

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Nisan/April)

**Kur'an'ın Takdim ve Tehirli Söz Yapılarının Edebî Değeri ve 7. Yüzyıl Arapların
Dili Kullanım Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi**

*The Literary Value of the Qur'an's Presentations and Delayed Word Structures and Their
Relationship with the Language Use, Taste, and Customs of the 7th Century Arabs*

Emrah DİNDİ

Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

Doç. Dr., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

İzmir, Türkiye

emrah.dindi@deu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6664-7590>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliř Tarihi/Date Received: 18/12/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28/04/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2023

Atıf / Citation: Dindi, Emrah. "Kur'an'ın Takdim ve Tehirli Söz Yapılarının Edebî Değeri ve 7. Yüzyıl Arapların Dili Kullanım Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/April, 2023), 142-167.

<https://doi.org/10.31121/tader.1220763>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAř / Türkiye

Öz

Arap dilinde ve bu dilin kalıplarıyla nazil olan Kur'an'da takdim ve tehirli söz yapıları, dilin ve Kur'an ifadelerinin temel problemleri arasında yer almıştır. Bu nedenle müfessirler ve dilbilimciler, metnin anlamını deşifre etmek için emeklerini büyük oranda Kur'an ayetlerinin mevcut dizimini bozup yeniden inşa etmeye harcamışlardır. O bakımdan bu çalışmada, tertip, tanzim ve telifi düzenli olmayan, anlam karışıklığına, işkâle yol açan Kur'an ayetlerinin edebî değeri incelenmiş, ayet sonlarında veya ayetin diğer kısımlarında takdim ve tehirli gelen yapıların o dönem Arapların kelimelerinde gözettikleri edebî zevkleriyle, kelimelerde ihtimam ve özen gösterdikleri şeyleri takdim etme âdetleriyle ilişkisi irdelenmiştir. Gerek geleneğimizde gerekse de günümüz akademik çalışmalarda Kur'an'ın takdim ve tehirli söz yapıları nahiv kuralları ve belagî amaçları açısından ele alınmış olsa da edebî yönden bu söz yapılarının değeri ve 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların edebî zevk ve dili kullanım âdetleriyle ilişkisi, müstakil bir çalışma olarak henüz ele alınmamıştır. O nedenle otantik ve özgün olduğunu düşündüğümüz bu çalışmanın alanına yeni katkılar sunacağını ümit etmekteyiz. Literatür taraması yönteminin kullanıldığı bu araştırma neticesinde, kimi dilbilimcilerin edebî açıdan iyi bir kelimelerde olmaması gerektiğini ileri sürdükleri Kur'an'daki bu takdim ve tehirli sözdizimsel problemlerin, söz dizimindeki bazı zayıf ve cılız ifade yapılarının, kelimelerinde melodik uyumu gözetme amacından; kelimeler ortasında ise takdim edilen lafza ihtimam ve itina gösterme hedefinden kaynaklandığı görülmüştür. Bu takdim ve tehirlerin, kelamın ilahi kaynağından, semavî yapısından daha ziyade, 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların dil ve mantık yapılarıyla, onların üsluplarıyla, sözdeki fesahat ve belagat hedefleriyle, zevk ve âdetleriyle, kendi tarihsel ve varoluşsal gerçeklikleriyle bağlantılı olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Takdim, Tehir, Edebî Değer, Arap Edebî Zevk ve Âdetleri

Abstract

Presentation and delayed word structures are among the main problems of the language and the expressions of the Qur'an in the Arabic language and in the Qur'an, which was revealed with the patterns of this language. For this reason, commentators and linguists spent much of their efforts deciphering the meaning of the text by disrupting and reconstructing the existing syntax of the Qur'anic Verses. In this regard, the literary value of the verses of the Qur'an, whose arrangement, design, and composition are not regular and cause confusion in meaning, are examined in the present study, and the relations among the structures presented and delayed at the end of the verses or in other parts of the verses, with the literary taste that the Arabs observed at the end of the word, and which they took care and attention. Although the Qur'an's introductory and delayed word structures have been discussed in terms of syntax rules and rhetorical purposes in our tradition and today's academic studies, the literary value of these word structures and their relationship with the literary taste and language usage customs of the 7th century Hejaz region Arabs was not discussed yet as a separate study. For this reason, we hope that the present study, which we think is authentic and original, will make new contributions to the literature in this regard. As a result of the study, in which the literature review method was used, these presentations and delayed syntactic problems in the Qur'an, which some linguists argue that they should not be in a good literary word, are because of the aim of observing the melodic harmony of some weak and feeble expression structures in the syntax, and in the middle of the word. In this respect, it was found that these were because of the aim of paying attention and care to the word presented. It was also found that these presentations and delayed words are related to the language and logic structures of the 7th-century Arabs of the Hejaz Region, their styles, their verbal aims of fluency and eloquence, their tastes and customs, and historical and existential realities, rather instead of the divine source of the word and its heavenly structure.

Keywords: Tafsir, The Qur'an, Presentation, Delay, Literary Value, Arabic Literary Taste and Customs.

Giriş

Arap dilinde takdim, tehir, izmar/hazf vb. kelamın tertip ve tanziminden, düzensiz diziminden, lafızların anlam tertibine uygun dizilmeyişinden yahut noksan oluşundan dolayı, muad edilen manaya delaletin açık olmayışı ve muhatabın bu düzensiz ve tertibi zayıf kelimelerden

murad edilen manaya nasıl ulaşacağını bilmeyişi, kelamın fesahatine aykırı bir *tenâfür/et-ta'kidu'l-lafzî* (lafzî karışıklık, düzensizlik) olarak kabul edilmiştir. Dilbilimciler, lafızları, telifi, tertibi, tanzimi ve görüntüsü zayıf ve bayağı/sıradan bir kelamı, fasih ve beliğ kelam olma vasfına muğayir ve muhalif olarak *kabîh*, *gayrı hasen* (güzel olmayan), *merdûd* (reddedilir) ve *redî* (adi, bayağı ve sıradan) bir kelam olarak ele almışlardır. Bu türden kelam yapılarının Kur'an'ın ifadelerinde mevcut olup olmadığı, çok aşikâr bir şekilde geleneğimizde dile getirilmemiş olsa da dolaylı yönden zayıf ve cılız bir sesle de olsa varlığı inkâr edilmemiştir. Sadece Arap dilinde, nazım ve nesrinde değil aynı zamanda Hicaz bölgesi Arapların lisanı, onların gündelik kelam kalıpları üzere teşekkül ve tecessüm eden Kur'an dilinde de, gerek isim gerekse de fiil cümlelerinde lafızların tertip ve tanzimi bakımından karışık, düzensiz, zayıf, cılız, güzel olmayan, bayağı ve sıradan (*tenâfür*, *ta'kid* ve *rekâket*, *kabîh*, *hasen olmayan*, *merdûd*, *redî*) söz yapıları mevcuttur. Dilbilimcilerin söz ettikleri kelamda lafzın bulunması gereken yerde bulunmaması türünden söz yapıları, yani anlam bakımından doğru ancak sözün tertip ve tanzimi bakımından dilbilim/edebî açıdan *kabîh olan yahut hasen olmayan* söz yapıları Kur'an'da da yer almıştır. Şöyle tefsirlere bir göz atıldığında genel olarak tüm müfessirlerin, özellikle de dilbilimci müfessirlerin zaman ve emeklerini zihindeki anlam dizimine uygun olmayan Kur'an'daki takdim ve tehirli söz yapılarını manaya uygun bir şekilde yeniden dizayn etme (*reconstruction*) daha güzel, daha anlaşılır bir yapıya kavuşturma çabası içine girmiş oldukları kuşkusuz dikkatlerden kaçmamaktadır. O bakımdan kimi dilbilimci ve belagatçılar tarafından Kur'an'ın bazı ifadelerinin tertip ve tanziminin edebî açıdan *ceyyid* (güzel kelam) olmadığı, onun söz dizimindeki bazı rekâketlerin, zayıf ve cılız yapıların olduğu ileri sürülmüştür, hatta bu durum zaman zaman onun i'cazını zedeleyen, i'caz itibarını düşüren ve ona leke getiren yapısal sorunlar arasında da tatad edilmiştir. Dolayısıyla bizim bu makalede amacımız, elbetteki Arap dilinde yahut Kur'an'da takdim ve tehirli cümle yapılarını, nahivcilerin yaptıkları gibi takdimli ve tehirli lafızların nerelerde vacip (zorunlu) nerelerde caiz olup, nerelerde olmadığını veya belagatçıların ele aldıkları gibi bütün bu takdim ve tehirli türlerin *tahsîs*, *teşvik*, *ta'mîm*, *tefâül* (iyimserlik), *teberrük*, *taaccüb*, *ta'zîm*, *teşrîf*, *terahhum* (şefkat gösterimi), *kasr*, *medh*, *zem*, dua vb. şeklinde tek tek hangi amaçlarla yapıldığını irdelemek değil, bu tür çalışmalar hem kadim geleneğimizdeki eserlerde hem de günümüzde az veya çok Yüksek lisans¹ ve makale² düzeyindeki akademik çalışmalarda zaten fazlasıyla ele

¹ Bk. Fethullah Yener, *Üslûbî Anlatım ve Takdim-Tehir Üslûbunun Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010; Ahmet Tekin, *Kur'an'ı Kerim'de Takdim-Tehir ve Anlam Üzerindeki Etkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013; Abdullah Kılınçkaya, *Nahiv ve Belâgat Açısından Takdim-Te'hir ve Kur'an-ı Kerim'de Kullanılışları* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015; Yusuf Çetin, *Arapça'da Takdim-Tehir ve Şiirde Kullanımı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018; Neşe Çetinovalı Bay, *İbnü's-Serrâc'a Göre Arapça Sözdiziminde Takdim ve Tehir (el-Usûl Örneği)* (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

² Bk. Fikri Güney, "Arap Dilinde Takdim ve Te'hir Olgusu", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2017), 95-112; Abdullah Temizkan, "Âyet Sonlarında Yer Alan Esmâ-İ Hüsnâ'da Takdim ve Te'hir", *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Mehmet Bilen vd. (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayını, 2017), 498-519; Ahmet Tekin, "Kur'an'da Takdim-Tehir'in Gereçeleri", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, 1/1 (2017), 31-44; H. Keskinoglu-M. Ali Kılav Araz, "Nahivciler Nezdinde Takdim-Te'hir Olgusu", *Journal of Analytic Divinity*, 4/1 (June 2020), 153-166; Adnan Arslan,

alınmıştır. Bizim bu mevcut çalışmalardan farklı ve özgün olarak bu çalışmada hedeflediğimiz şey, Kur'an'daki bazı cümlelerin sözdizim, tertip, telif ve tanziminin dilbilimciler nezdinde belîğ ve fasih kelimada bulunması gereken özellikler açısından önce edebî açıdan bir değerlendirmesini yapmak, hangi düzeyde kelim olduklarını ortaya koymak daha sonra da seci/uyak maksadıyla yapılmış olan takdim ve tehirlî yapıların o dönem Arapların sözlü edebî söylemleriyle, onların dili kullanım âdet ve alışkanlıklarıyla, edebî zevkleriyle diyalektik ilişkisini irdelemeye çalışmaktır. Dolayısıyla, literatür taraması yönteminin kullanıldığı bu araştırmada, kimi dilbilimcilerin edebî açıdan *ceyyid* (iyi, kaliteli, sağlam) *hasen* (güzel), *ahsen* (daha güzel) bir kelimada olmaması gerektiğini ileri sürdükleri Kur'an'daki bu takdim ve tehirlî sözdizimsel sorunların, söz dizimindeki bazı rekâket (anlam bulanıklığı), zayıf, cılız ifade yapılarının, kelim sonlarında melodik uyumu sağlamak yahut ihtimam ve itina için yapılmış olan takdim ve tehirlîlerin, kelamın ilahi kaynağıyla mı yoksa 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların dili kullanım zevk ve âdetleriyle mi ilişkili bir durum olduğu araştırmanın neticesinde ortaya çıkmış olacaktır. Dolayısıyla da nüzul dönemi Araplarına tevcih edilmiş canlı dinamik bir ses ve söz, hitap ve nutuk iken, sonra iki kapak arasında kitaba dönüşmüş ilahî bir kelamın, Emevî, Abbasî ve daha sonraki dönemlerde gelişmiş edebî yazın dili, kitabî dil daha doğrusu kurgusal metin dili ölçütleri üzerinden yapısal sorunlu, zayıf, cılız ifadedi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği de gün yüzüne çıkmış olacaktır.

