

Eser Başlıklarının Yorumsamacı Okunuşu Üzerine

Numan Konaklı

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Şükrü Nali Paşa İ.Ö.O İnegöl-Bursa
Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tefsir Bilimdalı Doktora Öğrencisi
numankonakli@yahoo.com

Öz

Bir metni anlamak, metnin kurucusu olan müellifin dünyası ile metnin kendisine nüfuz etme süreçlerine bağlıdır. Bu süreçleri gerçekleştirmek için kuşkusuz okur her iki olguyu kavramanın hermenötik enstrümanlarına ihtiyaç duyar. Bu enstrümanların niteliği metnin kendine özel bağlamı ile yakından ilişkilidir. Anlama ve yorumlama işleminde merkeze metni aldığımızda müellifin metne vermiş olduğu başlığın mutlaka dikkate alınması gereken bir gerçek olduğu ortadadır. Bu çalışma anlama ve yorumlama etkinliğine hermenötik bir katkı olarak eser başlıklarını yorumsamacı bir şekilde okumayı ve analiz etmeyi önermekte ve bu bağlamda klasik ilim geleneğindeki bazı metinler üzerinde bunu tatbik etmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Başlık, metin, yazar, yorum, okuma, anlama.

A Hermeneutic Reading about Classic Book Titles

The understanding of a text depends on the comprehension of the writer's world and the courses of penetration into the text itself. Admittedly, the reader needs some hermeneutical instruments in order to fulfill these conditions. The characteristic features of these instruments have very close connection with the special context of the text. This article examines and offers a hermeneutical reading of the titles of some Arabic works belong to the classical scientific tradition in Islam.

Key Words: Title, text, writer, hermeneutic, reading, understanding.

Atıf

Numan Konaklı, Eser Başlıklarının Yorumsamacı Okunuşu Üzerine,
Marife, Yaz 2012, ss. 131-143

I. Giriş

Bir esere başlık koymanın fonksiyonu nedir? Müellif eser başlığı seçiminde sıradan bir tercih mi ortaya koyar yoksa eser ile ulaşmak istediği amaca ve projeye ışık tutan bir başlık mı seçer? Eser başlıklarını analiz etmenin eseri anlama ve yorumlama sürecine katkısı var mıdır? Bu yazı bu ve benzeri sorular etrafında birtakım dilbilim ve tefsir klasiklerinin eser başlıklarını ön planda tutarak bazı tespitler sunmayı amaçlıyor. Öncelikle belirtmek gerekir ki bir isimlendirme işlemi olmaksızın hem insanlar arası iletişim hem de insani hayatın işleyişi imkansız hale gelmektedir. Diğer yandan eşya ve nesnelere isimlendirme işlemi varlıklara cins ve türdeşleri arasında belirginlik ve ayırım özellikleri kazandırması bakımından işlevsel bir özellik taşır ve belirli bir etkiye sahiptir. Ne var ki eserlere başlık koyma işlemi söz konusu olduğunda genelde bu durumlar akla gelmemektedir. Belki de okuyucular tarafından esere başlık koyma işleminin sıradan bir işlem olduğu düşünölmektedir. Fakat ilim ve düşünce tarihimizde özellikle klasik eserler söz konusu olduğunda bazı eserler içeriklerinin ve ele aldıkları konuların yanı sıra ayrıca başlıklarıyla da bizim dikkatimizi çekerler. Bu eser başlıklarında sıradanlığı aşan çeşitli anlam ve göndermelere sahip bir isimlendirmenin söz konusu olduğu göröölür.

İlim geleneğinde tedvin döneminden itibaren müellifler bir şekilde eserlerini isimlendirirler. Bazen bu isimlendirmenin müellifin talebeleri, aynı ekol içerisinden birileri veya eseri yazıya geçiren müstensihler tarafından da yapıldığı bilinir. Bu bağlamda metinler-arası bir okuma yapıldığında erken dönemlerden itibaren eser başlıklarının ilim çevrelerinde mütedavel bir şekilde zikredildiği göröölabilir.¹ Eserin içeriği üzerine zihinsel emek harcayan müellif aynı zamanda eser başlığına ilişkin de zihinsel bir çaba harcar. Bu bakımdan başlık koymak esasında müellifin özgün üretiminde önemli bir yere sahiptir. Öyle ki başlık eserin söylemsel ve tarihsel değerine nezaret etmektedir.² Okur, eserin içeriğini ve eserde ortaya konulan muhtevayı veya söylemleri zihninde eser başlığı ile özdeşleştirerek muhafaza eder. Eser başlığı eserin tüm söylemlerini odak bir merkeze doğru çekerek birleştirir. Başlık ayrıca okuyucuya yöneltilen söylemi, okuyucunun kavrayış ve dikkatinin birbirini izlediği ve okuyucunun dağınık yorumlarını ilgili konu ve bilişsel-kültürel alan çerçevesindeki muhkem bir daireye ve söylem sanatı etkinliğine ilişkin bir ilk isteğe yönlendirip bir araya toplayan yönlendirilmiş bir destek noktasıyla birleştirmede merkezi bir vasıtaadır. Zira hiçbir metin okuma başlıkta önceden oluştu-

¹ Burada eser başlıklarının tarihi aidiyeti ve otantisitesine değinmeksizin verili durum üzerinden bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Yazıdaki değerlendirmelerin umum ifade etmediği bilinmelidir. Yani bu tespitler kültürde üretilen bütün eserleri kapsamaz. Daha çok bazı klasik eserlerin başlıkları üzerinden yorumlar sunulacaktır. Zira her eser başlığı içeriğiyle paralel ve karşılıklı bir başlık taşımaz. Kültürde içeriğinden bağımsız eser başlıklarına da sık sık rastlanıldığı gibi ayrıca farklı bir tavrı olarak da eserlerine hiç başlık koymayan hatta kendi adını dahi zikretmeyen müelliflerin varlığına da kütüphanelerimizde rastlanır.

² Nâsır, *el-Luga ve't-Te'vil*, s. 164.

rumuş giriş ve başlangıçlarla sınırlı kalmaz.³ Bu açıdan eser başlığı, okuma eyleminde okurun zihninin mevzular arasında dağılmasını engelleyerek eserin yöneldiği ana mevzu üzerine yoğunlaşmayı sağlar.

