

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Kur'an Dili ve Retoriği

Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar

Mustafa Öztürk



kitâbiyât

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

2. Baskı

Kur'an Dili ve Retoriği

Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar

M u s t a f a Ö z t ü r k

Günümüz insanının okuma alışkanlıkları göz önünde tutularak kaleme alınmayan Kur'an'ın, ilk ve asli formuyla şifahi bir hitap olduğu temel önermesinden hareketle, ilahi hitabın özellikle dil ve metin yapısıyla ilgili altı kadim tartışma konusu, bu çalışmada incelenmektedir. İlk beş tartışma, sırasıyla, Kur'an'da Tekrar, Lahn (gramer hatası), Arapça dışında yabancı kelime kullanımı, Seci (nesir kafiyesi) ve Mecaz konularına ilişkin farklı görüş ve kanaatlerin tahlil ve tenkidini içermektedir. Son tartışma konusu olan İ'caz ise, bir bakıma i'cazın Kur'an'ın neresinde olduğu sorusuna yeni bir cevap önerisi teşkil etmektedir.

Büyük ölçüde 'ilk el' kaynakların kullanıldığı çalışmada, Sünni İslam geleneğinde kabul görmüş klasik izah ve yorumlardan fazlasıyla istifade edilmekle birlikte, tümünü hayır ve rahmetle andığımız büyük ilim önderlerimizin, kabulü pek mümkün gözükmeyen çeşitli görüş ve kanaatlerini ilmî bir üslûpla eleştirmekten de çekinilmemiştir.

kitâbiyât

ISBN 975-6666-28-5



9 799756 666288

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

MUSTAFA ÖZTÜRK, Giresun'a bağlı Keşap ilçesinin Kaşaltı Köyünde dünyaya geldi (1965). İlk ve orta öğrenimini Giresun'da tamamladı (1983). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu (1987). On yılı aşkın bir süre Mersin-İçel ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne araştırma görevlisi olarak atandı (1998). *Muvaffakuddîn el-Ke-vâşî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* konulu teziyle yüksek lisansını tamamladı (1998). Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalında araştırma görevlisi oldu (2001). Prof.Dr. İshak Yazıcı'nın danışmanlığında hazırladığı *Tefsirde Bâtûnîlik ve Bâtînî Te'vil Geleneği* konulu teziyle doktorasını tamamladı (2002). Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalında Yrd.Doç.Dr. olarak göreve başladı (2003). Aynı anabilim dalında Doç.Dr. ünvanını aldı (2005). Yayımlanmış birçok makalesi yanında yayımlanmış bazı eserleri de şunlardır: *Kur'an'ın Mutezili Yorumu*, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, *Kur'an ve Aşırı Yorum* (kitâbiyât 2003), *Kıssaların Dili* (kitâbiyât 2006) Hâlen aynı fakültedeki görevini sürdürmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

kitâbiyât

Araştırma-İnceleme / Kur'an 3²

Mustafa Öztürk

Kur'an Dili ve Retoriği

–*Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar*–

ISBN 975-6666-28-5

1 Baskı: Ekim 2002

2. Baskı: 05 Eylül 2006

© AVRASYA Yay. Rek. Mat. Eğt. ve Tur. Tic. Ltd. Şti.

Editör: Mehmed Said Hatiboğlu

Yayın Yönetmeni: Ömer Özsoy

Yayına Hazırlayan: M. Hayri Kırbaçoğlu

Son Okuma: Veli Aknar

Redaksiyon: Kasım Gezen

Dizgi: islâmiyât

Sayfa Düzeni: islâmiyât

Kapak: Nurullah Özbay

Baskı: İsmat Matbaacılık Yayıncılık

Meşrutiyet Cd. No: 9/7 Kızılay / ANKARA

tel.: 0 (312) 425 36 34

kitâbiyât

Dr. Mediha Eldem Sokak 41/12 06420 Kızılay ANKARA

tel.: 0 (312) 433 24 65 tel. ve faks: 0 (312) 433 66 68

e-posta: kitabiyat@islatim.com.tr Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Özgür Düşünce ve
Tartışma
Derneği