1. Kur'an'ın Takdim-Tehirlî Söz Dizimlerinin Fasih ve Belîğ (Edebî) Kelam Açısından Değeri

Arap dilinde, asıl olan, cümledeki her ögenin ait olduğu düzen ve sıralama içerisinde yer almasıdır. Söz gelimi fiil cümlelerinin kıyasi kurallara uygun aslolan dizimi, fiil-fail-meful; isim cümlelerinin ise müpteda-haber şeklinde olmasıdır. Ancak kelimada gerek nahiv gerekse de çeşitli belağî amaçlarla bu dizime zaman zaman uyulmadığı, anlam itibariyle lafzın cümlede bulunması gereken yerde bulunmadığı yani genel dil kaidesine aykırı olarak takdim ve tehirlî, düzensiz geldiği görülür. O bakımdan cümlenin diziminde sonra gelmesi gereken bir kelimenin herhangi bir sebepten ötürü önce getirilmesi (takdim), önce gelmesi gereken bir ögenin bazı özel/belağî nedenlerden ötürü sonraya bırakılıp geciktirilmesi³ başka bir ifadeyle anlamın zihindeki sıralanışına göre sonra gelmesi gereken lafız ve kelamın cümlede öne alınması; anlamın zihindeki sıralanışına önce gelmesi gereken lafız ve kelamın cümlede sonraya alınması olarak da tanımlanan takdim ve tehirlî,⁴ Kur'an belagatının önemli konularından birini

“Mata‘nî'nin Hasâisu't-ta'bîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm simâtuhu'l-belâgiyye Adlı Eserinde Kur'an'da Takdim-Tehir Konusunda (İskâfî Özelinde) Yaptığı Yorumlara Eleştirel Bakış”, *Sırat* 2/1 (Mayıs 2021), 10-34; Mehmet Gürbüz-Abdullah Demirci, “Belâgat Açısından Müsnedün İleyhin Fiilî Habere Takdimi”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 11 (Haziran 2022), 161-189; Murat Sarıgül, “Tefsir Kitaplarında Takdim-Te'hir İle İlişkilendirilen Ayetlerin Tespiti”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 8/2 (Temmuz 2022), 914-936.

³ Ebû Adillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 3/233-236; Bu makalede Arapça temel kaynaklar, bilgiye erişim kolaylığı sağlamasından dolayı Mektebetu's-Şâmîle 3.64 sürümünden verilmiştir.

⁴ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzî Ebu'l-Hüseyn, *es-Sâhibî fî fikhi'l-luğati'l-Arabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-Arabi kelâmihâ* (b.y.: Muhammed Alî Bîzûn, 1997), 189; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-

oluşturmaktadır. İster Arap dilinde isterse de Kur'an'da mevcut olsun, bu yapılar, zihindeki anlamla dış dünyadaki sözün dizimi (lafız-mana) birbirine uymadığından, anlam güçlüğüne neden olduğundan, zaman zaman edebî yönden kusurlu ve zayıf kelimeler olarak görülmüştür. Dolayısıyla Kur'an'ın kimi ifadelerinin tertip ve tanzimi yönüyle *ceyyid* olmayışı, onun söz dizimindeki bazı *rekâket*ler, zayıf ve cılız yapılar, kimileri tarafından onun i'cazını zedeleyen, i'caz itibarını düşüren ve ona leke getiren yapısal sorunlar arasında tadat edilmiştir.⁵ Bu yüzden biz, Kur'an'daki cümlelerin tanzim sorunlarına, bunların nedenlerine ve o dönem Arapların sözlü edebî söylemleriyle ilişkisine geçmeden önce, Arap nahvi ve dilbilimciler penceresinden lafız ve mana yönüyle iyi bir kelimelerde olması yahut olmaması gereken özelliklere kısaca temas etmek istiyoruz.

Arap dilinde takdim, tehir, izmar/hazf vb. kelamın düzensiz tanziminden, lafızların anlam tertibine uygun dizilmeyişinden yahut noksan oluşundan dolayı, murad edilen manaya delaletin açık olmayışı, daha doğrusu muhatabın bu düzensiz ve tertibi zayıf kelimelerden murad edilen manaya nasıl ulaşacağını bilmeyişi, kelamın fesahatine aykırı bir *tenâfür/et-ta'kidu'l-lafziyyu* (lafzî karışıklık, düzensizlik) olarak kabul edilmiştir.⁶ O bakımdan doğru anlamın doğru lafızla dizilip dizilmediği bakımından kelamı türlere ayırmışlardır. Sîbeveyh ve onu takip eden diğer dilbilimciler, kelamı, *müstakîm hasen*, *muhâl*, *müstakîm kezib*, *müstakîm kabîh ve muhâl kezib* diye sınıflamışlardır. Söz gelimi “Dün sana geldim/أمس أتيتك”, “Yarın sana geleceğim/سأتيك غدًا” cümleleri *müstakîm hasen*dir. Çünkü bu ifade, hem söz dizim, lafız

İlmiyye, 1998), 1/268; Ebu'l-Bekâ el-Hanefî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahâtî ve'l-furûki'l-luğaviyye*, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısri (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 260.

⁵ Kur'an'ın söz yapısına yönelik bu eleştirileri Yahya b. Hamza nakletmiştir. Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî, *et-Tırâzu li-esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, 1423), 3/245-246; Ziyâuddin İbnu'l-Esîr, “anlamın tertibinde/diziminde *sahih* olan ve *fasid* olan” diye açmış olduğu bir başlıkta, bu konuda *sahih* dizim, kelimelerde çeşitli anlamların zikredilmesi ve bu anlamlar tekrar zikredilince mukaddem olanın mukaddem/önce, muahhar olanın da muahhar/sonra zikredilmesinin en güzel (*ahsen*) olduğunu ifade etmiştir. Ancak Kur'an'da ve Kur'an'ın dışında çeşitli *fasih* kelimelerde mukaddem olanın takdiminin, muahhar olanın ise tehirinin gözetilmediğini dile getirmiştir. Söz gelimi Sebe' 9. ayette “أَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ نَشَأَ نُخَسِفَ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نَسُفُطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ” mukaddem olan anlam takdim, muahhar olan anlam tehir edilmemiştir, edilmiş olsaydı “إن نشأ نسقط عليهم كسفا من السماء أو نخسف بهم الأرض” şeklinde ifade edilmiş olurdu. Yine Âl-i İmrân, 106. ayette “يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ، وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ” muahhar/sonra gelmesi gereken önce, mukaddem/önce gelmesi gereken de sonra gelmiştir. Halbuki “وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ” şeklinde olmuş olsa idi tertip *sahih* ve *ahsen* olurdu. Dolayısıyla İbnu'l-Esîr'in nazarında, bu dizimler *sahih* yahut *ahsen* (daha güzel) düzeyinde dizimler değildir. Tabii ki büyük bir kelam ayıbı da değildir, ancak kendisinin de işaret ettiği gibi *ahsen* tertipte bir kelam değildir. Halbuki mesela Hûd sûresi 105-108. ayette “... وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُّعَدَّدٍ، يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ شَفَعُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهيقٌ، خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ، فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ شَفَعُوا فِي النَّارِ... وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ... اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ” mukaddem/önce gelmesi gerekenin önce gelmesi, muahhar/sonra gelmesi gerekenin de sonra gelmesi (فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ شَفَعُوا فِي النَّارِ... وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ... اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ) gözetilmiştir. Yine İsrâ 12 ve Yûnus sûresi 67. ayetler de tertibin gözetildiğine örnek verilmiştir. Bk. Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddin İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*, thk. Ahmet el-Hüfî, Bedevî Tibâne (Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 3/173-174; Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed b. Abdi'l-Kerîm eş-Şeybânî Ebu'l-Feth Ziyâuddin İbnu'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr fi sinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelâmi ve'l-mensûr*, thk. Mustafâ Cevâd (b.y.: Matbaatu'l-Mecma'il-İlmiyyi, 1375), 221-224.

⁶ Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer Ebu'l-Me'âlî, Celâluddîn el-Kazvîni eş-Şâfiî el-Ma'rûf bi-Hatîbu Dîmeşk, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.), 1/31-32; Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/286.

ve hem de mana açısından sorunsuz, doğru bir dizgedir. “Dağı taşıdım/حَمَلْتُ الْجِبَلَ”, “Deniz suyunu içtim/تَشْرِبْتُ مَاءَ الْبَحْرِ” cümleleri ise *müstakîm kezib*dir. Çünkü kelam, lafız ve söz dizim yönüyle doğrudur ancak mana yönüyle yanlıştır. Şöyle ki deniz suyu içilmez, dağ taşınmaz. “Zeyd’i gördüm/رَأَيْتُ زَيْدًا”, “Zeyd’in sana gelmesi için/كَيْ زَيْدًا يَأْتِيكَ” ve “Zeyd’i döveceğim/سَوْفَ زَيْدًا أُضْرِبُ” dizgeleri ise *müstakîm kabîh*dir, *hasen* söz değildir. Çünkü cümle anlam bakımından doğru olsa da söz dizim bakımından sorunludur, lafızlar bulunması gereken yerin dışında başka bir yerde bulunmaktadır. “Dün deniz suyunu içeceğim/سَوْفَ أَشْرَبُ مَاءَ الْبَحْرِ أَمْسٍ” sözü ise *muhâl kezib*dir. Çünkü deniz suyu içilmez. Ortak yargı bildiren aynı cümlede hem uzak gelecek ifade eden “سَوْفَ” edatı hem de geçmiş ifade eden “أَمْسٍ” zarfı kullanılmıştır.⁷ Sîbevey gerek *kezib* gerekse de *kabîh* ve *muhal* türünden konuşma dilinde caiz olmayan söz dizgelerinin şiirde caiz olduğunu ifade etmiştir.⁸ İşte Sîbeveyh’in sınıfladığı kelam türlerinden biri olan lafzın bulunması gereken yerde bulunmaması kabilinden söz yapıları, yani anlam bakımından doğru ancak sözün tertip ve tanzimi bakımından *müstakîm kabîh olan*, *hasen* olmayan söz yapıları, Kur’an’da da azımsanmayacak oranda fazladır. Örneğin, “خُسْعًا أَبْصَارُهُمْ”⁹ ayetinde mansubattan olan müfred hal lafzı (خسعا) amilinden önce gelmiş yani mamul, amiline tekaddüm etmiştir. Anlam bakımından sıkıntı olmasa da kelamın diziminde işkâl/problem söz konusudur. Şöyle ki “خسعا” kelimesinin amili “يخرجون” fiili midir yoksa “خسعا” kelimesinden önce mahzuf bir fiil yahut mahzuf bir müpteda mıdır, belli değildir. O bakımdan takdim ve tehirle sözün nizamı bozulduğundan dolayı bu durum dilbilimciler tarafından *kabîh* kelam olarak nitelenmiştir. Genel olarak meânî ehlinin kelimada *ta’kîd/muâdele* olarak nitelendirdikleri bu takdim ve tehirlî söz yapıları, anlam karışıklığına ve düzensizliğe yol açmaktadır. O nedenle tefsirciler, eforlarının önemli bir kısmını ilahi murad ve mesaja değil, hitabın nazmındaki bu karışıklığı gidermeye ayırmışlardır. Bu durum fesahatin zıttı bir durumdur. Çünkü fesahat kelamın açık ve seçik olmasını gerektirir, hâlbuki bu durum bir kelam kusurudur.¹⁰

Peki dilbilimciler açısından güzel kelam nedir, nasıl bir kelimadır? dediğimiz de onlar güzel kelamı şöyle nitelemişlerdir. Akışkan, telaffuzu kolay, açık, berrak, parlak, lafzı seçkin, manası isabetli, başlangıç (matla‘ı) güzel, bitişi (makta‘ı) tatlı, bölümleri arasında eşitlik, sınırları arasında denge, bitişleri birbirine benzer, başı ile sonu arasında uyum olan, tertibi, telifi yani sözün dizimi ve döşemesi güzel olan, biçimi, kalıbı ve terkibi de mükemmel olan kelam, güzel, hoş ve iyi bir kelam olarak nitelenmiş ve kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu tür bir kelam, akışkanlığı, açık, berrak ve parlaklığı yanında tatlılığı, fesahatı, belagatı, kulağa hoş

⁷ Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Ebû Bîşr Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhîre: Mektebetu’l-Hâneccî, 1988), 1/25-26, 98-99; Ebû Saîd es-Sîrâfî el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzûbân, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ahmed Hasen Mehdî-Âlî Seyyid Âlî (Beyrût-Lübnân: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008), 1/185-188; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mehrân el-Askerî, *es-Sînâ’ateyn*, thk. Âlî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetu’l-Unsurîyye, 1419), 70; Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 2/205-218.

⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/26.

⁹ el-Kamer, 54/7; Bu ayetteki halin amiline/zi’l-hale takdimine ilişkin geniş bilgi için bk. Muhammed b. Yezîd b. Abdî’l-Ekber es-Sümâlî el-Ezdî Ebu’l-Abbâs el-Müberred, *el-Muktazab*, thk. Muhammed Abdulhâlik Udeyme (b.y.: Âlemu’l-Kütub, ts.), 4/300; Ebu’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî, *el-Hasâis*, (b.y.: el-Heyetu’l-Mısriyye el-Âmme li’l-Kitâb, ts.), 2/386.