Başlığın özellikle okurun zihni ve okuma eylemi üzerinde fonksiyonel bir yapısı vardır. Bu durumu daha iyi anlamak için tersine bir hareket yapalım. Mesela başlıksız bir eser okumayı deneyelim veya başlıksız bir eser okuduğumuzu düşünelim. Bu durumlarda başlıksız bir metin okuyanın bilinç hali, anlamının ontolojik yapısında bir parçalanma ve semantik etkinlik itibariyle anlamın elde edilme imkanlarının çözülmeye uğraması şeklinde düşünülebilir. Diğer yandan herhangi bir eserin okunuşu başlığın anlamına ilişkin ilk kurucu ana/bakışa bağımlılığını sürdürür. Bu, baştan beri metnin bütünü ve metne yüklenen mümkün bütün detayları kuşatma işlevi gören andır/bakıştır. Böylece eser bu an/bakış ile damgalı kalır.⁴ Teorik bir örnek olarak bazı kutsal kitapların isim ve başlıkları bu bakımdan anlamlıdır. Mesela Tora/Tevrat'ın "Hüküm" ve Avangel/İncil'in "Müjde" anlamı itibariyle sahip oldukları ilahi başlıklar esasında söz konusu metinlere yüklenen bütün detayları kuşatan bir işleve sahiptirler. Aynı şekilde son ilahi kitap Kur'an hakkında da "Okunan/Okuyan/Toplayan" anlamları itibariyle benzer bir tespit yapılabilir.

Eser başlığı okuyucuda bir "duyum akımı" sağlar ve başlıktaki sözcüklerin duyumlarını bir bütün içerisinde birleştirir. Müellif bu durumda tek bir sözcük içerisinde birden çok duyum emdirir. Bu sebeple bir kitap ya da şiirde sık sık yinelenen bir sözcük kimi zaman bu kitap ya da şiirin içerdiği çeşitli duyumların tümünü soğurur ve bir anlamda yapıtın kendisine eşdeğer hale gelir. Yazımsal bir yapıtın başlığı, bir resmin ya da bir müzik parçasının adına göre çok daha büyük bir ölçüde yapıtın içerdiğini dile getirir ve anlamını tamamlar. Don Kişot, Hamlet ve Anna Karenina gibi kitap adları bu durumu çok açık bir şekilde göstermektedir; tek bir ad, bir yapıtın tüm duyumunu içermektedir. Güzel bir örnek de Gogol'un Ölü Canlar'dır. Başlangıçta bu ad ile, ölmüş ama isimlerin henüz resmi listelerden silinmemiş ve hala sanki hayattalmış gibi alınıp satılabilen toprak kölelerine atıfta bulunmaktadır. Bu sözcükler, söz konusu ölü alışverişi çevresinde kurulmuş kitabın bütünü boyunca hep bu duyum çerçevesinde kullanılmaktadır. Ancak bu iki sözcük yapıtın bütünüyle aralarında var olan ilişki dolayısıyla önemli ve sınırsız ölçüde daha geniş yeni bir duyum kazanmaktadır. Kitabın sonuna ulaştığımız zaman "Ölü Canlar"ın bizim için taşıdığı anlam artık ölü toprak kölelerinden çok, öyküdeki fiziksel bakımda çn hayatta ama manen ölmüş bulunan tiplerin tümüdür.⁵

İlim ve kültür tarihimizdeki eser başlıkları incelendiğinde başlıkların iki şekilde kurulduğu görülür: Birincisi: Başlık eserde ortaya konulan konunun maksadına açıkça işaret eder. İkincisi: Başlık eserde ortaya konulan konunun genel ma-

³ Nâsır, *el-Luga ve't-Te'vîl*, s. 164-165.

⁴ Nâsır, *el-Luga ve't-Te'vîl*, s. 165.

⁵ Vygotsky, *Dil ve Düşünce*, s. 208-209.

nasına hiçbir şekilde işaret etmez.⁶ Ayrıca metin üzerinde eser başlığı açısından farklı iki türlü bir ilişkiden de söz edilebilir. Bunlardan ilki müellif-başlık ilişkisi ve diğeri başlık-eser ilişkisi. Bunların her biri arasında diyalektik bir ilişki söz konusu olup karşılıklı ilişkileri itibariyle yeni anlama süreçleri ortaya çıkarırlar. Bir yandan okur tarafından bu gibi başlıkların yorumlanması, başlığın anlamındaki metaforik aktiviteye ilişkin genel işaretleri okuma imkanı sunar. Diğer yandan da başlık konuya girişin bir anahtarı olmaktan ziyade daha çok müellifin kendisine ilişkin bir anahtardır. Bu açıdan bakıldığında başlık, içerisinde müellifin/yazarın özel konunun kendisini gösterdiği evrenin anahtarı olur. Ayrıca bu özel konumda olguyu ve yazarın işlediği konu ile olan pragmatik ilişkilerin sınırlarını anlamının tarihselliğini aşan bir dil muhafaza edilir.⁷

Burada başlık ile müellif ve onun dünyası arasında kurulan irtibat önemlidir. Başlık analizi bizi müellifin evrenine ve onun eser üzerinden yürüttüğü amaç ve projeye götürür. Müellif bir bakıma seçmiş olduğu başlık ile eserin yorumsamacı anahtarlarını bize sunar. Fakat her eserde bu anahtarlara uzanmak kolay gözükmemektedir. Bazı klasik eserlerde müellif tarafından başlık üzerinden bir şifreleme işlemi gerçekleştirilir ki bu şifrenin çözümü metnin muhatabı ve alıcısı için zaman alan bir uğraşı gerektirebilir. Özellikle kurucu metinlerin ve klasik eserlerin çoğu içerikleri itibariyle kapılarını okura kolayca açma konusunda dirençlidirler. Yine bu yorumsamacı çaba sadedinde sadece başlıktan hareket etmek okur için yeterli veri sağlamaz. Metnin okuruna başlık üzerinden yorum imkanı sunabilecek daha fazla hermenötik enstrümanlara ihtiyaç vardır. Bunların en önemlisi eserin başlık ve içeriğinin karşılıklı bir analizidir. Öncelikle bu analiz sayesinde başlığın durduğu yerin sağlaması yapılabilir. Diğer taraftan müellifin içinde yaşadığı tarihsel bağlam ve bu bağlam içinde müellife özel evrenin ve onun amaç ve yönelişlerinin tespiti başlık okumada okura veri sağlayan diğer unsurlardır. Bu şekilde eser başlığı analizi aynı zamanda eseri anlama ve yorumlama işlemine ciddi katkılar sağlayan bir çaba olarak da düşünülmelidir.