KUR'AN DİLİ ve RETORİĞİ

Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar

MUSTAFA ÖZTÜRK

ANKARA 2006

Araştırma-İnceleme / Kur'an

1. Abdullah Dıraz, *Kur'an'a Giriş*
2. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*
3. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*
4. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*
5. Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*

,

*Hâlen,
manevi rahle-i tedrislerinde
yetişmekte olduğum
büyük üstatlardan
Ferrâ', İbn Kuteybe, Zerkeşî ve Suyûtî'ye...
Allah ruhlarını şad,
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://netemey.org>*

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	[7]
ÖNSÖZ	[9-10]
GİRİŞ	
KUR'AN'IN SÖZ (KELAM) OLUŞUNA DAİR	[11-22]
BİRİNCİ BÖLÜM	
DİL ve METİN MERKEZLİ TARTIŞMALAR	[23-100]
KUR'AN'DA TEKRAR TARTIŞMASI	[23-48]
Giriş: Tartışmanın Tarihsel Orijini	23
Tartışmanın Teorik Zemini	25
Tartışmanın İslami Literatürdeki Mahalli	30
Belâgatta Tekrar	32
Kur'an'da Tekrar Çeşitleri	35
Kur'an'daki Tekrarların Faydaları	37
Kıssalardaki Tekrarlar	39
Kur'an'daki Tekrarlarla İlgili Zorlama Yorumlar	42
Sonuç	46
KUR'AN'DA LAHN TARTIŞMASI	[49-76]
Giriş	49
Lahnin Tanımı	51
Arap Dilinde Lahnin Ortaya Çıkışı	51
Rivayet Malzemesinde Kur'an ve Lahn	56
Hz. Osman Rivayeti	57
Hz. Âişe Rivayeti	57
İbn Abbâs Rivayetleri	58
Sa'îd b. Cubeyr Rivayeti	59
Ebân b. Osmân Rivayeti	59
Rivayetlerin Kritik ve Eleştirisi, Klasik Dönem	
İslam Alimlerine Ait Eleştiriler	61
Son Dönem İslam Alimlerine Ait Eleştiriler	64
Lahne Konu Olan Ayetlerin Gramatik Yorumları	68
Merfu Olması Gereken Kelimenin Mansub Kılınması (4. Nisâ', 162. Ayet)	68
Mansub Olması Gereken Kelimenin Merfu Kılınması (5. Mâ'ide, 69. Ayet) ..	71
Mansub Olması Gereken Kelimenin Merfu Kılınması (20. Tâhâ, 63. Ayet)	73
Sonuç	76

KUR'AN'DA FARKLI DİLLERE AİT KELİME BULUNUP BULUNMADIĞI TARTIŞMASI	[77-100]
Giriş	77
Tartışmanın Tarihsel Arka Planı	77
Tartışmayla İlgili Genel Mülahazalar	78
Şâfiî'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması ve Bu Tanımlamanın Ardındaki Muhtemel Saikler	85
Birinci Saik: Ashâb-ı Hadis-Mutezile Çatışması	86
İkinci Saik: İlk Helenistik Dalganın Sadmesine Karşı Koyma İradesi veya Hamiyet-i Diniye	88
Üçüncü Saik: Arap-Mevâlî Çatışması ve Şâfiî'nin Kureyşliliği	93
Sonuç	99

İKİNCİ BÖLÜM

RETORİK MERKEZLİ TARTIŞMALAR	[101-172]
------------------------------------	-----------

KUR'AN'DA SECİ TARTIŞMASI	[101-124]
Giriş	101
Bir Belâgat Terimi Olarak Seci	102
Kur'an'da Seci Tartışmasına Giriş	105
Kâhin-Seci İlişkisi ve Kâhinlerin Sec'i	108
Kur'an'da Sec'i Olumsuzlamanın Teolojik Zemini	113
Fâsıla-Seci Ayırımı	116
Kur'an'da Seci Sağlamaya Yönelik Tasarruflar	120
Sonuç	123

KUR'AN'DA MECAZ TARTIŞMASI	[125-150]
Giriş	125
Belâgatta Mecaz: Tanımı ve Türleri	125
Mecazın Türevleri: İstiare, Kinaye ve Tariz	130
Usûl-i fıkıhta mecaz	133
Mecaz Tartışmasına Giriş	136
Mecaz Karşıtlarının Argümantasyonu	137
Argümantasyonun Kritiği	142
Sonuç	150