¹⁰ Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 2/209.

gelmesi ve telaffuz kolaylığıyla güzelliği ve şaşaayı ihtiva etmektedir. Böyle bir kelam, telif, tertip ve terkip hata ve kusurlarından uzaktır.¹¹ O bakımdan lafzın anlamı doğru olsa da lafzın kendisi zayıf, cılız, bayağı ve hafif olursa o lafzın çirkin (*kabîh*), ayıplanan (*müstehcen*), *mezmûm* ve *merdûd* (zemmedilen ve reddedilen) bir kelam olmaktan¹² kurtulması mümkün değildir. Başka bir ifadeyle kelamın en iyisi, fasih (anlamı açık, seçik) ve telaffuzu kolay olanıdır, manası ve maksadı muğlak ve müphem (kapalı), yorucu, bıktırıcı, istikrah edici, anlaşılması ve telaffuzu zor olmayan, zayıflık, hafiflik ve bayağılıktan uzak olanıdır. Aksi takdirde kelamın lafzı ve görüntüsü zayıf ve bayağı/sıradan ise, manası açık, anlaşılır ve telaffuzu kolay değil ise *merdûd* ve *redîd*dir, yani kabul edilir bir kelam değildir, aksine adi, bayağı ve sıradan bir kelamdır.¹³ Lafız, söz dizim ve mana yönüyle iyi bir kelamda bulunması gerekenler konusunda diğer belagatçılar da benzeri şeyler söylemişlerdir. Söz gelimi, İbn Raşîk el-Kayravânî şöyle der: lafız, bedendir, mana ruhtur. Mananın lafızla ilişkisi, ruhun bedenle ilişkisi gibidir. Mana, beden zayıflığıyla zayıflar, gücüyle ise güçlenir. Mana her türlü ayıp ve kusurdan uzak olup, tıpkı bazı bedenlere, ruh çıkmadan topallık, felç, şaşılık vb. şeyler arız olduğu gibi eğer lafızda da bir kusur, hata, düzensizlik, karışıklık söz konusu olursa, o takdirde kelam noksan olur ve dolayısıyla onda bir kusur, hata söz konusu olur. Şayet mana zayıf olur, onun bir kısmı kusurlu, hatalı, düzensiz ve karışık olursa, tıpkı ruhun hastalığından dolayı bedenleri hastalığa maruz kalan kişiler gibi lafız da bundan büyük oranda payını alır. Kusurlu, hatalı, düzensiz ve karışık mananın ancak lafız açısından, lafzın gelmesi gerektiği şekilde gelmemesinden kaynaklandığını daha önce sunmuş olduğum beden ve ruhun ilaçlarına kıyasla anlarsın. Eğer mananın tamamı kusurlu, hatalı, düzensiz, karışık ve bozuk olursa, bu takdirde her ne kadar kulağa tatlı gelse de tıpkı ölünün insanın gözünde herhangi bir eksiğinin olmadığı, bununla beraber kendisinden faydalanılmadığı ve hiçbir fayda vermediği gibi işte lafız da kendisinde hiçbir fayda olmayan ölü gibi kalır. Lafzın tamamı kusurlu, hatalı, düzensiz, karışık, bozuk, düşük ve zayıf olursa o lafzın sahih bir manası olmaz. Çünkü biz beden dışında ruhu bulamayız.¹⁴ İbn Raşîk manayı lafza, lafzı manaya tercih edenlerden söz ettikten sonra da şöyle der: İnsanların çoğunluğu lafzı manaya üstün tutar. İşin erbabı olan bazılarının şöyle dediklerini işittim. Bilginler şöyle demişlerdir: Lafız, değer bakımından manadan daha pahalı, kıymet bakımından daha büyük, talep edilmesi yönüyle daha üstündür. Çünkü manalar, insanların zihinlerinde mevcuttur, bu konuda cahil de işin erbabı da eşittir. Ancak, iyi bir söz, lafzın hata ve kusurlardan uzak olmasına, örgüsünün güzel olmasına, tertip ve telifinin sağlıklı olmasına bağlıdır. Görmüyor musun bir adam birini cömertlikte yağmura ve denize; atılganlık ve gözü peklikte aslana; keskinlikte kılıca; azimde akarsuya; güzellikte güneşe benzetmek isterse, bu manaların söz dizgesi, terkihi en güzel şekilde olmaz ise ve bu manalar,

¹¹ Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 55-57; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 2/355-356.

¹² Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 59; Askerî'nin belirttiği gibi, cahilliğin kendilerine galip geldiği bir gurup, ancak zorlukla anlamına vakıf oldukları kelamı iyi (*ceyyid*) kelam saymışlardır. Telaffuzu zor, katı, sert, kaba ve bilinmeyen, aşına olunmayan garip lafızlı kelamı fasih görmüşlerdir. Tam tersine dilde akışkan, telaffuzu kolay, yumuşak ve tatlı olan, kulağa hoş gelen kelamı ise redî, yani sıradan, bayağı ve adi bir kelam olarak hakir görmüşlerdir. Bk. Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 60; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 2/357.

¹³ Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 67; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 2/235, 358.

¹⁴ Ebû Alî el-Hasen b. Raşîk el-Kayravânî el-Ezdî, *el-'Umde fî mehâsini's-şî'ri ve âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (b.y.: Dâru'l-Ceyl, 1981), 1/124.

incelik, açıklık, bolluk, tatlılık, hoşluk, güzellik, zerafet, şıklık ve akıcılıktan uzak olur ise bu mananın herhangi bir kadru kıymeti olmaz. İbn Vekî' de mana insanın bedeni, lafız ise onun elbisesi gibidir. Güzel bir beden kendisine denk ve uygun bir elbise bulmaz ise, o bedenin değeri, bakanların gözünde zayıf ve küçük düşer. Bazı söz ustaları da “mana modeldir, lafız ise örnektir. Örnek modele tabi olur, model değişince o da değişir, model sabit olunca o da sabit olur” demişlerdir. Abbâs b. Hasen el-Alevî'nin ve Abdülkerîm b. İbrâhîm en-Nehşelî el-Karavânî'nin belîğ bir kelamın özelliğiyle ilgili dile getirdikleri sözlerinde görüldüğü gibi kimilerine göre manalar, lafızların kalıpları, kimilerine göre de lafızlar manaların kalıplarıdır.¹⁵ Kadî Abdülcabbar'ın Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye nisbet ettiği ifadelerde de fasih yani güzel ve doğru kelamın özelliklerini görüyoruz:

“Bir sözün fasih olması, ancak lafzının pürüzsüzlüğü, manasının güzelliği ve doğruluğu sebebiyledir. Burada her iki hususa da dikkat etmek önemlidir. Çünkü bir sözün lafzı açık ve net olduğu halde manası silik ve kısıtlı olursa bu söz fasih sayılamaz. O halde her iki bakımdan da gerekli özellikleri taşıması lazımdır. Bir sözün fasihliği sadece belirli bir lafız kalıbının/nazımının olması değildir. Çünkü nazımları yani söyleniş üslupları farklı olduğu halde bir hatibin şairden daha fasih olması mümkündür. Bazen de nazım aynı olduğu halde sözdeki meziyet fesahatta ortaya çıkar. Bu konuda esas alınması gereken zikrettiğimiz görüştür. Çünkü fesahat her türlü nazım ve söyleyiş üslubunda ortaya çıkabilir. Fesahatin bir nazma bağlı olması ise ancak fasih sözler söyleyen birinin ilk olarak ifadelendirdiği bir anlamla ilgili olabilir.”¹⁶

Belîğ bir kelimada lafız ve mana dengesi konusunda Câhız ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî de benzeri şeyleri söylemişlerdir. Tabiatında, mizacında belîğ söz söyleme sanatıyla ilgili ziyade bir güce sahip olan kişi ancak belîğ söz söylemenin üstesinden gelebilir ve bu kişinin mantık/konuşma gücündeki payı, kelama hâkim olma payının ötesine taşar, öyle ki, özgür ve soylu bir lafzı, ancak kendisi gibi özgür ve soylu bir mana üzere; yine üstün, kıymetli, açık seçik ve bol lafzı kendisi gibi üstün, kıymetli, açık seçik bol bir mana üzere koyar. Sonuçta beyan yönüyle lafzın hakkını verir, doğru olması bakımından konuşmanın payını bolca getirir, mana yönüyle kelamın payını bollaştırır. Bütün bunları, kelimada bulunması gereken yerlerine koyar ve kendi vasıflarıyla niteler, irab ve fesahat yönünden bütün bunların hakkını verir.¹⁷ Bu değerli sanat uğraşında doğru fikri bulmak için danışan kişi, sonuçta doğrusunun, lafızda mübalağadan çok sözün yapısının akıcılığına ihtiyaç duyduğunu anlar. Gerçekten de lafız özgür olmaktan çıkarsa özgür bir mana elde edilemez. Zira özgür bir mana ile esir bir lafız, ya da esir bir mana ile özgür bir lafız aynı nazım içinde bir araya getirilirse öz olarak birbirini iten, unsur olarak birbirine zıt iki şey bir araya getirilmiş demektir.¹⁸ Dolayısıyla manaların gerçekliği ancak lafızların gerçekliğiyle sabit olur. Manalar bozulduğunda aynı şekilde lafızlar da boş ve değersiz hale gelir. Lafız ile mana birbirine kaynaşmış ve birbirine kenetlenmiş ve

¹⁵ İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1/127.

¹⁶ Ebu'l-Hasen Abdülcabbar b. Ahmed Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (Kahire: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1960-1961), 22/197.

¹⁷ Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân el-Câhız, *er-Resâilu'l-edebiyye*, (Beyrut: Dârun ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423), 306.

¹⁸ Ebû Hayyân Alî b. Muhammed et-Tevhîdî, *Risâle fî'l-'ulûm*, (el-Kostantiniyye: Matbaatu'l-Cevânib, 1301), Risâletân li-Ebî Hayyân İçinde, 206'dan naklen Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 104.

birbirine örülmüştür. Birinde meydana gelen, çatlak, leke diğerine zarar verir, birinde meydana gelen kusur ve ayıp diğerini de bozar.¹⁹ Kuşkusuz sanıldığı gibi, manalar bir uçta, lafızlar başka bir uçta değildir. Tam aksine birbiriyle iç içe ve uyum halindedir. Lafız ve mana ile ilgili doğru olan bu sınırdadır. Lafzı kötü, telifi, tertibi ve tanzimi çirkin ve irabı/sözdizimi ihlal edilmiş olsa da manaların kendisine özgü olduğunu, tek başına yeterli olduğunu düşünen kişi aslında kendi eksikliği ve acizliğini göstermiş demektir.²⁰ Gerek mana gerekse de nazım, tertip ve telif yönüyle iyi ve belîğ bir kelimada olmaması ve olması gerekenler ise şöyledir: İyi bir kelimada, tekellüflü/zorlama, yapmacık, anlamı kapalı, içerisinde garip, telafuzu ve anlaşılması güç, zor, yabancı, bilinmeyen tanınmayan, manayı ortadan kaldıran, manayı bozan yahut manayı başka bir manaya dönüştüren kelimelerin kullanımından uzak olması gerekir. Hatalı, kusurlu, zayıf, cılız, güçsüz, içerisinde bolca garip lafızlar barındıran, irabı/söz dizimi sorunlu ve tevile muhtaç olan kelimeler de bu kabildendir. Çünkü bu vb. kelimeler işitildiğinde kuşkusuz kişi için bir külfet, lafzın seçiminde insan tabiatına zahmet, söylenişinde dile bir meşakkat söz konusu olur. Lafız, mana ve sözün dizimi konusunda ilk gaye, mananın doğru, ikincisi lafzın seçimi, üçüncüsü de nazımın, sözün diziminin kolay, telif ve tertibinin tatlı, şaşaalı ve parlaklığının celbedici, lafızların kardeşliğinin (binası, kuruluşu, konuluşu yönünden benzerliğinin) orta olması ve bu üç halin devam etmesi, kişi sözü işittiğinde gönülde yüceliğin meydana gelmesidir. Dolayısıyla en iyi kelimeler, gerçekliğinden dolayı aklın kendisini desteklediği, inceliğinden dolayı lafzın kendisine yardım ettiği, dinlenilmesi kolay, ruha tesir eden, kalbe tatlılık veren, göğsü rahatlatan, ezberlendiğinde unutulmayan, uzadığında usandırmayan, kıaldığında hakir görülen, cilveli, işveli, lezzetli, şaşırtıcı, okşayıcı, tatlı, yumuşak, sarhoş edici, tarağın dişleri gibi lafızları eşit ve dengeli, altın dökümü gibi dökümlü, iç içe geçmiş yani parlaklığı, doğruluğu ve mükemmelliği bir arada bulunduran bir kelimedir.²¹

2.Kur'an'ın Takdim-Tehirli Söz Dizimlerinin 7. Yüzyıl Arapların Edebî Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi

2.1.Edebî Zevkleriyle İlişkisi

Kur'an'ın söz dizimine bakıldığında cümlenin dizilişinde bir kelime, ibare ve ifade anlam bakımından neden olması gerektiği yerde değil de başka bir yerde konumlanmıştır ya da aynı hükme ortak olan iki veya daha fazla şey arasında neden diğeri ile değil de öteki ile söze başlanılmıştır, kuşkusuz bu durum, dilbilim ve anlam bilimcilerin merakını cezbeden hem de zihinlerini meşgul eden unsurlar arasında yer almıştır. Geleneğimizde Kur'an'ın söz diziminde takdim ve tehiri bilmek metnin çözümlenmesinde, cümlenin yapıbozumunda, anlam karışıklığını/belirsizliğini gidermede en temel problemler arasında yer almıştır. Bakıldığında tefsir kitapları özellikle dilbilimsel tefsirler, takdim ve tehir yapılarını tayin ve tespit etme, yapıbozum ve yapıçözüm tahlilleriyle daha doğrusu anlamı ortaya çıkarmak için Kur'an ayetlerinin dizimini yeniden inşa etme, yeniden telif, tertip ve tanzim etme çabalarıyla doludur. Çünkü Arapçada kurallı cümle diziminde, fiil cümlelerinde kıyasi dizim/sıralama, fiil-fail-meful;

¹⁹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve 'z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1988), 5/90.

²⁰ Ebû Hayyân, *el-Besâir*, 6/37.