II. Eser Başlıklarına İlişkin Bazı Okumalar

Eser başlıklarını yorumsamacı bir şekilde analiz ederek müellifin amacını ve yönelişini tespit etmeye yönelik bazı okumalar mevcuttur. Bu okumalarda bazı klasik eserlerin başlıkları analiz edilerek okura eserin durduğu yeri anlamaya ilişkin önemli anahtarlar sunulur.

A) İlk örnek olarak burada Taberî'nin (ö. 310/923) "*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*" (Kur'an Ayetlerinin Te'vili Hakkındaki Beyanı Toplayan) isimli eseri ile Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) "*el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Tenzil*" (Kur'an'ın İnce Sırlarının Hakikatlerini ve Te'vil Vecihleri

⁶ Yazar başlık kurgusunun ikinci kısmına örnek olarak Gazzâlî'nin *Mihakkü'n-Nazar* (Düşünmenin Ölçütü) ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-İmtâ ve'l-Muâne* (Hoşnutluk ve Samimiyet) isimli eserlerini örnek olarak sunar. Fakat şunu belirtmek gerekir ki bu başlıklar metnin ana izleğinden farklı olsalar da içerikten tamamen bağımsız değillerdir.

⁷ Nâsır, *El-Luga ve't-Te'vil*, s. 165.

Hakkında Söylenenlerin Kaynaklarını Keşfeden) isimli tefsir tarihinin iki önemli klasiği üzerine Sîzâ Kâsım-Drâz'ın bazı mülahazalarını sunalım.⁸ Kâsım öncelikle iki müellif arasında çeşitli açılardan karşılaştırmalı okumalar yapar. Bu açılardan biri müellifler arasında iki asrı aşan bir zaman aralığının mevcudiyetidir. Bu zaman aralığında ilim ve düşünce tarihinde metinler etrafında, metinlerin inşa ve anlama yöntemleri üzerine düşünme noktasında büyük bir değişim söz konusu olmuş ve yine bu aralıkta –hicri IV ve V. asırlar- dilbilim (belagat) düşüncesi yerleşik hale gelmiştir. Bu durum Kâsım'a göre Taberî ve Zemahşerî'nin metin yazımı (yazım anlayışı) noktasında birbirinden farklı merhalelere ait olduklarını gösterir. Taberî “metin üretimi” merhalesine ait iken; Zemahşerî ise “ölçüt/kriter üretimi” merhalesine aittir.⁹ Yani iki müellifin eserleri açısından ilki söylem üretimi üzerine ikincisi de söylem analizi üzerine yoğunlaşmıştır. Bunu her iki düşünürün kalkış noktalarından –eserlerinin mukaddimelerinden- hareketle anlamak mümkündür.

Taberî'nin *Câmiul'l-Beyân* isimli tefsir eseri tek bir metin değildir. Zira bu eser Kur'an metninin ortaya çıkardığı ve Taberî tarafından sahiplerinin görüşlerinin kaydedildiği ilgili metinlerin tümünü kapsadığı hipotezini temel alır. Bu metinler Taberî'ye kadar geçen sürede Kur'an tefsiri ve yorumu ile ilgili olarak ortaya konulan ve Taberî'nin ulaşabildiği ilgili bütün metinleri kapsar. Gerçekten Taberî'nin bu metinleri derlemede rolü büyüktür. Bazı yerlerde bu metinlere yorum ve kayıtlar düşer ve birbirleriyle karşılaştırır. Fakat eserinde kendisiyle ittifak eden ve etmeyen metinleri bir araya getirir.¹⁰ Taberî'nin bu eserinin Hz. Peygamber, Sahâbe, Tâbiûn ve kendisine kadar gelen tefsir hakkındaki görüşleri toplayan bir ansiklopedi (câmî) olduğunu söyleyebiliriz. Selefin görüşlerini tedkik etmek isteyen araştırmacılar, öncelikle onun eserine müracaat ederler. Bu eser lugat, tarih, fıkıh, nahiv, kıraat, İslami ve câhili şiirler için de bir kaynak teşkil eder.¹¹

Zemahşerî ise *Keşşâf*'ta standart bir temelde seçmeci bir işlem gerçekleştirmiş ve Kur'an'ı tefsir etmek isteyenlerin örnek alıp izleyebileceği bir model ortaya koymaya çalışmıştır. Eserin girişinde dile getirdiği ifadeleri bunu örnekler: “Girişlerde bazı meseleler dile getirdim ve Bakara Suresi'nin hakikatlerine dair epey söz ettim. Bu çok sorulu-cevaplı ve uzun uzadıya detaylı bir söz idi. Bununla bu ilmin nüktelerinin çokluğuna dikkat çekmeye ve insanlar için izleyecekleri bir fener ve dikkate alacakları bir örnek olmasına çalıştım”. Şu halde Taberî'nin *Câmiul Beyân*'ı kültürün metinlerden ortaya çıkardığı bütün unsurları kapsamaktadır. Buna kültürün içerisindeki hakim unsurun benimsemediği unsurlarda dahildir. Yani İslami kültüre ait olmayıp ehl-i kitap kültürüne ait unsurlar da –İsrailiyyat unsurları- Taberî'nin eserinde kendine yer bulmuştur. Zemahşerî ise beyani, mezhebi ve akli ölçütler/kriterler temelinde ortaya koyduğu metinleri seçmeci bir işlemle ele al-

⁸ Kâsım-Drâz, *Tevâlüdü'n-Nusûs*. Makalede Taberî ve Zemahşerî'nin eserleri üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde Kur'an'ın anlatım sanatına ilişkin Eyüb Kıssası'nı örnek olarak incelenerek metin üretimi ve göstergebilim üzerine bazı tespitler ortaya konulmaya çalışılır.