KUR'AN'DA İ'CAZ TARTIŞMASI	[151-172]
Giriş	151
İ'caz Meselesinin Ortaya Çıkışı	152
Klasik Literatürde İ'caz	157
Kur'an'ın Muciz Kabul Edilen Miktarı	162
Kur'ani İ'cazın Mahalli veya Kayda Değer İ'caz Teorileri	164
Sarfe Teorisi	165
Dil ve Üslûp Merkezli İ'caz Teorisi	168
Nazım Teorisi	169
Sonuç	172

GENEL DEĞERLENDİRME ve SONUÇ	[173-175]
KAYNAKÇA	[177-184]
DİZİN	[185-191]

KISALTMALAR

age.	: adı geçen eser
a. mlf.	: aynı müellif
AEÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: bakınız
çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: editör
haz.	: yayına hazırlayan
HÜİFD	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hz.	: Hazreti
İA	: İslam Ansiklopedisi (MEB Yayınları)
krş.	: karşılaştırınız
nşr.	: neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi vesellem
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
t.y.	: tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
v. dğr.	: ve diğerleri
y.y.	: baskı yeri yok

Bu kitap Kur'an'ın dil ve metin yapısını yakından tanıma, dola-
Bıyısıyla ilahi mesajı sağlıklı şekilde anlama çabasının ürünüdür.
Bir giriş ve iki ana bölümden oluşan kitapta altı tartışma konusu
yer almaktadır. Giriş kısmında, yeni bir şey söylemekten ziyade,
konuyla ilgili çeşitli bilimsel çalışmalardaki bilgileri kompoze et-
mek suretiyle Kur'an'ın aslında bir kelim (söz) olduğuna ilişkin
bir hatırlatmada bulunulmuştur. Ana muhtevayı oluşturan tartış-
ma konularına gelince; bunlardan ilk üçü, daha ziyade Kur'an'ın
dilsel ve metinsel yönüyle ilgili görüldüğü için, "Dil ve Metin Mer-
kezli Tartışmalar" başlığını taşıyan birinci bölümde; diğer üç tar-
tışma konusu ise, Kur'an'ın nazım ve edebî üslûp özellikleriyle il-
gili olmasından dolayı "Retorik Merkezli Tartışmalar" başlıklı ikin-
ci bölümde ele alınıp incelenmiştir.

Kitaptaki ilk iki tartışma konusu, Kur'an metninde tekrar ve
lahn (gramer hatası) olup olmadığı sorunu üzerine inşâ edilmiştir.
Üçüncü tartışma ise, Kur'an'da Arap diline ait olmayan kelime ve-
ya kelimelerin bulunup bulunmadığı sorunuyla ilgilidir. İkinci bö-
lümün ilk iki tartışma konusu, "Kur'an'da seci ve mecaz var mı
yok mu?" sorusuyla ilgilidir. Üçüncü ve son tartışma ise, Kur'an'ın
i'cazıyla ilgili klasik teorilerin kritiğini içermektedir.

Bütün bu konuları ilk defa tartışmaya açan elbette biz değiliz.
Zira, yukarıda sözü edilen konular, bundan yüzyıllar önce İslam
alimleri tarafından çözümlenmesi gereken birer problem olarak
tartışmaya açılmıştır. Bununla birlikte, i'caz dışında kalan diğer
bütün konular, bugüne değin sistematik bir şekilde ele alınıp in-
celenmemiştir. Bu durumu tespit etmek için, Sünni müelliflere ait
klasik usûl-i tefsîr ve ulûm-i kur'an literatürünü yüzeysel bir şekil-
de gözden geçirmek dahi yeterlidir. Kaldı ki, mevcut literatürde
kayıtlı bilgilerin de tanıklık ettiği üzere, burada bahis konusu edi-
len tartışmalara ilişkin görüşler, Sünni gelenekteki yerleşik kabul-
leri her hâlükârda haklı çıkarma çabasının son derece garip tecel-
lileriyle meşhurdur. Bu itibarla, kitapta yer alan konuların işleni-
şinde, beşerî imkânlar ölçüsünde mezhebî indirgemecilikten kaçıl-
nılmış ve bu çerçevede özellikle Sünni gelenekte kabul gören