²¹ Ebû Hayyân Alî b. Muhammed el-Abbâs, *Mesâlibu'l-vezîreyn*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1992), 1/134-136.

isim cümlelerinde ise müpteda-haber şeklindedir. Hâlbuki Kur'an'da bu kıyasî söz dizime aykırı pek çok kullanım söz konusudur. Örneğin, “وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ”²², “وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا”²³, “فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ”²⁴ ve “وَتَعَسَىٰ وُجُوهُهُمْ النَّارُ”²⁵ ayetlerinde cümlelerin kıyasî dizimine aykırı olarak, mefuller, (إِبْرَاهِيمَ, آلَ لُوطٍ, اللَّهُ, إِبْرَاهِيمَ), faillerden (رَبُّهُ), الْمُرْسَلُونَ, الْعُلَمَاءُ, رَبُّهُ) önce getirilmiştir.²⁶ Hatta bunlardan müfessirleri epey uğraştıran söz dizimleri bile söz konusudur. Örneğin, “لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِنْ فَوْقِهَا غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ”²⁷ ayetinin olması gereken dizimi “لَهُمْ غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ مِنْ فَوْقِهَا غُرَفٌ” şeklindedir.²⁸ Aynı şekilde manaya göre “وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا”²⁹ ayetinin gerçek dizimi “وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا وَأَخَذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ فَلَا قُوَّةَ”²⁹ şeklindedir. Yine mana yönüyle “وَأُولَٰئِكَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى”³⁰ ayetinin dizimi “وَأُولَٰئِكَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى”³¹ şeklinde olmalıdır. Benzer şekilde “وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ”³² ayetinin tanzim, telif ve tertibi de “وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ جَاءَهَا بِأَسْنَا فَأَهْلَكْنَاهَا”³² şeklinde takdim ve tehir gerektirmektedir. Hâlbuki Yahya b. Hamza'nın dediği gibi muciz bir kelamın hakkı, hoşça giden hayret veren bir tertip/dizim üzere yani edebî açıdan daha güzel (*el-ahsen*) bir tertip üzere gelmiş olmasıdır.³³ Durum böyle olmadığı için, ayetteki söz dizimsel ve yapısal sorunu çözmek için müfessirler “وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَحَكْمَنَا / وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَرَدْنَا إِهْلَاكَهَا فَجَاءَهَا بِأَسْنَا” şeklinde, ayete çeşitli kelime takdir ve tayinlerinde bulunmayı, hatta helak ile azabın gelişiminin aynı şey olduğunu, dolayısıyla bunlardan birini diğerinden önce söylemenin sorun teşkil edemeyeceğini, aralarında tertibi gözetmenin makul olmayacağını dile getirmeyi de ihmal etmemişlerdir.³⁴ Dilbilimcilerin ileri sürdükleri kelamın örüntüsel yapısının kastedilen anlama delaletinin açık olmamasından (*ta'kid*), takdim, tehir vb. nedenlerden dolayı lafızların tertibinin zihindeki anlam tertibine uygun olmamasından (*muâdele*) kaynaklı bu türden söz yapıları, kadim Arap şiirinde de mevcuttur. Örneğin, Abbâsî dönemi şairlerinden Mütenebbî'nin “أَنْتَىٰ يَكُونُ أَبَا الْبَرَايَا آدَمُ ... وَأَبُوكَ وَالتَّقْلَانِ أَنْتَ مُحَمَّدٌ” şiirinde bu tertip ve telifle murad edilen mananın ortaya çıkması oldukça zordur. O nedenle şiirin gerçek diziminin “أَنْتَىٰ وَمَا” şeklinde olduğu dile getirilmiştir. Yine Ferzad'ın “وَمَا”

²² el-Bakara 2/124.

²³ el-Fâtr 35/28.

²⁴ el-Hicr 15/61.

²⁵ İbrâhîm 14/50.

²⁶ Seleme b. Müslim el-Avtebî es-Suhârâ, *el-İbâne fi'l-luğati'l-Arabiyye*, thk. Abdülkerîm Halife vd. (b.y.: Vizâretu't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, Saltanatu Ammân, 1999), 1/466.

²⁷ ez-Zümer 39/20.

²⁸ el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî Ebû Abdillâh, *Fehmu'l-Kur'an ve me'ânihi*, thk. Hüseyin el-Kutlu (Beyrut: Dâru'l-Kindî, Dâru'l-Fikr, 1398), 259, 476.

²⁹ Sebe 34/51.

³⁰ Tâhâ 20/129.

³¹ Bu örnekler için bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 189-190; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/268; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr Ğâlib el-Âmilî Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 18/398; Ebû Muhammed Abdîrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzîr et-Temîmî el-Hanzelî er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Mektebetu Nizâr, 1419), 7/2441; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, (b.y.: y.y., ts.), 2/416; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsbâ b. Muhammed el-Merî İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Mısır/Kâhire: el-Fârûk el-Hadîse, 2002), 3/137.

³² el-A'râf 7/4.

³³ Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz*, 3/245.

³⁴ Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz*, 3/246.

وَمَا مِثْلُ هَذَا “ وَمَا مِثْلُ هَذَا ” şiiirinin anlama göre gerçek diziminin “ وَأَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ إِلَى ”³⁵ tarzında olması; benzer biçimde “ إِلَى مَلِكٍ مَا أُمُّهُ مِنْ ” şiiirinin delaletinin ortaya çıkması için gerçek telif ve tertibin “ إِلَى مَلِكٍ أَبُوهُ مَا أُمُّهُ مِنْ مُحَارِبٍ وَلَا كَانَتْ تُصَاهِرُهُ كَلِيبٌ ” şeklinde olması gerektiğinin ileri sürülmesi de bu kabildendir.³⁶

Kur'an'da salt fasıla ve maktalardaki vezni, ölçüyü, kafiyeyi gözetmek için takdim ve tehirlerin yer aldığı yani cümlelerin doğal söz diziminin bozulduğu da görülür. Söz gelimi, “ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى ”³⁷ ayetinin mana yönüyle dizimi, gerçekte “ وَأَجَلٌ مُسَمًّى ” şeklinde olmalıdır. Peki kelime (كَلِمَةٌ) lafzına atfedilen ve merfu olan “ وَأَجَلٌ مُسَمًّى ” ifadesinin, örnekte olduğu gibi takdim olması gerekirken tam tersine cümlelerin sonuna tehir edilmiş olmasının nedeni nedir? diye sorduğumuzda bunun seciyi/kafiyeyi, vezni ve fasıla harfinin uyumunu gözetme amacından başka bir hedefinin olmadığı ortaya çıkar. Çünkü “نُهَيْ/النهي...، مُسَمًّى/مُسَمًّى...، تَرْضَى/ترضى...” kelimelerine bakıldığında bir önceki ve bir sonraki ayetlerin fasıla harflerinin (ي) ve melodinin aynı olduğu görülür.³⁸ Aynı şekilde “فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرٌ ”³⁹ ayetinin söz dizgesinde azap (عَدَابِي), uyarı anlamına gelen *nüzur* (نُذِرٌ) kelimesinden önce gelmiştir. Hâlbuki olayların zihinde mantıksal dizimine göre gerçekte uyarı azaptan önce olan bir şeydir. Nitekim Şu'arâ, 26/208, Sâffât, 37/73, 177. ayetlerinde helakin/azabın uyarıdan sonra zikredildiği görülür.⁴⁰ Dolayısıyla bu iki kelime arasında takdim ve tehirin yapılmış olmasının nedeni ayet sonlarındaki seciyi/fasılayı dengeleme ve benzeştirme çabasından başka bir şey değildir. Çünkü “مُدْكَرٌ/مدكر...، نُذِرٌ/نذر...، مُدْكَرٌ/مدكر...”، “مُسْتَمِرٌ/مستمر...، نُذِرٌ/نذر...، مُدْكَرٌ/مدكر...”، “مُدْكَرٌ/مدكر...، نُذِرٌ/نذر...، مُنْقَرٌ/منقعر...” kelimeleriyle biten fasıla/seci lafızlarına bakıldığında, bu kelimelerin “ر/ر” fasıla/uyak harfiyle, birbirlerine yakın vezinlerle, ritmik bir ses yapısıyla bittiği görülür. Yine pek çok ayette Musa ve Harun isimleri “رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ”⁴¹ şeklinde üstünlük/metbu-tabii, öncü-izci sırasına göre ard arda geldiği halde Tâhâ, 20/70. ayette “قَالُوا أَمَّا رَبِّي ” Harun ismi Musa'ya yani üstün ve öncü olan, daha üstün olana takdim edilmiş, öncelik ve sonralık bozulmuştur. Bunun da nedeni, kuşkusuz Kur'an'da o dönem Arapların özellikle de Mekkelilerin edebî zevkine uygun vezinli, ölçülü (secili) kelimeleri söyleme, maktalari eşitleme hassasiyetinin hesaba katılmış olmasıdır. Çünkü “رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ” diziminde gelen ayetlerin öncesi ve sonrasına bakıldığında, ayet sonlarında yer alan fasıla kelimelerinin benzer vezinlerle ve fasıla harflerinin ise aynı harfle yani “ن/n”la sonlandığı görülür. Şöyle ki A'râf, 7/122'de “تَعْلَمُونَ/تعلمون...، هَارُونَ/هارون...، الْعَالَمِينَ/العالمين...”; Şu'arâ, 26/48'de “اجْمَعِينَ/اجمعين...، هَارُونَ/هارون...، يَفْكُونَ/يفكون...” ve Sâffât, 37/120'de ise “الْمُحْسِنِينَ/المحسنين...، هَارُونَ/هارون...، الْآخِرِينَ/الآخرين...” şeklinde yer almıştır. Tam tersine “رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ” ayetinden önce ve sonra gelen ayetlerin sonlarındaki fasıla harfinin ise

³⁵ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 2/286.

³⁶ Kazvîni, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 1/33, dipnot 1.

³⁷ Tâhâ 20/129.

³⁸ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/163; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Îtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etu'l-Mısıriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1974), 3/344.

³⁹ el-Kamer 54/16.

⁴⁰ Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân*, 259.

⁴¹ el-A'râf 7/122; eş-Şu'arâ 26/48; es-Sâffât 37/114, 120.

“ebkâ/ابقي... Mûsâ/موسي... etâ/اتي...” kelimelerinde izlendiği gibi⁴² eliften dönüşmüş “yâ/ي” harfi ile, “â” sesiyle bir ahenk, melodi sağlanmaya çalışıldığı yani salt uyak zevki için, olması gereken söz dizimin bozulduğu görülür. Benzer şekilde “Şüphesiz senin için orada aç kalmak, çıplak kalmak yoktur. Orada ne susuzluk çekersin, ne de güneş altında kalırsın/ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ”⁴³ ayetinde cennette açlığın, susuzluğun, çıplaklığın ve güneşin olmadığından söz edilirken kelamdaki örfi tertip ve tanzime göre “senin için orada aç kalmak, susuz kalmak yoktur. Orada ne çıplak ne de güneş altında kalırsın” denilmesi gerekirken tam tersine açlıkla çıplaklık bir cümlede; susuzlukla güneşte kalma ise diğer cümlede yan yana zikredilmiştir. Kuşkusuz bu da İbn Atiyye ve diğer müfessirlerin dedikleri gibi birbiriyle yan yana bulunması uygun olmayan lafız ve terkipleri cümlede bir araya getirmenin, bir şeyi kendi hilafı ve zıttıyla ortaya koymanın, o günkü Arapların lugavî örf ve âdetlerinden olmasından, Allah’ın da bu yerel, kültürel ve tarihsel lisan ve lugavî âdetleri üzere konuşmasından kaynaklanmış olabilir.⁴⁴ Çünkü müfessirlerin dile getirdikleri gibi birbirine yakın aynı cinsten benzer olanı, benzerinden koparıp dile getirmek (قطع النظير عن النظير) bu ayette olduğu gibi susuzluğu açlıktan; güneşte kalmayı çıplaklıktan koparıp ayırmak, Arap belagatının eşsiz sırlarındandı⁴⁵ ve İslam öncesi Arap şiirinde görülen bir durumdur.⁴⁶ O bakımdan kimileri ta-

⁴² Kur’an’da secinin varlığını ileri sürenler bu ayetleri örnek göstermişlerdir. (Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/56; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/335; Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tahânevî, *Mevsû’ati keşşâfi istlâhâtî’l-funûn ve’l-’ulûm*, thk. Alî Duhrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/932) Ancak Kâdî Ebû Bekr el-Bâkillânî yani Eşariler, Musa ve Harun isminin takdim ve tehirinin aynı manayı farklı lafızlarla tekrar etmek olduğunu, bunun belagat ve fesahatın ortaya çıktığı zor bir durum ve çeşitlendirme olduğunu belirtmişlerdir. Benzerini getirmekten aciz olduklarına dikkat çekmek için birçok kıssanın farklı tertiplerle tekrar ettiğini, dolayısıyla bu türden takdim ve tehirle gelen lafızların seci değil i’cazî ortaya koymak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 3/336; Tahânevî, *Mevsû’a*, 1/933.

⁴³ Tâhâ 20/118, 119.