⁹ Kâsım-Drâz, *Tevâlüdü'n-Nusûs*, s. 38.

¹⁰ Kâsım-Drâz, *Tevâlüdü'n-Nusûs*, s. 38.

¹¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 142.

mış¹², söylemin üretim mekanizmaları üzerine kriterler ve ölçütler koymaya çalışmıştır.

Diğer taraftan iki eseri karşılaştırma açısından ayrıca kültürde/gelenekte üretilen metinlerin muhatabı kimlerdir? sorusunun sorulup cevaplanması gerekmektedir. Bu soruya ilişkin değişik cevaplar sunulabilir. Sorunun pratikteki yanıtı ilgili metinlerin kendilerine bilginler seviyesi ve halk seviyesi arasında gelip giden bir düzlemi dikkate aldıklarıdır. Kâsım'ın tespitlerine göre Taberî'nin ortaya koyduğu mesajın alıcısı insanların genelidir. Bu yüzden, Taberî açısından Kur'an'ın da muhatapları anlayabilmesi için Arapça bir dil ile indirilmesine kıyasla kendi ortaya koyduğu mesajın/söylemin anlaşılır olması gerekmektedir. Taberî'nin mesajının hedefi, söyleneni anlatmak/anlaşılır kılmaktır (ifhâm). Zira muhatabın anlamaya güç yetiremediği bir mesaj ortaya koymak abesle iştigal demektir. Taberî eserinin girişinde bu düşünceyi açık bir şekilde vurgular. Fakat doğal olarak Kur'an tefsiri ve te'viline dair bazı ihtirazi kayıtlar ortaya koyar ve Kur'an'ın anlaşılmasını bir takım şartlara bağlar. Buna göre Taberî te'vili üç mertebeye ayırır. Birinci mertebe, en üst mertebedir ki te'vilini yalnızca Allah'ın bildiği mertebedir. İkinci mertebe, ancak Rasul'ün beyanı ile te'vili bilinen mertebedir. Üçüncü mertebe ise Kur'an'ın indirildiği dilin bilgisine sahip olan herkesin te'vilini bildiği mertebedir. Üçüncü mertebede ortaya konulan en önemli nokta Taberî'nin "Kur'an'ın anlatım sanatlarını (mesel, hikem, mevâiz, iber) dikkate almak" diye isimlendirdiği noktadır. Zira Kur'an diline dair bilgi sahibi olan herkes bütün bu söylem türlerini içeren ayetlerin te'vilini yapabilir.¹³

Zemahşerî ise Taberî'nin tam tersine bir yaklaşıma sahiptir. Onun eserinde ortaya koymaya çalıştığı mesajın muhatabı seçkinlerin seçkini kimselerdir. Ona göre Kur'an'ı anlama ve yorumlama sadece bu seçkinlerin seçkini kimselerin gerçekleştirebileceği bir ameliyedir. Sıradan insanlar ve halk seviyesi "Kur'an'ın gizli sırlarının hakikatlerini" anlamaktan uzaktırlar. Zemahşerî'ye göre tefsir bir takım kaide ve metotları olan bir ilimdir. Tefsir ameliyesini Kur'an'ın indirildiği dilin bilgisine sahip herkes yerine getiremez ve tefsirin incelikleriyle uğraşmaya güç yetiremez. Bu bağlamda Zemahşerî *Keşşâf*'in mukaddimesinde bir kişinin meânî ve beyân ilimlerinde üst düzeyde bir seviye kazanmadıkça Kur'an tefsiri ve tevilini gerçekleştiremeyeceğini açıkça beyan ederek konuyu şöyle izah eder: "Bir kişi Kur'an'a ait olan meânî ve beyân ilimlerinde ustalaşmadıkça, Kur'an ilimlerini bilme durumuna gelemeyiz ve gizli kalan sırları araştırmada ehil olamaz. Bu iki ilimde üstünlük elde etmek için zaman zaman bu ilimler üstünde durulması ve incelemelerde bulunulması gerekir. Allah'ın kitabında bulunan incelikleri keşfetmede, Allah Rasûlünün mucizelerini açıklamada bu ilimleri tatbik etme çabasında bulunulmalıdır."¹⁴

¹² Kâsım-Drâz, *Tevâlüdü'n-Nusûs*, s. 38.

¹³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 36-37; Kâsım-Drâz, *Tevâlüdü'n-Nusûs*, s. 39-40.

¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 17.

Câmiu'l-Beyân'ın mukaddimesinde gördüğümüz gibi Taberî muhatab cihetinden meseleye yönelmektedir. Bu bakımdan ana ilgisi söylemi “anlatmak/anlaşılır kılmaktır” (ifhâm). Zemaşerî ise mütekellim/söyleyen cihetinden meseleye yaklaşmaktadır. Onun ana ilgisi de “anlamadır” (fehmi). Zemaşerî “anlama fikri” üzerinden Kur’an metnine yaklaşır ve anlama sorunu ile ilgili kriterler geliştirmeye çalışır. Zemaşerî bütün incelik ve sırlarıyla ilahi hitabı anlamaya çalışmaktadır. Bu yüzden eserinin başlığını “*el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Tenzîl*” (Kur’an’ın İnce Sırlarının Hakikatlerini ve Te’vîl Vecihleri Hakkında Söylenenlerin Kaynaklarını Keşfeden) olarak seçmiştir.¹⁵

B) İkinci örnek de Câbirî tarafından Sekkâkî’nin bir dil-belagat klasiği olan “*Miftâhu'l-Ulûm*” (İlimlerin Anahtarı) isimli eserinin başlığına ilişkin yaptığı yorumsamacı okumadır. Eser başlığına ilişkin olarak Câbirî’ye göre öncelikle dikkat etmemiz gereken husus, konunun mefatîh (anahtarlar) ile değil miftâh (anahtar) ile ilgili olduğudur. Bu başlıkla ilgili bir mülâhaza için biraz daha gerilere gitmek gerekmektedir. Bilindiği gibi tarihsel süreçte Harizmî (IX. yy.) Sekkâkî’den (XV. yy.) çok önceleri yaşamış ve *Mefâtihu'l-Ulûm* (İlimlerin Anahtarları) adıyla bir eser neşretmiştir. Harizmî’nin bu eseri onun ifadesiyle: “Alimlerin her tabakası arasında kullanılan terim ve uyaşımaları içerir” tarzındadır. Eserini iki makaleye ayırmıştır: Bunlardan biri şer’i ilimler ve bunlarla yakından ilgili olan Arap dili ilimleriyle, diğeri ise Yunan ve diğeri yabancı milletlere ait ilimlerle ilgilidir. Buna göre Harizmî’nin eseri bütün ilimlerin anahtarlarını yani özel terimlerini ihtiva etmektedir.¹⁶

