlardır.

Müellifimiz eserinde, nüzul sebeplerini beş kategoriye ayırır: İlk olarak, ayetin anlaşılması ayetin bilinmesine dayanmasıdır. İkincisi, genel hükümler ve yasalar nedeniyle meydana gelen olaylardır. Üçüncüsü, hüküm sadece bir kişiyle sınırlı olmasa da sadece belirli bir kişinin yaşadığı olaylar ve nüzulün sadece onunla sınırlı olduğu durumlardır. Dördüncüsü, her ne kadar nüzul sebebi gibi görünse de nüzul sebebi olmayan ayetlerle aynı anlama gelen bazı olaylardır. Sonuncu nüzul sebebi ise, genel ifadeleri açıklayan, benzer ifadeleri reddeden veya ayetlerin birbiriyle uyumlu yönlerini açıklayan ifadelerdir.[59]

Altıncı Mukaddime

[58] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/38.
[59] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/45.

İbn Âşûr, bu girişte Kur'an kıraatlerini ele alarak, onların Kur'an'ın tefsiriyle ilişkisini açıklamıştır. Kıraat ilmini kendi başına bağımsız bir ilim olarak görse de Kur'an'ın kelimelerindeki farklılıkların birçok tefsircinin ilgisini çekmesi sebebiyle Kur'an kıraatlerini ele almıştır. Kıraatleri iki kısma ayırmış ve şöyle demiştir: "Kıraatlerin iki durumu olduğunu görüyorum. Birincisi, tefsirle doğrudan ilişkisi olmayan durum, ikincisi ise çeşitli yönlerden tefsirle ilişkili olan durum." Ona göre müfessirin, mütevatir kıraatlerin farklılıklarını açıklaması gerekir. Zira bu farklılıklar genellikle ayetin anlamlarının çeşitlendirilmesine yol açar. Bu sayede de Kur'an'ın kelimelerinin çeşitlenmesi, ayetlerin anlamlarının çeşitliliğine denk düşer.[60]

Ayrıca bu bölümde sahih kıraatlerin şartlarını değerlendirmiş ve yedi harf meselesini ele almış, sahih kıraatlerin mertebelerini ve tercih edilme durumlarını açıklamıştır. Ayrıca tefsirinin Medine kıraati olarak önde gelen kıraat olan ve Tunus halkının çoğu tarafından kullanılan Kâlûn lakabıyla bilinen İsa b. Mînâ el-Medenî neslinden ve Kâsım el-Lâhî'nin rivayetinden Nâfi' kıraatine dayandığını açıklamıştır.[61]

Yedinci Mukaddime

İbn Âşûr girişin yedinci kısmında Kur'an-ı Kerim'deki kıssalara odaklanmıştır. Kıssa kelimesinin lügat ve ıstılah manalarına değinmiş, Kur'an'daki kıssaların sadece ibret almak ve öğüt almakla sınırlı olmadığını, aynı zamanda teselli edici ve etkileyici olduğunu belirtmiştir. Hatta tüm bunların ötesinde, kıssaların birçok faydası ve toplum için çok sayıda öğretisi olduğunu vurgulamıştır. Kıssaların Kur'an surelerine nasıl dağıtıldığını, yerlerinin ve anlamlarının uygunluğunu ve bu kıssalar içindeki amaçları açıklamıştır. Böylece yazar, Kur'an'ın kendi başına bir üslubu olduğunu ve kıssaların anlatım tarzının hikâye anlatıcıların üslubundan farklı olduğunu ortaya koymuştur. "Çünkü kıssaların uygun bağlamlarda anlatılması, onlara delil olma ve açıklama"[62] olmak üzere iki özellik kazandırır. Bu, özellikle Kur'an'ın, öykü anlatıcılarının

[60] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/51, 56.
[61] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/59.
[62] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/64.

üsluplarından farklı bir ruha sahip olduğu, hatırlatma ve imge oluşturma amacına hizmet eden bir üsluba sahip olduğu anlamına gelir.

Yazar Kur'an kıssalarının üslubu ve özellikleri hakkındaki ifadelerine ek olarak, Kur'an kıssalarının on faydasını sıralar. Bunlardan bazıları, ehli kitabın bu hikayeleri ne kadar bildiğini test etmek, ümmete peygamberlerin tarihini öğretmek, kıssalardaki neden-sonuç ilişkisinin iyilik ve kötülük, inşa ve yıkım bağlamında ele alarak anlamak gibi faydalardır. Kur'an kıssalarının faydalarını sıraladıktan sonra, kıssaların birden fazla yerde tekrarlanması konusunu ele almıştır. Kur'an kıssalarının, hikâye türüne yakın bir üslup olduğunu ve anlatımda genellikle vaaz etme ve öğüt verme üslubunun hakim olduğunu belirtir. Kıssanın geçtiği bağlam, kıssanın amacını açıklar ve kıssa için bir rehber görevi görür. Bunların haricinde kıssaların tekrar edilmesinin başka nedenlerinin de olduğunu eklemiştir. Örneğin kıssanın zihinlerde daha fazla yer etmesi, Kur'an metnindeki belagatin ortaya çıkması ve Müslümanlardan Kur'an'ın indirilmesine tanık olmayanların önceki kıssalarını hatırlamasına imkân tanıması gibi faydaları sıralanabilir.[63]

Sekizinci Mukaddime

İbn Âşûr bu kısımda Kur'an-ı Kerim'in isimlerini, ayetlerin ve surelerin tertibini ele almıştır. "Kur'an" kelimesini hem dil hem de terminoloji açısından tanıttıktan sonra, Kur'ân-ı Kerim'in isimlerini ortaya koymuş ve bunların delillerine işaret ederek anlamlarını açıklamıştır.

Ardından Kur'an ayetlerini ele alarak, ayetin tanımını ve Kur'an'ın kaç ayet olduğunu belirtmiş, sure bölümlerinin ayetlerle adlandırılmasını, Kur'an'ın yenilikleri olarak tanımlamıştır. Ayetlerin sayısının ve tertibinin bir ilim olduğuna dikkat çekmiş ve Kur'an'daki ayet fasılalarının önemine ve Kur'anî mucizeye olan etkisine değinmiştir. Sahabe arasındaki ayet sayısı farklılığını ele almış ve Kur'an'da vakıfların ve bölümlerin farklılığını incelemiştir. Ayetlerin, surelerin ve vakıfların düzeni konusunda şunları söylemiştir: "Kur'an ayetinin temel özelliği, bir ayet ve onu takip

[63] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/66-68.

eden ayetler arasında amaçların uygunluğunun olmasıdır."[64] Ancak bu konu, tezin konusu olması sebebiyle ilgili yerde daha detaylı tartışılacaktır.

Dokuzuncu Mukaddime

İbn Âşûr bu kısımda, Kur'an cümlelerinin taşıdığı anlamların çeşitliliğini vurgulamıştır. Bunun temel nedeninin, Kur'an'ın Arapça nazil olması olduğunu savunmuş ve bunu Arapların, konuşmalarında mecaz, istiare, teşbih, kinaye, ta'riz ve iştirak gibi belagat sanatlarını sıkça kullanmalarına bağlamıştır.[65] Bu nedenle, ifadelerin çeşitliliği artmış, aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'in "kanun koyma, terbiye etme ve bir eğitim kitabı olarak"[66] oldukça zengin ve derin anlamlar içerdiğine değinmiştir. Ona göre söz, dilin izin verdiği ölçüde, mümkün olan en kısa şekilde ifade edilmeli, ama aynı zamanda da Kur'an'ın vermek istediği mesajlar, tüm yönlerini kapsayacak şekilde dile getirilmelidir. Ancak bu anlam çeşitliliği sağlanırken ifadelerin, bağlamlarından çıkarılmaması hususu, dikkat edilmesi gereken bir başka konudur. Aynı bağlamda, İbn Âşûr, müşterek lafızların kullanımındaki farklılığı ele almış, kelimenin gerçek veya mecaz anlamda kullanılmasının sebeplerini açıklamış ve bu konudaki görüşleri değerlendirerek, "müşterek lafızlar, birçok anlamı tamamen veya kısmen anlam olarak karşılamaya uygundur"[67] sonucuna varmıştır.

Onuncu Mukaddime

Müellif, girişin son kısmını Kur'an-ı Kerim'in mucizeliğine ayırmıştır. Sözlerinden anlaşıldığına göre Kur'an'ın mucizesini, son peygamber Hz. Muhammed'in bir mucizesi olmasıyla ilişkilendirmiş ve bununla alakalı olarak "onlardan bir ayet getirseler dahi" gibi bir meydan okumayla, Kur'an'ın mucize oluşu noktasındaki önemini vurgulamıştır. Bu bağlamda İbn Âşûr, Arapların Kur'an'a karşı koyamamalarını ve bu konudaki görüşleri, yetersizlik ve acizlik mi olduğunu, bu iki kavramın arasındaki farkı açıklayarak tartışmış ve acizlik olduğunu tercih etmiştir. Yazar, özellikle belagat, beyân ve meâni ilimleriyle bağlantılı olan noktalara özel

[64] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/79.
[65] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/92.
[66] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/93.
[67] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/99.

önem vermiş, bunların Kur'an'ın mucizesi ve sırlarıyla derin bir ilişkisi olduğunu ortaya koymuştur. Bu noktada, Kur'an'ı sadece hükümlerle değil, aynı zamanda belagat incelikleri ve anlam derinlikleriyle anlamayan alimleri eleştirmiştir.[68]

İbn Âşûr, mucizenin üç vechi olduğunu savunur. Bunlardan ilki Arapçanın ulaşabileceği en yüksek noktaya ulaşması, Kur'an nazmının mükemmelliği ve son olarak da hikmet içeren anlamların, zihinsel ve bilimsel gerçeklere işaret eden ifadelerin Kur'an'a yerleştirilmesidir.[69] Bunların dışında bazı alimler, dördüncü bir vecih olarak, Kur'an'ın geçmişte meydana gelen veya gelecekte gerçekleşecek gizli olayları anlatmasını eklemişlerdir.[70] İbn Âşûr, önceki vecihlerin farklı yönlerini açıklamaya ve tartışmaya ayrı bir başlık açmıştır. Ayrıca, Kur'an'ın ifade yöntemi, benzersiz düzeni ve özgün belagat teknikleri gibi özel yönlerini de ele almıştır. Kur'an'ın öğüt ve hükümlerini birleştiren üslubuna, konudan konuya geçmedeki insicamına da değinmiş ve ayrıca Kur'an'ın alışılmış ve alışılmışın dışındaki yönlerini de açıklamıştır.

[68] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/102.

[69] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/104.

[70] İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, I/106.

İKİNCİ BÖLÜM

LUGAT VE TERİM OLARAK "MÜNÂSEBET" KAVRAMI

2.1.Münâsebet Üslûbunun Manası

2.1.1.Lugat Anlamı

Münâsebât, tekil kullanımıyla *münâsebet*, dilbilim açısından Arapça **(ن س ب)** köküne dayanmaktadır. Bu kök, *iki taraf arasında iştirak, benzerlik ve yakınlık* ifade eden köklü bir anlam alanına sahiptir. Dolayısıyla *münâsebet*, *taraflar arasındaki uygunluk, mutabakat ve bağ kurma hâli*ni dile getiren bir kavram olarak karşımıza çıkar. İbn Fâris (ö. 395/1004), bu kökün anlam çerçevesini şu şekilde açıklar:

> **(ن س ب)** harfleri bir kelimeyi meydana getirir; bu kelimenin esas ölçüsü, bir şeyin başka bir şeye bağlanmasıdır. 'نَسَب' kelimesi de bu harflerden türemiş olup kendi içinde ve onun aracılığıyla başkası ile bağ kurma özelliğinden dolayı bu ad verilmiştir… 'نَسَب' kökünden türeyen 'نَسِيب', Arap şiirinde kadına hitap ve sevgiliden bahsedilen bölümdür. Bu isimlendirmeyle sanki şiirin bu kısmının maşukla bağ kurma söylemi olduğuna işaret edilir ve bu bölümler yalnızca kadınlar hakkında bir söylenceyi içermelidir. Ayrıca 'نَسِيب', bir kısmının ya da bölümlerinin birbiri ile bağlantısından dolayı "doğru yol" anlamında da kullanılmaktadır.[71]

Bu temel anlam, söz konusu kökten türetilmiş diğer kelimelerde de açıkça görülmektedir. Önceden belirtilen bu çerçeveye uygun olarak *نسب* ve *نسيب* kavramları ortaya çıkar. İbn Manzûr, *نسب* kelimesini "akrabalık bağı şeklinde tanımlar ve bunun *نسبة* ve *نسيب* biçimlerinde de kullanıldığını belirtir. Ona göre *نسيب*, kişinin soy bağı ile olan irtibatını ifade eder. *نسيب* ayrıca "uyumlu olan kişi" demektir; bir kimse başka bir kimseyle uyum içinde ise, o kişi onun *nesîbi* sayılır. Aralarında soy bağı

[71] Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris,"ن س ب" , *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399 H / 1979 M), 423-424.

bulunmadığında ise bu, biyolojik anlamda bir نسيب olmadığı, yani aralarında uyumsuzluk bulunduğu anlamına gelir. Bununla birlikte iki unsur arasında uygunluk ve benzerlik söz konusu olabilir; bu da kavramsal düzeyde bir bağın varlığına işaret eder.[72] Nitekim "Bu buna uygundur /وهذا يناسب هذا" ifadesi, "Bu, buna benzer" anlamında kullanılmaktadır. [73]

Söz konusu anlam çerçevesi etrafında, lügat müelliflerinin bu köke dair yorumları da genel olarak "*irtibât*/ارتباط" kavramına işaret etmektedir. *el-Kâmûsu'l-muhît* müellifi bu hususta şu ifadeyi kullanır: "*en-neseb*/النسب" (fetha ile) ve "*en-nisbe*/النسبة" (kesre veya damme ile) akrabalık; "… *el-münâsebe*/المناسبة: benzerlik, uygunluk."[74] Burada görüldüğü üzere, kökün anlam sahası hem soy bağı hem de iki unsur arasındaki benzerlik ve uygunluk ilişkisine temas etmektedir. "ن س ب" kökünün içerdiği *tenâsüb*/تناسب benzerlik ve yakınlık anlam alanı göz önünde bulundurulduğunda, "*münâsebet*" kavramının, *iki veya daha fazla unsur arasındaki bağ, uyum ve karşılıklı uygunluk* fikriyle yakından ilişkili olduğu açıkça görülmektedir. Bu lugavî çerçeve, özellikle tefsir ilminde ve *'İlmu'l-Münâsebât* bağlamında, münâsebet kavramının ıstılahî mânâsını kavramada önemli bir giriş mahiyeti taşımaktadır.

Zerkeşî, *el-Burhân* adlı eserinde, kıyas ilminde münâsebetin hükme yakın olan vasıf ile ilgili olduğunu ifade eder. Ona göre bu kavram, sebep ile sonuç arasındaki aklî ve mantıkî uygunluk fikrine dayanmaktadır. Zerkeşî bu hususta şu açıklamayı yapar:

> "Kıyas ilminde illetteki münâsebet, hükme yakın olan vasıftır. Çünkü bu vasıf ile hüküm arasında yakınlık bulunduğunda, bu vasfın varlığıyla birlikte hükmün de var olacağı kanaati oluşur. Bu sebeple

[72] Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, "ن س ب", *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 6/4405.

[73] Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî, "ن س ب", *el-Misbâhu'l-munîr*, (Beyrut: Mektebetü Lubnân, 1990), 602.

[74] Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, "ن س ب", *el-Kâmûsu'l-muhît*, Thk: Yûsuf el-Şeyḥ Muḥammed el-Bikâ'î, (Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî',1999), 137.

münâsebet, akla sunulduğunda akıllar tarafından kabul gören makul bir durum olarak tarif edilmiştir."[75]

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere, münâsebet yalnızca basit ve yüzeysel bir benzerlikten ibaret olmayıp; illet ile hüküm arasındaki derin uyum, insicam ve mantıkî irtibatı ifade eden bir kavramdır. Böyle bir uyum, aklî ölçütler bakımından kabul edilebilirlik şartını karşılamakta ve hükmün meşruiyetine dayanak teşkil etmektedir.

Dolayısıyla, münâsebetin ıstılahî anlamı, kök anlamdan hareketle metin unsurları arasındaki aklî ve mantıkî irtibat düşüncesine dönüşmektedir. Bu irtibat, metnin bölümleri arasında içsel bir ahenk meydana getirerek onları bütüncül bir yapıya kavuşturur; böylelikle metin, daha derinlikli, tutarlı ve bütünlüklü bir şekilde anlaşılabilir hâle gelir.

2.1.2. Terim Anlamı

Münâsebet ilmi, Kur'an ilimlerinin müstakil bir dalı olup, sûreler ile âyetler arasındaki yahut daha geniş bir ifadeyle Kur'an-ı Kerîm'in farklı kısımları arasındaki bağ ve ilişkileri incelemeyi konu edinir. Bu ilmin temel gayesi, Kur'an metninin bütünlüğünü, içsel uyumunu ve nazmındaki ilahî düzeni ortaya koymak; böylelikle onun tertibindeki hikmeti daha derinlikli bir şekilde kavramaktır. Cürcânî, *et-Taʿrîfât* adlı eserinde "*nisbet*/نسبة"i "*iki şey arasında ilişki kurmak*"[76] şeklinde tanımlar. Bu tanım, daha önce ortaya konulan lugavî anlam çerçevesiyle birlikte değerlendirildiğinde, münâsebetin ıstılahî/terim mânâsının da bütüncül bir şekilde anlaşılmasına imkân vermektedir. Dolayısıyla, önceki lugavî açıklamaların ışığında, münâsebet kavramının ıstılahî kullanımı; *Kur'an metninin parçaları arasındaki irtibat, uyum ve metinsel ahengin ilmî yöntemlerle tespit edilip açıklanması* faaliyetini ifade eder. Bu anlamıyla münâsebet hem nazmın yapısını çözümlemede hem de metnin bütüncül yorumunu sağlamada önemli bir ilmî disiplin hüviyetindedir.

Bikaî (ö. 885/1480), *ʿİlmu'l-Münâsebet*'i şu şekilde tarif eder:

---

[75] Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Matba'atu't-Turâs, 1957), 1/35.

[76] Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004), 241.

> "Bu ilim, Kur'an-ı Kerîm'in nazmındaki tertibin illetlerini tespit eden bir disiplindir. Konusu, münâsebeti araştırılan metnin bölümleridir; bu bölümler tertip yönüyle ele alınır. Gayesi ise, her bir parçanın, kendisinden sonraki kısımla olan irtibat ve alâkası sayesinde kazandığı mertebeyi ortaya koymaktır. Bu, belâgatın özüdür; zira bu sayede manaların, hâlin icabına uygun şekilde ifade edilmesi sağlanır. Bu sahada yetkinlik kazanmak, öncelikle üzerinde çalışılan surenin maksadını bilmeye bağlıdır. Böylelikle surenin bütün cümlelerinin hedeflenen anlamı nasıl gerçekleştirdiği de anlaşılır. Bu sebepledir ki bu ilim, son derece kıymetli görülmüş; tefsir ilmi içerisindeki yeri, beyan ilminin nahiv içindeki mevkii ile bir görülmüştür."[77]

Bikaî, bir başka ifadesinde şu tespitte bulunur: "Bu ilim, metin parçalarının tertip illetlerini ortaya koyar. Belâgatin sırrıdır; zira bu yolla sözün, hâlin gerektirdiği duruma tam uygunluğu sağlanır."[78]

Bikaî'nin bu tariflerinden anlaşıldığı üzere, münâsebet ilmi, yalnızca ayet ve surelerin yüzeysel sıralanışıyla meşgul olan bir alan değildir. Bu disiplinin asıl hedefi, Kur'an metninin bütününü yöneten içsel ilişkiler ağını ortaya çıkarmak ve her bir parçanın diğeriyle nasıl bağlandığını ilmî ölçüler içinde tespit etmektir. Böylelikle Kur'an metni, bir bütün olarak daha derinlikli bir şekilde kavranmakta; nazmındaki belâgî tutarlılık ise daha açık bir biçimde keşfedilmektedir. Burada kastedilen, yalnızca sure ve ayetlerin tertip açısından uyumu değil; aynı zamanda her bir parçanın diğerini tamamlayacak şekilde bütüncül bir insicam meydana getirmesidir.

Zerkeşî ise, *ʿİlmu'l-Münâsebet*'in anlaşılmasına farklı bir boyut kazandırarak onu şu şekilde tarif eder: "Bu ilim, sözün bölümlerini öyle bir tertip ve tanzim eder ki her bir bölüm, diğerinin boynuna sarılır; böylelikle aradaki bağ kuvvetlenir ve tertip, yekpâre bir bütün hâline gelerek, parçaları birbiriyle uyumlu, sağlam bir bina misali olur."[79] Zerkeşî'nin bu tarifi, münâsebet ilminin Kur'an metninin bölümleri arasındaki derin irtibatı nasıl ortaya çıkardığını açık biçimde göstermektedir. Böylelikle tefsir, adeta parçaları birbirini tamamlayan, kusursuz bir mimarî yapıya dönüşmektedir. Bu

[77] Ebu'l-Hasen Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyât ve's-suver*, tash. Muhammed Abdü'l-Mu'îd Hân, (Hayrabad: Daru'l-Ma'ârif el-'Usmâniyye, 1969), 1/5-6.

[78] Ebu'l-Hasen Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Masâ'idu'n-nazar li'l-işrâf 'alâ makâsidi's-suver* (Riyad: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1987), 1/1.

[79] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/35-36.

yaklaşım, münâsebet ilminin metnin bütün unsurlarını bir araya getirerek mükemmel bir birlik ve bütünlük meydana getirdiğini ortaya koymaktadır. Her bir parça, diğerine öylesine sıkı bağlanır ki Kur'an'ın mesajı hem mana bütünlüğü hem de estetik güzellik bakımından en yüksek seviyede tecelli eder. Böylece nazmın bütünlüğü, ilmî bakımdan olduğu kadar edebî yönden de en mükemmel şekliyle görünür hâle gelir.

Süyûtî (ö. 911/1505) ise, *ʿİlmu'l-Münâsebet*'in dayandığı ilişki türlerini şu sözlerle beyan eder:

> "Ayetler ve benzeri metin birimleri arasındaki bağın temeli, aralarında bulunan genel veya özel, aklî, hissî yahut hayalî bir mana rabıtasıdır. Bu rabıta, sebep ile müsebbeb, illet ile ma'lûl, iki benzer şey yahut iki zıt şey arasındaki münâsebet gibi zihnî telâzum türlerinden biri de olabilir."[80]

Süyûtî'nin bu ifadesi, ayetler arasındaki münâsebetin tek bir türle sınırlı olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre bu ilişkiler; aklî bağlar, duyusal tecrübeler, hayalî tasavvurlar yahut zihnî çağrışımlar şeklinde olabileceği gibi, sebep-sonuç veya illet-ma'lûl ilişkisi gibi mantıkî bağlantılar şeklinde de ortaya çıkabilir. Bu çeşitlilik, Kur'an-ı Kerîm'in metin dokusunun zenginliğini, farklı türden bağlar vasıtasıyla çok katmanlı anlam alanlarını muhatabına aktarabilme kudretini ve nazmındaki derinliği gözler önüne sermektedir.

Buradan anlaşılmaktadır ki *ʿİlmu'l-Münâsebet*, yalnızca şekilsel bir tertipten ibaret olmayıp; metnin manası, gayesi ve nazmî yapısıyla doğrudan irtibatlı, bütüncül bir belâgat sistemi mahiyetindedir. Şeyh Abdulhamîd el-Ferâhî (ö. 1349/1930), Kur'an'daki nizamı şu şekilde tarif eder: "Sure, kendi içinde tam bir bütünlük arz eder; ardından önceki ve sonraki sure ile münâsebet hâlinde bulunur… Bu esasa göre Kur'ân'ın tamamı, baştan sona tertip ve münâsebet içinde, adeta tek bir kelime gibi yekpare bir bütün olarak görülür."[81] Ferâhî'nin bu tespiti, her bir surenin kendi iç bütünlüğünü muhafaza etmekle birlikte, aynı zamanda kendisinden önceki ve sonraki

[80] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd al-Kaysiye ve Muhammed Eşref Süleyman (Abu Dabi: Matba'atu'n-Nedâ, 2003), 2/301.

[81] Abdülhamîd el-Ferâhî, *Delâilu'n-nizâm* (Hindistan: el-Matba'atu'l-Hamîdiyye, 1388 H), 7.

surelerle anlamlı bağlar kurduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum, Kur'an'ı birbirinden kopuk metin parçalarının yer aldığı bir külliyat olmaktan çıkararak; her surenin diğerini tamamladığı, böylelikle bütün metnin nazmında derin bir insicamın meydana geldiği bir ilâhî kelâm olarak görmemizi sağlamaktadır.

Mennâʿ el-Kattân (1925-1999), *ʿİlmu'l-Münâsebet*'i şu şekilde tarif eder: "Bir ayet içinde cümle ile cümle arasındaki yahut birden fazla ayet arasında ayet ile ayet yahut sure ile sure arasındaki irtibatın beyanıdır."[82] Kattân'ın bu tarifi, münâsebet ilminin yalnızca sureler arasındaki ilişkilerle sınırlı olmadığını; bilakis bir ayetin kendi içindeki cümleler arasındaki bağlantıları, farklı ayetler arasındaki münâsebetleri ve sureler arası irtibatı da kapsadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum, söz konusu ilmin hem cümle hem ayet hem de sure düzeyinde tatbik edilebilen geniş bir çalışma sahasına sahip olduğunu göstermektedir. Böylelikle Kur'an metnindeki içsel bağların çok daha ayrıntılı, kapsamlı ve derinlikli bir biçimde kavranmasına imkân tanınmaktadır. Ayrıca bu tarif, münâsebet ilminin tefsir faaliyetinde müfessirin zevki, dirayeti ve metinler arasındaki irtibatı kurmadaki ilmî gayretiyle doğrudan ilişkili olduğunu da ortaya koymaktadır. Zira bu ilim, tevkîfî olmayıp ictihadî bir mahiyet taşımakta; dolayısıyla müfessirin ilmî birikimi, kavrayış gücü ve yorum yeteneği nispetinde inkişaf etmektedir.

Yukarıda zikredilen açıklamalar ışığında ifade edilebilir ki, "ıstılahî anlamıyla *münâsebet ilmi*, Kur'an ilimleri içerisinde yer alan ve sureler ile ayetler arasındaki irtibat ve münâsebetleri incelemeye tahsis edilmiş müstakil bir disiplindir. Bu ilmin temel amacı, Kur'an-ı Kerîm'in nazmındaki bütünlüğü ve içsel uyumu ortaya koymaktır."[83] Böyle bir inceleme, yalnızca metnin derinlikli anlaşılmasına katkı sağlamakla kalmaz; aynı zamanda belâgat inceliklerini de gün yüzüne çıkararak Kur'an'ı, parçaları birbirine uyumlu biçimde bağlanmış, yekpare bir bütünlük arz eden bir ilâhî kelâm olarak ortaya koyar. Bu bağlamda münâsebet, "iki şey arasında herhangi bir şekilde kurulan bağ olarak tarif edilebilir. Kur'an-ı Kerîm'de ise bu ifade,

[82] Mennâʿ b. Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetu'l-Maʿârif li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 2000), 96.

[83] Fehd b. 'Abdirrahmân er-Rûmî, *Dirâsât fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd el-Vaṭaniyye, 2020), 447.

bir surenin kendisinden önceki ve sonraki sure ile olan irtibatını; ayetler bağlamında ise her bir ayetin kendi mâkabli ve mâba'di ile kurduğu anlam bağını ifade eder."[84]

2.1.3.Münâsebet İlminin Doğuşu

Münâsebet ilmi, İslâmî ilimler tarihinde mühim bir gelişim süreci yaşamış, zamanla kapsamı ve uygulama alanları çeşitlenmiştir. Bu bölümde, söz konusu ilmin erken dönemlerden başlayarak modern devreye kadar uzanan gelişim çizgisi ele alınacak; özellikle bu alanın sınırlarını belirleyen temel aşamalar ile katkı sağlayan ilmî çabalar üzerinde durulacaktır.

Bikaî bu hususta şu tespitte bulunur:

> "Önde gelen selef âlimleri, Arapçanın inceliklerine vukûfiyetleri, beşerî düşünce yollarını kavramadaki derinlikleri ve aklî sezgilerindeki letafet sayesinde bu ilmi tabii bir meleke ile bilirlerdi. Ancak zamanla bu ilim zayıfladı, halkın nazarında garip ve anlaşılması güç bir hâl aldı; tıpkı diğer ilim dallarında olduğu gibi."[85]

Bikaî'nin bu ifadesinden, münâsebet ilminin ilk dönemlerde selef âlimleri arasında bilinen ve etkin şekilde kullanılan bir alan olduğu; ancak zamanla yaygınlığını yitirerek daha karmaşık ve nadir rastlanan bir disiplin hâline geldiği anlaşılmaktadır. Bu durum, söz konusu ilmin başlangıçta genel ilmî kültürün bir parçası iken, ilerleyen dönemlerde derin uzmanlık gerektiren bir saha hüviyeti kazanmasına işaret etmektedir. Bu dönüşümün sebeplerinden biri, özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonra Kur'an hakkında şahsî görüşle (*re'y*) konuşma hususunda benimsenen ihtiyatlı yaklaşım olmalıdır. Bir diğer sebebi ise bu ilmin ince ve derin yapısının, anlaşılmasını zorlaştırmasıdır. Nitekim Zerkeşî'nin bu konudaki değerlendirmeleri de bu tespiti teyit eder mahiyettedir.

Münâsebet ilminin müstakil bir ilim olarak ortaya çıkışına dair olarak Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Ebü'l-Hasen eş-Şehrabânî'nin (ö. 672/1273) şu sözünü nakleder:

---

[84] Mustafâ Muslim, *Mebâhis fi't-tefsîri'l-mevdû'î* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2005), 58.

[85] el-Bikâî, *Masâ'idu'n-nazar li'l-işrâf 'alâ makâsidi's-suver*, 1/1.

> "Bağdat'ta münâsebet ilmini ilk ortaya koyan -ve bu hususta ondan önce kimseden işitmediğimiz- zat, şeyh ve imam Ebû Bekir en-Nîsâbûrî'dir (ö. 324/936).[86] Şeriat ve edebiyat sahasında engin bir ilme sahipti. Kendisine bir ayet okunduğunda kürsüde şöyle derdi: 'Bu ayet neden bu ayetin yanına konuldu? Bu surenin, diğer surenin yanına yerleştirilmesindeki hikmet nedir?' Ayrıca, münâsebet ilminden haberdar olmadıkları için Bağdat ulemâsını tenkit ederdi."[87]

Nîsâbûrî'nin bu erken dönem ilgisi hem sureler hem de ayetler düzeyinde Kur'an tertibine dair sistemli bir düşüncenin başlangıcını yansıtmaktadır. Onun, ayetler ve sureler arasındaki ilişkilerin kavranmasına yönelik vurgusu, tertipteki hikmeti anlamanın önemine işaret etmektedir. Bağdat ulemâsını münâsebet ilmini bilmemeleri sebebiyle eleştirmesi ise, bu dönemde söz konusu ilmin anlaşılması hususunda belirgin bir boşluğun bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Zerkeşî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) münâsebet ilmiyle ilgili şu sözünü nakleder: "Kur'an ayetlerinin birbiriyle öyle bir bağının bulunması ki, bütün bir metin tek bir kelime gibi olsun; manaları uyumlu, yapısı düzenli olsun. Bu, büyük bir ilimdir."[88] Ardından Zerkeşî şu değerlendirmede bulunur: Bu ilim, sahip olduğu incelikler sebebiyle müfessirlerin pek azının üzerinde durduğu bir sahadır. Ancak bu konuda en fazla mesai sarf eden âlimlerden biri İmam Fahreddin er-Râzî'dir (ö. 606/1209). Nitekim Râzî, tefsirinde şöyle der: "Kur'an'ın en fazla incelik barındıran yönü, tertipler ve bağlar içinde saklıdır."[89] İbnü'l-Arabî'nin bu sözleri, onun münâsebet ilmini derin bir kavrayışla ele aldığını göstermektedir. Ona göre bu ilim, Kur'an metninin bütünlük ve insicamını temin eden önemli bir disiplindir. Zerkeşî'nin ifadelerinden ise, Râzî'nin bu alana gösterdiği yoğun ilgi ve hassasiyet açıkça

---

[86] Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ziyad b. Vâsıl b. Meymûn el-Nisâbûrî: Hicri 238 yılında doğmuş ve hicri 324 yılında vefat etmiştir. Kendisi, Osman b. Affan'ın kölesi olan Ebân b. Osman'ın mevlasıdır. Bağdat'ta ikamet etmiştir ve züht hayatı yaşamıştır. Kırk yıl boyunca geceyi hiç uyumadan geçirmiş, yatsı abdestiyle sabah namazını kılmıştır. Hem fıkıh hem de hadis ilimlerinde derin bilgi sahibiydi ve Müzenî'nin kitabına eklemeler yapmıştır. Bkz. Ebû Saʿd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Semʿânî, *el-Ensâb*, haz. Abdullâh Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dâru'l-Cinân ve Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 5/550-551.

[87] Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/36; es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/180.

[88] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/37.

[89] Ebu'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Turâsi'l-ʿArabî, 1420 H), 10/113.

anlaşılmaktadır. Râzî, Kur'an'daki tertip ve bağların yalnızca yapısal bir düzen olmadığını; bilakis ilahî kelâmın en önemli inceliklerini ve derin sırlarını barındıran bir alan olduğunu özellikle vurgulamıştır.

Münâsebet ilmi sahasında telif edilen ilk müstakil eser, Ebû Abdillah Muhammed b. Zübeyr el-Gırnâtî'nin (ö. 708/1308) -ki, *el-Bahru'l-muhît* müellifi Ebû Hayyân'ın hocasıdır- kaleme aldığı *el-Burhân fî münâsebeti tertîbi suveri'l-Kur'an* isimli eserdir.[90] Bu eserden sonra Burhânuddîn el-Bikâî (ö. 885/1480) *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyi ve's-suver* adlı eserini telif etmiş, burada ayet ve sureler arasındaki münâsebetleri tafsilatıyla beyan etmeyi kendisine vazife edinmiştir. Eserin ismiyle de bu maksat açıkça ortaya konulmuştur. Ayrıca müellifin *Mesâ'idu'n-nazar li'l-işrâf 'alâ makâsıdi's-suver* adlı çalışması da aynı gayeye hizmet etmiştir. Bekâî'den sonra Celâleddîn es-Süyûtî bu sahada *Esrâru't-tenzîl* ve *Tenâsuku'd-dürer fî tenâsubi's-suver* isimli eserleriyle dikkat çekmiştir. Daha sonraki dönemlerde Abdullah el-Gumârî (1910-1993), *Cevâhiru'l-beyân fî tenâsubi suveri'l-Kur'ân* adlı eseriyle bu geleneği sürdürmüş; yakın dönemde ise merhum Muhammed Abdullah Diraz (1894-1958), *en-Nebe'u'l-'azîm* isimli kıymetli çalışmasıyla bu alana katkıda bulunmuştur.

Bu tarihî seyirden anlaşılmaktadır ki, *'İlmu'l-Münâsebet*, ilk devirlerde umumî ve yaygın bir alâka mevzuu iken, zamanla derinlemesine tetkik ve ihtisas gerektiren müstakil bir saha hüviyetini kazanmıştır. Bu ilmin mebdei gerek küçük birim olarak ayetlerin gerekse büyük birim olarak surelerin tertibi hususunda sorulan ilk sualler ile başlamış; asırlar boyunca ulemânın gayretleri ve kaleme aldıkları eserler vesilesiyle, ayetler ve sureler arasındaki rabıtaların idrâki ve bu ilişkilerin keşfi istikametinde inkişaf etmiştir. Asırların birikimi neticesinde *'İlmu'l-Münâsebet*, Kur'an'ın tefsiri ve anlaşılması hususunda esaslı bir unsur hâline gelmiş; günümüzde dahi bu ilmin kapısı açık bulunmakta, ulemâ hâlen bu rabıtaları keşfetmekte ve söz konusu münâsebetleri tahlil ederek, Kur'an-ı Kerîm'in nazmındaki insicamı ve metinsel bütünlüğü ortaya koymaya çalışmaktadır.

[90] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/35; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Fâdıla, 1978), 40.

2.1.4.Âlimlerin Münâsebet İlmi Karşısındaki Tavırları

Ulemânın *ʿİlmu'l-Münâsebet* karşısındaki tavrı tetkik olunduğunda görülmektedir ki, bu ilim, büyük müfessirler nezdinde geniş bir rağbet bulmuştur. Evvelki bahiste de görüldüğü üzere, birçok âlim bu ilmin mevcudiyetini ve Kur'an-ı Kerim'in tefsirindeki ehemmiyetini açıkça vurgulamıştır. Nîsâbûrî, İbnü'l-Arabî, Fahreddin er-Râzî ve onlardan sonra gelen Zerkeşî, Bikâî ve Süyûtî gibi mümtaz simalar, Kur'an nasslarının anlaşılması ve ayetler arasındaki ince rabıtaların keşfi hususunda münâsebetlerin ehemmiyetine işaret etmişlerdir.

Bu isimlere ilâveten, müfessirlerden erken dönemden ve tesiri en geniş olanlarından İmam Taberî (ö. 310/923) de zikredilmelidir. Her ne kadar tefsirinde "tenâsüb" veya "münâsebet" tabirlerini doğrudan kullanmamışsa da bu ilmin metodu çerçevesinde hareket ettiği görülmektedir. Aynı şekilde *el-Keşşâf* müellifi Zemahşerî (ö. 538/1144) de bazı ayetlerin tefsirinde münâsebet ilminden istifade etmiştir. Bu da onun, Kur'an manalarının vuzûha kavuşturulmasında bu ilme verdiği kıymeti göstermektedir. Bununla beraber, *Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* müellifi Tabersî (ö. 548/1153) de tefsirinde sureler arasındaki tenâsüb meselesine hususî bir ehemmiyet atfetmiştir. Bu yaklaşımı, onun Kur'an-ı Kerîm'in bütüncül yapısını idrak etme hususundaki derin kavrayışını aksettirmektedir.[91]

Bununla birlikte, bazı ulemâ, *ʿİlmu'l-Münâsebet*'i bütünüyle kabul etme hususunda tereddüt göstermiş yahut ayetler ve sureler arasında zorlama tevillerle rabıtalar kurma noktasında ihtiyatlı davranılması gerektiğini beyan etmiştir. Nitekim Şeyhu'l-İslâm İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) şöyle der:

> "Münâsebet ilmi güzel bir ilimdir. Ancak kelâmın güzel bir rabıta ile irtibatlandırılabilmesi için, başı ile sonu arasında birlik bulunan bir mevzuda cereyan etmesi gerekir. Eğer mevzular farklı sebepler üzerine inmişse, bunlar arasında bağ aranması gerekmez. Zira böyle bir rabıta kurmaya çalışan, ancak zayıf ve gevşek bir bağ kurabilir ki bu, sâhib-i hadîsin güzel beyanına yakışmaz; en güzeline ise hiç yakışmaz. Kur'an, farklı hükümler ve farklı sebepler üzerine nâzil olmuştur. Böyle olan bir metinde kısımlar arasında bağ kurmak, ilâhî tasarrufun kullarındaki

[91] Muhammed Kâzım el-Fetlâvî, "ʿİlmu'l-münâsebât fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm: Dirâsetun fi'n-naẓariyye ve't-tatbîk", *Dâvât* 10/38 (Cumâdâ'l-ûlâ- 1445 H) (Kasım- 2023 M), 68-69.

> çeşitliliğini ve hükümlerindeki farklılıkları göz ardı ederek yapılmamalıdır. Zira illet ve sebepler farklı iken, bunların birbiriyle irtibatlandırılması doğru değildir."[92]

İzz b. Abdisselâm bu sözleriyle, münâsebet arayışında aşırıya kaçıp zorlama yorumlara gitmenin doğru olmayacağını, bunun hem ilmî hem de edebî bakımdan sakıncalı olduğunu ifade etmektedir.

Buna mukâbil Melevî (ö. 774/1372) şu şekilde cevap verir:

> "Ayet-i kerîme için, olayların farklı oluşu sebebiyle münâsebet aranmaz diyen kimse hataya düşmüştür. Doğru olan şudur ki: Ayetler, nüzûl bakımından farklı vakıalara bağlı olarak inse de tertip ve esas bakımından ilâhî hikmete göre dizilmiş ve tanzim edilmiştir. Mushaf, levh-i mahfûzdaki tertibe uygundur; surelerinin tamamı ve ayetleri tevkîfî olarak sıralanmıştır. Bu itibarla her ayetin evvela kendinden önceki ayetin tamamlayıcısı mı yoksa müstakil mi olduğuna bakılmalıdır. Müstakil ise, ondan önceki ile münâsebeti nedir? İşte bu hususta pek çok ilim mevcuttur. Aynı şekilde surelerde de önceki sure ile irtibatı ve nüzûl gayesi araştırılmalıdır."[93]

Melevî'nin bu beyanı, Kur'an tertibinin keyfî veya tesadüfî olmayıp, son derece hassas bir ilâhî hikmet üzere tanzim edildiğini ortaya koymaktadır. Buna göre, her ayet ve sure, kendisine mahsus bir ilâhî düzen içinde yer almakta; bu tertip hem lafız hem mana açısından kemâl-i insicam arz etmektedir.

İmam Şevkânî (ö. 1250/1834) de münâsebet ilmine yönelik eleştirel bir tavır sergileyenler arasında yer almaktadır. Şöyle der:

> "Bilmiş ol ki, müfessirlerin birçoğu, kendilerine hiçbir fayda sağlamayacak, sunî bir ilimle meşgul olmuş; ömürlerini, Allah Teâlâ'nın Kitabı'yla ilgili hususlarda nehiy buyurulan re'y ile konuşma tehlikesine düşüren bir sahada tüketmişlerdir. Zira onlar, Mushaflarda mevcut bu tertip üzere sıralanan Kur'an ayetleri arasındaki münâsebeti beyan etmek istemişler; ancak bu hususta adaletin kabul etmeyeceği, belâgat ehlinin -kaldı ki Rabbu'l-Âlemîn'in kelâmı hiç kabul etmez- tenzih edeceği

[92] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân,* 1/36.

[93] es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/7.

> zorlamalar ve sunî tevillerle yetinmişlerdir. Hatta bu uğurda müstakil telifler yaparak, onu teliflerinin en mühim gayesi hâline getirmişlerdir."[94]

Şevkânî ile aynı görüşü paylaşanlar arasında Ebû Hayyân, ve el-Gaznevî de zikredilebilir.[95] Bu âlimler, münâsebet ilminin aşırı ve zorlayıcı şekilde kullanılmasını, ayetler arasında sunî rabıtalar ihdas edilmesini tenkit etmişlerdir. Bu tavır, münâsebet ilmi etrafındaki görüşlerin çeşitliliğini ortaya koymakta; bir tarafta bu ilmi savunan ve tefsirde önemli gören, diğer tarafta ise aşırılığını ve zorlama uygulamalarını reddeden âlimlerin bulunduğunu göstermektedir. Bu da başka bir zaviyeden bakıldığında İslâm tefsir mirasının fikrî zenginliğinin bariz bir tezâhürüdür.

İmam Tâhir b. Âşûr'un münâsebet ilmine dair tavrına gelince; kendisi şu şekilde beyanda bulunur:

> "Bu tefsirimde, icazın vecihlerini, Arap belâgatinin inceliklerini ve kullanım üslûplarını beyan etmeye ihtimam gösterdim. Bununla beraber, ayetlerin birbirine irtibat ve münâsebetini açıklamaya da ehemmiyet verdim. Bu, Fahruddîn er-Râzî'nin üzerinde durduğu, Burhânuddîn el-Bikâî'nin ise *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyi ve's-suver* adlı eserini bu maksada tahsis ettiği yüce bir mecradır. Ancak onların, birçok ayette tatmin edici beyanlar ortaya koyamadıklarını gördüm. Bu sebeple, sözü isabetle söyleme imkânını arayanların dikkatleri hâlen bu sahaya yönelmektedir. Surelerin birbirini takip eden tertiplerinin münâsebetini araştırmaya gelince, bunun müfessirin zimmetinde bir vazife olduğu kanaatinde değilim. Bununla birlikte, tefsirimde hiçbir sureyi, hedeflediği maksatlarını beyan etmeden bırakmadım ki, Kur'an tefsirini okuyan kimse, ayetlerin ve cümlelerin sanki dağınık fıkralar hâlinde olduğu kanaatine kapılıp, onun nazmındaki harikulâde insicamı ve güzelliklerini idrâkten mahrum kalmasın."[96]

İbn Âşûr'un bu ifadelerinden, münâsebet ilmine ve bu sahada Fahruddîn er-Râzî ile Burhânuddîn el-Bikâî gibi geçmiş ulemânın gayretlerine değer verdiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber, bazı tatbikatların yeterince ikna edici olmadığını, bu sebeple müfessirlerin, ayet ve surelerin münâsebetini beyan hususunda temel mana

---

[94] Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 1/73-74.

[95] Abdülhamîd Mahmûd Gânem, "İlmu'l-münâsebâti'l-Kur'âniyye: mevdû'uhû, tatavvuruhû, mekânetuhû", *Beyân* 202 (2004), 18.

[96] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: el-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984), 1/8.

ve maksatlara yoğunlaşmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, münâsebet ilminin hâlen tükenmediğine ve ulemânın bu sahada yeni çalışmalar ortaya koymasına ihtiyaç olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan, surelerin Mushaf tertibindeki sıralanışlarının münâsebetini araştırmayı, müfessirin asli vazifelerinden saymamaktadır. Bu görüş, sure tertibinin tevkîfî olup olmadığına dair ihtilâf ile irtibatlıdır ki, bu husus ilerleyen bahislerde ele alınacaktır.

Netice itibarıyla, bazı ulemâ, münâsebet ilmini Kur'an'ı anlamada ve onun icazını keşfetmede bir vesile olarak görürken; bazıları ise, metinden uzak tevillere kayma endişesiyle ihtiyatlı davranmıştır. Ancak bu ihtilâfa rağmen, münâsebet ilmi, Kur'an tefsirini besleyen, onun icazını ve ayetler arasındaki nazmî uyumu ortaya çıkaran mühim ilim dallarından biri olmaya devam etmiştir.

2.1.5.Münâsebet İlminin Vazifesi

Münâsebet ilmi, Kur'an-ı Kerim'in cüzleri arasındaki rabıta ve münâsebetleri tetkike mahsus ihtisas sahalarından biridir. Bu ilim, ayetler ile surelerin yekdiğerini tamamlayarak mükemmel bir bütünlük teşkil etmesini konu edinir. Gayesi, Kur'an metnindeki naslar arasındaki bağları keşfetmek, bunların nasıl bir tertip ve tanzim içinde yer aldığını ve bu tertibin belâgî ve delâlet boyutunda nasıl bir gaye temin ettiğini ortaya koymaktır. Bu bağların tahlili sayesinde, münâsebetin Kur'an'ı anlama ve idrak etmedeki rolü daha açık bir şekilde kavranabilir.

Münâsebet ilmi, Kur'an nasslarında kullanılan belâgat mekanizmalarını tahlil ederek, ayetler ile sureler arasındaki rabıtaları ve münâsebetleri keşfetmeyi hedefler. Bu meyanda, hazf, takdîm-te'hîr, lafız ve mana uyumu gibi belâgî sanatların kullanım biçimlerinin incelenmesi, Kur'an metninin nazmındaki insicamı kuvvetlendirir ve böylece ilâhî mesajın en beliğ surette tebellür etmesine vesile olur. Bu tetkikler vasıtasıyla müfessirler, belâgatin metinlerin inşasında ve manaların yönlendirilmesinde nasıl bir rol oynadığını daha yakından müşâhede ederler.

Ne var ki, münâsebet ilmi, Kur'an-ı Kerîm'in maksatlarını derinlemesine kavrayacak ilmî vukûfiyet ile onun nazmını ve icaz-ı beyanını fark edebilecek bir

irfana sahip olmayı zarurî kılar. Kur'an ilimleri âlimlerinin tasvirine göre, bu ilim "Kur'an-ı Kerîm'in maksatlarını dakîk şekilde idrak etmeyi, nazmını ve icazının zevkine varmayı, nüzûl iklimiyle hemhâl olmayı gerektiren ince bir ilimdir. Çoğu zaman, müfessirin zihninde fikrî veya rûhânî bir işrâk şeklinde tecellî eder."[97] Bu vasıflar, müfessirin -ister ayet düzeyinde ister sure düzeyinde olsun- karşı karşıya olduğu Kur'anî metnin tertip ve binasını anlaması ve bu cüzler arasındaki münâsebeti keşfetmesi için aklî meleke ile birlikte rûhî inceliğe de ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

2.1.6.Münâsebet İlminin Ehemmiyeti

Münâsebet ilminin ehemmiyeti, ayetlerin maksadını keşfetmek ve bunların birbirleriyle olan nazmî irtibatını izhar ederek surenin ana maksadına ulaşmakta; ardından sureler arası rabıtaları tespit ederek Kur'an-ı Kerîm'in küllî gayesini ve ana maksadını, onu yekpare bir bütün olarak değerlendirerek ortaya koymakta kendini göstermektedir. Bu husus, çağdaş tefsir çalışmalarında "Kur'an'ın mevzûî tefsiri" sahası içerisinde mütalaa edilmektedir.

Kur'an'daki münâsebetlerin tetkikine dair ilmî araştırmalar, bu ilmin, Nass-ı Kerîm'in anlaşılması ve tefsir edilmesi üzerindeki derin tesirini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim İmam Bikâî, bu ilmin ehemmiyetini açıklamak üzere şu misali verir: "Bu ilmin tefsir ilmi içerisindeki yeri, beyân ilminin nahiv içindeki mevkii gibidir."[98] Gerçekten de bu teşbih, münâsebet ilminin, tefsirde vazgeçilmez bir unsur olduğunu, tıpkı nahivde beyân ilminin rolü gibi, tefsiri tamamlayıcı mahiyette bulunduğunu göstermektedir. Bu itibarla münâsebet ilmi, tefsirin tâli bir kolu olarak değil, ayetler ve sureler arasındaki rabıtaları tahlil etmek suretiyle Kur'an'ın bütüncül mânâsını ortaya koyan esaslı bir unsur olarak telakki edilmelidir.

Bedreddîn ez-Zerkeşî ise bu ilmin kıymetini şu sözlerle beyan eder: "Bil ki münâsebet, şerefli bir ilimdir; onunla akıllar korunur ve söz söyleyenin kıymeti, söylediği sözden anlaşılır."[99] Zerkeşî bu sözleri ile kendi nazarında münâsebetin,

[97]Muslim, *Mebâhis fi't-tefsîri'l-mevdû'î*, 58.

[98] el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyât ve's-suver*, 1/6.

[99] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/37.

dolayısıyla da ayet ve sureler arasındaki rabıtaları tespit etmenin, basit bir zihnî meşgale olmayıp, bilakis doğrudan doğruya Kur'an'ın doğru anlaşılmasıyla irtibatlı olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle, Kur'an metnindeki nazmî ilişkileri kavramak, yalnızca manaların açıklığa kavuşmasını sağlamakla kalmaz; aynı zamanda ilâhî kelâmın icazını, nazmındaki kemâli ve belâgatindeki incelikleri de keşfe imkân verir. İşte bu, münâsebet ilminin hakikî sırrıdır.

Bikâî ve Zerkeşî'nin yukarıda zikredilen beyanları, münâsebet ilminin Kur'an nasslarının tefsirindeki ehemmiyetini bâriz bir surette ortaya koymaktadır. Bikâî, bu ilmi tefsir ilminin ayrılmaz bir cüzü olarak telakki ederken; Zerkeşî, münâsebetlerin incelenmesi vasıtasıyla Kur'an'daki rabıtaların ve metinsel yapının aydınlığa kavuşturulabileceğini, bunun da nihayetinde Kur'an-ı Kerîm'in daha derinlikli anlaşılmasına ve tertibinin hikmetinin idrakine vesile olacağını ifade etmektedir.

Kur'an açısından münâsebet ilminin mühim yönlerinden biri de bazı ayetlerin tefsirinde görüşler arasında tercihte bulunmaya ve ihtilâfı gidermeye yardımcı olmasıdır. Nitekim Bikâî: "Böylelikle (yani münâsebetler ile), müfessirlerin ihtilâf ettikleri ayetlerin manalarında hakka ulaştıran yol tespit edilmiş olur"[100] diyerek bu noktaya işaret etmektedir. Bu itibarla, münâsebet ilmi, ayet ve sureler arasındaki rabıtaları ortaya koymak suretiyle Kur'an nassının tefsirine bütüncül bir bağlam kazandırır. Bu bağlam, ayetlerin yekdiğeriyle olan irtibatını daha açık bir şekilde anlamamıza imkân verir.

Belâgatin takdim-tehir, hazf gibi üsluplarının tahlili ile münâsebet ilmi manaların idrakini güçlendiren, muğlaklıkları gideren ve tevili sağlamlaştıran bir bakış açısı sunar. Bu hususa işaret eden Mennâʿ el-Kattân şöyle der: "Nasıl ki esbâb-ı nüzûlü bilmek mananın anlaşılmasına ve ayetin tefsirine tesir eder, münâsebetleri bilmek de güzel tevile ve ince idrake o derece yardımcı olur."[101]

Kur'an nazmı içerisinde yer yer ayetler tekrarlanır yahut başka ayetlerle benzerlik arz eder. İşte burada, münâsebet ilmi, bu tekrar ve benzerliklerin sebebini anlamaya, böylece çoğu kimseye ilk bakışta kapalı kalabilecek bazı ilâve manaları

[100] Bkz. el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyât ve's-suver*, 1/13.

[101] el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 96.

yahut hususî yönlendirmeleri keşfetmeye yardımcı olur. İmam Bikâî bu hususta şöyle der:

> "Münâsebet ilmi sayesinde tekrar edilen kıssaların sırları anlaşılır; her sureye yeniden konulan bir kıssa, o sureye mahsus bir mana içindir. Bu mana, evvelki surede zikredilen maksattan başka olup, o suredeki kıssa ile o maksada istidlâl edilmiştir. İşte bu sebeple kelimeler de farklılık arz eder."[102]

Münâsebet ilminin bir diğer mühim ciheti de Kur'an-ı Kerîm'in icazını izhâr etmesidir. Nîsâbûrî bu hususta şöyle der: "Kur'an'ın belâgatteki icazı, ayetleri ile sureleri arasındaki bu gizli ve güçlü münâsebetlere dayanır. Öyle ki, Kur'an bütünüyle tertip ve insicam bakımından tek bir kelime gibidir."[103] Münâsebetlerin tetkiki sayesinde, her ayet ve surenin diğerleriyle nasıl bir bütünlük arz ettiği görülür. Bu da Kur'an'daki belâgat icazının kavranmasına kuvvetli bir katkı sağlar. İmam Hattâbî'nin (ö. 388/998) ifadesiyle: "Bil ki Kur'an ancak en fasih lafızlarla, en güzel tertip ve telif üslûbuyla, en sahih manaları ihtiva ederek geldiği için muʿcizdir."[104] Münâsebet ilmi, takdim-tehir, hazf gibi belâgî usullerin Kur'an'da nasıl kullanıldığını ortaya çıkararak, onun nazmındaki güzelliği ve üslûbundaki dakik inceliği meydana koyar. Bu sebeple Mennâʿ el-Kattân: "Münâsebetleri bilmenin faydası, manaların insicamını, Kur'an'ın belâgat icazını, beyanındaki ahkâmı, kelâmının düzenini ve üslûbunun ihtişamını idrak etmektir"[105] diyerek bu noktaya işaret etmiştir.

Bunlara ilâveten, münâsebet ilmi Kur'an'ın doğruluğunu ispat hususunda da büyük ehemmiyet taşır. Râfiʿî (ö. 1937) bu bağlamda şöyle der:

> "Kur'an'ın manalarındaki icaz ve bunların irtibatı şüphesizdir. Ancak şu hakikati idrak ettiğinde, onun ilâhî manası daha bariz olur: Sureler bu tertip üzere inmediği hâlde, böylesine insicamlı ve birbirine uygun yerleştirilmişlerdir. Hâlbuki beşer kelâmı olsaydı, böyle bir uyum

[102] el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyât ve's-suver*, 1/14.

[103] Besyûnî 'Arfa, *Fasl ve fasl* (Kahire: er-Risâle, t. y.), 39.

[104] Ebû Suleymân Hamed b. Muhammed el-Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zaglûl Selâm, (Kahire: Dâru'l-Maʿârif, 1976), 28.

[105] el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 96.

beklenmez; ayetleri farklı yönlere dağılırdı. Bu ise Allah'ın emrinden bir ruhtur."[106]

Zerkânî de münâsebet ilminin faydalarından biri olarak şunu zikreder: "Kur'an'ın sağlam dokusunu, kusursuz akışını ortaya koymak… Bu demektir ki Kur'an-ı Kerîm, kelimeleri, ayetleri, pasajları ve sureleri arasındaki irtibat bakımından öyle bir dereceye ulaşmıştır ki, hiçbir kelâm ona yaklaşamaz."[107] Zerkânî'nin bu beyanı, Kur'an'ın metin yapısındaki üst düzey uyum ve bütünlüğü, münâsebet ilmi vasıtasıyla görünür kılar.

Kur'an'ın bu yüksek seviyedeki düzen ve insicamının ortaya konulması hem müsteşriklerin iddialarına hem de mülhidlerin şüphelerine karşı ilmî bir cevaptır; aynı zamanda imanî hakikatleri pekiştirir. Bikâî bu hususta şöyle der: "Bu ilimle imani kalpte kökleşir, akılda sağlamlaşır. Zira icazın iki yolu vardır: Biri, her bir cümlenin kendi bünyesindeki tertip bakımından nazmı; diğeri ise, onun kardeşi olan diğer cümle ile tertip bakımından nazmıdır."[108] Böylece anlaşılır ki Kur'an-ı Kerîm, yalnızca her bir ayetin kendi içinde sağlam bir nazma sahip olmasıyla değil; aynı zamanda ayetler ve sureler arasında, tertip ve belâgat icazıyla kemale ermiş bir bütünlük arz etmesiyle de muʿcizdir. Bu bütünlük, imanı takviye eder, Kitâb-ı Kerîm'in sıdkını ispatlar ve muhalif iddialara karşı en güçlü cevabı teşkil eder.

2.2. Kur'an'daki Münâsebet Türleri ve Kullanım Amaçları

Münâsebetlerin tetkiki, tefsir ilminin mühim sahalarından biridir. Zira bu çalışmalar, Kur'an-ı Kerîm'in nassları arasındaki dâhilî rabıtaları keşfetmeye ve mânâlarını daha derinlikli idrak etmeye imkân sağlar. Bu ilim, esasen iki ana kola ayrılmaktadır:

1. **Sureler Arası Münâsebetler:** Müteaddid sureler arasındaki rabıta ve irtibatları inceleyen münâsebetlerdir.

---

[106] Mustafâ Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1974), 2/161.

[107] Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Âyet ve hadisleri Ahmed Şemseddin tarafından çıkartılmış, dipnotları ise Muhammed Ali Baydûn tarafından eklenmiştir, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424 H - 2003 M), 450.

[108] el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyât ve's-suver*, 1/10-12.

2. **Ayetler Arası Münâsebetler:** Tek bir surenin kendi bünyesindeki ayetler arasındaki irtibat ve insicamı tetkik eden münâsebetlerdir.

Münâsebet ilmi sahasında kaleme alınmış eserler, bu iki türe dair farklı bakış açıları sunmaktadır. Meselâ, İmam Bikâî *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyi ve's-suver* adlı eserinde ve İmam Süyûtî *Esrâru't-tenzîl*'inde her iki türü birlikte ele alarak hem sureler hem de ayetler arasındaki rabıtaları tahlil etmiştir. Buna mukâbil, yalnızca bir türe yoğunlaşan eserler de vardır. Nitekim ez-Zübeyr b. el-Avvâm es-Sekafî (ö. 708/1308) *el-Burhân fî tenâsubi suveri'l-Kur'ân*'ında ve Şeyh Abdullah Muhammed es-Sıddîk el-Gumârî *Cevâhiru'l-beyân fî tenâsubi suveri'l-Kur'ân*'ında, sadece sureler arası münâsebetleri işlemişlerdir. Bu farklı yaklaşım tarzları, ulemânın münâsebet meselesine dair çeşitli cihetlerden bakışını aksettirmekte; Kur'an nasslarının irtibatı, bağlamı ve bütüncül yapısı hakkında bilgi zenginliğine katkı sağlamaktadır. Böylelikle hem idrâk genişler hem de ilmî meselelerin daha sarih şekilde tasnifi mümkün olur.

Ulemânın münâsebetleri tahlil tarzları da birbirinden farklıdır. Meselâ İmam Süyûtî, yalnızca iki ana kısım ile yetinmemiş, bunları kendi eserinde pek çok alt başlığa ve ayrıntılı alt bölümlere ayırmıştır. Bu durum, onun konuya olan geniş ilgisini, kapsamlı yaklaşımını ve münâsebetleri inceleme hususundaki tasnif merakını ortaya koymaktadır. Diğer bazı müelliflerde ise bu derece ayrıntılandırma ve bölümlendirme hassasiyeti görülmemektedir.

Bu bölümde, münâsebet nevileri, yaygın tasniflere ve bilhassa Süyûtî'nin yaptığı taksime muvâfık bir surette ele alınacak ve tahlil edilecektir.

2.2.1. İmam Süyûtî'ye Göre Münâsebet Türleri

İmam Celâleddîn es-Süyûtî, *Esrâru't-tenzîl* adlı eserinde münâsebetlere dair tafsîlâtlı bir tasnif zikretmiştir. [109] Ona göre:

1. Surelerin tertip münâsebetini ve her surenin konuluş hikmetini beyan etmek.
2. Her surenin, kendisinden önceki surede icmâl edilen hususları tafsîl ile açıklamakta olduğunu ortaya koymak.

[109] es-Süyûtî, *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân*, 37.

3. Bir surenin başlangıcının, kendisinden önceki surenin sonu ile münâsebetini beyan etmek.
4. Sure başlarının, sevk olundukları maksada uygunluğunu beyan etmek ki, buna *berâatu'l-istihlâl* denir.
5. Surelerin evvelinin, sonu ile münâsebetini açıklamak.
6. Ayetlerin tertip münâsebetini, birbirleriyle olan irtibatını, telâhüm ve tenâsukunu beyan etmek.
7. Belâgat üslûplarını, hitap tarzlarının ve bağlamlarının çeşitliliğini açıklamak.
8. Muhassinât-ı bedîʿiyyeden istiare, kinâye, taʿrîz, iltifat, tevriye, istihdam, leff ü neşr, tıbâk, mukâbele ve benzeri sanatları; mecaz çeşitlerini, îcâz ve ıtnâb türlerini beyan etmek.
9. Ayet sonlarının (fâsıla) bitirildikleri ayetlerle olan irtibatı açıklamak.
10. Sure isimlerinin, o sure ile münâsebetini ortaya koymak.
11. Murâdif kelimeler arasından tercih sebeplerini beyan etmek.
12. Kıraat farklılıklarının -meşhur olanı ve şâz'ı- mana ve ilim açısından ihtiva ettiği hususları açıklamak; zira bunlar da icaz vecihlerinden biridir.
13. Kıssalarda ve sair mevzularda benzer ayetler arasındaki farklılıkların sebeplerini, ziyade ve noksanlık, takdîm ve te'hîr, bir kelimenin diğeriyle değiştirilmesi gibi durumları beyan etmek.

Bu ayrıntılı tasnifi zikrettikten sonra, münasebetin ilk türüne geçmeden evvel, es-Sıddîk el-Gumârî'nin Kur'an münâsebetlerine dair yaptığı ikili taksimi hatırlatmak yerinde olacaktır. Gumârî'ye göre bu ilim iki ana başlığa ayrılır: [110]

[110] Şihâbuddîn el-Gumârî, *Cevâhiru'l-beyân fî tenâsubi sûveri'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu'l-Kâhire, 2014), 16.

1. **Ayetler arası münâsebetler:** Tek bir suredeki ayetlerin birbiriyle olan irtibatını ele alır; böylece ayetler, sanki tek bir bütünleşik yapı ve cümle gibi görünür.
2. **Sureler arası münâsebetler:** Müteaddid sureler arasındaki rabıta ve tenâsübü anlamaya odaklanır; bunların arasındaki gizli münâsebetleri ortaya çıkarır.

2.2.1.1.Ayetler Arasındaki Münâsebet

Bu nev, tek bir surenin bünyesinde yer alan ayetler arasındaki rabıta ve tenâsübe delâlet eder. Ayetler öyle bir insicam ve irtibat arz eder ki, sanki yekpâre bir cümle-i vâhide imiş gibi görünür. Bu türde bir incelemeyle metnin bütünlüğü ve tamam oluşu bariz bir şekilde ortaya çıkar; manaların daha açık ve derinlikli şekilde tefsirine imkân doğar. Meselâ, Bakara suresinde, şerʿî ahkâmı beyan eden ayetlerin, kıssaların akabinde zikrolunması, mevzûî bir ahenk teşkil ederek Kur'anî mesajların idrakini takviye eder.

2.2.1.2. Sureler Arasındaki Münâsebet

Bu tür, Kur'an'daki farklı sureler arasındaki irtibatı beyan eder. Müteâkip sureler arasında mevzû itibarıyla bir tevâfuk yahut temâs bulunabilir. Bu suretle sureler arasında, ilâhî mesajı takviye eden ve manayı bütünleyen dakik bir tertip göze çarpar. Meselâ, Kur'an-ı Kerîm, tevhide ve hidayet talebine dair olan Fâtiha suresiyle başlar; onu takiben gelen Bakara suresi ise îman ve ahkâm mevzûlarını ayrıntı verir. Bu tertip, sureler arasındaki mana bütünlüğünün ve Kur'anî mesajın tekmîlinin açık bir misâlidir.

Bu iki biçimde münâsebetin tetkîki, Kur'an nassını şümullü biçimde anlamak için zaruridir. Zira bu ilim, ayetler ile sureler arasındaki tenâsük ve tamâmiyetin keşfine hizmet ederek, ilâhî mesajın tefsirine kuvvet ve manasına derinlik kazandırır. Nitekim bu hususta şöyle denilmiştir:

> "Bu ilim ile iman kalpte kökleşir ve akılda sağlamlaşır. Çünkü icazı iki yoldan gösterir: Birincisi, her cümlenin kendi terkibi içindeki nazmıdır; ikincisi ise, onun kardeşi olan diğer cümle ile tertip bakımından olan nazmıdır. Birinci yol, ulaşılması daha kolay ve tadılması daha lezzetlidir. Zira Kur'an'ı işiten her akıllı ve hatta aklı sınırlı kimse, manalarına gönülden coşar; işittiğinde bir heybet ve haşyet, aynı zamanda bir huzur

> ve ferahlık hisseder ki bu, başka hiçbir kelâmı dinlediğinde meydana gelmez. Manaya dair tefekkürü derinleştikçe, icazın değeri kat kat artar."[111]

Demek ki, tenâsük ve tertip yalnızca şekle müteallik bir ayrıntı olmayıp, bilakis ilâhî mesajın idrakinde esâsî bir rüknü teşkil eder. Ayetler arasındaki rabıtaların dakik tahlili, her bir cümlenin kendi terkibi içinde, umumî yapıyla tam bir uyum içinde olduğunu gösterir. Sureler arası rabıtalar ise, daha derin bir metinler arası ahengi aksettirir. Böylelikle Kur'an'ın bütüncül manası daha açık bir şekilde anlaşılır; bu insicam, kelâmın icaz cihetini ortaya çıkarır ve Kur'an'ın, dağınık kelimelerden ibaret olmayıp, her cüz'ünde cemâl ve icazın tecellî ettiği mükemmel bir sistem olduğunu ispat eder.

2.2.1.3. Ayetler Arasındaki Münâsebet

Ayet "başı ve sonu tevkîfen belirlenmiş, Cenâb-ı Hakk'ın kelâmından bir kısmı müstakil olup, başında sure ismi bulunmayan kelâm parçasıdır."[112] Bu itibarla ayet, kendi bünyesinde dâhilî bir insicam ve rabıta arz eden müstakil bir metin birimidir. Şu hâlde, her bir ayetin zâtında böyle bir tenâsük bulunduğuna göre, ayetler arasında da münâsebetten söz etmek mümkün müdür? Zira ayetlerin sureleri içerisindeki tertibinin tevkîfî olduğu hususunda icmâ vâki olmuştur; bu konuda içtihada mahal yoktur.

2.2.1.4. Deliller

1- Osman b. Ebî'l-Âs (r.a.) (ö. 51/671) şöyle rivayet eder: "Rasûlullah'ın (s.a.v.) huzurunda oturmakta idim; birden nazarını yukarıya kaldırdı, sonra indirdi ve şöyle buyurdu: *'Bana Cebrâil geldi ve bu ayeti, bu suredeki şu yere koymamı emretti: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (Nahl, 90)'"*[113]

2- Abdullah b. Zübeyr (r.a.) (ö. 73/692) şöyle demiştir: "Osman'a (r.a.) dedim ki: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾(Bakara, 240)

---

[111] el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyât ve's-suver*, 1/12.

[112] Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn* (Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996), 1/105.

[113] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 4/218 (no. 17918).

ayeti, diğer ayetle nesh edilmiştir. Onu niçin yazdın veya yerinde bıraktın?" Osman (r.a.) (ö. 35/656) cevaben: *"Ey kardeşimin oğlu! Ben, ondan hiçbir şeyi yerinden değiştirmem"* dedi. [114]

3- Müslim'in (ö. 261/875) rivayetinde, Hz. Ömer (r.a.) (ö. 23/644) şöyle demiştir: "Kefâle (miras hükümlerindeki kelâle meselesi) hakkında, Nebiyy-i Ekrem'e (s.a.v.) sorduğum kadar hiçbir şey sormadım. Nihayet o mübarek parmağını göğsüme dokundurdu ve: *'Sana, Nisa suresinin sonundaki yaz mevsimi ayeti yeter.'* buyurdu."[115] Eğer ayetler sure içinde tertip edilmiş olmasaydı, Hz. Ömer'in "sonundaki" ifadesiyle işaret ettiği yer nasıl bilinebilirdi?

Bu ve benzeri deliller, ayetlerin sureler içerisindeki tertibinin, Resulullah (s.a.v.) devrinde tamamen belirlenmiş ve titizlikle tespit edilmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Osman b. Ebî'l-Âs hadisinde açıkça görülmektedir ki, Resûl-i Ekrem (s.a.v.), Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla ayetlerin sureler içerisindeki yerlerini bizzat tayin etmiş; belirli bir ayeti, belirli bir mevkie yerleştirmeyi emretmiştir. Abdullah b. Zübeyr ile Hz. Osman arasında geçen muhavere, ayetlerin tertibinin nesh hâlinde dahi değiştirilmediğini, bu tertibin mutlak surette tevkîfî olduğunu göstermektedir. Hz. Ömer'in kelâle ayetine dair ifadesi de ayetlerin suredeki mevkiinin bilindiğini ve bu tertibin Kur'an'ın anlaşılmasında esaslı bir unsur olduğunu teyit etmektedir.

Bu hususa İmam Begavî (ö. 516/1122) ve sair ulemâ da işaret etmiştir. Begavî şöyle der:

> "Resulullah (s.a.v.), ashabına kendisine nazil olan Kur'an'ı, bugün Mushaflarımızda mevcut olan tertip üzere, Cebrâil'in (a.s.) tevkîfî yönlendirmesiyle talim eder ve öğretirdi. Cebrâil (a.s.), her bir ayetin nüzulü esnasında, 'Bu ayeti, falan ayetten sonra, falan mevzuda zikredilen sureye yaz' diye bildirirdi. Böylece sabit oldu ki, sahabenin gayreti, onu bir araya getirmek hususunda olmuş; yoksa tertibini belirlemek hususunda olmamıştır."[116]

---

[114] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Kitâbu't-tefsîr", (Beyrut: Dâru Tevki'n-Necât, 1422/2001), 6/160 (no. 4536).

[115] Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, "Kitâbu'l-ferâʾid", (Kahire: Dâru İhyâʾi'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1412/1991), (no. 4150).

[116] Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mesʿûd b. Muhammed el-Ferrâʾ el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnaʾût, (Şam-Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 4/521.

Ayetlerin tertibi, Allah Teâlâ'nın emriyle belirlenmiş olduğundan, ayetler arasındaki münâsebetleri tetkik etmek, nassın derinlikli anlaşılmasını temin eden mühim bir vesiledir. Bu sayede, ayetler arasındaki bağlar ve maksatlar keşfedilir, bunların nasıl bir bütünlük içinde ilâhî mesajı tebliğ ettiği daha sarih biçimde ortaya çıkar. İbn Âşûr da Kur'an'da ayetler arası münâsebetin ehemmiyetine dikkat çekmiş; sure içindeki ayet tertibinin tevkîfî olduğunu, yani bizzat Resulullah'ın (s.a.v.) talimatıyla belirlendiğini vurgulamıştır. Şöyle der:

> "Nebi'nin (s.a.v.), belirli ayetleri, belirli yerlere koyma emrinin rivayetle sabit olduğu ayetlerin sayısı az olmakla beraber, müfessire düşen vazife, imkân nispetinde ayetlerin mevkiine dair münâsebetleri araştırmak, buna imkân bulamazsa bundan yüz çevirmek ve mükellefiyet hududunu aşmamaktır… Kur'an ayetlerinin aslında, kendisi ile sonrasındaki ayet arasında, gaye bakımından bir tenâsük bulunur."[117]

İbn Âşûr böylelikle, bazı ayet tertiplerinin mana itibarıyla her zaman aşikâr olmayabileceğini; bu sebeple müfessirlerin, bağlam ve muhtevaya dayanarak münâsebetleri ortaya çıkarmaya gayret etmeleri gerektiğini belirtir. Ancak bu hususta aşırılığa kaçmadan, açık olmayan bağları zorla isnad etmemek gerektiğinin de altını çizer. Bu yaklaşım, müfessirlere Kur'an'daki münâsebetleri araştırma ve ortaya koyma hususunda ilmî bir usul sunar.

Aynı minvalde, Dr. Sâmî Atâ da şöyle der:

> "Ayet ile komşusu, bir bakıma iki kız kardeş gibidir; aralarında, birbirine münâsip olanlar arasındaki nesebe benzer bir bağ vardır. Ancak bu, iki ayetin mana bakımından tamamen özdeş olduğu manasına gelmez. Belki aralarında tezat yahut mana bakımından uzaklık bulunabilir. Mühim olan, iki ayet arasında bir bağın veya yakınlığın mevcûdiyetidir. Bu bağ, âlimler tarafından keşfedilsin yahut edilmesin, bazen zahir olur, bazen de gizlenir."[118]

[117] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/80.

[118] Sâmî 'Atâ Hasan, "el-Münâsebat beyne'l-âyât ve's-suver", *el-Câmiʿatu'l-Urduniyye, Mecelletu Dirâsât*, 1 (2007), 12.

Bu benzetme, ayetler arası bağların her zaman tam bir mana örtüşmesiyle oluşmadığını; ancak gene de arada, kimi zaman görünür, kimi zaman ise zımnî bir münâsebet bulunduğunu ifade eder.

Hâsıl-ı kelâm, bütün bu beyanlardan anlaşılmaktadır ki, ayetler arası münâsebetin incelenmesinde, titiz bir ilmî araştırma ile objektif tefsir anlayışı arasında mutedil bir denge gözetmek zaruridir. Bu da müfessirleri, ayetlerin münâsebetlerini bağlam ve muhtevadan hareketle ortaya koymaya, fakat bunu yaparken aşırı zorlamalara ve metinle irtibatsız bağ kurma teşebbüslerine tevessül etmemeye davet etmektedir.

2.2.2.Ayetler Arasındaki Münâsebet Türleri

İbn Âşûr'un incelediği münâsebet türlerinden bir diğeri, sureler içerisinde yer alan ayetler arasındaki münâsebettir. Bu bağlantı farklı surelerde yer alan ayetlerden ziyade aynı sure içerisindeki ayetlerin çeşitli yapı ve yönleriyle ilişkisini ortaya koymayı hedeflemektedir. Zira İbn Âşûr'a göre ayetteki kelimelerin, ayetin başı ile sonunun, ayetin kendi bağlamının, surenin adının ilgili ayetle bağlantısı bulunmaktadır. Bu da Kur'an'ın icazının görünümlerinden olup incelenmesi önem arz etmektedir. Buradan yola çıkarak bölümde, bu alan üzerine eğilen ilim adamlarının ayetler arasındaki münasebetlere dair görüşleri örneklendirilmiş ve ardından İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eserde bu türden münâsebetleri nasıl ele aldığına eğilerek teorik bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır.

2.2.2.1.Aynı Sure İçindeki Münâsebetler

Münâsebet ilmi ile meşgul olan ilim adamlarının ön gördüğü ve ele aldığı münâsebet türlerinden biri, tek bir sure içerisinde, o surenin farklı yapı birimleri arasında yer alan bağlantı biçimleridir. Surenin adı ve içeriği, başı ile sonu, ayetlerinde yer alan kelimelerin ya da bütüncül anlamda suredeki ayetlerin birbiri ile bağlantıları burada yer verilen ilişki biçimleridir. Bunlar ile ilgili örneklemelere aşağıda yer verilmiştir.

2.2.2.1.1.Surenin Adı ile İçeriği Arasındaki Münâsebet

İmam Bikâî'ye göre, Kur'an-ı Kerîm'deki sure isimleri keyfî olmayıp, bilakis her biri surenin maksadını yansıtan bir mâhiyete sahiptir. Her sure adı, o surenin muhtevâsına dair icmâlî bir delâlet taşır ve bu isim, suredeki asıl maksadın hülasası hükmündedir. Bikâî, bu hakikati şu sözleriyle ifade eder:

> Bu kaideyi tatbik ederek ve bu eser üzerinde çalışmaya başladıktan on sene sonra Sebe' suresine vardığımda, her surenin isminin, o surenin maksadını tercüme eden bir mâhiyette olduğunu anladım. Zira her şeyin ismi ile müsemmâsı arasında bir münâsebet bulunur; bu münâsebet, o şeyin içeriğinde tafsîl edilen hususlara icmâlen delâlet eden bir unvan gibidir.[119]

Bu beyan, İmam Bikâî'nin surenin ismi ile muhtevâsı arasındaki rabıtaya dair açık ve kesin görüşünü yansıtmaktadır. Buna göre sure ismi, yalnızca bir başlık değil, aynı zamanda suredeki ana maksadı özetleyen ve muhtevâya dair ipucu veren bir işaret mahiyetindedir

Bakara, Kehf ve Zilzal sureleri, isim ile muhtevâ arasındaki münâsebetin en bâriz misallerinden olup, Kur'an-ı Kerîm'de sure isimlerinin ne derece titizlikle seçildiğini ve maksada ne kadar mutabık olduğunu açıkça göstermektedir.

Bakara Suresi:

Bu sure, 67. ayetten itibaren zikredilen *bakara* kıssasına nispetle bu isimle tesmiye olunmuştur. Söz konusu kıssa, Benî İsrail'in imtihanlarından biri olarak anlatılır ve surenin muhtevâsında önemli bir yer işgal eder. Bakara suresi, bu kıssa ile birlikte, çeşitli teşrîʿî hükümleri, tarihî hadiseleri ve dinî tavsiyeleri cem eden bir muhtevâya sahiptir. Dolayısıyla adı, surenin ana konularından birine işaret eden ve bu manaya icmâlî delâlet eden bir unvan mahiyetindedir.