⁴⁴ Ebû Muhammed Abdilhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm b. Atiyye el-Endülüsî, *el-Muharraru’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422), 4/67; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddîn el-Endülüsî, *el-Bahru’l-muhîd*, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420), 7/390; Abdulfettâh b. Muhammed Ahmed Hıdır, “Âdâtu’l-Arabi’l-Kavliyye fi Dav’i’l-Kur’âni’l-Kerîm”, *Mecelletu’l-Buhûsi’d-Dîrâseti’l-Kur’âniyye*, 3/6, 41.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/92, Dipnot 1; Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk el-Kâsimî, *Mehâsinu’t-te’vîl*, thk. Muhammed Bâsel ‘Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1918), 7/151; Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Huseynî el-Alûsî, *Rûhu’l-meânî*, thk. Alî Abdalbârî Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 8/581.

⁴⁶ Söz gelimi İmruu’l-Kays’ın aşağıdaki şiirinde:

كَأَنِّي لَمْ أَزُكِّبْ جَوَادًا لِلذَّوِّ... وَلَمْ أَتَبَطَّنْ كَاعِبًا ذَاتَ خُلْخَالٍ
وَلَمْ أَسْبِ الرُّقَى الرَّوِّيَّ وَلَمْ أَقُلْ... لِخَيْلِي كَرِي كَرَّةً بَعْدَ اجْفَالٍ

Sanki ben haz ve lezzet için yarış atına binmedim.

Halhallı tomurcuk göğüslü cariye ile birlikte olmadım.

Keskin, saf ağzı açılmamış şarabı sebyetmedim.

Ürküttükten sonra atma saldırı demedim

Mananın zihinde mantıksal dizimine uygun olarak birbirine münasip olan yarış atlarına binme, atların saldırısıyla; şarap ise, tomurcuk göğüslü kadınlarla birlikte zikredilmesi gerekirken tam tersine kadınlarla oynaşma hazzı ile atlara binme hazzı; misafirlere sunulan şarap hazzı ile cesaretle düşmana saldırma bir arada zikredilmiştir. Dolayısıyla edebî çatlaklığın yani beytin başı ile sonunun birbiriyle uyumsuzluğunun giderilmesi, mısranın tertip, tanzim, telif ve tensikinin gerçekleştirilmesi, birbiriyle benzer ve uyumlu hale getirilmesi için mısranın söz diziminin edebiyatçılar ve dilbilimciler tarafından şöyle olması önerilmiştir:

كَأَنِّي لَمْ أَزُكِّبْ جَوَادًا وَلَمْ أَقُلْ... لِخَيْلِي كَرِي كَرَّةً بَعْدَ اجْفَالٍ
وَلَمْ أَسْبِ الرُّقَى الرَّوِّيَّ لِلذَّوِّ... وَلَمْ أَتَبَطَّنْ كَاعِبًا ذَاتَ خُلْخَالٍ

rafından ayetin mevcut diziminde bir uyumsuzluğun söz konusu olmadığı, ayetin gerçekte dilde ve örfte yan yana kullanımına uygun teşekkül ettiği, çünkü örfte “o aç ve çıplaktır” denildiği, “o aç ve susuzdur” denilmediği ifade edilmiş olsa da⁴⁷ ve bu dizim, Arapların örflerinde dili kullanım âdetleriyle ilişkilendirilmiş de,

Kur'an ifadelerindeki sözün mantıksal tertip ve dizime aykırı gelme sorunu, cümle sonlarında ses, vezin ve ölçü birliğini sağlama maksadıyla da doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla ayetteki münasip olmayan söz dizimlerde Arap'ın dili kullanım âdetlerinin yanı sıra Kâsimî'nin dediği gibi ayet sonlarındaki vezin ve ahenk zevkini gözetme amacının da (وهو) قصد تناسب الفواصل) gözardı edilmemesi gerekir. Kur'an ifadelerindeki bu tertip, tanzim, telif ve tensik çatlaklığının yani anlamın çarpık, uyumsuz dizimi, İbn Atiyye'nin dediği gibi birbiriyle yan yana bulunması uygun olmayan lafız ve terkipleri cümlede bir araya getirmenin, bir şeyi kendi hilafı ve zıttıyla ortaya koymanın o günkü Arapların lugavî örf ve âdetlerinden kaynaklanıyor olması muhtemel olsa da ayetteki takdim ve tehirin gerçek nedeninin seciyi, kelam sonlarındaki ses birliğini/melodiyi benzeştirme ve dengeleme gayreti olduğu gözardı edilmemelidir. Çünkü susuzluk, açıklıkla birlikte yan yana zikredilmiş olsaydı “Senin için orada aç kalmak ve susamak yoktur/لا تجوع فيها ولا تطمأ” denilecekti. Bu takdirde ayet sonlarında vezin/ölçü benzerliği ortadan kalkmış olacaktı.⁴⁸ Dolayısıyla ayet sonlarında “ve lâ tezhâ/ وَلَا تَضْحَى... ve lâ te'râ/وَلَا تَعْرَى...” şeklinde geçen fasıla lafızları/maktaları, bunların ses, vezin ve ölçüleri önceki ve sonraki ayetlerin sonlarındaki “lâ yeblâ/لَا يَبْلَى... ebâ/أَبَى...” kelimeleriyle karşılaştırıldığında, sözün karışık dizimde gelmesinin nedeni daha da net anlaşılabilir. Kur'an'dan daha birçok örnek verilebilir.⁴⁹

Sanki ben yarış atına binmedim.

Ürküttükten sonra atıma, saldır demedim

Keskin saf, ağzı açılmamış şarabı haz ve lezzet için sebyetmedim.

Halhallı tomurcuk göğüslü cariye ile birlikte olmadım

İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/67; 2/274; Hıdır, “Âdâtu'l-Arabi'l-Kavliyye fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm”, 41; İmruu'l-Kays'ın bu iki mısrasından her biri, örnekte olduğu gibi diğerrinin yerine konulmuş olsa idi daha insicamlı, daha güzel olacağı yönünde edebiyatçıların eleştirileri konusunda ayrıca bk. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Tabâtâbâ el-Hasenî el-Alevî Ebu'l-Hasen, *'İyâru's-şi'r*, thk. Abdülazîz b. Nâsır el-Mâni' (Kâhire: Mektebetu'l-Hâneçî, ts.), 210; Ebû Ubeydillâh b. Muhammed b. 'Umrân b. Mûsâ el-Merzubânî, *Muveşşah fi meâhizi'l-'ulemâ 'ale's-şu'arâ'*, (b.y. y.y., ts.), 31; Ebu'l-Ferec el-Muâfi b. Zekeriyâ b. Yahyâ el-Cerîrî en-Nehrevânî, *el-Celîsu's-sâlih el-kâfi ve'l-enîsu'n-nâsîh eş-şâfi*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 388-389; Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 144; Ebû Hayyân, *el-Besâir*, 7/89; Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim Şihâbuddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetu'l-erab fi funûni'l-edeb*, (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 4/103-104; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 2/296-297; Muhammed b. Eydemür el-Müsta'simî, *ed-Dürrü'l-ferîd ve beytu'l-kasîd*, thk. Kâmil Selmânel-Cebûrî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 1/306-309; 8/437.

⁴⁷ İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1/259.

⁴⁸ Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, 7/151.

⁴⁹ Yine Tâhâ 67. “فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةَ مُوسَى” ayetinde fail konumunda olan “موسى” kelimesi, cümlede en sonda gelmiştir. Hâlbuki kelimada kıyasi söz dizimleri dikkate alındığında aslanan failin fiile bitişik olması, mefulün failden sonra gelmesidir. İşte burada “موسى” kelimesi takdim olunması gerekirken tehir edilmiş, mefulünden sonra gelmiştir. Bunun da nedeni seci/kafiyeyi, vezni ve fasıla harfini, söz bitişlerinde nağmeyi/melodiyi (*tenâsübü, müşâkeleyi*) gözetme amacıdır. (Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/62; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/340; İbnu'l-Esir, *el-Meselu's-sâir*, 2/174; Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz*, 2/38; Yener, *Üslûbî Anlatım ve Takdim-Tehir*, 68; Tekin, *Kur'an'ı Kerim'de Takdim-Tehir*, 41; Kılınçkaya, *Nahiv ve Belâgat Açısından Takdim-Te'hir*, 68; Çetin, *Arapça'da Takdim-Tehir*, 19-20; Arslan, “Mata'nî'nin Hasâisu't-ta'bîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm simâtuhu'l-belâgiyye Adlı Eserinde Kur'an'da Takdim-Tehir Konusunda (İşkâfî Özeline) Yaptığı Yorumlara Eleştirel

Arap edebiyatında da bu yapılar azımsanmayacak oranda çoktur. O bakımdan bütün bu söz yapılarının kadim Arap edebî anlatı ve üslubuyla ilişkili olduğuna dar birkaç örnek vermenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Söz gelimi Zu'r-Rumme'nin “ ما بَالُ عَيْنِكَ مِنْهَا الْمَاءُ يَنْسَكِبُ ... ” şiirinde takdim ve tehire yer verildiğini görüyoruz. Birinci kısmın asıl dizilişi gerçekte “ما بَالُ عَيْنِكَ يَنْسَكِبُ مِنْهَا الْمَاءُ” şeklinde olmalıdır. Ancak “tesribu/تسرب... , yenkesibu/يَنْسَكِبُ...” lafızlarında görüldüğü üzere cümlenin bitimindeki diğer kelimelerle vezni, ölçü ve kafiyeyi denkleştirme maksadıyla takdim ve tehir yapılmış olduğu göze çarpıyor.⁵⁰ Hâris b. Hillize'nin bir şiirinde⁵¹ “ولا يَبْرُدُ الْغَلِيلُ الْمَاءُ” cümlesinde mefulün (الغليل), failine/amiline (الماء)

Bakış”, 17.) Çünkü bu ayetin öncesi ve sonrasında yer alan ayetlerin sonlarındaki “tes'â/تسعي... , Mûsâ/موسى... , el-a'lâ/الاعلى...” kelimelerine bakıldığında fasıla harflerinin “ya/ي” şeklinde yazılan ve uzatmalı “â” sesiyle benzer ritim ve melodi oluşturan elif olduğu görülür. Dolayısıyla failin yani “موسى” kelimesinin söz diziminin en sonunda konumlandırılmış olmasının, daha doğrusu lafzın zihindeki anlamın dizilişine göre dizilmemiş olmasının nedeni seciyi yani vezni, ölçüyü gözetme kaygısıdır. Benzer biçimde el-Hâkka 30. “ثُمَّ الْحَجِيمُ صَلَوَةٌ” ayetinde de meful, fiiline tekaddüm etmiş, fiile bitişen hu/ه zamiri, fiilinden önce gelen mefulle raci olmuştur. Hâlbuki kurallı düzenli cümle yapısına göre “ثُمَّ صَلَوَةُ الْحَجِيمِ” şeklinde meful fiilinden sonra cümlede gelmelidir. İşte burada meful olan “الْحَجِيمُ” lafzının “صَلَوٌ” fiilinden önce dilin kıyası kurallarına aykırısı bir şekilde gelmesinin nedeni, ayet sonlarında seciyi/benzerliği (*mişâkele*) gözetme ve onu tercih etme amacıdır. Çünkü ayet sonlarına bakıldığında “فَاسْلُكُوهُ/فَسْلُكُوهُ... , sallûh/صَلُّوهُ... , feğullûh/فَعْلُوهُ...” lafızlarının benzer vezin ve aynı fasıla harfleriyle sonlandıkları farkedilir. (Bk. İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir*, 2/174-175; Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz*, 2/38.) Aynı şekilde el-İsrâ 69. “ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا” ayetinde görüldüğü üzere arka arkaya üç tane harfi cerli yapı (لَكُمْ, عَلَيْنَا, بِهِ) zikredilmiştir. Dilbilimciler açısından bu tür bir kelam, tertibi ve tanzimi bakımından güzel (*hasen*) olsa da kuşkusuz fesahat ve belagat açısından daha güzel (*ahsen*) bir kelam değildir. Daha güzel olan şüphesiz onların aralarının ayrılmış olmasıdır. Peki neden üçü de yan yana gelmek zorunda kalmıştır denilirse bunun fasıla ve maktalardaki kafiye uyumunu gözetme, o günkü Mekke ve Medine Arapların kelam sonlarında edebî zevk ve beklentilerini hesaba katma çabasının bir ürünü olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü bakıldığında ayetin sonunda gelen “تَبِيعًا” lafzının, önceki ve sonraki ayetlerin sonlarındaki “تَفْزِيلًا/تَفْزِيلًا... , tebî'â/تَبِيعًا... , vekîlâ/وَكَيْلًا...” lafızlarıyla hem vezin/ölçü ve hem de son fasıla harfleri bakımından bir ahenk ve bütünlük içinde olduğu görülür. (Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/62; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/345.) Benzer şekilde el-Kıyâmet 23. “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” ayetinde “إِلَى رَبِّهَا” ifadesi, “نَاظِرَةٌ” amilinden sonra gelmesi gerekirken amiline takdim olunmuştur. Bu takdimin nedeni ayet sonlarında seciyi, *tenâsüb* (uyum) ve *teşâkülû* (benzerliği), estetiği gözetme amacıdır. Çünkü önceki ve sonraki ayetlerin bitiş lafızlarına (bâsire/بَاسِرَةٌ... , nâzire/نَازِرَةٌ... , nâdirre/نَاضِرَةٌ...) bakıldığında bu amacın gözetildiği çok açık bir şekilde anlaşılır. Kıyâmet sûresindeki “إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ” ayetinde car yapıları haberin ve zarfın müptedasına takdimi de bu kabildendir. (Bk. Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâzu*, 2/40.) Yine, esmâi hüsnânın söz gelimi el-Bakara 225 ve el-İsrâ 44'te *ğâfir-halîm* yahut tam tersi *halîm-ğâfir* şeklinde aynı ismin bir ayette takdimli başka bir ayette de tehrihli gelişimi önceki ve sonraki ayet bitişlerindeki biçimsel, sanatsal zevkin/uyumun esas alındığı görülür. (Bk. Temizkan, “Âyet Sonlarında Yer Alan Esmâ-i Hüsnâ'da Takdim ve Te'hîr”, 505-507.) Yine hem zaman hem de insana yakın olması yönüyle önce gelmesi gereken dünya (وَالْأُولَى) lafzı en-Necm 25. “فِيهِ الْآخِرَةُ” ayetinde görüldüğü üzere ahiret (الْآخِرَةُ) lafzından sonra gelmiştir. Hâlbuki başka bir ayette örneğin el-Kasas 70. “لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ” ayetinde bu lafızlar, tam tersi bir durumla dizilmiştir. (Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 3/339; Yener, *Üslûbî Anlatım ve Takdim-Tehir*, 68.) Bunun nedeni Kur'an'ın ifadelerinde o günkü Arapların edebî zevklerine uygun ayet sonlarındaki kelimelerin vezin, ölçü ve harf benzerliğini, kulağa ve gönle hoş gelen melodi ve ritmi gözetme çabasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Necm suresindeki ayetin öncesinde ve sonrasındaki ayetlerin sonlarında gelen “temennâ/تَمَنَّى... , el-ûlâ/الْأُولَى... , yerdâ/يَرْضَى...” fasıla/seci lafızlarına bakıldığında “ya/ي” görünümünde uzatmalı “â” sesiyle bir ahenk oluşturulduğu farkedilir.