Eserine Harizmî’nin eserini andıran bir başlık seçen Sekkâkî’nin *Miftâh*’ının konusu ise daha farklıdır: Bir taraftan, onun eseri dini, dilbilimsel, felsefî hatta beyan sahasındaki ilimlerin hepsini içermez. Sadece “bir edebiyat türü” dediği, beyan alanının bir nevi ile sınırlıdır. Diğeri taraftan ise “bazı terim ve ortak üretilen terimsel kelimeler” ile kalmayıp, “edebiyat ilimleri”ni birbirine bağı ve girişik kılarak “birbirine kenetlenmiş ilimler” haline getiren unsurları ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken, eserini hakkını vererek okuyanlara “ilmin bütün bölümlerinin kendini açacağını” garanti etmektedir. Bu yüzden de eserini “ilimlerin anahtarı” diye adlandırmıştır.¹⁷ Sekkâkî’nin ilimlerin anahtarı diye sistemleştirmeye çalıştığı bu ilim edebiyat ilminin bir türü olan “beyan ilmi”dir. Eserin başlığı bir yandan gelenekte kendinden önce üretilmiş bir başlığa göndermede bulunmakta diğeri yandan da müellifin projesi adına cüretli bir iddia barındırmaktadır.

C) Bir başka örnek de Ammâre Nâsır’ın Fahreddîn Râzî’nin *Tefsîr-i Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb* (Büyük Tefsir/Gaybın Anahtarları) isimli eseri üzerinde gerçekleştirdiği başlık okumasıdır. Nâsır’a göre “*Tefsîr-i Kebîr*” (Büyük Tefsir) ifadesini Râzî “tek bir meseleden birçok mesele ortaya çıkarmak mümkündür” şeklinde hasımlarına meydan okuyarak ortaya koymuştur. Bu bakımdan Râzî’nin dil üze-

¹⁵ Kâsım-Drâz, *Tevâlüdü'n-Nusûs*, s. 40-42.

¹⁶ Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 90-91.

¹⁷ Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 91.

rinde meseleler ortaya çıkarma/üretme isteği, anlamının alanını açma ameliyesi anlamına gelir. Diğer taraftan Râzî metinlerin sadece anlama (fehmi) için değil esasında yorum için ortaya konulduğunu düşünür. Dolayısıyla yorum anlamı elde etmek için olumlu konumun belirlenmesinde farklı bakışı gerektiren asli bir çabadır. Kur'an'ın muhkem ve müteşabih şeklinde nitelenmesinde Râzî müteşabih hakkın-da şöyle düşünür: "Aslen bu nasslar te'vil edilmek (yorumlanmak) için ortaya konulmuştur, literal olarak elde edilen hakikatler gibi kabul edilmek için değil."¹⁸ Bu dil ve dile bağlı anlama alanında Râzî'nin açtığı yeni bir cephedir. Çünkü anlamının birbiriyle rekabet eden konumlarının aktivitesi için ilkesel öneri, yorumun konusu olması sebebiyle metnin bütününde etkinlik noktalarının serbest bırakılmasına dayanır.¹⁹

Tefsir-i Kebîr isimlendirmesi, söze dayalı meydan okuma isteğinin ve üretici dilsel aktivite şeklinde dilin çoğaltılmasının alemi olması itibariyle müellifin/öznenin evrenini açmasına karşın *Mefâtîhu'l-Gayb* (Gayb'ın Anahtarları) isimlendirmesinde delilin ve söz'ün ifade alanı olması itibariyle gaybî delâlet evreni açılmaktadır. Zira Râzî'ye göre: "Biz, kendisi hakkında delil olan gaybı biliriz. Bu durumda söz, gaybı herhangi bir karışıklığa meydan vermeden ifade eder. Bu açıdan âlimler şöyle demişlerdir: Şahid ile (görülenle) gâib olana (görünmeyene) istidlalde bulunmak, bir delil çeşididir. Biz, gaybet lafzının, ancak hazır olması mümkün olan bir şey hakkında kullanılabileceğini kabul etmiyoruz. Bunun delili kelâmcıların, "Bu, gâib olanı hâzır olana katmak babındandır" demeleri ve gâib sözü ile Allah'ın zatını ve sıfatlarını kastetmiş olmalarıdır. Allah en iyi bilendir."²⁰ Buna göre başlık, yorumun ve bilgisel anahtarlarla uğraşmanın epistemolojisine dahil olur. Râzî başlangıçta gayb alemini huzur'a (şahide) açmak için çaba gösterir. Hatta gaybet lafzını huzur ifade eden anlamda kullanımıyla sınırlar.

Râzî'nin anahtarlarına şekil vermekle meşgul olduğu gayb alemi dilsel inceleme gerçeği itibariyle mana alemi ile meşgul olmaktır. İşte burada Râzî gayba işaret etmede referans olan bilgiyi analiz eder. Şöyle düşünür: "Arif bazen gayb'tan haber verir. Genel olarak bazı yönler bunun mümkün oluşuna işaret eder. Biri şudur: Biz bir insanın uykuda iken gaybı bildiğini gördüğümüzde aynı şeyin uyanıklık halinde de gerçekleşmesi uzak ihtimal değildir. Söz konusu saatte duyu organları etkinliğini kaybedip nefis de tedbirden (tabi olduğu düzenleme) kurtulduğunda kuds alemine bitişir ve orada olan bazı gerçekleri idrak eder. Hayal kuvveti bu anlamlara uygun biçimler edinir. Ardından da bu biçimler ortakduyu'ya iletilir ve görünür hale gelir."²¹ Hayal kuvveti seviyesindeki bu başlangıç anlamların uygun biçimlerinin ortaya çıkarılması için bilgi ve yorum yollarını aramaya koyulur.