Kehf Suresi:

Bu surenin ana ekseni, başında zikredilen *Ashâb-ı Kehf* kıssasıdır. Bununla birlikte surede, iman hususunda sebat, dünya imtihanları ve çeşitli ibretli kıssalar da ele alınır. İsim, surenin merkezî konusunu ve bu konu etrafında teşekkül eden manaları

[119] el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyât ve's-suver*, 1/18-19.

yansıtır. Bu bakımdan her imtihan, surede bahsi geçen *manevi bir mağara*ya benzetilebilir; sure ise o mağaradan kurtuluşa götüren ilâhî anahtarı sunmaktadır.

Zilzal Suresi:

Sure, ilk ayetinde zikredilen *arzın şiddetle sarsılması* hâdisesine nispetle bu adla anılır. Burada anlatılan zelzele, kıyamet günü vukû bulacak büyük sarsıntıdır. Surenin muhtevâsı bütünüyle, kıyamet gününde meydana gelecek hâdiseler ve büyük değişimler etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla ismi, surenin ana temasına doğrudan işaret eden, lafzi ve manevi mutabakat arz eden bir addır.

Bu misaller, sure isimlerinin muhtevaları ile ne kadar uyumlu olduğunu açıkça ortaya koymakta; böylelikle Kur'an-ı Kerîm'in nasslarını anlamada, sure başlıklarının mana zenginliğine nasıl katkı sağladığını ve her surenin taşıdığı mesajın mahiyetini daha açık hâle getirdiğini göstermektedir.

İmam Bikâî'nin ortaya koyduğu bu kaideyi teyiden, el-Huveymil de Kur'an-ı Kerîm'deki sure isimlerinin keyfî olmayıp bilakis her birinin surenin maksadını tercüme eden bir mahiyet taşıdığını ifade eder. Ona göre, her sure ismi, o surenin muhtevasına dair icmâlî bir delâlet taşır. Şöyle der:

> "Bu tür münâsebetler, özellikle surenin birden fazla isminin bulunması hâlinde daha bariz şekilde ortaya çıkar. Bu durumda, isimlerden en az birinin, surenin ana ekseniyle olan münâsebeti mutlaka görülür. Nitekim Fâtiha, Mâide ve Muhammed surelerinde olduğu gibi… Özellikle de surenin, kendisini vasıflandıran bir isimle anılmasına cevaz verdiğimiz takdirde, bu münâsebet daha da belirginleşir. Ancak yalnızca tevkîfî isimle yetinildiğinde, bu münâsebetin bütün surelerde aynı derecede açık olması gerekmez veya her surede bu bağ gözle görülür şekilde ortaya çıkmayabilir."[120]

el-Huveymil'e göre, sure ismi ile muhteva arasındaki bu bağ, farklı sure adları üzerinde teemmül edildiğinde daha da açıklık kazanır. Meselâ Fâtiha Suresi, *Ümmü'l-Kitâb* ve *Sebʿu'l-Mesânî* gibi başka isimlerle de anılır. Bu isimlerin her biri, surenin

[120] İbrahim b. Süleyman el-Huveymil, "'İlmu'l-münâsebât beyne'l-mâni'în ve'l-mûcizîn", *Mecelletu Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Suûd* 25 (Muharrem 1420), 110.

Kur'an'daki merkezî mevkiini ve ehemmiyetini yansıtır. Fâtiha hem Kur'an'ın anahtarı hem de onun mesajının hulâsasıdır ki, bu mana bizzat isminde mündemiçtir.

Huveymil ayrıca, surenin birden fazla isminin bulunması hâlinde münâsebetin daha bariz olduğunu tekrar vurgular. Mâide Suresi bunun örneğidir. Bu isim, surede zikredilen en dikkat çekici hâdiselerden biri olan, havarilerin Hz. İsa'dan (a.s.) gökten bir *mâide* indirilmesini talep etmeleri vakasına dayanır. Bu hâdise, imanî hakikatin ve beşere yönelik ilâhî imtihanın özünü yansıtmaktadır. Muhammed Suresi ise doğrudan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ismini taşır. Surede, hakkın iʿlâsı, bâtılın izâlesi ve bu yolda cihâdın ehemmiyeti işlenmiş olup, ismin muhtevâ ile tam bir mutabakatı vardır. Bununla birlikte Huveymil, yalnızca tevkîfî isimle yetinilmesi hâlinde, isim ile muhtevâ arasındaki bağın her surede bu kadar açık şekilde görülmeyebileceğini de belirtir. Meselâ Bakara Suresi, adını içinde zikredilen *bakara* kıssasından alır. Lâkin surenin ana ekseni, yalnızca bu kıssa ile sınırlı olmayıp, teşrîʿî hükümler, ibâdet esasları ve İslâm toplumunun inşasına dair kaideleri de ihtiva eder. Bu ise, surenin ismine bakıldığında hemen fark edilmeyebilir.

İbn Âşûr'un Mâide Suresi'ni takdim etme yönteminden açıkça anlaşılmaktadır ki, kendisi sure adını yalnızca soyut bir semiyotik gösterge olarak ele almamakta; bilakis onu, surenin genel maksatlarını açığa çıkaran bir anlam anahtarı olarak değerlendirmektedir. Nitekim sureye verilen adın gerekçesini öncelikle şu ifadeyle ortaya koyar: "Bu sure, tefsir kitaplarında ve hadis kaynaklarında, Hz. İsa'dan (as.) havarilerin istedikleri *mâide* kıssasını içermesi ve bu kıssayı zikretme hususunda temayüz etmesi sebebiyle Mâide Suresi olarak adlandırılmıştır." Ardından bu adlandırmanın sahabenin dilinde yaygın biçimde yer aldığını belirtir ki, bu durum, söz konusu ismin yerleşik olduğunu ve surenin kabul görmüş, muteber bir başlığı olarak benimsendiğini göstermektedir. Ancak İbn Âşûr bu noktada durmaz; aksine sure adını, onun genel teşrii yapısıyla irtibatlandırır. Zira o, "Bu surenin, İslâm şeriatının tamamlanması amacıyla indirildiğine işaret eden çok sayıda teşrii hükmü ihtiva ettiği"ni ifade eder.[121] Bu tespit, onun nazarında sure adının, tekil bir vakıaya işaret

[121] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/72.

etmekle sınırlı kalmayıp, teşriin kemâle ermesi ve nimetin tamamlanması gibi küllî bir anlama gönderimde bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Bu misallerden anlaşılmaktadır ki, sure isimleri, muhtevâyı hulâsa eden ve okuyucuya surenin ana temasını işaret eden bir mahiyet taşır. Aynı zamanda bu isimler, Kur'an metni üzerinde tedebbür ve tefekkürün kapılarını aralayan birer anahtar hükmündedir. Bu da Kur'an-ı Kerîm'in dâhilî insicamını ve nizamındaki kudsî hikmeti ortaya koyar. Zira Kur'an'da, şerʿî maksatlarla tam bir uyum arz etmeyen hiçbir tafsilat bulunmamaktadır.

2.2.2.1.2.Surenin Başlangıcı ile Konusu Arasındaki Münâsebet

İbn Âşûr, surenin mukaddimesini tefsir ederken maksat merkezli irtibatı esas alarak, ahitlere vefâ emrinin surenin bütün temalarını kuşatan bir anlam girişi olarak konumlandırıldığını belirtir. Nitekim bu hususu şu ifadeyle dile getirir: "Bu sebeple sure, İslâm'a girdiklerinde Allah ile akdettikleri ahitlere, yani kendilerine emredilen hususlara bağlı kalma yükümlülüğüne vefa gösterilmesi tavsiyesiyle başlatılmıştır."[122] Ardından bu başlangıcın belâgî işlevini şu sözleriyle tayin eder: "Böylece surenin başlangıcı, bir berâatu'l-istihlâl niteliği kazanmıştır."[123]

Bu çerçevede açıkça görülmektedir ki, surenin adı, mukaddimesi ve teşrîʿî muhtevası tek bir bütüncül dizge içinde örgütlenmektedir. Zira *mâide*, tam ve eksiksiz bir ilâhî nimet olarak tasavvur edildiği gibi, bu surede yer alan şeriat hükümleri de vefa ve bağlılık şartına bağlı ilâhî bir ihsanı temsil etmektedir. Bu durum, surenin adının, yalnızca sonunda zikredilen bir kıssaya yapılan basit bir gönderim olmayıp, bilakis surenin ruhunu ve küllî maksatlarını yansıtan bilinçli ve hedefli bir başlık olduğunu ortaya koymaktadır.

Buna misal olarak Kıyâmet Suresi'nin başlangıcı zikredilebilir. Nitekim:

> "Surenin, kasem ile başlaması, ardından zikredilecek meselenin ehemmiyetini haber verir. Böylelikle dinleyicinin nefsi, anlatılacak olana yönelir. Kur'an'daki birçok kasem yerinde de görüldüğü üzere, kıyamet

[122] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/72.

[123] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/73.

gününe yemin ile başlanması ise tam bir berâatu'l-istihlâldir. Zira surenin maksadı, kıyamet gününü tasvirdir." [124]

İbn Âşûr'un bu beyanı, Kıyâmet Suresi'nin berâatu'l-istihlâlini, yani konusuna en uygun ve dikkat çekici bir başlangıcı ihtiva ettiğini izah etmektedir. Surenin, kıyamet gününe yemin ile başlaması hem işlenecek konunun azametini yansıtır hem de muhtevanın zihinde yer etmesine hazırlık mahiyetindedir. Bu türden bir başlangıç, surenin muhtevasını anlamanın anahtarlarından biridir. Dinleyicinin dikkatini celbeder, onu mesajı almaya hazır hâle getirir. Kıyamet gününe yapılan kasem, sıradan bir giriş değil; konunun heybetini artıran, surenin ana temasını pekiştiren bir mukaddimedir.

Şüphesiz ki, sure başı ile konusu arasındaki bu münâsebet, Kur'an-ı Kerîm'in belâgat iʿcâzını da aksettirmektedir. Zira kelimeler ve başlangıçlar, gelecek konularla en mükemmel şekilde uyum arz edecek biçimde seçilmiştir. Bu insicam, her surenin, kendi içinde bütünleşik bir yapı teşkil etmesini sağlar; giriş ile muhteva arasında tam bir irtibat kurar. Böylelikle surenin dinleyici üzerindeki tesiri artar ve verdiği mesaj, zihinde daha köklü bir şekilde yer eder.

2.2.2.1.3.Ayetteki Kelimeler Arasındaki Münâsebet

Ayet içerisinde yer alan kelimeler arasındaki münâsebet, lafızların ve mefhumların kendi aralarında teşkil ettiği tenâsük ve ahenk ile mananın kemâl derecede tahakkuk etmesi, ayrıca metnin dâhilî insicâmının temin edilmesiyle alâkalıdır. Bu türden bir tenâsük, ilâhî mesajın anlaşılmasını kuvvetlendirdiği gibi, ayetin tesirini ve açıklığını da artırır. Misal olarak Cenâb-ı Hakk'ın şu kavli celîli zikredilebilir:

.{وَٱللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [يونس: 25]

Burada "يَدْعُو" ile "دَارِ السَّلَامِ" arasındaki rabıta son derece açıktır. "Yedʿû" fiili, Allah Teâlâ'nın insanları eminlik ve selâmet diyarına, yani "Dâru's-selâm"a davet ettiğini ifade eder. Bu davet, onların hem dünyada hem ahirette huzur, güvenlik ve felâh bulmalarını murad eden bir çağrıdır. Bunun ardından gelen " وَيَهْدِي مَنْ يَشَآءُ إِلَىٰ

[124] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27/23.

صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” ifadesi ise, bu davetin tahakkuku için gerekli olan yolu göstermektedir. Zira “hidayet”in nihâî gâyesi, “Dâru’s-selâm”a ulaşmaktır. Böylelikle davet ile hidayet arasında güçlü bir insicam doğar.

Bu tertip, davet ile hedef ve bu hedefe ulaşma vesilesi olan yolun peş peşe zikredilmesiyle, ilâhî mesajın bütünlüğünü pekiştirir. Allah Teâlâ yalnızca çağrıda bulunmakla kalmaz; aynı zamanda kullarını o çağrıya icabet ettirecek olan *sırât-ı müstakim*e yönlendirir. Bu da Kur’an’daki kelime seçimindeki hikmeti, lafızlar arası tenâsük ile mananın tamlık ve derinliğini göstermektedir.

Bir diğer misal olarak Cenâb-ı Hakk’ın şu kavli şerîfi zikredilebilir:

﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ (يوسف، 85).

> “Oğulları: “Aradan bunca zaman geçti, hâlâ Yusuf’u dilinden düşürmüyorsun. Vallahi bu gidişle ya kederinden hastalanıp eriyecek veya helâk olup gideceksin” dediler.” [Yusuf, 85]

Bu ayet-i kerîmede, dikkat çekici bir *münâsebet-i lafziyye* mevcuttur. Burada kelime tercihlerinde, özellikle *garîb* (nadir) lafızların bir araya getirilmesi suretiyle mananın tesirini artırma sanatı görülmektedir. “حَرَضًا” kelimesi, Arap dilinde nadir kullanılan, hüzün yahut aşırı muhabbet sebebiyle bedenen çöküp hastalanma hâlini ifade eden bir lafızdır. Bu kelime, umum halkın dilinde pek işitilmeyen, husûsî bir anlam yükü taşıyan kelimelerdendir. “تَفْتَأُ” fiili ise, yine pek kullanılmayan, “bir işi yahut hâli sürdürmek, devam ettirmek” manasına gelen bir fiildir. Nahivde *kâne* ve kardeşlerinden olup, isim cümlesini ref’ ve nasb eden fiillerdendir. Bu fiil, burada kullanım bakımından en nadir şekliyle tercih edilmiştir.

Kur’an-ı Kerîm’de bu iki nadir kelimenin birlikte zikredilmesi, lafızlar arasındaki *garîb ile garîbin cem’i* sanatını doğurur. Bu sanat, sözün tesirini ziyadeleştirir, manayı daha müşahhas ve derin kılar. Bu şekilde, Yakub’un (as.) Yusuf’a (as.) olan derin muhabbetinin ve onun ayrılığı sebebiyle yaşadığı psikolojik ve bedensel çöküşün şiddeti hem anlam hem de kelime seçimi itibarıyla vurgulanmış olur. Netice olarak, ayet-i kerîmede “حَرَضًا” ile “تَفْتَأُ” kelimelerinin beraber kullanılması, manadaki derinliği ve hâlin tasvirindeki inceliği pekiştirir; dinleyiciye

Yakub'un (as.) hâlini daha sarsıcı ve tesirli bir biçimde aktarır.[125] Böylece kelime tercihindeki bu derin uyum, ayetin mesajını daha açık ve bütünlüklü kılar.

İbn Âşûr'un, tek bir ayet içerisinde yer alan kelimeler arasındaki münâsebete gösterdiği özen, bitişik lafızlar arasındaki anlamsal uyumu titizlikle tahlil etmesinde tezahür etmektedir. Nitekim Yüce Allah'ın şu buyruğunda olduğu gibi: " وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ" [المائدة: 2]. O, burada "birr" ve "takvâ" lafızlarının birlikte zikredilmesi üzerinde durarak, bu birlikteliğin eş anlamlılıktan kaynaklanmadığını, bilakis kastedilmiş bir anlamsal tamamlayıcılığa dayandığını belirtir; nitekim şöyle der: "İş birliğinin faydası, ameli kolaylaştırmak, maslahatları temin etmek ve birlik ile yardımlaşmayı ortaya koymaktır; nihayetinde bunun ümmet için bir ahlâk hâline gelmesidir". Ardından, *birr* ile *takvâ*nın birlikte anılmasının anlamı kuşatıcı kıldığını açıklar; zira *birr*, zahirî amel boyutuyla irtibatlı iken, *takvâ* bu ameli içsel saik bakımından *zabt* eden bir ilke konumundadır. Bu uygunluğu, yardımlaşma emrinin mutlak bırakılmadığını, bilakis belirli bir alanla kayıtlandığını vurgulayarak teyit eder ve şu ifadeyi kullanır: "Kastedilen, bazılarınızın bazılarınızla *birr* ve *takvâ* fiilinde yardımlaşmasıdır."[126] Böylece iki kelime arasındaki ilişkinin, birbirinden müstağni olmayan işlevsel bir telazüm ilişkisi olduğunu ortaya koymaktadır.

İçsel uyumun açıklığı, ayette yer alan bu yapının aynı düzen üzere kurulan başka bir yapıyla, yani "günah ve saldırganlık" (الإثم والعدوان) terkibiyle karşılanması sayesinde daha da belirgin hâle gelmektedir. Böylece ayet bünyesinde hem lafzî hem de anlamsal bir denge ve karşılıklılık gerçekleşmektedir. İbn Âşûr, bu karşıtlığın maksadına işaret ederek şu ifadeyi kullanır: "İyilik ve takvâ üzerinde yardımlaşma emrinin ardından, günah ve saldırganlık üzerinde yardımlaşmanın yasaklanması, 'iyilik ve takvâ üzerinde yardımlaşın' buyruğunun muhtevasını pekiştirme mahiyetindedir." Ayet içinde her bir lafzın kendi eş anlamlısıyla kurduğu bu irtibat, kelimelerin tek tek ve rastlantısal biçimde seçilmediğini; bilakis, teşrii ve ahlâkî anlamı destekleyen karşıtlık ve denge ilkesinin gözetildiğini ortaya koyan tutarlı bir anlamsal

[125] Abdurrahmân Ḥasan Ḥebenneka el-Meydânî, e*l-Belâgatü'l-'arabiyye: esâsuhâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ ve suver min tatbîkâtihâ* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/522.

[126] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/82.

ağ oluşturmaktadır. Bu yönüyle İbn Âşûr'un tahlili, tek bir ayetin lafızları arasındaki münâsebet düzeyine dair son derece hassas bir kavrayışı yansıtmakta; sözlükbilimsel ve yapısal uyumun, Kur'ân metninin içsel ahengini ve anlam bütünlüğünü sağlamadaki rolünü açıkça ortaya koymaktadır.

Ayetin kelimeleri arasındaki münâsebet, İbn Âşûr'un şu ilâhî buyruğu ele alışında son derece açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır: " وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ" [الأنعام: 3]. Zira o, ayetin lafızları ve bunların dizilişi arasındaki ince uyum üzerinde durarak, her bir kelimenin herhangi bir kapalılığa mahal vermeyecek şekilde, kastedilen manaya hizmet edecek konumda yer aldığını belirtir. Bu bağlamda, "فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ" ibaresinin ardından gelen fiile değil, ulûhiyetin ispatı ve teklik anlamına taalluk ettiğine dikkat çeker ve şu değerlendirmeyi yapar: "'Göktekilerde ve yerdekilerde' ifadesinin, 'sırrınızı bilir' fiiline bağlanması caiz değildir; zira insanların sırrı, açıktan yaptıkları ve kazandıkları fiiller yalnızca yeryüzünde vuku bulmaktadır."[127] Bu yorum, kelime tercihlerindeki titizliği ve kast edilmeyen bir taallukun önüne geçilmesi gayesini açıkça ortaya koymaktadır.

İbn Âşûr, "سرّكم" ve "جَهْرَكُمْ" lafızları arasındaki kastedilmiş uygunluğu da ortaya koyar; bu iki kelimenin birlikte zikredilmesinin tekrar maksadıyla değil, anlamsal kuşatıcılığı gerçekleştirmek için olduğunu belirtir. Nitekim şöyle der: "Sırrın zikredilmesi, gizliyi bilmenin ilmin umumiliğine delil olması sebebiyledir; cehrin zikredilmesi ise sözlerin her iki türünü kuşatmak içindir."[128] Böylece iki kelimenin birlikte kullanılması, ilâhî bilginin hem bâtını hem de zâhiri birlikte kuşattığını göstermektedir. Ardından bu düzen, "ما تكسبون" ifadesinden önce "يعلم" fiilinin yeniden getirilmesiyle tamamlanır; bu, herhangi bir doldurma mahiyetinde olmayıp kastedilmiş bir tekrardır. Zira "kazanma", sözden daha geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu sebeple İbn Âşûr şu hükmü verir: "'تكسبون' ile kastedilen, hayır ve şer olmak üzere bütün inançlar ve amellerdir."[129]

[127] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/133.

[128] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/133.

[129] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/133.

Bu suretle tek bir ayetin kelimeleri, uluhiyetin ispatıyla başlayan, ardından ilmin kuşatıcılığını sırdan cehre doğru derinleştiren ve nihayet fiilî etkiyi temsil eden kazanma kavramıyla sonlanan sağlam bir yapı içinde birbirini desteklemektedir. Bu tertip, İbn Âşûr'un tek bir ayetin lafızları arasındaki ince münâsebet düzeyine dair açık bir idrake sahip olduğunu göstermekte; sözlükbilimsel ve yapısal uyumun, içsel ahengi sağlayarak metinsel anlamı tahkim ettiğini ortaya koymaktadır.

2.2.2.1.4. Ayetin Baş Tarafı ile Sonu Arasındaki Münâsebet

Buna misal olarak Cenâb-ı Hakk'ın şu kavli celîli zikredilebilir:

{إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ} [آل عمران: ٩١].

> "İnkâr edip neticede kâfir olarak ölenler, kendilerini kurtarmak için dünya dolusunca altın verseler, yine de kabul edilmeyecektir. Onlar için pek acıklı bir azap vardır; onların hiçbir yardımcıları da yoktur." [Âl-i İmran, 91]

Bu ayet-i kerîmenin baş tarafı ile sonu arasındaki tenâsük son derece açıktır. Ayetin başında: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ" buyurularak, hayatlarının sonuna kadar küfürde ısrar eden belli bir zümreye işaret edilmiştir. Ayetin sonunda ise: "أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ" bu zümrenin ahirette karşılaşacağı elem verici azap ve kendilerini müdafaa edecek hiçbir yardımcılarının bulunmayacağı kesin bir şekilde ifade edilmiştir.

İmam Bikâî, bu münâsebeti şöyle izah eder: "Dinleyici, küfür üzere ölenlerin akıbetini ve başlarına gelecek olanı merakla bekler. İşte bu meraka, Allah Teâlâ'nın {أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ} kavliyle cevap verilmiştir. Böylece ayetin sonu, baş tarafıyla tam bir bağ içinde olmuştur."[130] Gerçekten de ayetin baş kısmında, bu kişilerin durumu beyan edilince, tabii olarak: "Acaba bunların akıbeti ne olacaktır?" suali dinleyicinin zihninde uyanır. Bu suale, ayetin sonunda hem açık hem de kesin bir cevap verilmiştir: "أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ" Böylelikle ayetin sonu, başında uyandırılan beklentiyi tamamlamış ve manayı kemale erdirmiştir. Bu da Kur'an-ı

[130] el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyât ve's-suver*, 4/478-479.

Kerîm'de baş ile son arasındaki irtibatın ne kadar beliğ ve maksatlı kurulduğunu gösteren müşahhas bir örnektir.

İbn Âşûr, Yüce Allah'ın şu buyruğunda ayetin başı ile sonu arasındaki münâsebete dikkat çeker: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ ... وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: 2]. Bu bağlamda, yasağın müminlere yöneltilmesinin, onların varsayılan bir ihlâlden men edilmesi maksadına indirgenemeyeceğini, bilakis bundan daha kapsamlı bir anlam taşıdığını vurgular ve şöyle der: "Hitabın, haramları helâl saymaları beklenmeyen müminlere yöneltilmesi, maksadın, müşriklerin de Müslümanlar gibi yerine getirdikleri ilâhî şiarlara yönelik her türlü saldırının yasaklanması olduğunu göstermektedir."[131] Bu açıklamaya göre ayetin baş kısmı, şiarların dokunulmazlığını korumaya yönelik genel bir teşrii ilke tesis etmekte; bu ilke, onu yerine getirenin kimliğinden bağımsız ve dinî husumet saiklerinden arınmış bir mahiyet taşımaktadır.

Bu münâsebet, ayetin sonunda daha da belirginleşir; zira emir ve nehiy, takvâ hatırlatması ve tehditle tamamlanarak hüküm bağlayıcı akîdevî bağlamına oturtulur. Nitekim İbn Âşûr bu hatimenin işlevini şu sözleriyle açıklar: "*Allah'tan sakının* ifadesi bir tezyîl mahiyetindedir; *şiddetli azap sahibidir* ifadesi ise tehdide üstü kapalı bir göndermedir."[132] Bu tezyîl ile ayetin başında yer alan yasağın uygulanmasında gevşekliğe kapı kapatılmakta; ayet, yükümlülük ile karşılığı birbirine bağlayan sağlam bir anlamsal yapı içinde bütünlük kazanmaktadır. Böylece şiarların korunması, takvânın ve ilâhî azaptan sakınmanın gereklerinden biri hâline gelmekte; bu da teşriin tamamlanmasının ardından hükümlere bağlılığı sıkılaştırma yönündeki Mâide Suresi'nin genel yönelimiyle tam bir uyum arz etmektedir.

Ayetin kendi bünyesi içinde, başı ile sonu arasındaki münâsebetin bir başka yönü de Yüce Allah'ın şu buyruğunda açık biçimde tecellî etmektedir: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [الأنعام: 21]. Zira ayet, sağlam bir huccetî düzen üzerine inşa edilmiş olup, zulmün en uç noktasını tespit etmekle başlamakta ve kuşatıcı, genel bir hükmün beyanıyla sona ermektedir. Ayetin baş kısmı, Allah'a yalan isnat etmek ile O'nun ayetlerini yalanlamayı bir araya getiren kimseden daha zalim bir

[131] İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/81.

[132] İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/86.

kimsenin bulunması durumunu nefyeden inkârî istifham üslubuyla gelmiştir. Bu yapı, söz konusu akîdevî suçun sadece haber verilmesini değil, onun tasvirinde nihai sınıra ulaşılmasını hedeflemektedir.

Ayetin sonu ise bu özel vasıf üzerine genel ve süreklilik arz eden bir hükmü indiren küllî bir cümleyle gelmiştir; nitekim Yüce Allah'ın ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ buyruğu, baş kısımda kurulan anlamın sonucu ve açıklayıcı bir tezyîli mahiyetindedir. Bu sonucun ne baştaki anlamın tekrarı ne de ondan kopuk yabancı bir anlam olduğu açıktır. İbn Âşûr bu irtibatı son derece dakik bir biçimde şu sözlerle ifade eder:

> "'Şüphesiz zalimler felâha ermez' cümlesi bir tezyîldir; bu sebeple fasıl ile getirilmiştir. Yani onlardan daha zalimin bulunmadığı sabit olunca, onların felâha ermeyecekleri de sabit olur. Çünkü zalimler felâha ermez; öyleyse zulmü en uç noktaya varan kimse hakkında bu hüküm evleviyetle geçerlidir. Bu sebeple illetin zikredilmesiyle malûlun zikrine ihtiyaç kalmamıştır."[133]

İbn Âşûr'un bu son ifadesi, ayet içindeki münâsebetin derinliğini ortaya koymaktadır. Zira illetin zikriyle malûlun açıklanmasına gerek duyulmaması, metinsel örgünün son derece sağlam kurulduğunu göstermektedir. Böylece, bu kimselerin bizzat felâha ermeyeceklerinin açıkça ifade edilmesine ihtiyaç kalmaksızın, onların kaçınılmaz biçimde dâhil oldukları genel kaidenin zikredilmesiyle yetinilmiştir. Bu tertip sayesinde ayetin sonu, başına gerekçelendirme ve tamamlayıcılık yoluyla geri dönmekte; cümle-i hâtime'nin bağlamından kopuk olduğu yönündeki her türlü vehmi kesin biçimde ortadan kaldırmaktadır.

2.2.2.1.5. Ayet Sonunun (Fâsıla) Konusuyla Münâsebeti

Bu hususa verilebilecek en güzel örneklerden biri, Cenâb-ı Hakk'ın şu kavlidir:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: 38].

> "Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına bir karşılık ve Allah tarafından caydırıcı bir ceza olmak üzere sağ ellerini bilekten kesin. Allah

[133] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/72.

kudreti dâimâ üstün gelen, her işi ve hükmü, hikmetli ve sağlam olandır." [Maide, 38]

Söz konusu ayet-i kerîmede, fâsıla ile muhteva arasındaki münâsebet son derece dikkat çekicidir. Sirkat haddinin hükme bağlandığı bu bağlamda, ayetin sonunda yer alan "عَزِيزٌ حَكِيمٌ" terkibi, hem hükmün kudret ve celâlet boyutunu hem de teşrii hikmetini son derece beliğ bir şekilde yansıtmaktadır. "Azîz" sıfatı, Allah-u Teâlâ'nın mutlak kudret ve galebesini, hiçbir güç karşısında mağlup edilemeyeceğini ifade ederken; "Hakîm**"** sıfatı, O'nun koyduğu hükümlerdeki isabet, adalet ve yerinde karar esasını beyan etmektedir.

Müfessirlerce nakledilen meşhur Beddevi ile Asmaî arasında geçen kıssa, bu uyumu daha da berraklaştırmaktadır. Asmaî (ö. 216/831) şöyle anlatır:

> "Şu ayeti okuyordum: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللهِ ۗ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. Yanımda bir bedevî vardı. Bana 'Bu söz kimin?' diye sordu. 'Allah'ın kelâmı' dedim. 'Hayır, bu Allah'ın kelâmı olamaz!' dedi. Hayret ettim; ardından doğru şekliyle okudum: ﴿وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. Bedevî, 'İşte şimdi doğru söyledin' dedi. 'Sen Kur'an okur musun?' diye sordum. 'Hayır' dedi. 'Peki bunu nereden bildin?' dedim. 'Ey adam! Allah azîzdir; hükmeder ve uygular. Eğer gafûr ve rahîm olsaydı bu hükmü uygulamazdı."[134]

Bu hâdise, "غَفُورٌ رَحِيمٌ" sıfatlarının böyle bir hüküm bağlamında anlam ile uyum arz etmediğini; buna karşılık "عَزِيزٌ حَكِيمٌ" fâsılasının ise hem hükmün kudretini hem de tatbikindeki hikmetini tam olarak yansıttığını açıkça göstermektedir.

Dolayısıyla ayet sonu ile muhteva arasındaki bu tam uyum, yalnızca belâgat açısından değil, aynı zamanda Kur'an-ı Kerîm'in icaz yönlerinden biri olarak da değerlendirilmelidir. Zira bu icaz, lafız ile manayı öylesine bütünleştirir ki, kelimeler hem nazmın ahengini hem de hükmün ruhunu yansıtan derin bir anlam taşır.

Bu minvaldeki pek çok örnekten bir diğeri Cenâb-ı Hakk'ın şu kavli celîlidir:

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (Bakara, 3)

[134] İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/281.

Bu ayet-i kerîmede, fâsıla ile muhteva arasındaki tenâsük son derece dikkat çekicidir. Nitekim şu tespit, bu durumu veciz bir şekilde ifade etmektedir:

> "Buradaki fâsılanın belâgat güzelliği, takdîm ve te'hîr üslûbunda kendini gösterir. Zira infak, diğer vasıflara nazaran öne çıkarılmıştır. Bu tercih, müminlerin nefis safvetini ve ihlâs kuvvetini gösteren müsbet bir vasfı öne almak içindir. Çünkü mal, ruhun kardeşidir; kişi malını hem bollukta hem darlıkta infak ediyorsa, bu onun dininin hükümlerine ve Rabbine itaatteki derin bağlılığının açık bir delilidir."[135]

Fâsıla olan "يُنْفِقُونَ", doğrudan infak fiilini yansıtarak müminlerin temel ahlâkî sıfatlarından birini ortaya koymaktadır. İnfak, Allah Teâlâ'nın bahşettiği rızıktan vermek olup, şükür akidesinin fiilî bir tezâhürüdür. Bu fâsıla, müminlerin kendilerine verilen nimetleri nasıl değerlendirdiklerini ve bu nimetleri başkalarıyla paylaşarak Rablerine karşı kulluk şuurunu nasıl ortaya koyduklarını somut bir biçimde yansıtmaktadır.

Ayrıca bu ifade, ayetin içinde yer aldığı bağlamla da tam bir bütünlük arz etmektedir. Zira bu pasaj, Bakara suresinde müminlerin vasıflarını sayan bölümde yer almakta; onlar gayba iman eden, namazı ikame eden ve Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiklerinden infak eden kimseler olarak tasvir edilmektedir. Fâsıla olan "يُنْفِقُونَ", bu vasıflar içerisinde özellikle infak hususunu öne çıkararak, müminlerin cömertliğini, Allah'ın lütfettiği nimetleri paylaşma isteklerini ve bunu hem bollukta hem de darlıkta yerine getirme sadâkatlerini vurgulamaktadır.

Ayetin fâsılasının konusuyla olan münâsebeti, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açık biçimde ortaya çıkmaktadır:

﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ [الأنعام: 4].

Zira ayetin fâsılası, kelâmın sevk edildiği maksatla tam bir uyum arz etmekte; bu maksat ise müşriklerin hak delillerine karşı sergiledikleri sürekli ve tekrarlanan yüz çevirme hâlini tasvir etmektir. Ayetin konusu, muhatapların davranışlarında kökleşmiş

[135] Ahmed Muhammed ʿAtıyye el-Munîravî, *el-Münâsebât beyne'l-fevâsıli'l-Kurʾâniyye ve âyâtihâ: dirâse tatbîkiyye ʿale'l-cüz'i'l-evvel min sûreti'l-Bakara*, (Gazze: el-Câmiʿatu'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 45.

bir vasfın tespitine dayanmaktadır; bu da Allah'ın ayetleriyle her karşılaştıklarında onlardan yüz çevirmeleridir. Bu sebeple ayetin fâsılası, bu anlamsal içeriği hassasiyetle karşılamak üzere ism-i fâil siygasıyla ﴿مُعْرِضِينَ﴾ şeklinde gelmiştir. İbn Âşûr, bu üslup tercihine dikkat çekmiş ve onu bağlam ile maksatla irtibatlandırarak şöyle demiştir: "كان'nin haberinde isim-fâil siygasının tercih edilmesi, bu yüz çevirmenin *kâne* fiilinin delâletiyle gerçekleşmiş olduğunu, ism-i fâil siygasının delâletiyle de yenilenip durduğunu ifade etmek içindir. Zira müştak kelimeler, anlam bakımından muzâri fiil kuvvetindedir".[136] Böylece fâsıla hem süreklilik hem de yenilenme anlamını birlikte yansıtmış; bu da ayetin, onların kronikleşmiş hâlini tasvir etme amacına tam olarak uygun düşmüştür.

Cümlenin kuruluşunda da zihinde yüz çevirme tasvirini pekiştiren bir kapanışın tercih edildiği görülmektedir. Zira ﴿عَنْهَا﴾ mecrûrunun âmiline takdim edilmesi, salt kelime dizilişi sebebiyle değil; bilakis fâsılaya riayet ve kastedilen anlamı güçlendirme amacıyla gerçekleştirilmiştir. Nitekim İbn Âşûr bu hususu açıkça dile getirerek şöyle der: "Mecrûrun takdim edilmesi, fâsılaya riayet içindir."[137] Bu itibarla burada fâsıla, bağımsız bir ses unsuru değil, anlam örgüsünün ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Zira ayetin ﴿مُعْرِضِينَ﴾ lafzıyla sona ermesi, onların durumunu çirkinleştirme ve yüz çevirme vasfını üzerlerine sabitleme amacını tahkim etmektedir. Bu suretle fâsıla gerek biçim gerekse anlam bakımından ayetin öz konusunu yansıtan ve onu teyit eden bir işleve bürünmüş; İbn Âşûr'un açık ifadeleriyle de teyit edildiği üzere, En'âm Suresi'nin genel bağlamı içinde Kur'ânî fâsıla inşasına dair ileri düzeyde bir metinsel bilincin varlığını ortaya koymuştur.

Ayetin fâsılasının konusuyla olan münâsebeti, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açıkça ortaya çıkmaktadır: ﴿وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 71]. Zira ayetin konusu, haktan tekrarlanan biçimde yüz çevirme hâlini ve hüccetin ikamesi ile mazeretin ortadan kalkmasından sonra bunun amellerin bozulmasına yol açmasını tasvir etmeye dayanmaktadır. İbn Âşûr, ayetin hatimesine hazırlık mahiyetindeki anlamsal yapıyı ortaya koyarak, körlük ve sağırlığın

[136] İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/134.

[137] İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/135.

birlikte zikredilmesinin yalnızca hissî bir tasvir olmadığını, bilakis davranışın bozulmasına götüren mürekkep bir istiare olduğunu belirtir ve şöyle der:

> "Körlük ile sağırlığın birlikte zikredilmesi, en faydalı olan şeyden yararlanma imkânından mahrumiyet türlerinin istiare yoluyla bir araya getirilmesidir. Bu yüz çevirme gerçekleştiğinde hevâ, nefisler üzerinde galip gelir; zira ona meyletmek fıtrîdir. Ondan sakınmak ise bir engelleyiciye muhtaçtır. Engelleyici ortadan kalktığında ise kötü fiil ortaya çıkar."[138]

Bu aşamalı yapı dikkate alındığında, söz konusu tasvirin yalnızca idrakin devre dışı kalmasıyla sınırlı olmadığı, bilakis bunun pratik sonuçlarına intikal ettiği görülmektedir. Nitekim İbn Âşûr bu hususu açıkça ifade ederek şöyle der: "Bu sebeple *fe 'amû ve sammû* ifadesiyle kastedilen yalnızca zahirî anlamı değil, aynı zamanda kinayeli anlamıdır; yani onların amelleri kötüleşmiş ve bozulmuştur."[139] Böylece ayetin asıl eksenini, amelin fesadı oluşturmaktadır.

Bu noktada ayetin fâsılasının konusuyla olan uygunluğu açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Zira Yüce Allah'ın ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ buyruğuyla gelen kapanış, ayetin muhtevasıyla tam bir uyum arz etmekte; idrakteki yüz çevirme ile davranıştaki sapma arasındaki irtibatı kurmaktadır. İbn Âşûr bu bağıntıyı açıkça vurgulayarak şu ifadeyi kullanır: "Bu sebeple '*sonra Allah onların tevbesini kabul etti*' ifadesinin ona atfedilmesi yerinde olmuştur… Bu maksat, ayetin tezyîli olan '*Allah yaptıklarını görendir*' ifadesiyle daha da pekiştirilmiştir."[140] Bu tertip, fâsılanın hem anlamı tamamlayıcı hem de hükmü teyit edici bir işlev üstlendiğini göstermekte ve ayetin içsel bütünlüğünü sağlamaktadır.

2.2.2.1.6.Surenin Ayetleri Arasındaki Münâsebet

Bir sure içerisinde yer alan ayetler arasındaki münâsebet, Kur'an-ı Kerîm'in belâgat icazının en dikkat çekici tezahürlerinden biridir. Zira bu münâsebet hem konular arasındaki tematik uyumu hem de ayetler arasındaki mantıkî sıralama ve

[138] İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/277.

[139] İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/172.

[140] İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/172.

insicâmı ortaya koyar. Böylelikle sure, mana ve gaye itibarıyla bütünleşmiş bir yapı arz eder.

Bu tür münâsebet, ilâhî kelâmın bir fikirden diğerine en tabiî şekilde intikalini sağlayan nazmî bir özellik taşır. Her ayet, kendisinden sonra gelen ayetin zeminini hazırlar, önceki ayetin manasını tamamlar. Bu bağ bazen mevzuî olur; yani ayetler, aynı konu veya ortak bir eksen etrafında birleşir. Bazen de lafzî olur; bir ayette kullanılan kelime yahut tabir, takip eden ayette tekrar edilerek nazmî bir uyum meydana getirir.

Bu türden münâsebetin en çarpıcı misallerinden biri, Bakara Suresi'nde görülür. Surenin başında:

﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (Bakara, 2) buyrularak, muttakîler için Kur'an'ın bir hidayet rehberi olduğu beyan edilir. Surenin sonunda ise, müminlere takvâ bilincini muhafaza etmeleri hususunda şu şekilde hatırlatmada bulunulur: …وَاتَّقُوا اللَّهَ… Bu hatırlatma, surenin başındaki hidayet-takvâ ilişkisini pekiştirir; başta verilen ana temayı son bölümde tekrar vurgulayarak nazmî bir daire oluşturur. Böylelikle sure, giriş ve kapanış bölümleri arasında güçlü bir tematik bağ ile bütünleşmiş olur.

Bu bütünlük, diğer surelerde de görülmektedir. Nitekim Nisâ Suresi buna bir örnektir. Surede, ayetler önce kadın hakları ve miras meselelerini ele almakta, ardından genel olarak toplumsal ve ailevî ilişkilere dair konulara geçmektedir. Bu durum, surenin başından sonuna kadar konu birliği ve insicâmını açıkça ortaya koymaktadır.

İmam Bikâî'nin zikrettiği bir diğer misal ise şu ayet-i kerîmedir:

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾(Fâtiha, 5)

Bikâî bu hususta şöyle der:

> "Surenin başında Allah Teâlâ'nın bütün hamdlere lâyık olduğu, âlemlerin Rabbi, Rahmân ve Rahîm olduğu, ayrıca o büyük günde –ki o gün başka hiç kimsenin mülk ve tasarrufu yoktur– mutlak mâlik ve tasarruf sahibi olduğu zikredildikten sonra, aklı başında her insanın bu sıfatlara ve bu azamete sahip olan Zât'a yönelmesi, O'na kulluğunu ikrar etmesi, azametli huzurunda tam bir tevazu ile boyun eğmesi, O'na sığınarak yardım ve destek talebinde bulunması gerekir. Ardından, hamd edip

övgüde bulunduktan, O'nu yücelttikten ve kulluğunu ikrar ettikten sonra, o yardım istenen Rab'den dilekte bulunmak yerinde olur ve bu noktada kul şöyle der: ﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ﴾."[141]

Bu beyan, Fâtiha Suresi'nin baş kısmı ile devamındaki ayetler arasındaki nazmî uyumu açıkça ortaya koymaktadır. Surenin başında *Allah Teâlâ'nın bütün övgülere lâyık olduğu*, *âlemlerin Rabbi*, *Rahmân ve Rahîm*, ayrıca *Mâliki Yevmi'd-Dîn* olduğu ifade edilince, bundan tabiî olarak *sadece O'na kulluk edilmesi ve yalnızca O'ndan yardım istenmesi* gerektiği neticesi çıkar. Nitekim tam bu noktada ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ buyruğu gelmiş, bu tam bir kulluk ve teslimiyet ilanı olmuştur. Ardından bu kulluk ikrarının hemen peşinden, yalnızca kendisine ibadet edilen ve yardım istenen Allah'tan hidayet talebi gelmiştir: ﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ﴾. Bu tertip, Allah'ın yüce sıfatları ile kulların O'na karşı vazifeleri arasındaki tam uyumu ve mana birliğini gözler önüne serer. Böylece surenin başından sonuna kadar insicâmı bozmayan, anlam bütünlüğü içinde ilerleyen bir nazım ortaya çıkmaktadır.

Bir diğer misâl ise Cenâb-ı Hakk'ın Zilzâl Suresi'ndeki şu kavlidir:

﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿7﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿8﴾﴾

Bu ayet-i kerîmelerde, önce kulun yaptığı en küçük hayır ameline dahi karşılık göreceği beyan edilmiş; ardından, aynı ölçüde işlediği en küçük şer amelinden de hesaba çekileceği belirtilmiştir. Böylelikle ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ buyruğunda hayır amellerin mükâfatına değinilmesinin hemen ardından, ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ ifadesiyle şer amellerin de karşılıksız bırakılmayacağına dikkat çekilmiştir.[142] Bu tertip, insanın amellerine dair ilâhî muhasebenin denge ve adaletini gözler önüne sermektedir. İlk ayette hayrın mükâfatı zikredilerek müjde verilirken, hemen ardından şerrin cezası hatırlatılarak uyarı yapılmıştır. Böylece hayır ve şer arasında cezâ ve mükâfat açısından tam bir muvâzene kurulmuştur. Açıkça görülmektedir ki bu sıralama, insanın bütün amellerini –küçük-büyük, az-çok– kuşatan ilâhî adâlet prensibini yansıtmaktadır. Her iki ayet de "hiçbir şeyin karşılıksız kalmayacağı"

[141] el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyât ve's-suver*, 1/17.

[142] er-Rûmî, *Dirâsât fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 450.

gerçeğinde birleşmekte; bu ise surenin ana mesajı olan, insanın kendi amellerinden bizzat sorumlu olduğu hakikatini pekiştirmektedir.

İbn Âşûr, Mâide Suresi'nin ayetleri arasındaki münâsebeti, inat ve yüz çevirme hâlinin tasvirinden mümin topluluğa yönelik hitaba geçişte açık biçimde ortaya koyar. Bu durum, Yüce Allah'ın şu buyruğunun ardışıklığında belirginleşmektedir: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [المائدة: 104] ve ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: 105]. Zira ikinci ayet, birinciden bağımsız olarak sevk edilmiş olmayıp, anlam ve maksat bakımından onu tamamlayıcı mahiyette gelmiştir. İbn Âşûr bu münâsebeti açık bir şekilde dile getirerek şöyle der:

> "Bu, geçişteki münâsebete binaen gelen bir tezyîldir; zira müşriklerin inatlarını ve hayra davetten yüz çevirmelerini zikrettikten sonra, inat açıkça ortaya çıktığında münazara ve cedelin sona ermesi gereken sınırları Müslümanlara öğretmiş ve Müslümanları, Allah'ın kendilerine farz kıldığı hayra davet görevini yerine getirmekle yetinmelerini yeterli görerek mazur saymıştır."[143]

Bu çerçevede, 104. ayet, körü körüne taklide dayanan ve vahye başvurmayı reddeden bir yüz çevirme modelini ortaya koyarken; 105. ayet ise bu tür bir inat belirdikten sonra müminlerin takınması gereken amelî tutumu belirlemekte ve onların, kendi yükümlülüklerini yerine getirmeleri hâlinde inatçıların sapkınlığının sorumluluğunu taşımayacaklarını hükme bağlamaktadır. Ardından bu tefrii yönünü şu sözleriyle açıklığa kavuşturur:

> "İlk cümlede ayetler genel bir tarzda zikredildikten sonra, burada Hz. Muhammed'in (sav.) doğruluğuna delâleti en açık olan tek bir ayetin farz edilmesi söz konusu edilmiştir. Bu da Allah'ın ona, insanların alışık olduğu kitaplar biçiminde gökten bir kitap indirmesidir. Onu gözleriyle görüp elleriyle dokunsalardı bile iman etmez, aksine o kitap için bunun bir sihir olduğunu iddia ederlerdi."[144]

Bu açıklama ile iki ayet arasındaki münâsebet açıkça ortaya çıkmaktadır. Zira bağlam, ayetlere yönelik mutlak bir yüz çevirme hâlini haber vermekten, bu yüz çevirmenin en uç ve varsayımsal biçimini tasvir etmeye intikal etmiştir. Böylece sonraki ayet,

[143] İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/67.

[144] İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/140.

kendisinden öncekini tamamlayıcı bir işlev üstlenmiş; inkâr ve inatçılığın, delilin yetersizliğinden değil, bilakis yalanlayanların tutumunda kökleşmiş bir nitelikten kaynaklandığını teyit etmiştir. Bu durum, İbn Âşûr'un bizzat ortaya koyduğu üzere, aynı suredeki ayetler arasında son derece sağlam bir anlamsal uyum ve iç tutarlılığın bulunduğunu göstermektedir.

Bu gibi misaller, Kur'an-ı Kerîm'in sadece birbirinden kopuk metinler bütünü olmadığını; bilakis her ayetin diğerini tamamladığı, nazmı son derece muntazam, manası ise derin bir bütünlük arz eden ilâhî bir kitap olduğunu göstermektedir. Ayetler arası bu uyum, hem belâgat açısından Kur'an'a ayrı bir güzellik katmakta hem de ayet tertibindeki derin ilâhî hikmeti yansıtmaktadır. Nitekim bu insicâm, her ayetin suredeki yerinin kendi mesajını kuvvetlendirecek şekilde ilâhî hikmetle belirlendiğini ortaya koymaktadır.

2.2.2.1.7.Surelerin Başlangıç ve Sonları Arasındaki Münâsebet

Kur'an'daki nazmî bütünlüğün en dikkat çekici tezâhürlerinden biri de surenin baş tarafı (fâtiha) ile son kısmı (hâtime) arasındaki münâsebettir. Çoğu zaman sure, belirli bir tema ile başlar ve aynı temayı pekiştirici veya tamamlayıcı bir ifadeyle sona erer. Böylece surenin ana mesajı kuvvetlendirilmiş ve te'kîd edilmiş olur.

Kehf Suresi bu hususta kayda değer bir örnektir. Seyyid Kutub'a (1906-1966) göre surenin ana ekseni, *"bakış açısını ve düşünce metodunu tashih etmek, değerleri İslâm akîdesinin mizanıyla düzeltmek"* etrafında şekillenir. Sure, Allah Teâlâ'nın tazimi ve kuluna indirdiği kitabın ehemmiyetinin beyanı ile başlar. Nitekim " الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا" (Kehf, 1) ifadesinde, indirilen kitabın doğruluğu ve akîdenin sahihliği vurgulanmaktadır. Bu vurguya uygun olarak sure, Allah'ın vahyini tasdîk eden ve tevhid akîdesini ilan eden " قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد" (Kehf, 110) beyanıyla sona erer. Seyyid Kutub, surenin bu son ayetini şu şekilde değerlendirir: "Ve surenin kapanışında tevhid ilanı, şirk reddiyesi, vahyin tasdîki ve ilâhî zât ile mahlûkatın zâtı arasında mutlak bir ayrım vardır."[145] Böylece Kehf Suresi'nin başındaki ilâhî kitabın hak oluşu ve akîdenin sahihliği vurgusu, sonunda

[145] Seyyid Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1408/1988), 4/257.

tevhidin ilanı ve vahyin hak oluşu ile tamamlanmış; surenin ana temasında baştan sona devam eden bir nazmî uyum sağlanmıştır.

Benzer bir örnek olarak Mü'minûn Suresi dikkat çekicidir. Surenin başında "قد أفلح المؤمنون" [Mü'minûn, 1] ifadesiyle müminlerin kurtuluşa erdiği kesin bir dille beyan edilmiştir. Surenin sonunda ise "إنه لا يفلح الكافرون" [Mü'minûn, 117] buyruğuyla kâfirlerin asla kurtuluşa eremeyeceği açıkça belirtilmiştir. Zemahşerî (ö. 538/1144) bu hususta şu tespiti yapar: "Allah, {قد أفلح المؤمنون} ile surenin başını, {إنه لا يفلح الكافرون} ile de sonunu düzenlemiştir. Fâtiha ile hâtime arasındaki fark ne büyüktür!"[146] Bu ifade, sure başında müminlerin iflah olduğu gerçeğinin vurgulanmasına karşılık, surenin sonunda kâfirlerin iflah olamayacağının bildirilmesiyle iki zıt grubun durumunu mukayeseli olarak ortaya koymaktadır. Böylelikle sure, girişte müminlerin kurtuluşu ile başlayıp sonuçta kâfirlerin hüsranı ile biterek, baştan sona tematik bir karşıtlık üzerinden mesajını pekiştirmekte ve anlam bütünlüğünü muhafaza etmektedir.

Böylesi bir münâsebetin diğer bir misâli En'âm Suresi'nde görülmektedir. Sure, Allah Teâlâ'nın bütün varlıkların hâliki olduğu gerçeğini ihtiva eden şu ifadeyle başlar: "الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور" [En'âm, 1]. Ardından sure, Allah'tan başka rab edinmenin aklen ve naklen imkânsızlığını vurgulayan şu hitapla sona erer: "قل أغير الله أبغي ربًّا وهو رب كل شيء" [En'âm, 164]. İmam Bikâî, surenin başı ile sonu arasındaki bu tam uyumu şu şekilde açıklamaktadır:

> "Yüce olan, aşağı olana süratle ceza verebilir! Buna karşılık cevap şudur: Allah, her şeyin üstündedir ve cezası en süratli olandır; O, alçağın yahut ondan da aşağı derecede olanın yükseğe musallat edilmesine ve helâkine kadirdir. Ardından, bu tehdidin akabinde affa teşvik etmiştir. Çünkü O, herkesten müstağnîdir; isyankârları mühlet vererek bağışlar, az bir itaati dahi kabul eder. O, semâvâtı ve arzı yaratmış, karanlıkları ve nuru onların menfaatine tahsis etmiştir; buna rağmen onlar Rablerine başkalarını ortak koşarlar! Allah'ın mağfireti ve rahmeti olmasaydı, O'na başkasını ortak koşanlara cezasını hızla verir, üzerlerine gökleri indirir, onlara halife olarak lütfettiği yeri yerin dibine geçirir, nuru onlardan giderir, karanlığı daimî kılardı. Sureyi başladığı mana ile bitirmiştir;

[146] Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986-1407), 3/207.

> nitekim {وهو الذي جعلكم خلائف الأرض} (En‘âm, 165) ifadesi, { هو الذي خلقكم من طين} (En‘âm, 2) ayetindeki manaya tekâbül eder. Yine { أغير الله أبغي ربًّا وهو خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات } (En‘âm, 164) ifadesi ise, {رب كل شيء والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون} (En‘âm, 1) ayetinin manasına denk düşmektedir.”[147]

Bu ve benzeri misaller, surelerin başı ile sonu arasındaki konusal insicâmın derinliğini gözler önüne sermektedir. Yapılan tahliller, Kur’an-ı Kerîm’in tertibindeki ve belâgat üslûbundaki icazı ortaya koymakta; surenin başında zikredilen hakikat veya ana fikrin, sonunda te’yîd ve te’kîd edilerek inşâ edilen bu tematik bütünlüğün, ilâhî kelâmın nazmındaki uyum ve ahenk açısından ne derece eşsiz olduğunu açıkça göstermektedir.

İbn Âşûr’un hem Mâide hem de En‘âm surelerine dair tefsiri takip edildiğinde, her iki surede de sure başı ile sonu arasında açık ve doğrudan bir metinsel bağ kurmadığı dikkati çekmektedir. Bu durum, yapısal benzerliği ve başlangıç–bitiş arasındaki dairesel bütünlüğü öne çıkaran klasik münâsebet çalışmalarında beklenenin aksinedir. Nitekim En‘âm Suresi’nde, İbn Âşûr’un mukaddimede surenin maksatlarını ayrıntılı biçimde ortaya koymasına, surenin başında tevhid ve rubûbiyyete dair akîdevî bir temellendirmenin yer almasına ve surenin sonunda amelî ihlâs ile Allah’a tam teslimiyetin vurgulanmasına rağmen, hâtimenin doğrudan fâtiha ile irtibatlandırıldığına veya onun anlamsal dairesini kapattığına dair açık bir ifadeye yer verilmemiştir. Aksine, her bir bölüm kendi bağlamı ve cüz’î maksadı çerçevesinde ele alınmıştır.

Aynı yaklaşım Mâide Suresi’nde de görülmektedir. Zira sure, iman hitabı ve kapsamlı teşrii yükümlülükle başlamakta; kıyamet günündeki ikrar ve ceza sahnesiyle sona ermektedir. Buna rağmen İbn Âşûr, bu iki uç arasında, fâtiha ile hâtimeyi doğrudan ilişkilendiren ve fâtiha–hâtime münâsebeti başlığı altında değerlendirilebilecek açık bir tefsirî bağ kurmamış; her bir kesiti, surenin teşrii yahut akîdevî dizgesi içindeki konumuna göre çözümlemekle yetinmiştir.

[147] el-Bikâî, *Nazmu’d-dürer fî tenâsubi’l-âyât ve’s-suver*, 7/346.

Bu durum, İbn Âşûr'un metodolojik tercihine dair belirgin bir yönelimi ortaya koymaktadır. Buna göre o, her surede münâsebetin bütün türlerini zorunlu olarak arama veya tesis etme yoluna gitmemekte; yalnızca bağlamın açıkça dayattığı yahut anlamsal tahlilin doğrudan gerektirdiği münâsebetleri ele almaktadır. Bu yaklaşımın, uygulamalı çalışmalarda özellikle dikkate alınması gerekmektedir. Zira bu sayede, müfessirin bizzat metinde açıkça dile getirdiği ilişkiler ile daha sonraki araştırmacıların istinbat yoluyla ulaştıkları yorumların birbirinden ayrılması mümkün olmakta; böylece yorum ile nakil arasındaki metodolojik sınır korunmaktadır

2.2.3.Sureler Arasındaki Münâsebet Türleri

Ayet, Kur'an-ı Kerîm'in en küçük nazmî birimi olarak önce kendi içyapısındaki münâsebet açısından ele alınmış; ardından bir sure içerisindeki ayetler arasında mevcut olan tematik ve nazmî uyum incelenmiştir. Bu aşamadan sonra ise, konuyu Kur'an-ı Kerîm'in en büyük nazmî birimi olan sureler arasındaki münâsebet meselesine taşımak icap etmektedir. Sureler arası münâsebet, farklı sureler arasında konu, üslûp ve gaye bakımından görülen irtibatı ve karşılıklı geçişleri ifade eder. Bu bağlamda sureler, yalnızca ortak temalar etrafında birleşmekle kalmaz; aynı zamanda maksat, ifade tarzı ve hitap üslûbu bakımından da birbirini tamamlayıcı bir mahiyet arz eder. Bu tür münâsebetler, Kur'an'ın bütüncül mesajını anlamada derinlikli bir bakış açısı kazandırır. Zira sureler arası nazmî bağlar, ilâhî kelâmın farklı bölümlerinin tek bir ana yapının unsurları olarak bir araya geldiğini; mesajların, konuların ve üslûpların uyum içinde tertip edilerek muhataba sunulduğunu ortaya koyar. Böylelikle Kur'an-ı Kerîm, parça parça metinlerden ibaret olmayıp; vahdet-i nazmîsi içerisinde baştan sona insicâmı muhafaza eden, yekpare bir bütünlük arz eden ilâhî bir hitap hüviyetine bürünmektedir.

Lügat bakımından sure, sınırları belirgin, başı ve sonu tayin edilmiş bütüncül bir yapıyı ifade eder. "سورة" kelimesinin, "سور المدينة" (şehrin suru) kelimesinden türetildiği de söylenmiştir. Bu benzetme, surenin kendi ayetlerini kuşatması ve onları bir araya toplaması itibarıyladır. Nitekim şehrin etrafını çeviren sur nasıl ki içindeki evleri kuşatır ve bir bütün hâlinde muhafaza ederse; sure de ayetlerini kuşatır, bir araya toplar. Bu kökten gelen "ٱلسوار" (bilezik) kelimesi de bileği çevreleyen dairesel

bütünlüğüyle bu anlamı yansıtır.[148] Bu benzetme, surenin bütüncül yapısını ve kuşatıcılığını ifade eden dikkat çekici bir misaldir. Zira bileziğin bileği tam bir daire şeklinde sarması gibi, sure de ayetlerini kapsar; onları kendi sınırları içerisinde bir araya getirir.

Bir diğer görüşe göre ise kelime, "تسوّر" kökünden türemiştir. Buna göre "تسوّر", bir şeyin parça parça inşa edilip birbirine eklenmesi demektir.[149] Bu anlam, önceki mana ile yakından ilişkilidir. Zira suredeki her bir ayet, kendisinden önceki ve sonraki ayetle bağ kurarak nazmî bir bütün oluşturur. Böylelikle sure, ayetlerin birbirine eklenmesiyle örülen, örgüsü sağlam bir metin hâline gelir.

Netice itibarıyla, surenin bu şekilde tarif edilmesi, onun yalnızca rastgele sıralanmış ayetlerden ibaret olmadığını; bilakis her bir ayetin kendi yeri, anlam bağı ve görevini haiz olduğu, tematik bütünlüğe sahip bir yapı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum, Kur'an-ı Kerîm'in nazmındaki derin insicâmın ve vahiy tertibindeki ilâhî hikmetin en açık delillerinden biridir.

Kur'an sureleri (سُورَة) çoğul hâliyle سُوَر olarak gelir. Sure, başı ve sonu belirli, kendine mahsus bir *fâtiha* ve *hâtimeye* sahip ayetler bütünüdür; Kur'an-ı Mecîd'in bir bölümünü teşkil eder ve onun ayrılmaz bir parçasıdır. Bir başka tarife göre surenin manası, "başlangıcı ve sonu belli, özel bir isimle adlandırılmış, bu ismi değişmeyen Kur'an parçasıdır."[150] Bu tarif, surenin vahy-i ilâhînin müstakil bir birimi oluşunu açıkça ortaya koymaktadır. Zira her surenin kendine mahsus bir başlangıç ve bitiş bölümü vardır. Bu özellik, Kur'an-ı Kerîm'in tertibindeki hassas nizâmı yansıtmaktadır. Her sure, kendi bünyesinde belirli bir maksada hizmet eden bir muhteva taşır ve bu muhteva, Kur'an'ın genel bütünlüğü içerisinde belirli bir gayeyi yerine getirir. Ayrıca her surenin, muhtevasıyla irtibatlı hususî bir isme sahip olması, okuyucunun o surenin bütün muhtevasını zihninde canlandırmasına yardımcı olmaktadır.

---

[148] Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyyât: Mu'cem fi'l-muṣṭalaḥât ve'l-furûk el-lugaviyye*, thk. Adnân Dervîş ve Muhammed el-Mişrî (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1998), 494.

[149] es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/168.

[150] el-Kefevî, *el-Kulliyyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*, 1/222.

Daha önce ele aldığımız üzere, ayetlerin kendi içindeki nazmî bütünlüğü ve kelimeler arasındaki kuvvetli bağ, ardından surelerin aynı bütünlük içerisinde teşekkül etmesi, Râfiî'nin Kur'an'ın metin birliğini şu şekilde tasvir etmesine vesile olmuştur:

> "Sen Kur'an'da bulunduğun müddetçe, baştan sona tamamını bitirinceye kadar, farklı unsurlarında tertip yönünden, telif mahiyetinde, tasvir çeşitlerinde ve sözün gayelerinde değişiklikler olsa bile, karşında yalnızca tek bir kemâl sureti görürsün… Sanki bütün bir Kur'an sana tek bir cümle olarak ulaşıyor gibidir."[151]

Gerçekten de Kur'an-ı Kerîm'in bütüncül seviyesi, sureler arasındaki bu karşılıklı nazmî bağ sayesinde ortaya çıkmaktadır. Konu ve ele alınan durumlar çeşitlilik arz etse de ana mesaj daima sabit ve birbirine bağlıdır. Bu uyum, mesela kıssaların akîde esasları ve şer'î hükümler ile bağlanma tarzında açıkça görülür. Böylelikle Kur'an'ın ana mesajı güçlenir ve her bir parça, metnin bütüncül gayesine hizmet eder.

Kur'an'ın tematik birliği, yalnızca konularının ahenkli oluşunda ve birbirini tamamlamasında değil; aynı zamanda metnin şeriat, hayat, ruh ve ahlâka dair bütünlüklü ve tutarlı bir vizyon sunabilme kudretinde kendini gösterir. Râfiî'nin veciz ifadesiyle, Kur'an'ın her bir parçası, üslûp ve konu bakımından farklılık arz etse de kemâlin tek ve mükemmel bir suretini çizmeye katkıda bulunur. Bu nazmî uyum, şüphesiz ki Kur'an'ın icazının bir tezahürü olup, okuyucunun İslâm'ın öz mesajını kavrayışını pekiştirir.

Surelerin Tertibi

Daha önce, ayetlerin sure içerisindeki tertibinin tevkîfî olduğu hususunda ulemânın icmâ ettiği belirtilmişti. Ancak söz konusu tertip meselesi sureler düzeyine taşındığında, âlimler arasında "tevkîfî mi yoksa içtihâdî mi?" şeklinde bir ihtilâf ortaya çıkmıştır. Tertibin tevkîfî olduğunu savunanlar, mushaf içerisindeki sure sıralamasının doğrudan Hz. Peygamber'in (sav.) yönlendirmesiyle ve Allah'tan gelen vahiy doğrultusunda gerçekleştiğini ifade ederler. Bu anlayışa göre surelerin tertibi, Kur'an'ın icaz yönlerinden birini teşkil eder. Buna mukabil tertibin içtihâdî olduğunu ileri sürenler ise, Hz. Peygamber'in (sav.) vefatından sonra sahâbenin, dönemin

[151] Mustafâ Sâdık er-Râfi'î, *İ'câzü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1973), 201.

şartlarını ve ümmetin ihtiyaçlarını dikkate alarak sureleri kendi içtihatlarıyla sıraladıkları kanaatindedir. Bu iki görüş arasında bir nevi telif ve uzlaştırma arayışında olan üçüncü bir yaklaşım da mevcuttur. Bu görüşe göre surelerin bir kısmı bizzat nebevî talimatla sıralanmış; geri kalan kısmı ise sahâbe içtihadıyla tertip edilmiştir. Her hâlükârda bu ihtilâf, Kur'an-ı Kerîm'in muhafazasına gölge düşürmemektedir. Bilâkis, bu tartışma, ümmetin Kur'an'ı muhafaza etme ve onu doğru şekilde anlamaya gösterdiği titizliğin ve ilmî gayretin en açık göstergelerinden biridir.

Bu görüşü savunanlar arasında, Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) önemli bir yer tutar. Nitekim kendisi şu tespitte bulunur:

> "Kelâmın güzelliklerinden biri de parçalarının birbirine bağlı olmasıdır; böylece kopukluk meydana gelmez. Bu ise surelerin tertibinin tevkîfî olduğu esasına dayanır. Her surenin başlangıcını, kendisinden önceki surenin sonuyla mukayese ettiğinde, aralarında son derece uygun bir münâsebet bulunduğunu görürsün. Bu münâsebet bazen açıkça görünür, bazen de gizli kalır."[152]

Zerkeşî'nin bu ifadesi, Kur'an sureleri arasındaki irtibat ve insicâmın ehemmiyetine işaret eder. Ona göre surelerin tertibi, gelişigüzel bir sıralama olmayıp, doğrudan tevkîfîdir. Bu anlayışa göre surelerin sırası, sadece bir tasnif meselesi değil; bilakis Kur'an'ın kendi bünyesindeki nazmî uyumun ve tabii akışın ayrılmaz bir parçasıdır. Zerkeşî'ye göre, her surenin baş tarafı, çoğu zaman kendinden önceki surenin sonuyla anlam yönünden bir bağ kurar. Bu bağ kimi zaman açık ve belirgin, kimi zaman ise daha örtük bir şekilde tezâhür eder.

Celâleddîn es-Süyûtî de surelerin tertibindeki tenâsük ve aralarındaki uyum meselesine husûsî bir önem atfetmiştir. Nitekim o, bu konuda müstakil bir çalışma kaleme alma gereği duymuş ve şu ifadeleri kullanmıştır:

> "Bu türlerden husûsî bir nev' hakkında -ki o da surelerin tertibindeki münâsebetlerdir- isteyenlere süratli bir kaynak, istifade etmek isteyenlere ise faydalı bir müracaat vesilesi olsun diye latif bir cüz ayırmak istedim. Çoğu, fikrî mahsûlümdür ve nazarî birikimimin eseridir. Zira bu konuda söz söyleyen yahut bu yollara giren kimseler pek azdır. Başkasına ait olanları ise açıkça sahibine nispet ettim. Yalnızca beğendiğim ve

[152] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/35-36.

hakkında tenkit olmayanları zikrettim. Önceleri ona, işaret ettiğim üzere, fikrî istinbâtlarımın ürünü olması hasebiyle *Netâicü'l-fikr fî tenâsübi's-süver* adını vermiştim. Daha sonra ise adını değiştirerek *Tenâsüku'd-dürer fî tenâsübi's-süver* koydum. Zira bu hem manaya daha uygun düşmekte hem de cinas bakımından daha güzeldir."[153]

Ebû Bekir el-Enbârî (ö. 328/940) bu hususta şu tespitte bulunur:

> "Allah Teâlâ Kur'an'ın tamamını bir defada dünya semâsına indirdi; ardından onu yirmi küsur yıl içinde parça parça inzâl buyurdu. Bir sure, meydana gelen bir hâdiseye binaen iner; bir ayet, sorulan bir suale cevap olarak nâzil olurdu. Cebrâîl (as.), Nebî'ye (sav.) ilgili ayetin ve surenin yerini gösterirdi. Dolayısıyla surelerin tertibi, ayetler ve harflerin tertibi gibi bütünüyle Peygamber'den (sav.) kaynaklanır. Kim bir surenin yerini öne alır yahut geriye bırakırsa, Kur'an'ın nazmını bozmuş olur."[154]

el-Enbârî'nin bu açıklaması, Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'dan dünya semâsına topluca indirildiğini, ardından ihtiyaç ve hâdiselere göre tafsîl edilerek indirildiğini; sure ve ayetlerin ise Cebrâîl (as.) vasıtasıyla bizzat Peygamber'e (sav.) öğretilen ilâhî tertip üzere Mushaflarda yer aldığını ortaya koymaktadır. Bu da bugün Mushaflarda gördüğümüz tertibin, sahâbe içtihadı olmayıp doğrudan tevkîfî ve ilâhî yönlendirmeye dayalı olduğunu göstermektedir. Nitekim Tîbî (ö. 743/1343) de aynı hakikati şu sözlerle ifade eder: "Kur'an, ilk olarak Levh-i Mahfûz'dan dünya semâsına bir bütün olarak indirildi; ardından maslahatlara göre parça parça nâzil oldu. Daha sonra ise Mushaflarda, Levh-i Mahfûz'da sabit olan tertip ve nazma uygun şekilde yerleştirildi."[155]

Çağdaş âlimlerden Muhammed Abdullah Dırâz (ö. 1377/1958), Kur'an surelerinin tertibine dair şu temsîlî ifadeyi kullanır:

> "Eğer nüzûlünden sonra dağınık hâlde iken bir araya getirildiyse, şüphesiz ki nüzûlü esnasında da toplanmış iken parçalar hâlinde indirilmişti. Bu, temelleri üzerine kurulmuş bir binanın, aslı bozulmadan başka bir yere taşınmasına benzer. Taşınmadan önce binanın ölçüleri

[153] es-Süyûtî, *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân,* 65.

[154] Ebu'l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *Esrâru't-tekrâr*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1977), 68.

[155] Şerefuddîn el-Huseyn b. Abdillâh et-Tîbî, *Futûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kinâi'r-rayb* (Dubai: Câ'izetu Dubayyi'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013), 1/616.

> belirlenir, tuğlaları numaralandırılır; ardından bina yıkılıp parçalar hâlinde taşınır. Ancak her bir tuğla, kendisine tahsis edilen numaralı yerine yerleştirilince, bina ilk hâlindeki gibi sıkı sıkıya örülmüş olarak yeniden ayağa kalkar."[156]

Dırâz'ın bu benzetmesi, Mushaf'taki sure tertibinin son derece hassas bir ilâhî nizâm ve tenâsüke dayandığını gözler önüne sermektedir. Ona göre, Kur'an bir bina misali, kendi sağlam temelleri üzerinde ilk hâlinde nasıl inşa edilmişse, vahiy sürecinden Mushaf'a aktarılırken de her bir surenin ve hatta her bir ayetin yeri titizlikle belirlenmiş, böylelikle aslî nazmî bütünlük korunmuştur. Bu durum, surelerin tertibinin tamamen tevkîfî olduğunu ve Mushaf'ta görülen sıralamanın, bizzat ilâhî tertip çerçevesinde muhafaza edildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Subhî es-Sâlih (ö. 1345/1926) de sureler arası irtibat meselesini ele alırken, sureler arasında bağlantı kurma çabasının kimi zaman zorlama ve tekellüfe dönüşebileceğini ifade eder. Ona göre surelerin tertibi tevkîfîdir. Ancak bu, mutlaka her bir surenin kendisinden önce gelen sure ile açık bir şekilde irtibatlı olmasını gerektirmez. es-Sâlih'e göre her surenin kendi içinde belirgin bir ana teması bulunabilir ve bu tema etrafında bütün ayetleriyle mütekâmil bir yapıya sahip olabilir. Bununla birlikte, sureler arasındaki ilişki her zaman bütüncül veya kapsayıcı değildir. O, surelerin son ayetleriyle onları takip eden surelerin ilk ayetleri arasında görülen bağlantının daha çok *kısmî* bir irtibat olduğunu, bunun da tam anlamıyla bütüncül bir bağlantı sayılamayacağını vurgular. Kendisinin ifadesiyle:

> "Sureler arasındaki irtibat yollarını araştırmak —ki bu çoğu zaman zorlama ve tekellüf barındırır— surelerin tertibinin tevkîfî olduğu esasına dayanır. Biz de bu görüşü benimsedik ve ona dayandık. Ancak surelerin tevkîfî tertibi, her bir surenin mutlaka kendisinden önceki surenin ardından kopmaz bağlarla gelmesini gerektirmez. Nitekim ayetlerin tevkîfî tertibi de eğer farklı sebeplerle inmişlerse, aralarında zorunlu bir bağ olduğu anlamına gelmez. Çoğunlukla bir sure, kendi bütün bölümlerini birbirine bağlayan, belirgin ve genel bir konu etrafında birleşir. Ancak her surenin kendi iç bütünlüğü, bütün sureler arasında müşterek tek bir bütünlük demek değildir. Müfessirler de bu kadar ileriye gitmemiş, sadece önceki surenin sonu ile sonraki surenin başı arasındaki irtibatı ortaya koymakla

[156] Muhammed Abdullâh Dirâz, *en-Nebeu'l-ʿazîm*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1426/2005), 154-155.

> yetinmişlerdir. Bu irtibat da —eğer besmele ile ayrılmamış olsaydı— iki surenin değil, daha ziyade iki ayetin irtibatına benzeyen kısmî bir bağlantı niteliğindedir."[157]

es-Sâlih'in bu yaklaşımı, sureler arası münâsebet meselesinde hem tevkîfî tertip anlayışını kabul etmekte hem de bu tertibin, bütün sureler arasında kaçınılmaz olarak kapsamlı ve doğrudan bir irtibat bulunması anlamına gelmediğini vurgulamaktadır.

Sure tertibinin içtihadî olduğunu savunanlar arasında İbn Fâris (ö. 395/1004) de yer alır. Nitekim o şöyle der:

> "Kur'an'ın cem'i iki şekilde olmuştur: Bunlardan biri, surelerin tertibi olup *Sebʿu't-tıvâl*'in bir araya getirilmesi ve ardından *miʾûn* surelerinin[158] sıralanması gibi hususlardır ki, bu tertip sahâbe tarafından gerçekleştirilmiştir. Diğeri ise ayetlerin sureler içerisindeki tertibidir ki bu, tevkîfî olup bizzat Nebî (sav.) tarafından yapılmıştır."[159]

Aynı şekilde, Kâdî Ebû Bekir b. Tayyib el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) de şu tespitte bulunur: "Bugünkü sure tertibi, Zeyd [b. Sâbit] ve onunla birlikte bulunanların kendi görüşleriyle yapılmıştır. Bu tertibe Hz. Osman'ın (r.a.) da katılımı olmuştur."[160] Bu görüşler, Mushaf-ı Şerîf'teki sure tertibinin yalnızca nebevî yönlendirmeye dayalı olmadığını, sahâbenin de bu konuda içtihat yaptığını göstermektedir. Buna mukabil, her suredeki ayetlerin kendi içerisindeki sıralaması tevkîfîdir ve doğrudan Hz. Peygamber'in (sav.) talimatına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım, Kur'an metninin toplanması ve tertibinde çok boyutlu bir sürecin varlığını ortaya koymakta; surelerin düzenlenmesinde sahâbenin katkısını, ayetlerin iç tertibinde ise nübüvvet kaynaklı düzenlemeyi açıkça ayırt etmektedir.

İki görüşü uzlaştırmaya çalışanlar arasında İbn Atıyye (ö. 541/1147) de yer almaktadır. Nitekim o şöyle der: "Rivayetlerin zahirinden anlaşıldığına göre, *Sebʿu't-*

---

[157] Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih, *Mebâḥis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1971), 70.

[158] Miûn sureler, *es-Seb'u't-tivâl* olarak adlandırılan yedi uzun surenin ardından gelen ve ayet sayıları 100 ve üzeri olan surelere verilen addır. Bkz. Abdülhamit Birışık, "Sure", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/538.

[159] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/237.

[160] Ebû Muhammed ʿAbdülhak b. Gâlib İbn ʿAṭiyye el-Endelusî, *el-Muḥarreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿazîz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001), 1/53; Ebû ʿAbdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî: el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Kurʾân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve dğr. (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 1/59.

Tıvâl, *Havâmîm* ve Mufassal[161] sureleri, Hz. Peygamber (sav.) döneminde tertipli hâlde idi. Bunun dışında kalan sureler ise tertipli değildi; bunlar yazım esnasında düzenlenmiştir."[162] Aynı doğrultuda İmam İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ise şu tespitte bulunur: "Bazı surelerin veya surenin büyük bir kısmının diğerleriyle olan tertibinin tevkîfî olmasına mâni yoktur; bununla birlikte bir kısmının da sahâbenin içtihadıyla belirlenmiş olması mümkündür."[163] İbn Atiyye ve İbn Hacer el-Askalânî'nin bu ifadeleri, surelerin bir bölümünün tertibinin Hz. Peygamber (sav.) döneminde zaten mevcut olduğunu, dolayısıyla tertipte tevkîfî bir yön bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bununla beraber diğer bir kısmın ise Resulullah'ın vefatından sonra sahâbenin kendi içtihatlarıyla Mushaf'a yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Böylece bu yaklaşım, sure tertibinde hem tevkîfî hem de içtihadî unsurların birlikte var olduğunu kabul eden orta bir yolu temsil etmektedir.

İbn Âşûr (ö. 1393/1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinde, sekizinci mukaddimede bu görüşleri uzun uzadıya tartışmış ve neticede Kur'an-ı Kerîm'de surelerin tertibinin ekseriyetle tevkîfî olduğunu, yani Hz. Peygamber'in (sav.) yönlendirmesiyle gerçekleştiğini belirtmiştir. Bununla birlikte, bazı surelerin tertibinde sahâbe içtihadının da bulunabileceği ihtimalini tamamen reddetmemiş, dolayısıyla bu meselede tevkîfî–içtihadî unsurları mezc eden uzlaştırıcı görüş sahiplerinden biri olmuştur.

İbn Âşûr'a göre surelerin içerisindeki ayetlerin tertibi, icmâ ile tevkîfîdir ve bunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Ancak sureler arası tertip meselesinde hem tevkîfî hem de içtihadî olasılıkların bulunduğunu dile getirir. Onun ifadesiyle:

> Hiç şüphe yok ki, Kur'an surelerinin bir kısmı, Nebî (sav.) döneminde bugün elimizdeki Mushaf'taki tertibine uygun olarak sıralıydı. Bu Mushaf, Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk'ın hilâfeti zamanında cem' edilip yazılan ve Hz. Osman Zinnûreyn'in hilâfeti döneminde nüshaları çeşitli beldelere gönderilen İmam Mushaf'ın bir kopyasıdır. Şüphe yok ki, Mufassal sureler

[161] Mufassal sureler,Kur'an'ın kısa surelerini ifade eden bir kavramdır. Yaygın görüşe göre Kâf suresi ile başlayıp Kur'an'ın sonuna kadar devam eden sureler bu grup içerisinde değerlendirilir. Bkz. Birışık, "Sure", 37/538.

[162] İbn 'Aṭiyye el-Endelusî, *Tefsîru İbn 'Aṭiyye*, 1/50.

[163] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 9/42.