⁵⁰ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 189; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/268.

⁵¹ لَمْ يَخْلُوا بَنِي رَزَاحٍ بِيْرَقًا ... نَطَّاعٌ لَهُمْ عَلَيْهِمْ دُعَاءٌ
ثُمَّ فَاءُوا مِنْهُمْ بِقَاصِمَةِ الطَّهْرِ... رَ وَلَا يَبْرُدُ الْغَلِيلُ الْمَاءُ
ثُمَّ حَيْلٌ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ مَعَ الْعَدْرِ... لَاقَ لَا رَافِقَهُ وَلَا إِبْقَاءُ
وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهِيدُ عَلَى تَبْوٍ... مِ الْحَيَارِينَ وَالنَّبْلَاءِ بِلَاءُ

Bk. Ebû Amr eş-Şeybânî, *Şerhu'l-muallakâti't-tus'*, thk. Abdulmecîd Hemmû, (Beyrut-Lübnan: Müessesetu'l-A'lemî, 2001), 361; Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî *et-Tebrîzî* Ebû Zekerîyyâ, *Şerhu'l-kasâidi'l-*

tekaddüm etmesinin nedeni yine mısra sonlarındaki seciyi, kafiye ve vezni denkleştirme çabasıdır.⁵² Çünkü mısranın son lafızlarına bakıldığında “duâ'/دعاء..., mâ'/الماء..., ibkâ'/إبقاء..., belâ'/بلاء...” şeklinde bir ritmin hedeflendiği görülür. Yine Hâris b. Hillize'nin başka bir şiirinde⁵³ mısra sonlarında seciyi denkleştirmek için haberin (ومن دون ما لديه) müptedasına (الثناء) tekaddüm etmesi, aynı şekilde cahiliye dönemi şairlerinden Mühelhel et-Tağlibî'nin bir şiirinde⁵⁴ mefulün failine/amiline takdim edilmiş olması da (أن يخلع الليل النهار) bu kabildendir, yani mısra sonlarındaki uyakı/melodiyi denkleştirme gayesidir. Hâlbuki bu kelam, “ولا الغليل، ويرد الماء” şeklinde kıyasi dil kuralına uygun gelmiş olsa idi kafiye bozulmuş olurdu.

Sözü uzatmadan kısaca şunu ifade edelim ki Cürçânî'nin dediği gibi dinletisi kulağa hoş gelen, nazmı/dizilişi şık bir şiir görmeyenin ki bunun sebebi o şiirdeki takdim ve tehir olmasın.⁵⁵ O bakımdan ister salt ayet sonlarındaki uyakın, biçimsel ve estetik zevkin esas alınmasından isterse de o günkü Arapların günlük kullanımında dilin bu şekilde olduğundan dolayı ayetler böyle dile gelmiş olsun her hâlükârda bu durum, İlahi kelamın üslubu, dil dizgesinin o dönem Arap kelimelerinin zevki ve kullanımı üzere teşekkül ve tecessüm ettiğinin çok açık bir göstergesidir. Zihindeki anlamın mantıksal dizimine uygun gelmeyen ayetlerin o günkü Arapların kelimeler sonlarındaki nağmeyi, melodiyi gözetme âdetleriyle ilişkisine dair elbetteki bu örnekler daha da çoğaltılabilir.⁵⁶

2.2.Âdetleriyle İlişkisi

Burada amacımız takdim ve tehirin ne olduğunu, çeşitlerinin neler olduğunu yani takdim ve tehir konusunu işlemek değil, bu tür ifade kalıplarının Kur'an'ın söz varlığında neden yer aldığını sorgulamaktır. Başka bir deyişle amacımız Kur'an'da hangi ayetlerde takdim ve tehir vardır bunları göstermek yahut bunların yapısal çözümlenmeleri nasıldır bunları ortaya

'aşr, (b.y.: İdâretu't-Tıbbâati'l-Müniriyye, 1352), 274-275; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin ez-Zevzenî, *Şerhu muallakâti's-seb'*, (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2002), 285-286.

⁵² Keskinoglu, “Nahivciler Nezdinde Takdim-Te'hir Olgusu”, 164.

⁵³ اِرْمِي بِمِثْلِهِ جَالَتْ الْخَيْبُ ... لَمْ قَاتِبْتُ لِخَصْمِهَا الْإِجْلَاءُ
مَلِكٌ مُقْسِطٌ وَأَفْضَلُ مَنْ يَمُ ... شَيْبِي وَمَنْ دُونَ مَا لَدَيْهِ التَّنَاءُ
أَيُّمَا حُطَّةً أَرَدْتُمْ فَأَدُو ... هَا إِلَيْنَا تَمْشِي بِهَا الْأُمْلَاءُ

Bk. Şeybânî, *Şerhu 'l-muallakâti't-tis'*, 356; Zevzenî, *Şerhu muallakâti's-seb'*, 275.

⁵⁴ خُذِ الْعَهْدَ الْأَكْبَدَ عَلَيَّ عُفْرِي ... بِنَزْكِي كُلَّ مَا حَوَتْ التِّيَابِزُ
وَأَسْتُ بِخَالِعِ دُرْعِي وَسَيْفِي ... إِلَى أَنْ يَخْلَعَ اللَّيْلُ النَّهَارُ

Bk. Ahmet b. İbrâhîm Mustafâ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-edeb fi edebiyât ve inşâi'l-Arab*, thk. Lecne mine'l-Câmiyyîn, (Beyrut: Müessesetu'l-Meârif, ts.), 2/381.

⁵⁵ Ebû Bekr Abdilkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Fârisî el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fehr, (Cidde: Matbaatu'l-Müdünî, Kâhire-Dâru'l-Müdünî, 1992), 106.

⁵⁶ Ayetin fasıla kelimesinin önceki ve sonraki ayetlerin sonlarındaki fasıla kelimeleriyle yahut bu kelimelerin son harfiyle ses, ahenk bakımından uyumlu olsun diye failin (فرعون النذر) el-Bakara, 2/3) yine Fâtiha suresinde mefulden sonra ayet alınıldığını gördüğümüz ayetler (وَمِمَّا زَقَنَاهُمْ يَنْفِقُونَ) el-Bakara, 2/3) yine Fâtiha suresinde “نَسْتَعِينُ” kelimesinin sonra “نَعْبُدُ” kelimesinden sonra tehir edilmesi ve yine (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) el-İhlâs 112/4) ayetinde haberin ismine takdim edilmesi bu amaçla yapılan takdim ve tehire örnektir. (Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/63; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/339). Yine “وَأَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ” (el-Fussilet 41/37) ayetinde sonra gelmesi gereken “إِيَّاهُ” mefulünün “تَعْبُدُونَ” fiilinden/amilinden önceye alınması; “بُخَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنْهَا تَسْعَى” (Taha 20/66) ayetinde sonra gelmesi gereken “مَنْ سِحْرِهِمْ” car-mecrurun “أَنْهَا تَسْعَى” ifadesinden önce gelmesi; “وَتَغْشَى وَجُوهُهُمُ النَّارُ” (İbrâhîm 14/50) ayetinde “وَجُوهُهُمُ” mefulünün “النَّارُ” failinden/amilinden önce gelmesi de salt ayet sonlarındaki *tenâsübü/teşâkülü* gözetme gayesiyedir. Aksi takdirde dizimde olmaları gerektikleri yerde yani sonda gelmiş olsalardı ayet sonlarındaki seci/*tenâsüb* bozulmuş olurdu. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/234.

koymak değildir, tersine bu tür kullanımların o dönem Arapların lugavî antropolojileriyle ilişkisini gözler önüne sermektir. O bakımdan aynı hükme ortak olan iki veya daha fazla şey arasında neden diğeri ile değil de öteki ile söze başlanması konusuna gelince bu durum da kuşkusuz o dönem Arapların edebî anlayışları, sözü kullanımlarıyla ilişkilidir. Söz gelimi, “وَأَقِيمُوا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ”⁵⁷ ayetinin söz diziminde zekâtla değil önce namazla; “وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ”⁵⁸ ayetinde resul ile değil Allah ismi ile ve yine “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ”⁵⁹ ayetinin diziminde “نستعين” ile değil “نعبد” ile başlanılmış olması bu kabildendir. Kuşkusuz, bu takdim ve tehirler ister kastedilen anlamın ister kafiye/fasıla uyumunun bozulmasına engel olma amacından isterse de Arapların nezdinde ehem ve evla olanı öne almanın bir âdet olmasından kaynaklansın, her hâlükârda bu üslubun kökleri o dönem Arapların dili kullanım geleneğinde aranmalıdır. Çünkü aynı hükme dâhil olan birçok şeyden haber verdikleri zaman kendileri nezdinde ehem ve evla olanı öne almak Arap füshehasının âdetindendi (وكانت عادتهم تقديم ما هم به)⁶⁰ (العرب) Araplar, kelimelerinde kendileri için daha önemli olan şeyleri takdim ederlerdi (تقدم ما هو أهم لها)⁶¹. Dolayısıyla Kur’an’ın söz diziminde bir hikmet aranacaksa bu hikmet gökte değil, kadim edebiyatçılarımızın ve kısmen müfessirlerimizin yaptıkları gibi o dönem Arapların dili kullanım âdet ve alışkanlıklarında aranmalıdır. Söz gelimi, Râğıb el-İsfahânî’nin, lafız yönüyle “تعبدك” ifadesi, “إياك نعبد” cümlesinden daha veciz olduğu halde neden veciz şekilde gelmemiştir? diyen kişiye verdiği cevapta, bu durumun o dönem Arapların öncelik ve ehemmiyet verdikleri şeyleri öne alma yani mefulü faile takdim etme âdetleriyle ilişkilendirildiğini görüyoruz.⁶² Yine “سَيُورُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ”⁶³, “وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتِينَ”⁶⁴, “بَلْ مَكْرَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ”⁶⁵, “يُورِلُجُ اللَّيْلِ فِي النَّهَارِ”⁶⁷ ve “قُلْ مَنْ يَكْفُرْكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ”⁶⁶ ayetlerinde görüldüğü gibi Kur’an’ın söz dizgesinde gece (اللَّيْلِ) ile gündüz (النَّهَارِ) bir arada zikredildiğinde gecenin gündüzden önce zikredilmesi ya da “وَأَوْدُوا وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً”⁶⁸ ayetinde olduğu gibi hem gece ve

⁵⁷ el-Bakara 2/43.

⁵⁸ en-Nisâ 4/59.

⁵⁹ el-Fâtiha 1/5. Bazı müfessirlerin ileri sürdükleri gibi “وإياك” mefulünün, “نستعين” fiiline takdiminin, ihtisas için olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Fâtiha suresinin her bir ayetinin sonlandığı fasıla harflerine bakıldığında tam tersine bunun Arapların son derece özen gösterdikleri kelamın nazımının güzelliğini/seciyi gözetme amacından başka bir şey olmadığı ortaya çıkar. Şöyle ki sure ayetlerinin sonlarındaki “العالمين... الرحيم... الدين... نستعين... المستقيم... الظالمين” kelimelere şöyle bir göz atıldığında birbirine benzer yakın vezinli/ölçülü melodik kelime ve harflerle (ن.م) sonlandıkları görülür. Eğer “ونستعينك” şeklinde fiil cümlesinin kurallı sıralanışına göre getirilmiş olsa idi seci/kelamın nazımının güzellik ve şıklığı mümkün olmazdı. Dolayısıyla bunun nedeni, nun harfi ile biten secili nazımın güzelliğini gözetmektir (وذلك لمراعاة حسن النظم) (السجعي الذي هو على حرف النون) Bk. İbnu’l-Esîr, *el-Meselu’s-sâir*, 2/173-174; Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz*, 2/38.