Bu durumda "*Tefsir-i Kebîr ve Mefâtîhu'l-Gayb*" (Büyük Tefsir ve Gaybın Anahtarları) başlığı bir yandan anlamının değişmezliği ve dil ile meşguliyet ve dil'i üretme açısından, diğer yandan da gayb cephesinde temel dini metnin yapısı için

¹⁸ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 202-204.

¹⁹ Nâsır, *el-Luga ve't-Te'vil*, s. 166.

²⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 31.

²¹ Râzî, *Lübâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 193.

yorumsamacı anahtarlar tasarlayarak Kur'an metninin birbirine eklenmiş kavrayışına işaret eder. Râzî, Kur'an'ın muhkem ve müteşabih sınırlarını, yoruma alan açılmasının nedeni, hatta farklı yorum etkinliklerinin ve bunlara ait ilimlerin temel gerektiricisi şeklinde değerlendirir. Çünkü "Kur'an-ı Kerim hem muhkem, hem de müteşâbih âyetler ihtiva ettiği için, insanlar bunların te'vil yollarını ve bazı âyetlerin diğer bazısına tercih yollarını öğrenmeye ihtiyaç duydular. Bunları öğrenme işi de, nahiv, lügat ve fıkıh usûlü gibi birçok ilimleri elde etmeye bağlı olmuştur. Eğer durum böyle olmasaydı, insan bu birçok ilmi elde etme ihtiyacı hissetmezdi. Kur'an'da müteşabihlerin yer alması, bahsedilen bu büyük faydalardan dolayı olmuştur."²² Bu şekilde Râzî gayb alemi ile irtibat kurmanın yolunun yorum imkanından geçtiğini düşünür. Buna göre Râzî eserine son derece kuvvetli göndergesel potansiyele sahip bir başlık koyar. Zira bununla biri şehâdet diğeri de gayb alemi olmak üzere farklı iki aleme giriş yapar.²³

III. Yeni Bir Eser Başlığı Okuma Denemesi: *Delâilü'l-İ'câz*

XI. yüzyılda yaşayan, nahiv (gramer) ve belâgat üstadı Abdülkâhir Cürcânî'ye (ö. 471/1079) ait olan bu dilbilim klasiğinin başlığında iki anahtar kelime mevcuttur; "İ'câz" ve "Delâil". İlim ve düşünce tarihi dikkate alındığında "İ'câz" kelimesi ve terimi Kur'an'ın erişilmez üstünlüğünü vurgulayan ve sadece Kur'an için kullanılan bir ifadedir. Bu açıdan eserimizin başlığı "*Delâilü'l-İ'câzi'l-Kur'ân*" (Kur'an'ın Mucizeliğinin Delilleri) şeklinde de düşünülebilir. Fakat meselenin bilinir oluşundan dolayı buna gerek duyulmamıştır. Kur'an dilinin sahip olduğu ifade özellikleri bakımından üst düzeyde bir seyir göstermesi ayrıca gerek nüzül döneminde ve gerekse nüzül sonrası dönemde ortaya çıkan Kur'an'a karşı eleştiri ve tenkitlere karşı Kur'an'ı savunma gayretleri sonucunda Müslüman tasavvur Kur'an'ı erişilmez üstünlüğe sahip (İ'câz) –Kur'an'ın mucize oluşu- bir söz/kelam olarak ele almıştır. Özellikle İ'câz meselesi etrafında yapılan lafız-mana ilişkisi tartışmaları alanlarının farklılığına rağmen birçok disipline (kelam, tefsir, fıkıh, belâgat, edebiyat eleştirisi) mensup bilginleri meşgul etmiş ve daha özelden genel seyri itibarıyla Kur'an'ın İ'câz'ının hangi yönde gerçekleştiği; İ'câz'ın metin içi unsurlarda mı yoksa metin dışında mı gerçekleştiği (sarfe); metin içinde gerçekleştiyse bunun lafızda mı, manada mı nazım da (sözdizim) mı yoksa başka farklı unsurlarda mı aranması gerektiğine dair uzun yıllar süren tartışmalar ve zihinsel üretim söz konusu olmuştur. İki buçuk yüzyılı aşan uzun bir zaman diliminde süregelen bu tartışmalara katkıda bulunmak ve Kur'an'ın İ'câzı meselesini kapsamlı bir dil ve belâgat düşüncesi zemininde temellendirmek üzere Abdülkâhir Cürcânî birtakım eserler kaleme almıştır. Bunların başında da isminden de anlaşılacağı üzere *Delâilü'l-İ'câz* gelmektedir.

İ'câz meselesi klasik beyan ilimlerinin –kelam, tefsir, dilbilim- odak konularından birisidir. Cürcânî'nin eserinde her ne kadar odak konu "İ'câz" olsa da müellif

²² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII, 185.

²³ Nâsır, *el-Luga ve't-Te'vil*, s. 166-168.