> Kur'an'ın son kısmını teşkil ediyordu. Bu sebeple farz namazlarda sure kıraati sünneti, bazı namazlarda *Tıvâl-i Mufassal*'dan, bazılarında *Evsât-ı Mufassal*'dan, bazılarında ise *Kısâr-ı Mufassal*'dan olmak üzere tertip edilmiştir. Ayrıca Mushaf'ın baş tarafında yer alan uzun sureler grubu da Hz. Peygamber (sav.) döneminde Kur'an'ın baş kısmı olarak tertiplenmişti. Geri kalan sureler hususunda ise ihtimal kapısı açıktır.[164]

Bu yaklaşım, İbn Âşûr'un meseleye dair tavrını açıkça ortaya koymakta; sure tertibinde çoğunlukla tevkîfî bir yapının bulunduğunu, ancak sınırlı ölçüde sahâbî içtihadına dayalı düzenlemelerin de mümkün olabileceğini vurgulamaktadır.

İbn Âşûr'un tefsirinin takip edilmesi, önemli bir metodolojik sonuca götürmektedir. Buna göre, o, sureler arasında kastedilmiş ilişkilere açık bir şekilde işaret etmemekte; bu çerçevede En'âm ve Mâide sureleri arasında özel bir irtibata da temas etmemektedir. Bu durum, onun surelerin tertibi meselesine dair genel yaklaşımıyla uyum arz etmektedir. Zira İbn Âşûr, surelerin tertibinin tevkîfî olduğu konusunda kesin bir hüküm vermekten kaçınmakta; bu tutum da doğrudan tefsir yöntemine yansımaktadır. Nitekim o, surelerin tertibini, aralarındaki anlamsal yahut tematik ilişkileri inşa etmenin temeli olarak görmemektedir. Bu sebeple, İbn Âşûr'un ilgisi, surenin kendi bünyesini çözümlemeye, onun iç bütünlüğünü, maksatlarını ve bağlamsal yapısını ortaya koymaya yönelmektedir. Öncesindeki veya sonrasındaki surelerle bağlantı kurma noktasında zorlayıcı bir yaklaşıma girmemekte; surelerin başlangıçları ile bitişleri arasında yahut ardışık sureler arasında zorunlu bir bağ arayışına girmemektedir. Bu metodolojik tercih, onun münâsebet bahsinde, delilini doğrudan metnin kendisinden alan ilişkilerle yetinmesini açıklamaktadır. Aynı zamanda, sureler arası ilişkilerden söz etmemesini de temellendirmektedir. Zira bu alan, onun nazarında sabit ve bağlayıcı bir tevkîfî esasa dayanmamakta; ayrıca *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*'de benimsediği tefsir bağlamı böyle bir yaklaşımı zorunlu kılmamaktadır. Nitekim İbn Âşûr'un bu konudaki tavrı, daha önce "ulemânın münâsebet ilmine bakışı" başlığı altında ele alınmıştır.

[164] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/75.

2.2.3.1.Surenin Başlangıcı ile Önceki Surenin Sonu Arasındaki Münâsebet

Bu münâsebet türü, bir surenin başlangıç kısmındaki muhteva ile ondan önceki surenin son kısmındaki muhteva arasında anlam yönünden irtibat bulunması hâlinde ortaya çıkar. Böyle bir irtibat, Kur'an-ı Kerîm'de ardışık surelerin konuları arasında bütünlük ve devamlılık bulunduğunu göstermektedir. Bu suretle okuyucu, önceki surede ele alınan konu yahut hükümlerle sonraki surede işlenen meseleler arasında bir süreklilik veya anlam bakımından bir gelişim bulunduğunu fark edebilmektedir. Bu duruma en belirgin örnek, Fâtiha Suresi'nin sonu ile Bakara Suresi'nin başı arasındaki münâsebettir. Fâtiha Suresi, "*ihdinâ's-sırâta'l-müstakîm*" niyazı ile hidayete erişme talebiyle sona ermektedir. Hemen ardından gelen Bakara Suresi'nde ise bu hidayete mazhar olmuş müttakîlerin vasıfları tafsilatlı bir biçimde beyan edilmektedir. Böylelikle bir surede talep edilen hidayetin, sonraki surede cevabının verilmesi suretiyle tamamlayıcı bir bağ kurulmuş olmaktadır.

Zerkeşî bu hususta şu tespitte bulunur: "Eğer surenin başlangıcını dikkatle incelersen, onun, önceki surenin sonuyla son derece uyumlu olduğunu görürsün. Bu uyum kimi zaman açıkça belirgin olur, kimi zaman ise daha gizli kalır."[165] Bunun bariz örneklerinden biri, Fâtır suresinin şu ifadeyle başlamasıdır: {الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [Fâtır, 1]. Bu başlangıç, kendisinden önceki Sebe' suresinin şu ifadeyle sona ermesiyle doğrudan bir irtibat arz etmektedir: {وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ} [Sebe', 54]. Sebe' suresinin bu son ayeti, zâlimlerin bâtıl arzularına ulaşmalarının ilâhî kudret ve hikmetle engellendiğini beyan etmektedir. Ardından Fâtır suresinin, gökleri ve yeri yoktan var eden Allah Teâlâ'ya hamd ile başlaması; O'nun mutlak kudretini, yaratma sıfatındaki yüceliğini ve hamde lâyık oluşunu pekiştirmekte; böylece okuyucuya, surenin kendi bütünlüğü ile birlikte, önceki sureyle olan konusal ve anlam bütünlüğünü de hissettirmektedir.

Aynı türden bir münâsebet, Fil suresinin son ayeti {فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ} [Fil, 5] ile Kureyş suresinin başındaki {لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ * إِيلَافِهِمْ} [Kureyş, 1-2] ifadeleri arasında da kendini göstermektedir. Burada iki olay arasındaki bağ, son derece latif bir şekilde tezâhür etmektedir. Ahfeş, bu irtibatı şu şekilde açıklamıştır: "Bu bağ, Yüce Allah'ın

[165] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/39.

{فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا} (Kasas, 8) ifadesinde olduğu gibi anlaşılmalıdır."[166] Yani Cenâb-ı Hak, fil sahiplerine karşı gerekli tasarrufu icrâ ederek onları helâk etmiş, onları yenik ekin yaprağına çevirmiştir ki, bu hadise ile Kureyş'in kalplerini ilâhî kudret karşısında yumuşatsın, iman etmeye yöneltsin ve onlara kendi yurtlarında emniyet ve istikrar bahşetsin.

Buna benzer bir başka örnek de pek çok yerde görüldüğü üzere, surelerin sonları ile onları takip eden surelerin başları arasındaki uyumda müşâhede edilmektedir. Meselâ Kamer suresinin sonunda yer alan {إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ، فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ} [Kamer, 55] beyanı ile Rahmân suresinin başındaki {الرَّحْمَـٰنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ} [Rahmân, 1] ifadeleri arasındaki irtibat bu duruma örnektir. Kamer suresinin kapanışında *melîkin muktedîr* ifadesiyle, kudret ve hâkimiyet sahibi Allah Teâlâ'nın nezdindeki muttakîlerin yüce makamı zikredilmektedir. Ardından Rahmân suresi, bu *melîk-i muktedîr*in aynı zamanda "Rahmân" sıfatıyla muttasıf olduğunu, Kur'an'ı öğreten ve insanı yaratan merhamet sahibi ilâh olduğunu vurgulamaktadır. Böylece, kudret ve hâkimiyet tasvirinden rahmet ve ilim vasıflarına geçişteki bu tertip, sureler arasındaki konu bütünlüğünü ve anlamdaki uyumu açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Bikâî'ye göre surelerin baş kısımları, surenin genel yapısını ve maksadını içeren bir öz mahiyetindedir. Hatimeleri ise kendinden sonra gelen surenin maksadını destekleyici bir özellik arz etmektedir. Böylece Kur'an, her bir parçası bütünün bir eksiğini tamamlayıp birbirine bağlanan mükemmel bir yapıya sahip olur.[167] Bu tespit, Kur'an sureleri arasındaki derin tenâsük ve ahengi açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre her surenin baş kısmı, yalnızca bir giriş cümlesi değil, aynı zamanda surenin ana maksadına işaret eden ve onu özetleyen bir öz niteliğindedir. Keza, önceki surenin kapanış bölümü, ardından gelen surenin içeriğine zemin hazırlayan, onun maksadını destekleyen ve açığa çıkaran önemli bir işlev üstlenmektedir. Bu durum, Kur'an metninin bütünlüğünü ve sureler arasındaki organik bağın kuvvetini göstermektedir.

---

[166] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/38.

[167] Meşhûr Mûsâ Meşâhera, *et-Tenâsubu'l-Kur'ânî 'inde'l-Bikâ'î*, (Ürdün: el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 107.

2.2.3.2.Her Surenin İçeriğinin Önceki Sure ile Münâsebeti

Duhâ ve İnşirâh sureleri arasındaki uyum, Kur'an-ı Kerîm'in sureler arası tenâsük ve bütünlüğüne dair dikkat çekici örneklerden biridir. Her iki sure de Allah-u Teâlâ'nın Resûl-i Ekrem'e (sav.) lütfettiği nimetleri beyan ederek bütüncül bir mesaj sunmakta; ancak her biri bu hakikati farklı bir zaviyeden işlemektedir. İmam el-Merâgî (ö. 1952), bu irtibatın mahiyetini şu şekilde ortaya koyar:

> "İnşirâḥ suresi Mekke'de nâzil olmuş olup kendisinden önce gelen surenin muhtevasıyla son derece sıkı bir bağ içerisindedir. Hatta Tâvûs ve Ömer b. Abdülazîz'in, bu iki sureyi bir rekâtta, besmeleyi araya koymaksızın art arda okuyarak âdeta tek bir sure gibi tilâvet ettikleri rivayet edilmiştir."[168]

Bu, iki sure arasındaki bağın ne denli derin olduğunu açıkça göstermektedir. Zira her iki sure de bir bütün olarak aynı ana temayı işlemekte, ancak vurgu yaptıkları noktalar itibariyle birbirini tamamlamaktadır. Ḍuḥâ suresi, özellikle Resûlullah'ın (sav.) hayatındaki ilâhî himâyeyi, Allah'ın kendisine olan inayetini ve geçmişten bugüne kadar süregelen rahmetini vurgulamaktadır. Buna mukabil İnşirâḥ suresi, bu ilâhî himayenin tezahürünü "her zorlukla birlikte bir kolaylık vardır" hakikati üzerinden ele alarak, nimetlerin hatırlatılması ve şükrün gerekliliği hususunda müminlere güçlü bir telkin sunmaktadır.

Duhâ ve İnşirâh sureleri arasındaki uyum, Kuran'ın sureler arasındaki ahenk ve bütünlüğünü örnekleyen bir durumdur. Bu iki sure, Allah'ın peygamberimiz Muhammed (sav.) üzerindeki nimetlerini vurgulayan bütünsel bir mesaj sunar, ancak her biri bu mesajı farklı bir açıdan ele alır. Merâgî bu ilişkiye dikkat çekerek şöyle der: "İnşirah suresi Mekkîdir ve önceki sure ile çok sıkı bir bağlantıya sahiptir. Tâvûs ve Ömer b. Abdülaziz'in bu iki sureyi bir bütün olarak, bismillah demeden tek bir rekâtta okudukları rivayet edilmiştir." Bu, iki sure arasındaki ilişkinin derinliğini gösterir; çünkü bu sureler, her biri farklı nimetler ve şükretmenin gerekliliği üzerinde yoğunlaşarak, bütünsel bir temayı oluşturur.

---

[168] Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Kahire: Şeriketu'l-Kütüb ve Matbaʿatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1365/1946), 30/253.

2.2.3.3.Bir Surenin Sonu ile Diğer Bir Surenin Başlangıcı Arasındaki Münâsebet

Sureler arası münâsebetin bir diğer şekli, bir surenin son ayetleri ile başka bir surenin başlangıç ayetleri arasında görülen irtibattır. Bu hususta Celâleddîn es-Süyûtî, Kur'an-ı Kerîm'in metni üzerinde yaptığı istikrâî incelemelerinde şu tespitte bulunmuştur: "Gözlemlediğim bir başka durum şudur ki, aralarında uyum ve bütünlük bulunan iki surenin, ikinci suresinin sonu, birincisinin başına münâsip olacak şekilde gelir. Bu da aralarındaki vahdetin bir göstergesidir."[169] Süyûtî'nin bu değerlendirmesi, surelerin tertîbinde görülen ve Kur'an-ı Kerîm'in belâgat icazının tezâhürlerinden biri olarak değerlendirilebilecek olan derin irtibatı ortaya koymaktadır.

Bunun en dikkat çekici örneklerinden biri, Âl-i İmrân suresinin hâtime kısmı ile Bakara suresinin fâtiha kısmı arasındaki uyumdur. Nitekim Bakara suresi, muttakîlerin sıfatları ile başlayarak onların felaha eren kimseler olduğunu beyan ederken; Âl-i İmrân suresi, şu ilâhî hitapla son bulur: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [Âl-i İmrân, 200]. Böylece her iki surenin başı ve sonu, "takvâ–sabır–felâh" ekseninde birbiriyle bütünleşmektedir.

Ayrıca Bakara suresi ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [el-Bakara, 4] ayetiyle, vahye iman eden ve ahirete yakînen inanan kimseleri överek başlarken; Âl-i İmrân suresinin son kısmında ise Ehl-i Kitap'tan iman eden kimseler şu ifadelerle zikredilir: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ أُولَٰئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [Âl-i İmrân, 199].

Bu örnek, surelerin bitiş ve başlangıç noktaları arasındaki anlam köprüsünü açıkça göstermekte ve Kur'an-ı Kerîm'in bütüncül yapısına işaret eden incelikli tenâsüklerden birini teşkil etmektedir

2.2.3.4.İki Surenin Başlangıçları Arasındaki Münâsebet

Kur'an-ı Kerîm, bütün kısımlarında görülen eşsiz bir tenâsük ve nazım ahengi ile temâyüz etmektedir. Bu bütünlük, surelerin başlangıç pasajlarında da dikkat çekici biçimde tezâhür eder. Nitekim Zümer suresinin fâtiha kısmı ile *Havâmîm* diye bilinen

[169] es-Süyûtî, *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân,* 92.

yedi surenin girişleri arasındaki uyum, konular arası bütünlüğü pekiştiren son derece dikkat çekici bir belâgat örneği arz etmektedir. Celâleddîn es-Süyûtî, bu münâsebeti şöyle açıklar:

> *"Havâmîm* olarak adlandırılan yedi surenin Zümer suresinden hemen sonra gelmesinin sebebi, mukaddimelerdeki kardeşliktir. Zira her iki giriş de 'Kitab'ın indirilişi' teması ile başlar. Bu, son derece anlamlı bir münâsebettir. Ayrıca *Havâmîm* sureleri, {حم} ifadesi ile başlamaları, {حم}'den hemen sonra 'Kitap' zikrinin gelmesi ve tamamının Mekke'de nâzil olması gibi müşterek özelliklerinden dolayı kendi aralarında belirli bir tertîbe tâbi kılınmıştır."[170]

Burada görülen "mukaddimelerde kardeşlik" olgusu, yalnızca lafız benzerliği değil; anlamların ve mesajların da bütünleşmesidir. Bu bütünlük, surelerin girişinde verilen temel konuların, Kur'an bütününde yer alan ana fikirlerle paralel bir şekilde gelişmesini sağlamaktadır.

Süyûtî, bu tür münâsebetin bir başka örneğine de işaret ederek şöyle der: "Kehf suresinin hamd ile, İsrâ suresinin ise tesbîh ile başlaması da buna bir misâldir. Çünkü tesbîh, hamdin öncüsüdür; '*Sübhânallâh ve'l-hamdü lillâh*' denildiği gibi." Tesbîh, Yüce Allah'ı her türlü noksanlıktan tenzîh etmektir; hamd ise, ardından gelen şükür ve minnet ifadesidir. Böylece bu açılışlar arasında mantıkî ve fikrî bir tertip gözetilmiş; müminin önce Allah'ı noksan sıfatlardan tenzîh etmesi, ardından O'na hamd ile şükretmesi yönünde bir davet ortaya konmuştur.

Sonuç olarak, surelerin fâtiha kısımları arasındaki bu türden münâsebetler, basit bir lafız benzerliği olmanın ötesinde, Kur'an-ı Kerîm'in belâgat icazının parçası olarak değerlendirilmelidir. Zira bu münâsebetler, surelere hem kelime düzeyinde hem de mana düzeyinde bağlar kurmakta; böylelikle metinlerarası ilişkileri kuvvetlendirmekte ve tefekkür ufkunu derinleştirmektedir.

Klasik kaynaklarda münâsebet yukarıda belirtildiği üzere çeşitli yönleriyle, bilhassa Kur'an çalışmaları kapsamında ele alınan ve irdelenen bir kavram olmuştur. Modern dilbilim çalışmalarında karşımıza çıkan metinsel tutarlılık kavramı, metin incelemeleri ve çözümlemelerinde çokça kullanılan bir kavram olup münâsebet ilmi

[170] es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/387.

ile benzer özelliklere sahiptir. Bu noktadan yola çıkarak bir sonraki bölümde metin, metinsel tutarlılık ve metinsel tutarlılıkla ilgili kavramlar üzerinde durulmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN DİLBİLİMİNDE "METİNSEL TUTARLILIK" KAVRAMI VE EŞANLAMLI KAVRAMLARI

Metindilbilim, dilsel araştırmaların evriminde kayda değer bir merhaleyi teşkil etmektedir. Bu alandaki kuramsal yönelim, çözümleme birimi olarak yalnızca cümleye odaklanan yaklaşımı aşmakta ve metni, daha geniş ve kapsamlı bir çözümleme birimi olarak merkeze almaktadır. Söz konusu dönüşüm, dilin mahiyetine dair düşünsel bir derinliği yansıtmaktadır; zira artık dil, bağımsız unsurların bir toplamı olarak değil, bütünlük arz eden bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Başlangıçta dilbilimsel araştırmaların temelinde cümle yer almakta idi ve bu birim, anlam ile yapı analizlerinin merkezini teşkil etmekteydi. Ne var ki zamanla, dilin işleyişini anlamak için yalnızca cümleyle yetinmenin kifayetsiz olduğu anlaşılmış; bunun üzerine dilsel çözümleme, metin düzeyine taşınmıştır. Metin, kendi içerisinde örgütlenmiş, anlam ve maksat bakımından yekpare bir bütün olarak kabul edilmektedir. [171]

Robert de Beaugrande (1946-2008) ve Teun A. van Dijk (d. 1943) gibi öncü isimler, cümlenin metinden bağımsız olarak müstakil bir anlam birimi olamayacağını; bilakis, ait olduğu metinsel bağlamda şekillenen bir unsur olduğunu vurgulamışlardır. Zira bir cümlenin anlamı, yalnızca sözdizimsel yapısıyla değil, dâhil olduğu metnin genel bağlamı içerisinde belirginlik kazanır. Aynı cümle, farklı metin bağlamlarında farklı anlamlara gelebilir. Bu da anlamın doğru anlaşılması için, metnin bütünsel dokusuna vakıf olmayı gerektirdiğini gösterir. Bu bakış açısı, cümleyi bağlamdan kopuk ve tek başına değerlendirmenin yetersizliğini ortaya koymakta; anlamı, metinsel bağlam ve içerik bütünlüğü içerisinde ele almanın zaruretine işaret etmektedir.[172]

[171] Ahmed Muhammed Abdurrâdî, *Nahvu'n-nassi beyne'l-asâleti ve'l-hadâse* (Mısır: Mektebetu's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2008), 10.

[172] Ahmed Muhammed Abdurrâdî, *Nahvu'n-nassi beyne'l-asâleti ve'l-hadâse*, 12.

Modern dilbilim, cümle merkezli analiz anlayışının sınırlarını aşarak, metin düzeyinde yapılan çözümlemeleri de kapsayacak şekilde gelişmiş; böylelikle, ancak metnin bütüncül bir yapı olarak ele alınmasıyla açığa çıkan anlamsal ve işlevsel boyutların kavranmasına imkân tanımıştır. Kuramsal düzlemdeki bu yöneliş, metinlerde anlamların nasıl kurulduğunu ve nasıl geliştiğini daha derinlikli biçimde anlamamıza katkı sağlamakta; ayrıca, görünürde bağımsız bir yapı arz eden cümlenin, esasen metnin daha geniş anlam örgüsü içinde müstakil olmayan bir unsur olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zira cümle, sahip olduğu kurucu yapısı sayesinde, dilbilgisel ilişkilerin tesisi noktasında temel bir rol oynamakta; fakat bu özelliğiyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda metin bağlamında anlam kazanan bir yapı olarak hem nahvî bir unsur hem de bağlamsal etkileşime açık bir ifade birimi hüviyeti taşımaktadır. [173]

Metinsel tutarlık çalışmaları, metin nahvi ve söylem çözümlemesi disiplinleri çerçevesinde ele alınmaktadır. Ne var ki, metin ile söylem, dilsel çözümleme bakımından aynı düzeyde yer alan yapılar değildir. Zira metin, söylemin daha geniş yapısı içerisinde temel bir birim olarak konumlanmaktadır. Metin; kendi iç unsurları arasındaki tutarlılık ve bağlılığı yansıtan, dilsel olarak gerçekleştirilmiş bir yapı olup, belirgin bir iletisel amaca sahiptir. Buna mukabil, metin ile içinde sergilendiği durumsal bağlam arasındaki karşılıklı ilişki, bağlamın mesaj üzerindeki etkisini ve metnin muhatap üzerindeki etkisini anlamamıza imkân tanıyan ilave bir boyut kazandırmaktadır. Bu yaklaşım, söylem ve metin çözümlemelerini daha hassas bir düzeye taşımakta; dilsel işlevlerin daha derinlikli biçimde yorumlanmasına imkân sağlamaktadır.

Metin, çok katmanlı düzlemlerde birbiriyle iç içe geçmiş ve bağlantılı parçalardan oluşan bütüncül bir yapı arz eder. Bu yönüyle, kendi içinde tamamlanmış bir sistem olarak değerlendirilir. Bahîrî (d. 1953) bu durumu "ve doğrusu biz, cümleye ait terimleri metne taşımaktayız; bunda bir sakınca yoktur. Bilakis bu durum, iki yapı

[173] Said Hasan Bahîrî, *'İlmu lugati'n-nass: el-mefâhîm ve'l-itticâhât* (Beyrut-Kahire: Mektebetu Lubnân ve'ş-Şeriketu'l-Mısriyye li'n-Neşr, 1997), 103.

arasındaki iç içeliği güçlendirmektedir" şeklinde açıklamaktadır.[174] Bahîrî burada, cümle düzeyinde kullanılan nahvî terimlerin metin düzeyinde de geçerlilik kazandığını vurgulamakta; böylelikle, metinler arasındaki geçişkenlik ve tutarlılığın daha da pekiştiğine işaret etmektedir.

Nahiv/Dilbilgisi açısından metin, yatay düzlemde konumlanan farklı parçalardan oluşan bütüncül ve üst düzey bir yapı olarak anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, metnin; cümleler ve paragraflar gibi daha küçük metinsel birimlerden teşekkül ettiğini ve bu birimlerin belirgin sentaktik ilişkilerle birbirine bağlandığını ifade eder. Buna karşılık, semantik düzlemde ise metne dikey bir perspektiften bakılmakta ve bu yapı iki aşamalı bir hiyerarşi çerçevesinde değerlendirilmektedir: "Birinci düzey, aralarında nahvî ilişkiler bulunan küçük metinsel birimlerden oluşur; ikinci düzey ise, aralarında mantıksal anlamsal tutarlılık ilişkileri bulunan bütüncül kavramsal yapılardan oluşur."[175] Bu yaklaşım, metnin yalnızca dilbilgisi açısından değil, aynı zamanda anlam örgüsü bakımından da çok katmanlı ve iç içe geçmiş bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Böylelikle, metnin farklı düzeyleri arasındaki tutarlılık, derinlemesine anlama ve parçalardan bütüne varan bir kavrayışın inşasına katkı sunmaktadır.

Metinsel tutarlığın incelenmesi ve kavranması bağlamında metin, temel ögelerin karşılıklı etkileşimiyle bütünlük kazanan yekpare bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Said Hasan Bahîrî de bu anlayışı şu ifadelerle teyit etmektedir: "Metin, dilsel fiilin bir göndericisi, bir alıcısı, aralarındaki bir iletişim kanalı, mesajın içeriğine göre değişen bir amaç ve etkileşimin gerçekleştiği toplumsal bir iletişim durumunu içeren konuşma olayları bütünüdür."[176] Bu perspektiften bakıldığında, metnin yalnızca kelime ve cümlelerin rastgele bir araya gelmesinden ibaret olmadığı; bilakis, gönderen ile muhatap arasında gerçekleşen dinamik bir etkileşim süreci olduğu anlaşılmaktadır. Bu sürecin işlerlik kazanabilmesi için etkili bir iletişim kanalının mevcut olması gerekmekte ve bu kanal, belirli bir maksada matuf mesajın aktarımını sağlamaktadır. Söz konusu etkileşim, metinsel tutarlığın tahakkuku ile doğrudan

[174] Said Hasan Bahîrî, *'İlmu lugati'n-nass: el-mefâhîm ve'l-itticâhât*, 104.

[175] Bahîrî, *'İlmu lugati'n-nass*, 119.

[176] Bahîrî, *'İlmu lugati'n-nass*, 110.

ilişkilidir. Zira metindeki tutarlılık, dilsel ögeler arasındaki ilişkilerin düzenli ve anlamlı bir biçimde örülmesini temin etmekte; bu da neticede, metnin iç bütünlüğünü ve anlamsal uyumunu sağlayan en mühim unsurlardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Metin, ortaya çıktığı bağlamla irtibat hâlinde bir yapı arz eder; bu bağ, belli bir iletişim durumu içerisinde müellif ile muhatap arasında kurulan karşılıklı etkileşimin bir yansımasıdır. Bu yönüyle metin, yalnızca art arda sıralanmış cümlelerden ibaret bir yapı değil; belirli bir iletişim ihtiyacına cevap vermek üzere teşekkül eden, okuyucuyu veya dinleyiciyi karmaşık anlamsal ilişkiler kurmaya sevk eden bir ifade zemini mahiyetindedir. Söz konusu bu yön, metni cümle düzeyinin ötesine taşıyarak, anlamın inşasında bağlamın ve durumun belirleyici rolünü ön plana çıkarmaktadır. İşte bu bağlamsal ve iletişimsel zemin üzerinden, metin nahvî (*nahvü'l-nass*) çalışmaları ve söylem çözümlemeleri gündeme gelmiş; bu iki disiplinin merkezinde yer alan *metinsel tutarlılık* kavramı da bu çerçevede vazgeçilmez bir unsur olarak değerlendirilmiştir.

"Metin nahvi" veya "metinbilim" yöntemi, metinlerin biçimsel yönlerine odaklanan bir yaklaşım olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşım, cümlelerin nahvî bakımdan doğruluğuna ve metin içerisindeki bölümler arasında kurulan içsel ilişkilere ağırlık vermektedir. Metin, bu anlayışta tamamen sentaktik bir çerçevede değerlendirilmekte; metin içi bağlantıları sağlayan araçlar olan gönderim (*ihâle*), atıf (*ʿatf*), hazf (gizli ögeler), yerine geçme (*istibdâl*) ve sözlükbilimsel tutarlılık (*ittiḳâfu'l-muʿcemî*) gibi unsurlar temel yapı taşları olarak ele alınmaktadır. Bu tür bağlayıcı unsurlar, metnin dilsel bir bütünlük arz etmesi bakımından vazgeçilmezdir. Buna mukabil, söylem çözümlemesi, metin nahvinden farklı olarak, cümlelerin yalnızca sentaktik doğruluğuna değil; aralarındaki anlamsal ve pragmatik ilişkilere de odaklanmaktadır. Bu yöntem, dili sadece yapısal bir sistem olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir iletişim faaliyeti olarak değerlendirmektedir. Metinleri, sözlü ya da yazılı olsun, daha geniş bir sosyal etkileşim bağlamında ele almakta; dilin, belirli bağlamlarda belirli iletişimsel hedeflere ulaşmak üzere nasıl kullanıldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Her iki yaklaşım da metinlerin derinlemesine anlaşılmasına yönelik bütünleyici bakış açıları sunmaktadır. Bu durum, dilsel çözümlemede hem biçimsel (*nahvî*) hem de kullanıma dayalı (*istihlâkî/pragmatik*) yönlerin birlikte ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim, *"söylem, sözlü üretim eylemidir ve*

işitilebilen, görülebilen somut bir çıktıdır; metin ise söylemi kuşatan ve onu içinde barındıran yapısal birimler bütünüdür."[177]

Metinsel tutarlık, modern dilbilim bağlamında, söylem çözümlemesi ve metin nahvi çalışmalarındaki paradigmatik dönüşüme paralel olarak gelişen müstakil bir araştırma alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu alan, metinlerin nasıl örgütlendiğini ve nasıl yorumlandığını anlamaya yönelik teorik bir çerçeve sunmakta; metin içerisindeki unsurlar arasında kurulan bağları inceleyerek, bütünlüklü ve anlamca tutarlı yapıların teşekkülünü konu edinmektedir. Metinsel tutarlık, metin içindeki çeşitli parçaların birbiriyle nasıl etkileşime girdiğini ve bu etkileşim neticesinde nasıl yeknesak, mana bakımından tamamlanmış bir bütün meydana getirdiğini araştırmaktadır. Batılı dilbilimciler, bu alanın kuramsal bir metodolojiye dönüşmesinde kayda değer katkılar sunmakta; böylelikle araştırmacıların, metinleri daha derinlikli ve çok katmanlı bir yaklaşımla çözümlemelerine imkân tanıyan analitik araçlar geliştirilmektedir.[178]

Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere, son yıllarda dilbilimsel çalışmalar, metinleri anlama ve çözümleme noktasında önemli bir gelişim göstermekte; bu süreçte metinsel tutarlık, söz konusu çalışmaların merkezî konularından biri hâline gelmektedir. Bu çerçevede, elinizdeki bu bölümde araştırmacı, mevcut çözümleme araçlarından da istifade ederek modern dilbilim perspektifinde metinsel tutarlık kavramını ele almakta; bu tutarlılığı sağlayan dilsel vasıtaları (örneğin: atıf, bağlaç kullanımı, yerine koyma ve sözlükbilimsel tutarlılık) sistemli bir biçimde incelemektedir. Bölümün temel hedefi, metin çözümlemelerinde araştırmacıya teorik bir zemin sunmak ve bir sonraki bölümde ele alınacak olan Mâide ve En'âm sureleri üzerinde gerçekleştirilecek uygulamalı analize sağlam bir dayanak teşkil etmektir.

3.1. Nass (Metin)

Bir önceki bölümde dilbilimsel yaklaşımlar, söylem çözümlemeleri ve metinsel tutarlık bağlamında yapılan değerlendirmelerin ardından, bu çözümlemelerin üzerine bina edildiği temel kavram olan metin (nass) anlayışının açıklığa

[177] Said Yaktîn, *İnfitâhu'n-nassi'r-rivâî: en-nass ve's-siyâk* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-ʿArabî, 1989), 16.

[178] Bahîrî, *'İlmu lugati'n-nass*, 23.

kavuşturulması gerekmektedir. Zira metin, özellikle metinsel tutarlığa odaklanan ileri düzey dil incelemelerinde vazgeçilmez bir mihver teşkil etmektedir. Dilbilimsel çözümlemenin temel birimi olarak kabul edilen metin, anlamın teşekkülü ve etkili iletişimin sağlanması açısından merkezi bir öneme sahiptir.

Modern dilbilim çalışmaları, metni kavramaya ve sınırlarını belirlemeye yardımcı olan çeşitli kuramsal çerçeveler sunmakta; bu da metin içerisinde yer alan dil unsurlarının nasıl etkileşime girdiğini derinlemesine inceleme imkânı vermektedir. Bu bağlamda söz konusu bölüm, metin kavramını farklı açılardan ele almakta ve onu diğer dilsel birimlerden ayıran sınırları açıklığa kavuşturmaktadır. Nitekim metin, yalnızca kelimelerin veya cümlelerin ardışık biçimde sıralanmasından ibaret olmayıp; cümleler ve düşünceler arasında içsel bir bütünlük kurarak anlamı inşa eden üst düzey bir yapıyı temsil etmektedir. Bu yönüyle metin, belirli bir bağlam içerisinde belirli bir mesajı ifade eden bütüncül ve iletişimsel bir varlık olarak tezahür etmektedir.

"Nass" kelimesi, lügat açısından incelendiğinde, anlam alanının daha çok yükseltme ve açığa çıkarma fiilleri etrafında şekillendiği görülmektedir. Nitekim *Lisânü'l-ʿArab*'da şu şekilde tanımlanmaktadır:

> "Nass: Bir şeyi kaldırmak, hadisi yüksek sesle okumak; her şeyin açıkça gösterilmesi ve açıklanması anlamına gelir. Fakihlerin 'Kur'an'ın nassı' ve 'Sünnetin nassı' terimleri, bu nassların açıkça ifade ettiği hükümleri anlatır. Ayrıca, bir şeyin dik durması veya düzgün bir şekilde yerleşmesi anlamında da kullanılır."[179]

Bu bağlamda nass, yalnızca söylenen yahut yazılan sözlerden ibaret olmayıp; taşıdığı anlamı açıklıkla ortaya koyan, muhataba doğrudan ve belirgin bir şekilde hitap eden bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Nass, iletişimin temel yapı taşlarından biri olarak, anlamın kapalılıktan açıklığa taşınmasında kritik bir rol oynamakta; böylelikle fikirlerin inşa edilmesine, düzenlenmesine ve doğru bir biçimde aktarılmasına katkı sağlamaktadır.

Metin kavramının *ıstılahî* (terimsel) tanımına geçildiğinde, bu tanımların kullanılan yöntemlere ve benimsenen dilbilimsel yaklaşımlara göre farklılık arz ettiği

[179] İbn Manzûr, "ن ص ص", 4441.

görülmektedir. el-Ezher ez-Zennâd, metni "birbirine bağlı kelimelerden oluşan bir doku"[180] şeklinde tanımlamakta; böylece metni, anlamlı bir bütünlük oluşturmak üzere karşılıklı etkileşim içerisinde bulunan kelimelerden meydana gelen yapısal bir bütün olarak değerlendirmektedir. Öte yandan Hartmann (1938-2024), metin kavramını daha çok işlevsel ve anlamsal yönleriyle ele almaktadır. Ona göre metin, "anlamı ve işlevi olan herhangi bir parça; dolayısıyla konuşmanın verimli bir kesitidir."[181] Bu tanım, metni belirli bir anlam taşıyan ve bu anlam üzerinden belirli bir fonksiyonu icra eden bir unsur olarak konumlandırmakta; onu, sözlü ya da yazılı bağlam içerisinde işlevsel bir yapı olarak öne çıkarmaktadır.

Muhammed Miftâh (1942-2022), metni "çok işlevli bir sözlü hadise belgesi"[182] olarak tanımlamaktadır. Ona göre metin, haber verme, ikna etme yahut düşünce ifade etme gibi çeşitli iletişimsel işlevleri bünyesinde barındıran bir söylem kaydı niteliği taşımaktadır. Aynı bağlamda Halliday (1925-2018) ve Ruqaiya Hasan (1931-2015) ise metni, "uzunluğu ne olursa olsun, sözlü ya da yazılı her türlü parça olup, kendi içinde tutarlı ve bütünlüklü bir yapı arz eden dilsel bütün"[183] şeklinde tanımlamaktadır. Bu yaklaşım, metnin ister yazılı ister sözlü olsun, içsel bir uyum ve bütünlük taşıyan anlamlı bir birim olduğunu vurgulamakta; metnin boyutundan bağımsız olarak onu bütüncül ve uyumlu bir yapı olarak ele almaktadır.

Said Bahîrî, metni; cümle düzeyini aşan, daha karmaşık ve bütüncül bir üst birim olarak değerlendirmektedir. Ona göre metin, yalnızca art arda sıralanmış cümlelerden ibaret olmayıp, çok kısımlardan oluşan ı bir yapı ve anlam örgüsüne sahip bulunan bir varlık konumundadır. Bu yaklaşımını şu ifadelerle açıklamaktadır:

> "Metin; daha büyük bir birime dâhil olmayan, üst düzey bir bütünlüktür. Bu üst bütünlük, farklı parçalardan meydana gelir. Nahvî bakımdan yatay düzlemde, semantik bakımdan ise dikey düzlemde yapı kazanır. Birinci düzey, aralarında sentaktik ilişkiler bulunan küçük metinsel birimlerden oluşurken; ikinci düzey, aralarındaki mantıksal ve

[180] el-Ezher ez-Zennâd, *Nesîcu'n-nass*, (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-ʿArabî, 1993), 12.

[181] Bahîrî, *'İlmu lugati'n-nass*, 132.

[182] Muhammed Miftâh, *Tahlîlu'l-hitâbi'ş-şi'rî: istrateciyyetu't-tenass* (ed-Dâru'l-Beydâ: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1992), 120.

[183] M. A. K. Halliday and Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English* (U.S.A: Longman, 1997), 1.

anlamsal tutarlılık ilişkileriyle bağlı olan kapsamlı kavramsal yapılardan meydana gelir."[184]

Bu tanımla birlikte metin, cümlenin sınırlarının ötesine geçerek bilgiyi aktaran ve inşa eden, düzenli ve anlamlı bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Metnin anlam üretme süreci yalnızca nahvî ilişkilerle sınırlı kalmamakta; aynı zamanda derin yapıyı inşa eden semantik ve mantıksal bağlar da dikkate alınmaktadır. Böylece metin hem dilsel hem de düşünsel düzlemde tutarlılığı önceleyen çok yönlü bir yapı olarak tezahür etmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, yukarıda zikredilen tanımlar birbiriyle örtüşmekte ve metni; belirli anlamlar taşıyan, çeşitli işlevler icra eden ve ister sözlü ister yazılı bağlamda ortaya konsun, tutarlı bir dilsel yapı olarak ele alan bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Bununla birlikte, şu sorular hâlen cevap beklemektedir: Metni "metin" yapan şey nedir? Bir başka ifadeyle, metni metin olmayandan (*non-text*) ayıran ölçüt nedir?[185] Bu sorulara cevap arayan isimlerin başında Robert de Beaugrande gelmektedir. De Beaugrande metni, ancak belirli kriterlerin bir arada bulunmasıyla ortaya çıkan bir "iletişimsel hadise" (*communicative event*) olarak tanımlamaktadır. Bu çerçevede o, "metinsellik" (*textuality*) kavramını esas alarak yedi temel ölçüt belirlemiş ve bu ölçütlerin tamamı birlikte gerçekleşmediği takdirde bir ifadenin "metin" olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir.

De Beaugrande'a göre, bir ifadenin "metin" olarak nitelendirilebilmesi, aşağıda sıralanan yedi ölçütün tamamının bir arada bulunmasına bağlıdır:[186]

1. **Sebk / Bağlaşıklık (*Cohesion*)**: Metnin biçimsel ve dilbilgisel düzeyde gösterdiği tutarlılığı ifade etmektedir. Bu, cümleler ve ifadeler arasındaki sentaktik bağların düzenli ve anlamlı şekilde kurulması anlamına gelmektedir. Bu çalışma bağlamında, kavram "metinsel tutarlılık" terimiyle karşılanmakta olup, ayrıntılı açıklaması sonraki bölümde ele alınacaktır.

[184] Bahîrî, *'İlmu lugati'n-nass*, 35.

[185] Robert de Beaugrande, *en-Nass ve'l-hitâb ve'l-icrâ*, çev. Tammâm Hasan, (Kahire: ʿÂlemu'l-Kütüb, 1998), 103.

[186] De Beaugrande, *en-Nass ve'l-hitâb ve'l-icra*, 103-105.

2. **İltihâm / Bağdaşıklık (Coherence):** Metnin anlamsal düzeydeki tutarlılığını, başka bir ifadeyle, metnin mantıksal örgüsünü ve anlam bütünlüğünü ifade etmektedir. Bu ölçüt, metindeki fikirlerin ve içerik unsurlarının birbiriyle uyumlu, tamamlayıcı ve bütüncül bir anlam dizgesi oluşturmasını gerektirmektedir.
3. **Kasdiyet / Amaçlılık (Intentionality):** Metnin, belirli bir amaç doğrultusunda ve bilinçli bir şekilde inşa edilmesini ifade etmektedir. Bu ölçüt, metni üretenin, anlam ve iletişim hedeflerini gözeterek yapıyı kurgulamasını gerektirmektedir.
4. **Kabul Edilebilirlik (*Acceptability*)**: Metnin, muhatap tarafından anlaşılır, anlamlı ve bağlama uygun olmasını ifade etmektedir. Burada, okuyucu veya dinleyicinin metni iletişimsel bir bütün olarak algılaması esastır.
5. **Durumsallık (*Situationality*)**: Metnin, içinde yer aldığı bağlama ve duruma uygunluk arz etmesidir. Bu ölçüt, metnin üretildiği ortam, zaman, mekân ve toplumsal şartlarla uyum içinde olmasını gerekli kılmaktadır.
6. **Metinlerarasılık (*Intertextuality*)**: Metnin, kendisinden önceki yahut çağdaşı olan diğer metinlerle kurduğu anlam ve yapı ilişkisini ifade etmektedir. Bu, metnin hem tarihî hem de içeriksel bağlamda başka metinlerle etkileşim hâlinde bulunmasını kapsar.
7. **Bilgilendiricilik (*Informativity*)**: Metnin, muhataba sunduğu bilgi miktarı ve bu bilginin yenilik, özgünlük veya açıklık derecesini ifade etmektedir. Bu ölçüt, metnin muhataba anlam ve içerik bakımından ne ölçüde katkı sağladığını ortaya koymaktadır.

De Beaugrande'ın ortaya koyduğu bu ölçütler, metni, sıradan ve rastlantısal dilsel dizgelerden ayırarak; onu, muhatap, bağlam ve diğer metinlerle sürekli etkileşim hâlinde bulunan bütüncül bir yapı olarak tanımlamaktadır. Böylelikle metin, çok katmanlı, bağlama duyarlı ve anlam bakımından zengin bir iletişim vasıtası hâline gelmektedir. Bu bağlamda, söz konusu ölçütler, metni *metin olmayan*dan ayıran belirleyici özellikleri ortaya koymakta; onu, bilginin aktarımında, anlamın inşasında ve insanî etkileşimde vazgeçilmez bir unsur konumuna taşımaktadır.

Genel bir değerlendirme ile ifade etmek gerekirse, modern dilbilim yaklaşımlarında "metin" kavramı artık salt soyut ve statik dilsel yapılara indirgenmemektedir. Bilakis, metin; belâgat, dilbilim, söylem çözümlemesi ve metin dilbilimi gibi farklı ilim dallarıyla kesişen, çok yönlü ve katmanlı bir kavramsal çerçeveye bürünmektedir. Bu çok boyutlu yaklaşımı örneklendirmek üzere Teun A. van Dijk şu tespitte bulunmaktadır: "Çağdaş belâgat, modern bilimsel kavramlar çerçevesinde ele alınmalı; analitik teknikler kazanmalı ve kaçınılmaz olarak metinleri konu edinmelidir. Nitekim bu durumda, zorunlu olarak metin incelemesi ve metin kuramı kapsamına dâhil olacaktır."[187] Bu yaklaşım, belâgatın artık yalnızca dilsel süslemelere dayanan bir ikna sanatı olmaktan çıktığı; aksine, farklı bağlamlar içerisinde metinleri çözümlemeyi konu edinen bir ilim hâline geldiği düşüncesini güçlendirmektedir. Nitekim belâgat, anlamın nasıl teşekkül ettiğini ve nasıl anlaşıldığını ortaya koymayı amaçlayan gelişmiş çözümleme araçlarından yararlanarak önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Dolayısıyla modern belâgat, kendisini metinlerle yüzleşmek ve onları karmaşık iletişimsel birimler olarak ele almakla yükümlü görmektedir. Bu durum, metinsel tutarlılık ve anlamsal bütünleşme konusunda derin bir kavrayışı zorunlu kıldığı gibi, metinlerin okuyucu ve içinde bulundukları bağlamla etkileşim kurma kapasitesinin de dikkate alınmasını gerektirmektedir.

Bu noktada şu soru gündeme gelmektedir: Metin merkezli çalışmaların bizim ilmî ve kültürel tarihimizdeki yeri nedir? Klasik ilmî mirasımızda bu çalışmalar ne ölçüde yer bulmuştur ve ilk dönem âlimlerimizin bu alandaki katkıları hangi seviyededir? Bu bağlamda Sa'd Maslûh (d. 1943), geleneksel Arap dilbiliminde metin bütünlüğü üzerinde yapılan çalışmaların sınırlı kaldığına dikkat çekmektedir. Ona göre, klasik ilmî metinlerde genellikle bütüncül metin analizinden ziyade, dilsel şahit, örnek cümle ve tekil ibarelerin çözümlemesine odaklanılmaktadır. Her ne kadar Kur'an-ı Kerîm ve klasik Arap şiiri gibi metinler, Arap dilinin ve belâgatının temel kaynakları olarak ilmî çalışmalarda merkezî bir konumda yer almakta ise de bu metinlere yaklaşım çoğunlukla parçacı düzeyde kalmaktadır. Maslûh, bu durumu şu

[187] Abdurrâdî, *Nahvu'n-nass beyne'l-asâle ve'l-hadâse*, 17.

ifadelerle açıklamaktadır: "Araplarda metin çalışmalarının geri kalmış olmasının sebebi, dilsel şahit, örnek ve cümle ile ilgilenilirken; büyük birim olan metnin ihmal edilmesidir."[188]

Bununla birlikte Maslûh'un bu tespiti, Arap ilmî mirasında metinlere bütüncül yapılar olarak hiçbir surette ilgi gösterilmediği anlamına gelmemektedir. Zira klasik dönemde, özellikle tefsir ve belâgat gibi alanlarda, metinlerin bağlamsal bütünlük içerisinde ele alındığı örnekler mevcuttur. Bu alanlardaki bazı yaklaşımlar, metinler arası anlam bağlantılarını ve içerik tutarlılığını merkeze alarak metin çözümlemelerine yönelmektedir. Özellikle *'ilmü'l-münâsebât* (ayetler ve sureler arasındaki anlam irtibatını konu edinen disiplin), Kur'an metni özelinde bütüncül bir yaklaşım ortaya koymakta; metnin iç yapısındaki ilişkileri esas alan bir analiz yöntemi geliştirmektedir. Ancak burada dikkat çeken husus, bu metodolojinin genellikle yalnızca Kur'an metniyle sınırlı kalması ve diğer dilsel alanlara nadiren teşmil edilmesidir. Dolayısıyla, Arap dil geleneğinde metne yönelik bütüncül ilgilerin tamamen yok olduğunu söylemek mümkün olmamakla birlikte, bu tür yaklaşımlar bağımsız bir ilmî disiplin hâline ancak daha geç dönemlerde, modern metin teorilerinin Arap akademik çevrelerinde etkili olmaya başlamasıyla kavuşmaktadır. Bu gelişmeler neticesinde metin çalışmaları, farklı sahalarda daha sistematik ve teorik temellere dayalı biçimde ele alınmaya başlanmaktadır.

Diğer taraftan bazı yaklaşımlar, bu ilmî mirasa farklı bir pencereden bakmakta ve söz konusu çalışmaların yalnızca biçimsel yönle sınırlı olmadığını; aksine, nahvî bağlayıcılık ve metinsel tutarlık sistemlerine dair derin bir kavrayışı yansıttığını savunmaktadır. Gerçekte, Arap dili ve nahiv âlimleri "fasl ve vasl, sözün bağlantısı ile başı ve sonu arasındaki irtibat, durak ve başlangıç yerleri, sözün başlayışı, kesintiye uğraması ve yeniden giriş noktaları"[189] gibi meselelerle yakından ilgilenmektedir. Bu bağlamda onların, nahvî bağlantılar ve metinsel tutarlık üzerine geliştirdikleri kavrayış

[188] Said Maslûh, *el-'Arabiye min nahvi'l-cumleti ilâ nahvi'n-nass* (Kuveyt: Câmi'atu-l-Kuveyt, 1990), 428.

[189] Şeymâ Reşîd, "en-Naṣṣu beyne'n-nahviyyîne'l-kudâmâ ve'd-dirâsâti'l-lisâniyye'l-hadîse'n-nassiyye", *Mecmaʿu'l-lugati'l-ʿArabiyye ʿale'ş-şebekâti'l-ʿâlemiyye*. Son erişim: 16 Ağustos 2025.

dikkat çekici bir derinlik arz etmektedir. Hatta mesele yalnızca dil içi bağlarla sınırlı kalmamakta; bağlam, konuşucu ve muhatap gibi dil dışı unsurların da anlam ilişkilerini şekillendirmedeki rolü göz önünde bulundurulmaktadır. Tüm bunlar, nahivcilerin incelemelerinin yüzeysel ve şekilci bir analizle sınırlı olmadığını; bilakis, bütüncül ve derinlikli bir anlayışa dayandığını göstermektedir.

Bu yönüyle değerlendirildiğinde, klasik Arap dil ve belâgat mirası; modern metin çözümleme yaklaşımlarına sağlam bir temel teşkil edebilecek kavramlar ve teorik nüveler barındırmaktadır. Bu kavramlar, günümüz metin analiz yöntemleri ışığında yeniden ele alınıp sistematik biçimde geliştirildiğinde, çağdaş metin çalışmalarına özgün katkılar sunabilecek nitelikte bulunmaktadır. Nitekim birinci bölümde ele alınan Kur'anî münâsebet kavramı da bu düşünceyi teyit etmektedir. Zira tefsir âlimlerinin -ki tamamı aynı zamanda dil âlimleridir- surelerin iç bütünlüğüne verdikleri önem, bir surenin başı ile sonu, ayetlerin birbirleriyle olan irtibatı ve hatta sureler arası bağ üzerine geliştirdikleri tahliller; onların hem cümle ve nahiv düzeyinde biçimsel tutarlığa, hem de surenin tamamında ve sureler arasında anlam birliğine dayalı metinsel tutarlığa verdikleri önemi açıkça ortaya koymaktadır.

Öyle ki, bu yaklaşımlar yalnızca biçimsel tutarlıkla sınırlı kalmamakta; Kur'an-ı Kerîm'i baştan sona tek bir bütün olarak ele almakta ve onu, büyük bir anlam örgüsü içerisinde birbirine bağlı, içeriği kenetlenmiş bir metin olarak değerlendirmektedir. Bu tutarlılık anlayışı, günümüzde "anlamsal tutarlılık", "bağdaşıklık", "metinler arası bütünlük" ve "münâsebet" gibi kavramlarla ifade edilen derin metinsel yapıların, klasik dönemde de fark edilmiş ve sistematik biçimde ele alınmış olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın tek ve bütüncül bir metin olarak değerlendirilmesi, bazı çevrelerce eleştirilmektedir. Bu bağlamda, Abdurrahman Bûdra' (d. 1956) şu ifadeleriyle dikkat çekmektedir:

> "Kur'an'ın dilbilimsel açıdan analiz edilmesi, bizi sıklıkla gözden kaçan basit bir hakikate götürebilir: Kur'an tek bir metin değildir. Her ne kadar bir kitap veya Mushaf olsa da dilbilimsel anlamda *text*, yani 'örülmüş metin' (*textile*) olarak adlandırılan tutarlı bir metin değildir. Zira bu örülme durumu; yapısal tutarlılık (*cohesion*), anlamsal uyum

(*coherence*), tematik birlik ve bağlamsal birlik gibi yüksek derecede bağlantı unsurlarını gerektirmektedir. Oysa bu unsurlar Kur'an'da, hatta tek bir surede dahi bulunmamaktadır."[190]

Bu görüş, kutsal metinlerin, özellikle de Kur'an-ı Kerîm'in modern metinbilim ve dilbilimsel çerçeveden nasıl anlaşılması gerektiğine dair derin soruları gündeme getirmektedir. Bu bağlamda, metinsel tutarlılık ve bağdaşıklık kavramlarının dinî metinlerin çözümlemesinde yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Ayrıca, modern dilbilim literatüründeki metin kavramı ile dinî gelenekteki kutsal metin anlayışı arasında bir ayrım yapılması gerekliliği de ortaya konmaktadır.

Bûdra'nın bu yaklaşımına karşılık olarak, daha önce ayrıntılı biçimde ele alındığı üzere, Kur'an'daki *münâsebet* kavramı; klasik müfessirlerin ve dil âlimlerinin, surelerin iç bütünlüğüne ve sureler arası ilişkilere derin bir dikkat gösterdiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Bu âlimler, yalnızca biçimsel tutarlılıkla, yani cümle ve nahiv düzeyindeki bağlantılarla yetinmemekte; aynı zamanda her bir suredeki anlam ilişkilerini ve bütün Kur'an'ın tutarlı bir yapı arz ettiğini ortaya koyacak şekilde, metinsel ve semantik düzeyde derinlemesine incelemeler gerçekleştirmektedirler. Kur'an-ı Kerîm'in bir bütün olarak ele alınması yönündeki bu yaklaşım, parçalar arasında yalnızca biçimsel değil, aynı zamanda içeriksel bir bağın da mevcut olduğunu göstermektedir.

Bûdra'nın yaklaşımına bir diğer karşılık da klasik tefsir geleneğinde surelerin taşıdığı ana konulara (*agrâzu's-suver*) yönelik yapılan vurguda görülmektedir. Bu durum, özellikle *tefsîr-i mevzûʿî* (konulu tefsir) yaklaşımında belirginleşmekte olup, her bir surenin içerdiği ana temaya odaklanılarak metinsel birliğin sağlandığı açıkça gözlemlenmektedir. Nitekim bir araştırmacının ifade ettiği üzere:

"Eğer müfessirlerin nazarında metin ya da söylem kavramını araştırmak istersek, onun lafzî değil, uygulamalı düzeyde yer aldığını görebiliriz. Zira onların analiz ve yorumları, bu kavramın varlığına işaret

[190] Abdurrahman Budraʿ, *el-Hitâbu'l-Kurʾânî ve menâhicu't-teʾvîl: nahve dirâse nakdiyye li't-teʾvîlâti'l-muʿâsıra* (Rabat: er-Râbitatu'l-Muhammediyye li'l-'Ulemâ, 2013), 129.

> etmektedir. Bu husus, en çok da surelerin amaçları üzerine yaptıkları açıklamalarda açıkça ortaya çıkmaktadır."[191]

Bu değerlendirmeler ışığında, Kur'an'ın, modern metinbilim kriterleriyle de örtüşen şekilde hem içeriksel hem de yapısal anlamda bir bütünlük taşıdığı ve klasik tefsir geleneğinin bu bütünlüğü göz ardı etmediği açıkça anlaşılmaktadır.

İbn Âşûr, tefsirinde bu yöntemi açık ve sistematik bir biçimde benimsemektedir. Zira surelerin tefsirine, her bir surenin mukaddimesini ve ana maksatlarını belirleyerek başlayacağını ifade etmektedir. Bu yaklaşım, onun yöntemindeki açıklığı, sure düzeyinde konu birliğine ve metinsel tutarlılığa verdiği önemi yansıtmaktadır. Aynı zamanda bu metodoloji, Kur'an kıssalarının farklı surelerde yer alması gibi hususlarda da Kur'an bütünlüğünü esas alan bir anlayışla hareket ettiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, metinsel tutarlık ilkesinin tefsir âlimlerinin zihninden uzak olmadığını; bilakis, Kur'an'ı mütekâmil bir bütün olarak anlamaya yönelik ilmî çabalarının temelinde yer aldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İbn Âşûr'un yöntemi hem dilsel hem de tematik bağlamda tutarlı ve sistemli bir tefsir anlayışının tezahürü olarak değerlendirilmektedir.

3.2. Metin Tutarlılığı Kavramı: Modern Dil Çalışmaları Bağlamında

Modern dilbilim çalışmaları çerçevesinde, metinsel tutarlılık (*cohesion*) kavramı, metin çözümlemelerinde merkezi bir konumda yer almaktadır. Bu kavram, bir metnin bütüncül bir yapı arz etmesini sağlayan dilsel araçlar vasıtasıyla, metin içerisindeki unsurlar arasında bağ kurulmasını ifade etmektedir. Metnin bir bütün hâlinde algılanabilmesi için, cümleler ve ifadeler arasında hem anlam hem de yapı bakımından bağlayıcı unsurların bulunması gerekmektedir. Bu durum, metnin yalnızca art arda sıralanmış ifadelerden ibaret olmayıp; içsel ilişkiler ağıyla örülmüş bir yapı olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Metinbilim (*text linguistics*) ve söylem çözümlemesinin (*discourse analysis*) gelişmesiyle birlikte, metinsel tutarlılık kavramı farklı yöntem ve yaklaşımlar çerçevesinde çeşitli tanımlamalara kavuşmakta ve analitik incelemelerin temel dayanaklarından biri hâline gelmektedir.

---

[191] Nasîm Bugârza, "el-İnsicâmu'n-nassî fî dav'i mevzûʿi'l-hitâb", *Mecelletü'n-Nass, Külliyetu'l-Adâb ve'l-Luġât, Menşûrâtu Câmiʿati Cîcil* 20 (2016), 8.

3.2.1. Metinsel Tutarlılığın Tanımı

Metinsel tutarlılığı ifade etmekte kullanılan "*et-temâsük*" (التمَاسُك) kelimesi, "*meseke*" (مَسَكَ) fiil kökünden türetilmiş bulunmaktadır. Bu kök, genel olarak "tutmak", "bir arada tutmak" yahut "bir şeyi bağlamak, hapsetmek" anlamlarını ifade etmektedir. İbn Fâris, "*mîm, sîn ve kâf*" (م-س-ك) harflerinden oluşan bu kökün, bir şeyi hapseden, onu bir arada tutan veya muhafaza eden bir manayı taşıdığını belirtmektedir. Nitekim kuyunun "المِسْكَة / *mesîke*"si, yani su geçirmeyen sert ve sıkı zemini, ölçü alınarak "metin ve sarsılmaz olan" anlamında kullanılmaktadır.[192] "المَسِيك / *mesîk*" kelimesi, suyu sızdırmayan sıkı toprak için kullanılmaktadır. Aynı kökten gelen "مَسَاك / *mesâk*" ise sert yapısı sebebiyle suyu emmeyen arazi anlamını ifade etmektedir.[193] ez-Zebîdî (ö. 1205/1790), Peygamber Efendimiz'in (sav.) vasıflarını aktarırken "بادن متماسك / *bâdinun mutemâsik*" ifadesini kullanmakta; bununla, vücudunun dolgun olmakla birlikte gevşek değil, bilakis birbirine bağlı, yapılı ve dengeli bir özellik arz ettiğini belirtmektedir.[194]

Aynı şekilde, *el-Muʿcemu'l-vecîz*'de "مَسَكَ بشيء / *meseke bi'ş-şey*" ifadesi, "bir şeye tutunmak, bağlanmak ve onu muhafaza etmek" şeklinde tanımlanmaktadır. Yine "تماسك البناء / *temâsüku'l-binâ'*" (binanın tutarlılığı) ifadesi, sağlamlık, dayanıklılık ve parçalar arasındaki sıkı bağ anlamını taşımaktadır. Bu bağlamda "temâsük" kavramı hem fiziksel hem de soyut düzeydeki unsurlar arasında güçlü bir irtibatı ifade eden bir terim olarak ortaya çıkmaktadır.[195]

Metin bağlamında *temâsük*, metni meydana getiren unsurların kendi aralarındaki bağlantıyı ve bu unsurların anlamlı bir bütün teşkil edecek biçimde tertip edilmesini ifade etmektedir. Böyle bir bütünleşme, metnin muhtevasının açık, düzenli ve etkili bir şekilde iletilmesini temin etmekte; onu dilsel bakımdan yekpare bir yapı olarak değerlendirmeye imkân sağlamaktadır.

---

[192] Ahmed b. Fâris, "(م س ك)", *Mekâyîsü'l-luga*, thk. Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 5/321-323.

[193] İbn Manzûr, "(م س ك)", 4202-4204.

[194] Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, "(م س ك)", *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdussettâr Ahmed Farrâc, (Kuveyt: Matbaʿatu'l-Kuveyt, 1977), 331-339.

[195] İbrâhîm Madkûr, "(م س ك)", *el-Muʿcemu'l-vecîz* (Mısır: Dâru't-Tahrîr li'ṭ-Tıbâʿa ve'n-Neşr, 1989)

Metinsel tutarlılık (*textual cohesion*), metin dilbiliminin (*text linguistics*) temel kavramlarından biri olup, bir metni oluşturan unsurlar arasındaki bağların hangi yollarla kurulduğunu inceleyen bir disiplin sahasını ifade etmektedir. Bu kavram, metnin farklı bölümleri arasında tesis edilen mantıksal bağlantılara işaret etmekte; söz konusu bağlantılar sayesinde metin, anlamlı ve bütüncül bir yapı olarak algılanabilir hâle gelmektedir.[196] Bu bütünlük, metin içindeki cümleler ve düşünceler arasında irtibat kuran belirli dilsel araçlar vasıtasıyla sağlanmaktadır. Bahsi geçen bağlayıcı unsurlar çoğunlukla biçimsel düzeyde gerçekleştiğinden, bu tür tutarlılık "biçimsel tutarlılık" (*cohesion*) yahut "nahivsel/biçimsel bağlantı" olarak da adlandırılmaktadır.[197] Arapça literatürde ise bu kavram, "*sebk*" (سَبْك), "*ittisâk*" (اتساق), "*tenâsuk*" (تناسق), "*tadâm*" (تضام), "*terâbut*" (ترابط), "*rabt nassî*" (ربط نصي) ve "*terâbut nahvî*" (ترابط نحوي) gibi çeşitli terimlerle ifade edilmiştir.

Öte yandan, bazı kaynaklarda "*ihkâm*" (الإحكام), "el-insicâm" (الانسجام), "*iltihâm*" (الالتحام), "*tenâsuk en-nass*" (تناسق النسق), "*ittisâk*" (الاتساق), "*tenâgum*" (التناغم), "*tekârun*" (التقارن), "*et-terâbutu'l-fikrî*" (الترابط الفكري) gibi terimlerle karşılanan anlamsal tutarlılık (*coherence*) yahut diğer bir ifadeyle anlam tutarlılığı, metin dilbiliminin ileri düzey kavramlarından biri olarak, daha derin bir anlam düzeyini ifade etmektedir. Bu tutarlılık türü, yüzeysel yapıya değil, metnin semantik ve kavramsal örgüsüne dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, anlamsal tutarlılık; metindeki düşünsel unsurlar arasında bağ kuran araçlar vasıtasıyla gerçekleşmekte ve metnin içerik bütünlüğünün inşasında asli bir rol üstlenmektedir. Bu sebeple, anlam tutarlılığı, biçimsel unsurlardan bağımsız olarak, metindeki fikir zincirinin düzenli, mantıklı ve bütüncül bir şekilde ilerlemesini temin etmektedir.[198]

---

[196] Bkz. Muhammed Hattâbî, *Lisaniyyâtu'n-nass: medhal ilâ insicâmi'l-hitâb* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, 1991), 24-25.

[197] İlgili terimlerin çoklu çevirileri hakkında bkz. Casim Muhammed Vannan, "Te'addüdu'l-Mustalahât lâ favda'l-mustalahât: ru'ye sekafiyye", *el-Mevkifu'l-Edebî* 52/625-626 (2023), 187-189; Aişe bint Abdillâh b. Mubarek es-Seyfiye, "İşkâliyyetu'l-mustalahi'l-mu'abbir 'ani'l-ittisâk ve'l-insicâm fi'd-dersi'l-lugavi", *Dirâsât 'Arabiyye ve İslamiyye* 66 (2017), 191-210.

[198] Halil el-Battaşi, *et-Terâbutu'n-nassî fi dav'i't-tahlîli'l-lugavî li'l-hitâb* (Riyad: Dâru Cerîr li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2009), 75.

Daha önce de işaret edildiği üzere, metinsel tutarlılık (*cohesion*), metinsellik (*textuality*) kavramının yedi temel ölçütünden biri olarak ortaya konulmuştur.[199] Bu ölçütler, metinlerin üretimi, çözümlenmesi ve kullanımı için bilimsel ve sistematik bir çerçeve teşkil etmektedir. Bu bağlamda, *cohesion* ile *coherence* kavramları arasındaki fark dikkat çekicidir. Birincisi, kelime ve cümlelerin sıralanışı üzerinden, yüzeysel düzeyde ve daha çok biçimsel bağlantılar aracılığıyla ortaya çıkan, yatay ve çizgisel nitelikte bir yapıya sahiptir. İkincisi ise, daha derin ve soyut bir düzlemde şekillenen; kavramlar, temalar ve düşünceler arasındaki mantıksal ilişkileri esas alan, anlam merkezli bir tutarlılığı ifade etmektedir.[200] Bu yönüyle *coherence*, kapsam itibarıyla daha geniş, içerik bakımından ise daha yoğun bir bütünlük anlayışını yansıtmaktadır.

Anlamsal tutarlılık, neden–sonuç ilişkisi, genel–özel ilişkisi ve benzeri mantıksal bağları merkeze alarak, metnin sunduğu bilgi ile okuyucunun ön bilgisi arasında anlamlı ve bütünlüklü bağlantılar kurmayı hedeflemektedir.[201] Bu çerçevede anlamsal tutarlılık, "metinsel dünyanın bileşenlerinin yani metnin yüzey yapısının altında yer alan kavramların ve aralarındaki ilişkilerin nasıl birbirleri üzerine inşa edildiği ve nasıl birbirine bağlandığı"[202] ile ilgilenmektedir.

Metinsellik ölçütlerine yeniden dönecek olursak, John Lyons (1932-2020), bir dilsel ürünün gerçek anlamda "metin" olarak değerlendirilebilmesi için *tutarlılık* ve *bağlaşıklık* özelliklerini taşımasının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre metin; yalnızca ardışık cümlelerin oluşturduğu bir yığın değil, anlamlı ve bütünlüklü bir yapı arz etmelidir. Bu bağlamda Lyons, herhangi bir dilsel birimin, tutarlılık ve bağlayıcılık özelliklerinden yoksun olması durumunda, metin olarak nitelendirilemeyeceği[203] tespitinde bulunmaktadır. Aynı doğrultuda, M.A.K. Halliday ve Ruqaiya Hasan da "her cümle dizisi, ancak aralarında, daha doğrusu bu cümlelerin

---

[199] De Beaugrande, *en-Nass ve'l-hitâb ve'l-icrâ*, 103

[200] Nu'man Bukarah, *el-Mustalahâtu'l-esâsiyye fî lisâniyyâtu'n-nass ve tahlîli'l-hitâb: dirâse mu'cemiyye* (Ürdün: Âmilu'l-Kutubi'l-Hadîse, 2009), 45.

[201] Bkz. İlham Ebu Gazale ve Ali Halil Hamd, *Madhal ilâ 'ilmi lugati'n-nass: tatbîkât li-nazariyyeti Robert D. Boudrand ve Volfgang Reissler* (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1999), 26-30.

[202] Cemîl Abdulmecîd Hüseyin, "İlmu'n-nass", *Mecelletu 'Âlemi'l-Fikr* 2 (1 Ekim 2003), 148.

[203] Bahîrî, *'İlmu lugati'n-nass*, 99-100.

belirli ögeleri arasında işlevsel bir ilişki mevcutsa metin oluşturur"[204] görüşünü dile getirmektedir. Onlara göre, bu ilişkiler ya önceki ya da sonraki cümlelerdeki unsurlarla kurulur ve böylece metin, yalnızca art arda sıralanmış cümlelerden ibaret olmaktan çıkar. Söz konusu bağlar, metnin hem anlaşılırlığını artırmakta hem de anlam açısından tutarlı bir bütünlük kazanmasını sağlamaktadır.

Bununla birlikte, metinsel tutarlılık kavramının dilbilimsel çerçevede net bir şekilde tanımlanmasının önündeki en büyük zorluk, çeviri farklılıkları ve alandaki araştırma yönelimlerinin çeşitliliğidir. Zira araştırmacılar, metin dilbiliminin teorik temellerine bağlı olarak farklı kavramsal çerçeveler geliştirmekte; bu durum da tanımlarda ve uygulamalarda önemli çeşitliliklerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Metinsel tutarlılık kavramına dair başlıca yaklaşımlar arasında, öne çıkan yönelimlerden biri, betimleyici dilbilim (deskriptif dilbilim) temelli yaklaşımdır. Bu yaklaşım, metinleri oldukları hâliyle ele alır; herhangi bir kuramsal müdahalede bulunmaksızın, metinsel tutarlılığı dilsel gerçeklikler çerçevesinde nesnel biçimde tanımlamaya gayret eder. Buna karşılık, ikinci bir yönelim, işlevsel dilbilim ilkelerine dayanmaktadır. Bu anlayış, metinlerin işlevlerine ve bu işlevler aracılığıyla iletişimsel hedeflerin nasıl gerçekleştirildiğine odaklanır. Üçüncü bir yaklaşım ise yapısalcı/biçimsel esaslara dayanmaktadır. Bu yöntemde, metindeki cümlelerin yapısal analizine ve bu cümleler arasındaki iç ilişkilerin çözümlenmesine ağırlık verilir. Benzer şekilde, dördüncü bir yaklaşım ise dönüşümsel dilbilim ekseninde şekillenmektedir. Bu görüş, metin çözümlemelerini; sözdizimsel ve anlamsal dönüşümler, simgesel yapılar ve derin yapı analizleri temelinde gerçekleştirmekte, metinsel tutarlılığı bu değişkenlerin ışığında değerlendirmektedir.[205] Her biri farklı bir teorik arka plana dayanan bu yaklaşımlar, metinsel tutarlılık olgusunun anlaşılmasında birbirinden ayrışan perspektifler sunmaktadır. Bu sebeple, metinsel tutarlılığa dair kapsamlı, genel geçer ve evrensel nitelikte bir tanım ortaya koymak, dilbilimsel araştırmalar açısından oldukça güç bir mesele olarak görülmektedir.

[204] Halliday ve Hasan, *Cohesion in English*, 6.

[205] Bahîrî, *'İlmu lugati'n-nass*, 2.

Sonuç itibarıyla, "metin içindeki unsurlar arasındaki bağlar gerek biçimsel araçlar gerekse anlamsal ilişkiler vasıtasıyla tesis edilmektedir. Bu bağlantılar, yalnızca metin içi ögeler arasındaki ilişkileri güçlendirmekle kalmamakta; aynı zamanda metin ile onu kuşatan bağlam arasındaki ilişkiyi de inşa ederek, muhataba ulaşacak nihai mesajın oluşumuna katkıda bulunmaktadır."[206] Bu bağlayıcı unsurlar arasında zamirler, bağlaçlar, göndergesel ifadeler, tekrar unsurları ve pekiştirme edatları gibi çeşitli dilsel araçlar yer almaktadır. Söz konusu araçlar, metnin anlamlı ve tutarlı bir bütün hâlinde şekillenmesine yardımcı olmaktadır. Neticede, metinsel tutarlılık sayesinde okuyucu veya dinleyici, metinle bütüncül bir etkileşim kurabilmektedir. Bu etkileşim, metnin iletmek istediği mesajın açık, düzenli ve işlevsel bir biçimde sunulmasına bağlı olarak olumlu ya da olumsuz bir karşılık bulmaktadır.

3.3. Eşanlamlı Kavramlar: Tutarlılık, Uyum ve Diğerleri

Bir önceki bölümde ele alınan "metinsel tutarlılık" (*cohesion*) kavramına paralel olarak bu bölümde, metinlerin kendi içindeki bağlantılarını ve yapısal bütünlüğünü sağlamaya yönelik bazı eşdeğer kavramlar ele alınacaktır. Bu bağlamda, "tutarlılık" (*sebk* / *etisâk*) ve "uyum" (*ḥubk* / *insicâm*) gibi terimler, metinsel yapıyı anlamada temel araçlar olarak değerlendirilmektedir. Bu kavramlar, "metin içi bağlantı" çerçevesinde ele alınmakta ve bir metnin çeşitli ögeleri arasında kurulan ilişkilerin kavranmasına katkı sağlamaktadır.

Metin içi bağlantı (*terâbut*), metinsel bütünlüğü sağlamada temel bir unsurdur ve bir metnin, genel bağlamla uyumlu bir şekilde düzenlenmesini ve mantıksal bir dizilim içinde sunulmasını ifade eder. Bu bağlamda, bağlantılı bir yapı; okuyucunun metni açık ve etkili biçimde anlamasına imkân tanıyan, anlam yönünden bütünlük arz eden metinlerin inşasına katkıda bulunur. Bu çerçevede, metinsel tutarlılık, özellikle de sözel düzeydeki tutarlılık Robert de Beaugrande'ın yedi ölçütünden biri olarak değerlendirilir. Bu anlamda sözel tutarlılık, "sonra gelen bir unsurun, önceki bir unsura bağlı olarak gerçekleştiği yüzeysel işlemler vasıtasıyla metindeki ögelerin birbirine yapışık bir şekilde dizilmesini sağlayan bir tertip biçimi"[207] şeklinde

[206] 'Îsâ Cevâd el-Vadâ'î*, et-Temâsuku'n-nassî- dirâse tatbîkiyye fî nehci'l-belâga* (Ürdün: el-Câmi'atu'l-Urdunîyye Külliyyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 2005), 16.

[207] De Beaugrande, *en-Nass ve'l-hitâb ve'l-icrâ*, 103.

tanımlanmaktadır. Bu tanım, metindeki ardışıklığın yalnızca sıradan bir sıralama olmadığını, bilakis anlam ve yapı yönünden bağlantılı bir bütünlük teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.

Metinsel bağlayıcılık (*et-terâbutu'n-nassî*), metindeki farklı birimler arasında kurulan biçimsel ve anlamsal ilişkileri ve bu ilişkileri sağlayan dilsel araçları ifade etmektedir. Bu bağlamda, metin içi bağları kuran unsurlar arasında açık bir ayrım yapılması gerekmektedir: Bir yanda dilbilgisel bağlayıcılar (bağlaçlar ve dilsel edatlar) aracılığıyla sağlanan yüzeysel bağlantılar; diğer yanda ise metinsel bütünlüğün asıl dayanağını teşkil eden ve daha çok anlam düzeyinde ortaya çıkan derin yapısal ilişkiler yer almaktadır. İlk tür bağlantılar, dilbilgisel düzeyde gerçekleşen ve genellikle metnin yüzeyinde gözlemlenebilen bağlayıcılıklardır. Buna karşın anlam düzeyinde gerçekleşen derin bağlantılar, metnin iç mantığını ve kavramsal bütünlüğünü oluşturan daha soyut bir yapı arz etmektedir.[208]

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), bu bağlamda "*taʿlîḳ*" (تعليق) veya "*taʿalluk*" (تعلق) terimlerini kullanmış ve bunu, sözün düzeni (*nazm*) açısından temel bir unsur olarak değerlendirmiştir. Ona göre, "kelimelerin birbirine bağlanması ve birinin diğerine belirli bir sebeple iliştirilmesi, örneğin bir ismin başka bir isimle veya bir fiille irtibatlandırılması metinsel yapının esasıdır."[209] Cürcânî'nin bu yaklaşımı, metin içindeki ögeler arasında kurulan içsel bağların önemini vurgulamaktadır. Bu bağlar sayesinde metin, yalnızca yan yana dizilmiş cümlelerden ibaret olmaktan çıkar; her bir unsurun diğerine sıkı bir şekilde bağlı olduğu, yapısal bütünlüğe sahip bir anlam örgüsüne dönüşür. Böylelikle gerek dilbilgisel gerekse anlamsal düzeyde, metin içi ilişkiler metinsel tutarlılığın temel yapı taşlarını oluşturmaktadır. Bu sayede metin akıcı, anlamı yönünden açık ve düzenli hale gelerek muhataba iletmek istediği mesajın doğru şekilde kanalize olmasına katkı sağlamaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, metinsel tutarlılık (*textual cohesion*) kavramı, *cohesion* (yüzeysel tutarlılık) ve *coherence* (derin yapısal uyum) gibi diğer

[208] Abdurrâdî, *Nahvu'n-nassî beyn'l-'asâle ve'l-hadâse*, 13.

[209] Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1992), 46

temel kavramlarla yakından ilişkilidir. Bu iki kavram, metinlerin anlaşılma sürecinde birbirini tamamlayan unsurlar olarak işlev görmektedir. *Cohesion*, metin içerisindeki yüzeysel ögeler arasındaki bağlantılara işaret eder ve bu bağlantılar çoğunlukla dilbilgisel ve sözcüksel düzeyde ortaya çıkar. Bu bağlamda, biçimsel (nahivsel ve sözcüksel) araçlar aracılığıyla sağlanan *cohesion*, metnin dışa yansıyan yapısal bütünlüğünü ifade eder. Buna karşılık *coherence*, metnin derin yapısına temas eden ve içerikteki düşünce ile kavramlar arasındaki mantıksal uyumu, sıralı örgüyü ve kavramsal bütünlüğü ifade eden bir kavramdır. Diğer bir deyişle, *coherence* anlam düzeyinde kurulan ilişkileri ve metnin iç mantığını yansıtır. Bu ayrımı ortaya koyan isimlerden biri olan Subhî el-Fakî, *cohesion* terimini "biçimsel tutarlılık" (*et-tamâsüku'ş-şeklî*), *coherence* terimini ise "anlamsal ya da içeriksel tutarlılık" (*et-tamâsüku'd-delâlî ev el-maʿnevî*) olarak karşılamaktadır. Bu yaklaşım, metnin hem yüzeysel yapı hem de derin anlam düzeyinde nasıl bütünlük arz ettiğini ortaya koyma bakımından önem taşımaktadır.[210]

Bu bağlamda nahivsel bağlaçlar yoluyla sağlanan bağlantı ile esasen anlam düzeyinde gerçekleşen metinsel tutarlılık (*coherence*) arasında açık bir ayrım yapılması gerekmektedir. Birincisi, yani dilbilgisel bağlayıcılar aracılığıyla sağlanan bağlantılar, metnin yüzey düzleminde gözlemlenebilir; ancak ikincisi, yani anlamsal tutarlılık, metnin derin yapısında ortaya çıkar ve yüzeyde birbirinden kopuk ya da tutarsız gibi görünen yapılar arasındaki anlam ilişkilerini aydınlatır. [211] Bu türden derinlikli bir bağlam, "metnin herhangi bir bölümünün yorumunun, diğer bir bölümünün yorumuna bağlı olduğu durumlarda"[212] ortaya çıkar. İşte bu durum, anlam düzeyinde sağlanan tutarlılık türünü ifade eder ve literatürde anlamsal tutarlılık (*coherence*) olarak adlandırılır.

---

[210] Subhî İbrahim el-Fakî, *'İlmu'l-lugati'n-nassiyye beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, (Kahire: Dâru Kuba, 1421/2000), 1/96.

[211] el-Fakî, *'İlmu'l-lugati'n-nassiyye*, 122.

[212] Muhammed eş-Şavuş, *Usulu tahlîli'l-hitâb fi'n-nazariyyeti'n-nahviyyeti'l-'Arabiyye, te'sîsu nahvi'n-nass* (Menûba, Tunus: Külliyyetu'l-Âdâb, el-İştirâk ma'a'l-Müesseseti'l-'Arabiyye li't-Tevzî', 1421/2001), 142.