yaygın ve yerleşik görüşleri her ne pahasına olursa olsun teyit etme yoluna gidilmemiştir. Kısacası, tartışmaya mesnet teşkil eden her konuda, bilimsel nesnellik, mümkün olduğunca her türlü mezhebî, siyasi ve ideolojik önkabule mukaddem kılınmaya çalışılmıştır. Öte yandan, kitapta yer alan tartışmalar, aslında her biri müstakil bir araştırma konusu olacak bir muhteva genişliğine sahip olmakla birlikte, okuyucunun sabır katsayısı hesaba katılarak, tartışmalar imkân ölçüsünde efrâdını câmi ağyârını mâni bir şekilde özetlenmeye çalışılmıştır.

Bu kitabı tamamlamak için 'arsızca' zamanlarından çaldığım fedakâr eşim Funda Öztürk ile, ilahi iradenin ezelde acı, keder, mutsuzluk ve bin bir çeşit sükût-ı hayalle çeşnilendirmeyi murad ettiği bu değersiz hayata değer ve anlam katan sevgili oğullarım Taha Erdem ve Ahmet Eren'den helallik diliyor; ayrıca, gerek teşci ve teşvik edici yaklaşımlarından, gerekse bilimsel katkılarından dolayı saygıdeğer hocalarım Prof.Dr. İshak Yazıcı, Prof.Dr. Hayri Kırbaşoğlu ve Doç.Dr. Ömer Özsoy'a teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

Mustafa ÖZTÜRK
Samsun 2002

KUR'AN'IN SÖZ (KELAM) OLUŞUNA DAİR

Kur'an, Allah Teâlâ'nın bu dünyanın geçici sakinlerine iletmek istediği son mesajlarını içeren bir ilahi sözler bütünüdür. Ancak, bu sözler, sanıldığı gibi Zât-ı İlâhî'nin tarih dışı monologlarından oluşan bir derleme değil, insanlık tarihinin mümkün evrelerinden birinde ilk olarak Araplara, açık ve anlaşılabilir bir Arapça ile yeri geldikçe veya lüzumu hâlinde söylenmiş sözlerdir.

Kur'an'ın Arapça bir söz olarak vahyedilmesinin sebebi ise, yine sanıldığı gibi Arapçanın Âdem'in cennete konulup bilahare kovulduğu zamandan bu yana diğer dillere kesbedegeldiği faikiyet değil, Allah'ın son elçisinin mensup olduğu kabilenin Arapça konuşup anlaşmasıdır. 'Arapça Kur'an' terkihi, Allah'ın kelamını okuma ve anlamının birinci şartı olan dilin beşerî algının sınırlarını aşmadığını ima etmekle birlikte, anlamının sadece Arap dilinin özel yapısı ile değil, insanın yaşanılan tarihindeki bütün kodlara yapılan atıfları kavramakla gerçekleşir. Nitekim vahyin ilk muhatapları olan insanlar, onu, bildikleri dilin ıstılah ve gramerine göre anlayıp yorumlamışlardır. Fakat vahyin bazen onların aşına olmadıkları meselelere de değinmesinden dolayı, anlamayı sağlayan daha farklı usûller ortaya çıkmıştır.

Orijinal ve otantik şekliyle tam bir 'söz' olan Kur'an'ın gerçek mütakellimi Allah'tır. Bu yüzden, "Kur'an'daki hakim üslûp tarzı Allah-merkezlidir (*theosentric*). Kur'an'ın anlatışında bütün olayların gerisinde mutlak irade ve güç sahibi Allah vardır. Makro ve mikro boyutuyla fizik âlemin bütün olaylarında fâil güç O'dur. Kozmik düzen ve sistemin idaresinden, spermanın yumurta hücresiyle birleşip yeni bir yaratığa dönüşmesine kadar geçen bütün safhalarda yine O vardır. Toplumlari varlık düzenine çıkaran, onları dönüştüren, geliştiren ve nihayet yok eden de O'dur. Hülâsa O bütün varlık âlemine tek başına hükmeden bir kral gibidir. Çünkü O meliktir; mülkünde ortağı yoktur; tahtı vardır, kendisine mutlak itaat eden görevlileri vardır. Evreni bu görevlileri vasita-