konunun ele alındığı zemini genişleterek İslami düşüncede özellikle dilbilim ve yorumbilim alanlarında önemli bir birikim oluşturmuştur. Bunları yaparken seleflerinin metinleriyle üretken ve analitik bir ilişki kurmuştur. Eserde bu ilişki rahatlıkla görüleceği gibi ayrıca eser, önceki eserler açısından metinler-arası bir okumaya da elverişlidir. Cürcânî'nin selefleri arasında dikkate aldığı en önemli kişilerden biri –birçok şiir ve nesir tenkitçisi yanında- Câhız'dır (ö. 255/869). Bilindiği gibi Câhız i'câz literatüründe bilinen ilk eseri kaleme alan kişidir. Eserin adı “*Nazmu'l-Kur'ân*”dır ve günümüze ulaşmamıştır. İ'câz konusuyla ilgili Câhız'la başlayan kitap te'lif etme geleneği, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/929), Ahmed b. Süleyman Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/935) ve çağdaşı Ebû Bekr Ahmed b. Ali İbnü'l-İhşid'in (ö. 326/939) aynı ismi taşıyan kitapları ile devam etmiştir. Hicrî üçüncü asrın sonlarında Ebû Abdullâh b. Yezîd el-Vâsitî el-Mu'tezilî (ö. 306/918) “*İ'câzu'l-Kur'ân fî nazmihî ve te'lîfihî*” isimli eseri kaleme almıştır. Vâsitî'nin bu eseri i'câz-ı Kur'ân literatüründe i'câz başlığını taşıyan ilk eserdir. Diğer eserler gibi bu eser de günümüze ulaşmamıştır. Katip Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn*'da Abdülkâhir Cürcânî'nin (ö. 471/1078) bu esere geniş ve küçük çapta olmak üzere iki ayrı şerh yazdığını ve geniş çaplı olanı *el-Mu'tezid* diye isimlendirdiğini belirtmektedir.²⁴ Sonraki süreçte Rummânî (ö. 384/994), Hattâbî (ö. 388/998), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1024) i'câz ile ilgili metinleri Cürcânî'nin analiz ettiği eserler arasında yer alır. Burada Cürcânî'nin i'câz meselesine odaklanırken iki asrı aşan bir sürecin dil ve edebiyat birikimini analiz ettiği önemlidir. Cürcânî kendinden önceki kavram ve düşünceleri analiz ederek kendi kavram ve düşüncelerini sunma fırsatı bulmaktadır. O ayrıca kitaplarında yaygın ve sıkça rastlanan diğer ifadelerinde kendinden önceki bazı fikirleri yorumlamak suretiyle kendi terminolojisini pekiştirme imkanı bulmuş ve kendi fikri konumunu inşa etmeye başlamıştır.²⁵ Bu bakımdan *Delâilü'l-İ'câz*, merkezinde i'câz konusunun yer aldığı ve yaklaşık olarak iki asırdan fazla süren çeşitli tartışmalara çözümlemeler sunmaya çalışan bir fikrin ürünüdür.

Başlığın ikinci anahtar kelimesi “delâil”dir (deliller). Bu kelimenin seçilmesinde özel bazı göndermeler söz konusudur. Cürcânî öncesi i'câz literatüründe Rummânî “*en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*” isimli bir eser telif ederek “i'câzın nüktelerine” işaret etmiş; Hattâbî de “*Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*” adlı eserde “i'câzı meselesini beyân edip” açıklamaya çalışmıştır. Cürcânî ise söz konusu i'câz olgusunu “delillendirmek”, güçlü bir şekilde ortaya koymak arzusundadır. Burada bu eser başlıklarına bir gönderme niyeti düşünülebilir. Fakat “bir konuda gerçeğe ulaştırın ve ispatlanması istenen hususu gösteren şey” anlamını taşıyan delil kelimesindeki vurgu eserin içeriğiyle birlikte düşünüldüğünde yukarıdaki eserlere göndermeyi aşan bazı taraflar olduğunu da bize gösterir. Kanaatimizce bunlardan en önemlisi Cürcânî'nin i'câz meselesi etrafında dil ve edebiyat alanında seleflerinin dile getirmiş olduğu bazı görüşleri yeterli bulmaması ve bazı görüşleri de kapalı ve anlaşılmaz bularak kendi fikir ve görüşlerini verili bir dil zemini üzerinde göstermeye,

²⁴ Bint eş-Şâti', *el-İ'câzu'l-Beyânî*, s. 19-20.

²⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nazm*, s. 13.

örneklendirmeye ve delillendirmeye çalışmasıdır. Diğer yandan da Cürçânî gelenek içerisinde “i’câz idrak edilemez bir nitelik” diyen bilinmezci bir ekole karşı çıkmış ve Allah’ın hüccetinin açıklığını göstermek amacıyla “i’câzı delillendirmeye” çalışmıştır. Cürçânî şöyle der: “Beğendiğin her söz ve güzel bulduğun her lafız için bilinen ve akılla açıklanabilir bir güzellik sebebi olmalı ve bizim bunu dille ifade edecek bir yolumuz ve doğruluğunu ispat edecek bir delilimiz olmalıdır.”²⁶ Kur’an’ın i’câz özelliğini ortaya çıkarıp ona ulaşmak her asırda mümkün olabilir. Ve i’câzı bilmek yalnızca Kur’an’ın çağdaşı olan Araplara has değildir. Zira Cürçânî’ye göre: “Müslümanlar Hz. Peygamber’in mucizesinin kıyamete dek kalacağı hususunda söz birliği etmişlerdir. Bu şu anlama gelir: “Burhan (yani mucizelik delili), bilmek ve öğrenmek isteyen herkese açıktır. Kur’an’ın mucizeliği konusundaki hücceti, bilmek isteyen herkes elde edebilir. Kur’an’ın mucize olarak nitelenmesi – i’câz- onun hakkında kıyamete dek kalacaktır ve bunu bilmenin yolu vardır.”²⁷ Cürçânî, i’câzı delillendirme noktasında oldukça istekli ve iddialıdır: “Ben açık olarak bir söz söylüyorum. Bu sözümde bana karşı çıkacak kimseden de korkmuyorum. Kur’an’ın nazmı (sözdizimi) bakımından mucize oluşunu ispatlamanın, benim ortaya koyacağımdan başka hiçbir yolu yoktur.”²⁸

Cürçânî eserinde ayrıca kendinden önce ortaya konan i’câz görüşlerinin (vücûh) birçoğuna karşı çıkararak bunları reddeder. Buna kendisinin de ait olduğu Eş’arî ekolünün i’câz ile ilgili bazı görüşleri de dahildir. İ’câz’ı bilmenin bir zemini olarak edebiyat-bilim ve şiir-bilim’e ihtiyaç olduğunu düşünür. Ve bu ihtiyaca binaen kendisi bu ilimlerin/bilimlerin kilometre taşlarını tesis etmeye girişir. Cürçânî’nin ortaya koyduğu çabalar Kur’an i’câzının onun metin içi özelliklerinde olduğuna dair güçlü bir vurguya sahiptir. Kur’an’ın i’câz özelliğini nazım (sözdizim) teorisi diye isimlendirilen ve ilm-i meâni, üslupbilim vb. alt dallar içeren bir çatı kavramla açıklar. Nazım teorisi esasen Câhız’dan Kâdî Abdülcebbar’a kadar gelenekte işlenen bir görüş olmasına rağmen Cürçânî nazım hakkında yapılan açıklamaları ve bu bağlamda ortaya çıkan lafız-mana düalizmi üzerine yapılan analizleri özellikle de Abdülcebbar’ın yorumlarını kapalı, anlaşılmasız ve “delile muhtaç” olarak değerlendirir.