Metinsel tutarlılık kavramı, İngilizcedeki *cohesion* teriminin Arapçaya aktarımıyla ortaya çıkmış bir ifadedir. Bilimsel terimlerin bir dilden diğerine çevrilmesinde sıkça rastlandığı üzere, bu kavramın çevirisinde de çeşitli farklılıklar ve anlam kaymaları gözlemlenmiştir. Muhammed Hattâbî, bu kavramı "el-ittisâḳ" (اتساق) olarak çevirmiştir; Temmâm Hassan (1918-2011) ise "es-sebk" (السبك) karşılığını uuygun görmüş; Bekrî Ahmed el-Hâc bunu "er-rabt" (الربط) olarak; Fâtıma el-Vekîl ve İlhâm Ebû Gazâle ise "et-taḍâm" (التضام) şeklinde aktarmışlardır. Öte yandan, Ömer Attâr ise *cohesion* terimini "et-temâsük" (التماسك) olarak; Abdulkadir Kinînî "el-iltîʾâm" (الالتئام) olarak çevirmiştir; Aḥmed ʿUtaytî ise bu terim için "es-sebk", "er-rabt" veya "et-taḍâm" gibi farklı karşılıkların kullanıldığını belirtmiştir. Ayrıca Aḥmed ʿUtayti, İngilizce *coherence* terimi için "el-ḥubk" (الحبك), "et-temâsük" (التماسك), "el-insicâm" (الانسجام) ve "el-ittisâḳ" (الاتساق) gibi farklı Arapça karşılıkların da kullanıldığını aktarmaktadır.[213] *Coherence* teriminin çevirisi çeşitli şekillerde yapılmıştır; araştırmacılar Sa‘d Maslûh ve Muhammed el-‘Âbid gibi bunu "الحبك/işçilik" olarak çevirmişlerdir[214]; Temmâm Hassan ise "الالتحام/bütünleşme"[215] olarak; Muhammed Hattâbî "الانسجام/uyum"[216] olarak ve Said Bahîrî "التماسك/tutarlılık"[217] olarak seçmiştir. Tüm bu çeviriler, İngilizce *coherence* kavramının etrafında şekillenmiş olup, anlam bakımından ortak bir zeminde buluşmaktadır.

Daha önce metinsel tutarlılık (*cohesion*) kavramını ele alırken “ittisâk” (الاتساق) terimini tanımlamış ve bu çeviriyi tercih ettiğimizi belirtmiştik. Buna karşılık, “insicâm” (الانسجام) kavramı ise Arap dilinde, süreklilik ve akıcılıkla ilişkili anlamlar taşımaktadır. Bu doğrultuda *el-Kâmûsu’l-muhît*’te şu tanım yer almaktadır: “ سجم الدمع

---

213 Tara Ferhâd Şâkir, “et-Temâsuku’n-nassî beyne’t-turâs ve’l-garb”, *Mecelletu Cami‘at Bâbil li’l-‘Ulum el-İnsaniyye* 6 (Erbil: Câmi‘atu Salâhuddîn), 1330.

214 Bkz. Muhammed el-‘Abd, *en-Nass ve’l-hitâb ve’l-ittisâl,* (Kahire: el-Akâdîmiyetu’l-Hadîse li’l-Kutubi’l-Câmi‘iyye, 2014), 100; Cemâl Abdu’l-Hamîd, *el-Bedî‘ beyne’l-belâgati’l-‘Arabiyye ve’l-lisâniyyâti’n-nassiyye* (Kahire: el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-Âmme li’l-Kitâb, 1998), 141; Sa‘d Maslûh, “Nahvu ecurûmiyyeti’n-nassi’ş-şi‘rî: dirâse fî kasîde câhiliyye”, *Fusul* 10/1-2 (1991), 145.

215 Bkz. De Beaugrande, *en-Nass ve’l-hitâb ve’l-icra*, 103.

216 Bkz. Hattâbî, *Lisâniyyâtu’n-nass: madhal li-insicâmi’l-hitâb*, 5.

217 Bkz. Bahîrî, *‘İlmu lugati’n-nass*, 141; Said Bahîrî, “İtticâhatun lugaviyye mu‘âsira fî tahlîli’n-nass: alâmât fi’n-nakd”, *‘Alâmât* 10/38 (2000), 173.

سُجُوماً وسجَاماً، ككتاب، وسَجَمَتْه العين، والسحابة الماء تَسجِمه وتسجُمُه سَجماً وسُجُوماً وسَجمَاناً، قَطَرَ دمعها وسال قليلاً أو كثيراً."[218] Yani, "gözyaşı hafif ya da çok miktarda damladığında 'سجم' fiili kullanılır; bulut suyu akıttığında da aynı fiil geçerlidir." Benzer şekilde *Lisânu'l-'Arab*'da şöyle denmektedir: "انسجم: yani döküldü; 'وسَجَّمَتِ السحابة مطرها تَسْجِيماً وتَسْجَاماً وأسْجَمَتِ السحابة دامَ مَطَرُها' ...ifadesi ise yağmurun sürekli olarak akışını anlatır... 'إذا صبَّته' yani yağmurunun devamlılığı söz konusudur.[219] Bu dilsel anlamlardan hareketle, "*insicâm*" (*coherence*) kavramı, metin bağlamında fikirlerin ve anlamların akıcı, uyumlu ve kesintisiz bir biçimde ilerlemesi şeklinde anlaşılmaktadır. Bu itibarla *insicâm*, metnin hem biçimsel hem de içeriksel düzeyde düzenli, dengeli ve ahenkli bir bütünlük içerisinde sunulmasını temin etmektedir.

İnsicâm (*coherence*), metnin derin yapısında ortaya çıkan ve yüzeydeki dilsel düzenin ötesine geçerek anlam ilişkilerinin daha kapsamlı bir şekilde kavranmasını sağlayan bir kavramdır. Bu olgu, yalnızca cümlelerin mantıklı bir sıra ile dizilmesinden ibaret olmayıp; aksine, dilsel yapıların karşılıklı etkileşimi yoluyla bütünlüklü bir anlam örgüsünün inşa edilmesine dayanan soyut bir anlamsal süreçten ibarettir. Bu yönüyle *insicâm*, yüzeysel bakılınca kolayca gözlemlenebilen bir durumdan ziyade, metnin derinlemesine analizini gerektiren ve çoğu zaman ilk bakışta sezilemeyen anlam ilişkilerinin tespitini hedefleyen bir inceleme alanı niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda Sa'd Maslûh *insicâmı* "anlam ilişkilerinden oluşan bir sistem içerisinde tezahür eden kavramsal süreklilik"[220] olarak tanımlamaktadır. Bu tanım doğrultusunda *insicâm*, metindeki anlamsal unsurların birbiriyle nasıl etkileşim hâlinde olduğu ve bu etkileşimin daha üst düzeyde nasıl bir kavramsal tutarlılık meydana getirdiği sorularına cevap aramakta olup; metnin yüzey yapısının ötesinde, onun anlamsal ve düşünsel dokusunu açıklayan temel bir boyut eklemektedir.

İnsicâm, "metin içerisinde bulunan ve metni metin kılan anlam ilişkilerine işaret eden bir anlam kavramı" olarak ortaya çıkar. "*İnsicâm*, söylemdeki bir unsurun, başka bir unsurla ilişkilendirilerek yorumlandığında meydana gelir; bir unsur diğerini

[218] Bkz. el-Fîrûzâbâdî, "س ج م".

[219] Bkz. *İbn Manzûr, "(س ج م)"*, 1947.

[220] Maslûh, *Nahvu Ecurrûmiyyetu'n-nassi'ş-şi'ri*, 145.

varsayar."[221] Bu anlam bağlamı, metindeki farklı unsurlar arasında kurulan anlam ilişkileri yoluyla bir ilişki ağı oluşturur; bu da metnin anlamsal düzeyde bir bütünlük ve tutarlılık kazanmasını sağlar. Bir metin dizisi içinde yer alan cümleler ve ifadeler arasında kurulan ilişkiler ya içerideki anlam bağlantılarına dayanır (içsel ilişkiler) ya da metin dışındaki varlıklara yapılan göndermelere (dışsal uzantı ilişkilerine) dayanır.[222]

Herhangi bir metnin birimsel bütünlüğü, ancak onun anlamsal temelinin gözetilmesiyle yeterli düzeyde var olabilmektedir. Yapısal bağlaçlar ise dinleyicinin, metinlerdeki anlamsal temelin nasıl inşa edildiğini fark etmesini ve bu yapıyı anlamasını kolaylaştırmaktadır. Halliday ve Ruqaiya Hasan da bu bağlamda metnin anlam boyutuna vurgu yaparak, "metne en uygun bakış açısı onun biçimsel değil, anlamsal bir birim olarak ele alınmasıdır"[223] demektedirler. Bu anlayış, Muhammed Hattâbî'nin metinsel tutarlılığı (*et-tesâk / cohesion*) metinsel bütünlüğün (*el-insicâm/coherence*) bir alt bileşeni olarak değerlendirmesine temel teşkil etmektedir. Yani, tutarlılık araçlarının anlamla orantılı ve uyumlu olması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır.[224] Zira *insicâm*, *tesâk* olmadan gerçekleşememektedir; ancak bundan daha da önemlisi, tutarlılığı sağlayan dilsel araçların metnin anlamsal yapısıyla tam bir uyum içinde bulunmasıdır. Bu uyum, neticede hem yüzey hem de derin yapı düzeyinde anlamca güçlü ve bütüncül bir metin meydana getirmektedir.

Muhammed Hattâbî'nin görüşüne dayanarak şu söylenebilir: "Anlamsal tutarlılık (*el-insicâm*) ile biçimsel tutarlılık (*et-tesâk*) arasındaki ilişki, çoğu zaman iç içe geçmiş ve girift bir yapı arz etmektedir. Bu durum, kimi araştırmacılar nezdinde bu iki kavramın birbirinden ayırt edilememesine, hatta zaman zaman karıştırılmasına yol açabilmektedir."[225] Biçimsel tutarlılık, metin parçaları arasındaki yüzeysel

---

[221] Anvar el-Murtaca, *Simyaiyyetu'n-nassi'l-edebî* (Darülbeyza: İfrîkiyya eş-Şark, 1987), 88.

[222] el-Murtaca, *Simyâiyyetu'n-nassi'l-edebî*, 261.

[223] Wolfgang Heine ve Dieter Fichtinger, *Madhal ilâ 'ilmi'l-lugati'n-nassiyyeti*, çev. Fâlih bin Şubayb el-Acmî (Suudi Arabistan: Matâbî'u Cami'ati'l-Melik Suûd, 1999), 37-38.

[224] Hattâbî, *Lisaniyyâtu'n-nass*, 256.

[225] Albert Neubert ve Grigori Şerif, *et-Terceme ve 'ulûmu'n-nass*, çev. Muhyiddîn Hamîdî (Riyad: Câmi'atu'l-Melik Suûd, 1423/2002), 140.

bağların izlenmesini kolaylaştırırken; anlamsal tutarlılık, bu parçalar arasındaki ilişkilerin daha derin düzeyde anlaşılmasını sağlamaktadır. Böylece, metin yalnızca dilsel yapısı bakımından değil, aynı zamanda anlam ve içerik bakımından da tutarlı bir bütünlük kazanmaktadır.

Bu bağlamda, *et-tesâk* (*cohesion*) ve *el-insicâm* (*coherence*) kavramları üzerine yapılan tartışmalardan hareketle şu sonuca varılabilir: Bir metni doğru ve bütüncül bir şekilde anlamak hem biçimsel hem de anlamsal boyutların birlikte dikkate alınmasını gerektirmektedir. *İnsicâm*, metnin anlam dünyasını oluşturan unsurlar arasında etkili bir ilişki kurmak için *tesâkı* bir araç olarak kullanmakta; bu durum ise, metnin tüm bileşenlerinin genel amaca hizmet etmesini sağlamaktadır.

Bu anlayış doğrultusunda, bir sonraki bölümde *et-tesâk* ya da bu çalışmada tercih ettiğimiz ifadeyle "metinsel tutarlılık" araçlarını ele alacağız. Söz konusu araçlar, metin içerisindeki iç bağlantıların sağlanmasında kullanılan dilsel unsurlar olup, düşüncelerin açık ve etkili biçimde aktarılabildiği bütünlüklü metinlerin inşasında önemli rol oynamaktadır. Ayrıca, bu araçların nasıl işlediğini ve metinlerde nasıl kullanıldığını ortaya koyarak, metinsel tutarlılığın işleyiş mekanizmalarına dair daha derin bir kavrayış geliştirmek hedeflenmektedir.

3.3.1.Metinsel Tutarlılık Araçları

Metinsel tutarlılık araçları, metin inşasında merkezi bir unsur olarak kabul edilmektedir. Zira bu araçlar, metnin farklı bileşenleri arasındaki ilişkileri ortaya koymada belirleyici rol oynamakta; anlam bütünlüğünü güçlendirerek fikirler arasındaki bağlantıyı pekiştirmektedir. Bu araçlar olmaksızın metin, parçalı ve kopuk bir yapı arz edebilir ki bu durum, metin ile muhatap arasındaki iletişimi zayıflatma ihtimali taşımaktadır.

Halliday ve Ruqaiya Hasan, 1976 yılında neşrettikleri *Cohesion in English* adlı eserlerinde, metni metin olmayan ifadelerden (*non-text*) ayıran temel hususiyetleri tespit etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda, metni oluşturan parçalar arasında irtibat tesis eden araçların ehemmiyetine dikkat çekmiş; metni, bir "anlam birimi" (*unit of meaning*) olarak değerlendirmiş ve bu birimi oluşturan kısımlar arasında açık ve belirgin bağlayıcı unsurların bulunduğunu vurgulamışlardır.

Bu araçlar, metnin türüne ve yazarların yaklaşımına bağlı olarak hem nicelik hem de işlev açısından farklılık arz edebilir. Söz konusu araçlar yalnızca cümleleri birbirine bağlayan yapısal unsurlar olarak değil, aynı zamanda metni bütünlüklü bir anlam yapısına kavuşturan işlevsel birimler olarak da görev ifa ederler.[226] Halliday ve Hasan'ın bu farklılığa dikkat çekmeleri, metinsel bağlaşıklığın durağan bir kavram olmadığını, bilakis bağlam ve metnin amacı doğrultusunda dinamik bir süreç olduğunu ortaya koyar. Bu araçlar, doğru kullanıldığında fikirler arasında köprüler kurarak metnin anlamsal bütünlüğünü artırabilirken, yanlış veya yetersiz kullanımları durumunda metnin çözülmesine ve anlam kayıplarına sebebiyet verebilir.

Bu araçlar, farklı düzeylerde işlev icra etmektedir. Yüzeysel düzeyde, cümleler arasında irtibat tesis ederken; daha derin bir düzeyde, metnin bütüncül anlam örgüsünün inşasına da katkıda bulunur. Bu husus, metinsel bağlaşıklığın yalnızca cümlelerin birbirine eklemlenmesi meselesi olmayıp hem yapısal hem de anlamsal bütünlüğü temin eden kapsamlı bir süreç olduğunu göstermektedir.

Halliday ve Ruqaiya Hasan, metinlerdeki bağlayıcı araçları inceledikleri çalışmalarında, metinsel bağlaşıklığı teşkil eden temel iskeleti beş ana kategori altında toplamışlardır. Bu kategoriler, cümleler ve paragraflar arasında karmaşık bir anlamsal ilişki ağı kurarak, metnin bütünlüğünü ve anlam birliği içinde kavranmasını sağlar. Metinselliği (*textuality*) güçlendiren bu bağlayıcı unsurlar şu şekilde tasnif edilmektedir:[227]

1. Referans / Gönderim (*Reference*): Kişisel, işaret edici ve karşılaştırmalı zamirleri içermektedir.
2. Yerine Geçirme (*Substitution*): İsim, fiil ve tümce düzeyinde gerçekleşebilmektedir.
3. Silme / Eksiltme (*Ellipsis*): İsim, fiil ve tümce eksiltmeleri şeklinde olabilmektedir.
4. Bağlama / Koşul / Atıf (*Conjunction*): Ek bağlama, karşıt bağlama, neden-sonuç bağlama ve zamansal bağlama unsurlarını içermektedir.

[226] Halliday ve Hasan, *Cohesion in English*, 2.

[227] Halliday ve Hasan, *Cohesion in English*, 2.

5. Sözcüksel Tutarlılık (*Lexical Cohesion*): Tekrar ve birlikte gelme (*kolokasyon*) gibi biçimlerde tezahür etmektedir.

3.3.1.1. Atıf/Bağlama (Conjunction)

Atıf (bağlama, *iltihâk*), metin içerisindeki cümle ve ifadeler arasında bağlantı kurmak amacıyla kullanılan temel nahivsel araçlardan biri olmaktadır. Terimsel olarak, "metindeki yüzeysel dizimlerin birbirine gönderme yapmasına imkân tanıyan ve bu dizimler arasında metinsel ilişkiler kurulmasını sağlayan çeşitli araçlar"[228] şeklinde tanımlanmaktadır. Atıf, metnin bölümleri arasında yapısal bir bağ oluşturarak metinsel bağlaşıklığın (*cohesion*) sağlanmasına katkıda bulunmaktadır. Bu işlev, genellikle (ثم / ف / و) gibi atıf edatlarının kullanımıyla yerine getirilmektedir. Söz konusu edatlar, ifadeler arasında mantıksal ilişkiler kurmakta; metnin düzenli, akıcı ve tutarlı bir biçimde ilerlemesini temin etmektedir. Bu çerçevede, atıf kullanımı sayesinde metin yalnızca dilbilgisel açıdan değil, anlam bakımından da bütünlüklü bir yapı kazanmaktadır. Böylece yazar veya konuşmacı, metin unsurları arasında açık ve sistemli bağlar kurarak, muhatabın metni kolaylıkla takip etmesini ve metnin içerdiği mesajı daha net kavramasını sağlamaktadır.

Tarihsel olarak bakıldığında, atıf Arap dilinde metinlerin yapısını oluşturan temel unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir. *"Fasl ve vasl"* (ayırma ve bağlama) gibi klasik dil terimleri çerçevesinde, bu ilkeye özel bir önem atfedilmektedir. Klasik Arap nahiv âlimleri, cümleler ve paragraflar arasındaki bağlantının sağlanması açısından atfın önemini idrak etmekte ve bu bağlamda, dilin uyumunu bozabilecek kopuklukları engellemek amacıyla atıfla ilgili kuralları hassasiyetle ortaya koymaktadırlar. Cürcânî bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Fasıl ve vaslın hükmü şudur ki, kimi zaman bir cümleyi diğerine atfedersin; kimi zaman da birkaç cümleyi veya cümlelerin bazılarını diğerlerine atfederek bir bütün hâlinde bu grubu, başka bir gruba atfedersin."[229] Bu anlayış, Batılı dilbilimcilerin yaklaşımlarıyla da örtüşmektedir. Nitekim ünlü dilbilimci David Crystal (d. 1941) bu hususta şu tespitte

---

[228] Ahmed Afifî, *Nahvu'n-nass: itticâh cedîdun fi'd-dersi'n-nahvî* (Kahire: Mektebetu Zehra eş-Şark, 2011), 128.

[229] el-Cürcânî, *Delâ'ilu'l-i'câz*, 245.

bulunmaktadır: "Cümleler, temel bir basit ifadeden ve bu ifadeye bağlı başka basit ifadelerden oluşmaktadır. Bu ifadeler, atıf edatlarıyla birbirine bağlanmaktadır."[230]

Cürcânî, *"vasl ve fasl"* (bağlama ve ayırma) bahsinde, modern metin dilbiliminin atıf ve bağlayıcılık konusuna değinmiştir. Burada cümlelerin hangi durumlarda birbirine atfedilmesi ve hangi durumlarda atfedilmeden kullanılması gerektiğini bilmenin belagat özelliklerinden olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu hususun zorluğuna vurgu yaparak bu türden bir farkındalığın bazı Araplarda, belagate yatkın kimseler ve söz zevki konusunda yeteneğe sahip olan kişilerde bulunabileceğine işaret etmiştir.[231]

Cürcânî'nin *"vasl ve fasl"* hakkında dile getirdiği yaklaşım, modern dilbilim araştırmalarında metin yapısını kuran bağlayıcı unsurların işlevine dair geliştirilen görüşlerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Zira onun ifadeleri, atıf (*conjunction*) kullanımının yahut kullanılmamasının, mekanik kurallara dayanan bir süreç olmadığını; aksine, dilsel sezgi ve anlam ilişkilerini kavrayabilen üstün bir hitabet yeteneği gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, cümleler arasında bağ kurmanın veya onları bağımsız olarak sunmanın tercih edilmesi, metnin yapısal uyumu ve anlam bütünlüğü açısından belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu yönüyle Cürcânî'nin yaklaşımı, klasik belâgat ile modern metin dilbilimi arasında güçlü bir köprü kurmaktadır.

Atıf, metin içinde tutarlılığı (*itisas* / *cohesion*) sağlamaktadır. Arapçada atıf, sözün çeşitli kısımlarını birbirine bağlama işlevi gören birtakım harfler aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Bu harflerin her biri, yerine getirdiği işlev doğrultusunda kendine özgü bir anlam taşımaktadır. Atıf edatlarının (*harf-i atıf*) metin içindeki bağlayıcılık değerleri, bu harflerin üstlendikleri işlev aracılığıyla metnin anlam bütünlüğüne kattıkları katkılarda ortaya çıkmaktadır.[232] Atfın önemi, esasen onun taşıdığı anlam değerinde gizlenmektedir. Bu anlam değeri, Arap dilinde "harf-i

---

[230] el-Fakî, *İlmu'l-lugati'n-nassiyye*, 258.

[231] el-Cürcânî, *Delâ'ilu'l-i'câz*, 170.

[232] Cebbâr Suveys ez-Zehebî, *el-İttisâk fi'l-'Arabiyye: dirâse fî dav'i 'ilmi'l-lugati'l-hadîs* (Bağdat: el-Câmi'atu'l-Mustansiriyye, Külliyyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 90.

ma‘nâ” olarak bilinen edatların metne kattığı işlevsel anlamlardan kaynaklanmaktadır. Söz konusu edatlar, yalnızca cümle ve paragrafları birbirine bağlamakla kalmamakta; aynı zamanda bu unsurlar arasında ne tür bir ilişki kurulduğunu belirleyerek metin içi uyumu da sağlamaktadır. Örneğin, *“ve”* harfi (و) ekleme işlevi görürken, *“lâkin”* (لكن) açıklama ve karşıtlık ilişkisi kurmakta; *“fe”* (ف) ise olayların sıralı ve ardışık bir biçimde gerçekleştiğini ifade etmektedir.

Atıf Araçları:[233]

1. **Eklemeli Bağlama (*Addition Conjunction*):** Bu tür bağlama, aynı durumu paylaşan veya aynı bağlam içinde yer alan unsurları birbirine bağlayan bir bağlayıcılık türüdür. Bu tür bağlama, metin bilgisinin düzenli bir biçimde sunulmasına hizmet etmekte olup, genellikle şu araçlarla gerçekleştirilmektedir: (و، أيضًا، كذلك، أو، أم) (*ve, ayrıca, aynı şekilde, ya da, veya*).

2. **Zıtlık Bağlama (*Adversative Conjunction*):** Karşıt bağlama, birbirine zıt veya çelişkili iki bilgi durumunu birbirine bağlamakta ve bu sayede metin içerisinde anlam dengesi kurmaktadır. Bu bağlama türü, genellikle (لكن، مع ذلك، على الرغم من، على أية حال) (*ancak, buna rağmen, her şeye rağmen, yine de*) gibi araçlar aracılığıyla gerçekleştirilmektedir.

3. **Nedensel Bağlama (*Causal Conjunction*):** “التفريع /Ayrışım” olarak da adlandırılan bu bağlama türü, biri diğerinin meydana gelmesine bağlı olan iki durum arasındaki nedensellik ilişkisini ifade etmektedir. Bu ilişki, yüzey yapıda benzerlik göstermeyebilmektedir. Genellikle (نتيجة لـ – سبب لـ) (*sonuç olarak, sebebiyle*) gibi ifadeler veya ilgili nedensel edatlar aracılığıyla sağlanmaktadır. Bu tür bağlama, olaylar arasındaki mantıksal ilişkinin açık bir biçimde kavranmasına imkân tanımaktadır.

4. **Zamansal Bağlama (*Temporal Conjunction*):** Bu bağlama, ardışık iki cümle arasındaki zaman sırasını belirtmektedir. Genellikle şu araçlarla ifade edilmektedir: (ثم- بعد) (*sonra- ardından*) veya şu ifadelerle: (وبعد ذلك- على نحو

[233] Hattâbî, *Lisaniyyâtu’n-nass*, 23.

تال) (*bundan sonra- sırasıyla*). Ayrıca, aynı anda gerçekleşen olaylara işaret eden (*hemen- şu anda*) ya da önceki olayları belirten (قبل هذا- سابقًا) (*bundan önce- önceden*) ifadeleri de kullanılmaktadır. Bu çerçevede, atıf edatları ve diğer bağlaç türleri, metinlerdeki anlam ilişkilerini derinleştirerek fikirler ve kavramlar arasındaki bağları daha belirgin hâle getirmektedir. Bu da metni daha tutarlı, ahenkli ve anlaşılır kılmaktadır. Genel anlamda, atıf, metinsel tutarlılığı sağlama ve iletişimi kolaylaştırma açısından vazgeçilmez bir araç olarak değerlendirilmektedir.

3.3.1.2.Hazf/Eksilti (Ellipsis)

Arap dilinde *"hazf"* kelimesi, İbn Manzûr'un tanımına göre şu şekilde açıklanmaktadır: "*حذف الشيء يحذفه حذفا : ucundan kesmek demektir; berberin saçı kesmesi de bu kapsamdadır."*[234] Terim olarak ise De Beaugrande, hazfi şu şekilde tanımlamaktadır: "Yüzeysel ifadelerin zihinde kavranabilen, genişletilebilen veya tamamlanabilen kavramsal içeriğine dayanarak metinden çıkarılmasıdır."[235] Bu bağlamda hazf, bağlam ve anlamsal ortam sayesinde kolayca anlaşılabilecek veya geri getirilebilecek bazı ögelerin metinden çıkarılması yoluyla metinsel tutarlılığın sağlanmasına katkı sunan bir metin içi teknik olarak değerlendirilmektedir. Hazf, metni sadeleştirirken anlamın korunmasına imkân tanımaktadır.

Hazf, metinsel bütünlüğü sağlama noktasında, yerine konuşulabilecek açık bir unsurun bulunduğu *ikâme* (*substitution*) tekniğinden farklıdır. Zira *ikâme*, çıkarılan unsurun yerine konulacak bir ifadenin varlığını gerekli kılmaktadır. Oysa hazifte çıkarılan unsurun yerinde bir öge bulunmamakta ve bu, açıkça ifade edilmeksizin anlaşılmaktadır. Bu yönüyle *hazf* ve *ikâme*, metin yapısında birbirini tamamlayan iki araç olarak değerlendirilmektedir: *Haz*f, metni gereksiz ayrıntılardan arındırıp daha sade ve etkili hâle getirirken; *ikâme*, anlamı destekleyen alternatif ifadeler sunarak metnin iç tutarlılığını pekiştirmektedir.

---

[234] İbn Manzûr, "ح ذ ف", 810-811.

[235] De Beaugrande, *en-Nass ve'l-hitâb ve'l-icrâ*, 40.

Cürcânî (ö. 471/1078), hazf konusunu değerlendirirken şu ifadeleri kullanmaktadır:

> "Bu, ince yolları ve zarif incelikleri olan, hayret verici, sihre benzeyen bir alandır. Zira bu yolla, kimi zaman söz söylememek, söylemekten daha belîğ olmaktadır; susmak, daha çok fayda sağlamaktadır. Öyle ki, en çok konuştuğun an, aslında hiç konuşmadığın an olmaktadır; en açık ifaden, apaçık bir beyan sunmadığın an olmaktadır."[236]

Cürcânî'ye göre hazf, kimi zaman bilgiyi doğrudan ifade etmekten daha etkili olabilmektedir. Zira anlamın doğrudan söylenmeyip ima yoluyla verilmesi, okuyucunun ya da muhatabın metin arkasındaki anlamı kavramasına dayanmaktadır ve bu durum anlamı daha derin ve etkili kılmaktadır. Hazf, yalnızca tekil cümle düzeyinde değil, cümleler arası ilişkilerde de metnin sağlam bir şekilde inşa edilmesine hizmet etmektedir. Ayrıca ifadelere kuvvet kazandırmakta, anlatımı durağanlıktan ve tekrarın sıkıcılığından kurtarmaktadır.[237] Bu çerçevede denilebilmektedir ki hazf, "metnin zihinde canlandırılan dünya modelinin parçaları arasında ilişki kurmakta; bunu yaparken de yüzey yapısından bazı bölümleri ayıklamaktadır."[238] Yani her şeyin açıkça ifade edilmesine gerek kalmaksızın, metnin farklı bölümleri arasında anlamsal bağlar kurularak metinsel tutarlılık sağlanmaktadır. Hazf bu yönüyle hem anlamın derinliğini artırmakta hem de metne estetik bir canlılık kazandırmaktadır.

Hazfi, diğer metin içi tutarlılık araçlarından, özellikle de zamir kullanımı gibi araçlardan ayıran temel özellik, okuyucu ya da dinleyicinin çıkarılan unsuru metinsel bağlamdan hareketle yeniden zihninde canlandırabilme yetisine dayanmaktadır. Bu durum, unsurun açıkça ifade edilmesine gerek kalmaksızın, metnin daha özlü ve yoğun bir şekilde sunulmasını mümkün kılmakta; böylece hem biçimsel hem de anlamsal bütünlük korunmuş olmaktadır. Zamir kullanımında olduğu gibi eksik unsurun varlığı ima edilmemekte ya da niyetle varsayılmamakta; aksine, hazf sayesinde metin, o unsur açıkça yer almasa bile tutarlılığını sürdürebilmektedir.

---

[236] el-Cürcânî, *Delâ'ilu'l-i'câz*, 136.

[237] Muhammed Ebû Musa, *Hasâisu't-terâkîb: Dirâse tahlîliyye li-mesâili 'İlmi'l-Me'ânî* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 161.

[238] De Beaugrande, *en-Nass ve'l-hitâb ve'l-icrâ*, 345.

Hazfin ustaca kullanımı, yazarın anlamı desteklemek için bağlamı etkili şekilde değerlendirebilme becerisini yansıtmaktadır. Bu durum, metnin kelime açısından daha ekonomik olmasını sağlamakta; ancak açıklık ve anlam derinliğinden ödün verilmesine imkân tanımamaktadır. Aynı zamanda, okuyucunun anlam çıkarım sürecine aktif biçimde katılmasına olanak sağlamakta ve bu da okuyucunun metinle kurduğu etkileşimi ile kavrayış düzeyini artırmaktadır. Sonuç olarak, hazf uygulaması, metin inşasında dilsel düşüncenin ne derece derin ve işlevsel olabileceğini göstermesi bakımından, metinsel tutarlılığın en etkili araçlarından biri olarak değerlendirilmektedir.

3.3.1.3.İhâle/Gönderim (Reference)

Dil, doğası gereği göndergesel bir sistem oluşturmaktadır[239]; yani kullanımı, içinde yer aldığı bağlamdan bağımsız bulunmamaktadır. Bir kişi konuştuğunda, kullandığı kelime ve cümleler her zaman belirli nesnelere, fikirlere ya da dış dünyada var olan ve konuşan ile dinleyen tarafından önceden bilinen kavramlara gönderme yapmaktadır. Bu göndergesel sistem, zamirler, işaret zamirleri ve zamanlar gibi dilsel ögeler aracılığıyla işlemekte ve ifadenin ya metin içindeki ya da metin dışındaki referanslarla bağ kurmasını sağlamaktadır. Gönderim, "metinlerde en yaygın şekilde görülen dilsel olgulardan biridir; öyle ki neredeyse hiçbir cümle ya da metin ondan yoksun değildir. Bunun nedeni, gönderim araçlarının metin bölümleri arasında köprüler kurması ve mesajın kontrolünü sağlayarak alıcının metin içinde dolaşmasını zorunlu hâle getirmesidir."[240]

Lisânu'l-'Arab'da şu ifade yer almaktadır: *" المحال من الكلام: ما عُدِل به عن وجهه، وحوله: جعله محالاً وأحال: أتى بمحال"*[241], yani "Sözde imkansızlık asıl yönünden, anlamından saptırılmış ve imkansız hale getirilmiş olan şeydir. *Ehâle* ise imkansız olanı yapmak anlamına gelmektedir" anlamına gelmektedir. Robert de Beaugrande'a göre gönderim (*reference*), "ifadeler ile bu ifadelerin işaret ettiği dış dünyadaki varlıklar ve durumlar

---

[239] ez-Zennâd*, Nesîcu'n-nass*, 115.

[240] ez-Zehra Tuhamî, *el-İhâle fî dav'i lisâniyyati'n-nass ve 'ilmi't-tefsîr min hilâli tefsîri't-Tahrîr ve't-Tenvîr"* (el-Cumhuriyyetu'l-'Arabiyyetu'd-Dîmûkrâtiyyetu'ş-Şa'biyye: el-Merkezu'l-Câmi'î Ahli Muhand Alhac, el-Buvevra, Yüksek Lisans Tezi, 2010-2012), 24.

[241] İbn Manzûr, "ح و ل", 1054-1061.

arasındaki ilişkidir."[242] John Lyons ise gönderimi "kelime ile onun işaret ettiği nesneler, olaylar, fiiller ve nitelikler arasındaki ilişki"[243] şeklinde tanımlamaktadır. Bu bağlamda gönderim, metinsel tutarlılığın sağlanmasında merkezi bir araç olarak kabul edilmektedir; çünkü metin içindeki adlar ile onların temsil ettiği varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamakta ve anlamın izini sürmeyi mümkün kılmaktadır. Lyons'un ifadesiyle gönderim "adlarla adlandırılan şeyler arasındaki ilişkidir."[244]

Halliday ve Ruqaiya Hasan, "gönderimsel öğelerin her ne tür olursa olsun, anlam açısından kendi başlarına yeterli olmadıklarını; mutlaka gönderdikleri öğeye geri dönülmesi gerektiğini"[245] vurgulamaktadır. Yani, gönderimsel bir unsurun doğru şekilde yorumlanabilmesi için onun metin içindeki veya dışındaki referansına (başvuru kaynağına) dönülmesi zorunlu olmaktadır. Öte yandan David Crystal, gönderim (*reference*) terimini daha çok sözdizimsel analiz bağlamında ele almakta ve onu, "bir zamirin bir isme ya da isim cümlesine gönderimde bulunması gibi, sözdizimsel birimler arasındaki tanımlayıcı ilişkiyi ifade eden bir kavram"[246] olarak tanımlamaktadır.

Gönderim, belirli kelime ya da isimlerin, metin içi veya dışında, bağlam veya durumsal kullanım yoluyla işaret ettikleri şeyler ya da kavramlarla (soyut ve somut varlıklarla) aralarında kurulan anlamsal ilişkidir. Bu bağlantı veya ilişki zamirler, işaret isimleri veya ilgi zamirleri gibi dilsel öğeler aracılığıyla kurularak metnin öncesi veya sonrasında gelecek hususlara gönderme yapılması şeklinde teşekkül etmektedir.[247]

---

[242] John Lyons*, 'İlmu'd-delâle,* çev. Mecîd Abdulhalîm el-Mâşıta, Halîm Hüseyin Fâlih ve Kazım Hüseyin Bâkir (Basra: Câmi'atu'l-Basra, 1980), 43.

[243] Lyons*, 'İlmu'd-delâle,* 43.

[244] John Lyons, *Language, Meaning, and Context*, çev. Abbas Sâdık el-Vehhâb (Bağdat: Daru'ş-Şu'ûni's-Sekâfiyye, 1987), 113.

[245] Hattâbî, *Lisaniyyâtu'n-nass*, 17.

[246] David Crystal, *Phonetics and Linguistics of Dictionary* (Malden, USA: Blackwell Publishing, 2008), 407.

[247] Nail Muhammed İsmail, "el-İhâle bi'd-damâ'ir ve devruhâ fî tahkîki't-terâbut fi'n-nassi'l-Kur'ânî: dirâse vasfiyye tahlîliyye", *Mecelletu Câmi'ati'l-Ezher bi-Gazze, Silsiletu'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 13/1 (B, 2011), 1064.

Bu tanım çerçevesinde gönderim, metin yapısında merkezi bir unsur olarak değerlendirilmektedir; çünkü metindeki kelimeler ile kavramlar arasında anlamsal bağlar kurarak metinsel bütünlüğü güçlendirmektedir. Dil, yalnızca söylenenlerle sınırlı kalmamakta; aynı zamanda söylenenin neye gönderme yaptığıyla da ilgilenmektedir. Örneğin, bir kişi "Bu kitap harika""هذا الكتاب رائع" dediğinde, "هذا/bu" kelimesi belli bir kitaba gönderme yapmaktadır. Bu kitap konuşma ortamında fiziksel olarak bulunabilmekte ya da daha önce söz konusu edilmiş olabilmektedir (zihinde bilinen). Bu tür gönderimsel unsurlar, metindeki cümle ve fikirlerin birbiriyle bağlantılı hâle gelmesini sağlamakta; böylece metin, daha tutarlı ve anlamlı bir şekilde anlaşılır hâle gelmektedir.

Gönderim (*reference*), yalnızca bir dilbilgisel olgu değil; anlam açısından derinlikli bir ilişkiyi ifade etmektedir ve gönderen unsur ile gönderim yapılan unsur arasında anlamsal özelliklerin örtüşmesini gerektirmektedir. Bu durum, anlamın açıklığını ve tutarlılığını sağlamaktadır. Örneğin, bir cümlede zamirler kullanıldığında, bunların anlaşılması yalnızca sözdizimsel kurallara bağlı bulunmamakta; aynı zamanda okuyucunun veya dinleyicinin metnin genel bağlamına hâkim olmasını da gerektirmektedir. Bu şekilde ele alındığında, gönderim olgusu dilsel çözümlemeyi anlamsal boyutlara da taşımakta ve bu durum metin incelemelerini daha kapsamlı ve daha hassas hâle getirmektedir. Gönderim, yalnızca zamirlerle sınırlı bulunmamakta, aynı şekilde karşılaştırma edatlarıyla da gerçekleşebilmektedir. Bu tür gönderimler, benzerlik, farklılık, nicelik ya da nitelik bakımından karşılaştırma yapmakta ve her biri, birer tutarlılık (*cohesion*) aracı olarak işlev görmektedir. Bu bakımdan, zamirler ve işaret zamirleriyle yapılan göndermelerden farklı sayılmamaktadır.[248]

Gönderimler, metin dışına veya içine yönelik olabilmektedir. Metin dışı gönderim (*exophoric reference*), metni metin dışındaki ögelerle ilişkilendirmekte; metin içi gönderim (*endophoric reference*) ise metnin kendi içindeki unsurlar arasında bağ kurmakta ve böylece bütüncül bir anlamsal yapı oluşturmaktadır. Halliday ve Ruqaiya Hasan'a göre: "Bağlamsal (metin dışı) gönderim, dili bağlamla ilişkilendirdiği için metnin oluşumuna katkı sağlamaktadır; ancak doğrudan tutarlılığa

[248] Hattâbî, *Lisaniyyâtu'n-nass*, 21.

katkı sunmamaktadır. Oysa metin içi gönderim, tutarlılığın sağlanmasında etkin bir rol oynamaktadır."[249] Bu ayrım, her iki tür gönderimin de metinsel bütünlük açısından güçlü bir araç olduğunu ortaya koymakta ve metnin daha açık ve anlamlı bir şekilde algılanmasını sağlamaktadır.

Gönderim (*referans*) unsurlarını şu şekilde açıklayabiliriz:[250]

- **Konuşan (yazar/metni oluşturan kişi):** Metni üreten kişiyi ifade etmektedir ve anlamı, yaptığı dilsel seçimler aracılığıyla belirlemektedir. Gönderim, konuşanın niyeti ve metin aracılığıyla ulaşmak istediği amaçla yakından ilişkili bulunmaktadır.
- **Gönderen öğe (zamir veya işaret):** Gönderim işlevini yerine getiren dilsel unsur olarak tanımlanmaktadır. Açık biçimde ifade edilebilmekte ya da örtük bir biçimde anlaşılabilmektedir. Bu unsur, "o", "bu", "şu" ("هذا"، "هي" أو "هو") ("تلك" أو gibi zamir veya işaret isimlerinden oluşabilmektedir. Gönderen öğe, dikkati metin dışından metin içine yönlendirerek anlam ilişkisini kurmaktadır.
- **Gönderilen öğe (metin içindeki ya da dışındaki unsur):** Bu unsur ya metin içerisinde daha önce geçen bir ögeyi ya da dış dünyada, bağlamsal gerçeklikte yer alan bir varlığı temsil etmektedir. Okuyucunun metne aşinalığı ve bağlamı anlayışı, gönderilen öğenin doğru şekilde tespit edilmesini sağlamaktadır.
- **Gönderen ve gönderilen öğe arasındaki ilişki (anlamsal özelliklerin örtüşmesi):** Gönderen ve gönderilen ögeler arasında açık bir anlamsal örtüşme bulunması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, gönderen unsurun işaret ettiği öge ile gerçeklikte ya da metinde temsil ettiği şey arasında bir anlam uyumu bulunmalıdır. Bu örtüşme, anlamın netliğini sağlamakta ve metinsel tutarlılığı güçlendirmektedir.

Bu unsurlar, gönderimin metinlerin inşasında ve bütünlüğünün sağlanmasında nasıl işlev gördüğünü anlamada temel teşkil etmektedir. Birinci unsur olan konuşan

---

[249] Hattâbî, *Lisaniyyâtu'n-nass*, 18.

[250] Ahmed Afîfî, "el-İhâle fî nahvi'n-nass: dirâe fi'd-delâle ve'l-vazîfe", *el-Mu'tamaru's-Sâlis li'l-'Arabiyye ve'd-Dirâsâti'n-Nahviyye (Nahvu'l-Cumle ve Nahvu'n-Nass)*, Külliyyetu Dâri'l-'Ulûm, Câmi'atu'l-Kâhire, Mısır, 2005, 529.

(metni oluşturan kişi), metin aracılığıyla aktarmak istediği amacı ve anlamı belirlemektedir. İkinci unsur olan gönderen unsur (göndermede bulunan sözcük), metinde gönderim ilişkisini kuran araç olarak işlev görmektedir. Üçüncü unsur olan gönderilen unsur, okuyucunun metnin işaret ettiği öğeleri tanımasını ve anlamasını sağlamaktadır. Son olarak, dördüncü unsur olan gönderen unsur ile gönderilen unsur arasındaki ilişki, gönderimin etkili biçimde işlemesini sağlayan anlamsal uyumu garanti altına almaktadır.

Sonuç olarak, dilin bu gönderimsel doğasının farkında olunması, metinlerin daha derinlemesine analiz edilmesine katkı sağlamaktadır. Bu durumda, dili yalnızca kelimelerin doğrudan anlamları yoluyla değil; aynı zamanda bu kelimelerin farklı bağlamlarla kurduğu ilişkiler aracılığıyla bir iletişim aracı olarak ele almak gerekmektedir.

3.3.1.3.1. Durumsal Gönderim (Exophoric Reference)

Durumsal gönderim ya da bağlamsal gönderim, Robert de Beaugrande'ın ifadesiyle "adı geçmeyene gönderim"[251], metin dışına yapılan göndermeyi ifade etmektedir. Bu tür gönderim, "bu", "şu"(هذا، تلك) gibi işaret sözcükleri ya da anlamının kavranması dış bağlama bağlı zamirler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Durumsal gönderim, metnin genel bağlamla bütünleşmesini sağlayarak anlamın kapsamını genişletmekte; zamirler, işaret adılları, tanımlıklar ve ilgi zamirleri gibi öğeler aracılığıyla kurulmaktadır. Bu nedenle, gönderilen unsurun doğru biçimde çözümlenebilmesi bağlamsal bilgiyi gerektirmekte; bu durum, bağlamın metinleri doğru anlamadaki belirleyici rolünü ortaya koymaktadır.

Durumsal gönderim, metin içinde önceden belirtilmemiş bir ögeye gönderimde bulunmakta ve alıcıdan, metin dışındaki bir durumu veya bilgiyi tanımasını beklemektedir. Böylece alıcının, metni yalnızca içeriğiyle değil; aynı zamanda konuşma durumu ya da dış dünyaya ilişkin bilgileriyle yorumlaması mümkün hâle gelmektedir. Bu gönderim türü, "gönderim işlevi taşıyan bir dil unsurunun, metin dışındaki bağlamsal bir göstergeye yönelmesi"[252] şeklinde tanımlanabilmektedir.

[251] De Beaugrande, *en-Nass ve'l-hitâb ve'l-icrâ*, 232.
[252] Muhammed Arbâvî, *Devru'r-ravâtib fi ittisâki ve insicâmi'l-hadîsi'l-kudsî* (Cezayir: Câmi'atu'l-Haci Lahdar, Batına, Yüksek Lisans Tezi, 2010/2011), 47.

Örneğin, birinci tekil şahıs zamirinin konuşmacının kendisine gönderimde bulunması gibi. Durumsal gönderim, metnin anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı sağlamakta; metni kapalı bir yapı olmaktan çıkararak bağlam ve söylem dünyasına açmaktadır. Bu nedenle, "dili bağlam ve durumsal ortamla ilişkilendirdiği için metnin oluşumuna katkıda bulunmakta; ancak, doğrudan metinsel tutarlılığa (*cohesion*) katkı sağlamamaktadır."[253]

Özetle, durumsal gönderim, dili bağlamla ilişkilendirerek metnin inşasına katkıda bulunmaktadır; ancak işlevi, metnin içsel bütünlüğünü sağlamaktan ziyade, onu bağlamsal açıdan zenginleştirmeye yönelmektedir. Böylelikle metin, kendi sınırlarının ötesine geçerek bağlam ile etkileşime girmekte; okuyucuya daha geniş anlam katmanları sunmakta ve yorum imkânlarını çoğaltmaktadır.

3.3.1.3.2. Metinsel Gönderim (Endophoric Reference)

Metinsel gönderim, literatürde içsel gönderim, bağlamsal gönderim veya metin içi gönderim olarak da adlandırılmaktadır. Bu gönderim türü, metnin farklı bölümleri arasında bağı, yine metin içerisinde yer alan ve başka bir metinsel unsura işaret eden dilsel ögeler aracılığıyla tesis etmektedir. Örneğin, daha önce zikredilmiş bir unsura atıfta bulunmak amacıyla zamir kullanılması, bu türün klasik bir örneğini teşkil etmektedir. Böylelikle, metin bölümleri arasında güçlü bir iç bütünlük oluşmakta ve parçalar arasındaki anlamsal bağ kuvvetlenmektedir.

Metinsel (içsel) gönderim, "metnin doğrudan tutarlılığını sağlayan, onun bölümlerini birbirine bağlayan ve gönderim unsurunun, metin içinde açıklayıcı unsuruna geri dönmesini ifade eden"[254] bir işlev görmektedir. Bu gönderim, metni hem önceki hem de sonraki unsurlarla ilişkilendirebilmektedir. Nitekim zamirler, bağlamda geriye dönük (*anaphoric*) veya ileriye dönük (*cataphoric*) göndermeler yaparak metinsel bütünlüğü pekiştirmektedir. Bunlardan geriye dönük gönderim "gönderim unsurunun, kendisinden önce zikredilmiş bir işaret unsuruna dönmesi"[255] şeklinde tanımlanmaktadır. İleriye dönük gönderim ise metinde daha sonra zikredilecek bir

[253] Hattâbî, *Lisaniyyâtu'n-nass*, 17.

[254] Mahmud Süleyman Hüseyin el-Havâşe, *Âsâru unsuri ittisâki'n-nass fî temâsuki'n-nass: dirâsât nassiyye min hilâli sûrati Yûsuf* (Ürdün: Câmi'atu Mu'ta, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 70.

[255] ez-Zennâd, *Nesîcu'n-nass*, 118-119.

unsura yapılan göndermedir. Bu durumda, gönderim unsuru, kendisinden sonra yer alan işaret unsurunun yerine geçmekte ve onun işlevini üstlenmektedir.[256] Her ne kadar bu tür gönderim metin dışına taşmamakta ise de doğrudan tutarlılığın sağlanmasında vazgeçilmez bir unsur olmaktadır.

Tamamen metnin iç ilişkilerine odaklanan metinsel gönderim, fikirler ve cümleler arasındaki bağları dış bağlama ihtiyaç duymaksızın açıklığa kavuşturmaktadır. Böylelikle metin, kendi bünyesinde açık, tutarlı ve etkili bir şekilde ifade edilebilmektedir.

Bu gönderim türünün her yazılı metinde bulunması zorunlu olmaktadır. Zira "bağlayıcı ögelerden yoksun bir metin, çoğu zaman zayıf, dağınık ve etkisiz bir söyleme dönüşmekte; iletilmek istenen bilgi, muhataba eksik, düzensiz veya hatalı biçimde ulaşmaktadır. Bu durum, adeta içeriği bir arada tutan ve dağılmasını engelleyen bir taşıyıcı unsurun yokluğuna benzetilmektedir. Metinsel gönderim, bilgilerin düzenini ve bütünlüğünü koruyarak anlam kaybını önlemekte; metnin açık ve tutarlı biçimde sunulmasını mümkün kılmaktadır."[257] Dolayısıyla, bu tür gönderimin varlığı, metnin kalitesini, anlam sürekliliğini ve iletişim etkinliğini güvence altına almaktadır.

3.3.1.3.3 Gönderim Araçları

Zamirler

Zamirler, metinlerde metinsel bütünlüğün sağlanmasında en yaygın kullanılan gönderim araçlarının başında gelmektedir. "Zamir" kelimesi, köken itibarıyla "gizlenme ve saklı olma" anlamındaki fiilden türemektedir. Arap dilinde **ض، م ، ر** harflerinden oluşan kök, bir yönüyle nesnelerin inceliğine, diğer yönüyle ise gizlenme ve örtünmeye işaret etmektedir. Bu bağlamda, "Zihnimde bir şeyi gizledim" ifadesinde olduğu gibi, gönül ve zihin dünyasında saklanan unsurlar için de kullanılmaktadır.[258] Zamirlerin temel işlevi, metin içindeki farklı bölümler arasında gönderim ilişkisi

[256] ez-Zennâd, *Nesîcu'n-nass*, 118-119.

[257] Yusuf Ahmed Muhammed Hüseyin, *Tecelliyyâtu nahvi'n-nass fî Makâmâti'l-Harîrî* (Ürdün: el-Câmi'atu'l-Urduniyye, Doktora Tezi, 2021), 37.

[258] İbn Fâris, "ض م ر", 1/371.

kurarak, daha önce zikredilmiş ya da ilerleyen kısımlarda zikredilecek unsurlara atıfta bulunmaktır. Bu sayede cümleler ve paragraflar arasında anlamlı ve akıcı bir bağ tesis edilmekte; metin, anlamsal yönden bütünleşmektedir. Metinlerde zamirlerin üstlendiği bu işlev, okura açık ve doğrudan bir referans noktası sunmakta; böylelikle metnin doğru anlaşılması ve yerinde yorumlanmasına katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla zamirler hem bağlamsal bütünlüğün hem de yorumlama sürecinin vazgeçilmez öğeleri arasında yer almaktadır.

Zamir, doğası gereği "başka bir unsura gönderimde bulunmaktadır". Bu yönüyle, zamirlerde gizlilik ve örtülülük unsuru öne çıkmaktadır. Nitekim "zamirler, kullanımında konuşan, muhatap ve üçüncü şahıs olmak üzere; tekil, ikil ve çoğul; eril ve dişil; muttasıl ve munfasıl biçimler olmak üzere farklı yapılara sahiptir. Ayrıca, bulundukları konuma göre özne, nesne veya tamlayan görevinde kullanılabilirler. Bütün bu işlevsel özelliklerin ötesinde, zamirin en önemli görevi, açık adın yerine geçen bir ifade olmasıdır."[259] Bu *ikâme* işlevi, zamirin metinde daha önce zikredilmiş veya ilerleyen kısımlarda yer alacak isimlere ya da kavramlara gönderimde bulunmasını mümkün kılmakta; böylece metnin tutarlılığını sağlamaya, anlaşılmasını kolaylaştırmaya ve yorum sürecini desteklemeye katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla zamirler, yalnızca dilsel araçlar değil, aynı zamanda metnin inşasında ve içsel bağlarının pekiştirilmesinde etkin rol üstlenen unsurlardır. Örneğin, "هو", "هي" ve "هم" gibi şahıs zamirleri, metinde daha önce zikredilen kişi veya nesnelere işaret ederek, isimlerin tekrarına gerek bırakmaksızın anlamın korunmasını ve iletimin akıcı bir biçimde sürdürülmesini sağlamaktadır.

Bilindiği üzere zamirler, genel olarak birinci şahıs (*mütekellim*), ikinci şahıs (*muhâtab*) ve üçüncü şahıs (*gâib*) zamirleri olarak sınıflandırılmaktadır. Bununla birlikte, Halliday ve Ruqaiya Hasan, zamirleri iki ana kategori altında ele almaktadır: [260]

- **Varlık bildiren zamirler:** *"ben, biz, sen, o, onlar..."*"أنا، نحن، أنت، هو، هم..."

[259] Temmâm Hassân, *el-Beyân fi ravâi'i'l-Kur'ân: Dirâse lugaviyye ve uslûbiyye li'n-nassi'l-Kur'ânî*, (Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2010), 48.

[260] Hattâbî, *Lisaniyyâtu'n-nass*, 18.

- **İyelik zamirleri:** *"kitabım (konuşan), kitabın (muhatap), kitabı (üçüncü şahıs)*"كتابي (أي المتكلم) ، كتابك (أي المخاطب) ، وكتابه (أي المتكلم بصيغة الغائب) ..." ".

Bu bağlamda, zamirle kurulan bağ, metinsel bütünlüğün sağlanmasında en önemli araçlardan biridir. Zamirler, yazara veya konuşmacıya gereksiz tekrarları önleyen, metne akıcılık ve kısalık kazandıran etkili bir ifade imkânı sunmaktadır. Zamir kullanımı, önceden belirtilmiş belirli bir unsura gönderimde bulunarak, cümleler ve paragraflar arasında uyum ve anlam akışı oluşturur. Zamirin etkili olabilmesi için temel koşul, zamir ile gönderimde bulunduğu unsurun biçim ve anlam açısından tam bir uyum içinde olmasıdır. Bu, "zamirin yerine açık ad getirildiğinde, metnin anlamının ve açıklığının değişmemesi" anlamına gelmektedir. Zamir çeşitliliği, metne aynı zamanda çok seslilik boyutu kazandırabilmektedir. Nitekim "zamirin kullanımı, metin içinde ses çeşitliliği için yeni bir alan açarak, metne dramatik bir boyut katar; özellikle zamir çeşitliliğinin metnin yapısında yer alan diyaloglarla birleşmesi, metne canlılık ve akış kazandırır. Tek sesliliğin doğurabileceği durağanlığı ortadan kaldırır veya metnin salt içsel bir anlatıma dönüşmesini engeller."[261] Kısacası, zamirle kurulan bağ; metnin tutarlılığını destekleyen, ona canlılık ve çok boyutluluk kazandıran dinamik bir araç niteliğindedir.

İşaret Zamirleri /Gösterim İsimleri:

"Bu", "şu" ve "bunlar" ("هذا"، "تلك"، و"هؤلاء") gibi işaret isimleri, metinsel gönderim araçları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu unsurlar, metin içinde veya bağlamsal çevrede yer alan nesne ya da kişilere doğrudan işaret ederek, metnin bütünlüğünü ve tutarlılığını güçlendirmektedir. İşaret isimleri, metin unsurları arasındaki ilişkileri somutlaştırmakta ve anlam bağlarını belirginleştirmektedir. Bununla birlikte, işaret isimleri işlev açısından zamirlerle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Nitekim işaret ismi, "kendi anlamını, ona yönelik duyusal bir işaretle belirleyen addır; bu yönüyle hem işaret eden hem de işaret edilen unsuru içerir ve her iki unsur eşzamanlı olarak var olur; biri diğerinden asla ayrı düşünülemez, zira bunlar daima birbirine bağlıdır"[262] şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım, işaretin hem fiziksel

[261] Muhammed Hamâse Abdullatîf, *el-İbdâ' el-muvâzî: et-tahlîlu'n-nassî li'ş-şi'r* (Kahire: Dâru Garîb, 2001), 179.

[262] Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 1/321.

hem de soyut biçimlerde ortaya çıkabileceğini göstermektedir. Fiziksel işaret, el veya bedenin başka bir organıyla yapılan doğrudan yönlendirmeyi ifade ederken; soyut işaret, herhangi bir fiziksel yönlendirme olmaksızın belirli bir anlamı hedefleyen zihinsel bir gönderim olarak ortaya çıkmaktadır.

Zamirler ile işaret isimleri, metinsel bütünlüğün sağlanmasında temel bir rol üstlenmekte; ancak bu bağlamda farklı işlevler yerine getirmektedir. Zamirler, iletişim sürecine katılan veya bu süreçte yer almayan şahısları belirleyerek, metindeki katılımcıların kimliğini ve diğer unsurlarla ilişkilerini netleştirmektedir. Buna karşılık işaret isimleri, söz konusu şahısların metin içerisindeki zaman ve mekân konumlarını belirlemeye odaklanmakta; böylece olayların ve kişilerin kronolojik ve mekânsal düzeninin okuyucu tarafından daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.[263] Bu belirleme aracılığıyla işaret isimleri, şahısların konumuna dair hem duyusal hem de soyut ipuçları sunmakta; bu da okuyucunun metni takip etmesini ve yorumlamasını kolaylaştıran bütüncül bir bağlamın inşasına hizmet etmektedir.

Radî'nin (ö. 686/1287) işaret isimleri tanımı şu şekildedir: "Muhatabın, o ismin işaret ettiği varlığı önceden bilmesine dayalı olarak, bu varlığa delalet etmesi amacıyla konulmuş her isimdir. Bu sebeple, herhangi bir dilde bu tür bir isimle ancak o dili önceden bilen kimseye hitap etmek yerinde olur."[264] Bu klasik dönem tanımına göre, işaret isimlerinin etkililiği, konuşan ile muhatap arasında önceden mevcut olan bilgi birikimine dayanmaktadır. Dolayısıyla işaret isimleri, karşılıklı bilgi paylaşımı ve etkin iletişim üzerine kurulu metinlerde güçlü bir araç işlevi görmektedir.

Buradaki "işaret" kavramı yalnızca işaret isimlerini kapsamakla sınırlı değildir. Gönderimsel işaret, metinde işaret unsurlarının kullanımı yoluyla yapılan ve metinsel tutarlılığı pekiştiren bir gönderim türüdür. Halliday ve Ruqaiya Hasan, bu tür işaret unsurlarını birkaç kategoriye ayırmaktadır.[265] Bunlar arasında, yakınlık temelli olanlar ("هذا" و"هذه" */"bu"*, *"şu"*), zaman temelli olanlar (*"şimdi"/الآن"*), ve tarafsızlık bildirenler (*"ال-"*, *"the"*) yer almaktadır. Bu unsurlar, metin içerisinde daha önce veya

[263] ez-Zennâd, *Nesîcu'n-nass*, 118.

[264] Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'alâ Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Abdulâl (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2000), 4/184.

[265] Halliday and Hasan, *Cohesion in English*, 57-60.

daha sonra sunulan bilgilere gönderimde bulunarak, metnin bağlamsal bütünlüğünü güçlendirmekte; okuyucunun metni kavramasını ve metinle etkileşimini artırmaktadır.

İşaret isimleri, metinsel bütünlüğün sağlanmasında; işaretin zaman ve mekân boyutunu belirleme, mesafe, tür ve sayı tayini gibi işlevleriyle merkezi bir rol üstlenmektedir. Bu unsurlar, işlevlerine göre zamansal, mekânsal ve şahıslara yönelik olmak üzere çeşitli kategorilere ayrılabilmektedir:[266]

1. Durumsal Sınıflandırma

- **Zamansal İşaretler (İşaret Zaman Zarfları):** ("الآن"، "غداً"، "أمس") *"şimdi"*, *"yarın"*, *"dün"* gibi öğeler, metindeki olay veya durumun gerçekleştiği belirli zaman dilimini ifade etmektedir.
- **Mekânsal İşaretler (İşaret Yer Zarfları):** ("هنا"، "هنالك"، "هناك"، "ثَمَّةَ") *"burada"*, *"şurada"*, *"orada"*, *"şuracıkta"* gibi öğeler, olayların veya nesnelerin coğrafî ya da mekânsal konumunu belirtmektedir.

2. Mesafeye Göre Sınıflandırma

- **Yakın Gösterim:** ("هؤلاء"، "هذه"، "هذا") *"bu"*, *"şu"*, *"bunlar"* gibi öğeler, konuşana yakın olan kişi veya nesneleri ifade etmektedir.
- **Uzak Gösterim:** ("تلك"، "ذلك"، "ذاك") *"o"*, *"şu"* (uzak anlamında), *"o (çoğul)"*, *"şunlar"* gibi öğeler, konuşandan uzak konumdaki kişi veya nesneleri belirtmektedir.

3. Türe Göre Sınıflandırma

- **Müzekker:** (هذا) *"bu"* (eril), eril varlıklara veya nesnelere gönderimde bulunur.
- **Müennes:** (هذه) *"bu"* (dişil), dişil varlıklara veya nesnelere gönderimde bulunur.

4. Sayıya Göre Sınıflandırma

[266] Afîfî, "el-İhâle fî nahvi'n-nass", 533.

- **Tekil:** ("هذه"، "هذا") *"bu"*, *"şu"*, *"o"*; tek bir unsuru işaret eder.
- **İkil:** ("هذان"، "هاتان"،) *"bu ikisi"*, *"şu ikisi"*; iki unsuru işaret eder.
- **Çoğul:** ("هؤلاء"، "أولئك") *"bunlar"*, *"şunlar"*, *"onlar"*; birden fazla unsuru işaret eder.

Bu çok yönlü sınıflandırma, işaret isimlerinin metin içerisinde hem anlam hem de bağlam açısından doğru ve etkili bir biçimde kullanılmasına imkân tanımakta; böylece metinsel bağların güçlenmesine ve okuyucunun zaman-mekân ilişkilerini net bir şekilde kavramasına katkı sağlamaktadır.

İsm-i Mevsuller / Bağlayıcı Zamirler:

Bağlayıcı zamirler, metinsel gönderim unsurları arasında önemli bir yere sahip olup, metin bütünlüğünün sağlanmasında hayati bir rol üstlenmektedir. Bu zamirler, metin içinde daha önce belirtilmiş veya ilerleyen kısımlarda ele alınacak bir unsura gönderimde bulunarak, cümleler ve paragraflar arasında anlam bağı kurmakta; böylece fikirlerin düzenli ve akıcı bir biçimde aktarılmasını sağlamaktadır. ("الذي"، "التي"، "التي" "الذين") gibi unsurlar, gönderimde bulundukları öğeye ek bilgi veya açıklama sunarak hem anlamı tamamlamakta hem de metnin farklı bölümleri arasındaki ilişkileri güçlendirmektedir.

Bağlayıcı zamir, doğası gereği "belirsiz ve kapalı" bir unsur olarak değerlendirilmektedir; anlamının netleşmesi için daima bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Bu açıklama, kendisinden sonra gelen sıla cümlesi aracılığıyla sağlanmaktadır. Sıla, tam bir cümle veya cümle benzeri bir yapı olabilmekte; bağlayıcı zamirin işaret ettiği varlığı tanımlamak, sınırlandırmak yahut açıklamak amacıyla kullanılmaktadır. Sıla yapısı, yalnızca açıklama işleviyle sınırlı kalmamakta; bağlayıcı zamir ile kurduğu anlam ilişkisi sayesinde metinsel tutarlılığın tesisinde de belirleyici bir rol üstlenmektedir. Böylelikle metin, bağlayıcı zamir ile ona eşlik eden sıla arasındaki bağ sayesinde hem mantıksal akışını hem de anlamsal bütünlüğünü korumaktadır. Bu durum, okuyucunun metindeki ilişkileri ve gönderim ağını kolaylıkla takip edebilmesine imkân tanımaktadır. Nitekim klasik tanıma göre, "isim cümle bağlacı, anlamının belirlenmesi ve maksadının açıklanması için daima ardından

gelen iki unsurdan birine ya tam bir cümleye ya da ona yakın bir yapıya ihtiyaç duyan belirsiz bir isimdir; işte bu yapı, sıla olarak adlandırılmaktadır."[267]

İsim cümle bağlacı, metin içerisindeki en önemli gönderim araçlarından biri olarak hem metinsel tutarlılığın hem de içsel bağlantıların güçlendirilmesinde belirleyici bir rol üstlenmektedir. Bu unsur, bağlamsal gönderim çerçevesinde, katılımcıların zaman ve mekân içerisindeki konumlarını belirlemeye imkân tanımaktadır. Bağlayıcı zamirin gönderim değeri, kendisine bağlı sıla ile birlikte, metinde daha önce işaret edilmiş bir varlık veya kavrama yöneldiğinde ortaya çıkmaktadır. Bu durum, özellikle ortak bağlayıcılar için geçerlilik arz etmektedir. Buna karşılık, belirli bağlayıcılar, ancak metinde daha önce belirtilmiş bir referansa geri döndüklerinde gönderim işlevi kazanmaktadır.[268] Dolayısıyla, bağlayıcı zamirin etkili biçimde kullanılması, yalnızca metnin farklı öğeleri arasında bağlantı kurulmasını sağlamakla sınırlı kalmamakta; aynı zamanda metnin bütünsel tutarlılığını da güçlendirmektedir. Böylece metin, daha uyumlu, takip edilebilir ve analiz edilebilir bir yapıya kavuşmakta; okuyucunun anlam ilişkilerini daha rahat kavrayabilmesine imkân tanımaktadır.

Bağlayıcı zamir kullanıldığında, bu unsur, metinde daha önce zikredilmiş ya da ilerleyen kısımlarda yer alacak bir varlık veya düşünceye işaret etmektedir. Böylelikle okuyucu, aynı bilgilerin tekrar edilmesine gerek kalmaksızın konuyu veya fikri takip edebilmektedir. Örneğin, "الكتاب الذي قرأته مفيد" (Okuduğum kitap faydalıdır) cümlesinde yer alan "okuduğum" bağlayıcı yapısı, ardından gelen yan cümleyi, daha önce belirtilmiş olan "kitap" unsuruna bağlamaktadır. Bu tür bir bağlantı, metnin farklı bölümleri arasındaki uyumu güçlendirmekte ve metne daha akıcı, bütünlüklü bir yapı kazandırmaktadır. Bağlayıcı zamirler, ayrıca ek ayrıntılar sunmakta ve metin parçaları arasındaki ilişkileri netleştirerek okuyucunun metni daha iyi anlamasına ve yorumlamasına katkıda bulunmaktadır. Adeta cümleler ve paragraflar arasında bir köprü işlevi görmekte; metnin açıklığını ve yorumlanabilirliğini artırmaktadır.

---

[267] Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 1/341.

[268] Nâdiye Ramazan en-Neccâr, *'İlmu lugati'n-nass ve'l-uslûb beyne'n-nazar ve't-tatbîk* (İskenderiye: Mü'essesetu Huras ed-Duveliyye, ts.), 39.

İsim cümle bağlacıyla yapılan gönderim, diğer adıyla bağlayıcı gönderim, anlamın belirlenmesi ve açıklığa kavuşturulmasında temel işlev gören bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda bağlayıcı zamir, ardından gelen bir cümle aracılığıyla belirli bir varlığa işaret eden unsur olarak tanımlanmaktadır. Terim olarak ise anlamının netleşmesi için kendisinden sonra gelen bir tamamlayıcıya ihtiyaç duyan isimleri ifade etmektedir. "Bağlayıcılar, kendilerini açıklayan ve anlamlarını ortaya koyan bir sıla yapısına ihtiyaç duyduklarından bu adla anılmışlardır; zira tek başlarına anlamları anlaşılmaz"[269] ifadesi, bu yapının mahiyetini ortaya koymaktadır. Bağlayıcı zamirler, tıpkı zamirler gibi, doğası gereği müphem unsurlar olmaktadır; anlamları kendi başına açık bulunmamakta ve ek bağlamla tamamlanmaları gerekmektedir. Bağlayıcı zamirden sonra gelen cümleye sıla (*sıla-i mevsûl* / صلة الموصول) adı verilmektedir. Bu cümle, bağlayıcının işaret ettiği anlamı açıklamakta ve isim cümlesi yahut fiil cümlesi biçiminde olabilmektedir.

Sıla yapısında, dönüşlü zamir (*el-ʿâʾid* / العائد) olarak adlandırılan bir unsur bulunmaktadır. Bu zamir, bağlayıcıya geri dönmekte ve onunla sayı ile cinsiyet bakımından tam uyum içinde bulunmalıdır. Örneğin, "Babası gelen kişi" (جاءَ الَّذي قامَ أبوه) ifadesinde "ه" zamiri, bağlayıcı olan "الَّذي" ye dönmekte ve onunla tam bir uyum göstermektedir. Bu yapı, bağlayıcı zamir ile sıla cümlesi arasında kurulan anlam köprüsü sayesinde hem metnin içsel bütünlüğünü hem de kavramsal açıklığını güçlendirmekte; böylece önemli bir metinsel gönderim aracı işlevi görmektedir.

3.3.1.4.Tekrar (Reccurrence/Reiteration):

Selef dönem âlimleri, lafzî tekrar (التكرار اللفظي) olgusunu ele almış ve bunun belâgat açısından taşıdığı yeri açıklamışlardır. Onlara göre tekrar, bazen okuyucuda veya dinleyicide iştiyak uyandırmak yahut etkiyi pekiştirmek amacıyla kullanılır; bu durum özellikle methiye, mersiye, gazel veya nesîb türündeki metinlerde görülmektedir.[270] Modern metindilbilim araştırmacılarının "*recurrence*" yahut

[269] Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yusuf Hebbûd (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1420/1999), 263.

[270] Ebû Alî el-Hasen İbn Reşîk, *el-'Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdabihî ve nakdihî*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981), 2/73-74.

"kelime tekrarının yeniden kullanımı" (التكرار أو إعادة اللفظ) şeklinde adlandırdıkları kavram, klasik tanımlar ile aynı temele dayanmaktadır.[271]

Taberî, müfessirler arasında tekrar kavramını şu şekilde açıklamaktadır: "Kıssalarda tekrar eden lafızlar, bazen kelimelerin tamamen aynı olduğu fakat anlamların farklılaştığı biçimde; bazen de lafızların farklı ancak anlamların aynı olduğu biçimde nakledilir."[272] Tekrar, bir unsurun iki kez zikredilmesidir. Bu durumda, ikinci tekrar, ilkine doğrudan göndermede bulunmakta; "böylece iki tekrar noktası arasında bir bağ (*sebk*) kurulmakta, aynı zamanda ilk tekrarın yer aldığı cümle veya paragraf ile ikinci tekrarın yer aldığı cümle veya paragraf arasında metinsel bağ güçlenmektedir."[273]

Tekrar, aynı zamanda tekrarlayıcı gönderim (الإحالة التكرارية) işlevi görmektedir. "Gönderim, bağlamda başka bir unsura dikkat çekme işlevine sahiptir. Bu tür gönderimde esas olan, kelimenin aynen tekrar edilerek önceki zikre gönderimde bulunmasıdır. Bu gönderim, zamirle, işaret yoluyla veya anlamın farklı bir yolla yeniden ifade edilmesiyle değil; doğrudan lafzın birebir tekrarıyla gerçekleşmektedir."[274]

Bu yaklaşım, tekrarın yalnızca biçimsel bir yinelenme olmayıp, metin içi bağları güçlendiren, anlam sürekliliğini koruyan ve okuyucu belleğinde önceden kurulmuş anlam bağlantılarını yeniden etkinleştiren önemli bir tutarlılık aracı olduğunu ortaya koymaktadır.

Halliday ve Ruqaiya Hasan'a göre tekrar, dört temel düzeyde gerçekleşmektedir:[275]

1. Sözlük Birimin Aynen Tekrarı (*Repetition of Lexical Item*):

---

[271] ez-Zennâd, *Nesîcu'n-nass*, 119.

[272] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf ve 'İsâm Fâris el-Harastanî (Beyrut: Mü'essesetu'r-Risâle, 1415/1994), 6/178.

[273] Muhammed Sâlim Ebû Afra, *es-Sebk fi'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 7.

[274] Temmâm Hassân, *el-Hulâsatu'n-nahviyye* (Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1420/2000), 89-90.

[275] Halliday ve Hasan, *Cohesion in English*, 277-279.

Bu tür, kendi içinde ikiye ayrılmaktadır:

– **Tam Tekrar (*Full Recurrence*):** Aynı sözlük birimin veya kelimenin, metin içinde hiçbir değişikliğe uğramaksızın tekrarlanmasıdır. Örneğin, *"kitap"(كتاب)* kelimesinin metin boyunca birden çok kez aynı biçimde kullanılması, tam tekrar kapsamına girmektedir.

– **Kısmi Tekrar (*Partial Recurrence*):** Sözlük birimin benzer biçimde tekrarlanması, ancak biçim bakımından küçük farklılıklar içermesidir. Bu durum, aynı kökten türetilmiş farklı biçimlerin veya çekimlerin kullanılmasını kapsar. Örneğin, *"kitap"(كتاب)* yerine *"yazmak"(كتابة)* ya da *"yazdı"* gibi aynı kökten gelen kelimelerin farklı bağlamlarda yer alması, kısmi tekrar olarak değerlendirilmektedir.

2. Eşanlamlılık veya Yakın Eşanlamlılık (*Synonym or Near Synonym*): Anlam bakımından birbirine yakın kelimelerin, metinde birbirinin yerine kullanılmasına işaret etmektedir. Tam anlam örtüşmesi olmasa dahi, kelimeler metnin genel anlamını değiştirmeden birbirinin yerini alabilmektedir. Örneğin, "mutlu" ve "memnun" "سعيد" و"مبتهج" kelimeleri eşanlamlı; *"düşünmek"* ve *"tefekkür etmek"* *"فكر" و"تأمل"* ise yakın eşanlamlı olarak kullanılabilmektedir. Yakın eşanlamlılar, her ne kadar anlam bakımından yakın olsa da her birinin kendine özgü ince anlam farkları bulunmaktadır.

3. Üst Terim (*Superordinate*): Belirli bir grup unsuru kapsayan genel anlamlı bir kelimenin kullanılmasıdır. Örneğin, *"fikir"*, *"mesele"*, *"çalışma"*, *"meyve"* "الفكرة"، "القضية"، "العمل"، "الفاكهة"gibi kelimeler, kendi alt kategorilerindeki tüm unsurları kapsayan üst terimlerdir. Bu kullanım, belirli unsurları daha geniş bir kavramsal çerçeve içinde sunarak metnin tutarlılığını güçlendirmektedir.

4. Genel Sözcükler (*General Words*): Anlamı geniş fakat belirgin olmayan, daha soyut veya kapsayıcı kelimelerin kullanılmasıdır. Bu tür sözcükler, gereksiz tekrarın önlenmesi ya da metinde daha genel bir anlam çerçevesinin sunulması amacıyla tercih edilmektedir. Örneğin, belirli bir nesnenin adı yerine *"şey" "شيء"* kelimesinin kullanılması (*"Bana bir şey lazım"* gibi) "أحتاج شيئًا", metne bilinçli bir belirsizlik veya genellik katmaktadır.

Sonuç olarak, Halliday ve Ruqaiya Hasan, tekrarı metinsel tutarlılığın sağlanmasında dört temel düzeyde değerlendirmektedir: sözlük birimin aynen tekrarı, eşanlamlılık/yakın eşanlamlılık, üst terim ve genel sözcükler. Bu düzeylerin her biri, metnin bölümleri arasında anlamsal köprüler kurarak, söylemin hem anlaşılabilirliğini hem de bütünlüğünü pekiştirmektedir.

Ortaya konulan bu kuramsal çerçeve, dördüncü bölümde gerçekleştirilecek uygulamalı inceleme için sağlam bir zemin teşkil etmektedir. Bu bağlamda, söz konusu araçlar İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinde, özellikle el-Mâide ve el-En'âm sûreleri üzerinde uygulanarak analiz edilecektir. Böylelikle, teorik bilgilerin Kur'an metni bağlamında nasıl işlediği somut örneklerle belirginleştirilmiş olacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

METİNSEL TUTARLILIK KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE MÂİDE VE EN‘ÂM SURELERİNDE KUR’ÂNÎ MÜNÂSEBETİN UYGULAMALI İNCELEMESİ

Bu bölümde, kuramsal temellendirmeden uygulamalı incelemeye geçiş yapılacaktır. Zira bu aşamada geliştirilen kavram ve araçların işlevselliği ortaya konmakta; metinsel olguları disiplinli ve tutarlı bir biçimde açıklama kapasiteleri ölçülmektedir. Böylece Kur’ânî münâsebet olgusunun belâgat boyutu, metinsel tutarlılık kavramını analitik bir çerçeve olarak kullanarak, Mâide ve En‘âm sureleri özelinde uygulamalı olarak inceleme amaçlanmaktadır. Araştırma, Kur’ân metnindeki bağlanma ve uyum mekanizmalarının, İmam Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr’un *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* adlı tefsirindeki yorumları doğrultusunda nasıl tezahür ettiğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bu uygulamalı analizde, metinsel tutarlılığın temel araçları olan özellikle bağlama (*atıf*), eksiltme (*hazf*), gönderim (*ihâle*) ve tekrar (*tekrâr*), birbirinden bağımsız dilsel görünümler olarak değil; anlamsal ilişkilerin inşasında işlevsel rol üstlenen unsurlar olarak ele alınmaktadır.[276] Bu araçlar, surenin bütünlüğünü sağlamada etkili olmakta; ayetler ile söylem bölümleri arasındaki münâsebet yönlerini görünür kılmaktadır. Ayrıca bölüm, nüzûl bağlamları ve genel maksatları bakımından farklılık arz eden iki surenin karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alınmasına dayanmaktadır. Bu yöntem, bağlamın farklılaşmasına bağlı olarak metinsel tutarlılık araçlarının kullanımındaki çeşitliliği ortaya koymaya imkân tanımakta; analitik yöntemde bütünlüğün korunmasını da mümkün kılmaktadır.

Bu bölümdeki çözümleme, İbn Âşûr’un tefsirinden alınan metinler ve alıntılar üzerine inşa edilmekte; söz konusu malzeme, metinsel araçlar ekseninde tasnif edildikten sonra münâsebet ve metinsel tutarlılık kavramları birlikte dikkate alınarak analiz edilmektedir. Bu yaklaşım, Kur’ân metninin okunmasında klasik belâgat birikimi ile modern metindilbilim arasında kurulan etkileşimin nasıl işlediğini ortaya

[276] Teun A. van Dijk, *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse* (London: Longman, 1977), 93–102.

koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda bölüm, söz konusu etkileşimin tefsir ilmi açısından ve yöntemsel bakımdan değerini görünür kılmayı; ayrıca İbn Âşûr'un uygulamasında münâsebet belâgatinin, surenin bütüncül yapısını kavramaya katkı sağlayan bilinçli bir metinsel yaklaşımı temsil ettiğini temellendirmeyi hedeflemektedir. Böylece surenin anlamsal ve işlevsel düzenliliği açıklık kazanmaktadır.[277]

Mâide ve En'âm surelerinde Kur'ânî münâsebetin ayrıntılı çözümlemesine geçilmeden önce, yöntemsel bir gereklilik olarak bu iki surenin genel niteliklerini, yapısal ve anlamsal özelliklerini ortaya koyan ön hazırlayıcı bir okuma yapılmaktadır.[278] Zira Mâide suresi, teşrîî ve düzenleyici yapısı ağırlıklı olan Medenî surelerin tipik bir örneğini teşkil etmekte;[279] En'âm suresi ise itikadî ve cedelci söylemin ağırlık kazandığı Mekki surelerin belirgin bir temsilcisi olarak öne çıkmaktadır.[280] Bu bağlamsal farklılık, her iki surede söylemin yapısını yönlendiren temel bir unsur olmakta; aynı zamanda metinsel tutarlılık örüntülerinin ve ayetler ile metin bölümleri arasındaki münâsebetin inşa edilme biçimini belirlemektedir.