⁶⁰ İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Ribâd b. Alî b. Ebî Bekr el-Bikâî, *Nazmu’d-düer fi tenâsubi’l-âyâti ve’s-süver*, (Kâhire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 14/13; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/235.

⁶¹ Avtebî, *el-İbâne*, 1/466.

⁶² Ebu’l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed el-Ma’rûf bi’r-Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîru’r-Râğıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî (b.y.: Külliyyetu’l-Âdâb-Câmi’atu Tantâ, 1999), 1/59.

⁶³ el-İsrâ 17/12.

⁶⁴ Sebe’ 34/18.

⁶⁵ Sebe’ 34/33.

⁶⁶ el-Enbiyâ 21/42; Gecenin gündüze takdim edildiği diğer ayetler için bk. el-Hadîd 57/6; el-En’âm 6/13; el-Enbiyâ 21/33; Âl-i İmrân 3/27, 190; Yûnus 10/67; İbrâhîm 14/33; el-Mü’minûn 23/80; en-Nûr, 24/44; el-Furkân 25/47; el-Kasas 28/73 vb. daha nice ayet vardır.

⁶⁷ el-Fâtır 35/13.

⁶⁸ el-Bakara 2/51.

hem de gündüzün gece (اللَّيْلِ) ile ifade edilmesi de bu kabildendir. Çünkü Arapların geceye ve gecede bulunan aya olan sevgisi, gündüze, gündüzde bulunan güneşe olan sevgi ve ilgisinden daha çok idi. Bu nedenle, Arap günü/tarihi gündüzle değil de gece ile başlatmıştır. Arapların tüm faaliyetleri hilallere dayanır. O nedenle Kur'an lafızlarının diziminde gündüzler (*eyyâm*) geceye (*leyâlî*) tabi olmuş,⁶⁹ tarih konusunda Allah, Arap âdetine, kültürel antropolojik yapısına göre geceyi gündüze üstün kılmıştır (فَعَلَّبَ اللَّيْلَةَ عَلَى عَادَةِ الْعَرَبِ فِي بَابِ التَّارِيخِ).⁷⁰ Yine “وَإِنَّ عَلَيْكَ وَإِنَّ عَلَيْنَا”⁷¹ ayetinin söz diziminde olduğu gibi genellikle lanet ve gazap edilen kişilerin isminin cümlede önce gelmesinin cari bir Arap âdeti olduğuna ilişkin ifadeler de bu kabildendir.⁷² Benzer şekilde Kur'an'ın söz dizimlerinde Âd ve Semûd isimleri birlikte zikredildiğinde neredeyse Kur'an'ın tamamında “وَعَادٍ وَثَمُودَ”⁷³ şeklinde önce Âd ve sonra Semûd lafızları tarihteki yaşam kronolojilerine uygun zikredilmiş olmasına rağmen Hâkka sûresinde tam tersi bir dizimle gelmiştir, hâlbuki bu dizim bu peygamberlerin tarihteki yaşam kronolojisine uygun bir dizim değildir. İşte bu dizim değişikliklerinin nedeni tesbit ettiğimiz kadarıyla 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların ya edebî zevkleriyle yahut dili kullanım âdet ve alışkanlıklarıyla ilişkilidir. Nitekim Nisâbü'rî'nin, Kur'an'da cari olan âdet, Âd kıssasının Semûd kıssasından önce gelmesidir, hâlbuki bu iki isim, “كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ”⁷⁴ ayetinde tersi bir tertip ve tanzimle gelmiştir. Çünkü Semûd kıssası bu sûrede son derece muhtasar/kısa ele alınmıştır. Bu da o günkü Arapların daha veciz, daha muhtasar olan ifadeleri, kelimelerinde önce zikretme âdet ve alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır, ifadeleri de bu durumu desteklemektedir (وكانت عادة القرآن جارية بتقديم قصة عاد على ثمود إلا أنه قلب هاهنا لأن قصة ثمود بنيت على غاية الاختصار ومن عادتهم تقديم ما هو أخصر).⁷⁵ O bakımdan Kur'an söz dizimindeki takdim ve tehir yapıları da hikmetinden sual olunmaz semavî/lûhûtî doğasıyla değil de tamamen o dönem Arapların dil ve mantık yapılarıyla, onların üsluplarıyla sözdeki fesahat ve belagat hedefleriyle, kendi tarihsel ve varoluşsal gerçeklikleriyle ilişkilidir. Çünkü Allah onların dillerinin arka planında olan akıllarının işleyiş biçimine göre hitap etmiştir.

Şunu peşinen ifade edelim ki Kur'an'ın söz dizimine yönelik edebî eleştiriler, ne onun mana ve mesajına ne de ilahi kaynaklı oluşuna gölge düşürmez. Kanaatimizce, bu edebî eleştiriler, tamamen ilahi mana ve mesajın, onların 7. yüzyıl nübüvvet vasat ve muhitinin beşerî, bölgesel ve tarihsel dil yapısına bürünmüş olmasıyla ilintili açıklamalar olarak görülmelidir. Çünkü Kur'an'ın bu problematik söz dizgesinin en temel nedenlerinden biri, takdim ve tehirin o dönem Arapların söylev ve yazınsal yani lugavî âdet ve geleneklerinden olmasıdır (من سنن

⁶⁹ Bk. Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyî, 1422), 1/64; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/241.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ferah Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfeyiş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 1/317; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî eş-Şinkîfî, *Edvâu'l-beyân fi izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, (Lübân: Dâru'l-Fikr, 1995), 4/123.

⁷¹ e-1-Hicr 15/35; Başka ayet örnekleri için ayrıca bk. el-Bakara 2/161; Â-i İmrân 3/87; el-Mümin 40/52.

⁷² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/301; Hıdır, “Âdâtu'l-Arabi'l-Kavliyye fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm”, 42.

⁷³ el-Mümin 40/31; et-Tevbe 9/70; el-Hac 22/42; el-Fussilet 41/13; İbrâhîm 14/9.

⁷⁴ el-Hâkka 69/4.

⁷⁵ Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Huseyn el-Kummî en-Nisâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'an ve reğâibu'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 6/345.

(العرب تقديم الكلام وهو في المعنى مؤخر، وتأخيرُهُ وهو في المعنى مُقَدَّمٌ⁷⁶ İbn Cinnî'nin ifadesiyle tamamen Arapların kelamdaki şecaat ve cesaretleriyle ilgili bir durumdur.⁷⁷ Başka bir ifadeyle Suyûtî'nin dediği gibi takdim ve tehir, istiare, temsil, kalb vb. Kur'an'da yer alan tüm bu söz yapılarının o dönem Arapların kelam sünnetlerinden olmasındandır (ذكر ما للعرب من الاستعارة) (والتمثيل والقالب والتقديم والتأخير وغيرها من سنن العرب في القرآن⁷⁸ O bakımdan Kurtubî'nin ifade ettiği gibi Allah, Araplara kendi dilleriyle, birbirlerine hitap ve diyaloglarında bildikleri, âdet ve alışkanlık haline getirdikleri üsluplar üzere hitap etmiştir. Onların söz üslubu, sonra gelmesi gerekeni takdim ve önce gelmesi gerekeni tehire dayandığından dolayı, Allah'ın kitabında da onlar bu türden söz yapılarıyla hitap olunmuşlardır.⁷⁹

Dolayısıyla Arap'ın ister vezin isterse başka nedenlerden olsun ifadeyi manaya göre cümlede durması gerektiği yerde değil de başka bir yerde kullanması sözlü ve yazınsal âdetlerindendi. Kur'an, Hz. Peygambere indirilmezden önce Araplar kendi aralarındaki hitabelerinde ve konuşmalarında takdim ve tehiri çok yaparlardı.⁸⁰ Onların edebî zevk ve sözü kullanım âdetlerine göre Kur'an ifadeleri şekillendiğinden dolayı sonraki muhatapların zihninde lafızların manaya delaleti ne yazık ki bir muamma haline gelmiştir. Bu nedendir ki Kur'an metninin *mukaddem*, *muahhar*, *muzmar* ve *mahzuflarına* ilişkin yapısal çözümlenmeler, murad edilen manayı istinbat için sözü yeniden dizayn etme, önce gelen lafzı sonraya, sonra geleni önceye alma, kelamdaki boşlukları giderme, sözü yeniden dizme ve derleme (*rekonstrüksiyon*), bu türden yapıbozucu, yapıçözümcü uğraşlar geleneksel müfessirlerin en temel uğraşları arasında yer almıştır. Bunun da en temel nedeni, Kur'an'ın kitap değil, sözlü şifahî bir kelam olmasıdır, daha doğrusu masa başında yazılmış kurgusal bir metin değil, tersine 23 yıllık zaman dilimi içerisinde farklı hal ve şartlara tevcih edilmiş bir ses, söz ve bir hitap olmasıdır. O bakımdan sonraki devirlerin kurgusal edebî metinleri için konulmuş yazın dili ölçütlerinden hareketle, Kur'an'ın kimi ifadelerinin rekâket, tenâfûr, ta'kîd ve taz'îf gibi kusurlu ve zayıf yapılar olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü Cenab-ı Hak sonraki dönemlerde geliştirilmiş kitabî yazın dilini, bu dile dair kıyasî kaideleri değil, 7. Hicaz bölgesi, o dönemin sözlü şifahî günlük hitap ve hivâr (karşılıklı konuşma) dilini kullanmıştır.

Sonuç

Belagat ve fesahat ehline göre Arap dilinde, aslolan, cümlede her ögenin ait olduğu düzen ve sıralama içerisinde kıyasi kurallara uygun gelmesidir. Yani fiil cümlelerinin dizimi, fiil-fail-meful; isim cümlelerinin ise müpteda-haber şeklinde olmasıdır. Ancak kelamda gerek nahiv gerekse de çeşitli belağî amaçlarla bu dizime zaman zaman uyulmadığı, anlam itibariyle lafzın cümlede bulunması gereken yerde bulunmadığı yani genel dil kaidesine aykırı olarak

⁷⁶ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 189; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/268; Ebu'l-Bekâ el-Hanefî, *el-Külliyât*, 260; Hıdır, "Âdâtü'l-Arabî'l-Kavliyye fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm", 75-76; Söz dizimsel sorunların nedenleri arasında tabii ki Kur'an'ın masa başında kaleme alınan bir kitap değil, irticali (tabii, doğaçlama) bir söylev ve hitap olması da gözardı edilmemelidir. Bu tür irticali bir söylev de kelimenin ya da terkinin yazın cümle yapısına aykırı, anlamı bozan bir yerde konumlandırılması pekâlâ mümkün olabilir.

⁷⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/362.

⁷⁸ Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/254.

⁷⁹ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَاطَبَ الْعَرَبِ بِلُغَتِهَا، وَمَا تَعْرِفُ مِنْ أَقَابِينَ خِطَابِهَا وَمُحَاوَرَتِهَا، فَلَمَّا كَانَ قَدْ مِنْ كَلَامِهِمْ مُبَيَّنًا عَلَى تَقْدِيمِ الْمُؤَخَّرِ وَتَأْخِيرِ الْمُقَدَّمِ . Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/62.

⁸⁰ Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân*, 256.

takdim ve tehirlî, düzensiz geldiği görülür. Gerek Arap dilinde gerekse de Kur'an'da mevcut olan bu yapılar, zaman zaman edebî yönden kusurlu, zayıf bir kelim olarak görülmüş, daha doğrusu Arap dilinde takdim, tehirden, kelamın düzensiz tanziminden, lafızların anlam tertibine uygun dizilmeyişinden dolayı, murad edilen manaya delaletin açık olmayışı ve muhatabın bu düzensiz ve tertibi zayıf kelimadan murad edilen manaya nasıl ulaşacağını bilmeyişi, bazı bilginler tarafından kelamın fesahatine aykırı bir *tenâfir/et-ta'kidu'l-lafziyyu* (lafzî karışıklık, düzensizlik) olarak kabul edilmiştir. Kur'an'da bazı ayetlerin söz dizimlerinin kıyasi dil kurallarına, kurallı cümle yapılarının sıralanışına aykırı geldiği, kurallı gelmesi gerekirken bu doğal söz diziminin bozulduğu takdim-tehirlî düzensiz ve karışık geldiği görülür. Dolayısıyla tertip ve tanzimi yönüyle Kur'an'ın kimi ifadelerinin *ceyyid*, *hasen* yahut *ahsen* düzensizinde yapılar olmadığı, onun söz dizimindeki bazı rekâketlerin, zayıf ve cılız yapıların, *kabîh*, *mezmûm*, *merdûd* ve *redî* ifadelerin yer aldığı belirtilmiş, fesahat, kelamın açık ve seçik olmasını gerektirdiğinden dolayı bu durum, fesahatın zıttı bir durum, bir kelim kusuru ve ayıbı olarak görülmüştür, hatta kimileri tarafından onun i'cazını zedeleyen, i'caz itibarını düşüren ve ona leke getiren yapısal sorunlar arasında da tadat edilmiştir. Dolayısıyla bir ses, söz, sözlü ve şihafî bir nutuk ve hitap olduğu dönemde, ilk muhataplar için anlam bakımından hiçbir sorun teşkil etmeyen Kur'an'daki bu takdim ve tehirlî söz yapıları, iki kapak arasına sıkışmış, hitaptan kitaba dönüşmüş bir metinle karşılaşan dolaylı muhataplar için anlam karışıklığına ve düzensizliğe yol açtığından dolayı, müfessirler eforlarının önemli bir kısmını ilahî murad ve mesaja değil, hitabın nazmındaki bu karışıklığı gidermeye, sözdizimi bozup yeniden inşa etmeye ayırmışlardır. Kur'an'da ayet sonlarında kıyasi dil kaidelerine aykırı gelen, müfessirlerin eforlarının azımsanmayacak bir kısmını harcadıkları takdim ve tehirlî söz yapılarının aslında maktalardaki seciyi/kafiyeyi, vezni, ölçüyü ve fasıla harfinin uyumunu gözetme amacından, daha doğrusu ayet sonlarındaki seciyi/fasılâyı dengeleme, eşitleme ve benzeştirme nağmeyi/melodiyi (*tenâsübü*, *müşâkeleyi*) gözetme çabasından kaynaklandığı farkedilir. Bunun da ilahî bir sır yahut hikmete mebni bir durum değil, daha ziyade yedinci yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların kelamda edebî zevk ve âdetleriyle ilişkili bir durum olduğu, o günkü Mekke ve Medine Arapların edebî zevk ve beklentilerini hesaba katma çabasının bir ürünü olduğu görülür. Nitekim dilbilimciler ve müfessirler, bu durumu Allah'ın 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların yerel, kültürel, gündelik mahalli lugavî âdetleri üzere konuşmasından kaynaklandığını dile getirmişlerdir.