Eserde sık sık “Anlamlar artmaz, ancak lafızlar artar”, “Tek tek kelimelerde fesahatten söz edilemez. Fesahat ancak kelimelerin birbirine eklenmesiyle ortaya çıkar”, “Üstünlük, lafzın sağlamlığı ile olur” vb. önermeler kıyasıyla tartışılıp eleştirilmekte ve bu önermelerin analizi yapılmaktadır. Bu önermeler Mu’tezile’nin önemli simalarından Kâdî Abdülcebbar’ın (ö. 1025) el-Mugnî isimli eserinde (c. XVI) yer almakta ve Cürçânî’nin amacı bu önermeleri çürütmek ve Mu’tezile’nin lafız teorisinin eleştirisini yapmaktır. O, Kâdî Abdülcebbar’ı fesahat ve nazım yorumlarının birtakım tutarsızlıklar barındırdığı, “lafızcı tarafının ağır bastığı”, “yapılan tanımların açık olmadığı” düşüncesiyle eleştirmekte ve bu yorumların kapalı olduğunu, içeriklerinin açık olmadığını belirtmektedir: “Bir sözün niye diğerinden

²⁶ Cürçânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 41.

²⁷ Cürçânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 10.

²⁸ Cürçânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 9.

üstün olduğunu bize anlatmanız ve bir şey belirlenir ve açıklanır gibi, üstünlük niteliklerini açıklamanız gerekir. Sözdiziminin nasıl olacağı ile ilgili hususları açıklamadan, niteliklerini anlatmadan ve örnekler vermeden ‘Üstünlük, sözdiziminin nasıl olduğu ile ilgili bir takım hususlardır ve kelimelerin birbirinin ardı sıra getirilmesinde izlenen özel bir yoldur’ demeniz bize yeterli gelmiyor.”²⁹ Bir başka yerde de şunları belirtir: “Şu halde fesâhatin ne olduğunun bilinmesi için rastgele bir karşılaştırma yapmak, ifadesi açık olmayan niteliklerle tanımlamak ve ucu açık sözler söylemek yeterli değildir. Sözü açıklayıp ayrıntısına girmedikçe fesâhat hakkında hiçbir şey biliyor değilsin.”³⁰

“*Delâilü'l-İ'câz*” başlığının seçimini bu bağlamlara oturtarak değerlendirmek gerekir. “*Delâil*” kelimesinin seçiminde birden çok nokta söz konusu olmaktadır. Bunlar bir yandan gelenekteki yanlış i'câz görüşlerini tashih etmek diğer yandan bir bağlamda bilinmezci ekole karşı i'câzı açıklama ve verili bir ebediyat-bilim, şiir-bilim, nahiv (sentaks) ve belâgat zemininde bunu delillendirme çabası ve ayrıca Abdülcebâr'ın fesâhat ve nazım yorumlarının eleştirisidir. Bu bakımdan Cürcânî eserinde hem Kur'an ayetlerinden hem de kültürde üretilen şiir ve nesir metinlerinden seçtiği birçok örnek üzerinden tek tek analizler yapmakta ve kendi görüşleri ışığında Kur'an i'câzının “delillerini” açıklamaya çalışmaktadır.

IV. Sonuç

Eser başlıklarına ilişkin yapılan bu okumaları çoğaltmak mümkündür. Ne var ki bu okumalara dahil edilebilecek eserlerin çokluğu bir sınırdan durmamızı gerektirir. Zira önümüzde birçok ilmi disipline ait ve sayıları on binlerle ifade edilen bir ilim müdevvanatı durmaktadır. Bu müdevvenat içerisinde özellikle bazı dilbilim ve tefsir eserlerinin başlıklarının çağrışımları ve işaretleri üzerine yoğunlaşan bu yazıda eser başlıklarının, özellikle klasik eserler söz konusu olduğunda sıradan bir tercihi aşan bir anlama sahip olduğu görülmektedir. Klasik eserleri üreten ve tasarlayan zihinlerin aynı zamanda güçlü hermenötik göndergelere sahip eser başlıkları koydukları dikkatimizi çekmektedir. Bu başlıklar bir yandan müellifin amaç ve projesini eserin içeriği ile birlikte yansıttıkları gibi diğer yandan da bu eser başlıklarının iyi bir analizi bizi müellifin evrenine götüren çeşitli imkanlar barındırmaktadır. Bu noktada daha da önemlisi eser başlığı analizinin eseri anlama ve yorumlamada okura yorumsamacı anahtarlar sunduğunun bu yazı ile birlikte gösterilmeye çalışılmış olmasıdır.

Kaynakça

- Bint eş-Şâti', Âişe Abdurrahmân, *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâilü İbni'l-Ezrak*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1987.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî: Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye li Nuzum'l-Ma'rife fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye*, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996.

²⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 36.

³⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 37.

- Cürcânî, Abdülkâhir (ö. 471/1078), *Delâilü'l-İ'câz*, Mektebetü'l-Hancî, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire 1984.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid (ö. 2010), *Mefhûmu'n-Nazm inde Abdülkahir el-Cürcânî*, Mecelletu Fusûl, I (1984), sy: 5, Kahire 1984.
- Kâsım-Drâz, Sızâ, *Tevâlüdü'n-Nusûs ve İşbâu'd-Delâle: Tatbîkan alâ Tefsîri'l-Kur'ân*, Alif: Journal of Comparative Poetics, Cairo 1988.
- Nâsır, Ammâre, *el-Luga ve't-Te'vîl: Mukârabât fî'l-Hermûnîtikâ el-Garbiyye ve't-Te'vîli'l-Arabî el-İslâmî*, Dâru'l-Fârâbî, Beyrut 2007.
- Râzî, Fahreddîn (ö. 606/1209), *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983.
- , *Lübâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Mektebetü Külliyyetü'l-Ezher, thk. Ahmed Hicazî es-Sakka, I. bs, Kahire 1986.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Meyneniyye, Mısır 1903.
- Vygotsky, Lev Semenovich, *Dil ve Düşünce*, çev. S. Koray, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.
- Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Daru'l-Marife, thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, Beyrut 2005.