İki sure arasındaki karşılaştırma, her ikisinin de Kur'ân-ı Kerîm'in en uzun sureleri arasında yer alması ve muhteva ile anlam bakımından son derece zengin oluşu hususunda önem kazanmaktadır. Bu durum, üslup ve belâgat olgularının tespit edilmesine, ayrıca tek bir surenin bütüncül yapısı boyunca metinsel ilişkilerin izlenmesine geniş bir imkân sunmaktadır. Bu çerçevede, her bir surenin genel atmosferinin belirlenmesi ve temel tematik eksenlerinin ortaya çıkarılması; bağlama (atıf), eksiltme (hazf), gönderim (ihâle) ve tekrar (tekrâr) gibi metinsel tutarlılık araçlarının söz konusu eksenlere nasıl hizmet ettiğini anlamak ve Kur'ânî münâsebet ile metin dilbilimi perspektifinde içsel uyum düzeyini değerlendirmek açısından zorunlu bir başlangıç noktası teşkil etmektedir.

---

[277] Abdülhâdî eş-Şehrî, *el-Lisâniyyâtu't-tedâvuliyye ve tahlîlu'l-hitâb* (Riyad: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2004), 210-218

[278] Robert-Alain de Beaugrande and Wolfgang Ulrich Dressler, *Introduction to Text Linguistics* (London: Longman, 1981), 3-10.

[279] İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, 6/70.

[280] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/2000), 13/3.

Bu giriş kısmı, uygulamaya yönelik çözümlemenin yöntemsel hazırlığı mahiyetinde olup, yalnızca metinsel araçların tek tek tespit edilmesiyle yetinmemekte; bilakis bu araçların, İmam Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirindeki okumada nasıl anlamsal ve bağlamsal işlevler üstlendiğini de incelemektedir.[281] Nitekim bu çalışma, başlangıcından itibaren, metinsel tutarlılık kavramlarının ayetler ve sureler arasındaki bağlamsal ilişkileri ve anlamsal bağlantıları çözümlemedeki yeterliliğini sınamayı; bu kavramların, tefsir geleneğinde yer alan münâsebet anlayışıyla kesiştiği ve ayrıştığı noktaları ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu hedef, özellikle Mâide ve En'âm sureleri üzerine yoğunlaşan uygulamalı örnekler aracılığıyla somutlaştırılmaktadır.

Bu temelde söz konusu bölüm, elde edilecek uygulamalı sonuçların ortaya konulmasına zemin hazırlamaktadır. Bu sonuçlar, İbn Âşûr'da Kur'ânî münâsebet kavramının, ayetler arasındaki yüzeysel tematik bağlarla sınırlı kalmadığını; aksine, Kur'ân metninin bütünlüğünü ve tutarlılığını temin eden kapsamlı bir anlamsal ağın inşasına dayandığını göstermektedir. Bu yönüyle *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, münâsebet belâgatinin modern metin dilbilimi ışığında yeniden okunmasına imkân veren zengin ve örnek bir tefsir modeli olarak öne çıkmaktadır.

4.1.Mâide Suresi Hakkında

Mâide suresi, yapı ve muhteva bakımından belirgin bir özgünlüğe sahip bulunmakta; bu durum, suredeki metinsel ilişkilerin niteliğine ve münâsebet mekanizmalarının işleyişine yansımaktadır. Müfessirler, surenin bu adla anılmasını "İsâ'ya (as.) havârîler tarafından talep edilen ve surede özellikle zikredilen mâide kıssasının yer alması"[282] sebebiyle açıklamaktadır. Bu anlamsal tahsis, başlıktan itibaren surenin genel bağlamında Ehl-i Kitap'la, özellikle de Hristiyanlarla yürütülen itikadî diyaloğun merkezî konumuna işaret etmektedir. Söz konusu adlandırma, teşrii hükümler ile itikadî cedelin kesiştiği pek çok metin bölümünün anlaşılması için bir giriş niteliği taşımakta; beyan ile ihticâcın bir arada bulunduğu bileşik bir metinsel yapıyı ortaya koymaktadır.

[281] Gillian Brown – George Yule, *Discourse Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)
[282] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/69.

Nüzul ortamı bakımından sure, "ittifakla Medenî olup, Resulullah'ın (sav.) Hudeybiye'den dönüşünden sonra, Mümtehine suresinden sonra nâzil olduğu rivayet edilmiştir."[283] Bu tarihsel veri, surenin hitap tarzının ve temel maksatlarının yönlendirilmesinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Zira bu dönem, İslâm devletinin kurumsal açıdan istikrar kazandığı ileri bir safhayı temsil etmekte; bu durum, teşrîî hükümlerin yoğunluğunu, düzenleyici söylemin genişliğini ve Medine toplumunda yer alan farklı dinî ve sosyal unsurlarla ilişkilerin belirginleşmesini açıklamaktadır.[284]

İbn Âşûr, bu makamsal boyutu açık bir biçimde ortaya koymakta ve nüzûl zamanı ile metni kuşatan siyasî ve dinî dönüşümler arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Nitekim o, şu ifadeyi kullanmaktadır:

> "Bana göre bu surenin bir kısmı Nisâ suresinden sonra peş peşe nâzil olmuştur. Bu durum, Resulullah'ın (s.a.v.) Araplar ve münafıklar üzerindeki hâkimiyetinin yerleştiğine; İslâm'a karşı direnç gösterenlerin ise yalnızca Yahudiler ve Hristiyanlar olarak kaldığına delâlet etmektedir."[285]

İbn Âşûr, bu tespiti tarihsel bir gerekçelendirmeyle temellendirmekte ve metni dış gerçeklikle ilişkilendirerek şöyle demektedir:

> "Yahudilere gelince, onların Medine ve çevresinde Müslümanlarla iç içe yaşamaları sebebiyledir; Hristiyanlara gelince de, İslâm fetihlerinin Şam sınırlarında onların hâkimiyet alanına ulaşmış olması sebebiyledir."[286]

Ayrıca ekler, bu ilişkilendirme, Hz. Ömer'den rivayet edilen ve Sahîh-i Buhârî'de yer alan şu hadisle de desteklenmektedir:[287] "Resulullah'ın çevresindeki herkes itaati seçmişti. Geriye yalnızca Şam'daki Gassân Kral'ı kalmıştı; ondan çekiniyorduk." [288] Bu tür bağlamlandırmalar, metnin edimsel bağlamına yönelik bilinçli bir farkındalığı ortaya koymakta; bu farkındalık surenin yapısına, tartışma biçimlerinin yönlendirilmesine ve söylem araçlarının çeşitlenmesine doğrudan yansımaktadır.

---

[283] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/69.
[284] Durotun Nafisah – Khalid Mawardi – Nasrudin, "Islam and Multiculturalism in the Charter of Medina (Socio-Historical Studies)", *Sinomics Journal* 2/2 (2023), 249-250.
[285] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/71.
[286] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/71.
[287] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/71.
[288] Sahih-i Buhari, "Libâs", Hadis no: 5843.

Aynı bağlamda İbn Âşûr, Mâide suresindeki cedelî söylemin mahiyetinde, Nisâ suresiyle karşılaştırıldığında belirgin bir dönüşüm bulunduğuna dikkat çekmektedir. Bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: "Bu sure, Hristiyanlarla yapılan tartışmanın kapsamının genişlemesi ve Yahudilerle yapılan tartışmanın Nisâ suresindekine kıyasla kısaltılması bakımından temayüz etmiştir."[289] İbn Âşûr, bu farklılığı, "Yahudilerin konumunun zayıflamaya ve gerilemeye başlaması, buna karşılık Hristiyanlarla temasın önceki dönemlere kıyasla daha yoğun hâle gelmesi"[290] şeklinde açıklamaktadır. Bu söylemdeki ağırlık farkı, metin bölümlerinin dağılımının yorumlanmasında ve gönderim ile delillendirme üsluplarının çeşitlenmesinde belirleyici bir unsur olarak ortaya çıkmakta; böylece Kur'ânî münâsebetin tarihsel ve toplumsal değişkenlerle nasıl etkileşim içinde olduğu açık biçimde görülmektedir.

Muhteva bakımından ise surenin, yiyeceklerde helâl ile haramın ayrımını, hac ve haram ayın şeâirinin korunmasını, câhiliye âdetlerinden olup fal okları (ezlâm) gibi bazı haramların yasaklanmasını; abdest, gusül ve teyemmüm hükümlerini; hüküm vermede adaletin ve şahitlikte doğruluğun emredilmesini; canlara ve uzuvlara yönelik kısas hükümlerini; eşkıyalık (*hirâbe*) hükümlerini; Resulullah'ın (sav.) münafıkların nifakına karşı teselli edilmesini; içki ve kumarın haram kılınmasını; yeminler ve kefaretlerine dair hükümleri; Ehl-i Kitap arasında hüküm vermeyi; Müslümanların kendi aralarındaki, Ehli Kitap'la, müşrikler ve münafıklarla olan muamele esaslarını; onlarla velâyet ilişkisine girmenin Müslümanı dininden döndürmeye götürebileceği endişesini; Ehli Kitap'a ait sapkın inançların iptalini; Yahudilerin bazı kötü fiillerinin zikredilmesini; buna karşılık Hristiyanların güzel ahlâk bakımından sahip oldukları olumlu yönlerin teslim edilmesini ve onların İslâm'a daha yakın olduklarının belirtilmesini; Tîh meselesinin anılmasını; münafıkların hallerini; Müslümanların, kendilerine helâl kılınanı haram sayan sapkınların ahlâkına zıt bir ahlâkla donanmalarının emredilmesini; Kâbe'nin yüceltilmesini, faziletlerini ve insanlar üzerindeki bereketlerini; bunlarla birlikte yahut bunlardan önce yer alan ibretleri; Müslümanlara Allah Teâlâ'nın nimetlerinin hatırlatılmasını; Ehl-i Kitap'ın kendilerine emredileni terk etmeleri ve bu hususta gevşeklik göstermeleriyle ilgili üstü kapalı

[289] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/71.
[290] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/71.

eleştirileri; kendilerini va'dedilmiş olan Resul'e iman etmeye çağırmayı; surenin sonunda ise kıyamet gününün hatırlatılmasını, peygamberlerin ümmetlerine şahitlik etmelerini, Hz. İsa'nın (as.) Hristiyanlar aleyhindeki şahitliğini ve Allah Teâlâ'nın yüceltilmesini ihtiva ettiği belirtilmektedir.[291]

Bu tematik genişlik, surenin birliğini ve içsel uyumunu temin etmek için metinsel tutarlılık araçlarının etkin biçimde işletilmesini gerektiren bileşik bir metinsel yapıya işaret etmektedir. Bu yönüyle Mâide suresi, metinsel tutarlılık perspektifinden münâsebet belâgatinin incelenmesi için elverişli ve zengin bir zemin sunmaktadır. Söz konusu özellikler dikkate alındığında, Mâide suresi; ahkâm ile itikadî cedelin iç içe geçtiği, teşrii söylemin hatırlatma, teselli ve ihticâc unsurlarıyla yan yana yer aldığı Medenî surelerin belirgin bir örneğini teşkil etmektedir. Bu durum, metin içi bağların yoğunluğuna ve çeşitliliğine doğrudan yansımaktadır. Dolayısıyla bu genel niteliklerin ortaya konulması, metinsel tutarlılık araçlarının daha ayrıntılı bir uygulamalı çözümlemesine zemin hazırlamakta; bu araçların, İbn Âşûr'un tefsirinde Kur'ânî münâsebetin gerçekleştirilmesindeki rolünü açıklığa kavuşturmayı mümkün kılmaktadır.[292]

4.2.Atıf (Conjunction) ve Mâide Suresinde Kur'ânî Münâsebetin Tezahürleri

Atıf, Mâide suresinde metinsel tutarlılığın en belirgin araçlarından biri olarak görülmekte; üstlendiği düzenleyici ve anlamsal işlev sayesinde hükümler ile maksatlar arasındaki ilişkilerin kurulmasına katkı sağlamakta ve teşrii söylemin tertibinde münâsebet belâgatini açığa çıkarmaktadır. Bu durum, Yüce Allah'ın şu ayetinde açık biçimde görülmektedir:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا ۚ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا ۘ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ"
(Mâide, 5/2).

[291] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/73-74.
[292] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/52; Muhammed Hattâbî, *Lisâniyyâtu'n-Nass*, 60.

Bu bağlamda atıf kalıpları yoğunlaşarak, bir dizi yasak, emir ve düzenleyici ilkeyi tek bir dizge içerisinde birbirine bağlamakta; böylece teşrii pasajın birliğini temin etmekte ve onun dağınık hükümler hâline ayrışmasını engellemektedir.

İbn Âşûr, bu atfın belâgî boyutunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır: "Haram ayın, hedyin ve bunlardan sonra zikredilen Allah'ın şeâirinin atfı, cüz'ün küllîye atfedilmesi türündendir; bu da ona verilen önemi göstermektedir. Burada kastedilen, nefiy bağlamında yer aldığı için haram ayın cinsidir."[293] Bu bağlamda atıf, hem nahvî bir bağlama işlevi yerine getirmekte; hem de genel olandan özel olana geçişe dayalı bir anlamsal münâsebeti gerçekleştirmektedir. Bu durum, hac ve şeâir bağlamında makam açısından hassasiyet taşıyan bazı cüz'î unsurlara dikkati yöneltmektedir. Metinsel tutarlılık perspektifinden bakıldığında ise bu tür bir atıf, teşrîî dizge içerisindeki anlamsal bağlantıyı güçlendirmekte ve anlamların hiyerarşik yapısını görünür kılmaktadır.

Bu atfın anlamsal ufku, aynı ayetin devamında yer alan şu ifadede daha da genişlemektedir:

"وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا.(Mâide, 5/2)"

İbn Âşûr bu hususu şu şekilde açıklamaktadır: "Zahiren bu cümlenin fasıl yoluyla gelmesi gerekirdi; ancak atıf yapılmıştır. Bunun sebebi, içerdiği teşrii hükmün, barındırdığı ta'lîl yönüne tercih edilmesidir."[294] Bu gerekçelendirme, atfın işlevine dair son derece hassas bir belâgî bilinç ortaya koymaktadır. Burada vaslın fasla tercih edilmesi, nahvî bir zorunluluktan değil; teşrii maksadın öne çıkarılmasından kaynaklanmaktadır. Böylece yeni bir nehiy, önceki emir ve nehiyler bağlamına atıf yoluyla bağlanmakta; bu da söylemin birliğini pekiştirmekte ve söz konusu hükmün arızî bir gerekçe olarak okunmasının önüne geçmektedir.

Başka bir yerde, hükümlerin beyanı bağlamında müfredin müfrede atfı da görülmektedir. Nitekim Yüce Allah'ın şu buyruğunda bu durum açıkça ortaya çıkmaktadır:

[293] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/82.
[294] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/87.

"وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ۖ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ. (Mâide, 5/4) "

İbn Âşûr, bu atfın mahiyetini şu şekilde açıklamaktadır: "Burada, 'tayyibât'a müfredin müfrede atfı söz konusu olabilir; bu da hazfedilmiş bir muzaf takdiriyle anlaşılır. Takdir ise 'eğittiğiniz avcı hayvanların avladığı' şeklindedir. Buna, 'فكلوا ممّا أمسكن عليكم' ifadesi delâlet etmektedir." Ardından şu ihtimali de eklemektedir: "Ayrıca bunun, bir cümlenin başka bir cümleye atfı olması da mümkündür; bu durumda 'mâ' şart edatı olur ve şartın cevabı 'فكلوا ممّا أمسكن' olur."[295] Bu ihtimallerin çokluğu, atfın metinsel tutarlığı sağlamadaki esnekliğini ortaya koymakta; ister hükmün tek bir asla ircâ edilmesi isterse şartlı bir yapı içinde örülmesi yoluyla olsun, teşrii bağlamın münâsebetine hizmet etmekte ve metnin anlamsal sürekliliğini muhkem bir biçimde korumaktadır.

Cümle atfı, teyit edici ve düzenleyici işleviyle şu ayette açık biçimde tezahür etmektedir:

"وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ. (Mâide, 5/49) "

İbn Âşûr bu hususu şu şekilde açıklamaktadır: "*Ve eni'hkum* ifadesinin, bir cümlenin başka bir cümleye atfı olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu takdirde, ' فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم' [Mâide, 48] cümlesine atfedilmiş olur. Böylece bu emir, onu teyit etmek üzere yeniden gündeme getirilmiş olmakta ve bunun üzerine ' واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك' ifadesi bina edilmektedir."[296] İbn Âşûr, başka bir yerde bu atfın sağladığı faydayı şu sözlerle dile getirmektedir: "Burada tefsir atfının uygun düşmesinin sebeplerinden biri, tefsir edilen fiil ile onun tefsiri arasında yer alan uzun fasılın bulunmasıdır."[297] Bu değerlendirme, atfın söz dizimini örerek uzun bir ayrılıktan sonra metin parçalarını yeniden birbirine bağladığını ortaya koymaktadır.

[295] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/114.
[296] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/225.
[297] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/225.

Cümle atfı kapsamında da atfın anlamsal boyutu Yüce Allah'ın şu ayetinde açıkça ortaya çıkmaktadır:

ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡ. (Mâide, 5/5)

İbn Âşûr, bu atfın sadece bağımsız bir teşrii başlangıç olmadığını, aksine yeniden temellendirmeye dayalı bir metinsel inşa olduğunu vurgulamakta ve şu şekilde açıklamaktadır:

> "Tayyibât hakkında söz daha önce zikredilmişti; burada yeniden ele alınmasının sebebi, 'Ehli Kitap'a verilenlerin yemeğinin size helâl olması' hükmünün bunun üzerine bina edilmesidir. 'Ehli Kitap'a verilenlerin yemeği size helâldir' cümlesinin, 'Bugün size tayyibât helâl kılındı' cümlesine atfedilmesi, bu ruhsatta Müslümanların Ehli Kitap'la yoğun ilişkileri sebebiyle kendilerine yöneltilen bir lütfun bulunmasındandır; zira Allah onların yiyeceklerini haram kılsaydı, bu durum onlar için güçlük doğururdu."[298]

Bu değerlendirme, atfın burada özel bir hükmü genel bir teşrîî ilkeye bağlayan bir araç olarak işlediğini ve muhatapların şartlarını gözeterek meşakkat giderme esasına dayalı bağlamsal bir münâsebet kurduğunu ortaya koymaktadır. Metinsel tutarlılık açısından ise bu atıf, tekrar yoluyla değil; işlevsel bir inşa ile sonrakinin öncekine dayanması şeklinde gerçekleşen anlamsal bir genişleme işlevi icra etmektedir.[299]

Bu anlamsal dizge, Yüce Allah'ın şu ayetinde daha da derinleşmektedir:

وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ (Mâide, 5/5).

İbn Âşûr, burada "mümin kadınlardan muhsen olanlar" ifadesinin "Ehl-i Kitap'tan olanların yemeği size helâldir" hükmüne müfredin müfrede atfı yoluyla bağlandığını belirtmekte; ardından bu atfın birçok müfessirin gözünden kaçan anlamsal yönüne dikkat çekerek şöyle demektedir:

---

[298] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/119.

[299] Munîr Şerîf İsteytiyye, M*enâzilu'r-ru'ye: Menhecun tekâmulî fî-kirâeti'n-nass* (Amman: Dâr Vâil li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 2003), 146.

> "Müfessirler, Ehl-i Kitap'ın yemeğinin helâl kılınması ve kadınlarıyla evlenmenin mubah oluşu bağlamında, mü'min kadınlardan muhsen olanların helâlliğinin zikredilmesindeki münâsebeti açıklamaya yönelmemişlerdir. Bana göre bu, mü'min kadınların Ehl-i Kitap'tan olan muhsen kadınlara kıyasla mü'minler için daha evlâ olduğuna bir işarettir. Asıl maksat ise, bu ayetin Ehl-i Kitap kadınlarıyla evlenmenin mubah kılınması için gelmiş olmasıdır."[300]

Bu çözümleme, atfın son derece hassas bir yönlendirici işlev üstlendiğini göstermektedir. Zira burada amaç, hükümlerin basitçe sıralanması değil; toplumsal ve teşrii bağlam ışığında kavranabilen, örtük bir anlamsal münâsebeti gerçekleştirecek şekilde değer temelli bir tertibin kurulmasıdır. Bu durum, tercih ve ima esasına dayanan bir metinsel tutarlılık türü kapsamında değerlendirilmektedir.

Atıf, yapısal bir düzenleme aracı olarak abdest ayetinde de açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Yüce Allah'ın şu ayetinden bu husus görülmektedir:

"يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ. (Mâide, 5/6)"

İbn Âşûr bu bağlamda şu açıklamayı yapmaktadır:

> "'*Ve erculekum*' lafzı, Nâfi', İbn Âmir, Kisâî, Âsım'dan rivayetle Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb tarafından nasb ile okunmuştur. Bu durumda '*ve eydîkum*' lafzına atıf yapılmış olur; '*ve'msahû bi-rüûsikum*' cümlesi ise iki atfedilen unsur arasında yer alan bir ara cümle konumundadır. Bu ara cümlenin faydası, abdest uzuvlarının tertibine işaret etmektir. Zira lafzî tertibin aslî fonksiyonu, fiilî tertibe delâlet etmektir."[301]

Bu değerlendirme, atfın itiraz cümlesiyle birlikte kullanılması sayesinde hem yapısal hem de anlamsal bir tutarlılığın sağlandığını ortaya koymaktadır. Böylece hükümler, pratik bir tertip içerisinde sunulmakta; dilsel dizge ile fıkhî dizge arasında sıkı bir bağ kurulmakta ve lafız ile mana arasında ince bir münâsebet gerçekleştirilmektedir.

Anlamsal atıf türlerinden biri de haber cümlesinin inşâ cümlesine atfıdır. Bu durum, Yüce Allah'ın şu ayetinde görülmektedir:

---

[300] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/126.
[301] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/130.

"وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ. (Mâide, 5/64) "

İbn Âşûr, bu yapının "söyledikleri sözler sebebiyle lanetlendiler" cümlesine atfedildiğini belirterek, bunun "iki ihtimalden birine göre haberin inşâya atfı" olduğunu ifade etmektedir.[302] Bu atıf türü, yalnızca zamansal ya da nahvî bir bağ kurmakla sınırlı kalmamakta; bilakis değerlendirmeye dayalı anlamsal bir bağ tesis ederek, haberi önceki inşânın zorunlu bir sonucu hâline getirmektedir. Böylece söylemin yapısında ihticâcî bir uyum sağlanmaktadır.

Bu örnekler, Mâide suresinde atfın sadece lafızlar ve cümleler arasında biçimsel bir bağ kurma aracı olmadığını; bilakis Kur'ânî münâsebet belâgatinin gerçekleştirilmesinde etkin bir anlamsal işlev üstlendiğini göstermektedir. Zira atıf, hükümler arasındaki ilişkileri sağlamlaştırmakta ve onları teşrii ve bağlamsal maksatlara hizmet edecek şekilde düzenlemektedir. Bu atıf türleri; müfredin müfrede atfı, cümlelerin birbirine atfı ve haberin inşâya atfı gibi farklı biçimlerde tezahür etmekle birlikte, tümü surenin metinsel yapısındaki tutarlılığı ortaya koyan tek bir dizge içerisinde işlemektedir.

4.2.1.Mâide Suresinde Atfın Görünümleri

4.2.1.1.Tefrî'

İbn Âşûr'a göre tefrî', atfın ileri düzey biçimlerinden biri olarak değerlendirilmekte; yalnızca cümleler arasındaki nahvî bağlantı çerçevesinde değil, surenin teşrîî dizgesi içerisinde anlamsal ilişkilerin inşası bağlamında ele alınmaktadır.[303] Onun tasavvurunda tefrî', sonraki hükmün, önceki hükmün doğal bir sonucu ya da işlevsel bir uzantısı hâline getirilmesine dayanmakta; böylece anlamların sürekliliği temin edilmekte ve bağlamın kopması önlenmektedir. Bu itibarla tefrî', metinsel tutarlılığın sağlanmasında merkezi bir araç teşkil etmekte ve hükümlerin surenin genel maksatlarına hizmet edecek şekilde bilinçli bir tertiple düzenlenmesine dayanan münâsebet belâgatini görünür kılmaktadır.

---

[302] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/251.

[303] Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, thk. Mecmûa mine'l-ulemâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, 1983), 163.

Tefrî‘, tek bir ayet içerisinde Yüce Allah’ın şu ayetinde açık biçimde ortaya çıkmaktadır:

يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ.(Mâide, 5/4)

İbn Âşûr “*ve mâ ‘allemtum mine’l-cevârihi*” ifadesinin, “*et-tayyibât*” lafzına müfredin müfrede atfı şeklinde değerlendirilmesinin mümkün olduğunu; bunun da hazfedilmiş bir muzâf takdirine dayandığını belirtmektedir.[304] Bu yaklaşım, avcı hayvanların avının, helâl kılınan tayyibât cinsi içerisinde yer aldığını göstermektedir. Bununla birlikte metinsel bakımdan asıl önem, ‘‘فما موصولة وفاء فكلوا للتّفريع’’ ifadesinde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda ‘‘فكلوا’’ cümlesi, müstakil bir emir olmaktan çıkarak, önceki hükme anlamsal olarak bağlı bir sonuç niteliği kazanmaktadır. Bu tefrî‘ yoluyla cüz’î bir hüküm olan avcı hayvanların tuttuklarından yemenin mubah oluşu, küllî bir teşrii ilke olan tayyibâtın helâl kılınmasına bağlanmakta; böylece ayet içerisinde içsel bir uyum sağlanmakta ve hükümlerin dağınık biçimde algılanmasının önüne geçilmektedir.

Tefrî‘, iki ayet arasındaki uzanımıyla da ortaya çıkmaktadır. Nitekim Yüce Allah’ın şu buyruğunda bu durum görülmektedir:

‘‘مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَٱحْذَرُوا۟ ۚ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ,(Mâide, 5/41) ’’

Ardından gelen şu ayette de bu durum örneklenmektedir:

‘‘سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ ۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا ۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ .(Mâide, 5/42) ’’

İbn Âşûr, ‘‘سمّاعون لقوم آخرين لم يأتوك فإن جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم…’’ ifadesinin, ‘‘buyruğunun içerdiği anlama tefrî‘ yoluyla bağlandığını açıkça belirtmektedir.[305] Buna göre, hüküm verme veya yüz çevirme emri müstakil olarak gelmemiş; bilakis muhatapların durum ve davranışlarının tasvirine dayalı olarak ondan türetilmiştir. Bu

[304] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 6/113.
[305] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 6/202.

yapı, sonuçların öncüller üzerine bina edilmesine dayanan bağlamsal bir münâsebeti gerçekleştirmekte ve suredeki yargısal söylemin metinsel tutarlılığına katkı sağlamaktadır.

Tefrî‘, haramların sayıldığı bağlamda daha da belirginleşmektedir. Nitekim Yüce Allah’ın şu buyruğunda bu durum açıkça görülmektedir:

“حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.(Mâide, 5/3) ”

İbn Âşûr, “وما ذبح على النّصب” ifadesinin atfını, muhatapların durumu ile olan münâsebeti gözeterek açıklamakta; bunların birçoğunun “İslâm’a yeni girmiş kimseler” olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda şöyle demektedir:

> “Bu surenin, İslâm’ın üzerinden uzun yıllar geçtikten ve Müslümanlar putlara tapmayı terk ettikten sonra nâzil olmasına rağmen, ‘ وما ذبح على النّصب’ ifadesinin burada zikredilen haramlara atfedilmesinin sebebi şudur: Müslümanlar arasında İslâm’a yeni girmiş birçok kimse bulunmaktaydı. Bunlar, putperestliğin bâtıl olduğunu İslâm akidesi kapsamında ilk öğrendikleri husus olarak bilseler de Cahiliye Dönemi’nde ‘nusub’ üzerinde yapılan kesimleri yalnızca putlara sunulan kurbanlarla sınırlı görmezlerdi; bilakis cinlere yapılan kesimler, hastalıkları gidermek veya çocuklarını ‘tâbi‘a’dan korumak amacıyla yapılan kesimler de bu kapsama girerdi.”[306]

Buna göre, nusub üzerinde yapılan kesim, onların nezdinde yalnızca putlara ibadetle sınırlı olmayıp başka Câhiliye âdetlerini de içine almakta idi. Bu sebeple atıf, toplumsal ve dinî bağlam gözetilerek, özel bir hükmün genel bir ilke üzerine tefrî‘ edilmesi işlevini yerine getirmektedir.

İbn Âşûr, atıf ile münâsebet arasındaki ilişkiyi açık biçimde ortaya koyarak, “وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق” ifadesi bağlamında şu ilkeyi vurgulamaktadır: Atfın esası, atfedilen unsurlar arasındaki uygunluk ve tenâsüptür. Buna göre söz konusu atıf,

[306] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 6/95.

kendisinden önce zikredilen unsurlarla aynı türden olup, yenilmesi haram kılınan şeyler kapsamına dâhildir.

İbn Âşûr bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: Atıfta esas olan, atfedilenler arasında bir uygunluğun bulunmasıdır. Bu sebeple burada atfedilen unsurun, kendisinden önce zikredilen ve yenilmesi haram olan şeylerle aynı cinsten olması kaçınılmazdır. Burada kastedilen, ezlâm yani fal okları yoluyla paylaştırılan etin[307] yenilmesinin yasaklanmasıdır. Bu et, kumar yoluyla elde edilen meysir devesinin etidir; zira bu tür bir kazanım kumara dayanmaktadır. Bu nedenle "تستقسموا" fiilindeki sîn ve tâ harfleri ziyade kabul edilir; nitekim Arapçada "استجاب" ve "استراب" fiillerinde de durum böyledir. Buna göre anlam, etin ezlâm yoluyla paylaştırılmasıdır.[308]

Ardından bu tefrî'î dizge, İbn Âşûr'un şu ifadesiyle taçlanmaktadır: "Kendilerine haram kılınan yiyeceklerden sonra, sıkıntı zamanlarında ihtiyaç endişesini içlerinde hissettiklerini onlara öğretti; bunun ardından genel bir lütufla bunu tamamladı; sonra da 'فمن اضطرّ…' buyruğuyla içlerinde duydukları bu endişeyi giderdi. Bu sebeple, bu ruhsatın atfedilmesi uygun düşmüş; 'ورضيت لكم الإسلام ديناً' buyruğu üzerine tefrî' edilmiş ve genel nimetin ardından özel nimetle tamamlanmıştır."[309] Bu metin, atıf, tefrî' ve münâsebet arasındaki ilişkinin açık bir göstergesini sunmakta; teşrî'î kolaylaştırmanın, kendisinden önceki nimete işlevsel biçimde bina edildiğini, böylece uyumun sağlandığını, güçlüğün giderildiğini ve metnin anlamsal döngüsünün tamamlandığını ortaya koymaktadır.

Bu örnekler, tefrî'in atfın bir görünümü olarak İbn Âşûr nezdinde bilinçli bir metinsel mekanizma şeklinde işlediğini göstermektedir. Buna göre tefrî', hükümleri düzenlemekte, sonuçları öncüllerine bağlamakta ve muhatapların durumunu gözetmektedir. Bu sayede Mâide suresinin metinsel yapısının tutarlılığı güvence altına

---

[307] Meysir olarak adlandırılan bir tür talih oyunu veya kumar çeşididir. Hicaz-Arap toplumlarında görülen bu oyunla, kesilen bir hayvanın etinin paylaşılması ve o etten hisse alabilmek için ezlâm olarak adlandırılan fal oklarından yararlanılması söz konusudur. Kur'an'da Bakara ve Mâide surelerinde Hz. Muhammed'e şarap, dikili taşlar ve fal okları (*ezlâm*) ile beraber meysir'in de durumunun sorulduğu bildirilmiştir. Bu ayetlerde meysirde insanlar için fayda olmakla beraber şeytan işi kötü bir iş (rics) olduğu ve büyük bir günah (ism) barındırdığı ifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tevfik Fehd, "Meysir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/509-510; Bakara 219; Maide 90-91.

[308] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/96.

[309] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/109.

alınmaktadır. Dolayısıyla tefrî‘, ancak münâsebet belâgati çerçevesinde anlam kazanmaktadır; değeri ise, surenin birbirinden kopuk hükümler toplamı değil, anlamsal bakımdan aşamalı bir yapı olarak kurulmasını sağlayan metinsel tutarlılık bağlamı içinde tam olarak idrak edilebilmektedir.

4.2.1.2.Tertip

Tertip, atfın işlevsel anlam boyutlarından biri olarak tezahür etmektedir. Bu durum özellikle "ثُمّ" edatıyla birlikte kullanıldığında belirginleşmekte; Kur'ânî kullanımda yalnızca zamansal ardışıklığı ifade etmekle sınırlı kalmayıp,[310] makamın gerektirdiği şekilde anlamların düzenlenmesi ve sıralanmasına yönelik daha derin bir anlamsal işlev üstlenmektedir. İbn Âşûr'un da ortaya koyduğu üzere bu kullanım, atfın cümleler arasındaki ilişkileri sağlamlaştıran bir metinsel araç olarak işlediğini ve Mâide suresinde münâsebet belâgati ile metinsel tutarlılığın gerçekleştirilmesinde etkin bir unsur hâline geldiğini göstermektedir.

Nitekim Yüce Allah'ın şu ayetinde bu durum açıkça görülmektedir:

"وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ." (Mâide, 5/71)

İbn Âşûr bu ayeti şu şekilde açıklamaktadır:

> "'ثُمّ' edatı, kendisiyle atfedilen iki fiilin, atfedildikleri fiillerden sonra gerçekleştiğini göstermektedir; böylece önceki ve sonraki iki ayrı dönemde körlük ve sağırlığın bulunduğuna delâlet etmektedir. Bununla birlikte, atfedilen fiillerdeki bitişik zamirlerin, atfedilen önceki fiillerdeki zamirlerle aynı olması dikkat çekicidir. Bunu mümkün kılan husus ise burada kastedilenin fiillerin farklı dönemlerde tekrarlandığını göstermek ve faili tek kabul etmek olmasıdır. Zira ümmetlere nispet edilen haber ve sıfatlarda ister iyi ister kötü olsun, karakter özelliklerinin kuşaktan kuşağa aktarılması esas alınır. Nitekim ikinci defa körleşip sağırlaşanların, ilk defa körleşip sağırlaşanlarla aynı kişiler olmadığı bilinmektedir. Ancak bunlar selefin halefi oldukları ve ahlâklarını evlatlarına miras bıraktıkları için tek bir varlık gibi değerlendirilmişlerdir. Bu durum, 'Falanoğullarının

[310] Muhammed Abdulhâlik Azîme, *Dirâsât li-uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 4/6.

falanoğullarıyla eskiden beri süregelen husumeti vardır' denilmesine benzer."[311]

Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere, buradaki tertip sırf zamansal bir ardışıklığı ifade etmemekte; aksine farklı zamanlarda tekrarlanan kolektif bir niteliğin, ümmete tek bir varlık gibi nispet edilmesini amaçlamaktadır. Böylece davranış birliği, zamanların farklılığına rağmen korunmakta; bu da ayetin haberî yapısında anlamsal bir münâsebeti gerçekleştirmekte ve metinsel bütünlüğün sağlanmasına katkıda bulunmaktadır.

Rütbeye dayalı tertip, Yüce Allah'ın şu ayetinde açık biçimde ortaya çıkmaktadır:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ... قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ." (Mâide, 5/101–102)

Bu terkibin tefsirinde İbn Âşûr şöyle demektedir:

> "'ثمّ أصبحوا بها كافرين' ifadesindeki 'ثمّ', rütbeye dayalı tertip içindir. Nitekim cümlelerin atfında 'ثمّ', zamansal bir gecikmeyi ifade etmez; aksine, atfedilen cümlenin muhtevasının, konuşanın zihninde, kendisine atfedilen cümlenin muhtevasından daha sonra tasavvur edilmesini ifade eder. Bu da atfedilen cümlenin içeriğinin gerçekleşmesinin beklenmediğine, aksine konuşanı ansızın şaşırttığına delâlet eder."[312]

Bu yönlendirme, burada "ثمّ" ile yapılan atfın zamansal bir sıralamayı değil; iki fiil arasındaki rütbe farkını, yani sonuç bakımından taşıdığı ağırlık ve tehlikeyi öne çıkardığını göstermektedir. Bu durum, bağlamın uyarıcı amacına hizmet etmekte ve anlamda ani bir geçişe dayalı ihticâcî bir tutarlılık üretmektedir.

Bu kullanım, imanî değerlerin inşası bağlamında Yüce Allah'ın şu ayetinde daha da pekişmektedir:

"لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ." (Mâide, 5/93)

[311] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/279-280.
[312] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/69.

Bu terkibin tefsirinde İbn Âşûr şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> "'ثمّ اتّقوا وآمنوا' cümlesi, 'إذا ما اتّقوا وآمنوا وعملوا الصّالحات' cümlesinin lafzî bir teyididir. Bunun 'ثمّ' harfiyle birlikte getirilmesi, rütbî tehir ifade etmesi sebebiyledir ve takvada ve imanın etkilerinde artışa işaret etmektedir. Bu durum, Yüce Allah'ın 'كلا سيعلمون ثمّ كلا سيعلمون' [Nebeʾ: 4-5] buyruğundaki te'kide benzemektedir. Bu sebeple 'وعملوا الصّالحات' ifadesi tekrar edilmemiştir. Zira sâlih ameller takvâ kapsamına dâhildir. 'ثمّ اتّقوا وأحسنوا' cümlesine gelince, bu da 'ثمّ اتّقوا' cümlesinin lafzî bir teyidini ifade etmekte ve 'ثمّ' harfinin rütbî tehir delâletiyle takvada daha ileri bir mertebeye yükselmeyi göstermektedir."[313]

Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere, buradaki tertip yeni anlamlar ihdas etmekten ziyade, mevcut anlamı artan bir seyir içerisinde yeniden inşa etmekte;[314] takvâ, iman ve ihsan mertebelerinde tedricî bir yükselişi vurgulamaktadır. Bu durum, surenin terbiyevî ve teşrii maksadıyla uyumlu bir anlamsal bütünlük ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede, tertibin atfın bir görünümü olarak Mâide suresinde son derece hassas bir metinsel işlev icra ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim tertip, anlamların zamansal ve rütbî düzlemde tertip edilmesini sağlamakta; söylemin parçalarını tutarlı bir anlamsal dizge içerisinde birbirine bağlamaktadır. Böylece İbn Âşûr'un tefsirinde açıkça görüldüğü üzere, münâsebet belâgati ile metinsel tutarlılık araçları birbirini tamamlamakta ve surenin bütünlüklü yapısının inşasına katkıda bulunmaktadır.

4.2.1.3. Ta'kîb

Ta'kîb, atfın ince anlamsal işlevlerinden biri olarak değerlendirilmekte; çoğunlukla atfedilen cümlenin fâ harfiyle gelmesiyle tezahür etmektedir.[315] Bu kullanım, sonraki ifadenin önceki ifadeye zihinsel ve anlamsal bakımdan doğrudan bağlandığını göstermektedir. Bu atıf türü, iddia ile onun reddi yahut bir söz ile ondan doğan zorunlu sonuçlar arasındaki ilişkinin sıkılaştırılmasına hizmet eden belirgin bir ihticâcî işleve sahiptir. Bu yönüyle ta'kîb, Kur'ân bağlamında münâsebet belâgatinin ve metinsel tutarlılığın gerçekleştirilmesinde etkin bir araç olarak öne çıkmaktadır. Bu anlam, Yüce Allah'ın şu ayetinde açıkça görülmektedir:

---

313 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/36.
314 Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 3/222.
315 Cemal Ali Seyyid Şehâte, "Maʿânî hurûfi'l-atf fî-Dîvâni ʿAntara: Dirâse nahviyye tahlîliyye tatbîkiyye", *Mecelletu Kıtaʿ Kulliyâti'l-Lugati'l-'Arabiyye* 15 (2021), 244.

"لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. " (Mâide, 5/17).

Bu ayetin tefsirinde İbn Âşûr şu açıklamayı yapmaktadır:

> "Fâ harfi, onların 'Allah Mesih'tir' şeklindeki sözlerine karşılık gelen istifham-ı inkâriyi atfetmektedir. Bu da inkârın, söz konusu çirkin iddia üzerine tertip edildiğine delâlet eder. Dolayısıyla bu fâ, lafzî ta'kîb içindir. Bu kullanım, Arapların sözlerinde yaygındır. Bu sebeple, 'fâ'nın bağlamın delâlet ettiği mahzuf bir cümleye atfedildiği, yani 'iş sandığınız gibi değildir' anlamını taşıdığı yahut takdir edilmiş bir şartın cevabı olduğu, yani 'eğer dediğiniz doğruysa, Allah'a karşı kim bir şeye mâlik olabilir' şeklinde yorumlanmasına gerek yoktur."[316]

Bu yönlendirmeden anlaşıldığı üzere, *fâ* harfi cümleler arasında yalnızca biçimsel bir bağ kurmak için kullanılmamış; bilakis doğrudan *ta'kîb* işlevi üstlenmiştir. Buna göre istifham-ı inkâr, önceki iddia üzerine zihinsel olarak terettüp etmiş; onun zorunlu bir sonucu ve geçersizliğini ortaya koyan bir gereği olarak gelmiştir. Böylece söylem, küfrün tespitinden onun çürütülmesine kesintisiz bir biçimde intikal etmekte; bu durum bağlamın birliğini pekiştirmekte ve metnin parçalarını sıkı biçimde birbirine bağlamaktadır.

Münâsebet belâgati açısından bakıldığında ise bu *ta'kîb*, iki cümlenin muhtevaları arasında son derece hassas bir uyumu ortaya koymaktadır. Zira bâtıl bir iddia kendi başına bırakılmamış; aksine rubûbiyet ve mutlak mülkiyetin zorunlu bir gereğine dayanan kesin bir aklî delille hemen ardından çürütülmüştür. Bu bağlamda *fâ* ile yapılan atıf, anlamın bütüncül olarak inşasında temel bir unsur hâline gelmekte; inanç ile burhanı, iddia ile onun sonuçlarını tutarlı bir metinsel dizge içerisinde birbirine bağlamaktadır.

Bu itibarla, söz konusu bağlamda ta'kîb, iki cümle arasındaki basit bir nahvî ilişkiyi temsil etmemekte; bilakis akîdevî muhakemenin düzenlenmesinde belirleyici bir anlamsal işlev üstlenmektedir. Bu durum, söz ile ona verilen cevabın bilinçli bir biçimde birbirine bağlanması yoluyla münâsebet belâgatinin gerçekleştirilmesini

[316] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/145.

sağlamakta ve İbn Âşûr'un atfı, surenin metinsel tutarlılığını inşa eden yapısal bir araç olarak değerlendiren yaklaşımıyla örtüşmektedir.

4.2.1.4.Mümâselet / Cem'

Atıf, benzerlik veya birleştirme anlamını gerçekleştirmek üzere, ortak bir vasıf ya da hüküm etrafında birleşen unsurlar arasında kullanılmaktadır. Bu yolla birden fazla unsur tek bir anlamsal çerçeve içinde toplanmakta ve aynı türün fertleri olarak değerlendirilmektedir.[317] Bu atıf türü, hükümler ile anlamların düzenlenmesinde yapısal bir işlev görmekte ve atfedilen unsurların bilinçli biçimde aynı dizge içerisinde toplanması yoluyla münâsebet belâgatinin gerçekleştirilmesine katkı sağlamaktadır.

Bu anlam, Mâide suresindeki şu iki ayette açıkça görülmektedir:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ, (Mâide, 5/90), "وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ. (Mâide, 5/3)"

Bu ayetlerdeki atfın yönünü açıklarken İbn Âşûr, "atıfta esas olanın atfedilenler arasındaki uygunluk" olduğunu belirtmekte; bu sebeple atfedilen unsurun, kendisinden önce zikredilenlerle aynı türden olduğunu ifade etmektedir. Zira burada söz konusu edilen unsurların tamamı, yenilmesi haram kılınan şeyler kapsamında yer almaktadır.[318]

Bu açıklamadan hareketle, atfın burada ortak hüküm temelinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Nitekim *ezlâm* yoluyla *istiksâm*, sahip olduğu vasıf ve doğurduğu sonuçlar itibarıyla diğer haramlarla aynı çerçevede değerlendirilmiş; böylece ortak illet ve sonuç etrafında kurulan birleştirici bir teşrii yapı meydana getirilmiştir. Bu durum, hükümlerin bir araya getirilmesi yoluyla sağlanan, illet birliğine dayalı bir teşrii tutarlılığı ortaya koymaktadır.

Bu anlam, kıssalar ile öğütlerin bir araya getirildiği bağlamda daha geniş bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Yüce Allah'ın şu ayetinde bu durum açıkça görülmektedir:

---

[317] Mustafa el-Galayînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 567.
[318] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/96.

"وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ ۚ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ۖ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ * لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ * إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ * فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ .(Mâide, 5/27–30) "

Bu atfın münâsebetini açıklarken İbn Âşûr şöyle demektedir:

> "'Nebei' ifadesinin bir başka 'nebe' üzerine atfedilmesi, cana kıymanın, eşkıyalığın ve hırsızlığın yasaklanmasına bir giriş olması içindir. Bunun ardından içkinin haram kılınması, vasiyet hükümleri ve benzeri düzenlemeler gelmektedir. Böylece, ibret mahalli olan haber ve kıssalar şeklinde gelişen istitradın güzel bir biçimde sonlandırılması sağlanmakta ve bunların tamamı, aldanıştan doğan suçlar çerçevesinde bir araya getirilmektedir. Bu kıssa ile ondan önce gelen kıssa arasındaki münâsebet ise hem benzerlik hem de karşıtlık münâsebetidir."[319]

Ardından İbn Âşûr, münâsebet yönlerini açıklığa kavuşturarak şu ilâvede bulunmaktadır:

> "Temâsül yönüne gelince: Her iki olayda da Allah Teâlâ'nın hükmüne rıza göstermeme söz konusudur. Zira Benî İsrâil, peygamberlerinin kendilerine emrettiği mukaddes toprağa girme emrine isyan etmiş; Âdem'in iki oğlundan biri ise takva sahibi olmadığı için kurbanının kabul edilmemesi hususunda Allah'ın hükmüne karşı gelmiştir. Her iki durumda da isyandan sonra Allah'a karşı bir cüretkârlık görülmektedir: Benî İsrâil ' فاذهب أنت وربّك' demiş, Âdem'in oğlu ise 'لأقتلنّ الّذي تقبّل الله منه' sözünü söylemiştir. Tezât yönüne gelince: Bu iki kıssadan birinde Âdem'in oğlundan kınanmış bir atılganlık, diğerinde ise Benî İsrâil'den kınanmış bir geri durma söz konusudur. Yine bunlardan birinde Mûsâ ile kardeşinin Allah Teâlâ'nın emrine uymada ittifakı, diğerinde ise iki kardeş arasında salah ile fesad bakımından bir ayrışma bulunmaktadır."[320]

Bu bağlam, Benî İsrâil kıssasıyla da irtibatlı olarak Yüce Allah'ın şu ayetinde sürdürülmektedir:

"وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَآتَاكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ * يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ *

[319] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/168.
[320] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/160-161.

قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ ,Mâide) " 5/20–22).

İbn Âşûr, bu atfın işlevine dikkat çekerek şu ifadeyi kullanmaktadır: "Kıssa, kıssalar ve öğütler üzerine atfedilmiştir. '*İz kâle*' ile başlayan benzer anlatımlar hakkında daha önce, Bakara suresindeki 'وإذ قال ربّك للملائكة' ayeti gibi örneklerde açıklama yapılmıştır." Ardından münâsebet yönünü şu şekilde açıklamaktadır:

> "Bu ayetlerin burada yer almasının münâsebeti, kıssanın Allah Teâlâ'nın onlara verdiği nimetleri hatırlatmayı içermesi ve Allah'a verdikleri itaate dair ahde vefa göstermeye teşvik etmesiyle, onlardan itaat talep edilmesine bir zemin hazırlamasıdır. Mûsâ (as.), Benî İsrâil'e Ken'ânîlerle savaşma emrini vermeden önce, Allah'ın kendilerine olan nimetlerini hatırlatarak onların bu ağır emri kabul etmeye hazır hâle gelmelerini ve düşmanlarıyla savaştıkları takdirde ilâhî yardıma güvenmelerini amaçlamış; bu sebeple Allah'ın onlara olan nimetlerini zikretmiştir."[321]

Bu pasajların bütününden, Mâide suresinde benzerlik ve birleştirmeye dayalı atfın, dağınık unsurların basitçe yan yana getirilmesiyle sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır. Aksine bu tür atıf ister hükümlere ilişkin bağlamda ister kıssalar ve ibretler çerçevesinde olsun, birbirleriyle uyumlu anlamsal birimlerin inşasına dayanmaktadır. Bu durum, münâsebet belâgatinin gerçekleştirilmesine katkı sağlamakta ve surenin, teşrii düzenlemeler ile kıssaların tek bir dizge içerisinde bütünleştiği, iç tutarlılığı yüksek bir metinsel yapı olarak ortaya çıkmasını mümkün kılmaktadır.

4.2.2.Mâide Suresinde Atfın Yapısal Bir Özeti

İbn Âşûr'un tefsiri ışığında Mâide suresindeki atıf görünümlerinin izlenmesi, bu aracın yalnızca lafızlar veya cümleler arasında biçimsel bir bağ kurma işleviyle sınırlı kalmadığını; aksine suredeki anlamların düzenlenmesi, hükümlerin tertibi ve içsel anlamsal ilişkilerin inşasında merkezi bir yapısal rol üstlendiğini göstermektedir. Nitekim bu surede atıf, medenî hitabı belirleyen teşrii, itikadî ve terbiyeye yönelik bağlamın gereklerine tâbi olarak, çok yönlü anlamlar taşıyan ve farklı işlevler üstlenen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

[321] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/168.

Atıf, bitişik hükümler arasındaki ilişkileri sağlamlaştırmak ve cüz'î maksatları küllî maksatlarla irtibatlandırmak suretiyle münâsebet belâgatinin gerçekleştirilmesine hizmet etmektedir. Bu durum, gerek tek bir hüküm altında toplanan unsurların atfında, gerekse cümlelerin birbirine aşamalı bir anlamsal inşa ile bağlanmasında açık biçimde görülmektedir. Özellikle toplama ve benzerlik bağlamlarında, atfedilen unsurların nitelik, hüküm ve sonuç bakımından aynı cinse ait bireyler olarak değerlendirilmesi, tutarlı ve bütüncül bir teşrii yapının oluşmasını sağlamaktadır.

Bunun yanı sıra atıf, özellikle التعقيب türlerinde belirgin bir ihticâcî işleve de sahiptir. Bu bağlamda, sonraki cümlenin "ف" harfiyle öncekine atfedilmesi, inkârın, reddin yahut zihinsel تفريع'in önceki iddiaya bağlanmasını mümkün kılmakta; böylece söylem, söz ile onun zorunlu sonucu arasında sağlam bir mantıksal geçişe dayanan bir ihticâcî tutarlılık kazanmaktadır. Bu çerçevede atıf, istidlâlin seyrini denetleyen, öncülleri sonuçlarına bağlayan ve söylemi kesintisiz bir bütün hâline getiren yapısal bir araç niteliği kazanmaktadır.

Düzenleme ister zamansal ister rütbesel olsun, suredeki atfın bir başka boyutunu açığa çıkarmaktadır. Zira bu kullanım her zaman olayların ardışıklığını kaydetmeyi amaçlamamakta; bağlamın gerektirdiği şekilde anlamlarda tedricî ilerlemeyi, değerlerde yükselmeyi yahut sonuçlardaki beklenmedikliği vurgulamak üzere işlevselleştirilmektedir.[322] Bu suretle "ثمّ" ile yapılan atıf, salt zamansal bir araç olmaktan çıkarak, söylem içinde yükselen yahut uyarıcı bir anlam inşasına katkı sağlayan anlamsal bir vasıtaya dönüşmektedir. [323]

Metinsel tutarlılık düzleminde Mâide suresinde atfın, metnin bölümleri arasında uyumu sağlayan en temel bağlama (*conjunction*) mekanizmalarından birini teşkil ettiği görülmektedir. Atıf gerek tek bir ayet düzeyinde gerekse birbirini izleyen pasajlar arasında hükümleri birbirine bağlamakta, kıssalarla öğütler arasında irtibat kurmakta ve istitradları surenin genel bağlamı içine dâhil ederek onun bütünlüğünü

[322] Abdulhâdî b. Zâfir eş-Şehrî, *İstirâtîciyyâtu'l-hitâb: Mukârabe lugaviyye tedâvuliyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Muttehide, 2004), 112–115.
[323] Hattâbî, *Lisâniyyâtu'n-nass*, 23.

zedelemeden sürdürmektedir. Bu durum, surenin metinsel yapısında son derece hassas bir iç düzenin varlığına işaret etmektedir.

Bu çerçevede, İbn Âşûr'un yorumunda Mâide suresindeki atfın, yalıtık bir dil unsuru olarak değil; aksine, bütüncül anlamsal inşanın temel bileşenlerinden biri olarak işlediği açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşımda, klasik münâsebet belâgati ile modern metinsel tutarlılık kavramları birbirini tamamlamakta; surenin, sağlam yapılı, parçaları arasında sıkı bağlar bulunan ve üslup araçlarının teşri, itikadî ve terbiyeye yönelik maksatlara hizmet etmek üzere yekpare bir düzen içinde işlediği bir metin olarak okunmasını mümkün kılmaktadır.

4.3.En'âm Suresine Giriş

En'âm suresine yönelik uygulamalı analize başlanabilmesi, onun söylemsel yapısının teşekkülünde etkili olan birtakım metinsel ve bağlamsal veriler üzerinde durmayı gerekli kılmaktadır. Bu veriler, surenin iç örgüsünü şekillendirmiş, aynı zamanda bağlama ve tutarlılık araçlarının suredeki düzenlenişini doğrudan etkilemiştir. İmam Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinde bu hususlara açık bir önem atfetmiş; sureyi dağınık akîdevî konuların bir araya getirilmesinden ibaret görmeyip, özel bir nüzul bağlamına sahip, küllî amaçlar tarafından yönlendirilen ve güçlü bir anlamsal bütünlük arz eden Mekki bir metin olarak değerlendirmiştir.

Bu metinsel bilinç, İbn Âşûr'da surenin kimliği ve adlandırılması üzerine yaptığı değerlendirmelerde açıkça görülmektedir. Nitekim o, "Bu surenin, Resulullah (sav.) döneminden beri bundan başka bir adı yoktur" tespitinde bulunmakta; ayrıca "Taberânî'nin, Abdullah b. Ömer'den senediyle rivayet ettiğine göre, Resulullah (sav.) şöyle buyurmuştur: 'En'âm suresi bana tek seferde indirildi; yetmiş bin melek onu tesbih ve hamdlarla uğurladı'" rivayetini aktarmaktadır.[324] Şüphesiz surenin bir defada nazil olması, önemli bir metinsel veri niteliği taşımaktadır; zira nüzul birliği, surenin belirgin iç tutarlılığını, delillerin ardışık düzenini ve söylemin inşa sürecindeki bütünlüğünü açıklamada belirleyici bir rol oynamaktadır. İbn Âşûr ayrıca bu adın tefsir ve Mushaf geleneğinde yerleşikliğine dikkat çekerek, "Ömer b. el-Hattâb, İbn Abbâs,

[324] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/121.

İbn Mes‘ûd, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdillah ve Esmâ bint Yezîd b. es-Seken’den, konuşmalarında bu sureyi En‘âm suresi diye adlandırdıkları nakledilmiştir. Aynı şekilde bu adlandırma Mushaflarda, tefsir ve sünnet kitaplarında da sabittir. Sure, ‘en‘âm’ lafzının altı defa tekrar edilmesi sebebiyle bu adla anılmıştır”[325] demektedir. Bu tekrar, onun nazarında basit bir lafzî olgu olarak değil; surenin üstlendiği akîdevî delillendirmenin merkezinde yer alan anlamsal bir unsur olarak değerlendirilmiştir.

Nüzul bağlamı bakımından İbn Âşûr, surenin Mekkî oluşunu ittifakla vurgulamakta ve şu ifadeyi kullanmaktadır: “Bu sure ittifakla Mekkî’dir. İbn Abbâs’tan rivayet edildiğine göre, Mekke’de gece vakti topluca nâzil olmuştur.”[326] Bu nüzul şartı, hitabın mahiyetini kavramada temel bir metinsel veri niteliği taşımaktadır. Zira Mekkî bağlam, tevhidin tahkikine, müşriklerle cedel yürütülmesine ve onların itikadî tasavvurlarının çürütülmesine yoğun bir vurgu getirmekte; bu durum ise surede kullanılan bağlama ve atıf biçimlerine doğrudan yansımaktadır. Nitekim En‘âm suresinde atıf ve bağlama araçları, ihticâcî yapıya hizmet edecek şekilde, itikadî meselelerin tedricî ve tutarlı bir düzen içinde sunulmasını sağlamaktadır.

İbn Âşûr’un surenin bütünlüğü ve iç tutarlılığına dair bilinci, onun küllî maksatlar hakkındaki değerlendirmelerinde açıkça görülmektedir. Nitekim o, “Bu surenin maksatları, insanların hamdin yalnızca Allah’a ait olduğunu idrak etmeleriyle başlamaktadır. Zira O, cevherleri ve arazlarıyla bütün âlemlerin yaratıcısıdır. Böylece O’nun uluhiyette tek olduğu anlaşılır”[327] demekte; bu merkezi maksattan, şirkin iptali, Allah’ın eş ve evlattan tenzihi ile yaratma ve tedbirde tek oluşunun delillendirilmesi gibi birbiriyle iç içe geçen anlamsal hatların türediğini ifade etmektedir. Bu sunum, salt konu başlıklarının sıralanması şeklinde değil, surenin iç düzenini ve anlamsal örgüsünü ortaya koyan bütüncül bir çerçeve içinde yapılmaktadır. Nitekim bu husus, Ebû İshak el-İsferâyînî’nin “En‘âm suresinde tevhidin bütün esasları yer almaktadır,” sözleriyle veciz bir biçimde özetlenmiştir.

[325] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/121.
[326] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/121.
[327] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/123.

Bu yaklaşım doğrultusunda İbn Âşûr, En‘âm suresini, ayetleri ve pasajları tek bir itikadî maksada hizmet edecek biçimde birbirini destekleyen, sağlam bir metinsel yapı olarak ele almaktadır. Bu yapı içerisinde bağlama araçları, özellikle de atıf, metnin iç tutarlılığını ve uyumunu temin eden asli unsurlar olarak işlev görmektedir. Dolayısıyla En‘âm suresindeki atıf görünümlerinin incelenmesi, dilsel bir olguyu tespit etmenin ötesinde, İbn Âşûr’un yorumunda itikadî haccın inşasında atfın üstlendiği metinsel ve belâgî işlevleri ortaya koyması bakımından özel bir önem arz etmektedir.

4.3.1.En‘âm Suresinde Atıf (*Conjunction*) ve Kur’ânî Münâsebetin Görünümleri

En‘âm suresinde atıf, cümleler arasında salt bir bağ kurma işlevini aşan, itikadî haccın inşasına ve onun önermelerinin tutarlı bir dizge içinde düzenlenmesine hizmet eden son derece hassas bir metinsel işlev icra etmektedir. Bu yönüyle atıf, surede anlamın örgütlenmesini sağlayan temel araçlardan biri hâline gelmekte; özellikle tevhidin tesisi ve şirkin iptali bağlamında, anlam birliğini ve maksat bütünlüğünü görünür kılmaktadır. İbn Âşûr’un tefsirinde bu husus açıkça ortaya konulmakta; atıf, söylemin iç düzenini sağlayan bir unsur olarak ele alınarak münâsebet belâgatinin gerçekleşmesine katkı sunan bir yapı taşı şeklinde değerlendirilmektedir.

Bu kullanım, Yüce Allah’ın şu ayetinde açıkça görülmektedir:

“وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ” [En‘âm: 17].

İbn Âşûr bu ayet hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “[Bu ifade], ‘قل’ fiiliyle başlayan cümlelere atfedilmiştir [En‘âm: 15]; hitap ise Nebî’ye yöneliktir.”[328] Bu açıklama, hitap bağlamının ve söylemsel bütünlüğün bilincinde bir atıf anlayışını yansıtmaktadır. Zira atıf vâvı, cümleyi bağlama rastgele eklememiş; onu, öncesinde yer alan ve “قل” emriyle kurulan cümlelerle irtibatlandırarak muhatabın birliğini korumuş, ilâhî kudretin ispatı üzerinden Allah’tan başkasına nispet edilen her türlü tasarruf iddiasını reddeden ihticâcî çizginin sürekliliğini pekiştirmiştir. Böylelikle,

[328] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/162.

söylemin kesintiye uğramadan ilerlediği, anlamların birbirini takip ederek inşa edildiği bir metinsel tutarlılık sağlanmıştır.

Atıf, En‘âm suresinde başlangıç cümlelerini tek bir dizge içinde bir araya getiren bir araç olarak da tezahür etmektedir. Bu durum, Yüce Allah’ın şu ayetinde açıkça görülmektedir:

“وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ۖ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ.[En‘âm: 25] ”

İbn Âşûr bu ayet hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Bu, ‘ الّذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون’ ifadesinden itibaren önce gelen başlangıç cümlelerine başlangıç mahiyetinde bir cümlenin atfedilmesidir.”[329] Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere, burada atıf, önceki sahneye yeni bir inkâr ve yüz çevirme tasvirini ekleyerek anlamsal alanı genişletmekte; bunu yaparken de bağlamın bütünlüğünü bozmamaktadır. Zira her ne kadar atfedilen cümleler yapısal bakımdan bağımsız görünse de anlam düzleminde önceki ifadelerle sıkı bir irtibat içerisindedir. Bu durum, surenin genel maksadı doğrultusunda, inkârcıların hâllerini ve inatlarının aşamalı biçimde nasıl tezahür ettiğini ortaya koyan tutarlı bir söylem bütünlüğünün oluşmasına hizmet etmektedir.

Atfın, akîdevî münâsebet belâgatini gerçekleştirmedeki rolü, Yüce Allah’ın şu ayetinde daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır:

“وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۖ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ.[En‘âm: 18] ”

Bu ayet hakkında İbn Âşûr şu değerlendirmede bulunmaktadır:

> “Bu cümle, ‘وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ’ [En‘âm: 17] ayetindeki cümleye atfedilmiştir. İki ayet arasındaki münâsebet şudur ki, her ikisinin muhtevası da putların ibadete lâyık oluşunu geçersiz kılmaktadır. Birinci ayet, putların mahlûkatın hâlleri üzerinde herhangi bir tasarrufa sahip olmadığını nefyederek bunu iptal etmiştir. Bu ayet ise Allah’tan başka herhangi bir varlığın mutlak hâkimiyet sahibi olmasını, her şeyi bilmesini yahut her mahlûka kendisine uygun olanı verecek bir ilme sahip bulunmasını nefyetmektedir.”[330]

[329] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/178.
[330] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/227.

Bu açıklama, atfedilen iki cümle arasındaki anlamsal ilişkinin ne denli bilinçli bir şekilde kurulduğunu göstermektedir. Zira burada atıf, yalnızca iki anlamı yan yana getirmekle yetinmemiş; bilakis, Allah'tan başkası hakkında hem kudret ve tasarrufun hem de hikmet ve ilmin nefyine dayanan çift yönlü ve tamamlayıcı bir delillendirme inşa etmiştir. Bu durum, akîdevî delilin birlik ve bütünlüğünü pekiştirmekte, aynı zamanda surenin metinsel yapısında güçlü bir iç tutarlılığın oluşmasına katkı sağlamaktadır.

Bu örnekler üzerinden hareketle, En'âm suresinde atfın, akîdevî söylemin düzenlenmesinde ve onun bölümlerinin açık bir anlamsal zemin üzerinde birbirine bağlanmasında etkili bir metinsel araç olarak işlediği anlaşılmaktadır. Bu durum, İbn Âşûr'un münâsebet belâgatine dair bilincini ve atfı, cümleler arasında salt nahvî bir bağ kurma vasıtası olarak değil; surenin metinsel tutarlılığını gerçekleştiren kurucu bir unsur olarak ele aldığını açıkça ortaya koymaktadır.

4.3.1.1.Tefrî'

Tefrî', En'âm suresinde merkezi metinsel mekanizmalardan birini teşkil etmektedir. Zira bu mekanizma aracılığıyla atfın, akîdevî söylemi düzenleme ve sonuçları öncüllerine sağlam bir anlamsal bağ ile irtibatlandırma işlevi açık biçimde ortaya çıkmaktadır. İbn Âşûr, bu bağlamda *fâ* harfini salt biçimsel bir bağlama unsuru olarak ele almamakta; aksine onu, tutarlılığın inşasında ve ihticâcî yapının aşamalı bir düzen içinde kurulmasında belirleyici rol oynayan metinsel bir araç olarak okumaktadır. Bu yaklaşımda tefrî', sonuçların temel ilkelere bağlanmasını sağlayan ve akîdevî önermeleri dereceli bir söylem düzeni içinde konumlandıran işlevsel bir unsur hâline gelmektedir.

Bu durum, Yüce Allah'ın şu ayetinde açık biçimde görülmektedir:

"وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ.[En'âm: 48–49] "

İbn Âşûr bu pasaj hakkında şu açıklamada bulunmaktadır: "Bu ifade, ' انظر كيف نصرّف الآيات ثمّ هم يصدفون' [En'âm: 46] cümlesine atfedilmiştir." Ardından *fâ* harfinin işlevini şu şekilde belirtmektedir: "'فمن آمن' ifadesindeki fâ, tefrî' içindir. Yani

gönderilen elçilere muhatap olanlardan kim iman ederse, onun için korku yoktur…"[331] Bu açıklamadan hareketle, burada tefrî'in metin kesiti düzeyinde işlediği anlaşılmaktadır. Zira risâlet olgusu, kapsayıcı bir ilke olarak ortaya konulmakta; iman ve tekzîb şeklindeki alımlama biçimleri ise bu ilke üzerine dallandırılmaktadır. Böylece söylem, salt üslup ardışıklığına değil, anlamsal nedenselliğe dayalı bir yapı kazanmakta; va'd ve va'îd, doğrudan risâletin işlevine bağlanarak önceki bağlamdan kopmaksızın düzenlenmektedir. Bu çerçevede *fâ*, anlamın geçişini denetleyen ve ihticâcî sürekliliği temin eden bir araç olarak işlev görmekte; illet-netice ilişkisine dayalı bir metinsel tutarlılığın kurulmasına katkı sağlamaktadır.

Tefrî'ye dayalı ihticâcî yapının bir başka örneği, Yüce Allah'ın şu ayetinde ortaya çıkmaktadır:

"قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ ۖ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ "

[En'âm: 135].

Bu ayet bağlamında İbn Âşûr şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Onların yaptıkları iş ile kendisinin yapacağı işe, tehdide dayalı uyarıyı tertip etti; 'فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ' ifadesini tefrî' fâ'sı ile getirdi. Bu, söz konusu tehdidin, önceki meydan okuma üzerine dallandığını göstermek içindir."[332]

Bu açıklama, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* müellifinin tefrî'in işlevine dair son derece hassas bir farkındalığa sahip olduğunu göstermektedir. Zira burada va'îd, önceki meydan okumanın zorunlu bir sonucu olarak konumlandırılmakta; akıbet, fiille mantıksal ve kopmaz bir bağ içinde ilişkilendirilmektedir. Böylece söylem, rastlantısal bir tehditten ibaret kalmamakta; fiil-sonuç ilişkisi üzerine kurulu tutarlı bir ihticâcî yapı kazanmaktadır. Bu çerçevede, En'âm suresinde tefrî'in, akîdevî söylemin inşasında temel bir düzenleyici unsur olduğu açıkça görülmektedir. Tefrî', anlamların tertibini sağlamakta, aralarındaki geçişi denetlemekte ve asıllarla bunlardan doğan sonuçlar arasında bilinçli bir bağ kurmak suretiyle münâsebet belâgatini gerçekleştirmektedir. Bu durum, atıf araçları ile metin dilbilimi arasındaki derin etkileşimi gözler önüne sermekte; İbn Âşûr'un Kur'ân metnini, dağınık cümlelerin yan

[331] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/227.
[332] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/91

yana gelişinden ibaret değil, aksine içsel olarak tutarlı ve bütünlüklü bir anlamsal yapı olarak ele aldığını açıkça ortaya koymaktadır.

4.3.1.2.Tahallus

En‘âm suresinde tahallus, söylemin kısmî bir bağlamdan daha geniş bir akîdevî ufka yönlendirilmesini sağlayan, atıf yoluyla gerçekleştirilen ölçülü bir anlamsal geçiş olarak öne çıkmaktadır.[333] Bu geçiş sırasında metin ne tutarlılığını yitirmekte ne de anlam akışı kesintiye uğramaktadır. İbn Âşûr'un bu üslup biçimiyle kurduğu ilişki, onun tahallusu salt bir belâgat sanatı olarak değil, Kur'ânî bağlam içerisinde anlamın hareketini düzenleyen metinsel bir mekanizma olarak kavradığını açıkça ortaya koymaktadır.

Bu tür bir kullanım, Yüce Allah'ın şu ayetinde belirgin biçimde görülmektedir:

"وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ۚ وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ. [En‘âm: 59] "

İbn Âşûr bu ayeti şu şekilde açıklamaktadır:

> "Bu ifade, 'والله أعلم بالظّالمين' [En‘âm: 58] cümlesine tahallus yoluyla atfedilmiştir. Bu tahallusun münâsebeti şudur: Allah Teâlâ'nın zâlimlerin hâlini en iyi bilen olduğu haber verilmiştir. Zira bu hâller insanların gözünden gizlidir. Dolayısıyla Allah, onlar hakkında azabın acele verilmesinin mi yoksa ertelenmesinin mi uygun olduğunu en iyi bilendir. Bu da O'nun gaybı bilmeye özgü ilmini, ardından ilminin genişliğini ve nihayet kudretinin kuşatıcılığını beyan etmeye yönelik bir geçiştir; zira yaratılmışlar bütünüyle O'nun kudretinin tasarrufu altındadır."[334]

Bu açıklama ışığında, söz konusu atfın metodik bir geçiş işlevi gördüğü anlaşılmaktadır. Söylem, Allah'ın zâlimlerin durumuna dair bilgisi gibi müşahhas bir alandan, mutlak gayb bilgisine dair kapsayıcı bir alana yöneltilmekte; böylece anlam ufku genişletilmekte ve bağlama ilave bir akîdevî derinlik kazandırılmaktadır. Bu noktada tahallus, konu dışı bir sıçrama değil; cüz'îden küllîye, müşahhastan gaybî

[333] Zekeriya Ali Mahmud el-Hıdır, "Husnu't-tahallus fî-Sûrati'n-Nûr", *Mecelletu'l-'Ulûmi'ş-Şer'iyye* 6/2 (2013), 544.
[334] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/270.

olana doğru gerçekleşen tabiî bir anlamsal genişleme olarak işlev görmekte; atıf aracılığıyla anlamın sürekliliğini güvence altına almaktadır.

4.3.1.3.Düzenleme

En‘âm suresinde düzenleme, “ثُمَّ” bağlacı aracılığıyla yönetilen son derece hassas bir metinsel mekanizma olarak tezahür etmektedir. Bu bağlaç, Kur’ânî kullanımda tek anlamlı bir işleve indirgenmemekte; bağlamın genel gerekliliklerine ve metin içindeki anlam hareketine bağlı olarak kimi zaman gerçek zamansal gecikmeyi, kimi zaman ise mecazî/mertebesel gecikmeyi ifade etmektedir.[335] İbn Âşûr’un tefsiri, bu işlevsel ayrımların bilinçli bir farkındalıkla ele alındığını ortaya koymakta; “ثُمَّ”yi salt zamansal bir bağlama aracı olarak değil, olayların yahut mertebelerin dizilişini düzenleyen bir gösterge olarak değerlendirmektedir.

Bu kullanım, Yüce Allah’ın şu ayetinde açıkça görülmektedir:

"وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ.[En‘âm: 60] "

İbn Âşûr bu ayeti şu şekilde açıklamaktadır:

> “‘ثمّ ينبّئكم بما كنتم تعملون’ ifadesi, ölümden sonra amellerinizden hesaba çekileceğinizi bildirir. Bu durumda ‘ثمّ’deki süre açıkça görülmektedir. Yahut bu, haşirden sonradır ki, burada da ‘ثمّ’nin süre ifade etmesi, haşir ile hesabın başlaması arasında bir zaman diliminin bulunması sebebiyledir. Nitekim bu husus şefaat hadîsinde zikredilmiştir.”[336]

Bu açıklamadan, “ثُمَّ”nin burada insan varoluşunun aşamalarını zamansal bir düzen içinde tanzim etmek üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır. Uyku ve uyanıklık hâlinden başlayarak dirilişe, oradan dönüşe ve nihayet hesaba uzanan bu süreç, gerçekçi bir olay dizilimine dayanan metinsel bir yapı içinde sunulmakta; cümleler, kesintisiz bir anlamsal hat oluşturarak birbirini tamamlamaktadır. Böylece “ثُمَّ”, En‘âm suresinde yalnızca zaman bildiren bir bağlaç olmaktan çıkmakta, insanın varlık serüvenini kuşatan bütüncül bir düzenlemenin asli unsuru hâline gelmektedir.

---

[335] ez-Zehra Abdiş, “Hurûfu’l-‘atf fî-Sûrati’l-Kehf: Dirâsetun delâliyye”, *Mecelletu’l-Hikme li’d-Dirâsâti’l-Edebiyye ve’l-Lugaviyye* 2 (2022), 40.
[336] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/238.

Bu dizge, söylem içinde zamanın düzenli bir biçimde örgütlenmesine dayalı bir metinsel tutarlılığı açığa çıkarmaktadır. Zira cümleler burada salt yan yana geliş esasına göre değil, aşamalı bir ilerleme mantığına göre birbirine bağlanmakta; bu da metne, basit bir haber aktarmanın ötesine geçen yapısal bir boyut kazandırmaktadır. Böylelikle metin, insanın varoluşunu ve nihai akıbetini kuşatan bütüncül bir kozmik tasavvurun düzenlenmesine hizmet eden anlamsal bir çerçeve sunmaktadır.

Bir başka düzlemde ise, "ثُمّ"nin farklı bir kullanımı olarak rütbesel düzenleme öne çıkmaktadır. Bu durum, Yüce Allah'ın şu ayetinde açıkça görülmektedir:

"ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ.[En'âm: 154] "

İbn Âşûr bu ayet hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> "Buradaki 'قل تعالوا', 'ثُمّ' [el-En'âm: 151] cümlesine atıf içindir. Dolayısıyla bu, tekil unsurlara yapılan bir atıf değildir ve zamansal gecikme ifade ettiği zannedilmemelidir. Zira cümleleri atfettiğinde zamansal anlamından sıyrılır ve rütbesel gecikmeye delâlet eder ki bu, mecazî bir mühlet anlamıdır. 'ثُمّ'nin cümleleri atfettiğinde taşıdığı anlam da budur."[337]

Bu açıklama, "ثُمّ"nin söylemde bir teşri mertebeden daha üst bir mertebeye geçişte nasıl işlev gördüğüne dair son derece hassas bir metinsel bilinci ortaya koymaktadır. Burada maksat, gerçek bir zaman gecikmesi değil; anlam ve değer bakımından daha yüksek bir düzeye intikaldir.

Metin dilbilimi perspektifinden bakıldığında, bu rütbesel düzenleme, metnin inşasında belirgin bir organizasyon işlevi icra etmektedir. Zira anlamsal ağırlık merkezi, bağlamın bütünlüğü korunarak bir kesitten diğerine aktarılmakta; böylece söylem, kesintiye uğramadan ilerlemektedir. Bu bağlamda gecikme, zamanla değil, ihticâcî değerle ilgilidir. Söylem, daha kurucu ve temellendirici bir muhtevaya sahip yeni bir konuya yöneltilmekte; bu da kavramsal tedricilik esasına dayalı bir metinsel tutarlılığın gerçekleşmesini mümkün kılmaktadır.

[337] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/175.

4.3.1.4.Benzerlik / Birliktelik

En‘âm suresinde benzerlik ve birliktelik örüntüsü, yakın amaçlara sahip yahut haccî işlev bakımından benzeşen anlamları tek ve kesintisiz bir bağlam içinde bir araya getirmek amacıyla atıf yoluyla işletilen metinsel bir mekanizma olarak belirmektedir. Bu örüntü, cümlelerin yalnızca biçimsel olarak yan yana getirilmesiyle sınırlı kalmayıp; amaçların benzerliğine ve söylemin düzenlenişine dayanan anlamsal bir birliğin inşasına yönelmektedir. İbn Âşûr, vav ile yapılan bu atfın metinsel işlevine dair okumasında bu noktaya özellikle dikkat çekmektedir.

Bu kullanım, Yüce Allah’ın şu ayetinde açıkça görülmektedir:

“وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ” [el-En‘âm: 153].

İbn Âşûr bu ayet hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Buradaki vav, ‘ألا تشركوا به شيئاً’ [el-En‘âm: 151] cümlesine atıftır. Zira atfedilen unsurlar, hitabın amaçları ve düzeni bakımından birbiriyle benzeşmektedir.”[338] Bu açıklama, atfın burada büyük vasiyetleri tek bir dizge içinde toplama işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Söz konusu dizgenin temelinde, teşrii maksadın birliği ve emirler ile yasakların, dosdoğru yolu kapsayıcı ve sınırlandırıcı bir ilke olarak inşa edecek biçimde düzenlenmesi yer almaktadır. Dolayısıyla buradaki benzerlik, dilsel değil maksada ilişkin bir benzerliktir ve gayenin birliği esasına dayanan bir metinsel tutarlılığı gerçekleştirmektedir.

Başka bir bağlamda ise, atıf yoluyla birliktelik işlevi Yüce Allah’ın şu ayetinde belirginleşmektedir:

“وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ” [En‘âm: 7].

Bu ayeti yorumlarken İbn Âşûr şöyle demektedir: “Vavın atıf harfi olması mümkündür; atfedilen unsur ise ‘وما تأتيهم من آية من آيات ربّهم…’ cümlesidir. Bu ikisi arasına giren cümleler ise itiraz yoluyla birinci cümleye bağlıdır.”[339] Bu açıklamadan

[338] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 8/171.
[339] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/140.

anlaşıldığı üzere, atıf burada tekrar eden inkâr sahnelerini tek bir dizge içinde toplamaya hizmet etmektedir. Araya giren itiraz cümleleri ise ayrıntılandırma ve temsillendirme işlevi görmekte, buna rağmen genel tutarlılığı zedelememektedir. Böylece vav, örneklerin ve tasvirlerin çokluğuna rağmen ihticâcî hattın birliğini muhafaza eden bir bağlayıcı unsur olarak işlev görmektedir.

Benzer biçimde, temsili birliktelik (mümâselet yoluyla الجمع) Yüce Allah'ın şu ayetinde da ortaya çıkmaktadır:

"وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ ۗ مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ "

[En'âm: 39].