Salt ayet sonlarında değil, ayetin diğer kısımlarında yer alan aynı hükme ortak olan iki veya daha fazla şey arasında neden diğeri ile değil de öteki ile söze başlanmış olmasını da kuşkusuz o dönem Arapların edebî anlayışları, sözü kullanımlarıyla ilişkilendirmişlerdir. Dolayısıyla şunu ifade edelim ki ister salt ayet sonlarındaki uyakın esas alınmasından isterse de o günkü Arapların günlük kullanımında dilin bu şekilde olduğundan dolayı ayetler böyle formüle edilmiş olsun, her hâlükârda bazı dilbilimci ve belagatçıların yaptıkları gibi Emevi, Abbasi-ler devrinde ve daha sonraki dönemlerde kurgusal edebî metinler için konulmuş yazın dili ölçütlerinden hareketle, Kur'an'ın kimi ifadelerinin rekâket, tenâfir, ta'kid ve taz'if gibi kusurlu ve zayıf yapılar olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü Cenab-ı Hak sonraki dönemlerde geliştirilmiş kitabî yazın dilini, bu dile dair kıyasî kaideleri değil, 7. Hicaz bölgesi, o dönemin sözlü şifahi günlük hitap ve hivâr (karşılıklı konuşma) dilini kullanmıştır. Nite-

kim, geleneğimizde bazı dilbilimciler ve müfessirlerin, İlahi kelamın üslubunun, dil dizgesinin o dönem Arapların kelam zevkleri ve kullanımları üzere teşekkül ve tecessüm ettiğini dile getirmiş olmaları ve yine ilk muhatapların bunların manasının anlaşılabilirliği veya dil teamüllerine uygun olmadığı yönünde beyanlarda (şikayetlerde) bulunmamış olmaları da bu durumu teyit etmektedir. O bakımdan Kur'an'ın söz dizimindeki takdim ve tehirli söz yapıları, hikmetinden sual olunmaz semavî/*lâhûtî* doğasıyla yahut sonraki dönem kurgusal kıyasî dil kuralları perspektifiyle değil; tersine tamamen o dönem Arapların konuşma yahut edebiyat dilleriyle ve mantık yapılarıyla, onların üsluplarıyla sözdeki fesahat ve belagat hedefleriyle, kendi tarihsel ve varoluşsal/*nâsûtî* gerçeklikleriyle bağlantılı ele alınmalıdır.

Kaynakça

- Alûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Huseynî. *Rûhu'l-meânî*. thk. Alî Abdalbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Arslan, Adnan. "Mata'nî'nin Hasâisu't-ta'bîr fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm simâtuhu'l-belâgiyye Adlı Eserinde Kur'ân'da Takdim-Tehir Konusunda (İşkâfî Özelinde) Yaptığı Yorumlara Eleştirel Bakış". *Sırat* 2/1 (Mayıs 2021), 10-34.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mehrân. *es-Sinâ'ateyn*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1419.
- Avtebî, Seleme b. Müslim es-Suhârâ. *el-İbâne fi'l-luğati'l-Arabiyye*. thk. Abdülkerîm Halîfe vd. 4 Cilt. b.y.: Vizâretu't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, Saltanatu Ammân, 1999.
- Bikâî, İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Ribâd b. Alî b. Ebî Bekr. *Nazmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-süver*. 22 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân. *er-Resâilu'l-edebiyye*. Beyrut: Dârun ve Mektebetu'l-Hilâl, 2. Basım, 1423.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdilkâhîr b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Fârisî. *Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fehr. Cidde: Matbaatu'l-Müdünî, Kâhire-Dâru'l-Müdünî, 3. Basım, 1992.
- Çetin, Yusuf. *Arapça'da Takdim-Tehir ve Şiirde Kullanımı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çetinovalı Bay, Neşe. *İbnü's-Serrâc'a Göre Arapça Sözdiziminde Takdim ve Tehir (el-Usûl Örneği)*. İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Ebû Hayyân, Alî b. Muhammed el-Abbâs. *Mesâlibu'l-vezîreyn*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- Ebû Hayyân, et-Tevhîdî. *el-Besâir ve'z-zehâir*. thk. Vedâd el-Kâdî. 10. Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1988.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddîn el-Endülüsî. *el-Bahru'l-muhîd*. thk. Sıtkı Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebu'l-Bekâ el-Hanefî. *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-luğaviyye*. thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.
- Ebi'l-İsba' el-Advânî, Abdu'l-Azîm b. el-Vâhid b. Zâfir. *Tahrîru't-tahbîr fi sinâati's-şi'ri ve'n-nesri ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hanefî Muhammed Şeref. el-

- Cumhûriyyetu'l-Arabiyyetu'l-Muttehîde: -el-Meclisu'l-A'lâ li-Şuûni'l-İslâmiyye-Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.
- Güney, Fikri. "Arap Dilinde Takdim ve Te'hir Olgusu". *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 95-112.
- Gürbüz, Mehmet-Abdullah Demirci, "Belâgat Açısından Müsnedün İleyhin Fiilî Habere Takdimi". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 161-189.
- Hâşimî, Ahmet b. İbrâhîm Mustafâ. *Cevâhiru'l-edeb fî edebiyât ve inşâi'l-Arab*. thk. Lecne mine'l-Câmiyyîn. Beyrut: Müessesetu'l-Meârif, ts.
- Hıdır, Abdulfettâh b. Muhammed Ahmed. "Âdâtu'l-Arabi'l-Kavliyye fî Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelletu'l-Buhûsi'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye* 3/6, 21-93.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdilhak b. Ğâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm el-Endülüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Hasâis*. 3 Cilt. b.y.: el-Heyetu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdirrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzîr et-Temîmî el-Hanzelî er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Mektebetu Nizâr, 3. Basım, 1419.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ b. Muhammed el-Merî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*. thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Mısır/Kâhire: el-Fârûk el-Hadîse, 2002.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ el-Kazvînî er-Râzî Ebu'l-Hüseyn. *es-Sâhibî fî fikhi'l-luğati'l-Arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-Arabi fî kelâmihâ*. b.y.: Muhammed Alî Bîzûn, 1997.
- İbn Raşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayravânî el-Ezdî. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'ri ve âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ceyl, 5. Basım, 1981.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyî, 1422.
- İbnu'l-Esîr, Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddîn. *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Ahmet el-Hûfî, Bedevî Tibâne. 2 Cilt. Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İbnu'l-Esîr, Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed b. Abdi'l-Kerîm eş-Şeybânî Ebu'l-Feth Ziyâuddîn. *el-Câmi'u'l-kebîr fî sinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelâmi ve'l-mensûr*. thk. Mustafâ Cevâd. b.y.: Matbaatu'l-Mecma'il-İlmiyyi, 1375.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasen Abdulcabbâr b. Ahmed. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*. 16 Cilt. Kahire: Vezâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1960-1961.

- Kalkaşendî, Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezârî. *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kâsimî, Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk. *Mehâsinu't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsel 'Uyûn es-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1918.
- Kazvînî, Muhammed b. Abdırrahmân b. Ömer Ebu'l-Me'âlî, Celâluddîn eş-Şâfî el-Ma'rûf bi-Hatîbu Dimeşk. *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 3. Basım, ts.
- Keskinoglu, H. -M. Ali Kılây Araz. "Nahivciler Nezdinde Takdîm-Te'hîr Olgusu". *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (June 2020), 153-166.
- Kılınçkaya, Abdullah. *Nahiv ve Belâgat Açısından Takdim-Te'hîr ve Kur'ân-ı Kerim'de Kullanılışları*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ferah Şemsuddîn. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfeyiş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Merzubânî, Ebû Ubeydillâh b. Muhammed b. 'Umrân b. Mûsâ. *Muveşşah fî meâhizi'l-'ulemâ 'ale's-şu'arâ'*. b.y. y.y., ts.
- Muhâsibî, el-Hâris b. Esed Ebû Abdillâh. *Fehmu'l-Kur'ân ve me'ânîhi*. thk. Hüseyin el-Kutlu. Beyrut: Dâru'l-Kindî, Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1398.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd b. Abdi'l-Ekber es-Sümâlî el-Ezdî Ebu'l-Abbâs. *el-Muktazab*. thk. Muhammed Abdulhâlik Udeyme. 4 Cilt. b.y.: Âlemu'l-Kütub, ts.
- Müsta'simî, Muhammed b. Eydemür. *ed-Dürrü'l-ferîd ve beytu'l-kasîd*. thk. Kâmil Selmânel-Cebûrî. 13 Cilt. Beyrut-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Nehrevânî, Ebu'l-Ferec el-Muâfî b. Zekeriyâ b. Yahyâ el-Cerîrî. *el-Celîsu's-sâlih el-kâfî ve'l-enîsu'n-nâsîh eş-şâfî*. thk. Abdulkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Nîsâbü'rî, Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Huseyn el-Kummî. *Ğarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim Şihâbuddîn. *Nihâyetu'l-erab fî funûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed. *Tefsîru'r-Râğıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî. 5 Cilt. b.y.: Külliyyetu'l-Âdâb-Câmi'atu Tantâ, 1999.
- Râzî, Zeynuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir el-Hanefî. *Unmûzecu celîl fî es'ile ve ecvibe 'an ğarâibi âyi't-tenzîl*. thk. Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Matrûdî. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991.

- Sarıgül, Murat. “Tefsir Kitaplarında Takdim-Te’hir İle İlişkilendirilen Âyetlerin Tespiti”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Temmuz 2022), 914-936.
- Semerkindî, Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru’l-‘ulûm*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Sîbeveyh, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Ebû Bişr. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu’l-Hâneçî, 3. Basım, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzübân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasen Mehdeli-Alî Seyyid Alî. 5 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-Müzhir fî ‘ulûmi’l-luğa ve envâ’ihâ*. thk. Fuâd Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey’etu’l-Mısriyye el-‘Âmme li’l-Kitâb, 1974.
- Şeybânî, Ebû Amr. *Şerhu’l-muallakâti’t-tis’*. thk. Abdulmecîd Hemmû. Beyrut-Lübnan: Müessesetu’l-A’lemî, 2001.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî. *Edvâu’l-beyân fî izâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*. 9 Cilt. Lübân: Dâru’l-Fikr, 1995.
- Tabâtabâ, Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî Ebu’l-Hasen. *‘ÿâru’ş-şî’r*. thk. Abdulazîz b. Nâsir el-Mâni’. Kâhire: Mektebetu’l-Hâneçî, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr Ğâlib el-Âmilî Ebû Cafer. *Câmiu’l-beyân fî te’vîli’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetu’r-Risâle, 2000.
- Tahânevî, Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbır el-Fârûkî el-Hanefî. *Mevsû’ati keşşâfi’l-islâhâti’l-funûn ve’l-‘ulûm*. thk. Alî Duhrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübân, 1996.
- Tebrîzî, Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî Ebû Zekeriyâ. *Şerhu’l-kasâidi’l-‘aşr*. b.y.: İdâretu’t-Tibâati’l-Münîriyye, 2. Basım, 1352.
- Tekin, Ahmet. “Kur’ân’da Takdîm-Tehir’in Gerekçeleri”. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* V/1 (2017), 31-44.
- Tekin, Ahmet. *Kur’ân’ı Kerim’de Takdim-Tehir ve Anlam Üzerindeki Etkisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Temizkan, Abdullah. “Âyet Sonlarında Yer Alan Esmâ-İ Hüsnâ’da Takdîm ve Te’hîr”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Mehmet Bilen vd. 498-519. Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayını, 2017.
- ‘Ukberî, Ebu’l-Bekâ Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *et-Tibyân fî i’râbi’l-Kur’ân*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. b.y.: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şerikâhu, ts.

Yahyâ b. Hamza, İbn Alî b. İbrâhîm el-Hüseyînî el-Alevî. *et-Tirâzu li-esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Unsurîyye, 1423.

Yener, Fethullah. *Üslûbî Anlatım ve Takdim-Tehir Üslûbunun Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki ğevâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 3. Basım, 1407.

Zerkeşî, Ebû Adillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu muallakâti's-seb'*. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2002.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Emrah DİNDİ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.