sıyla ve onlara verdiği emirlerle yönetir".¹ Bu yüzden Allah Kur'an'da kimi zaman birinci tekil şahıs (ben), kimi zaman da birinci çoğul şahıs (biz) olarak konuşur. Sözelimi O, 51. Zâriyât 56-57. ayetlerde, "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım. Ben onlardan bir rızık istemiyorum; beni doyurmalarını da istemiyorum" der. Bununla birlikte, Kur'an'da, çoğunlukla, konuşanın Allah olduğunda kuşku olmayan birinci çoğul şahısların kullanıldığı pasajlar da mevcuttur. Kur'an doktrinine göre yaratma sadece Allah'a mahsus bir fiil olduğu için, yaratma ile ilgili pasajlarda konuşan kesinlikle Allah'tır.²

Kur'an'ın mübelliğ ve mübeyyini Hz. Peygamber olduğu için, pek çok ayetteki hitap ikinci tekil şahıs zamiriyle doğrudan doğruya ona yöneltilmiştir. Örneğin, genellikle ilk vahiy olarak kabul edilen, "Rabbini adıyla oku..."³ ve "Ey sen bürünüp sarınan! Kalk ve uyar; Rabbini yücelt..."⁴ mealindeki hitapların muhatabı, hiç kuşku yok ki, Hz. Peygamber'dir. Öte yandan, Hz. Peygamber'e bu şekilde hitap eden pek çok pasaj, aynı zamanda diğer insanları da ilgilendiren emir, yasak, teşvik ve öğüt gibi hususları ihtiva eder. Bazı pasajlarda ise Hz. Peygamber'e halkın temsilcisi olarak hitap edilmekte ve doğrudan doğruya kendisine yöneltilen bir buyruk, 65. Tahrîm 1. ayette olduğu gibi, ikinci çoğul şahısla devam etmektedir.

Kur'an'da Allah'tan başkasının konuştuğunu ihsas eden sözler de mevcuttur. Örneğin, "Biz ancak Rabbini emri ile ineriz. Önümüzde, arkamızda ve bu ikisi arasında ne varsa hepsi O'na aittir. Senin Rabbin unutkan değildir." mealindeki 19. Meryem 64. ayetdeki 'biz'den maksat melekler olmalıdır. Bu noktada, Kur'an'daki birinci çoğul şahıs zamirlerinin medlulü, Allah adına konuşan Cebrail ve melekler olarak anlaşılabilir. Benzer şekilde, Allah'tan üçüncü tekil şahıs zamiriyle söz edilen ifadelerin mütekellimi de yine Cebrail olarak teşhis edilebilir. Bununla birlikte, bütün bu ifadelerde insanlara tebliğ edilen şeyler, hiç şüphesiz, Allah'ın istek ve emirleridir. Kur'an'ın bazı ayetlerinde, ilk bakışta, Hz. Peygamber, takipçilerine bizzat kendi sözleriyle hitap ediyormuş gibi görülebilir; ancak, bu tür ifadelerin tümünde mütekellim, vahiy mele-

¹ Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994, s. 144-145.

² Örneğin bkz. 15. Hicr, 26-27; 17. İsrâ', 70; 21. Enbiyâ, 16; 23. Mü'minûn, 12.

³ 96. Alak. 1-5.

⁴ 74. Müddessir, Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ğinin kendisidir. Watt'ın mânidar benzetmesiyle, "Hz. Muhammed, Cebrail tarafından kendisine aktarılan ilahi iradenin sözcüsüdür ve bu nedenle güvenilir bir memur gibi Kral'ın mahkemesi ile tebalar arasındaki sınır çizgisinde durmaktadır. O bazen insanlara iletmek üzere mesajlar veya onlar için belirlenmiş emirler ve tavsiyeler alır; bazen doğrudan halkın temsilcisi olarak ona hitap edilir; diğer zamanlarda ise kendi davranışlarına yönelik özel tavsiyeler ve talimatlar yöneltilir. O kimi zaman âdeta sınırı geçmekte ve insanlarla yüz yüze gelerek ilahi emir ve tavsiyeleri onlara aktarmaktadır. Dolayısıyla, bu son pasajlarda anlatım biçimi neredeyse sabit kalmaktadır. Arka planda Allah üçüncü şahıstır; konuşanın 'biz'i ise melek (veya melekler)dir. Mesajlar, Hz. Peygamber'e yöneltilir. Doğrudan doğruya insanlara hitap edildiği ve kelimelerin kendisi aracılığı ile geldiği yerlerde dahi o sadece bir sözcüdür."⁵