Bu ayeti yorumlayan İbn Âşûr şu değerlendirmede bulunmaktadır:

> "Vavın atıf harfi olması mümkündür; bu durumda atfedilen cümle ' إنّما يستجيب الّذين يسمعون' cümlesidir. Buna göre anlam, 'ayetlerimizi yalanlayanlar ve onlara kulak vermeyenler, karanlıklar içinde sağır ve dilsiz kimseler gibidir; hidayete ermezler' şeklindedir. Yine bu cümlenin müstakil bir başlangıç cümlesi olması da mümkündür. Bu durumda vav istinaf vavı kabul edilir. Yani önceki sözün belirli bir cümlesine doğrudan bağlı olmayıp, önceki bütün sözlerden doğan yeni bir hitap niteliği taşır."[340]

Bu çift ihtimalli açıklama, vav harfinin cümleleri bir araya getirmedeki işlevsel esnekliğini ortaya koymaktadır. Zira bu bağlama edatı, ya karşıtlık ve temsile dayalı doğrudan bir bağ kurmakta ya da genel bağlamdan neşet eden istinafî bir geçişi mümkün kılmaktadır. Bu durum, anlamların salt sıralanmasından ziyade, metin içindeki tedricî inşasının gözetildiğini gösteren bilinçli bir metinsellik anlayışına işaret etmektedir.

Bu bağlam, Yüce Allah'ın şu ayetinde daha da belirginleşmektedir:

"وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۚ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ. [En'âm: 91] "

[340] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/218.

Bu ayeti yorumlayan İbn Âşûr şöyle demektedir:

> "Bu cümlenin başında atıf vavının bulunması, onun kendisinden önceki cümlelerle uyum içinde indiğini ve her ikisinin de müşriklerin iddialarını geçersiz kılma şeklindeki tek bir gaye etrafında vârid olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu, 'فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ' [el-En'âm: 89] cümlesine yapılmış bir atıftır ve başka bir maksatla başlatılmış müstakil bir söz değildir… Bana göre 'ثُمَّ', bilinen anlamı olan rütbî tehir ifade etme özelliğinden ayrılmamıştır. Mûsâ'ya (as.) kitabın verilmesinin mertebe bakımından, Kur'an'da Allah'ın haram kıldıklarının tilavetinden ve İslam yoluna bağlı kalma emrinden sonra gelmesi, ancak sözün nazmındaki maksada dikkatle bakıldığında ortaya çıkmaktadır."[341]

Bu çözümleme, En'âm Suresi'nde atıf yoluyla gerçekleştirilen mümâselet ve cem'in, cümlelerin basit bir araya getirilişinden ibaret olmadığını; bilakis delillerin rütbeli bir düzen içinde sunulduğu, tek bir akîdevî gaye etrafında bölümlerin bilinçli biçimde örgütlendiği bir metinsel inşa sürecini yansıttığını göstermektedir. Böylece atıf, münâsebet belâgatiyle bütünleşerek metinsel tutarlılığı en üst düzeyde gerçekleştiren işlevsel bir araç hâline gelmekte; bu durum da İbn Âşûr'un okumasında açık biçimde ortaya çıkmaktadır.

4.3.2.En'âm Suresi'nde Atfın Yapısal Bir Özeti

En'âm Suresi'nde atıf örüntülerinin İbn Âşûr'un tefsiri ışığında incelenmesi, bu aracın yalnızca cümleler arasında dilbilgisel bir bağ kurma vasıtası olmadığını; aksine surenin metinsel tutarlılığının inşasında temel dayanaklardan biri olarak bilinçli ve yapısal bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır. Zira Mekke dönemine özgü hitap bağlamında atıf, tevhidi tahkim etme, şirki geçersiz kılma ve muhaliflerle yürütülen akîdevî muhakemeyi inşa etme gibi genel maksada hizmet eden çok yönlü işlevler icra etmektedir.

Surede atıf, tefrî', tertip, tahallus (geçiş) ile mümâselet ve cem' gibi farklı görünümler altında çeşitlenmekte; bu görünümlerin her biri, metin içindeki anlam hareketini düzenlemekte ve pasajlar arasındaki anlamsal geçişleri denetim altına almaktadır. Tefrî' bağlamında, sonuçlar doğrudan öncüller üzerine bina edilmektedir. Böylece iman ile onun sonuçları yahut inkâr ile onun akıbetleri arasındaki nedensellik

[341] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/361.

ilişkisi pekiştirilmekte ve argümantatif yapı kopukluğa izin vermeden sağlamlaştırılmaktadır. Buna karşılık tertip ister zamansal ister rütbî olsun, akîdevî söylemin aşamalı biçimde sunulmasını ve hüküm ile olguların anlamsal mertebelerinin düzenlenmesini mümkün kılmakta; bu yönüyle surenin temel meseleleri yükselen bir yapı içinde ele alma karakteriyle uyum arz etmektedir.

Ayrıca tahallus, söylemin bir alt bağlamdan genel bir ilkeye geçişinde, metinsel bütünlüğü bozmaksızın son derece hassas bir işlev icra etmektedir. Nitekim zalimlerin hâllerinden söz edilmesinden Allah'ın gaybı bilmede tek oluşunun ve kudretinin kuşatıcılığının vurgulanmasına geçişte bu durum açıkça görülmektedir. Mümâselet ve cem‘ ise maksat bakımından birbirine yakın yahut ihticâcî düzlemde karşıtlık arz eden anlamları tek bir yapı içinde bir araya getirmek üzere kullanılmakta; bu yolla konu birliği ve hedef bütünlüğü sağlanırken, üslup ve tasvir çeşitliliğine de imkân tanınmaktadır.

İbn Âşûr'un okuması, En‘âm Suresi'nde atfın surenin genel bağlamından bağımsız biçimde anlaşılamayacağını; aksine her zaman öncesi ve sonrası ile olan ilişkisi ve hitabın genel amacı içindeki konumu dikkate alınarak yorumlandığını göstermektedir. Bu durum, şekilsel bağlanmadan ziyade anlamsal ilişkiselliği esas alan metinsel tutarlılık anlayışı başta olmak üzere, modern metin dilbiliminin temel ilkeleriyle örtüşen derin bir metin bilincine işaret etmektedir.

Bu itibarla En‘âm Suresi'nde atıf, Kur'ânî münâsebetin belâgatini gerçekleştirmede merkezi bir araç olarak değerlendirilebilir. Zira atıf, surenin metinsel yapısını sağlamlaştırmakta, bölümlerini düzenlemekte ve okuyucuyu tutarlı bir anlamsal güzergâh içinde yönlendirmektedir. Böylece sure, birbirinden kopuk âyetlerin yan yana gelişinden ibaret bir metin olmaktan çıkarak, aşamalı biçimde inşa edilmiş bütünlüklü bir akîdevî yapı hüviyeti kazanmaktadır. Bu yönüyle En‘âm Suresi, Kur'ân metninin okunmasında klasik belâgat ile modern metin dilbiliminin nasıl bütünleşebileceğini gösteren açık bir örnek olarak ortaya çıkmaktadır.

4.4.Atfın İki Sure Arasındaki Karşılaştırmalı Özeti

İbn Âşûr'un okuması ve metinsel tutarlılık kavramları ışığında Mâide ve En‘âm surelerindeki atıf örüntülerinin karşılaştırılması, bu aracın her bir surede

makam, bağlam ve genel amaçtaki farklılığa bağlı olarak işlevsel ve yöntemsel bir çeşitlilik arz ettiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, her iki surede de atıf, metinsel yapıyı sağlamlaştıran ve Kur'ânî münâsebetin belâgatini gerçekleştiren merkezi bir mekanizma olarak ortak bir paydada buluşmaktadır.

Medeni, teşrii ve düzenleyici karakterin baskın olduğu Mâide Suresi'nde atıf, daha ziyade zabt, tertib ve tafsil işlevlerini üstlenmektedir. Bu bağlamda atıf, hükümleri bir araya getirmek, fer'î meseleleri asıllarına bağlamak ve teşrii düzenlemeleri aşamalı bir sistem içinde tertip etmek üzere kullanılmaktadır. Bu durum, cümlelerin cümlelere, müfredatın müfredata ve haberin inşaya atfedilmesinin yoğunluğu ile açıkça görülmektedir. Böylece hükümler arasındaki ilişkiler sıkı bir biçimde kurulmakta ve muhatabın surenin teşrii bütünlüğünü idrak etmesi sağlanmaktadır. Bu kullanım tarzı, Mâide Suresi'ndeki atfın ağırlıklı olarak yapısal bir işleve yöneldiğini; surenin dağınık emir ve yasaklar toplamı değil, bütüncül bir normatif sistem olarak inşa edilmesine hizmet ettiğini göstermektedir.

Mekkî, akîdevî ve ihticâcî karakteri baskın olan En'âm Suresi'nde ise atıf farklı bir yönelim sergilemektedir. Zira burada atıf, esas itibarıyla akîdevî ihticâcî inşasında, imanî önermelerin tertibinde ve delillerin sonuçlarıyla irtibatlandırılmasında işlev görmektedir. Bu durum, tefrî', zamansal ve rütbî tertip, tahalluş, benzerlik ve toplama gibi çeşitli görünümler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Atıf, bu bağlamda anlamın hareketini yönlendirmekte, ihticâcî bölümler arasındaki geçişleri düzenlemekte ve iman ile küfür eksenindeki iki karşıt hattı yoğun biçimde karşı karşıya getirmektedir. Böylece En'âm Suresi'nde metinsel tutarlılık, teşrii ayrıntılara dayalı bir yapıdan ziyade, nedensellik ve kavramsal tedricilik esasına dayanan anlamsal bir bütünlük üzerinden inşa edilmektedir.

İbn Âşûr'un tefsiri dikkate alındığında, her iki surede de atfın, yalıtık bir cümle düzeyinde ele alınmadığı; aksine daima metin kesiti ve bütüncül bağlam çerçevesinde yorumlandığı görülmektedir. Bu yaklaşım, metinsel tutarlılığı, metin birimleri arasındaki anlamsal ve bağlamsal ilişkilerin sonucu olarak gören metin dilbilimi ilkeleriyle açık bir biçimde örtüşmektedir. Ne var ki bu ilişkilerin mahiyeti iki surede farklılık arz etmektedir: Mâide Suresi'nde tutarlılık, toplama, düzenleme ve teşrii,

tefrî‘ ekseninde şekillenirken; En‘âm Suresi’nde ihticâcî yapı, akîdevî tedricilik ve iman tasavvurunun yönlendirilmesi esas alınmaktadır.

Bu temelde söz konusu karşılaştırma Kur’ânî münâsebet belâgatinin, atıf aracılığıyla tezahür eden yönünün tek tip ve sabit bir kalıp olmadığını; aksine bağlama uyum sağlayan esnek bir metinsel pratik olduğunu ortaya koymaktadır. Zira atıf, makamın gereklerine göre işlev kazanmakta ve dilsel araçların fonksiyonlarını amaç ve bağlama bağlı olarak yeniden şekillendirmektedir. Aynı zamanda bu karşılaştırma, İbn Âşûr’un okumasının, özünde modern metin dilbilimi kuramlarından önce gelen olgun bir metinsel bilinç düzeyini temsil ettiğini göstermektedir. Nitekim o, atfı sadece cümleler arası bir bağlama işareti olarak değil, surenin birliğini inşa eden yapısal bir unsur olarak ele almaktadır.

Bu çerçevede karşılaştırmalı sonuç kısmı, çalışmanın temel metodolojik bulgusunu pekiştirmektedir. Buna göre Kur’ân-ı Kerîm’de atıf, Kur’ânî münâsebet ve metin dilbilgisi perspektifinden bakıldığında metinsel tutarlılığın sağlanmasında etkin bir anlamsal araç konumundadır. Atfın sureler arasında farklı biçimlerde tezahür etmesi ise Kur’ân metninin temel metinsel sisteminde bir farklılığa değil; aksine maksatların, hitap ortamlarının ve söylemsel bağlamların çeşitliliğine işaret etmektedir.

4.5.Gönderim (*Reference*) ve “Münâsebet”in Görünümleri

Atıftan gönderime geçiş, metnin yüzeysel örgütlenmesini düzenleyen araçların incelenmesinden, anlamsal tutarlılığın inşasında daha derin işlevlere sahip araçların araştırılmasına doğru bir yönelimi ifade etmektedir. Zira gönderim, dilsel birimleri yalnızca görünür dizilişleri içinde birbirine bağlamakla yetinmez. Bunun ötesinde, bağlam boyunca metnin birliğini ve sürekliliğini koruyan göndergesel ilişkiler ağının kurulmasına katkı sağlar. Bu çerçevede gönderim, modern metin dilbilimi kuramlarında, özellikle Halliday ve Hasan’da (kuramsal çerçevede ele alındığı üzere) metinsel tutarlılığın (*cohesion*) sağlanmasında temel araçlardan biri olarak merkezi bir konuma sahiptir. [342] Gönderim, dilsel bir unsurdan önceki, sonraki ya da metin dışı bir göndergeye yönlendirme yapmak suretiyle anlamın cümleler ve metin bölümleri

[342] Halliday and Hasan, *Cohesion in English*, 57-60.

arasındaki geçişlerde dağılmasını engellemekte ve metinsel bütünlüğü güvence altına almaktadır.

Kur'ân metninde gönderimin incelenmesi söz konusu olduğunda, münâsebet belâgati, bu olgunun işlevlerini kuşatmada en elverişli yorum çerçevesi olarak öne çıkmaktadır. Zira gönderim, nötr bir dilsel olgu olarak değil; ayetler arasındaki ilişkileri sağlamlaştıran, surenin bütünlüğünü pekiştiren ve alımlayıcıyı amaçlanmış bir anlamsal güzergâhta yönlendiren bilinçli bir belâgî tercih olarak okunmaktadır.[343] İbn Âşûr da bu işlevin farkında olmuş; her ne kadar modern dilbilim terminolojisini kullanmamış olsa da zamirleri, işaret isimlerini, ilgi adlarını ve diğer gönderim araçlarını genel bağlamla, makamın gerekleriyle ve söylemin amaçlarıyla irtibatlandırarak ele almış; böylece onları metnin parçaları arasında uyum ve sürekliliği sağlayan etkin unsurlar olarak değerlendirmiştir.

Metin dilbiliminin kuramsal çerçevesi ile klasik tefsir geleneğindeki münâsebet kavramı arasındaki bu metodolojik kesişimden hareketle, bu bölüm Mâide ve En'âm surelerinde gönderimi, metinsel tutarlılığın inşasına katkı sağlayan bir metin aracı olarak ele almayı amaçlamaktadır. İnceleme, gönderimin temel türleri esas alınarak yürütülecek; bu türler bağlam ve makamla ilişkilendirilerek değerlendirilecek ve İbn Âşûr'un tefsirinde tezahür ettiği şekliyle münâsebet belâgatinin gerçekleştirilmesindeki rolleri ortaya konulacaktır. Böylece, modern metin dilbiliminin imkânlarından yararlanarak Kur'ân metnini yorumlamanın, onun belâgî ve ibadî özgünlüğüne halel getirmeksizin mümkün olduğu bir kez daha gösterilmiş olacaktır.

4.5.1.Mâide Suresinde Gönderimin Görünümleri

4.5.1.1.Makamî Gönderim

Mâide Suresi'nde makamî gönderim, metinsel söylemi zamansal ve olgusal bağlamına irtibatlandıran ince bir anlamsal araç olarak tezahür etmektedir. Bu tür gönderim, metin içi dilsel unsurlarla sınırlı kalmayıp dış bağlama ait verileri de devreye sokarak anlamın inşasına katkı sağlamaktadır.[344] Zaman zarfı ise bu gönderim

[343] Tamer Abdulhamid Muhyiddin Enis, *el-İhâle fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse nahviyye nassiyye* (Kahire: Mektebetu'l-İmâm el-Buhârî li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 2008), 183–185.
[344] ez-Zennâd, Nesîcu'n-nass, 119.

türünün en belirgin görünümlerinden birini teşkil etmekte; muhataplar nezdinde bilinen bir gerçekliğe işaret ederek anlamın yönlendirilmesini ve yoğunlaştırılmasını mümkün kılmaktadır.

Bu durum, şu ayette açıkça görülmektedir:

"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ۚ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.[Mâide: 3] "

İbn Âşûr bu bağlamda şöyle demektedir:

> "Bu ayette ve ondan önceki ayette zikredilen 'bugün' aynı gündür. Bu cümle, başka bir ilahî nimetin sayımı mahiyetindedir. Önceki cümleden ayrılarak gelmesi, nimet yahut azarlama bağlamında ardı ardına sıralanan cümlelerin üslubuna uygundur. Bu sebeple 'bugün' lafzı yeniden getirilmiş ve 'tamamladım' fiiline bağlanmıştır; 'ye'se düştüler' fiiline bağlı olan zarfla yetinilmemiş, 'dinini tamamladım' denilirken ayrıca 'bugün' ifadesi tekrar edilmiştir."[345]

Bu yorum, zaman zarfının yalnızca kronolojik bir belirteç olarak değil, muhatapların yaşadığı tarihsel âna işaret eden ve ilahî nimetin tamamlanışını o ânın bilinciyle kavratmayı hedefleyen makamî bir gönderim unsuru olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Böylece gönderim, metni kendi dış bağlamına açmakta; hükmün ağırlığını ve anlam yoğunluğunu, muhatapların içinde bulunduğu tarihsel gerçeklikle irtibatlandırarak pekiştirmektedir.

Bu değerlendirme, zaman zarfı "اليوم"in makamî gönderim unsuru olarak işlevine dair ince bir metinsel bilinci ortaya koymaktadır. Zira burada söz konusu zarfla yalnızca kronolojik bir belirleme amaçlanmamakta; bilakis nüzul bağlamında muhataplarca bilinen belirli bir zamana gönderimde bulunularak, kolektif bilinçte dönüm noktası teşkil eden bir hadisenin sabitlenmesi hedeflenmektedir. Dolayısıyla "اليوم" lafzının yeniden zikredilmesi, üslûbî bir tekrar değil; kâfirlerin ümitsizliğe düşmesi nimeti ile dinin kemale ermesi nimeti olmak üzere iki büyük ilahî lütfun

[345] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/102.

birbirinden ayrıştırılmasını ve her birinin kendi özgül bağlamına yerleştirilmesini amaçlayan bilinçli bir belâgî tercihtir.

Metinsel tutarlılık açısından bakıldığında ise bu makamî gönderim, önemli bir düzenleyici işlev üstlenmektedir. Zaman zarfı, ayet içerisindeki cümleler arasındaki ilişkiyi dengelemekte; farklı maksatların aynı bağlam içinde yer almasına imkân tanırken, bu maksatların birbirine karışarak anlam yoğunluğunu yitirmesini engellemektedir. Bu sayede teşrii sayım ile akîdevî nimet arasında ince ve dengeli bir uyum sağlanmakta; metin hem içerik hem de işlev bakımından yüksek düzeyde bir iç ahenk ve bütünlük kazanmaktadır.

4.5.1.2.Metin İçi Gönderim: Önceleyici (Anaphoric) Gönderim

Mâide Suresi'nde metin içi önceleyici gönderim, söylemin iç birimleri arasındaki bağları sağlamlaştırarak anlamsal sürekliliği temin etmekte ve metinsel yapının dağılmasını önlemektedir. Bu gönderim türü, daha sonra gelen bir dilsel unsurun, aynı bağlamda daha önce zikredilmiş bir göndergeye dönmesi esasına dayanmakta; böylece anlamın kesintisiz biçimde ilerlemesini mümkün kılmaktadır.[346] İbn Âşûr'un tefsiri, bu işlevin farkında olan bilinçli bir okuma ortaya koymakta; zamirler ve işaret adlarını, metin içinde göndergesel dengeyi kuran ve sürdüren araçlar olarak değerlendirmektedir. Bu unsurlar, metnin iç bütünlüğünü temin etmek üzere sistemli biçimde kullanılarak tutarlılık ve uyumun sağlanmasına hizmet etmektedir.

Buna delalet eden örneklerden biri şu ayettir:

"وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ.[Mâide: 71] "

Bu ayet hakkında İbn Âşûr şöyle demektedir:

> "'كثير منهم' ifadesi, 'ثمّ عموا وصمّوا' sözündeki zamirin bedeli konumundadır. Bununla, her çağda içlerinde bulunan fazilet ve salah ehlinin, halk tabakasının içinde bulunduğu hâllerden beri olduklarının özellikle vurgulanması amaçlanmıştır; bu, hakikati açıkça dile getirme ve fazilet sahiplerini övgüyle anma maksadına yöneliktir."[347]

[346] Subhî İbrahim el-Fakî, *'İlmu'l-lugati'n-nassiyye beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, 1/40.
[347] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/279.

Bu tahlil, son derece ince bir önceleyici (kabliyye) gönderimi ortaya koymaktadır. Zira "عموا" ve "صمّوا" fiillerindeki gizli özne zamiri, daha önce zikredilmiş bir topluluğa gönderimde bulunmakta; ardından bu gönderge, "كثير منهم" ifadesinin bedel olarak getirilmesiyle sınırlandırılmaktadır. Böylece hükmün bütün fertleri kapsaması engellenmekte; metin, anlamsal adaletini koruyarak aynı bağlam içerisinde genel ile özel arasındaki ayrımı açık biçimde ortaya koymaktadır.

Bu gönderim türü, şu ayette de açık biçimde görülmektedir:

"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ..." [Mâide: 3].

Bu ayet hakkında İbn Âşûr şöyle demektedir: "'ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ' ifadesindeki işaret, masdara, yani 'أَنْ تَسْتَقْسِمُوا' ifadesine dönmektedir. İşaret isminin getirilmesi, ona dikkat çekmek içindir; böylece hükmün, belirgin ve ayırt edilmiş bir unsur üzerine yönelmesi sağlanmıştır."[348]

Bu açıklama, "ذَٰلِكُمْ" işaret isminin önceleyici bir metin içi gönderim işlevi üstlendiğini göstermektedir. Zira bu gönderim, zihni doğrudan bir önce zikredilen en yakın göndergeye, yani oklarla fal çekme fiiline yöneltmekte; aynı zamanda onu diğer haramlar listesinden anlamsal olarak ayırmaktadır. Dolayısıyla burada gönderim, yalnızca referansın geri çağrılmasıyla sınırlı kalmamakta; bilakis hükmün belirli bir fiil üzerinde yoğunlaşmasını sağlayan odaklayıcı bir işlev görmektedir.

4.5.1.3.Artgönderim (İleri Gönderim)

Metin içi artgönderim, Mâide suresinde anlamın düzenlenmesinde ve ayrıntının ertelenmesinde önemli bir yapısal konum üstlenir; bu sayede bağlam içinde yönlendirilmiş bir anlamsal beklenti oluşturur ve metinsel süreklilik boyunca söylemin birliğinin korunmasına katkı sağlar.[349] İbn Âşûr'un tefsiri, bu gönderim türüne dair ince bir farkındalık ortaya koyar; önceki bir yerde açıkça ifade edilen genellik ile daha sonra gelecek olan ertelenmiş tafsil arasında bağ kurarak, sunumda iktisadı esas alan ve aynı zamanda tutarlılığı sıkı biçimde muhafaza eden bir yapı inşa eder.

[348] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/98.
[349] ez-Zennâd, Nesîcu'n-nass, 119.

Bu durum, şu ayette açıkça görülmektedir:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.[Mâide: 1] "

İbn Âşûr bu bağlamda şöyle der:

> "'إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ' ifadesindeki istisna, zâtlar ve hâllerin genel kapsamından bir istisnadır. 'Okunacak olan' ise, 'حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ' [Mâide: 3] ayetinde ayrıntılandırılacak olandır. Aynı şekilde 'غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ' ifadesi, 'أُحِلَّتْ لَكُمْ' hitabındaki zamirden hâl konumundadır ve hâller ile mekânların umumundan istisna anlamını kayıtlayan bir hâlidir."[350]

Bu açıklamadan, "إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ" ibaresinin artgönderimsel bir işlev üstlendiği anlaşılmaktadır. Zira okuyucuyu bağlamda henüz yer almayan, fakat ilerleyen kısımlarda tafsil edilecek bir açıklamaya yönlendirmektedir. Bu durum metne, başı ile sonu arasında ileriye dönük bir bağ kuran öngörülü bir tutarlılık kazandırmaktadır.

Bu gönderim, icmâl ile tafsil arasındaki ilişkinin yönetilmesi yoluyla metinsel tutarlılığın sağlanmasına katkıda bulunmaktadır. Zira genel hüküm önce sunulmakta, ardından anlamının bir kısmı ertelenmiş bir beyana bağlanmakta; bu durum ise ne anlamada bir bozulmaya ne de bağlamda bir karışıklığa yol açmaktadır. Ayrıca " غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ" hâliyle getirilen kayıt, artgönderimin kapsamını yalnızca zâtlara değil, hâl ve mekânlara da teşmil etmekte; bu da metin içerisindeki teşrîî düzenlemenin hassasiyetini ve inceliğini daha da pekiştirmektedir.

4.5.1.4.Zamirsel Gönderim (İhâle Zamîriyye)

Zamirsel gönderim, Mâide suresinde gönderim araçları arasında en yoğun biçimde kullanılanlardan biridir. Bunun sebebi, söylemin unsurları arasındaki anlamsal bağları sağlamlaştırmada ve tek bir bağlam içinde yahut metnin bütününe yayılan referansları düzenlemede üstlendiği merkezi işlevdir. Zamirin rolü, yalnızca daha önce zikredilmiş bir unsura geri dönmekle sınırlı değildir; aksine, anlamın yönlendirilmesine, bakış açısının belirlenmesine ve belâgî maksatların

[350] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/78.

pekiştirilmesine de katkı sağlar.[351] Bu husus, zamirlerin işlevlerine dair metinsel bir bilinç sergileyen İbn Âşûr'un açıklamalarında açıkça görülmektedir.

Bu durum, Yüce Allah'ın şu ayetinde belirgin biçimde ortaya çıkar:

"الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا" [المائدة.[3 :

İbn Âşûr bu ayeti açıklarken şöyle der: "Burada din ile kastedilen İslâm dinidir ve onun Müslümanların zamirine izafe edilmesi, onları bu nispetle şereflendirmek içindir."[352] Buna göre "دِينِكُمْ" ifadesindeki zamir, yalnızca muhataplara yapılan basit bir gönderim işlevi görmez; aynı zamanda mümin topluluk ile din arasında teşrif edici bir ilişki kurar ve aidiyetin seçkinliğini vurgular. Bu durum zamirsel gönderimin bağlamsal boyutunu güçlendirmekte ve ona, biçimsel bağlamanın ötesine geçen belirgin bir anlamsal işlev kazandırmaktadır.

Başka bir bağlamda ise zamirsel gönderim daha ince bir yapısal biçimde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Yüce Allah'ın şu ayetinde:

وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ [المائدة[43 :

İbn Âşûr şu değerlendirmede bulunur: "'وما أولئك بالمؤمنين' cümlesi, 'يُحكّمونك' fiilindeki özne zamirinin hâli konumundadır."[353] Bu çözümleme, zamirsel gönderimin burada değerleyici hükmü fiilin yapısına dâhil ettiğini göstermektedir. Buna göre tahkîm fiili salt zahirî anlamıyla değil, onu gerçekleştirenlerin gerçek tutumunu açığa çıkaran bir hâl bağlamında anlaşılmaktadır. Böylece fiil ile faillerinin nitelendirilmesi arasında güçlü bir anlamsal uyum sağlanmakta ve söylem bütünlüğü pekiştirilmektedir.

Zamirsel gönderimin inceliği, Yüce Allah'ın şu ayetinde de açıkça görülmektedir:

"وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ" [المائدة : 81].

[351] Subhî İbrahim el-Fakî, 'İlmu'l-lugati'n-nassiyye beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk, 1/137.
[352] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/106.
[353] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/207.

İbn Âşûr bu ayet hakkında şöyle der: "Buradaki zamir, 'ترى كثيراً منهم' ifadesindeki zamirin döndüğü şeye ve 'فاسقون كافرون' nitelemesine döner. Bu sebeple onların müşriklerle dostluk kurmalarına şaşılmamalıdır; zira İslâm'a düşmanlıkta birleşmişlerdir."[354] Bu açıklama, bağlam boyunca uzanan bir zamirsel gönderimi ortaya koymaktadır. Söz konusu gönderim, davranışsal hüküm olan velâyet ilişkisini, onun arkasındaki akîdevî kök olan fısk ve küfürle irtibatlandırmakta; böylece yorumun birliğini temin ederek referansın dağılmasını engellemektedir.

Başka bir yerde ise zamirsel gönderim pekiştirici bir boyut kazanmaktadır. Nitekim Yüce Allah'ın şu ayetinde:

يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ" [المائدة[109 :

İbn Âşûr şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bağlı (muttasıl) zamirden sonra ayrı (munfasıl) zamirin getirilmesi, haberin daha güçlü biçimde yerleştirilmesi ve pekiştirilmesi içindir."[355] Bu çerçevede, bitişik zamirden ayrı zamire geçiş bir tekrar olarak değil; aksine, bilinçli bir pekiştirme unsuru olarak anlaşılmalıdır. Bu kullanım, akîdevî anlamı yoğunlaştırmakta ve Allah'ın gaybı bilme hususundaki mutlak ve münhasır vasfını belirginleştirmektedir. Nitekim bu vurgu, sahnenin uhrevî bağlamıyla da tam bir uyum içindedir.

Zamirsel gönderim, belâğî düzeyde en ileri görünümüne zamîru'ş-şe'n (durum/olay zamiri) ile ulaşmaktadır. Nitekim Yüce Allah'ın şu buyruğunda:

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ [المائدة[32 :

İbn Âşûr şu açıklamayı yapmaktadır: "'أنّه'daki zamir, *zamîru'ş-şe'n*'dir; yani İsrailoğulları üzerine, haksız yere bir cana kıymanın, katilin bütün insanları öldürmesiyle eşdeğer sayılması gibi son derece önemli bir hükmün yazıldığını ifade eder."[356] Bu tahlil, burada kullanılan zamirin herhangi bir lafzî göndergeye dönmediğini; aksine zihni, büyük ve son derece ağır bir hükmü karşılamaya hazırladığını ortaya koymaktadır. Böylece zamir, yalnızca bir gönderim aracı olmanın

354 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/249.
355 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/100.
356 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/167.

ötesine geçerek, alımlamayı düzenleyen ve hükmün ağırlığını vurgulayan metinsel-işlevsel bir rol üstlenmektedir.

Şu ayette de zamirsel göndergenin çoklu oluşu dikkat çekmektedir:

سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِن جَاؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ... [المائدة.[42 :

Bu bağlamda İbn Âşûr şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Zâhir olan, takdir edilen zamirin, bağlamda münafıklar ve Yahudilerin birlikte anılmasına dayanarak her iki fırkaya da râci olmasıdır."[357] Bu yorum, zamirsel gönderimin burada kapsayıcı bir işlev üstlendiğini, muhatap grupların çokluğuna rağmen göndergenin birliğini koruduğunu göstermektedir. Böylece isnadın dağılması engellenmekte, söylem içindeki referans bütünlüğü muhafaza edilmektedir. Bu çerçevede, İbn Âşûr'un okumasında Sure-i Mâide'deki zamirsel gönderimin; göndergeleri denetleyen, anlamı yönlendiren, delâleti yoğunlaştıran ve hükümleri bağlamsal çerçevesiyle irtibatlandıran etkili bir metinsel araç olarak işlev gördüğü açıkça ortaya çıkmaktadır.

4.5.1.5.İşaretle Gönderim (Deictic Reference)

İşaretle gönderim, anlamın yoğunlaştırılması, göstergenin pekiştirilmesi ve hüküm ya da değerlendirmelerin önceki bağlama bütüncül biçimde bağlanması bakımından metinsel tutarlılığın inşasında öne çıkan araçlardan biridir.[358] Bu tür gönderim, önceki söylemi tek bir belirgin unsurda toparlayarak bağlamı özetler ve metnin anlamsal sürekliliğini sağlar. İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsiri, bu işlevin farkında olan incelikli bir yaklaşıma işaret etmektedir; zira o, işaret isimlerini yalnızca nötr bir gönderim aracı olarak değil, bağlama göre yüceltme, yerme ve sınırlama gibi belâgî amaçlar üstlenen anlamsal araçlar olarak ele almaktadır.

Bu kullanım, Yüce Allah'ın şu ayetinde açıkça görülmektedir:

قَالَ اللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ۚ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۚ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ [المائدة[119 :

---

357 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/199.

358 Mustafa Zemmaş, "el-İhâletu'l-iş'âriyye ve devruhâ fî-tahkîki't-terâbuti'n-nassî fî-şiʿri Suleyman el-Îsâ: Dîvânu'l-Cezâir numûzecen", *Mecelletu 'Ulûmi'l-Lugati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ* 13/2, 899.

Bu ayetin tefsirinde İbn Âşûr şöyle der: "ذلك lafzındaki işaret ismi, kendisine işaret edileni yüceltmek içindir; burada işaret edilen şey cennetler ve rıdvândır."[359] Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere, işaret ismi "ذلك", yalnızca daha önce zikredilen unsurlara basit bir geri dönüş amacıyla kullanılmamış; aksine, işaret edilenin derecesini yükseltmek ve değerini yüceltmek üzere tercih edilmiştir. Böylece daha önce söz konusu edilen nimetler ve ilahî rıza, tek bir bütüncül imge içerisinde toplanarak sunulmuştur. Bu bağlamda işaretle gönderim, ahiret sahnesini özetleyici ve zihinde sabitleyici bir işlev üstlenmekte; surenin hitamında yer alan ana maksada hizmet eden güçlü bir anlamsal tutarlılık oluşturmaktadır.

İşaretle gönderimin bir başka boyutu, kınama ve değerlendirme bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Yüce Allah'ın şu ayetinde açıkça görülür:

لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ [المائدة[79–78 :

İbn Âşûr bu ayetin tefsirinde şöyle demektedir:

> "İşaret isminin sebebiyet bildiren *bâ* harfiyle birlikte gelmesi ve takdir edilen bir sorunun cevabı konumunda bulunması, bütün bu unsurların bir araya gelmesiyle hasr anlamı ortaya çıkmıştır. Yani onların lanetlenmesinin sebebi yalnızca isyanlarıdır."[360]

Bu tahlil, işaret ismi "ذلك"nin burada bileşik bir gönderim işlevi üstlendiğini göstermektedir. Zira işaret ve sebebiyet unsurlarını bir araya getiren bu kullanım, lanetin illetini isyan ve haddi aşma fiilleriyle sınırlandırmakta ve başka herhangi bir muhtemel gerekçeyi dışlamaktadır.

Metinsel tutarlılık açısından bakıldığında, bu işaretle gönderim türü, hüküm ile onun gerekçesi arasındaki ilişkiyi sağlamlaştırmakta; anlamın birden fazla sebep arasında dağılmasını engellemektedir. Aynı zamanda ahlaki değerlendirmeyi, bağlamda tasvir edilen fiilî davranışlara yeniden bağlayarak metnin anlamsal bütünlüğünü pekiştirmektedir. Kur'ân'daki münâsebet belâgati açısından ise, işaret isminin bu şekilde kullanımı, sevap ve cezanın dağılımında söylemin iç tutarlılığını

[359] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/98.
[360] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/292.

ortaya koymakta; her birinin kendisine uygun olan yüceltme veya yerme ile ilişkilendirilmesini sağlamaktadır. Bu da İbn Âşûr'un tefsirinde açıkça görülen derin bir metinsel bilinç ve ince bir bağlamsal hassasiyeti yansıtmaktadır.

4.5.1.6.İsm-i Mevsûl Yoluyla Gönderim (Gönderimsel İlişkilendirme)

Mâide suresinde *ism-i mevsûl* yoluyla gerçekleştirilen gönderim, göndergelerin belirlenmesi, hükmün yönlendirilmesi ve söylem içindeki nedensel ilişkilerin kurulması bakımından merkezi bir anlamsal rol üstlenmektedir. Bu bağlamda ism-i mevsûl yalnızca sözdizimsel bir bağlama unsuru olarak değil; hükmün açıklanmasına, gerekçelendirilmesine ve kapsamının tayinine katkı sağlayan işlevsel bir metin aracı olarak ortaya çıkmaktadır.[361] İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'deki yorumları, mevsûl isim ile onun sılasının, metinsel tutarlılığın ve münâsebet belâgatinin gerçekleştirilmesinde etkin unsurlar olarak ele alındığını açıkça göstermektedir.

Bu kullanım, Yüce Allah'ın şu ayetinde belirgin bir şekilde görülmektedir:

"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. [Mâide, 69] "

İbn Âşûr bu ayeti açıklarken şöyle der:

> "Bu bağlamda (من) kelimesi ism-i mevsûldür. Cümleyi önceki ifadeye bağlayan unsur hazfedilmiştir. Anlam takdiren 'onlardan iman eden kimse' şeklindedir. 'Onlara korku yoktur' cümlesi, mevsûl olan (من)'in haberi konumundadır. Bu haberin başına *fâ* harfinin getirilmesi ise, mevsûlün şart cümlesine benzemesinden kaynaklanmaktadır."[362]

Bu çözümleme, ism-i mevsûlün son derece hassas bir gönderimsel işlev icra ettiğini ortaya koymaktadır. Zira burada hüküm, belirli bir dinî aidiyete dayanarak değil; iman ve sâlih amel vasfına bağlı olarak yeniden yapılandırılmaktadır. Böylece söylem, farklı toplulukların isimsel olarak sıralanmasından, pratik ve inanç merkezli kapsayıcı bir ölçüte doğru yönelmektedir. Bu yönüyle mevsûl yapı, hem anlamın adil bir biçimde

[361] Nâdiye Ramazan en-Neccâr, *İlmu Lugati'n-nass ve'l-uslûb beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk* (İskenderiyye: Muessesetu Hurus ed-Devliyye, 2013), 39.
[362] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/296.

dağıtılmasını sağlamakta hem de metnin içsel tutarlılığını ve bağlamsal bütünlüğünü pekiştirmektedir.

İtikadî bağlamda da ism-i mevsûlün etkisi belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

"لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ.[el-Mâide, 17] "

Bu ayet hakkında İbn Âşûr şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> "Burada ism-i mevsûlün zikredilmesi gerekli olmuştur. Çünkü asıl amaç, Hristiyanların sapkınlığını beyan etmek değil, bu sözde bulunan küfrün mahiyetini ortaya koymaktır. Zira bu söz küfür sayıldığında, onların sapkınlığı zaten kaçınılmaz olarak sabit olmuş olur."[363]

Bu tahlilden anlaşıldığı üzere, ism-i mevsûl yapısı, hükmün doğrudan belirli bir söze yöneltilmesini sağlamak üzere kullanılmaktadır. Böylece hükmün muhatabı topluluk olarak Hristiyanlar değil, onların sarf ettikleri inanç ifadesi olmaktadır. Bu kullanım, itikadî açıdan mahkûmiyetin hangi noktaya yöneltildiğini büyük bir hassasiyetle tayin etmektedir. Bunun neticesinde, Kur'an'daki referans yapılarının sadece bağlayıcı bir unsur değil, aynı zamanda anlamın yönünü tayin eden bir araç olduğu açıkça görülmektedir. Bu da metinlerarasılık ve anlam yönlendirmesi bağlamında, Kur'an'da ism-i mevsûl kullanımının ne kadar bilinçli ve maksatlı bir biçimde inşa edildiğini göstermektedir.

Bu bağlamda, ism-i mevsûlün gerekçelendirici işlevi şu ayette daha da belirginleşmektedir:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ. [el-Mâide, 57] "

Bu ayetin tefsirinde İbn Âşûr şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> "Burada 'Yahudiler' ifadesi yerine 'dininizi alaya alanlar' şeklindeki sıla yapısıyla birlikte ism-i mevsûl tercih edilmiştir; çünkü bu sıla, inanç

[363] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/151.

bağlamında bir açıklama sağlamanın ötesinde, yasağın gerekçesini temellendirme amacı taşımaktadır."[364]

Bu çözümleme göstermektedir ki, kullanılan sıla ifadesi yalnızca tanımlayıcı bir açıklama sunmak üzere değil, yasağın illetini kurmak üzere getirilmiştir. Böylece ayıplanan vasıf, doğrudan hükmün sebebi hâline getirilmiştir. Bu durum, hüküm ile gerekçesi arasındaki ilişkinin metinsel düzlemde nasıl kurulduğunu ve ism-i mevsûlün bu inşada nasıl işlevsel bir rol üstlendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Kur'an'daki zamirli ilgi yapılarının, sadece referans sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda hükmün dayanağını metin içinde kuran önemli araçlar olduğu anlaşılmaktadır.

4.5.2.Mâide Suresinde Gönderimin Yapısal Özeti

Mâide suresindeki gönderim türlerinin, İbn Âşûr'un tefsiri ve metinsel tutarlılık kuramları ışığında analiz edilmesi, gönderimin surenin yapısal inşasında merkezi bir işlev üstlendiğini ortaya koymaktadır. Gönderim unsurları, sure içerisindeki ayetler ve pasajlar arasındaki anlam ilişkilerini düzenlemekte; yalnızca dilsel bir işaret ya da geri dönüş aracı olarak değil, aynı zamanda bilinçli birer anlamsal unsur olarak Kur'an'daki *belâgatu'l-münâsebe*'nin gerçekleşmesine katkı sunmaktadır.

Suredeki gönderim türleri; bağlamsal (*makamî*), metin içi ileriye ve geriye dönük (*sâbık ve lâhik*), zamirle yapılan, işaret yoluyla kurulan ve ism-i mevsûl yoluyla gerçekleştirilen gönderim olmak üzere çeşitli biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu türlerin her biri, referansın belirlenmesi, anlamın yönlendirilmesi ve söylemin akışının düzenlenmesi noktasında belirli bir işlev icra etmektedir. Özellikle bağlamsal gönderim, örneğin "اليوم" zarfının tekrarında olduğu gibi, metni nüzul bağlamına bağlamakta ve teşrii sürecin dönüm noktalarını sabitlemektedir. Bu ise hükümlerin tarihsel bağlamla irtibatını ve muhatap kitlenin bu bağlama dair farkındalığını pekiştirmektedir.

Metin içi önceye dönük gönderim (geri referans), sure içindeki söylem unsurları arasında içsel bağların kurulmasında merkezi bir rol üstlenmektedir. Bu tür gönderimler, zamirler ve işaret isimleri yoluyla gerçekleştirilmekte; okuyucuyu

[364] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/292.

önceden geçen referanslara döndürerek anlamın sürekliliğini sağlamaktadır. Ayrıca "onlardan birçoğu" ifadesinde veya "işte bu yoldan çıkmadır" örneklerinde olduğu üzere bağlama göre sınırlandırma veya tahsis imkânı da sunmaktadır.

Buna karşılık, metin içi ileriye dönük gönderim (ileri referans), özetle-tahlil ilişkisini düzenlemekte ve surenin girişleriyle sonraki bölümleri arasında bağlantı kurmaktadır. Özellikle ileride açıklanacak bir istisnaya yapılan gönderim örneklerinde olduğu gibi metne anlam düzleminde süreklilik ve tutarlılık kazandırmaktadır.

Zamirle yapılan gönderim ise, sure boyunca en yaygın ve en etkili ilgi biçimi olarak öne çıkmaktadır. Bu gönderimler yalnızca lafzî referanslara dönüş amacıyla kullanılmamış, aynı zamanda tazim, tekit, illetlendirme ve geçiş hazırlığı gibi anlam katmanları da üretmiştir. Bu, özellikle "*şe'n zamiri*" gibi kullanımlarda ya da bitişik zamirden ayrık zamire geçilerek anlam yoğunluğunun artırıldığı örneklerde açıkça görülmektedir.

İşaret yoluyla yapılan gönderimler de belli belâgat işlevlerini yerine getirmektedir. Bunlar, anlamı tek bir ögeye indirerek, hüküm veya değer yargısının yönünü belirlemek üzere kullanılmakta; övgü, yergi veya tahsis gibi amaçlara hizmet etmektedir. Önceki anlam bütününün somut bir unsura özetlenmesiyle, söylemin yönü belirginleştirilmektedir.

İsm-i mevsûl yoluyla gerçekleştirilen gönderim ise bu örüntüyü tamamlayan unsurdur. Mevsûl ve sıla yapıları, gerekçelendirme, hükmün mahallini belirleme ve vasfı sonuçla ilişkilendirme işlevleriyle söylemin yönünü tayin etmektedir. Bu yapı sayesinde, anlamın yönü açıkça belirlenmekte; değerlendirme süreci adil ve yerinde bir zemine oturtulmaktadır.

Bütün bu gönderim türlerinin birlikte kullanılmasıyla, Mâide suresinde referansların doğru belirlenmesine, anlamın geçişinin düzenlenmesine ve kavrayışta dağınıklık veya belirsizlik oluşmasının engellenmesine dayalı bir metinsel tutarlılık sağlanmaktadır. Bu durum, çağdaş metin dilbilgisinin temel ilkeleriyle açık bir uyum sergilemektedir. Aynı zamanda İbn Âşûr'un tefsirindeki okumalar göstermektedir ki, bu gönderimsel işlevler daha geniş bir belâgî yapının içinde yer almaktadır: Kur'anî münâsebet belâgati. Bu yapı, sure içerisindeki hükümlerin birbiriyle

ilişkilendirilmesini ve onların, surenin teşrii ve ahlâkî maksatlarına hizmet edecek şekilde tertip edilmesini esas almaktadır.

4.5.3.En‘âm Suresinde Gönderimin Görünümleri

4.5.3.1.Bağlamsal Gönderim

En‘âm suresinde bağlamsal gönderim, referans unsurlarının doğrudan dilsel dokunun içinden değil, söylem durumu ve hitap bağlamı üzerinden belirlendiği dikkat çekici bir görünüm arz etmektedir. Bu durum, metnin alımlanma biçimine ve muhatabın sahip olduğu bilgi birikimine yönelik ince bir metinsel farkındalığı yansıtmaktadır. İbn Âşûr’un tefsiri, bu gönderim türüne karşı belirgin bir hassasiyet ortaya koymakta; zamirleri ve işaret isimlerini, yalnızca lafzî karinelerle değil, genel söylem bağlamının sunduğu verilerle birlikte değerlendirerek bağlamsal referanslarına irca etmektedir. Bu yaklaşım, En‘âm suresinde anlamın, metin dışı bağlamsal unsurlarla desteklenen bir bütünlük içinde inşa edildiğini göstermektedir.

Nitekim Yüce Allah’ın şu ayetinde: “ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ” [En‘âm, 25], İbn Âşûr, “‘أن يفقهوه’ ifadesindeki mansûb zamirin, ‘يستمع إليك’ sözünden anlaşılması gereken Kur’ân’a döndüğünü”[365] belirtmektedir. Burada Kur’ân lafzen zikredilmemiş olmakla birlikte, hitap yani tebliğ ve davet bağlamı referansın tayini için yeterli görülmüş; bu da söz konusu gönderimi açık bir bağlamsal gönderim hâline getirmiştir.

Bu gönderim biçimi, hemen sonraki ayette de pekişmektedir: “ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ ” [En‘âm, 26]. Bu ayet hakkında İbn Âşûr, “Her iki mecrûr zamirin de ‘ إن هذا إلا أساطير الأولين’ sözlerinde işaret edildiği gibi Kur’ân’a döndüğünü”[366] ifade etmektedir. Bu da gönderimin lafzî bir atıf yoluyla değil, iki ayet arasında paylaşılan müşterek söylem bağlamı üzerinden kurulduğunu ve bağlamsal göndermenin sürekliliğini gösteren güçlü bir örnek olduğunu ortaya koymaktadır.

Bağlamsal yönelim, Yüce Allah’ın şu ayetinde de belirginleşmektedir: “ إِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ” [En‘âm, 89]. Bu ayet hakkında İbn Âşûr şöyle demektedir: “‘هَٰؤُلَاءِ’ ifadesindeki işaret, Mekke müşriklerine yöneliktir ve

[365] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/180.
[366] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/182.

dinleyicilerin zihinlerinde hazır bulunan bir gruba yapılan göndermedir."[367] Bu değerlendirme, işaret isminin önceki bir metin unsuruna değil, doğrudan hitap ufkunda belirli bir topluluğa gönderme yaptığını ortaya koymaktadır. Bu da surenin Mekke dönemi karakteri ve tartışmacı üslubu ile tam bir uyum içindedir.

Benzer bir bağlamsal yönelim, Yüce Allah'ın şu ayetinde de görülmektedir: "ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ" [En'âm, 154]. Burada İbn Âşûr, "zamirin, bağlamdan anlaşılan ve İsrailoğulları olduğu bilinen bir gruba döndüğünü"[368] belirtmektedir. Bu yaklaşım, Hz. Mûsâ'ya kitabın verilmesiyle ilişkili tarihsel ve dinî bağlamdan hareketle referansın tespit edildiğini göstermektedir. Böylece bağlamsal gönderim, suredeki tarihî-dinî anlatı yapılarının anlaşılmasında da merkezi bir rol oynamaktadır.

4.5.3.2.Önceleyici gönderim

En'âm Suresi'nde metin içi önceleyici gönderim örüntüsü, içsel bağlamayı sağlayan temel mekanizmalardan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tür gönderimde, gönderim unsurları doğrudan dilsel bağlamda daha önce zikredilmiş referanslara geri dönmekte; böylece metin, tekrara başvurmadan anlamın sürekliliğini ve anlamsal yapının bütünlüğünü korumaktadır. İbn Âşûr'un bu tür kullanımlara yaklaşımı, gönderimin metinsel dokuyu sağlamlaştırmadaki ve söylemin parçalarını birbirine bağlamadaki işlevine dair titiz bir farkındalığı ortaya koymaktadır.

Nitekim Yüce Allah'ın şu ayetinde: " وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ" [En'âm, 8], ve ardından gelen şu ayette: " وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ" [En'âm, 9] yer alan zamirlerle ilgili İbn Âşûr, "'عَلَيْهِم' zamirinin, her ne kadar bu sözü bazıları söylemiş olsa da 'küfre sapanlara' döndüğünü; çünkü hepsi bu sözü benimsemiş ve ona katılmış olduklarını" belirtmektedir.[369]

Bu yapı, açık bir önceleyici gönderim örneğidir. Zamir, metin bağlamında daha önce geçen bir referansa dönmekte; ancak gönderimin kapsamı bireyden topluluğa doğru genişletilerek, anlamın genelleştirilmesi sağlanmaktadır. Bu tür anlam

[367] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/182.
[368] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/353.
[369] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/134.

genişlemesi, surenin cedelî (tartışmacı) söylem yapısına uygun bir şekilde, hitabın kapsayıcılığını artırmakta ve genel bir reddiye atmosferi oluşturmaktadır.

Bu gönderim örüntüsü, Yüce Allah'ın şu sözünde de pekişmektedir:

"ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ" [En'âm, 102].

Bu ayet hakkında İbn Âşûr şöyle açıklamaktadır:

> "Buradaki işaret ismi, önceki haberlerde yer alan sıfatlarla nitelenen varlığa dönmektedir. Bu nedenle, işaret isminden sonra ayrıca bir açıklama veya bedel getirme ihtiyacı hissedilmemiştir. Kastedilen anlam şudur: Gökleri ve yeri yoktan var eden, her şeyi yaratan ve her şeyi bilen o varlık Allah'tır; yani sizin zaten tanıdığınız Zât'tır."[370]

Bu gönderimde, işaret ismi daha önceki ayetlerde geçen bir dizi vasfa dönmekte; onları tek bir referans altında toplayarak metinsel bir özet işlevi görmektedir. Bu şekilde gönderim, anlamı yoğunlaştırmakta ve tevhid inancını muhatabın zihninde pekiştirmektedir. Böylece metin hem semantik hem de belâgat düzleminde bütünlük ve tesir gücü kazanmaktadır.

Gönderimsel genişleme, Yüce Allah'ın şu ayetinde açık biçimde görülmektedir:

"لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.[En'âm, 152] "

Bu ayet hakkında İbn Âşûr şu tespitte bulunmaktadır:

> "'ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ' ifadesindeki işaret, zikredilenlerin tamamına yöneliktir. Bu sebeple, zikredilenler bir bütün olarak kabul edildiğinden işaret ismi müfred olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte, cem' siygasıyla bir işaret getirilmesi de fasih olurdu. Buna örnek olarak şu ayet zikredilebilir: ' إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا'" [İsrâ, 36].[371]

Her ne kadar zikredilen unsurlar çok sayıda olsa da işaret isminin tekil formda gelmesi, bunların bütüncül ve entegre bir teşrii yapı olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu genişletilmiş önceleyici gönderim, metinsel düzlemde iki

[370] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/214.
[371] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/162.

yönlü bir işlev icra etmektedir: Bir yandan son ayeti önceki vasiyetler zinciriyle ilişkilendirmekte, diğer yandan bu buyrukları tek ve tutarlı bir anlam dokusu hâlinde birleştirmektedir.

4.5.3.3.Art Gönderim

Metinsel bağdaşıklığın temel bileşenlerinden biri olan art gönderim, Kur'ân-ı Kerîm'de yüksek düzeyde işlevsellik göstermektedir. Bu çerçevede, وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ [En'âm, 83] ayetinde geçen işaret isminin, Hz. İbrahim'in kavmiyle yürüttüğü tüm hitabî muhakemeye toplu şekilde gönderimde bulunduğu görülmektedir. Bu kullanım, art gönderimin özetleyici ve kuşatıcı niteliğini ortaya koymaktadır.

İbn Âşûr bu hususu şu ifadelerle açıklamaktadır: "'وَتِلْكَ' ifadesi, 'وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ' cümlesine matuftur. Bu, İbrahim'in kavmiyle tartışmasında sarf ettiği tüm sözlere işarettir." Müellif ayrıca, işaret isminin müennes formda gelmesinin nedenini, gönderimde bulunulan unsurun takdirî olarak "حُجَّة" lafzıyla ifade edilmesine bağlamakta ve şöyle demektedir: "Zira ortada duyusal olarak algılanabilir bir gönderim unsuru bulunmadığından, işarette yalnızca haber lafzı esas alınmak zorunda kalmıştır." Bu doğrultuda, gönderimle referansı arasında cinsiyet ve anlam bakımından tam bir uyumun sağlandığı anlaşılmaktadır. Böylelikle ilgili art gönderim, metnin son kısmını önceki pasajlarla özetleyici şekilde ilişkilendirmekte; bu da bölümler arası semantik bir bütünlük inşa etmektedir. Söz konusu yapı, metinsel tutarlılığı pekiştirmekte ve farklı konumlarda geçen hitabî delilleri anlam bakımından tek bir bütünlükte toplamaktadır. Bu kullanıma benzer şekilde, تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ [Bakara, 253] ayetinde de aynı işlevsellik dikkat çekmektedir. Bu türden örnekler, Kur'ân'ın anlam bütünlüğünü tesis etmede başvurduğu dilsel araçlar arasında yer almaktadır. [372]

Kur'ân-ı Kerîm'de art gönderimin soyut ve delillendirmeye yönelik işlevsel bir örneği de şu ayette yer almaktadır: وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ [En'âm, 75]. Bu bağlamda İbn Âşûr, "'وَكَذَٰلِكَ' ifadesindeki işaret, 'نُرِي إِبْرَاهِيمَ'deki 'gösterme' anlamına gönderimde bulunmaktadır. Yani bu ifade,

[372] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/334.

‘İbrahim’e semâvât ve arzın melekûtunu böylesi bir olağanüstü gösterim tarzıyla göstermekteyiz’ anlamındadır” diyerek gönderimin işlevini açıklamaktadır. Müellife göre bu yapı, “وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا” [Bakara, 143] ayetindeki kullanım tarzına paralel olarak değerlendirilmelidir.

İbn Âşûr, bu bağlamda geçen işaret isminin “temsilî bir anlatım mahiyetine büründüğü için tekil ve müzekker formda gelmeye devam ettiğini” ifade etmektedir. Ardından şu tespitte bulunmaktadır: “‘وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ’ ifadesi, varlıkların durumlarının, onları var eden Yaratıcı’nın varlığına delalet etmesinden çıkarılan bir hüccete işaret etmektedir.”[373] Bu yönüyle söz konusu gönderim, önceki bir lafza değil, bağlamdan çıkarılan bir istidlal yöntemine yönelmekte ve bu yönüyle soyut bir art gönderim örneği sergilemektedir. Buradaki gönderim, metindeki delillendirmenin içsel düzenini kurmakta ve hitabî mantığın yapılandırılmasına katkı sunmaktadır. Böylelikle art gönderim, yalnızca lafzî bağ kurmakla kalmamakta, aynı zamanda Kur’ânî muhakemenin mantıksal örgüsünü pekiştirmektedir.

4.5.3.4.En‘âm Suresi’nde Zamir Gönderimi

En‘âm Suresi’nde zamir gönderimi, doğrudan referans içerikli gönderimi aşan yapısal bir boyut kazanmaktadır. Böylece akîdevî söylemin düzenlenmesi ve delillendirme makamının yönlendirilmesi için bir araç hâline gelmektedir. Bu durum, İbn Âşûr’un tefsirinde, zamirlerin hasr, tevbîh, takrîr ve muhâtabın bağlama göre zihinde canlandırılması gibi işlevlerle ilişkilendirilmesi yoluyla açık biçimde ortaya konmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’in هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ ۖ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ [En‘âm, 2] ayetinde yer alan gönderime yönelik olarak İbn Âşûr şu değerlendirmede bulunmaktadır:

> “‘هُوَ’ zamiriyle cümlenin başlaması hem müsned hem de müsnedün ileyh’in tarif edilmesini sağlamıştır. Böylece cümle, isnadın iki temel ögesinde ve bu ögelerin ilişkili olduğu anlam alanında hasr anlamı ifade etmektedir. Yani yalnızca O, sizi yaratandır; başkası değil. Sizi topraktan yaratandır; başka bir maddeden değil. Yine O’dur eceli takdir eden ve

[373] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/315.

katında belirlenmiş bir ecel bulunan. Bu durumda, hasr hükmü, kendisine atfedilen unsura da şâmil olmaktadır."[374]

Ardından, hitap makamının yönelimine ilişkin olarak şunu eklemektedir: "'ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ' ifadesinde muhatap olanlar müşriklerdir. Cümlede müsnedün ileyh'in açık bir zamirle getirilmesi ise tevbîh (azarlama) içindir."[375] Dolayısıyla, bu bağlamda zamir gönderimi, inanç temelli bir hasrı pekiştirme işlevi üstlenmekte ve muhatabın teşhisiyle birlikte onu doğrudan hedef alan bir azarlama unsuru taşımaktadır. Bu kullanım, surenin şirk inancını reddetme amacıyla tam bir uyum içerisinde yapılandırılmıştır.

Zamansal-durumsal bağlamın zamirlerin gönderiminde belirleyici oluşu, Yüce Allah'ın şu ayetinde açıkça görülmektedir:

"وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ (8) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ.[En'âm, 8–9] "(9)

Bu âyetler hakkında İbn Âşûr şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Buradaki zamir, her ne kadar bu sözü onların bir kısmı söylemiş olsa da kâfirlere râcidir; çünkü hepsi 'وما قاله بعضهم' manasında bu sözü benimsemekte ve ona muvafakat etmektedirler… 'عليه' zamiri ise Nebî'ye (sav.) râcidir. Zamirin mercii, bağlamdan açıkça anlaşılmaktadır. Zira söz içinde, kendisine ait açık bir merci daha önce zikredilmeksizin bir gaib zamir kullanılır ve o sırada insanlar arasında haberi veya kıssası dolaşan bir şahıs bulunursa, zamirin ona döndüğü kesinlik kazanır."[376]

Bu tahlil, zamirsel gönderimin ortak pragmatik bilgiye dayalı olarak kurulduğunu ve açık bir lafzî tekrar gerekmeksizin metinsel bağdaşıklığın sağlandığını göstermektedir.

Söylem işlevinin açıklanması bağlamında Yüce Allah'ın şu ayeti yer almaktadır:

"وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ ۚ" [الأنعام.[19 :

[374] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/129.
[375] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/131.
[376] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/143.

İbn Âşûr bu ayet hakkında şu açıklamada bulunur:

> "Kur'ân'ın indiriliş gerekçesinin yalnızca uyarı (*inzâr*) olarak zikredilmesiyle yetinilmiş, müjdeleme (*beşâret*) anılmamıştır. Bunun sebebi, hitabın yöneldiği kimselerin içinde bulundukları inat ve direnç hâlinin -ki bu, sözün söylendiği makamdır- onlara ancak uyarının uygun düşmesidir. Dolayısıyla onların durumuna göre Kur'ân'ın gayesi uyarıdan ibarettir. Bu sebeple 'لِأُنذِرَكُم بِهِ' denilerek muhatap zamiri açıkça zikredilmiştir. 'لِأُنذِرَ بِهِ' denilmemiştir; her ne kadar hitabın aslî muhatapları onlar olsa da ve onlara atfedilen kimseler hem uyarılır hem de müjdelenirse de."[377]

Bu açıklama, zamir tercihinin nötr bir dilsel seçim olmadığını; aksine, makamın gerekleriyle ve bunun doğurduğu anlamsal etkiyle tam bir uyum içinde belirlendiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Bu yaklaşım, Yüce Allah'ın şu ayetinde daha da belirginlik kazanmaktadır:

"قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَانَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (63) قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ (64)" [En'âm: 63–64].

İbn Âşûr bu bağlamda şöyle der:

> "Bu söz bir tehdit niteliği taşıdığından ve takrîrî (kabul ettirici) bir istifham ile başladığından, hitap zamirleriyle kastedilenlerin müminler değil, müşrikler olduğu kesinlik kazanır. Bundan daha açık olanı ise 'ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ' ifadesidir."[378]

Bu doğrultuda, zamirsel gönderimin burada açık bir ihticâcî (argümantatif) işlev üstlendiği görülmektedir. Zira takrîrî soru, doğrudan kendi neticesi olan azarlayıcı ve kınayıcı sonuca bağlanmakta; böylece pasaj, hedeflenen anlam doğrultusunda sıkı bir iç tutarlılık kazanmaktadır.

Sonuç olarak, İbn Âşûr'un okuması çerçevesinde En'âm suresindeki zamirsel gönderim, yalnızca metin içi bir referans mekanizması olmayıp; aksine, zamirin anlamsal ve bağlamsal biçimde işletilmesi yoluyla metinsel tutarlılığın ve "münâsebet" belâgatinin inşasında etkin bir unsur hâline gelmektedir. Bu sayede

[377] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/168.
[378] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/280.

akîdevî söylemin birliği korunmakta ve metnin iç düzeni sağlam bir şekilde tesis edilmektedir.

4.5.3.5.İşaret Gönderimi (Deictic Reference)

İşaret gönderimi, En'âm suresinde metinsel tutarlılığın sağlanmasında işlevsel bir rol üstlenmekte; tartışmacı söylem bölümlerini birbirine bağlayarak, bağlamda daha önce kurulmuş olan karmaşık anlamsal yapıları yeniden ayrıntılandırmaya gerek kalmaksızın metin içinde etkin kılmaktadır. İbn Âşûr'un çözümlemeleri, işaret adlarının metinsel işlevine yönelik gelişmiş bir farkındalık ortaya koymakta; bu birimleri yalnızca yüzeysel sözdizimsel yakınlık temelinde değil, bağlam ve söylem koşullarının belirlediği metinsel ya da durumsal gönderim ilişkileri çerçevesinde değerlendirmektedir.

Şu ayette: "ذَٰلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ" [En'âm, 131] yer alan işaret isminin işlevini İbn Âşûr şu şekilde açıklamaktadır:

> "'ذَٰلِكَ' lafzıyla yapılan işaret, önceki söylemde zikredilmiş olan unsura yöneliktir. Bu da duyusal olmayan gönderimlerde işaretin tabiî işleyişine uygun olarak en yakın zikredilene yönelme ilkesine dayanır. Buna göre gönderimde bulunulan unsur ya doğrudan önce zikredilen içeriktir yahut kıyamet gününde müşriklerin, kendilerine elçilerin gelmiş olduğuna dair sorgulanmalarının anlatımı sırasında üzerinde durulan elçilerin gönderilmiş olması olgusudur."[379]

Bu çözümleme, söz konusu işaret gönderiminin tekil bir sözcüğe değil, önceki söylem boyunca inşa edilmiş bütüncül bir anlamsal içeriğe yöneldiğini göstermektedir. Böylece önceki tartışmacı yapı, tek bir gerekçelendirme altında toplanmakta; ilahî elçilik olgusu ile ilahî adalet ilkesi arasında kurulan ilişki metin içinde sıkı bir biçimde örülerek bölümler arası geçiş tutarlılık içinde sağlanmaktadır.

İşaret gönderiminin söylemsel boyutu, İbrâhim kıssası bağlamında şu ayette "فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ" [En'âm, 76] ve bunu izleyen ay ve güneşle ilgili ifadelerde açık biçimde görülmektedir. İbn Âşûr bu kullanımı şu şekilde açıklamaktadır:

[379] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/80.

> "Buradaki işaret ismi, yıldızı diğer yıldızlar arasından ayırt etme amacıyla kullanılmıştır. Ancak ayı ve güneşi gördüğünde de 'هذا ربّي' şeklinde aynı yapının sürdürülmesi, bu işaretin asıl amacının, gönderimde bulunulan şeyin aranan ve üzerinde zihinsel olarak araştırma yapılan bir unsur olduğuna kinaye yoluyla işaret etmek olduğunu göstermektedir. Nitekim aranan şeye ulaşıldığında ona işaret edilir."[380]

Bu bağlamda işaret gönderimi yalnızca belirleme işlevi görmemekte, aynı zamanda akıl yürütmeye dayalı tartışmacı sürecin zihinsel seyrini betimlemektedir. İşaret, burada geçici bir varsayımı temsil eden bir gösterge olarak kullanılmakta; söz konusu varsayım, nesnenin batışıyla birlikte geçersiz kılınarak söylemsel yapı içinde adım adım ilerleyen bir çıkarım süreci kurulmaktadır.

İşaret gönderiminin bir başka türü, Yüce Allah'ın şu buyruğunda ortaya çıkmaktadır:

"وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" [En'âm, 129]. İbn Âşûr bu bağlamda, "Buradaki işaret, 'نولّي' fiilinden anlaşılan 'tevliye'ye yöneliktir. İşaret isminin müzekker gelmesi ise 'tevliye'nin dişilliğinin lafzî olup hakikî olmamasındandır. Bu sebeple, zahir özneyi yükselten fiilde caiz olan kullanım, işaretinde de caiz görülmüştür"[381] şeklinde açıklamada bulunmaktadır.

Bu değerlendirme, işaret gönderiminin burada önceden zikredilmiş müstakil bir isme değil, bizzat fiilden türetilen anlamsal içeriğe döndüğünü göstermektedir. Böylece fiil ile onun sonucu arasındaki anlamsal bağ güçlenmekte; söylem içinde neden-sonuç ilişkisi daha sıkı bir biçimde kurulmaktadır.

Bu çerçevede, En'âm suresindeki işaret gönderiminin, metinsel tutarlılığın inşasında etkin bir araç olarak kullanıldığı söylenebilir. Zira bu gönderim türü, kimi zaman önceki anlam kümelerini bir araya getirmekte, kimi zaman bütüncül tartışmacı içeriği çağrıştırmakta, kimi zaman da söylem içindeki akıl yürütme sürecini betimlemektedir. İbn Âşûr'un okuması, işaret isimlerinin nötr gönderim unsurları

[380] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/313.
[381] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/318.

olmadığını; aksine, anlamın düzenlenmesine ve metinsel uyumun sağlanmasına katkıda bulunan bilinçli anlamsal araçlar olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

4.5.3.6.İzafî Gönderim (Relative Reference)

En‘âm suresinde izafî gönderim, cümleler arasındaki salt sözdizimsel bağlantıyı aşan yapısal bir işlev üstlenmekte; tarihsel olguların yorumlanmasında, hükümlerin gerekçelendirilmesinde ve tartışmacı söylemin yoğunlaştırılmasında etkin bir anlamsal araç hâline gelmektedir. İbn Âşûr’un tefsiri, ism-i mevsûlun işlevine dair incelikli bir metinsel farkındalık ortaya koymakta; onu yalnızca biçimsel bir bağlayıcı olarak değil, gerekçeleri görünür kılan, anlamı yönlendiren ve sonuçları nedenlerine bağlayan bir araç olarak değerlendirmektedir.

Bu durum, Yüce Allah’ın şu ayetinde açıkça görülmektedir: “أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ” [En‘âm, 6]. İbn Âşûr bu bağlamda, “(ما) burada mevsûldür ve anlamı ‘temkîn’dir. Dolayısıyla hazfedilmiş bir masdarın yerini tutmaktadır. Yani ‘size vermediğimiz bir temkîn ile onları güçlendirdik’ demektir. Bu sebeple (ما), türü belirleyen mutlak mef‘ûl konumunda mansubdur. Maksat, ‘onları, yeryüzünde size verilen temkînden daha güçlü bir temkîn ile güçlendirdik’ demektir”[382] şeklinde açıklamada bulunmaktadır. Bu okuma, ismi mevsûlun yalnızca önceki bir lafza gönderimde bulunmakla yetinmediğini; aksine takdir edilen masdarî bir anlamı çağırarak, önceki ümmetlerin durumu ile muhatapların durumu arasındaki karşılaştırmayı derinleştirdiğini göstermektedir. Böylece izafî gönderim, ibret ve uyarı amacına hizmet eden anlamsal yoğunlaştırmayı sağlayan bir metinsel araç olarak işlev görmektedir.

İzafî gönderimin gerekçelendirici boyutu, Yüce Allah’ın şu buyruğunda belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır:

“وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ” [En‘âm, 6/7].

İbn Âşûr bu ayet hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır:

[382] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 8/171.

> "Burada 'قالوا' denilmeyip 'الذين كفروا' ifadesinin kullanılması, 'فلمسوه' fiilinde olduğu gibi zamire gidilmemesi, gizli olması gereken yerde açık ismin tercih edilmesidir. Bunun amacı, bu inatçı tutumlarının itici gücünün küfür olduğunu kayda geçirmek içindir. Zira ism-i mevsûl, gerekçelendirmeye işaret eder."[383]

Bu bağlamda ism-i mevsûle yönelme, cümleye nedensel bir nitelik kazandırmakta; inkârı, onların tutumlarını açıklayan temel sebep hâline getirmektedir. Böylece tartışmacı bağlam içinde davranış ile inanç arasındaki ilişki sağlam biçimde kurulmakta ve metinsel tutarlılık, anlamsal gerekçelendirme üzerinden pekiştirilmektedir.

Bu yaklaşım, Yüce Allah'ın şu buyruğunda daha da pekişmektedir:

"وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ.[En'âm, 6/10] "

İbn Âşûr bu ayetle ilgili olarak, " 'بالسّاخرين' denilmeyip 'بالّذين سخروا' ifadesinin tercih edilmesi, hükmün gerekçesine imada bulunmak içindir; bu gerekçe de 'فحاق' ifadesinde dile getirilen sonuçtur" açıklamasında bulunmaktadır. Ayrıca, " 'منهم' edatı 'سخروا' fiiline taalluk eder ve mecrur zamir resullere döner; bu da azabın onlar sebebiyle gerçekleştiğini daha güçlü biçimde vurgulamak ve resullerin konumunu yüceltmek içindir. 'ما كانوا به يستهزئون' ifadesindeki 'ما' ise ismi mevsûldür"[384] demektedir. Bu çözümleme, izafî gönderim ile zamirsel gönderimin birlikte işleyerek fiil ile onun sonucu arasında sağlam bir nedensellik ilişkisi kurduğunu ortaya koymaktadır. Böylece anlamsal tutarlılık güçlenmekte ve söylem içinde cezalandırma yasasının düzenli işleyişi açık biçimde görünür hâle gelmektedir.

4.5.4.En'âm Suresinde Gönderime İlişkin Yapısal Bir Sonuç

En'âm suresinde gönderim örüntülerinin izlenmesi, metinsel tutarlılığın inşasına ve surenin itikadî ve ihticâcî söyleminin düzenlenmesine esaslı katkı sağlayan bütüncül bir gönderim sistemini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda gönderim, yalnızca dilsel bir kısaltma ya da tekrarın ikamesi olarak belirmez; aksine, söylem birimlerini

[383] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/142.
[384] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/148.

yeniden birbirine bağlayan ve ardışık bölümler arasındaki anlamsal ilişkileri sağlamlaştıran bilinçli bir yapısal mekanizma olarak tezahür eder.

Nitekim bağlamsal (durumsal) gönderim, surenin göndergeleri belirlemede söylem bağlamına ve paylaşılan ortak bilgiye dayandığını göstermektedir. Bu durum gerek zamirlerin Kur'an'a gerek hitap ufkunda hazır bulunan müşriklere, gerekse bağlamdan anlaşılan tarihsel topluluklara gönderimde açıkça görülür. Bu gönderim türü, anlam alanını genişletmiş; metni davet ve tarihsel gerçekliğiyle ilişkilendirirken, tutarlılığı zedelemeden ve açık bir adlandırmaya ihtiyaç duymaksızın metinsel bütünlüğü korumuştur.

Önceleyici ve sonralayıcı türleriyle metinsel gönderim Kur'an söyleminin ayrıntı ile özet arasındaki geçişi yönetme kapasitesini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim önceleyici gönderim unsurları, bağlamda daha önce yer alan göndergelere dönerek dağınık anlamları daha geniş anlamsal birimler hâlinde bir araya getirirken; sonralayıcı gönderim, önceki ihticâcî seyri kapsayıcı işaretler yoluyla özetlemekte, anlamı yoğunlaştırmakta ve kesitin kapanışını ya da ondan sonraki geçişi sağlamlaştırmaktadır. Bu suretle metinsel gönderim, metnin birliğini ve uyumunu koruyan düzenleyici bir işlev icra etmektedir.

Zamirsel gönderimin çözümlemesi, zamirin bağlama göre sınırlandırma, pekiştirme, kınama ve muhatabı tayin etme gibi işlevlerde titizlikle kullanıldığını; böylece zamirin nötr bir gönderim öğesi değil, etkin bir anlamsal araç hâline geldiğini göstermektedir. Keza işaret yoluyla gönderim, önceki bütüncül içeriği yeniden çağırma yahut söylem içindeki çıkarımsal akışı tasvir etme gücünü ortaya koyarken; ilgi zamiriyle kurulan gönderim ise belirgin bir gerekçelendirme işlevi üstlenmiş, hükümleri nedenlerine ve davranışları sonuçlarına bağlayarak tutarlı bir ihticâcî örgü oluşturmuştur.

Bu gönderim türlerinin tümüne birlikte yaklaşan İbn Âşûr'un açıklamalarına yönelik bir okuma, gönderimin "münâsebet" belâgatinin inşasında üstlendiği role dair yerleşik bir metinsel bilinci açığa çıkarmaktadır. Zira gönderimi söylemi düzenleyen bir unsur ve metinsel tutarlılığın sağlanmasında temel bir bileşen olarak ele almıştır. Bu analiz ışığında En'âm suresi, anlam ve itikadî maksadın birliğine hizmet eden

gönderim mekanizmalarının karşılıklı dayanışmasıyla örülmüş, yapı ve anlam **düzeylerinde uyumlu bir Kur'ân metni olarak belirginleşmektedir.**

4.5.5.Sureler Arasında Gönderimin Karşılaştırmalı Özeti

Mâide ve En'âm surelerindeki gönderim örüntülerine karşılaştırmalı olarak bakıldığında, tezahürleri bakımından farklılaşan, fakat maksatları bakımından birbirini tamamlayan iki gönderimsel sistem ortaya çıkmaktadır. Bu sistemler, nüzul bağlamının niteliği, söylemin işlevi ve her bir surenin büyük amaçlar yapısı tarafından belirlenmektedir. Nitekim her iki surede de gönderim tek tip, biçimsel bir rol üstlenmemekte; aksine bağlamın gereklerine uyum sağlayarak metinsel tutarlılığın ve münâsebet belâgatinin inşasına hizmet etmektedir. Bu durum, Mâide suresindeki medenî-teşrii karakter ile En'âm suresindeki mekki-itikadî ve ihticâcî karakter arasındaki farkla uyum içindedir.

Mâide suresinde gönderim, hükümler arasındaki ilişkileri düzenleyen, yükümlülükleri tertip eden ve teşrii içeriği toplumsal ve tarihsel bağlamına bağlayan hassas bir düzenleme mekanizması olarak öne çıkar. Özellikle "اليوم أكملت لكم دينكم" ifadesinde görüldüğü üzere, göndergesel (durumsal) gönderim; muhatapların nüzûl vakıalarına ve minnet bağlamına dair bilgisine dayanarak, dinleyicilerin zihninde hazır bulunan dışsal bir bağlama işaret etmekte ve söyleme belgesel ve teşrii bir boyut kazandırmaktadır. Ayrıca önceleyici ve sonralayıcı metinsel gönderim, dağınık hükümleri birbiriyle ilişkili anlamsal birimler hâlinde bir araya getirerek, surenin salt emir ve yasakların yan yana dizildiği bir yapı değil, tutarlı bir teşrîî bütün olarak algılanmasına katkı sağlamaktadır.

Mâide suresinde zamirsel gönderim ise açıklayıcı ve düzenleyici bir işlev üstlenmiştir. Zamir referansları, medenî bağlamda muhatap kitlenin çeşitliliğiyle uyumlu biçimde; müminler, Ehl-i Kitap ve münafıklar arasında söylemi ayrıştıracak şekilde titizlikle belirlenmiştir. Bu bağlamda işaret ve ilgi (mevsûl) gönderimi de hükümlerin gerekçelendirilmesine, yorumun yönlendirilmesine ve ilgi cümlelerinin niteledikleri unsurlarla ilişkilendirilmesine katkı sağlamış; böylece teşrii maksada hizmet eden, ayetler arasındaki münâsebet belâgatini sağlamlaştıran bir metinsel yapı ortaya çıkmıştır.

Buna karşılık En‘âm suresinde gönderim, belirgin biçimde ihticâcî bir karakter arz eder. Bu durum, surenin tevhidi temellendirmeyi, şirki geçersiz kılmayı ve inkârcı direnişle yüzleşmeyi amaçlayan mekkî söylem yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Burada göndergesel (durumsal) gönderim, tartışmacı bağlama dayanmakta; müşrikleri söylemin ufkunda hazır muhataplar olarak varsaymakta yahut Kur’an’ı davet bağlamında zaten bilinen bir referans olarak konumlandırmakta, bu nedenle sürekli açık gönderime ihtiyaç duyulmamaktadır. Metinsel gönderim ise ihticâcî düzenlemede merkezi bir rol oynamakta; ayrıntı ile özet arasında geçişi yönetmekte, dağınık delilleri kapsayıcı işaretler altında toplayarak anlamı yoğunlaştırmakta ve sonuçlanan itikadî hükmü metin içinde sağlam biçimde sabitlemektedir.

En‘âm suresinde zamirsel gönderim, söylemi somutlaştıran ve edimsel etkisini yoğunlaştıran bir araç olarak öne çıkmaktadır. Bu gönderim türü, hasr, kınama, tespit ve sorgulayıcı yapıyı eleştirel sonucuna bağlama gibi işlevler aracılığıyla söylemin yönünü belirlemekte ve muhatap üzerinde güçlü bir pragmatik etki oluşturmaktadır. İşaret gönderimi ise özellikle peygamber kıssalarında akıl yürütme sürecinin betimlenmesine katkı sağlamakta; ilgi (mevsûl) gönderimi de nedenleri görünür kılarak fiilleri sonuçlarıyla ilişkilendirmekte ve surenin ihticâcî yapısını pekiştirmektedir.

Bu çerçevede, Mâide ve En‘âm surelerinde gönderimin ortak bir metinsel mekanizma olduğu, ancak bağlam ve amaç doğrultusunda farklı işlevsel renklere büründüğü ortaya çıkmaktadır. Mâide suresinde gönderim, teşrii düzenin istikrarını ve normatif yapının bütünlüğünü desteklerken; En‘âm suresinde hüccet yapısının sağlamlaştırılmasına ve itikadî söylemin kökleştirilmesine hizmet etmektedir. Bu işlevsel çeşitlilik, Kur’an metninde münâsebet belâgatinin derinliğini ve İbn Âşûr’un yorumunda gönderimin, bağlam ve hedefle uyumlu biçimde anlamı yönlendiren ve metinsel tutarlılığı sağlayan merkezi bir unsur olarak ele alındığını açıkça ortaya koymaktadır.

4.6.Hazf (*Ellipsis*) ve Münâsebetin Tezahürleri

Hazf, dilsel yeterlilik ile anlamsal bütünlüğün korunmasını -hatta kimi zaman anlam ufkunun genişletilmesini- mümkün kılan en belirgin üslup olgularından biri olarak öne çıkmaktadır. Metin dilbilimi perspektifinden bakıldığında ise hazf,

zikredilen ile hazfedilen arasında kurulan takdirî ilişkiler aracılığıyla metinsel tutarlılığın (*cohesion*) sağlanmasına katkıda bulunan yapısal bir mekanizma olarak işlev görür. Bu bağlamda hazf, yapıda bir boşluk olarak değil; aksine bağlama dayalı olarak yeniden inşa edilmesi beklenen ertelenmiş bir anlamsal varlığın göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Okuyucu, bu ertelenmiş anlamı dilsel bağlamdan ya da söylemsel durumdan hareketle zihninde tamamlamaya davet edilir.[385]

Metin dilbilimi çerçevesinde hazf, açık biçimde görünmeyen bir bağlama aracı olarak değerlendirilir; zira hazfedilen unsur, önceki ya da sonraki bir öğeye yahut konuşucu ile muhatap arasında paylaşılan ortak bilgiye dayanarak takdir edilir ve bu yolla söylemin parçaları birbirine bağlanır.[386] Bu yönüyle hazf, yüzey yapı ile anlamsal yapı arasındaki etkileşime dayanan derin bir tutarlılık türü üretir ve metni, ilişkileri ancak söylenmeyenin söylenene eklemlenmesiyle kavranabilen bütünlüklü bir yapı hâline getirir.[387]

Hazfin Kur'ânî münâsebet belâgatiyle ilişkilendirilmesi durumunda ise, bu olgunun yalnızca vecizlik (îcâz) amacı taşıyan bir üslup tercihi olmadığı; bilakis söylemi düzenleyen, anlamı yönlendiren ve ayetler ile sure bölümleri arasındaki uyumu sağlayan bilinçli bir araç olduğu ortaya çıkar. Nitekim birçok bağlamda hazfedilen unsur, genel maksada hizmet edecek şekilde takdir edilir; ayetin öncesi ile sonrası arasındaki ilişkiyi, hüküm ile illetini yahut haber ile onun gereğini görünür kılar. Bu sebeple hazf, münâsebetin tâli bir unsuru değil, onun inşasında etkin rol oynayan temel bir metinsel mekanizma olarak değerlendirilmelidir.

Bu çerçevede, bu bölüm, Mâide ve En'âm surelerinde hazfi metinsel tutarlılığın temel araçlarından biri olarak ele almayı amaçlamaktadır. İnceleme, İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinde ortaya koyduğu çözümlemeler esas alınarak, hazfin tür ve işlevlerinin izini sürmeyi hedeflemekte; İbn Âşûr'un okuması ve yönlendirmesi doğrultusunda hazfin Kur'an metninin anlamsal yapısını nasıl

[385] Habib Mansûrî, "Vazîfetu'l-hazf fî-tahkîki't-tamâsuki'n-nassî", *Mecelletu'l-Hitâb* 15/2 (Haziran 2020), 269.
[386] Muhammed Miftâh, *Dînâmiyyetu'n-nass* (ed-Dâru'l-Beydâ: el-Merkezu's-Sekâfî, 1987), 39.
[387] Ebû Musa, *Hasâisu't-terâkîb*, 161.

sağlamlaştırdığını ve bağlam ile makam ışığında metnin birimleri arasındaki uyumu nasıl temin ettiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

4.6.1.Mâide Suresi Hazfin Görünümleri

Mâide suresinde pek çok yerde hazf örnekleri karşımıza çıkmaktadır. Bunlar isim soylu kelimelerde yapılan hazf, fiilde yapılan hazf ve kavlî hazf olmak üzere üç ana başlıkta incelenmiştir. Ayrıca İbn Âşûr'un bu konudaki açıklamaları ve münasebet ilmine dair yorumları ile de konunun çerçevesi genişletilerek modern dil çalışmalarına ne denli yakın durdukları da belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

4.6.1.1.İsimsel Hazf

Mâide suresinde yer alan hazf örnekleri incelendiğinde bunlardan bir kısmının isim soylu kelimeler üzerinden yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda bölümde mef'ûl, sıfat, izâfet, müsned ileyh, şibh cümle ve zamirler üzerinden yapılan hazifler ele alınarak örneklendirilmiştir.

4.6.1.1.1.Nesnenin (mef'ûl bih) Hazfi

Nesnenin hazfi, Kur'ân söyleminde isimsel hazfin en belirgin türlerinden biri olup, son derece ince anlamsal ve metinsel işlevlerle ilişkilidir. Bu işlevlerin başında genelleme kastı, anlam ufkunun genişletilmesi ve söylemin iç tutarlılığının sağlanması gelmektedir. Metin dilbilimi perspektifinden bakıldığında ise bu tür bir hazf, yapıda meydana gelen bir boşluk olarak değil; bağlama anlamı tamamlama görevini yükleyen bilinçli bir üslup tercihi olarak değerlendirilir. Böylece hazf, metnin bileşenleri arasında derin bir tutarlılığın kurulmasına katkı sağlayan etkin bir mekanizma hâline gelir.

Bu yaklaşım, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açık biçimde görülmektedir:

"يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ .(Mâide, 5/67)"

İbn Âşûr, "بلّغ" fiilinin nesnesinin hazfedilmesinin sırf îcâz amacıyla olmadığını, bilakis kapsayıcılığı hedeflediğini belirtir. Nitekim şöyle der:

> "Risâletin anlamı, indirilen şeyi kendisinin bilinmesi murat edilen kimselere ulaştırmaktır; bu da bütün ümmettir. Bu sebeple 'بلّغ' fiilinin müteallakı, umumu kastetmek için hazfedilmiştir. Yani: Sana indirilen

şeyi, onun bilgisini edinmesi gereken herkes için tebliğ et; bu da ümmetin tamamıdır."[388]

Bu bağlamda hazf, mef'ûl bih dairesini belirli bir muhatapla sınırlı olmaktan çıkarıp genel bir ufka taşımış; risâlet hitabına dâhil olan herkesin bu kapsama girmesini sağlamıştır. Böylece metin, genel tebliğ bağlamıyla uyumlu bir anlamsal genişlik kazanmış ve sınırlandırılmamış bir anlam potansiyeli üretmiştir.

4.6.1.1.2.Sıfatın Hazfi

Kur'ânî söylemde anlamın tamamlanmasında makam ve bağlama dayanılan ince bir anlamsal mekanizma olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tür hazifte, lafzî bir açıklamaya ihtiyaç duyulmadan bağlamın anlamı ikmal etmesi esas alınmaktadır. Bu durum ifadeye anlamsal bir yoğunluk kazandırmakta ve söylemin dokusunu sağlamlaştırmaktadır. Bu hazf türü, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir: " قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ" [Mâide, 68]. Bu ayette geçen "لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ" ifadesi, söz konusu "şey"i niteleyen sınırlayıcı bir sıfattan arındırılmış biçimde kullanılmaktadır.[389]

İbn Âşûr, bu hazfe dikkat çekmekte ve burada kastedilenin mutlak varlığın nefyedilmesi değil; bilakis muteber dinî vasfın nefyedilmesi olduğunu belirtmektedir. Nitekim şu ifadeyi kullanmaktadır:

> "'لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ' ifadesinin anlamı, onların dindarlık ve takvaya dair herhangi bir vasıfla nitelenmiş olmalarının nefyedilmesidir. Zira Resul'ün hitabı ancak din, hidâyet ve takva ile ilgili bir konuda olur. Bu sebeple burada, makamın delalet ettiği 'şey'in sıfatı hazfedilmiştir."[390]

Bu açıklama, hazfedilen unsurun; hitabın bağlamı ve Ehli Kitap ile yapılan cedel makamının delaletiyle belirlenen, din veya hidâyete dair bir "şey" niteliğinde takdirî bir sıfat olduğunu ortaya koymaktadır.

[388] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/258.
[389] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/171.
[390] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/215.

4.6.1.1.3.İzâfetin Hazfi

Metinsel açıdan ince bir anlam değerine sahip olan isim hazfi türlerinden biri de izâfenin hazfi olarak değerlendirilmektedir. Bu tür hazifte, bağlamın delaletiyle muzâf terk edilmekte ve herhangi bir kapalılığa yol açmaksızın muzâfun ileyh onun yerine ikame edilmektedir. Bu durum, yapıya bir îcâz kazandırmakta ve anlamın tutarlılığını muhafaza etmektedir.

Bu hazf türü, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir: " وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ" [Mâide, 45]. Bu ayette, haber konumundaki "قِصَاصٌ" ifadesi, herhangi bir lafzî kayıt zikredilmeksizin doğrudan "الْجُرُوحَ" kelimesine isnat edilmektedir. İbn Âşûr, bu hazfe dikkat çekerek şu ifadeyi kullanmaktadır: "'وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ' ifadesinde, 'قِصَاص' hükmü 'الْجُرُوحَ'a bir muzâf hazfedilerek haber yapılmıştır; yani 'ذَاتُ قِصَاصٍ' anlamındadır."[391] Bu durumda takdir, "وَالْجُرُوحَ ذَاتُ قِصَاصٍ" şeklinde olmaktadır. Ancak muzâf, yaralar ile bunlara ilişkin şer'î hüküm arasındaki anlamsal ilişkinin açıklığına dayanılarak hazfedilmektedir.

Bu hazf, ayetin teşrîʿî makamı ışığında anlaşılmaktadır. Zira burada, kısasta mümâselet ilkesinin genel ve kapsayıcı biçimde tesis edilmesi amaçlanmakta; bağlamın gerektirmediği ayrıntılarla lafzî bir teşvişe gidilmemektedir. Muzâfın hazfi, metinsel örgünün sağlamlaştırılmasına da katkı sağlamakta; zira daha önce zikredilen hükümlerin sayımıyla yapısal bir paralellik korunmaktadır:

"النفس بالنفس، والعين بالعين" şeklindeki sıralamadan sonra, genel hüküm özlü ve kapsayıcı bir ifade ile "والجروح قصاص" ibaresiyle tamamlanmaktadır. Böylece üslûp uyumu gerçekleşmekte, ayetin bölümleri tek bir dizge içinde birbirine bağlanmakta; bu da münâsebet belâgatine hizmet ederek, söz konusu hükümlerin altında birleştiği teşrîʿî ilkenin birlik ve bütünlüğünü teyit etmektedir.

4.6.1.1.4.Müsnedün İleyhin Hazfi

Belâgî ve metinsel etkiye sahip isim hazfi türlerinden biri de müsnedün ileyhin hazfidir. Bu hazf türünde, önceki bağlamsal bir karîneye yahut muhatabın zihninde konuşulan unsurun bilinirliğine dayanılarak müsnedün ileyhten vazgeçilmektedir. Bu

[391] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/215.

sayede bir îcâz sağlanmakta, hitabın ritmi hızlandırılmakta ve buna rağmen anlamın açıklığı korunmaktadır.

Bu üslup, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir: " يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ ..." [Mâide, 41]. Bu ayette yer alan "سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ" terkibi, lafzen zikredilmiş bir müsnedün ileyh olmaksızın haber konumunda gelmiştir. İbn Âşûr, bu hazfe dikkat çekerek şu açıklamada bulunmaktadır:

> "'سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ' ifadesi, hazfedilmiş bir mübtedânın haberidir. Takdiri 'هم سماعون للكذب' şeklindedir… Bu tür bir makamda müsnedün ileyhin hazfi, kullanımda yerleşik bir uygulamaya dayanır. Zira önce hakkında konuşulan bir unsur zikredildikten sonra yahut bir şeyden şaşırtıcı bir durum sadır olduktan sonra, ona dair haberler, mübtedâsı hazfedilmiş bir cümleyle getirilmektedir."[392]

Bu hazf, söz konusu kimselerin daha önce anılmış ve durumlarının tasvir edilmiş olduğu hitap bağlamı çerçevesinde okunmaktadır. Bu sebeple müsnedün ileyhin zikri, artık faydasız bir tekrar niteliği taşımakta; belâgî odak, zâtların tanıtılmasından, kendilerine isnat edilen zemmedici vasıfların öne çıkarılmasına yönelmektedir. Ayrıca müsnedün ileyhin hazfi, habere daha güçlü bir takrir değeri kazandırmakta ve sıfatların yoğunlaşıp üst üste yığıldığı hissini uyandırmaktadır. Bu durum, kınama ve azarlama makamıyla uyum arz etmekte; ayetin metinsel yapısının tutarlılığına katkı sağlamakta, zira haberler ardışık bir düzen içinde sıralanarak uyarma amacına hizmet etmekte ve tutumların hakikatini açığa çıkarmaktadır. Böylece bu kullanım, İbn Âşûr'un hazfi, hâlin gereğini gözeten ve Kur'ân bağlamı içinde anlamsal yükü dengeli biçimde dağıtan bir metinsel bağlama aracı olarak değerlendiren yaklaşımıyla bütünlük kazanmaktadır.

4.6.1.1.5.Şibh Cümlenin Hazfi

Bu hazf türü, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir: " وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ" [Mâide, 43]. Bu ayette, iman onlardan mutlak bir ifadeyle nefyedilmekte; ancak bu nefyin hangi şeye yönelik

[392] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/199.

olduğuna dair açık bir müteallak zikredilmemektedir. İbn Âşûr, bu hazfin delaletine dikkat çekerek şu ifadeyi kullanmaktadır: "İman, müteallağı hazfedilerek onlardan nefyedilmiştir. Bununla onların ne Tevrat'a ne de İslâm'a iman ettiklerine işaret edilmiştir. Bu durumda, onların tahkîmlerinin nasıl sahih olabileceği açıktır."[393] Buna göre takdir, "وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ بِالتَّوْرَاةِ وَلَا بِالْإِسْلَامِ" şeklinde olmaktadır. Bu hazf, metinsel düzeyde ince bir bilinç ortaya koymakta; zira burada maksat, yalnızca belirli bir iman türünün nefyedilmesi değil, bilakis tahkîmin temeli olması gereken iman cinsinin bütünüyle reddedilmesidir. Bu bağlamda ister ellerindeki Tevrat'a imanları ister İslâm'ın getirdiklerine imanları söz konusu olsun, her iki ihtimali de kapsayan genel bir nefyin varlığı anlaşılmaktadır.

4.6.1.1.6.Zamirlerin Hazfi (Âidin Hazfi)

Anlamsal etkiye sahip isim hazfi türlerinden biri de özellikle şart yapılarındagörülen *âidin hazfi* olarak değerlendirilmektedir. Bu tür hazfte, bağlamın delalet ettiği unsurla yetinilerek âid terk edilmekte; böylece îcâz sağlanmakta ve belâgî maksat daha belirgin hâle gelmektedir. Bu üslup, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" [Mâide, 54].

İbn Âşûr, bu ayetteki şart yapısını değerlendirerek şu tespitte bulunmaktadır: "'فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ' cümlesi şartın cevabıdır ve bu cümlede, isim şartına râci olan âid hazfedilmiştir. Bu ise, bu dinin sâlih ve ihlâslı taraftarlardan yoksun kalmayacağına dair bir vaattir." İbn Âşûr, bu hazfin gelişigüzel olmadığını; bilakis açık bir tedâvülî maksada dayandığını da belirtmekte ve şu açıklamayı yapmaktadır: "Bu vaadin anlamı, kalplerinde hastalık bulunanlar ile münafıklara karşı bir müstağnîlik hâlinin izhar edilmesi ve onlara itibar edilmediğinin gösterilmesidir." Bununla birlikte, bu kullanımda Resul'e ve gerçek müminlere yönelik bir güven telkini de söz konusu olmaktadır. Nitekim İbn Âşûr, bu yönü şu ifadeyle dile getirmektedir: "Bu, Allah'ın mürtedlerin yerine onlardan daha hayırlı kimseleri getireceği hususunda Resûl'ü ve

[393] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/207.

hakiki müminleri teskin etmektir.” Bu çözümleme, âidin hazfinin anlamsal yapıda bir eksikliğe yol açmadığını; bilakis anlam ufkunu genişlettiğini göstermektedir. Zira şartın cevabı asıl itibariyle terk edilmiş olmakla beraber ifadelerin yapısı üzerinden amaç anlaşılmaktadır. Diğer bir açıdan ilahi istihlâf vaadinin açıkça zikredilmesi ile de terk edilen şartın cevabının yerine daha güçlü bir üslubun konulduğu görülmektedir. İbn Âşûr, bu durumu şu ifadeyle özetlemektedir: “Şartın cevabından maksat işte budur; bu sebeple cevap, içerdiği anlam zikredilerek yeterli görülmüş ve böylece şartın iki cevabı olmuş olmaktadır.”[394]

4.6.1.2.Fiil Hazfi

Bu bağlamda fiil hazfi, bağlamın genel belâgî makamına hizmet eden kasıtlı bir yapısal işlem olarak öne çıkmakta ve metnin anlamsal etkisini derinleştirmeye katkı sağlamaktadır. Nitekim Yüce Allah’ın şu buyruğunda: “يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ ۖ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا ۖ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (109)”، İbn Âşûr, “يوم” zarfı üzerinde durmakta ve bunun *hazfedilmiş bir âmile bağlı olduğunu,* bu âmilin de yaklaşık olarak “ اذكر يوم يجمع الله الرسل” şeklinde takdir edildiğini belirtmektedir. Bu takdir, yalnızca i‘râb sınırlarında kalan bir açıklama olmayıp, aynı zamanda nahvî ve anlamsal yapının birlikte yeniden kurulmasına işaret etmektedir.

Bu takdir yoluyla zarf, arızî bir bağlı unsur olmaktan çıkarak bağımsız bir yapısal öğe konumuna geçmektedir. Zira İbn Âşûr, bu zarfı şart konumunda değerlendirmekte ve şu ifadeyi kullanmaktadır: “Zira onun için, zarfın cevabı makamında olacak bir âmil takdir edilir; çünkü zarf öne alındığında, kendisine cevap verilmesi bakımından şart muamelesi görür.”[395] Bu analizle birlikte hazf, artık yalnızca takdir edilen bir fiilin düşürülmesi olarak kalmamakta; bilakis muhatapta, bu şartlı zarfî takdimle uyumlu bir cevabı gerekli kılan yapısal bir beklenti oluşturan bir mekanizmaya dönüşmektedir.

Ancak bu cevabın kendisi açıkça zikredilmemekte; bilakis ikinci bir hazf ile düşürülmektedir. Bu ise bağlamın belâgî münâsebetinin teyit ettiği kasıtlı bir hazftir. Nitekim İbn Âşûr, bu durumu şu şekilde gerekçelendirmektedir: “Dinleyenin zihni,

[394] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 6/235.
[395] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/107.

dehşeti her mümkün yöne sevk edilsin diye; takdiri 'Allah'ın resulleri topladığı gün, uzun anlatımın erişemeyeceği kadar büyük bir dehşet meydana gelir' şeklindedir; bu sebeple bunun örtülmesi gerekir."[396] Bu gerekçelendirme, hazfin anlamı genişletici etkisine yönelik ince bir bilinci ortaya koymaktadır. Zira burada, uhrevî sahnenin dehşetini belirli bir ifadeyle sınırlandırmak yerine, tasavvur alanı açık bırakılmakta ve anlamın ufku daraltılmamaktadır.

4.6.2.3.Kavlî Hazf

İbn Âşûr, kavlî hazfi, daha önce bağlamın delalet ettiği anlamın açıkça ifade edilmesine dayanan bir üslup mekanizması olarak ele almaktadır. Bu mekanizma, hazfedilmiş lafzın yeniden açıkça zikredilmesine ihtiyaç duyulmaksızın belâgî maksada hizmet etmekte ve metinsel örgüyü sağlamlaştırmaktadır. Bu duruma Yüce Allah'ın şu buyruğu örnek teşkil etmektedir: (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا.) İbn Âşûr, bu ayetle ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

> "Yüce Allah'ın 'وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا' buyruğu, 'عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ' [Mâide, 1] ifadesinin mefhumunun açıkça dile getirilmesidir; bunun amacı, ibâhanın teyit edilmesidir. Zira buradaki emir ibâha ifade etmektedir; bu, nehiyden sonra gelen bir emir türünden değildir."[397]

Bu itibarla söz konusu cümle, yeni bir hüküm ihdas etmemekte; bilakis önceki bağlamda takdir edilmiş olan bir anlamı açıkça ortaya koymaktadır. Bu nedenle kavlî hazf, îcâzın sağlanması bakımından daha uygun bir yol olarak tercih edilmiş; ardından gelen bu açık ifade ise, ibâhanın teyidini gerçekleştirmek ve onu zamanî ve hâlî kaydın ortadan kalkmasıyla ilişkilendirmek amacıyla kullanılmıştır.

Bu üslup, teşrii bağlam içinde deniz avı ile kara avı arasındaki ayrımın beyanına kadar uzanmaktadır. Nitekim İbn Âşûr, bu hususta şu açıklamayı yapmaktadır: "Anlam şudur: Deniz avı size helâl kılınmıştır; siz ondan yiyesiniz ve yolcular da ondan istifade etsinler diye. Yani onu ticaret yapanlara satarsınız; onlar da

[396] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/109.
[397] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/85.

bunu şehirlere getirirler."[398] Ardından İbn Âşûr, kara avının haram kılınmasına ilişkin ifadenin işlevine dikkat çekerek şöyle demektedir:

> "'وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا'" ifadesi, avlanmanın haram kılındığını teyit eden ilave bir vurgudur. Bu, 'لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ' ifadesinin mefhumunun açıkça dile getirilmesidir. Ayrıca bu yasaklamanın süresinin, onların haram hâlinde bulundukları müddetle sınırlı olduğunu; yani ihramlı oldukları veya Mekke Harem bölgesinden geçtikleri zaman dilimini kapsadığını açıklamak içindir."

Bu çözümleme, kavlî tasrihin, daha önceki bir hazfi tamamlayıcı bir işlev üstlendiğini ortaya koymaktadır. Böylece hükümlerin uyumu ve tedricî ilerleyişi korunmuş; teşrii söylemin parçaları arasında ince anlamsal bağlar kurularak metinsel bütünlük sağlanmıştır.

Kavlî hazf, kıssasal bağlamda da açık biçimde tezahür etmektedir. Nitekim İbn Âşûr bu duruma şu sözleriyle işaret etmektedir: "'فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ' ifadesi, 'وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا' [Mâide, 22] ayetinde yer alan gayenin mefhumunun açıkça dile getirilmesidir; bunun amacı, içindeki cebbarlar oradan çıktığı takdirde oraya girileceğine dair vaadin teyit edilmesidir."[399] Bu bağlamda, açıkça ifade edilen cümle, önceki gayede örtük biçimde mevcut olan anlamı yeniden görünür kılmakta ve ona bağlı olan vaadi pekiştirmektedir. Böylece sözün parçaları arasında anlamsal bir bütünlük sağlanmakta; kavlî tasrih, salt bir anlatım genişlemesi olmaktan çıkıp, münâsebet belâgatine hizmet eden işlevsel bir araç hâline gelmektedir.

4.6.2.Mâide Suresi'nde Hazfe Dair Yapısal Bir Değerlendirme

İbn Âşûr'un *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinde ortaya koyduğu okumalar ışığında Mâide suresindeki hazf olgusu takip edildiğinde, hazfin yalnızca îcâza dayalı bir üslup özelliği olarak yer almadığı; bilakis metinsel bağdaşıklığın inşasına ve ayetler ile hitap bölümleri arasındaki münâsebet belâgatinin sağlamlaştırılmasına katkı sunan bilinçli bir anlamsal mekanizma olarak işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim surede hazfin; isim hazfi, fiil hazfi ve kavlî hazf gibi farklı biçimlerde tezahür ettiği; bu hazflerin gerekçelerinin ise kimi zaman genelleme ve kapsayıcılık amacıyla, kimi

[398] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/35.
[399] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/163.

zaman bağlamsal karînelere dayanarak, kimi zaman da hem teşrii hem de anlatısal bağlamda metinsel örgüyü ve uyumu sağlama hedefiyle belirlendiği görülmektedir.

İsim hazfi bağlamında, özellikle mef'ûlün, sıfatın yahut muzâfın hazfinde Kur'ân metninin, önceki ve sonraki bağlamlara vâkıf olan muhatabın metinsel bilincine yaslandığı ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede, hazfedilen unsurun muhatap tarafından zihnen ikmal edilmesi beklenmekte; bu durum anlamda bir eksilmeye yol açmadığı gibi, bilakis anlam ufkunun genişlemesine katkı sağlamaktadır. İbn Âşûr, bu hazf türünün makamın gereğine riayet ettiğine özellikle dikkat çekmekte; fiilin müteallakının genelleme amacıyla hazfedilmesi yahut sıfatın bağlamın delaletiyle terk edilmesi gibi örneklerin, anlamın yoğunlaştırılmasına ve surenin bütüncül yapısıyla irtibatlandırılmasına hizmet ettiğini vurgulamaktadır.

Ayrıca müsnedün ileyhin ve şibh cümlenin hazfi, son derece ince bir belâgî işlev icra etmektedir. Zira bu tür haziflerde söylem, hazfedilen unsuru açıkça zikretmekle meşgul olmaksızın doğrudan haber veya hüküm üzerinde yoğunlaşmakta; böylece tesis edilmek istenen akîdevî yahut teşrii tutum daha belirgin hâle gelmektedir. Bu esnada ayetler arasındaki metinsel bağ korunmakta; imanının nefyedildiği yahut sapmanın kayda geçirildiği bağlamlarda, ilgili müteallakın zikredilmesine gerek duyulmaksızın, önceki bağlamın delaletine dayanılmaktadır. Bu durum, kısalığın sağladığı bir îcâzla birlikte, anlamsal gücün artmasına hizmet etmektedir.

Fiil hazfine gelince, özellikle öne alınmış zarflarda hazfedilen âmili takdir etme örneklerinde hazfin, muhatabın zihninde yapısal bir beklenti oluşturmaya dayalı bir metinsel inşa ortaya koyduğu görülmektedir. Bu beklentinin ardından, anlamın takdir yoluyla genişlemesine imkân tanınmakta; bu da ahiret sahnelerinde tehevvül ve tâzîm maksatlarıyla tam bir uyum arz etmektedir. İbn Âşûr'un da vurguladığı üzere, bu tür bir hazf anlamı zayıflatmamakta; bilakis lafzen örtülen unsurun zihnen güçlü bir biçimde ihzar edilmesi sayesinde, metnin anlamsal etkisini katlayarak artırmaktadır.

Hazf, kavlî hazfte işlevsel doruk noktasına ulaşmaktadır. Zira bu türde, önceki söylemde takdir edilmiş olan bir mefhum açıkça ifade edilmekte; bu tasrih, herhangi bir eksikliği telafi etmek için değil, bilakis bir hükmü, bir vaadi yahut bir tehdidi pekiştirmek amacıyla gerçekleştirilmektedir. Bu durum gerek teşrii gerekse anlatısal

bağlamlarda açıkça görülmekte; böylece hazf ile tasrih arasında sıkı bir bütünlük kurulmakta ve bu bütünlük, suredeki hükümlerin tedricî ilerleyişine ve maksatların birbirine bağlanmasına hizmet etmektedir.

Bu çerçevede denilebilir ki, İbn Âşûr'un okumaları ışığında Mâide suresindeki hazf, münâsebet belâgatinin gerçekleştirilmesinde merkezi bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Hazf, hükümleri birbirine bağlamakta, anlamları tutarlı bir dizge içinde düzenlemekte ve surenin, dağınık emir ve yasaklardan oluşan bir metin değil; aksine bütüncül bir teşrii söylem olarak ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Bu itibarla hazf, metinsel bağdaşıklığın etkin araçlarından biri hâline gelmekte; klasik belâgat mirası ile modern metin dilbilimi yaklaşımları arasında kurulan bu kesişim, Kur'ânî söylemin yapısının ve işlevlerinin daha derinlikli biçimde anlaşılmasına imkân tanımaktadır.

4.6.3.En'âm Suresinde Hazfin Görünümleri

Mâide suresinde olduğu gibi En'âm suresinde de farklı türlerde hazf örneklerine rastlanmaktadır. Bu bölüm de aynı şekilde hazf türleri üç ana başlıkta incelenmiştir. Bilhassa isim soylu kelimelerin hazfinde Mâide suresi ile farklılaşan yapılar görülmekte olup bunlara dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

4.6.3.1.İsimsel Hazf

En'âm suresinde isim soylu kelimelerde yapılan hazifler genel anlamda fiilin müteallakında, sıla cümlesi, mevsuf, müsnedün ileyh, muzâf ve fail gibi yapılarda görülmektedir. Bunlar aşağıda örneklerle belirginleştirilmiştir.

4.6.3.1.1.Fiilin Müteallağının Hazfi

En'âm suresinde isim hazfinin, özellikle fiilin taalluk ettiği ismin yahut mef'ûlün hazfinin, metinsel bağlamla bütünleşmiş bir biçimde yer aldığı; açıkça zikredilmeye ihtiyaç duyulmaksızın söylemde önceki verilerle irtibat kurduğu görülmektedir. Bu durum, metinsel bağdaşıklığı temin etmekte ve münâsebet belâgatini sağlamlaştırmaktadır. Bu bağlamda Yüce Allah'ın şu buyruğu dikkat çekmektedir: "الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ" [En'âm, 82]. Bu ayette, "آمَنُوا" fiilinde fiilin müteallakının hazfedildiği görülmektedir. İbn Âşûr, bu hazfi önceki bağlama dayandırarak şu açıklamayı yapmaktadır: "Önceki sözden açık

olduğu için hazfedilmiştir. Takdiri: 'الذين آمنوا بالله' şeklindedir."[400] Bu çerçevede iman, lafzen herhangi bir kayıtla sınırlandırılmamıştır. Zira surede hâkim olan akîdevî bağlam ve daha önce müşriklerle tevhid konusunda yürütülen cedel, imanın müteallakını açık ve bilinir kılmaktadır. Böylece lafzî bir kayıtlamaya ihtiyaç duyulmaksızın dilsel ekonomi sağlanmakta; anlam muhafaza edilmekle kalmayıp, muhatabın imanın akîdevî referansını zihnen istihzâr etmesi beklenmektedir. Bu da anlamda herhangi bir eksikliğe yol açmaksızın metinsel bütünlüğün korunmasını mümkün kılmaktadır.

Bu hazf türü, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açık biçimde ortaya çıkmaktadır:

" هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ [En'âm, 2]

Bu ayette, "تَمْتَرُونَ" fiilinde fiilin müteallakının hazfedildiğine İbn Âşûr dikkat çekmekte ve şu açıklamayı yapmaktadır: "'تمترون' fiilinin müteallakı, makamdan açık olduğu için hazfedilmiştir; yani siz, dirilişin mümkünlüğü ve yaratılışın iadesi konusunda şüphe ediyorsunuz."[401] Ayetin öncesi ve sonrasındaki bağlam, ilâhî kudretin ispatına, ilk yaratılışın beyanına ve bunun gerektirdiği yeniden yaratmanın mümkünlüğüne odaklandığından, bu hazf metinsel bağdaşıklığı temin etmektedir. Böylece "تمترون" fiili, lafzen herhangi bir kayıtla sınırlandırılmaksızın, önceki anlamlar zinciriyle irtibatlandırılmakta; hazfedilen unsur, zihinde hazır bulunan anlamsal yapının bir parçası hâline gelmektedir.

Bu bağlamda fiilin mef'ûlünün hazfi de Yüce Allah'ın şu buyruğunda görülmektedir:

"انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ[En'âm, 24]"

Bu ayette, "يَفْتَرُونَ" fiilinin mef'ûlünün hazfedildiği anlaşılmaktadır.[402] Söz konusu hazf, ortaklar ve benzerler isnadı konusundaki iftiralarından daha önce söz edilmiş olmasına dayanmakta; böylece fiilin mef'ûlü, bağlamın açık delaletine

[400] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/332.
[401] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/132.
[402] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/180.

bırakılmaktadır. Bu nedenle hazfedilen unsur meçhul değil, surenin genel akîdevî bağlamı içinde bilinir durumdadır.

Bu kullanım, hazfin anlamda bir boşluk meydana getirmediğini; aksine delaletin daha geniş bir bağlama yayılmasına imkân tanıdığını göstermektedir. Zira anlam, belirli bir mef'ûlle sınırlandırılmak yerine, surede daha önce yer alan akîdevî çerçeveyle irtibatlandırılmaktadır. Bu örnekler, En'âm suresinde mef'ûlün yahut fiilin müteallakının hazfinin, okuyucunun metinsel hafızasını etkin kılmaya dayandığını; anlamın önceki bağlamdan çağrılarak tamamlandığını ortaya koymaktadır. Böylece hazf hem yapısal hem de anlamsal düzeyde işlevsel bir değer kazanmaktadır.

En'âm suresinde isim hazfi, müteaddî fiilin lâzım konumuna indirilmesi şeklinde başka bir tarzda da karşımıza çıkmaktadır. Bu kullanımda fiilin mef'ûlü, bağlamın delaletine dayanılarak hazfedilmekte; böylece anlam genelleştirilmekte ve söylem, özel bir makamsal yönelime sevk edilmektedir. Bu duruma Yüce Allah'ın şu buyruğu örnek teşkil etmektedir:

" قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ ۚ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ "
[En'âm, 135].

İbn Âşûr, bu ayette fiilin mef'ûlünün hazfedilmesini, fiilin lâzım konumuna indirilmesiyle açıklamakta ve şu ifadeyi kullanmaktadır: "'اعملوا' fiilinin mef'ûlü hazfedilmiştir; zira fiil lâzım konumuna indirilmiştir. Yani: alışageldiğiniz, sürekli yaptığınız amelinizi yapın; bu da haktan yüz çevirme ve onu yalanlama tutumudur."[403] Bu çerçevede mef'ûlün hazfi, anlamda bir kapalılığa yol açmamakta; bilakis delaleti genelleştirerek emri belirli bir fiille sınırlamaktan kurtarmaktadır. Böylece hitap, tekil bir eyleme değil, muhatapların bütün davranış ve tutumlarına yönelmekte; bu da ayetin yer aldığı tehdit ve uyarı bağlamıyla tam bir uyum arz etmektedir.

Bu üslup, Yüce Allah'ın şu buyruğunda yer alan meşîet fiilinin mef'ûlünün hazfi ile de benzerlik arz etmektedir: " وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ" [En'âm, 107]. Bu ayette, meşîet fiilinin mef'ûlü, şartın cevabının delaletine dayanılarak hazfedilmiştir. İbn Âşûr, bu hazfi şu şekilde açıklamaktadır: "Meşîetin

[403] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/91.

mef‘ûlü, bilinen yöntem üzere ‘لو’ edatının cevabının delalet etmesi sebebiyle hazfedilmiştir. Takdiri: ‘Eğer Allah onların şirk koşmamalarını dilemiş olsaydı, şirk koşmazlardı’ şeklindedir.”[404] Bu bağlamda hazfedilen unsur, doğrudan şart yapısının kendisinden istifade edilerek anlaşılmaktadır. Zira şartın cevabı, hazfedilmiş olan müteallakı açıklama görevini üstlenmekte; böylece lafzî bir tasrihe ihtiyaç duyulmaksızın metinsel bağdaşıklık sağlanmaktadır. Bu kullanım, hazfin anlamsal bütünlüğü zedelemediğini; aksine şart-cevap ilişkisi üzerinden anlamın daha sıkı bir yapısal örgü içinde kurulmasına imkân verdiğini göstermektedir.

4.6.3.1.2.Mekûl Lehin Hazfi

En‘âm suresinde mekûl lehin hazfi, isim hazfinin ince bir türü olarak öne çıkmakta; bu hazf, makamî referansın açıklığına dayanmakta ve hâlin gerektirdiği anlamın zaten açık olması sebebiyle söylemin lafzî tasrihten müstağni kalmasını sağlamaktadır. Bu duruma Yüce Allah’ın şu buyruğu örnek teşkil etmektedir: “ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ” [En‘âm, 73]. İbn Âşûr, bu ayette mekûl lehin hazfedildiğini açıkça belirtmekte ve şu açıklamayı yapmaktadır:

> “‘كُنْ’ emrinin mekûl lehinin, makamdan açık olması sebebiyle hazfedildiği anlaşılmaktadır; yani var olmayan, henüz kâin olmayan şeye ‘ol’ denilmektedir. ‘فَيَكُونُ’ ifadesi ise bir ara cümledir. Yani Allah, yaratılmasını murad ettiği şeye ‘ol’ der ve mekûl leh, yaratma emrinin hemen ardından varlık kazanır.” [405]

Bu çözümleme, söz konusu hazfin keyfî bir eksiltme olmadığını; bilakis yaratma ve var etme makamında söz ile muhatabı arasındaki ilişkinin açıklığına dayandığını göstermektedir. Zira “كُنْ” emriyle muhatap alınan unsur, zorunlu olarak yaratılması murad edilen şeydir ve bu sebeple lafzen zikredilmesine ihtiyaç bulunmamaktadır. Ayrıca “فَيَكُونُ” cümlesinin itirazî bir unsur olarak yer alması, yaratma emrine süratle icabet edildiğini vurgulamakta; böylece hazfedilen unsur, zikredilenden daha güçlü biçimde zihinde canlanmakta ve mutlak ilâhî kudret makamına uygun bir anlamsal yoğunluk meydana getirmektedir.

[404] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/226.
[405] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/307.

4.6.3.1.3.Sıla Cümlesinde Rabıtın Hazfi

En‘âm suresinde sıla cümlesinde rabıtın hazfi, anlamsal genelliğin pekiştirilmesi ve akîdevî anlamın muhâccebe makamında yoğunlaştırılmasıyla irtibatlı, ince bir yapısal örüntü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Yüce Allah’ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir: “ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ” [En‘âm, 22]. İbn Âşûr, bu terkibe ilişkin olarak hazfin işlevini açıklamakta ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “‘تزعمون’ fiilinin ikinci mef‘ûlü hazfedilmiştir. Böylece onların, ortaklarına isnat ettikleri ilâhlık, yardım ve şefaat gibi bütün iddiaları kapsayacak bir genellik sağlanmıştır. Birinci mef‘ûl ise, mansûb sıla âidinin hazfi yoluyla düşürülmüştür.”[406]

Bu açıklama, tek bir yapı içinde iki farklı hazf düzeyinin bir araya geldiğini göstermektedir. Buna göre “تزعمون” fiilinin ikinci mef‘ûlünün hazfi, delaleti genişletmeyi ve onu belirli bir iddiayla sınırlamamayı amaçlamakta; müşriklerin ortaklarına nispet ettikleri ulûhiyet, kudret ve şefaat gibi tüm vasıfları kapsayacak şekilde anlam alanını yaymaktadır. Buna karşılık birinci mef‘ûlün yani sıla âidinin hazfi ise, sıla cümlelerinde yaygın ve kıyasî bir hazf türü kapsamında değerlendirilmekte; yapısal bağlamın açıklığı sebebiyle zikredilmesine ihtiyaç duyulmaksızın anlamın açık biçimde anlaşılmasını mümkün kılmaktadır.

4.6.3.1.4.Sıfat Cümlesinin Mevsûf ile Bağlayıcısının Hazfi

İbn Âşûr’a göre En‘âm suresinde hazf, daha ince bir biçimde, sıfat cümlesinin mevsûf ile olan bağlayıcısının hazfi şeklinde de ortaya çıkmaktadır. Bu tür hazf, tekil bir sözlüksel unsura değil; cümle ile nitelendiği isim arasındaki bağlayıcı nahvî ilişkiye taalluk eden son derece hassas bir yapısal hazf türüdür. Bu durum, Yüce Allah’ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir:

“وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ ۘ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ۗ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ.[En‘âm, 124] ”

İbn Âşûr, bu ayette yer alan yapıyı değerlendirirken, “يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ” cümlesinin, “حيث” kelimesinin sırf zarfiyet anlamından soyutlanması hâlinde ona sıfat olarak bağlandığını belirtmekte ve şu tespiti yapmaktadır: “‘يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ’ cümlesi, ‘حيث’

[406] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/175.

kelimesi zarfiyet anlamından arındırıldığı takdirde onun sıfatı konumundadır. Bu durumda, sıfat cümlesinin mevsûf ile olan bağlayıcısının hazfedilmiş olması gerekir. Takdiri ise: 'حيث يجعل فيه رسالته' şeklindedir." [407] Bu tahlil, "حيث"nun burada salt mekânsal bir zarf olarak değil; anlam itibarıyla mevsûl karakterli bir isim olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim bu kullanım, ardından gelen bir cümle ile nitelenmeye elverişlidir; ancak sıfat cümlesini mevsûfuna bağlayan unsur, anlamsal ilişkinin açıklığına güvenilerek hazfedilmiştir.

Bu yaklaşım, İbn Âşûr'un metin merkezli nahvî bilincinin derinliğini açıkça göstermektedir. Zira o, yalnızca cümlenin irâb konumunu belirlemekle yetinmemiş; söz konusu hazfi, ayetteki akîdevî anlamı pekiştiren işlevsel bir unsur olarak değerlendirmiştir. Buna göre bağlayıcının hazfi, dikkati doğrudan sıfat cümlesinin içeriğine yöneltmekte; Allah Teâlâ'nın risâletin konulacağı yerleri bilme hususundaki mutlak yetkinliğini ön plana çıkarmakta ve anlamın, görünür bağlayıcı unsurlarla dağılmasını engellemektedir.

4.6.3.1.5.Hazfin İcâzı

En'âm suresinde, hazfin başka bir türü de İbn Âşûr'un hazfin icâzı olarak adlandırdığı biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bu tür hazifte, bağlamda açıkça mevcut olan bir karînenin delalet ettiği unsur terk edilmekte; böylece hazfedilen öğe, lafzen zikredilmeksizin zihinde hazır hâle gelmektedir. Bu durum şu ayette açıkça görülmektedir:

"هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا ۗ قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ.[En'âm, 158] "

İbn Âşûr, bu ayetteki hazfin mahiyetini açıklayarak şu ifadeyi kullanmaktadır:

> "Bu sözde, açık karîneye dayanılarak bir hazfin icâzı meydana gelmiştir. Takdiri şudur: Daha önce iman etmemiş olan bir nefse imanı fayda vermez yahut imanında daha önce bir hayır kazanmamış olan bir nefse, sonradan kazandığı iman fayda vermez. Yani hayır kazanmaya denk olan şey de bu kapsama dâhildir."[408]

[407] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/54.
[408] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/54.

Bu durumda burada hazfedilen unsur, yapının tali bir parçası değil; bilakis, büyük ayetlerin zuhuru ile irtibatlı tehdit bağlamında anlamın düzeninden ve bütünlüğünden hareketle muhatabın zihninde kolaylıkla kavranan temel bir anlamsal öğedir. Bu hazf, söz konusu unsurun lafzen zikredilmesinden vazgeçilmesini mümkün kılmaktadır. Bu îcâz, bileşik bir belâgî işlev ortaya koymaktadır. Zira bir taraftan hükmün kapsamını genelleştirmekte, diğer taraftan ise korkutucu etkinin yoğunlaşmasını sağlamaktadır. Hazfedilen unsurun açıkça belirtilmemesi, delalet alanını genişleterek, vakit geçmeden önce sahih imanın gerekleri sayılan her şeyi kuşatır hâle getirmektedir. İster imana başlangıç olsun ister tövbe yahut sâlih amel, bunların tamamı bu geniş anlam çerçevesine dâhil olmaktadır.

4.6.3.1.6.Muzâfın ve Muzâfun İleyhin Hazfi

En'âm suresinde muzâfın hazfi, anlamı genişleten ve onu genel akîdevî bağlamla irtibatlandıran ince bir anlamsal mekanizma olarak ortaya çıkmaktadır. Bu hazf türü, lafzî ve makamî karînelerin açıklığına dayanmakta ve anlamın açıkça kavranmasını temin etmektedir. Bu durum, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir: " وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الْإِنسِ ۖ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِّنَ الْإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا ۚ قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ" [En'âm, 128]. İbn Âşûr, bu ayetteki hazfin yönünü şu şekilde açıklamaktadır:

> "'استكثرتم من الإنس' ifadesinde bir muzâf hazfedilmiştir. Takdiri 'insanları saptırmaktan' yahut 'onları azdırmaktan' şeklindedir. Buna göre 'استكثرتم من الإنس'in anlamı, onları çokça kendinize tâbi kıldınız demektir; yani onları izleyicileriniz hâline getirmeyi çoğalttınız, onları baştan çıkarma ve azdırma hususunda sınırı aştınız ve onlardan çok büyük bir kısmını kendinize boyun eğdirdiniz."[409]

Bu bağlamda hazf, anlamda bir kapalılığa yol açmamakta; bilakis iğvâ ve tahakkümün çeşitli biçimlerini kuşatacak şekilde delalet alanını genişletmektedir. Böylece suçun ağırlığı, tek bir lafızla sınırlandırılmaksızın ortaya konulmakta; bu da hesap günündeki azarlama ve kınama makamıyla tam bir uyum arz etmektedir.

Muzâfın hazfine, Kur'ân metnindeki müteakip yapılar üzerinden de delil getirilmektedir. Nitekim Yüce Allah'ın şu buyruğunda bu durum açıkça

[409] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/143.

görülmektedir: "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" [En'âm, 160]. İbn Âşûr, bu ayetteki terkibi değerlendirirken şu açıklamayı yapmaktadır:

> "'أمثال الحسنة' ifadesinden maksat, 'onun misilleri kadar sevap'tır. Dolayısıyla söz konusu ifade, 'فلا يجزى إلا مثلها' buyruğunun karînesine dayanılarak muzâfın hazfi üzerine kuruludur. Yahut bunun anlamı, getirdiği bir haseneye karşılık ona on misli hasene yazılmasıdır. Nitekim hadiste 'Allah onu katında on hasene olarak yazar' şeklinde ifade edilmiştir. Buradan, sevabın bu hesap üzere olduğu anlaşılmakta; bu da 'فلا يجزى إلا مثلها' buyruğunun delalet ettiği hususla teyit edilmektedir."[410]

Bu bağlamda "emsâl"in zikredilip muzâfın açıkça ifade edilmemesi, zihni doğrudan sevap anlamına yönlendirmekte; bu yönlendirme ise, seyyieye karşılık verilen ceza ile kurulan bağlamsal karşıtlık sayesinde gerçekleşmektedir. Böylece, ceza-mükâfat dengesinin iki tarafı arasında metinsel bir tutarlılık tesis edilmektedir.

Muzâfun ileyhin hazfi de söz konusu olabilmektedir. Nitekim Yüce Allah'ın şu buyruğunda bu durum görülmektedir: " وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ" [En'âm, 8]. İbn Âşûr, bu ayette "الأمر" lafzına muzâfun ileyhin hazfedildiğini takdir etmekte ve bunu şu şekilde açıklamaktadır: "Yani 'onların işi'; burada lâm harfi, bağlamın karînesine dayanarak muzâfun ileyhin yerini tutmaktadır. Buna göre anlam, 'kendileriyle tehdit edildikleri azap işinin tamamlanması' şeklindedir."[411] Bu bağlamda, tehdit ve uyarı ekseninde şekillenen cedelî bağlam, muzâfun ileyhin açıkça zikredilmesine ihtiyaç bırakmamakta; hazf, anlamı yoğunlaştıran ve onu önceki uyarılarla irtibatlandıran bir araç hâline gelmektedir.

Bu ve benzeri örnekler, En'âm suresinde muzâfın yahut muzâfun ileyhin hazfinin yalnızca lafzî bir kısaltma amacı taşımadığını; bilakis anlamı bağlamdan çağırmaya, delalet alanını genişletmeye ve ayetleri tek bir tutarlı dizge içinde birbirine bağlamaya yönelik bileşik bir metinsel işlev üstlendiğini göstermektedir. Bu durum, İbn Âşûr'un hazfi, münâsebet belâgati çerçevesinde ve surenin anlamsal tutarlılığını

[410] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/188.
[411] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/91.

kuran etkin bir unsur olarak değerlendiren metin merkezli bilincini açıkça ortaya koymaktadır.

4.6.3.1.7.Müsnedün İleyhin Hazfi

İbn Âşûr, En'âm suresinin bazı yerlerinde, bağlamda sıfatlarının önceden zikredilmiş olmasına dayanılarak müsnedün ileyhin hazfi şeklinde tezahür eden ince bir hazf türüne dikkat çekmektedir. Bu hazf, belâgî ve metinsel bir fayda doğurmakta ve söylemin akışını güçlendirmektedir. Bu durum, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir:

"وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّور عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ. [En'âm, 73]"

İbn Âşûr, bu ayette yer alan "عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ" ifadesi üzerinde durmakta ve bunun, müsnedün ileyhi hazfedilmiş bir haber olarak geldiğini belirterek bu üslubun gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır:

> "Allah Teâlâ'ya ait hususların haber verilmesi maksadı tamamlandıktan sonra, açık ve gizli her büyük ve küçük şeyin hesabını gözettiğine işaret eden sıfatlarla devam edilmiştir. Bu da 'عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ' ifadesiyle yapılmıştır. Burada söz, sıfatları önceden zikredilmiş olan bir varlık hakkında, haber verilen unsurun hazfedilmesi yöntemiyle sevk edilmiştir. Zira haberlerin, kendilerinden daha yüce bir haberle peş peşe getirilmesi durumunda, hakkında konuşulan unsur müsnedün ileyh yapılır ve onun hazfi benimsenir. Bu husus, Âl-i İmrân suresindeki 'مقام إبراهيم' ayeti [97] bağlamında daha önce açıklanmıştır. Bu sebeple burada 'عَالِمُ الْغَيْبِ' denilerek müsnedün ileyh hazfedilmiş; buna karşılık 'وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ' ifadesinde müsnedün ileyh hazfedilmemiştir."[412]

Bu çözümleme, Kur'ânî söylemin yapısına dair son derece hassas bir bilinci ortaya koymaktadır. Zira Allah Teâlâ hakkında peş peşe haberler verildikten sonra müsnedün ileyhin hazfedilmesi, herhangi bir kapalılığa yol açmamakta; referans son derece belirgin hâle geldiği için anlamda bir belirsizlik doğurmamaktadır. Aksine bu hazf, üslupta haber vermeden tazîme, yalın bildiriden heybet ve yücelik telkinine doğru bir geçiş sağlamaktadır.

[412] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/309.

4.6.3.1.8.Failin Hazfi

En‘âm suresinde failin hazfi, edilgen yapı çerçevesinde, salt bir nahvî tercihten ibaret olmayıp anlam merkezli bilinçli bir üslup tercihi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tercih, dikkati fiilin failinden ziyade doğurduğu anlamsal sonuca yöneltmeyi amaçlamaktadır. Bu durum, Yüce Allah’ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir: “وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ” [En‘âm, 10]

İbn Âşûr, istihzâ fiilinin edilgen yapıda gelmesini ve failinin hazfedilmesini şu şekilde gerekçelendirmektedir: “İstihzânın faili hazfedilerek fiil meçhule bina edilmiştir; zira burada asıl maksat, istihzânın failini belirlemek değil, onun sonucunun gerçekleşmesini ortaya koymaktır.”[413] Bu gerekçelendirme, hazfin işlevine dair derin bir anlamsal bilinci yansıtmaktadır. Zira bağlam, belirli bir failin tarihsel muhasebesini yapmak yahut fiilin taraflarını saymak için değil; aksine, ilâhî bir sünnetin sürekliliğini ortaya koymak içindir. Buna göre peygamberlerle alay edilmesi -faili kim olursa olsun- zorunlu olarak bu tutumu sergileyenler için sonuç doğuran bir fiildir.

Bu çerçevede failin hazfi, delaleti genelleştirmekte ve istihzâyı, tekil şahıslara mahsus bir olay olmaktan çıkararak, inkâr tarihine yayılan tekrar eden bir olgu hâline getirmektedir. Aynı zamanda bu hazf, metinsel bağdaşıklığın sağlanmasına katkı sunmakta; söylem, istihzâ fiilinin zikrinden doğrudan onun sonucunun beyanına (“فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا”) kesintisiz biçimde geçmektedir. Böylece vurgu, faillerin kimliğinden ziyade fiil ile ceza arasındaki nedensellik ilişkisine yönelmektedir.

Bu şekilde hazf, suredeki münâsebet maksadıyla da bütünlük arz etmektedir. Zira amaç, Hz. Peygamber’i (s.a.v.) teselli etmek ve maruz kaldığı istihzânın önceki sünnetler içinde yer aldığını göstermek; ibret ve öğüdün odağını kişilerden ziyade *akıbet* üzerinde yoğunlaştırmaktır.

4.6.3.2.Fiil Hazfi

Fiil hazfi, Kur’ânî yapıda îcâzın en belirgin mekanizmalarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu hazf türü, fiilin düşürülmesine rağmen anlamının bağlamsal yahut yapısal karîneler aracılığıyla zihinde hazır tutulmasına dayanmakta; böylece anlamı zedelemeyen, bilakis onu güçlendiren ve yoğunlaştıran bir dilsel ekonomi

[413] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/147.

sağlanmaktadır. En‘âm suresinde ise bu hazf türü, metinsel bağdaşıklığı pekiştiren ve sahneleyici ile cedelci bölümleri birbirine bağlayan etkin bir araç olarak öne çıkmakta; surenin akîdevî ve belâgî maksatlarıyla tam bir uyum içinde işlev görmektedir.

4.6.3.2.1.Kavl Fiilinin Hazfî

Kavl fiilinin hazfi, kıyamet günü sahnelerinin tasvir edildiği bağlamda açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Yüce Allah’ın şu buyruğunda görülmektedir: “وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ” [En‘âm, 128]. İbn Âşûr, bu ayetteki yapıya dikkat çekerek, “يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ …” hitabının, hazfedilmiş bir kavlin makûlü olduğunu belirtmekte ve şu açıklamayı yapmaktadır: “‘يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ…’ ifadesi, sözün üslubunun delalet ettiği hazfedilmiş bir kavlin makûlüdür; takdiri ‘نقول’ yahut ‘قائلين’ şeklindedir.”[414] Bu hazf, metnin sahneleyici karînesine dayandığını ortaya koymaktadır. Zira haşir ve hesap bağlamı, zorunlu olarak ilâhî bir hitabı gerektirmektedir. Bu sebeple kavl fiilinin hazfi, sahnenin unsurları arasında hızlı bir geçiş sağlamaya hizmet etmekte; dikkati hitabın aracına değil, doğrudan içeriğine yönlendirmektedir.

Buna rağmen surede “قُلْ” emrinin sıkça yer alması ve bu yolla nebevî hitabın yönlendirilmesine dayalı bir ihticâcî bütünlük inşa edilmesine karşın, metin kimi yerlerde makamın açıklığına dayanarak bu fiilin hazfine yönelmiştir. Bu duruma Yüce Allah’ın şu buyruğu örnek teşkil etmektedir: “قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ” [En‘âm, 63]. İbn Âşûr, bu ayetteki yapıyı değerlendirirken, şu açıklamayı yapmaktadır: “‘لَئِنْ أَنْجَانَا’ cümlesi, hazfedilmiş bir kavl fiilinin mef‘ûlü konumundadır; takdiri ‘قائلين’ şeklindedir. Kavl fiilinin hazfi, sözün karînesinin buna delalet etmesi hâlinde Kur’ân’da sıkça görülür.”[415] Bu bağlamda dua ve iltica sahnesi, tabiatı gereği kavlî bir sahne teşkil ettiğinden, kavl fiilinin hazfiyle söz doğrudan konuşanların hâline isnat edilmiş; fiilin açıkça zikredilmesine ihtiyaç duyulmamıştır.

[414] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/281.
[415] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 8/67.

Bu üslup, Yüce Allah'ın şu buyruğunda da devam etmektedir: " قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ" [En'âm, 104]. İbn Âşûr, bu ayetteki yapıya dikkat çekerek şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> "Bu söz, cümlenin başında takdir edilen bir 'söyle' emrinin makûlü olmak üzere, Hz. Peygamber'e (sav.) yöneltilmiş bir hitapla istinaf edilmiştir. Bu emir fiili, 'وما أنا عليكم بحفيظ' ifadesindeki karînenin delaleti sebebiyle, Kur'ân'da yaygın olduğu üzere hazfedilmiştir."[416]

Bu hazf, bildirici söylem ile yönlendirici söylemi lafzî bir ara olmaksızın kaynaştırmakta; böylece delilin sunulması ile Rasûl'ün görev sınırlarının belirlenmesi arasında metinsel bir akışkanlık sağlanmaktadır.

4.6.3.2.2.Şart Cevabında Fiilin Hazfi

Fiilin hazfi, kimi durumlarda şart cümlesinin cevabı konumunda gerçekleşmekte; bu hazf, şart fiilinin delaletine dayanarak yapılmakta ve dilsel ekonomi açısından dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim aynı ayette yer alan şu ifadede bu durum açıkça görülmektedir: " قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا" [En'âm, 104]. İbn Âşûr, bu yapıyı değerlendirirken şu tespitte bulunmaktadır: "'فَلِنَفْسِهِ' ifadesi, şart fiilinin delalet ettiği hazfedilmiş bir fiile taalluk etmektedir. Takdiri: 'فمن أبصر فلنفسه أبصر' şeklindedir."[417] Bu hazf, şartın cevabının bizzat şart fiiline havale edilmesi suretiyle gerçekleşmekte; böylece içsel bir bağ kurulmakta ve okuyucu, hazfedilen fiili zihnen istihzar etmeye yönlendirilmektedir. Bu sayede nahvî yapı ile anlamsal yapı arasında karşılıklı bir dayanışma oluşmakta ve metinsel bağdaşıklık güçlenmektedir.

Sonuç olarak, En'âm suresindeki fiil hazfi keyfî bir eksiltme değil; bilakis söylemin ritmini hızlandıran, anlamsal etkiyi derinleştiren ve zihinsel gönderim yoluyla metnin bölümlerini birbirine bağlayan bilinçli bir metinsel mekanizmadır. Bu yönüyle hazf, Kur'ânî münâsebetin tezahürlerinden biri olarak ortaya çıkmakta; yapısal örgü ile akîdevî ve haccâcî maksatlar arasında sıkı bir bütünlük kurmaktadır.

---

[416] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/418.
[417] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/420.

4.6.3.3.Kavlî Hazf

4.6.3.3.1.İstifhamın Cevabının Hazfi

En‘âm suresinde, belâgî ve anlamsal etkisi son derece güçlü olan kavlî hazf türlerinden biri de istifhamın cevabının hazfidir. Bu türde, istifhamî yapı muhatabın zihnini belirli bir cevaba yöneltmekte; ardından bu cevap, sonraki bağlamın delaletine dayanılarak lafzen zikredilmeksizin terk edilmektedir. Bu durum, Yüce Allah’ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir:

“ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ.[En‘âm, 19] ”

Ayetin başında yer alan “أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً” istifhamı, tabiatı gereği beklenen bir cevaba yöneltmektedir. Ancak metin, bu cevabı açıkça zikretmek yerine, onun yerine geçen ifadeyi doğrudan getirmiştir: “قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ”. Bu bağlamda İbn Âşûr şu tespitte bulunmaktadır: “‘اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ’ ifadesi, soruya tertip edilen ve ondan maksat olan cevaptır; fakat bu cevap, onların diliyle söylenmiş gibidir. Takdir: ‘Allah’ın şahitliği en büyük şahitliktir; o hâlde Allah benimle sizin aranızda şahittir.’ Bu tertip edilen cevap, ona delalet eden ifade zikredilerek hazfedilmiştir. Bu, ilzâm ve cedel üslubunun vecizliğinin gereğidir.”[418]

Bu tahlil, hazfedilen cevabın anlamsal bakımdan ihmal edilmiş olmadığını; bilakis söylemin bünyesinde mündemiç olduğunu göstermektedir. Zira ardından gelen haber cümlesi, istifhamın cevabı işlevini üstlenmekle kalmamış, aynı zamanda onu daha güçlü bir hüccet ve teyit ile desteklemiştir. Böylece “Allah en büyük şahittir” şeklindeki yalın bir cevap yerine, “اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ” ifadesiyle, cevap doğrudan ihtilaf ve ihticac bağlamına taşınmıştır.

Bu itibarla, istifhamın cevabının hazfi, birden fazla metinsel işlevi aynı anda gerçekleştirmektedir: İfade daha az kelimeyle verilmekte, anlamı daha beliğ bir yapı üzerinden yoğunlaştırmakta ve ayetin başlangıcı ile devamı arasında sebep-sonuç ilişkisine dayalı hücecî bir bağ kurarak metinsel bağdaşıklığı güçlendirmektedir.

[418] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/167.

4.6.3.3.2.Şart Cevabının Hazfi

En‘âm suresinde kavlî hazfin belirgin türlerinden biri de şart cevabının hazfidir. Bu hazf, çoğu zaman sözün sevk edildiği belâgî makamla, özellikle de tehvîl ve tafhîm makamıyla irtibatlıdır. İbn Âşûr, Yüce Allah’ın şu buyruğunu açıklarken bu hazf türünün Kur’ân’da sıkça yer aldığını vurgulamaktadır: “وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ” [En‘âm, 93]. Bu ayette şart, “لو” edatıyla getirilmiş; ancak cevabı açıkça zikredilmemiştir. İbn Âşûr, bunun gerekçesini şu sözlerle açıklamaktadır:

> “Bu şarttan maksat, bu hâlin dehşetini tasvir etmektir. Bu sebeple ‘لو’in cevabı hazfedilmiştir; zira tehvîl makamında bu böyledir. Bunun Kur’ân’da pek çok benzeri vardır. Takdiri: ‘elbette çok büyük bir şey görürdün’ şeklindedir.”[419]

Bu bağlamda hazf, beyanda bir eksiklik değil; bilakis muhatabın tahayyülünü serbest bırakan ve tehvîl ufkunu genişleten bir belâgî araçtır. Böylece sahne, sınırlı bir lafzî tasvire hapsedilmeyip, dinleyicinin algısının ulaşabildiği ölçüde geniş bir korku ve dehşet alanına açılmaktadır.

Makamın etkisi, şart fiilinin müteallakının hazfinde de kendini göstermektedir. Nitekim Yüce Allah’ın şu buyruğunda bu durum görülmektedir:

“وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ .[En‘âm, 121] ”

Bu ayette “أطعتموهم” fiilinin müteallakı hazfedilmiştir. İbn Âşûr, bu hazfin sebebini şöyle açıklamaktadır: “Bu müteallak, makamın delaletine binaen hazfedilmiştir; yani ‘onlara, sizi tartışmaya sevk ettikleri hususta itaat ederseniz’. Bu da İslâm’a dil uzatma ve hükümlerinin sıhhatine şüphe düşürme anlamındadır.”[420] Buna göre ayetin tartışmacı bağlamı ve şer‘î hükümlere yönelik şüphe uyandırma çabası, itaatin hangi konuda gerçekleştiğini açıkça ortaya koymuş; böylece müteallakın zikrine ihtiyaç bırakmamıştır.

---

[419] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/377.

[420] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 8/42.

4.6.3.3.3.Haber Cümlesinin Hazfi

İbn Âşûr, tefsirinde hazfin daha ince bir türüne dikkat çekmektedir. Bu tür, tekil bir unsurun ya da bir müteallakın hazfiyle sınırlı kalmayıp, bağlamın gerektirdiği ve makamın çağrıştırdığı anlamlara dayanarak bütünüyle bir haber cümlesinin hazfini kapsamaktadır. Bu durum, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir: " وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ" [En'âm, 10]. İbn Âşûr, bu terkibin lafzen zikredilmeyen, ancak anlamca varlığı hissedilen bir cümle içerdiğini belirtmekte ve şöyle demektedir:

> "'وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ' ifadesi, icâz yoluyla hazfedilmiş bir cümleye delalet etmektedir. Takdiri şudur: 'Onlar seninle de alay ettiler; senden önce de ümmetler peygamberleriyle alay etmişti.' Zira 'مِنْ قَبْلِكَ' kaydı, onunla da alay edildiğine işaret etmektedir; aksi takdirde peygamberlerin 'senden önce' olduklarının belirtilmesinde bir fayda kalmazdı, çünkü bu zaten bilinen bir hususdur."[421]

Bu tahlil, Kur'ân'daki hazfin metinsel mahiyetine dair derin bir bilinç ortaya koymaktadır. Zira "مِنْ قَبْلِكَ" kaydı, yalnızca önceki peygamberlerin zamanını bildirmek için değil; bağlamsal bir karîne olarak, muhatapların Hz. Peygamber (s.a.v.) ile de alay ettiklerine işaret eden takdirî bir anlamı çağrıştırmak için kullanılmaktadır. Bu hazf, bir yandan üslup bakımından icâzı temin ederken, diğer yandan Hz. Peygamber'i teselli ve teskin eden bir işlev üstlenmekte; onun karşılaştığı durumun tarihsel olarak tekrar eden bir sünnetin parçası olduğunu, lafzen ifade etmeksizin metne dâhil etmektedir.

Metinsel bağdaşıklık açısından bakıldığında ise bu hazf türü, Hz. Peygamber'e yöneltilen hitap ile önceki ümmetlere dair anlatıyı sıkı bir anlamsal ağ içinde birbirine bağlamaktadır. Böylece ayet, tutumda ve akıbette birlik esasına dayanan tek bir anlam dizgesi içinde okunmakta; haber cümlesinin katlanması, doğrudan bir tekrar yerine, anlamın bağlam yoluyla zihinde diri tutulmasını sağlamaktadır.

4.6.4.Mâide Suresinde Hazfe Dair Yapısal Bir Sonuç

Mâide suresinde hazf olgusunun izinin sürülmesi, bu olgunun yalnızca sınırlı bir üslup özelliği olmadığını; bilakis, İbn Âşûr'un da tefsirinin çeşitli yerlerinde açıkça

[421] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/171.

ortaya koyduğu üzere, metinsel bağdaşıklığın ve münâsebet belâgatinin gerçekleştirilmesine doğrudan katkı sağlayan etkin bir yapısal mekanizma olduğunu göstermektedir. Bu surede hazf, teşrii ve akîdevî söylemin dokusuna yerleşmiş; makamın gereklerini gözeten ve anlamın ayetler arasındaki hareketiyle uyumlu bir biçimde işlev görmüştür.

Mâide suresinde isim hazfi çeşitli biçimlerde tezahür etmektedir. Bunların başında, fiilin mef'ûlünün yahut müteallakının hazfi gelmektedir. Özellikle emir ve nehiy fiillerine ait müteallakların, önceki bağlamdan açıkça anlaşılması hâlinde hazfedilmesi, dilsel ekonomiyi gerçekleştirmekte ve delalet alanını daraltmaksızın anlamın genel geçerliliğini muhafaza etmektedir. Bu hazf türünün, çoğu zaman teşrîî maksatlarla irtibatlı olduğu görülmektedir. Zira bu bağlamlarda hitabın, mümin topluluğun tamamına yahut belirli bir davranış örüntüsüne yöneltilmesi hedeflenmekte; lafzî bir müteallakla sınırlandırma ise bilinçli olarak terk edilmektedir.

Ayrıca muzâfun yahut muzâfun ileyhin hazfi, anlamın yoğunlaştırılması ve daha geniş bir bağlamsal çerçeveyle irtibatlandırılması bakımından belirgin bir işlev üstlenmektedir. Bu durum ister cezaî hükümler bağlamında ister suçların tasvirinde, isterse müeyyidelerin beyanında olsun, metinde ortak bir işleyiş sergilemektedir. İbn Âşûr'un okumasında bu hazf türü, ancak surenin genel bağlamı dikkate alındığında anlaşılabilmektedir. Zira lafzî ve manevî karîneler, hazfedilen unsuru uygun yerine iade etmekte; böylece açık bir tasrihe ihtiyaç duyulmaksızın metnin bölümleri arasında bağdaşıklık sağlanmaktadır.

Buna karşılık müsnedün ileyhin yahut failin hazfi, özellikle meçhul yapıların tercih edildiği yerlerde, Mâide suresinde açık anlamsal maksatlarla irtibatlıdır. Bu maksatlar arasında, dikkatin failden ziyade fiilin doğurduğu sonuca yahut kimden sadır olduğundan çok hükmün kendisine yöneltilmesi yer almaktadır. Bu tercih, söyleme genel ve nesnel bir nitelik kazandırmakta; vurguyu kişilerden ziyade ibret ve akıbet üzerinde yoğunlaştırmaktadır.

Buna kavlî hazf de eklenmektedir. İster kavl fiilinin ister şart cevabının, isterse istifham cevabının hazfi şeklinde olsun, bu tür hazf, özellikle tehvîl, tehdit ve hüccetin ikamesi gibi belâgî makamlarla sıkı bir ilişki içindedir. Bu bağlamlarda hazfedilen

unsur, imâ edici işlevini yerine bırakmakta; böylece metnin delalet alanı genişlemekte, muhatabın tahayyülü harekete geçirilmekte ve lafzî ifadenin kuşatamayacağı daha yüce bir anlamın zihinde istihzâr edilmesi sağlanmaktadır.

Bu türlerin tamamı birlikte değerlendirildiğinde, Mâide suresindeki hazfin keyfî bir eksiltme olmadığı; bilakis bağlam karîneleriyle yönlendirilen ve surenin metinsel bir bütün olarak inşasına hizmet eden bilinçli bir tercih olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda hazf, Kur'ânî münâsebetin araçlarından biri hâline gelmekte; hükümler, kıssalar ve öğütler arasındaki bağları sağlamlaştırmakta ve anlamın kesintisiz, akıcı bir biçimde ilerlemesini temin etmektedir. İbn Âşûr'un bu konuya dair değerlendirmeleri, hazfin metin dilbilimi perspektifinden etkin bir yapısal unsur olduğunu; anlamı zenginleştirdiğini, söylemin tutarlılığını koruduğunu ve Kur'ân metninin, alımlanma şartlarının farkında olan bilinçli bir yapı sergilediğini açıkça ortaya koymaktadır.

4.6.5.İki Surede Hazfin Karşılaştırmalı Sonucu

Mâide ve En'âm surelerinde hazf olgusuna karşılaştırmalı olarak bakıldığında, her iki surenin de hazfi metinsel bağdaşıklığın asli ve kurucu bir aracı olarak benimsediği; ancak her bir surede hazfin işlevsel yönü ve anlamsal maksatlarının, surenin genel bağlamı ve hâkim hitap makamlarına bağlı olarak farklılaştığı görülmektedir. Buna göre hazf, her iki surede de salt bir dilsel kısaltma değil; anlamın inşasına, parçaları arasındaki irtibatın kurulmasına ve alımlama sürecinin yönlendirilmesine hizmet eden bilinçli bir metinsel strateji olarak kullanılmaktadır.

Mâide suresinde hazf, daha çok teşrîî ve düzenleyici bağlamla sıkı bir ilişki içindedir. Bu surede, bağlamdan açıkça anlaşılan yahut muhatapların zihninde yerleşik olan unsurların, özellikle fiilin müteallaklarının ve tamamlayıcılarının hazfedildiği görülmektedir. Mef'ûlün, fiil müteallakının veya şart cevabının hazfi; çoğunlukla hükümlerin tafsili, tehdit ve uyarı yahut nimetin hatırlatılması makamlarını gözeten bir işlev üstlenmektedir. Bu sayede söylemde güçlü bir metinsel örgü sağlanmakta ve teşrii hitabın etkisini zayıflatabilecek lafzî itnaptan kaçınılmaktadır. Ayrıca Mâide suresinde hazf, hükmün genelliğini koruma ve onu belirli bir cüz'î duruma hasretmeme işlevi de görmektedir. Bu yönüyle hazf, surenin dinî ve toplumsal ilişkileri düzenlemeyi hedefleyen yapısıyla tam bir uyum içindedir.

En‘âm suresine gelince, bu surede hazf, öncelikle haccâcî ve akîdevî bir karakter kazanmakta; delilin inşasına, cedelin kurulmasına ve müşriklerle yürütülen tartışmanın yoğunlaştırılmasına hizmet etmektedir. Bu bağlamda, iman, küfür, iftira ve inkâr fiilleriyle ilişkili müteallakların sıkça hazfedildiği görülmektedir. Surede biriken akîdevî bağlam sayesinde, hazfedilen unsur zihinde hazır bulunmakta ve lafzen zikredilmesine ihtiyaç duyulmamaktadır. Ayrıca En‘âm suresinde hazf, makûlün lehin hazfi, kavl fiilinin hazfi, istifhamın ve şartın cevabının hazfi gibi daha geniş alanlara yayılmakta; özellikle kıyamet sahneleri ve tehdit bağlamlarında tehvîl maksadına hizmet ederek delalet alanını genişletmekte ve okuyucuya, makamın gerektirdiği daha büyük anlamı zihnen istihzar etme imkânı tanımaktadır.

Diğer taraftan iki sure arasındaki fark, hazfin yoğunluğu ve niteliğinde de kendini göstermektedir. Mâide suresinde hazf, daha çok düzenleyici ve kontrollü bir görünüm arz etmekte; açık bir teşrii çerçeve içinde hareket etmekte ve oluşan boşluklar yakın bağlamsal karînelerle doldurulmaktadır. Buna karşılık En‘âm suresinde hazf, daha yüksek düzeyde bir ima ve anlamsal açıklık taşımakta; surenin bütününe yayılan akîdevî söyleme yaslanarak delillerin birikimini ve zihinsel muhakemeyi harekete geçirmektedir.

Bu farklılığa rağmen, her iki surede ortak olan husus; hazfin açık metinsel ve makamî karînelere dayanması ve temel bir bağdaşıklık işlevi üstlenmesidir. Hazf, önceki ile sonraki arasında bağ kurmakta; anlamı, birbirinden kopuk cümleler toplamı olmaktan çıkarıp bütüncül bir anlamsal ağ hâline getirmektedir. Bu noktada İbn Âşûr’un hazfe dair yaklaşımı, onu metinde bir eksiklik değil; bilinçli bir anlamsal unsur, yani sözle ifade edilmeyen fakat işlevsel olarak güçlü bir “varlık” şeklinde değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, hazfi münâsebet belâgatinin merkezî unsurlarından biri kılmakta ve her iki surenin yapısal bilincini yansıtmaktadır.

Bu çerçevede denilebilir ki, Mâide ve En‘âm surelerinde hazf, kullanım biçimleri farklılık gösterse de Kur’ân metninin inşasında tekil bir yöntem birliğine işaret etmektedir. Burada dilbilimsel araçlar ile belâgî maksatlar bütünleşmekte; lafzî suskunluk, metinsel bağdaşıklığı tahkim eden etkin bir anlamsal enerjiye dönüşmektedir.

4.7.Tekrar ve Münâsebetin Tezahürleri

Gerçekte tekrar, Kur'ân metninin metinsel bağdaşıklığı inşa ederken başvurduğu en belirgin araçlardan biridir. Zira tekrar, salt bir lafzî iade olarak değil; bilakis anlamı sabitleyen, yapıyı düzenleyen ve bölümleri makamın gereklerine uygun biçimde birbirine bağlayan *anlamsal bir mekanizma* olarak kullanılmaktadır. Bu itibarla tekrar, ritmik yahut pekiştirici işlevinin ötesine geçerek *münâsebet belâgatinin* araçlarından biri hâline gelmekte; onunla hitap yeniden yönlendirilmekte, bir bağlam tazelenmekte yahut hükümler ve anlamlar arasındaki geçiş sınırları denetim altına alınmaktadır.[422]

4.7.1.Mâide Suresinde Tekrarın Görünümleri

4.7.1.1.Lafzî Tekrar

Mâide suresinde lafzî tekrar, teşrîî düzenin sağlamlaştırılmasına ve emir–nehiy, imtinân-tehdîd eksenlerinde söylemin eklemlerinin ضبط edilmesine hizmet eden bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Buna örnek olarak Yüce Allah'ın şu buyruğunda yer alan hitabın tekrarı gösterilebilir:

" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا ۚ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا ۘ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.[Mâide, 2] "

İbn Âşûr, bu ayetteki tekrarın işlevine dikkat çekerek, "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ …" ifadesinin, kendisinden önceki cümlelerle "وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا" cümlesi arasına itiraz olarak yerleştirildiğini; bu sebeple hitabın "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" nidasıyla yeniden getirildiğini belirtmektedir.[423] Bu açıklama, tekrarın işlevine dair son derece hassas bir metinsel bilinci yansıtmaktadır. Zira burada nida, salt bir pekiştirme amacıyla tekrar edilmemiş; uzun bir teşrii ara faslın ardından muhatapları yeniden yönlendirmek ve haram kılma bağlamından helâl kılma bağlamına geçişi düzenlemek için kullanılmıştır. Bu itibarla tekrar, metinde düzenleyici ve ayırıcı bir işlev üstlenmekte; söylemin bütünlüğünü korumakta ve makam değiştiğinde hükümlerin birbirine karışmasını önlemektedir.

---

[422] Temmâm Hassân, *el-Hulâsatu'n-nahviyye*, 89-90.
[423] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/81.

Lafzî tekrar, Mâide suresinde *zaman zarfının tekrarı* yoluyla da belirginleşmektedir. Bu durum, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ ... الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ۚ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ..." [Mâide, 3]. İbn Âşûr, bu ayette geçen "اليوم" lafzının tekrarına dikkat çekerek şu açıklamayı yapmaktadır:

> "Bu ayette ve ondan önceki ayette zikredilen 'اليوم', aynı gündür. Bu cümle ise başka bir nimetin sayımıdır. Önceki cümleden ayrılması, nimet yahut azarlama maksadıyla sıralanan cümlelerin sevk ediliş üslubuna uygundur. Bu sebeple 'اليوم' lafzı yeniden getirilmiştir ki, 'أكملت' fiiline bağlansın. 'يئس' fiiline bağlı olan zarfla yetinilmemiş; 'dinini sizin için tamamladım' denilirken 've' ile geçiş yapılmamıştır."[424]

Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere, "اليوم" lafzının tekrarı biçimsel bir yineleme değildir. Bilakis bu tekrar, nimetin bölümlendirilmesini sağlamakta ve her bir cümleyi kendine özgü anlamsal zamanla irtibatlandırmaktadır. Buna göre ilk "اليوم", kâfirlerin dinden ümit kesmeleri bağlamına; ikinci "اليوم" ise dinin kemale ermesi ve nimetin tamamlanması bağlamına taalluk etmektedir. Bu şekilde tekrar, nimetin tertibini düzenlemekte, anlamlar arasındaki ilişkileri belirginleştirmekte ve hem paralellik hem de ayırma esasına dayalı bir anlamsal bağdaşıklık meydana getirmektedir.[425]

Mâide suresinde lafzî tekrar, yalnızca te'kide yönelik bir tekrar olarak değil; teşrîî söylemi düzenleyen ve parçaları arasında bağ kuran etkin bir yapısal mekanizma olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, özellikle yiyeceklerle ilgili hükümler bağlamında açıkça görülmektedir. Nitekim Yüce Allah'ın şu buyruğunda bu bağlam tesis edilmektedir: "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ..." [Mâide, 4]. Ardından gelen şu ayet ise aynı kavramı yeniden gündeme getirmektedir: "... الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ" [Mâide, 5]. İbn Âşûr, "الطّيّبات" lafzının bu iki ayette yeniden zikredilmesine dikkat çekerek, bunun biçimsel bir tekrar olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Bu hususu şu sözlerle açıklamaktadır:

> "'Tayyibât' hakkında söz az önce geçmişti; bu lafız, 'Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir' hükmünün onun üzerine bina edilmesi

[424] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/102.
[425] Abdulaziz Tuvâtî, "et-Tekrâru'l-lafzî fi'l-âyeti'l-Kur'âniyye ve eseruhû fi't-tamâsuki'n-nassi", *Mecelletu'l-Lugati'l-'Arabiyye* 22/3 (2020), 135.

> için yeniden getirilmiştir. ‘Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir’ cümlesinin, ‘Bugün size tayyibât helâl kılındı’ cümlesine atfedilmesinin sebebi ise, bu ruhsatta Müslümanların Ehl-i Kitap ile çokça iç içe yaşamalarından doğan bir nimet bulunmasıdır. Zira Allah, onların yiyeceklerini haram kılsaydı, bu durum Müslümanlar için büyük bir zorluk teşkil ederdi.”[426]

Bu açıklama, söz konusu tekrarın anlamsal bir bağ kurma işlevi üstlendiğini açıkça göstermektedir. Buna göre sonraki hüküm, önceki hükmün doğal bir uzantısı hâline getirilmekte; böylece lafzın yeniden kullanımı, daha geniş bir teşrii bağlam içinde metinsel bağdaşıklığı sağlamaya hizmet etmektedir.

Suredeki lafzî tekrar, yalnızca merkezî isimlerin yeniden kullanılmasını aşarak, tahkik ve pekiştirme anlamı taşıyan bazı edatların tekrarını da kapsamaktadır. Bu durum, şu ayette açıkça görülmektedir: “ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ” [Mâide: 15]. İbn Âşûr, “قد” edatının tekrar edilmesini şu şekilde gerekçelendirmektedir:

> “‘قد’ harfi, bedel-i minhu olan cümleye dâhil edilerek yeniden getirilmiştir; bunun sebebi, bedel cümlesinin muhtevasını daha güçlü biçimde tahkik etmektir. Zira iştimâl bedeli ile bedel minh arasındaki ilişki, mutâbık bedel ile olan ilişkiden daha zayıftır. ‘به’ zamiri ise ya resule ya da ‘kitâb-ı mübîn’e racidir.”[427]

Bu tekrar, lafzî tekrarlamanın burada ardışık cümleler arasındaki bağı güçlendirdiğini ve iştimâl bedeli yapısındaki yapısal bağ zayıflığını telafi ettiğini göstermektedir. Böylece anlamsal dizgenin kesintiye uğramadan devam etmesi sağlanmaktadır.

Bu çerçevede, Mâide suresindeki lafzî tekrarın merkezî bir metinsel işlev üstlendiği anlaşılmaktadır. Zira bu tekrar, teşrii yapının sağlamlaştırılmasına, hükümlerin birbirine bağlanmasına ve hitabın icmâlden tafsîle, asıldan ferʿe geçiş yaptığı her aşamada temel anlamların pekiştirilmesine katkı sağlamaktadır. Bu durum, İbn Âşûr’un okumasında tezahür eden Kur’ânî münâsebet mantığıyla tam bir uyum içindedir. Nitekim bu okumada tekrar, geçici bir üslup unsuru değil, metinsel tutarlılığı sağlayan temel araçlardan biri hâline gelmektedir.

---

[426] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 6/119.
[427] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 6/151.

4.7.1.2.Tematik Tekrar

Mâide suresinde tematik tekrar, lafzî bir tekrar düzeyinde kalmayan; aksine aynı anlamın farklı bağlamsal görünümler içinde yeniden inşa edilmesini sağlayan bilinçli bir metinsel mekanizma olarak belirmektedir. Bu sayede teşrii maksadın sürekliliği teminat altına alınmakta ve söylemin genel tutarlılığı korunmaktadır. Bu durum, şahitlik ve vasiyet hükümlerinin ele alındığı bağlamda açıkça görülmektedir. Nitekim Yüce Allah'ın şu buyruğunda bu yapı belirgindir:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ.[Mâide, 106] ..."

İbn Âşûr, bu karmaşık bağlam içinde önceki bir muhtevanın yeniden devreye sokulduğuna dikkat çekerek şu tespitte bulunmaktadır:

> "'فَأَصَابَتْكُمْ' ifadesi, 'إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ' cümlesine atfedilmiştir; bu ise, ondan önce geçen 'إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ' ifadesinin muhtevası kapsamındadır. Araya çok sayıda zarf ve şart girdiği için kopan anlam bağını yeniden kurmak amacıyla bu muhteva burada tekrar edilmiştir. 'فَأَصَابَتْكُمْ' ifadesindeki çoğul zamir de 'ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ' cümlesindeki çoğul zamirle aynı işlevi görmektedir."[428]

Bu açıklama, tematik tekrarın işlevinin salt pekiştirme olmadığını; aksine uzun aralıklarla ayrılan söylem parçaları arasında anlam sürekliliğini yeniden tesis etmeye yönelik olduğunu göstermektedir. Böylece merkezî anlam, metnin ilerleyen safhasında yeniden hatırlatılarak bağlam birliği korunmakta ve metinsel bütünlük güçlendirilmektedir.

Tematik tekrar, dinle alay edenlerle dostluk kurulmasına karşı uyarı bağlamında da açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Burada aynı anlam, bağlamın gereğine göre farklı anlatım kalıpları içinde yeniden sunulmaktadır. Nitekim Yüce Allah'ın şu buyruğunda bu durum görülür:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" [Mâide, 57] ve hemen ardından gelen: "وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ" [Mâide, 58].

---

[428] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/84.

İbn Âşûr, bu iki ayet arasındaki ilişkiyi tematik tekrar çerçevesinde değerlendirerek şöyle açıklamaktadır:

> "Bu, önceki sözün bir kısmının teyidi mahiyetinde yeni bir istinaftır. Zira 'يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ' [Mâide, 51] ayeti, Müslümanların temâyüzünü ortaya koymak amacıyla Ehl-i Kitap'la dostluk kurulmasından sakındırmaktadır. Bu ayet ise Medine'de bulunan Yahudiler ve müşriklerle dostluk kurulmasına karşı bir uyarıdır; Hristiyanların burada bir dahli yoktur. Zira Medine'de dini alaya alacak Hristiyanlar bulunmuyordu. Ayrıca burada 'Yahudiler' lafzı terk edilerek 'دينكم هزواً' ifadesini içeren mevsûl ve sıla yapısına geçilmiştir; çünkü sıla cümlesinde, yasağın gerekçesini oluşturan bir ta'lîl bulunmaktadır."[429]

Bu açıklama, söz konusu tekrarın lafzî bir yineleme olmadığını; bilakis anlam ve maksat düzeyinde gerçekleşen bir tekrar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Aynı uyarı, bağlamın değişmesine paralel olarak farklı bir tayin ve farklı bir gerekçelendirme ile yeniden dile getirilmiş; böylece sosyal bağlamdaki farklılıklar dikkate alınarak söylem parçaları arasındaki ilişki daha da sağlamlaştırılmıştır. Bu yönüyle tematik tekrar, Mâide suresinde hem anlam sürekliliğini temin eden hem de bağlamsal uygunluğu koruyan temel bir metinsel araç olarak işlev görmektedir.

Tematik tekrar, avlanma hükümleri bağlamında da belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda önceki yasak, muhtevasını pekiştiren ve muhtemel bir tereddüdü ortadan kaldıran açık bir ifade ile yeniden dile getirilmektedir. Nitekim Yüce Allah'ın şu buyruğunda bu durum açıkça görülür:

"أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ.[Mâide, 96] "

İbn Âşûr'a göre bu ayette yer alan "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا" ifadesi, daha önce gelen "لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ" [Mâide, 95] hükmünün açık bir teyidi mahiyetindedir. İbn Âşûr'un bu gerekçelendirmesinden anlaşıldığı üzere, buradaki tematik tekrar, açıklama ve kaideleştirme işlevi görmektedir.[430] Zira ilk nehiyde örtük olarak anlaşılan anlam, bu ikinci ifadeyle bağımsız ve doğrudan bir hükme dönüştürülmüş; böylece

[429] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/241.
[430] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/53.

hem metinsel bağdaşıklık güçlendirilmiş hem de teşrii hitaba açıklık ve tedricîlik kazandırılmıştır.

Bu pasaj da Mâide suresinde, lafızların tekrarına dayanmayan; aksine aynı anlamsal yapı ve değerler dizgesinin art arda gelen iki kıssasal bağlamda yeniden üretilmesine dayanan tematik tekrar kapsamında değerlendirilmektedir. Bu durum, metinsel uygunluk (münâsebet) ve tutarlılığın en yüksek düzeyde gerçekleşmesini sağlamaktadır. Nitekim İbn Âşûr, şu ilâhî beyanla aktarılan Âdem'in iki oğlunun kıssası: " وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ" [Mâide, 27] -ki bu kıssada öldürmeden kaçınma, Allah'ın hükmüne rıza gösterme ve ardından cinayete sürüklenme sahneleri yer almaktadır- ile; İsrailoğullarının mukaddes toprağa girmeyi reddetmeleri bağlamında zikredilen şu ifade arasında: "قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ" [Mâide, 24] -ve bunun ardından Mûsâ(a.s.)'ın duası ve ilâhî hüküm olarak *tîh* cezasının gelmesi- derin bir ilişki kurmaktadır.

İbn Âşûr, bu iki kıssa arasındaki ilişkinin mahiyetini şu şekilde açıklamaktadır:

> "Bu kıssa ile ondan önceki kıssa arasında hem benzerlik hem de karşıtlık yönünden bir münâsebet vardır. Benzerlik yönü şudur: Her ikisinde de Allah Teâlâ'nın hükmünden hoşnutsuzluk söz konusudur. Zira İsrailoğulları, peygamberlerinin kendilerini mukaddes toprağa girmeye çağıran emrine karşı gelmişler; Âdem'in oğullarından biri ise, takva sahibi olmadığı için kurbanının kabul edilmemesi şeklindeki ilâhî hükme karşı gelmiştir. Her ikisinde de isyandan sonra Allah'a karşı bir cüretkârlık söz konusudur."[431]

Bu çözümleme, derin bir *tematik tekrarı* ortaya koymaktadır. Zira her iki kıssada da aynı davranışsal değerler yeniden üretilmektedir: Allah'ın hükmünü reddetme, ilâhî takdire itiraz ve ardından gelen isyankâr cüret. Olaylar ve şahıslar farklı olmakla birlikte, ahlâkî dizge aynıdır.

Bu tür bir tekrar, metinde monotonluğa yol açmamakta; bilakis ibret ufkunu genişletmektedir. Zira aynı değerler iki farklı düzlemde sunulmaktadır: Mukaddes yükümlülüğü reddeden bir topluluk örneği ile suça sürüklenen bireysel bir insan

[431] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/186.

örneği. Böylece sure içinde anlamsal bir paralellik kurulmakta; kıssalar, dağınık tarihî hadiseler olarak değil, tek bir ahlâkî örüntünün farklı tezahürleri olarak birbirini desteklemektedir.

Metinsel tutarlılık açısından bu tematik tekrar, sure içindeki uzak bölümler arasında bağ kurma işlevi görmektedir.[432] Okuyucu, Âdem'in iki oğlunun kıssasını okurken, İsrailoğulları kıssasında yerleşmiş olan değerler zeminini zihninde çağırmakta; ikinci olayı birincinin ışığında anlamlandırmaktadır. İşte bu noktada, İbn Âşûr'un nazarında münâsebet belâgati en yetkin biçimiyle ortaya çıkmakta; tekrar, surenin bütününe yayılan kapsamlı bir anlamsal birliğin inşasında temel bir araç hâline gelmektedir.

4.7.2.Sure-i Mâide'de Tekrarın Yapısal Özeti

Sure-i Mâide'deki tekrar örneklerinin bütüncül bir şekilde incelenmesi, tekrarın bu surede salt lafzî bir yineleme olarak değil; metinsel tutarlılığın ve münâsebet belâgatinin merkezî yapısal mekanizmalarından biri olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu tekrar, surenin birliğini pekiştirmekte, teşrii ve değer temelli maksatlarını düzenlemekte ve farklı pasajlar arasında anlam köprüleri kurmaktadır. Medenî surelerin tipik bir örneği olarak teşrii ve düzenleyici bir genişliğe sahip olan Sure-i Mâide, hükümleri yerleştirmek, değerleri sabitlemek ve pasajları birbirine bağlamak için tekrar unsurunu bilinçli bir biçimde kullanmakta; bunu yaparken de makam farklılıklarını ve bağlam çeşitliliğini gözetmektedir.

Lafzî tekrar, surede sınırlı fakat anlam bakımından işlevsel bağlamlarda ortaya çıkmaktadır. Özellikle "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" hitabının yeniden kullanımı, şekilsel bir tekrar olarak değil; teşrii veya itirazî bölümlerin ardından muhatapların dikkatini yeniden toplamak, hüküm pasajları arasındaki geçişleri düzenlemek ve hitabın aynı muhatap kitlesine yönelmeye devam ettiğini vurgulamak amacıyla değerlendirilmelidir. Bu tür tekrar, söylemin iç tutarlılığını korumakta ve yönelim sürekliliğini sağlamaktadır.

Benzer şekilde, "اليوم" gibi bazı zaman bildiren veya merkezî kavramların tekrarında da lafzî yineleme, salt tekrar maksadıyla değil; sayımı düzenleme, nimeti

[432] Muhammad Luthfil Anshori, "Uslûbu't-tekrâr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Lisania: Journal of Arabic Education and Literature* 1/1 (2017), 65–76.

belirginleştirme ve hükümleri tek bir tarihsel ve teşrîʿî bağlama yerleştirme işleviyle ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda tekrar, anlamın örgütlenmesine hizmet eden bilinçli bir yapısal araç olarak surenin bütününde etkin bir rol üstlenmektedir.

Tematik tekrar ise surede en belirgin özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Zira aynı anlam, makamın gerektirdiği şekilde farklı ifadeler ve çeşitli lafızlarla yeniden sunulmaktadır. Bu durum; dinle alay edenlerle dostluk kurulmasına karşı yapılan uyarının tekrarlanmasında, avlanma hükümlerinin pekiştirilmesinde ve şahitlik ile vasiyetle ilgili düzenlemelerde açıkça görülmektedir. Bu bağlamlarda aynı maksat, kimi zaman icmâlden sonra teyit için, kimi zaman zımnî bir anlamdan sonra açıkça ifade etmek için, kimi zaman da uzun bir faslın ardından bağı yeniden kurmak amacıyla tekrar edilmektedir. Bu tür tekrar, dağınık gibi görünen hükümler arasında kopukluğu önleyen, onları tek bir anlamsal ağ içinde bütünleştiren son derece hassas bir metinsel işlev icra etmektedir.

Mâide suresinde tematik tekrar, anlatıya dayalı yapıyı da kuşatacak şekilde genişlemektedir. Nitekim ilahî emre uymayı reddeden Benî İsrâil kıssası ile Âdem'in iki oğlunun kıssası arasında kurulan ilişki, aynı değerler dizgesinin yeniden üretildiğini göstermektedir: Allah'ın hükmünden razı olmama ve isyandan sonra O'na karşı cüretkâr bir tutum sergileme. Vakıalar ve bağlamlar farklı olsa da ahlâkî yapı aynıdır. Bu yönüyle tekrar, surede derin bir ahlâkî birliğin inşasına hizmet etmekte; kıssaları, hükümleri ve yönlendirmeleri tek bir maksatta buluşturmaktadır.

Bu çerçevede değerlendirildiğinde, Mâide suresinde tekrarın metinsel bağdaşıklığın sağlanmasında ve İbn Âşûr'un anladığı şekliyle münâsebet belâgatinin somutlaştırılmasında temel bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Tekrar, anlamın çeşitli yollarla yeniden üretilip pekiştirilmesine dayanmakta; bağlam ve makamı gözeten bu çeşitlilik sayesinde Kur'ân metni içsel bir düzen ve bütünlük kazanmaktadır. Böylece sure, birbirinden kopuk hüküm ve olayların toplamı değil, kendi içinde tutarlı ve örgülü bir anlamsal yapı olarak tezahür etmektedir.

4.7.3.En‘am Suresinde Tekrarın Görünümleri

4.7.1.1.Lafzî tekrar

En‘âm suresinde lafzî tekrar, akîdevî muhâkemeyi inşa etmeye ve surenin merkezinde yer alan temel meseleleri pekiştirmeye hizmet eden bilinçli bir üslup mekanizması olarak tezahür etmektedir. Bu temel meselelerin başında tevhidin tesisi, şirkin iptali ve uhrevî akıbetin imanî tutumla irtibatlandırılması gelmektedir.

Bu bağlamda tekrar, sadece ritmik bir işlev üstlenmemekte; aynı zamanda anlamsal ve metinsel bir rol icra ederek, tek bir anlamı birbirine yakın biçimlerde yeniden sabitlemekte, bunu da hitabın kademeli ilerleyişi ve maksatlar arasındaki ölçülü geçişle birlikte gerçekleştirmektedir. Bu durum, Yüce Allah’ın şu buyruğunda açık biçimde görülmektedir: “قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ” [En‘âm, 15–16]. İbn Âşûr, bu bağlamı şu sözlerle değerlendirmektedir: “Bu pasaj, kendisinden önce gelenin tekrarı mahiyetinde bir istinaftır ve Allah’a ortak koşmanın sahibinin azapla tehdit edildiği, ondan uzak duran kimsenin ise rahmetle müjdelendiği ortak maksada doğru kademeli bir ilerleyişi ifade etmektedir.”[433] Buna göre burada söz konusu olan tekrar, açık bir lafzî yineleme değil; merkezî anlamın istinafî bir yapı içinde yeniden üretilmesidir. Hitap, tehdidin beyanından rahmetin vurgulanmasına, korkutmadan kurtuluşun açıklanmasına doğru ilerleyerek akîdevî etkiyi derinleştirmekte; anlamı mekanik bir tekrar yoluyla değil, bilinçli bir tedricî yapı sayesinde yoğunlaştırmaktadır.

Lafzî tekrar, emir fiili “قُلْ”ün yeniden kullanımıyla da belirginlik kazanmaktadır. Bu durum, Yüce Allah’ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir: “ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ” [En‘âm, 149]. Bu ifade, onların şu sözlerine verilen bir cevaptır: “لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا” [En‘âm, 148]. İbn Âşûr, bu cevabın mahiyetine dikkat çekerek onun “önceki cevabın tamamlayıcısı olduğunu; zira onların sözünü geçersiz kılma bakımından ona bir ziyade teşkil ettiğini” belirtmektedir. Ayrıca emir fiilinin yeniden kullanılmasının gerekçesini, “قُلْ fiilinden sonra gelecek söze kulakların dikkatini çekmek amacıyla” açıklar ve bu fiilin “bağlaç kullanılmaksızın art

[433] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/160.

arda üç defa tekrar edildiğini; bunun nüktesinin ise sözün, karşılıklı söylem ve cedel üslubu üzere cereyan etmesi olduğunu"[434] ifade eder.

Bu çerçevede tekrar, burada açıkça cedelî ve diyalojik bir işlev üstlenmektedir. Zira bu kullanım, muhâkemeye dayalı bir bağlamın varlığını yansıtmakta; her yeni sözün, iddianın çürütülmesinde müstakil bir merhale teşkil ettiğini hissettirmekte ve muhatabın dikkatini her defasında yeniden konuşmaya yöneltmektedir. Böylece lafzî tekrar, sadece biçimsel bir unsur olmaktan çıkmakta; hitabın akışını düzenleyen ve tartışma mantığını güçlendiren metinsel bir araç hâline gelmektedir.

Bu düzen, Yüce Allah'ın şu buyruğunda yer alan ifadelerle tamamlanmaktadır: "قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ" [En'âm, 14]. Bu ayette emir fiili "قُلْ" aynı bağlam içinde iki defa tekrarlanmaktadır. İbn Âşûr, bu tekrarın gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır:

> "Bu, 'قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ' [En'âm, 12] cümlesinden doğan yeni bir istinaftır. Emir fiilinin yeniden getirilmesi, bu söylenenin önemine binaendir; zira bu, kendisinden önce söylenmesi emredilen hususlardan farklı bir maksada yöneliktir."[435]

Buna göre burada tekrar, sure içinde maksat değişimini gösteren bir işaret işlevi görmektedir. Zira hitap, ilâhî mülkiyetin kuşatıcılığını tespitten, Allah'ın velâyet ve ibadette teklenmesinin zorunluluğunu ortaya koymaya intikal etmektedir. Bu geçiş, yeni maksadın bağımsızlığını ve ehemmiyetini vurgulamak üzere hitap edatının yeniden kullanılmasını gerekli kılmıştır.

En'âm suresindeki bu örnekler, lafzî ve anlamsal tekrarın Kur'ânî söylemde hitabı düzenleyen yapısal bir araç olarak işlediğini açıkça göstermektedir. Bu tekrarlar, aynı anlamsal unsurların farklı bağlamlarda yeniden dolaşıma sokulması yoluyla pasajlar arasındaki münâsebeti belirginleştirmekte; cüz'î maksatlar değişse de küllî gayenin birliğini muhafaza ederek metinsel bütünlüğü temin etmektedir.

Zira Yüce Allah'ın şu buyruğunda: "وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ

[434] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/171.
[435] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/156.

وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" [En'âm, 141] İbn Âşûr, ayetin başındaki *vâv*ın atıf için geldiğine dikkat çekmekte ve bu cümlenin şu ifadeye atfedildiğini belirtmektedir: "وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ" [En'âm, 140]. Bu atfın maksadının ise "Allah Teâlâ'nın, insanlar için yeryüzünde yarattığı ve kendilerine fayda sağlayan nimetleri hatırlatma"[436] olduğunu ifade etmektedir.

İbn Âşûr ayrıca, burada zikredilen ziraî unsurların, daha önce şu ayette geçen unsurlarla büyük ölçüde örtüşmesinin: "وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً..." [En'âm, 99] mekanik bir tekrar olmadığını özellikle vurgular. Bilakis bu tekrar, müşrikleri hakikati idrake sevk etmeye yönelik bilinçli bir yeniden sunumdur. Zira onların keyfî haram kılma tutumları, ilâhî nimetlerin bolluğu ve çeşitliliğiyle karşı karşıya getirilmekte; böylece nimetlerin tekrar hatırlatılması, zımnî bir kınama ve azarlama işlevi kazanmaktadır.

Bu çerçevede tekrar, ikna edici bir işleve sahip olmakta; nimetin aynı bağlamda yeniden sunulmasıyla birlikte, hatırlatma ile örtük bir uyarı iç içe geçmektedir. Böylece sure içindeki pasajlar arasında metinsel bir bütünlük sağlanmakta ve surenin müşriklerin tasarruflarını geçersiz kılmaya yönelik temel maksadının birliği açık biçimde ortaya konulmaktadır.

Lafzî tekrar, kavl fiilinin yeniden kullanımı ile de ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açıkça görülmektedir: " وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ" [En'âm, 139]. İbn Âşûr, bu bağlamda şu tespitte bulunmaktadır: "Kavl fiili 'قالوا', aktarılan sözün maksadının farklılaşması sebebiyle yeniden getirilmiştir."[437] Buna göre fiilin yeniden kullanımı, bir dolgu yahut gereksiz tekrar olarak değerlendirilmemelidir. Aksine bu tekrar, iftiranın bir türünden başka bir türüne geçildiğini gösteren yapısal bir işarettir; her ne kadar söyleyen özne aynı kalsa da ileri sürülen iddiaların mahiyeti değişmektedir. Bu suretle tekrar, müşriklerin söylemini çözümleyici bir işlev üstlenmekte; iddialarını birbirinden ayrışan bağımsız birimler hâlinde sunarak, her birinin müstakil biçimde sorgulanmasını ve çürütülmesini mümkün kılmaktadır.

[436] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/116.
[437] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/109.

Böylece suredeki cedelî ve muhâkemeye dayalı boyut daha da derinleşmekte, lafzî tekrar metinsel ve delil temelli bir işleve kavuşmaktadır.

Tekrar, şu ayette daha ince bir anlamsal boyut kazanmaktadır: "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ" [En'âm, 2]. İbn Âşûr, burada "أجلًا" ifadesinden sonra "وأجلٌ مسمّى" şeklinde nekrenin yeniden getirilmesinin, anlam bakımından bir ayrışmaya delalet ettiğini belirtir ve şu açıklamayı yapar:

> "Nekrenin nekreden sonra iade edilmesi, ikincinin birinciden farklı olduğunu ifade eder." Ardından bunu şu şekilde temellendirir: "'وأجلٌ مسمّى' ile kastedilen, insanların haşre gönderilecekleri eceldir. Zira nekrenin nekreden sonra tekrar edilmesi, ikincinin birinciden farklı olduğunu gösterir. Buna göre anlam şu olur: Allah sizin için iki ecel takdir etmiştir; biri, sahibinin ölümüyle süresi bilinen dünya eceli, diğeri ise süresi Allah'ın ilminde belirlenmiş olan haşir ecelidir."[438]

Bu çerçevede tekrar, yalnızca lafzî düzeyde değil, aynı zamanda yapısal düzeyde de işlev görmektedir. Zira nekrenin yeniden kullanımı, yeni bir anlam alanı tesis ederek dünyevî hayatın eceli ile diriliş ve haşir eceli arasındaki ayrımı kurmaktadır. Böylece tekrar, bağlam içinde akîdevî bir tafsili inşa eden bir araç hâline gelmekte; bunu da ne îcâzı zedeleyerek ne de doğrudan bir açıklamaya başvurarak yapmaktadır.

Bu örneklerin tümü birlikte değerlendirildiğinde, En'âm suresinde tekrarın salt lafzî yineleme sınırlarını aştığı; bilakis metnin inşasında düzenleyici bir araç olarak işlev gördüğü ortaya çıkmaktadır. Zira tekrar, büyük anlamları makamın gerektirdiği biçimde farklı suretlerde yeniden sunmak üzere bilinçli biçimde kullanılmaktadır. Bu yönüyle tekrar, münâsebet ilkesine hizmet etmekte, metinsel tutarlılığı sağlamlaştırmakta ve okuyucuyu akîdevî mesajın birliğini tedricî olarak idrak etmeye sevk etmektedir. Üslubun çeşitlenmesi ve surenin genel dokusu içinde cüz'î maksatların çoğalmasına rağmen, tekrar yoluyla bütüncül anlam korunmakta ve surenin genel mesajı sağlam bir anlamsal örgü içinde sunulmaktadır.

4.7.1.2.Tematik tekrar

Tematik tekrar, En'âm suresinde küllî anlamların farklı kalıplar içinde yeniden üretilmesini sağlayan yapısal bir mekanizma olarak tezahür etmektedir. Bu tekrar, lafzî

[438] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/131.

yineleme yoluyla değil; anlamın genişletilmesi, pekiştirilmesi ve dallandırılması suretiyle gerçekleşmekte; böylece surenin akîdevî ekseni sağlamlaştırılmakta ve iç münâsebetleri tahkim edilmektedir. Nitekim Yüce Allah'ın şu buyruğunda: "وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" [En'âm, 59] İbn Âşûr, ayetin sonunda yer alan "إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" ifadesinin yeni bir bilgi eklemekten ziyade, "إِلَّا يَعْلَمُهَا" cümlesinin anlamını teyit ettiğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda şöyle der:

> "إلا في كتاب مبين ifadesi, إلا يعلمها cümlesinin teyididir. Zira 'kitâb-ı mubîn'den maksat, hakikî anlamda bir kitap olsun ya da ضبط ve değişmezliği ifade eden mecazî bir kullanım olsun, Allah Teâlâ'nın ilmidir. Bu teyidin güzelliği, önceki ifadenin çok sayıda atıf ve nitelemeyle uzamasından sonra anlamın yenilenmesiyle ortaya çıkmıştır; bu nedenle başka bir ifade ile tekrar edilmiştir ki bu da üslupça bir çeşitlilik sağlamaktadır." [439]

Buna göre söz konusu teyit, donuk bir tekrar olarak değil; uzun atıflar ve ayrıntılarla genişleyen söylemden sonra merkezî anlamı yeniden sabitleyen bir üslup yenilemesi olarak gelmektedir. Böylece tekrar, monotonluğa düşmeden anlamı pekiştirmekte ve muhatabın dikkatini canlı tutmaktadır. Bu bağlamda tematik tekrar, Allah'ın ilminin kuşatıcılığını aynı cümleyi aynen tekrarlamadan, onun anlamını başka bir anlatım düzleminde yeniden sunmak suretiyle gerçekleştirmektedir.

Bu tekrar türü, Yüce Allah'ın şu buyruğunda açık biçimde ortaya çıkmaktadır: "أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ" [En'âm, 90]. İbn Âşûr, "أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ" cümlesinin, kendisinden önce gelen iki cümlenin muhtevasını tekrar eden bir konumda yer aldığını belirtir. Bunlar, "وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" [el-En'âm, 87] ve "أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ" [En'âm, 89] ifadeleridir. Buna göre buradaki tekrar, bilinçli bir *tematik tekrar* olup, müstakil bir cümle hâlinde getirilerek muhtevasına özel bir vurgu yapılmıştır.[440] Bu tekrar, ardından gelen "فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ" ifadesine dayanak teşkil etmek üzere inşa edilmiştir. Böylece tekrar, salt bir yeniden bildirim olmaktan çıkmakta; doğrudan bir inşâî işleve bürünerek Hz. Peygamber'e (s.a.v.) önceki resullerin hidayetine uymayı emreden pratik bir yönlendirmeye

[439] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/237.
[440] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/354.

dönüşmektedir. Bu bağlamda, resullerin övülmesi ile onlara ittibaın emredilmesi arasında güçlü bir münâsebet kurulmakta; tematik tekrar, surenin iç bütünlüğünü sağlayan işlevsel bir unsur hâline gelmektedir.

Tematik tekrar, kâinata dair ayetlerin sunulduğu bağlamda da belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Yüce Allah'ın şu buyruğunda: " وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ..." [En'âm, 99] metinde "مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ" nitelemesinin birlikte zikredildiği görülmektedir. İbn Âşûr, bu kullanımı şu şekilde açıklamaktadır: "Teşâbüh ve iştibâh, tıpkı tesâvî ve istivâ gibi müteradiftir; her ikisi de 'şebeh' kökünden türemiştir. Âyette bu iki lafzın birlikte kullanılması, lafzın tekrarından kaçınmak maksadıyla yapılan bir üslup çeşitliliğidir."[441] Bu bağlamda anlam özde birdir; ancak aynı fikrin iki farklı sarf kalıbıyla ifade edilmesi, söyleme belâgî bir boyut kazandırmakta; anlamı zenginleştirip ona ses ve anlam çeşitliliği katmakta, bunu yaparken de anlam birliğini zedelememektedir. Bu durum, tematik tekrarın en ince tezahürlerinden birini oluşturmaktadır: Anlam, çoğaltılmak için değil; daha güzel icra edilmesi ve daha yetkin bir biçimde sunulması için yeniden üretilmektedir.

Bu örnekler, En'âm suresinde tematik tekrarın basit bir anlam iadesi olmadığını; bilakis tedrîc, teyit, tefrî' ve üslup çeşitliliği üzerine kurulu bilinçli bir yeniden inşa olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle tematik tekrar, metinsel tutarlılığı tahkim eden, pasajlar arasındaki münâsebeti derinleştiren ve surenin başta Allah'ın ilminin kuşatıcılığı, hidayetin birliği ve kevnî ayetlerin tevhîde delâleti olmak üzere temel akîdevî meselelerini sağlam biçimde yerleştiren etkin bir araç konumundadır.

4.7.4.En'âm Suresinde Tekrarın Yapısal Özeti

En'âm suresindeki tekrar görünümlerinin incelenmesi, tekrarın yalnızca lafzî bir pekiştirme işleviyle sınırlı olmadığını; bilakis surenin metinsel tutarlılığını sağlamlaştıran ve iç münâsebetlerini destekleyen bilinçli bir yapısal unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Akîdevî ve cedelî karakteri baskın olan bu surede tekrar, başta tevhid, Allah'ın ilminin kuşatıcılığı, şirkin geçersizliği ve insanın sorumluluğu olmak

[441] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/204.

üzere temel meselelerin, birbirini tamamlayan fakat birebir örtüşmeyen çeşitli anlatım kalıplarıyla yeniden sunulmasını mümkün kılan bir mekanizma olarak işletilmiştir.

En‘âm suresinde lafzî tekrar, özellikle “قُلْ” emrinin tekrarı ile “*el-yevm*”, “*el-hucce”,* “*el-hidâye*” gibi anahtar lafızların yeniden kullanımı, sure içindeki hitap makamlarının çeşitliliğiyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim aynı lafız, kendisi için değil; farklı bir maksada hizmet etmek üzere tekrar edilmektedir. İbn Âşûr’un da dikkat çektiği üzere, emredici söylemin yeniden getirilmesi, hitabın bir gayeden diğerine intikal ettiği yahut müşriklerle yeni bir cedelî sürecin başlatıldığı durumlarda “kulakları dikkat kesmek” amacı taşımaktadır. Bu suretle lafzî tekrar, Kur’ânî diyaloğu düzenleyen, pasajları bölümleyen ve her bir kesitin öncekiyle irtibatını koruyarak kendi bağımsızlığını vurgulayan işlevsel bir araç hâline gelmektedir.

Buna karşılık tematik tekrar, surede en belirgin biçimde yer alan tekrar türüdür. Bu tekrar, aynı anlamın farklı ifadelerle yeniden sunulması şeklinde tezahür etmekte; kimi zaman başka bir üslup ile teyit yoluyla, kimi zaman da önceki içeriği yeniden gündeme getiren bir istinaf cümlesi aracılığıyla, ardından yapılacak تفريع (dallandırma) için zemin hazırlamaktadır. Bu durum, Allah’ın ilminin kuşatıcılığının farklı formlarda tekrar tekrar vurgulanmasında; resullerin ve kendilerine verilen hidayetin övülmesinin ardından buna dayalı olarak iktidâ emrinin bina edilmesinde; ayrıca kevnî âyetlerin ve bunların tevhîde delaletinin, birbirine yakın lafız ve üsluplarla yeniden sunulmasında açıkça görülmektedir. Nitekim “مُشْتَبِهًا” ile “غَيْرَ مُتَشَابِهٍ” ifadelerinin birlikte kullanılması, üslupça çeşitlilik sağlama ve tekdüzeliği önleme amacına yönelik tipik bir örnek teşkil etmektedir.

Bu tekrar türü, maksat merkezli bir tekrar olduğunu ortaya koymaktadır. Zira anlamın suredeki hareketi gözetilmekte ve ikna sürecinde tedricîlik ilkesi esas alınmaktadır. Aynı akîdevî anlam, bağlamın, muhatabın yahut bakış açısının değişmesine paralel olarak yeniden gündeme getirilmektedir. Bu sebeple En‘âm suresindeki tekrar, döngüsel bir tekrar değil; her dönüşte yeni bir anlamsal katkı veya işlev kazanan sarmal bir tekrar niteliği taşımaktadır.

Sonuç olarak, En‘âm suresinde tekrar, temel akîdevî anlamların yerleştirilmesi, birbirinden uzak pasajların birbirine bağlanması ve surenin bütünsel uyumunun

sağlanması bakımından merkezi bir metinsel işlev icra etmektedir. İbn Âşûr'un okuması ışığında tekrar, örgüde fazlalık teşkil eden bir unsur değil; bilakis münâsebetin araçlarından biri olarak, Kur'ânî yapının sağlamlığını ortaya koyan ve tekrarın metinsel bağlam içinde ele alındığında, basit bir yinelemeden etkin bir anlamsal ve belâgî üretim aracına dönüştüğünü gösteren kurucu bir mekanizma olarak belirmektedir.

4.7.5.İki Surede Tekrarın Karşılaştırmalı Bir Özeti

Mâide ve En'âm surelerinde tekrar olgusuna dair yapılan karşılaştırma, bu metinsel unsurun her iki surede de öz itibarıyla birbirine yakın bir işlev üstlendiğini; ancak her surenin genel maksadı ve hitap yapısının niteliğine bağlı olarak farklı biçimler kazandığını ortaya koymaktadır. Buna göre tekrar, her iki surede de yalnızca lafzî ya da anlamsal bir yineleme değildir; aksine iç tutarlılığı temin eden, maksatların düzenli ilerleyişini ve kademeli yapısını açığa çıkaran bilinçli bir metinsel mekanizmadır. Bununla birlikte teşrii bağlam ile akîdevî bağlam arasındaki farklılık, tekrarın türü, yoğunluğu ve üstlendiği işlev bakımından belirgin bir ayrışmaya yol açmıştır.

Mâide suresinde, özellikle teşrii ve düzenleyici alanla irtibatlı olan lafzî ve tematik tekrarın baskın olduğu görülmektedir. Bu durum bilhassa hitap kalıplarında, helâl–haram bildiren ifadelerde, hükümler ve hadlerin beyanında belirginleşir. Tekrar, burada dağınık gibi görünen hükümler arasında bağ kuran, fasıl uzadığında yahut kayıt ve şartlar çoğaldığında teşrîʿî bağlamı yeniden etkinleştiren bir araç olarak işlev görmektedir. Bu sebeple Mâide suresindeki tekrar, metinsel-sebki ve düzenleyici bir fonksiyon üstlenir; muhatabın zihninde hükümleri pekiştirmeyi, sonraki hükümleri öncekiyle irtibatlandırmayı ve metin bölümleri arasında anlamsal kopukluk ihtimalini ortadan kaldırmayı amaçlar. "Bugün" lafzının tekrarı, hitabın nidâ ile yeniden başlatılması yahut daha önce zikredilmiş bir emir veya yasağın muhtevasının açıkça yeniden ifade edilmesi bu duruma örnek teşkil eder. Dolayısıyla Mâide'deki tekrar, surenin ahitler, sözleşmeler ve hükümler suresi olma niteliğiyle uyumlu biçimde, daha çok ضبط ve تقنين (tahkim ve normlaştırma) işlevi gören bir mekanizma görünümündedir.

En‘âm suresinde ise akîdevî ve cedelî alanla irtibatlı tematik tekrarın baskın olduğu görülmektedir. Bu surede tevhid, Allah’ın ilminin kuşatıcılığı, şirkin geçersizliği ve yalanlayıcıların âkıbeti gibi temel meseleler, farklı üsluplar ve çeşitli ifade kalıplarıyla tekrar tekrar ele alınır. Buradaki tekrar, salt anlamı pekiştirmeyi hedefleyen bir tekrar değil; ikna edici bir işlev üstlenen, delillendirmeyi aşamalı biçimde derinleştiren bir yöntemdir. Anlam, her defasında muhatapların çeşitliliğine ve itirazların farklılığına uygun yeni bir bakış açısından yeniden inşa edilir. Bu sebeple En‘âm suresinde “kul” fiilinin sıkça tekrarlanması, diyalojik ve tartışmacı bir söylemi yönetme amacına yöneliktir; kevnî ve akîdevî temaların yenilenen belâgî tasvirlerle tekrar edilmesi ise hem tekdüzeliği önler hem de anlam alanını genişletir. Dolayısıyla En‘âm’daki tekrar, didaktik ve ikna edici bir mahiyet taşır; anlamı sadece pekiştirmekle kalmaz, onu kademeli biçimde inşa ederek birikimli hâle getirir.

Metinsel uygunluk (münâsebet) açısından bakıldığında, tekrar her iki surede de metin birimleri arasında içsel bir bağ kuran unsur olarak ortaya çıkar. Ancak Mâide suresinde bu bağ, konu çeşitliliğine rağmen teşrii birliğin tesisine hizmet ederken; En‘âm suresinde surenin uzunluğu ve tartışmacı yapısına rağmen akîdevî-cedelî birliğin inşasına hizmet etmektedir. Bu çerçevede tekrar, her iki surede de tutarlılık ve münâsebet sağlayan ortak bir araç olmakla birlikte, surenin maksadı ve yapısına bağlı olarak farklı bir karakter kazanır: Mâide’de düzenleyici ve normatif bir tekrar, En‘âm’da ise tartışmacı ve ikna edici bir tekrar söz konusudur.

Karşılaştırmanın vardığı sonuç şudur ki Kur’ân’daki tekrar, tek tip bir kalıp olarak kullanılmaz; aksine bağlama ve maksada göre esneyebilen işlevsel bir araçtır. İbn Âşûr’un yorumu, bu ince metinsel bilinci açık biçimde ortaya koymakta; tekrarı biçimsel bir fazlalık ya da üslup artığı olarak değil, metnin bütünlüğünü ve iç uyumunu temin eden etkin bir kurucu unsur olarak değerlendirmektedir.

SONUÇ

Bu çalışma, teorik ve uygulamalı çözümlemeleri ışığında, ziredilmesi gereken farklı bilimsel sonuçlara ulaşmıştır. Çalışma, özellikle Kur'ân'daki *münâsebet belâgati*nin, yaygın birçok tasnifte kabul edildiği üzere tali veya ikincil bir alan olmadığını; aksine, özünde Kur'ân hitabının nasıl örgütlendiğini ve dilsel ile anlamsal birimlerinin anlam inşasında nasıl bir bütünlük içinde işlediğini ele alan kapsamlı bir metinsel tasavvur olduğunu ortaya koymuştur. Bu durum, münâsebet meselesinin yalnızca "Bu ayet neden şu ayetten sonra gelmiştir?" sorusuna indirgenemeyeceğini; asıl meselenin metnin nasıl kurulduğu ve bu kurucu mekanizmaların nasıl işlediği sorusu olduğunu göstermektedir.

Araştırma, münâsebet ilmine dair geleneksel çalışmaların büyük ölçüde betimleme veya belâgî zevk düzeyinde kaldığını; genellenebilir kavramsal bir çerçeve ya da sistematik analiz araçları üretmekte yetersiz olduğunu ortaya koymuştur. Buna karşılık, modern metin dilbiliminin sunduğu yerleşik kavramlar (gönderim, bağlama/atıf, eksilti/hazif ve tekrar gibi), münâsebet ilminin yeniden kuramsallaştırılmasına katkı sağlayabilecek bir imkân sunmaktadır. Bu katkı, münâsebet ilmini dışlamayı değil, onu daha sağlam bir kuramsal zemine oturtmuştur.

et-Taḥrîr ve't-Tenvîr tefsiri üzerine yapılan ayrıntılı uygulama, Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'un, münâsebet ilmine dair birçok klasik yaklaşımdan ileri düzeyde bir metin bilincine sahip olduğunu göstermiştir. Zira İbn Âşûr'un, modern metin dilbiliminin daha sonra kuramsallaştırdığı metinsel tutarlılık araçlarının büyük bir kısmını bilinçli ve sistematik biçimde kullandığı; bunu yüzeysel göndermelerle değil, tutarlı bir çözümleme yöntemi içinde gerçekleştirdiği tespit edilmiştir.

Bulgular, İbn Âşûr'un münâsebeti, yalnızca ardışık iki ayet arasındaki yüzeysel bir ilişki olarak ele almadığını; bilakis onu sözdizimsel, anlamsal, bağlamsal ve durumsal düzeyleri kapsayan çok katmanlı bir metinsel ilişkiler ağı olarak değerlendirdiğini ortaya koymuştur. Bu yaklaşım, onun tefsirini parçacı bir âyet yorumu olmaktan çıkarıp, bütüncül ve kapsamlı bir metinsel okuma düzeyine yaklaştırmaktadır.

Çalışma, metinsel tutarlılık araçlarının (atıf/bağlama, gönderim, eksilti/hazif ve tekrar) yalnızca biçimsel dilsel işlevler icra etmediğini; bilakis Kur'ânî anlamın inşasında ve metnin maksatlarının belirlenmesinde doğrudan anlamsal ve amaçsal bir rol

üstlendiğini ortaya koymuştur. Bu araçlar, okuyucunun metni nasıl alımlaması ve anlamlandırması gerektiğine dair yönlendirici bir işlev görmektedir. Dolayısıyla bu araçların çözümlemesi, klasik beyân merkezli belâgat anlayışının ötesine geçen, metnin içkin bir belâgatini açığa çıkarmaktadır.

Mâide ve En‘âm sureleri üzerinde yapılan uygulama, surenin tarihsel ve türsel bağlamındaki farklılığın (Mekkî/Medeni, akîdevî/teşrii) kullanılan metinsel tutarlılık araçlarının niteliğine ve Kur’ânî münâsebetin teşekkül biçimine doğrudan yansıdığını göstermiştir. Bu durum, münâsebetin sabit ve donuk bir kalıp olmadığını; aksine surenin maksadı ve yapısıyla uyumlu biçimde değişen, dinamik bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır.

Araştırma, *et-Taḥrîr ve’t-Tenvîr* tefsirinin dar anlamda “geleneksel” bir tefsir olarak okunamayacağını; aksine disiplinler arası bir tefsir metni olduğunu ortaya koymuştur. Zira bu eser, bir taraftan tefsir ilimleri, belâgat ve fıkıh usulü gibi klasik disiplinleri bir araya getirirken, diğer taraftan modern metin çözümleme yaklaşımlarına yakın, uygulamalı bir dil bilinci sergilemektedir.

Çalışma, gelenek ile modern dilbilimsel yaklaşımlar arasındaki ilişkinin bir çatışma veya kopuş ilişkisi olmadığını; aksine bilişsel bir tamamlayıcılık ilişkisi olduğunu göstermiştir. Bu çerçevede dilbilimsel yöntemler, miras alınan metinler üzerinde hüküm kuran dışsal otoriteler değil; aksine bu metinlerde mevcut olan, ancak her zaman açık biçimde görünür olmayan potansiyelleri ortaya çıkaran açıklayıcı araçlar olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmanın sonucunda bilimsel ve metodolojik anlamda da bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Bu babda alana katkı sağlayacağı düşünülen hususlardan bazıları şu şekildedir:

Çalışma, Kur’ânî münâsebet kavramının yeniden çerçevelenmesine katkı sağlamış; onu birçok çalışmada hâkim olan betimleyici veya zevkî bir inceleme alanı olmaktan çıkararak, yöntemli çözümlemeye elverişli metinsel bir olgu olarak ele almıştır. Bu bağlamda münâsebetin kendine özgü araçları ve kavramları bulunduğu, ayrıca titiz araştırma prosedürlerine tâbi tutulabileceği ortaya konmuştur. Böylece çalışma, münâsebet ilmini izlenim ve genel takdir düzeyinden, sistematik analiz düzeyine taşıma yönünde bir temel oluşturmayı hedeflemiştir.

Bu çalışma, tefsir geleneği ile modern metin dilbilimi arasında bütüncül bir yaklaşım ortaya koymaya çalışmış; taraflardan birini diğerine tâbi kılmadan iki alan arasında dengeli bir ilişki kurma gayretinde olmuştur. Metin dilbiliminin kavramları Kur'ân metnine veya İbn Âşûr'un tefsirine zorlayıcı biçimde uygulanmadığı gibi, yalnızca geleneksel kavramların yeniden üretilmesiyle de yetinilmemiştir. Aksine, iki alan arasında epistemik bir diyalog kurulmuş; örtüşme noktaları açığa çıkarılmış, ayrışma alanları ise açık biçimde belirlenmiştir.

Uygulamalı çözümleme yoluyla yapılan inceleme, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr* tefsirinin, metin çözümlemesine yönelik işlevsel bir analiz aygıtı içerdiğini ortaya koymuştur. Bu aygıt, günümüz terminolojisiyle metinsel tutarlılık araçları olarak nitelendirilebilecek olan bağlama (atıf), gönderim, eksilti ve tekrar gibi unsurlar üzerinden işlemektedir. Bu tespit, yalnızca tefsir ilmine yönelik olmayıp, İbn Âşûr'un metni çözümleme biçiminde metnin hangi mekanizmalarla işlediğini somut ve ayrıntılı biçimde ortaya koyması bakımından nitelikli bir katkı özelliği taşımaktadır.

Tez, İbn Âşûr'un erken dönem metinsel bilincini belirgin biçimde ortaya koymuştur. Zira o, müfessir olarak ayetleri parçacı bir okumayla ele almanın ötesine geçmiş; sureyi, anlamın üretiminde unsurları birbirini tamamlayan bütüncül bir metin birimi olarak değerlendirmiştir. Bu durum, modern dilbilimsel terminolojiyi kullanmamış olsa dahi, İbn Âşûr'un Kur'ân metnine yapısal (strüktürel) bir bakış açısına sahip müfessirler arasında yeniden konumlandırılmasını mümkün kılmaktadır.

Çalışma, tabiat ve bağlam bakımından birbirinden farklı iki sure (Mâide ve En'âm) üzerinde ayrıntılı ve çift yönlü bir uygulamalı inceleme sunmuştur. Bu sayede metinsel tutarlılık araçlarının iki farklı metinsel ortamda test edilmesi mümkün olmuştur: biri Medenî ve teşrîî bir bağlam, diğeri ise Mekkî ve akîdevî bir bağlam. Uygulama sonuçları, metinsel tutarlılık araçlarının Kur'ân söylemi içerisinde yüksek bir esneklikle işlediğini, ancak işlevlerinin makam ve bağlama göre farklılaştığını açıkça göstermiştir.

Çalışma, tefsir kitaplarının okunmasında metin dilbilimi yaklaşımlarından yararlanma imkânını gündeme getirerek uygulamalı Kur'ân araştırmalarının ufkunu genişletmiştir. Bu yararlanma, metodolojik bir aktarım yahut dışsal bir dayatma şeklinde değil; keşif, çözümleme ve disiplinler arası bütünlük ilkesi temelinde ele alınmıştır. Bu yaklaşım, büyük tefsir külliyatının salt anlam açıklamaları olarak değil,

aynı zamanda analitik dilsel metinler olarak yeniden okunmasına imkân tanıyan yeni araştırmalara kapı aralamaktadır.

Terimsel düzeyde ise tez, münâsebet ilmi için yeni bir kavramsal çerçeveye duyulan ihtiyacı ortaya koymuştur. Bu çerçevenin, modern metin dilbiliminin kavramsal istikrarından yararlanırken Kur'ânî ilimlerin özgün epistemolojik yapısını koruması gerektiği vurgulanmıştır. Böylece, daha bağımsız, kavramları ve araçları belirginleşmiş bir Kur'ânî münâsebet ilminin inşa edilebilmesinin teorik zemini hazırlanmıştır.

Bu çalışma ile ulaşılan sonuçlar ve Kur'ân metninin, metin dilbilimi ışığında okunması ve tefsiri bağlamında ortaya çıkan yöntemsel ve epistemolojik imkânlar doğrultusunda söz konusu alanın geliştirilmesine katkı sağlayacak ve yeni araştırma güzergâhları açacak birtakım araştırma ufukları ve bilimsel öneriler şu şekilde sıralanabilir:

- Tez, klasik tefsir eserlerinin metinsel ve yöntemsel bir yaklaşımla yeniden okunmasını önermektedir. Bu okuma, yalnızca rivayetlerin ve anlamların izini sürmekle sınırlı kalmamalı; ayetler ve pasajlar arasındaki bağlayıcı ilişkileri, metnin inşa mekanizmalarını ve müfessirlerin örtük biçimde kullandıkları metinsel tutarlılık araçlarını çözümlemeye yönelmelidir. Bu bağlamda *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr* tefsiri, sahip olduğu dilsel ve analitik zenginlik sebebiyle bu tür çalışmalar için elverişli bir başlangıç modeli sunmaktadır.
- Çalışma, uygulamalı araştırmaların kapsamının Kur'ân'ın diğer surelerini de içine alacak biçimde genişletilmesini ve metinsel tutarlılık türleri ile işlevleri bakımından karşılaştırmalı incelemeler yapılmasını önermektedir. Bu karşılaştırmalar, ister Mekkî ve Medenî sureler arasında, ister uzun ve kısa sureler arasında gerçekleştirilsin, Kur'ân söyleminde metinsel tutarlılığın özelliklerine dair daha kuşatıcı bir tasavvurun inşasına katkı sağlayacaktır.
- Tez, Kur'ânî münâsebet ilminin metodolojik bir temellendirmeye kavuşturulmasını önermekte; bu temellendirmenin, metin dilbiliminde istikrar kazanmış kavramlardan (uyum, tutarlılık, metin grameri, gönderim,

sözcüksel eşdizimlilik vb.) yararlanırken Kur'ân ilimlerinin özgün karakterini muhafaza etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu süreç, terimlerin yeniden ele alınmasını, sınırlarının belirlenmesini ve betimleyici olanla işlemsel olanın birbirinden ayrılmasını zorunlu kılmaktadır.

- Çalışma, metin bilimi ve uygulamalı dilbilim yaklaşımlarının Kur'ân ve tefsir çalışmalarına, özellikle lisansüstü düzeydeki programlara entegre edilmesini önermektedir. Bu entegrasyon, araştırmacıların Kur'ân metnini daha derinlikli ve metnin bütüncül yapısının farkında olarak analiz edebilmelerini sağlayacak çağdaş çözümleme araçlarına sahip olmalarına imkân tanıyacaktır.
- Tez, müfessirler arasında karşılaştırmalı çalışmalar yapılmasının önemine işaret etmektedir. Bu tür çalışmalar, müfessirlerin metinsel bilinç düzeylerini, Kur'ânî münâsebeti inşa etme biçimlerini ve yöntemlerini ister aynı dönemin müfessirleri arasında ister farklı tefsir ekolleri arasında mukayeseli olarak ele almalıdır. Böylece tefsir geleneğinde metinsel düşüncenin tarihsel gelişimi daha açık biçimde ortaya konabilecektir.
- Çalışma, münâsebet belâgati ile eğitim ve pedagojik uygulamalar arasındaki ilişkinin araştırılmasını önermektedir. Özellikle Kur'ân öğretimi ve tedebbürü bağlamında, metinsel tutarlılık kavramlarından yararlanılarak, öğrenenlerin Kur'ân metninin yapısal bütünlüğü ve anlamsal birliği konusunda bilinç kazanmalarını hedefleyen öğretim modelleri geliştirilebilir.
- Son olarak tez, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr* tefsirinin kapsamlı ve kolektif araştırma projeleriyle ele alınması gerekliliğini vurgulamaktadır. Tefsir, belâgat ve dilbilimi disiplinlerini bir araya getiren bu tür projeler, söz konusu eserin hacmi ve ilmî zenginliği dikkate alındığında, parçacı çalışmalarla tam olarak kuşatılamayacak olan ilmî potansiyelinin daha bütüncül biçimde ortaya çıkarılmasına imkân sağlayacaktır.

Bu çalışma neticesinde açıkça ortaya çıkmaktadır ki, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr* tefsirinde Kur'ânî münâsebet belâgatinin metin dilbilimi ışığında okunması, yalnızca klasik miras ile modern dilbilimsel inceleme arasında yöntemsel bir kesişimi görünür

kılmakla kalmamakta; aynı zamanda, Kur'ân söylemini, parçaları arasında son derece hassas ilişkilerle örülmüş bütüncül bir yapı olarak kavrayan derin bir metinsel bilincin, çağdaş metin kuramlarının önemli bir kısmından önce mevcut olduğunu da ortaya koymaktadır.

Yine çalışmamız sonucunda İmam Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'un, münâsebeti zevkî bir mülahaza veya sınırlı ve yerel bir bağ kurma faaliyeti olarak ele almadığı görülmektedir. Aksine, onu bilinçli bir şekilde tefsir araçlarından biri olarak kullanmış; dilsel ve anlamsal mekanizmalara dayanan bir çözümleme pratiği geliştirmiştir. Bu mekanizmalar, günümüz terminolojisiyle ifade edildiğinde, metinsel tutarlılık ve bağdaşıklık kavramları çerçevesinde açıklanabilecek niteliktedir.

Bu itibarla çalışmamız, Kur'ânî münâsebet ilmine dair araştırmaları daha disiplinli ve yöntemsel bir ufka yönlendirme çabasına katkı sunmaktadır. Bu ufuk, bir yandan Kur'ân metninin kendine özgü yapısal ve anlamsal hususiyetlerine sadakati korurken, diğer yandan modern metin dilbiliminin sunduğu çözümleme araçlarından bilinçli biçimde yararlanmayı mümkün kılmaktadır. Böylece çalışma, tefsir geleneğinin, bilimsel ve dikkatli bir okumaya tabi tutulduğunda, çağdaş dilbilimsel çalışmaları besleyebilecek bir potansiyele sahip olduğunu; Kur'ân metninin birliği, yapısı ve bütüncül anlamı hakkında yeni kavrayış yolları açabileceğini teyit etmektedir.

KAYNAKÇA

el-‘Abd, Muhammed: *en-Nass ve’l-hitâb ve’l-ittisâl*. Kahire: el-Akademiye el-Hadîse li’l-Kutubi’l-Câmi‘iyye, 2014.

Abdiş, ez-Zehra: “Hurûfu’l-‘atf fî-Sûrati’l-Kehf: Dirâsetun delâliyye”, *Mecelletu’l-Hikme li’d-Dirâsâti’l-Edebiyye ve’l-Lugaviyye* 2 (2022), 40.

Abdulhamîd, Cemâl: *el-Bedî‘ beyne’l-belâgati’l-‘Arabiyye ve’l-lisâniyyâti’n-nassiyye*. Kahire: el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-Âmme li’l-Kitâb, 1998.

Abdullatîf, Muhammed Hamâse: *el-İbdâ‘ el-muvâzî: et-Tahlîlu’n-nassî li’ş-şi‘r*. Kahire: Dâru Garîb, 2001.

Abdulmecîd Hüseyin, Cemîl: “İlmu’n-Nass”, *Mecelletu ‘Âlemi’l-Fikr* 2 (1 Ekim 2003).

Abdurrâdî, Ahmed Muhammed: *Nahvu’n-nassi beyne’l-asâleti ve’l-hadâse*. Mısır: Mektebetü’s-Sakâfeti’d-Dîniyye, 2008.

Afîfî, Ahmed: “el-İhâle fî nahvi’n-nass: Dirâse fi’d-delâle ve’l-vazîfe”, *el-Mu’tamaru’s-Sâlis li’l-‘Arabiyye ve’d-Dirâsati’n-Nahviyye (Nahvu’l-Cumle ve Nahvu’n-Nass)*, Külliyyetu Dâru’l-‘Ulûm, Cami‘atu’l-Kâhire, Mısır, 2005.

Afîfî, Ahmed: *Nahvu’n-Nass: İtticâh Cedîdun fi’d-Dersi’n-Nahvî*. Kahire: Mektebetu Zehra eş-Şark, 2011.

Âl Huveymil, İbrâhîm b. Süleymân: “‘İlmü’l-Münâsebât beyne’l-mâni‘în ve’l-mücîzîn”, *Mecelletu Câmi'ati’l-İmâm Muhammed b. Suûd* 25 (Muharrem 1420), 110.

Anshori, Muhammad Luthfil: “Uslûbu’t-tekrâr fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, *Lisania: Journal of Arabic Education and Literature* 1/1 (2017), 65–76.

Arbaui, Muhammed: *Devru'r-Ravâtib fi İttisâki ve İnsicâmi'l-Hadîsi'l-Kudsî*. Cezayir: Cami'atu'l-Haci Lahdar, Batına, Yüksek Lisans Tezi, 2010/2011.

'Arfa, Besyûnî: *Fasl ve Fasl.* Kahire: er-Risâle, t. y.

el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed: *Fetḥu'l-bârî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 9/42.

'Atâ Hasan, Sâmî: "el-Münâsebât beyne'l-âyât ve's-suver", *el-Câmiʿatu'l-Urduniyye, Mecelletu Dirâsât* 1 (2007).

Azîme, Muhammed Abdulhâlik: *Dirâsât li-uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

Bahîrî, Said: "İtticâhatun lugaviyye mu'âsira fî tahlîli'n-nass: alâmât fi'n-nakd", '*Alâmât* 10/38 (2000).

Bahîrî, Said Hasan: *'İlmu Lugati'n-Nass: el-Mefâhîm ve'l-İtticâhât*. Beyrut-Kahire: Mektebetu Lubnân ve'ş-Şirketu'l-Mısriyye li'n-Neşr, 1997.

el-Battaşi, Halil: *et-Terâbutu'n-Nassî fi dav'i't-tahlîli'l-lugavî li'l-hitâb*. Riyad: Dâru Cerîr li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2009.

el-Bikâî, Ebu'l-Hasen Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer: *Masâ'idu'n-nazar li'l-işrâf 'alâ makâsidi's-suver*. Riyad: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1987.

el-Bikâî, Ebu'l-Hasen Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer: *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyât ve's-suver*, tash. Muhammed Abdü'l-Mu'îd Hân. Hayrabad: Daru'l-Ma'ârif el-'Usmâniyye, 1969.

Brown, Gillian ve George Yule: *Discourse Analysis.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Budraʿ, Abdurrahman: *el-Hitâb el-Kurʾânî ve menâhicu't-teʾvîl: Nahve dirâse nakdiyye li't-teʾvîlâti'l-Muʿâsıra*. Rabat: er-Râbita el-Muhammediyye li'l-Ulemâ, 2013.

Bugârza, Nasîm: "el-İnsicâmu'n-Nassî fî Dav'i Mevzûʿi'l-Hitâb", *Mecelletü'n-Nass, Külliyetü'l-Adâb ve'l-Luġât, Menşûrâtü Câmiʿati Cîcil* 20 (2016).

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl: *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Bukarah, Nu'man: *el-Mustalahâtu'l-esâsiyye fî lisâniyyâtu'n-nass ve tahlîli'l-hitâb: Dirâse Mu'cemiyye*. Ürdün: Âmilu'l-Kutubi'l-Hadîse, 2009.

Bûzeyne, Muhammed: *Meşâhîrü'l-karni'l-'işrîn*. Tunus: Menşurât-ı Muhammed Bûzeyne, 1994.

Coşkun, Ahmet: "İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Crystal, David: *Phonetics and Linguistics of Dictionary*. Malden, USA: Blackwell Publishing, 2008.

el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir: *Delâ'ilü'l-iİ'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1992.

el-Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf: *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004.

De Beaugrande, Robert: *en-Nass ve'l-hitâb ve'l-icrâ*, çev. Tammâm Hasan. Kahire: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1998.

De Beaugrande Robert-Alain and Wolfgang Ulrich Dressler: *Introduction to Text Linguistics*. London: Longman, 1981.

Dirâz, Muhammed Abdullâh: *en-Nebeu'l-ʿazîm*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1426/2005.

Ebû Afra, Muhammed Sâlim: *es-Sebk fi'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.

Ebu Gazale, İlham ve Ali Halil Hamd: *Madhal ilâ 'İlmi Lugati'n-Nass: Tatbîkât li-Nazariyyeti Robert D. Boudrand ve Volfgang*

Reissler. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1999.

Ebû Musa, Muhammed: *Hasâisu't-terâkîb: Dirâse tahlîliyye li-mesâili 'İlmi'l-Me'ânî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.

el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn: *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yusuf Hebbûd. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1420/1999.

Enis, Tamer Abdulhamid Muhyiddin: *el-İhâle fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse nahviyye nassiyye*. Kahire: Mektebetu'l-İmâm el-Buhârî li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 2008.

Eroğlu, Muhammed: "İbn Âşir el-Fâsi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

el-Esterâbâdî, Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen: *Şerhu'r-radî 'alâ Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Abdulâl. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2000.

el-Fakî, Subhî İbrahim: *'İlmu'l-Lugati'n-Nassiyye Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik, Cuzu'l-Evvel*. Kahire: Dâru Kuba, 1421/2000.

Fehd, Tevfik: "Meysir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/509-510. https://islamansiklopedisi.org.tr/meysir

el-Ferâhî, Abdülhamîd: *Delâilu'n-nizâm*. Hindistan: el-Matba'atu'l-Hamîdiyye, 1388 H.

el-Ferrâʾ el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mesʿûd b. Muhammed: *Şerhu's-Sünne*, thk. Shuʿayb el-Arnaʾût. Şam-Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983.

el-Fetlâvî, Muhammed Kâzım: "ʿİlmu'l-Münâsebât fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm: Dirâsetun fi'n-naẓariyyeti ve't-tatbîk", *Dâvât* 10/38 (Cumâdâ al-ûlâ- 1445 H) (Kasım- 2023 M).

el-Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed: *el-Kâmûsu'l-Muḥît*. Thk. Yûsuf el-Şeyḫ Muḥammed el-Bikâ'î. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî',1999.

el-Galayînî, Mustafa: *Câmiʿu'd-durûsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.

Gâlî, Ebu'l-Kâsım: *Min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.

Gânem, Abdülhamîd Mahmûd: "İlmu'l-Münâsebâti'l-Kur'âniyye: Mevdû'uhû, Tatavvuruhû, Mekânetuhû", *Beyân* 202 (2004).

el-Gumârî, Şihâbu'd-Dîn: *Cevâhiru'l-Beyân fi tenâsubi sûveri'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu'l-Kâhire, 2014.

el-Hâdî eş-Şerîf, Muhammed: *Târîhu Tûnis (Min Usûru Mâ Kable't-Târîhi ile'l-İstiklâl),* çev. Muhammed eş-Şâviş-Muhammed Uceyne. Tunus: Dâru Serrâs, 1993.

Halliday M. A. ve Ruqaiya Hasan: *Cohesion in English*. U.S.A: Longman, 1997.

el-Hamd, Muhammed İbrahim: *Terâcimu tis'ati'z-Zeytûniyye*. Tûnus: y.y., 2007.

el-Hamevî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî: *el-Misbâhu'l-munîr*. Beyrut: Mektebetü Lubnân, 1990.

Hasan, Abbas: *en-Nahvu'l-vâfi*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

Hassân, Temmâm: *el-Beyân fi ravâi'i'l-Kur'ân: Dirâse lugaviyye ve uslûbiyye li'n-nassi'l-Kur'ânî*. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2010.

Hassân, Temmâm: *el-Hulâsatu'n-nahviyye*. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1420/2000.

el-Hattâbî, Ebû Suleymân Hamed b. Muhammed: *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zeglûl Selâm. Kahire: Dâru'l-Maʿârif, 1976.

Hattâbî, Muhammed: *Lisaniyyâtu'n-nass: Medhal ilâ insicâmi'l-hitâb*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî, 1991.

el-Havâşe, Mahmud Süleyman Hüseyin: *Âsâru unsuri ittisâki'n-nass fî temâsuki'n-nass: Dirâsât nassiyye min hilâli sûrati Yûsuf*. Ürdün: Câmi'atu Mu'ta, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Ḥebenneka el-Meydânî, Abdurrahmân Ḥasan: e*l-Belâgatü'l-Arabiyye: Esâsuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ ve Suver min Tatbîkâtihâ*. Şam: Dâru'l-Kalem, 1996.

Heine, Volfgang ve Dieter Fichtinger: *Madhal ilâ 'İlmi'l-Lugati'n-nassiyyeti*, çev. Falih bin Şubayb el-Acmi. Suudi Arabistan: Matâbî'u Cami'ati'l-Melik Suûd, 1999.

Hıdır Hüseyin, Muhammed: *Tûnus ve Câmi'atü'z Zeytûne*, nşr. Ali Rıza Tunusî. Şam: b.y., 1971.

el-Hıdır, Zekeriya Ali Mahmud: "Husnu't-tahallus fî-sûrati'n-Nûr", *Mecelletu'l-'Ulûmi'ş-Şer'iyye* 6/2 (2013), 544.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir: *Eleyse's-subhu bi-karîb*. Tunus: Dâru's-Selâm, 2006.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir: *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Beyrut: Muessesetu't-Târîh, 2000.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir: *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: el-Daru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir: *Makâsıdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2001.

İbn ʿAṭiyye el-Endelusî, Ebû Muhammed ʿAbdülhak b. Gâlib: *el-Muḥarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed: *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, thk: Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399 H / 1979 M.

İbn Hanbel, Ahmed: *el-Musned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem: *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.

İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen: *el-'Umde fî Mehâsini'ş-Şi'r ve Âdabihî ve Nakdihî*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981.

İbnü'l-Hâce, Muhammed el-Habîb: *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Kitâbuhû Makâsıdu'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*. Tunus: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 2008.

İncel, Saim: *İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde İlmi İcaz İle İlgili Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

İsmail, Nail Muhammed: "el-İhâle bi'd-damâ'ir ve devruhâ fî tahkîki't-terâbut fi'n-nassi'l-Kur'ânî: Dirâse vasfiyye tahlîliyye", *Mecelletu Câmi'ati'l-Ezher bi-Gazze, Silsiletu'l-'Ulum el-İnsâniyye* 13/1 (B, 2011), 1064.

İsteytiyye, Munîr Şerîf: *Menâzilu'r-ruʾye: Menhecun tekâmulî fî-kirâeti'n-nass*. Amman: Dâr Vâil li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 2003.

İyâzî, Seyyid Muhammed Ali: *el-Müfessirûn, hayâtuhum ve menhecuhum*. Tahran: Mektebetu Muminu Kureyş- Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1968.

el-Kattân, Mennâ' b. Halîl: *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.

el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ: *el-Kulliyyât: Mu'cem fî'l-muṣṭalaḥât ve'l-furûk el-lugaviyye.* thk. Adnân Dervîş ve Muhammed el-Mişrî. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1998.

el-Kirmânî, Ebü'l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr: *Esrâru't-tekrâr.* thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1977.

el-Kurtubî, Ebû ʿAbdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh: *Tefsîru'l-Kurtubî: el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Kurʾân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve dğr. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Kutub, Seyyid: *Fî zilâli'l-Kurʾân*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1408/1988.

Lyons, John: *'İlmu'd-Delâle*, çev. Mecid Abdulhalîm el-Mâşıta, Halîm Hüseyin Fâlih ve Kazım Hüseyin Bâkir. Basra: Câmi'atu'l-Basra, 1980.

Lyons, John: *Language, Meaning, and Context*, çev. Abbas Sâdık el-Vehhâb. Bağdat: Daru'ş-Şu'ûn es-Sekâfiyye, 1987.

M. Nafi, Basheer: "Tâhir ibn Ashur The Career and Thought of a Contemporary Reformist Alim", *Journal of Qur'anic Studies* 7/1 (2005)

Madkûr, İbrâhîm: *el-Mu'cemu'l-vecîz*. Mısır: Dâru't-Tahrîr li'ṭ-Tıbâʿa ve'n-Neşr, 1989.

Mahfûz, Muhammed: *Terâcimü'l müellifîn*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.

Mansûrî, Habib: "Vazîfetu'l-hazf fî-tahkîki't-tamâsuki'n-nassî", *Mecelletu'l-Hitâb* 15/2 (Haziran 2020), 269.

Maslûh, Said: "Nahvu ecurûmiyyeti'n-nassi'ş-şi'rî: Dirâse fî Kasîde Câhiliyye", *Fusul* 10/1-2 (1991).

Maslûh, Said: *el-'Arabiye min nahvi'l-cümleti ilâ nahvi'n-nass*. Kuveyt: Câmi'atu-l -Kuveyt, 1990.

el-Merâğî, Ahmed b. Mustafa: *Tefsîru'l-Merâğî*. Kahire: Şirketu'l-Kütüb ve Matbaʿatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1365/1946.

Meşâhera, Meşhûr Mûsâ: *et-Tenâsubu'l-Kurʾânî ʿinde'l-Bikâʿî*. Ürdün: el-Câmiʿetu'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Miftâh, Muhammed: *Dînâmiyyetu'n-nass*. ed-Dâru'l-Beydâ: el-Merkezu's-Sekâfî, 1987.

Miftah, Muhammed: *Tahlîlu'l-hitâbi'ş-şi'rî: İstrateciyyetu't-tenass*. Darulbeyza: el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, 1992.

Muhammed Hüseyin, Yusuf Ahmed: *Tecelliyyâtu nahvi'n-nass fî Makâmâti'l-Harîrî*. Ürdün: el-Câmi'atu'l-Urduniyye, Doktora Tezi, 2021.

el-Münîravî, Ahmed Muhammed ʿAtiyye: *el-Münâsebât beyne'l-fevâsılı'l-Kurʾâniyye ve âyâtihâ: Dirâsetun tatbîkiyyetun ʿale'l-cüzʾi'l-evvel min surati'l-Bakara*. Gazze: el-Câmiʿetu'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

el-Murtaca, Anvar: *Simyaiyyetu'n-Nassi'l-Edebî*. Darülbeyza: Afrikiyya eş-Şark, 1987.

Müslim, Mustafâ: *Mebâhis fi't-Tefsîri'l-Mevdû'î*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2005.

Müslim b. Haccâc: *Sahîhu Müslim*. Kahire: Dâru İhyâʾi'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1412/1991.

en-Neccâr, Nâdiye Ramazan: *'İlmu Lugati'n-nass ve'l-uslûb beyne'n-nazar ve't-tatbîk*. İskenderiye: Mü'essesetu Huras ed-Duveliyye, ts..

Nafisah, Durotun, Khalid Mawardi Nasrudin: "Islam and Multiculturalism in the Charter of Medina (Socio-Historical Studies)", *Sinomics Journal* 2/2 (2023), 249–250.

Nevbert, Albert ve Grigori Şarif: *et-Terceme ve 'ulûmu'n-nass*, çev. Muhyiddin Hamidi. Riyad: Câmi'atu'l-Melik Suûd, 1423/2002.

Öz, Mustafa: "Ezlâm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 12/67. https://islamansiklopedisi.org.tr/ezlam

er-Râfi'î, Mustafâ Sâdık: *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1974.

er-Râfi'î, Mustafâ Sâdık: *İ'câzü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1973.

er-Râzî, Fahreddin: *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/2000.

Reşîd, Şeymâ: "en-Naṣṣu beyne'n-nahviyyîne'l-kudâmâ ve'd-dirâsâti'l-lisâniyye'l-ḥadîse'n-nassiyye", *Mecmaʿu'l-Lugati'l-ʿArabiyye ʿale'ş-Şebekâti'l-ʿÂlemiyye*. Son erişim: 16 Ağustos 2025.

er-Rûmî, Fehd b. ʻAbdirrahmân: *Dirâsât fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd el-Vaṭaniyye, 2020.

Sakallıoğlu, Hayati: *Rahman Suresi Işığında Tâhir B. Âşur'un Tefsir Metodu*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

es-Sâlih, Subhî b. İbrâhîm: *Mebâḥis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1971.

es-Semʿânî, Ebû Saʿd Abdü'l-Kerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî: *el-Ensâb*, haz. Abdullāh Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dârü'l-Cinân ve Dârü'l-Fikr, 1408/1988.

es-Seyfiye, Aişe bint Abdillâh b. Mubarek: "İşkâliyyetu'l-mustalahi'l-mu'abbir 'ani'l-ittisâk ve'l-insicâm fi'd-dersi'l-lugavî". *Dirâsât 'Arabiyye ve İslamiyye* 66 (2017).

Suveys ez-Zehebî, Cebbâr: el-*İttisâk fi'l-'Arabiyye: Dirâse fî dav'i 'ilmi'l-Lugati'l-hadîs*. Bağdat: el-Câmi'atu'l-Mustansiriyye, Külliyyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî: *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd al-Kaysiye ve Muhammed Eşref Süleyman. Abu Dabi: Matba'atu'n-Nedâ, 2003.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Fâdıla, 1978.

Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî:

Şâkir, Tara Ferhâd: "et-Temâsuku'n-nassî beyne't-turâs ve'l-Garb". *Mecelletu Cami'at Babil li'l-Ulum el-İnsaniyye* 6. Erbil: Cami'at Salih ed-Din.

eş-Şavuş, Muhammed: *Usulu tahlîli'l-hitâb fi'n-nazariyyeti'n-nahviyyeti'l-'arabiyye, te'sîsu (nahvu'n-nass)*. Menuba, Tunus: Külliyyetu'l-Âdâb, el-İştirâk ma'a'l-Müesseseti'l-'Arabiyye li't-Tevzî', 1421/2001.

Şehâte, Cemal Ali Seyyid: "Maʿânî hurûfi'l-atf fî-Dîvâni ʿAntara: Dirâse nahviyye tahlîliyye tatbîkiyye", *Mecelletu Kıtaʿ Kulliyâti'l-Lugati'l-'Arabiyye* 15 (2021), 244.

eş-Şehrî, Abdulhâdî b. Zâfir: *İstirâtîciyyâtu'l-hitâb: Mukârabe lugaviyye tedâvuliyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Muttehide, 2004.

eş-Şehrî, Abdülhâdî: *el-Lisâniyyâtü't-tedâvuliyye ve tahlîlu'l-hitâb*. Riyad: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2004.

Şemmâm, Mahmûd: *el-A'lâm mine'z-Zeytûne*. Tunus: eş-Şeriketü't-Tûnisiyye, 1996.

eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed: *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr: *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf ve 'İsâm Fâris el-Harastanî. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1415/1994.

et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid: *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*. Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996.

et-Tîbî, Şerefuddîn el-Huseyn b. Abdillâh: *Futûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kinâi'r-rayb*. Dubai: Câʾizetu Dubayyi'd-Devliyye li'l-Kurʾâni'l-Kerîm, 1434/2013.

Tuhamî, ez-Zehra: *el-İhâle fi dav'i lisâniyyati'n-nass ve 'ilmi't-Tefsîr min hilâli tefsîri't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. el-Cumhuriyye el-Arabiyye ed-Dîmûkrâtiyye eş-Şa'biyye: el-Merkez el-Cami'i Ahli Muhand Alhac, el-Buvevra, Yüksek Lisans Tezi, 2010-2012.

Tuvâtî, Abdulaziz: "et-Tekrâru'l-lafzî fi'l-âyeti'l-Kur'âniyye ve eseruhû fi't-tamâsuki'n-nassi", *Mecelletu'l-Lugati'l-'Arabiyye* 22/3 (2020), 135.

Van Dijk, Teun A.: *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*. London: Longman, 1977.

Vannan, Casim Muhammed: "Te'addudu'l-mustalahât lâ favda mustalahât: Ru'ye sekâfiyye". *el-Mevkifu'l-Edebî* 52/625-626 (2023).

el-Vadâ'î, 'Îsâ Cevâd: *et-Temâsuku'n-nassî- dirâse tatbîkiyye fî Nahci'l-Belâga*. Ürdün: el-Câmi'a el-Urdunîyye Külliyyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 2005.

Vural, Faruk: *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Yaktîn, Said: *İnfitâhu'n-nassi'r-rivâî: en-nass ve's-siyâk*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî el-ʿArabî, 1989.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ: *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdü's-Settâr Ahmed Farrâc. Kuveyt: Matbaʿatu'l-Kuveyt, 1977.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî: *el-Keşşâf.* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986-140.

Zemmaş, Mustafa: "el-İhâletu'l-iş'âriyye ve devruhâ fî-tahkîki't-terâbuti'n-nassî fî-şiʿri Suleyman el-Îsâ: Dîvânu'l-Cezâir numûzecen", *Mecelletu 'Ulûmi'l-Lugati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ* 13/2, 899.

ez-Zennâd, el-Ezher: *Nesîcü'n-nass*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî el-ʿArabî, 1993.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır: *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Matba'atu't-Turâs, 1957.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdulazîm: *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424 H - 2003 M.

ÖZGEÇMİŞ

Mohammad Kamal Ahmad Dalky, Ürdün'de doğdu. Lisans ve yüksek lisans eğitimini Ürdün'de bulunan Yarmouk Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı alanında tamamladı. Kur'ân'daki münâsebet olgusunu modern metin dilbilimi ve metinsel tutarlılık çerçevesinde incelemekte; özellikle Muhammad et-Tâhir b. Âşûr başta olmak üzere münâsebet ekolü müfessirleri üzerine çalışmalar yürütmektedir. Ayrıca Kur'ân dilbilimi alanında bir kitap projesi üzerinde çalışmaktadır. Hâlihazırda Katar'da akademik danışman ve öğretmen eğitmeni olarak görev yapmaktadır.