Bilindiği gibi Kur'an, vahyin sözcüsü olan Hz. Peygamber'e Arapça bir söz olarak vahyedilmiştir. Hz. Peygamber de bu sözü yine bir söz olarak muhataplarına iletmiştir. İslam tarihiyle ilgili kaynaklardaki bilgiler, vahyin ilk muhatapları olan Arapların, sözlü geleneğin hakim olduğu bir kültür evreninde yaşayan insanlar olduklarını belgelemektedir. Kur'an'da dönemin Arap toplumunu nitelemek için kullanılan 'ümmiler'⁶ kelimesi de bir yönüyle aynı noktayı işaretlemektedir. Zira ümmilik kavramı, semavi bir kitap toplumu olmamayı ifade ettiği kadar, semantik açıdan okuma-yazmanın gerekli kıldığı alışkanlıklara sahip olmamayı da ihtiva eder.⁷ Hicrî III. asır İslam alimlerinden İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), geniş fıkıh bilgisinden dolayı 'abâdile' arasında anılan Abdullâh b. Amr'ın (ö. 65/684-85) hadis yazma konusundaki ayrıcalığına ilişkin şu ifadeleri, hem Arapların yazıya karşı ilgisiz bir toplum olduğunu, hem de ümmi nitelemesinin –bir yönüyle– okuma-yazma bilmeme anlamına geldiğini göstermektedir:

Abdullâh b. Amr, eski kitapları okur (*kutub-i mutekaddime*) Süryanca ve Arapça yazabilirdi. Onun dışındaki sahabe ümmi idi. Birkaçı dışında yazı yazmayı bilmezlerdi. Yazı yazmayı bilenler ise iyi yazamazlar, yazdıkları zaman da hata yaparlardı.⁸

⁵ W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara 1998, s. 83.

⁶ 3. Âlu İmrân, 20; 62. Cum'a, 2.

⁷ Bkz. Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî ġarîbi'l-kur'ân*, İstanbul 1986, s. 28.

⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, nşr. Muhammed Abdurrahîm Beyrutî, 1995, s. 260.

Kısaca, 'yazıya karşı ilgisizlik' şeklinde tarif edebileceğimiz bu sosyal olguyu domine eden başlıca faktör, nüzûl dönemi Arap toplumunda sözlü kültürün egemen olmasıdır. Bu kültürün en temel karakteristiği, yazma eylemine ancak zorunlu olduğu durumlarda ve gerektiği ölçüde başvurmamak şeklinde tezahür eden yazı karşıtı tutumdur. İbn Abdilberr'e (ö. 463/1071) göre, bu yazı karşıtı tutum, Arap toplumunun doğasında mündemiç olup Araplar, doğuştan hıfza yatkın insanlardır. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Biz ümmi bir toplumuz. Yazı yazmayı, hesap yapmayı bilmeyiz" anlamındaki meşhur sözü de Arap toplumunun yazıdan çok ezber kabiliyetiyle temayüz ettiğini gösterir.⁹

Nüzûl dönemindeki yazı karşıtı tutum, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında hiçbir şeyin yazılmamasına ilişkin direktifinden¹⁰ ötürü, genellikle, yazıya geçirilen hadis rivayet malzemesinin Kur'an'la karıştırılması endişesi ile temellendirilmiştir.¹¹ Konuyla ilgili kaynaklardaki malumattan anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Peygamber'in sözleri, sahabe ve yaşça büyük tâbiîler (kibâr-ı tâbiîn) döneminde henüz kitaplarda tedvin ve tertip edilmiş bir hâlde bulunmuyordu. Bunun temelde iki sebebi vardı: İlki, sahabilerin başlangıçta hadislerin Kur'an'a karışacağı endişesiyle bilgiyi yazıyla kayıt altına almaktan nehyolunmaları; ikincisi ise, onların hafızalarının oldukçaengin ve zihinlerinin hıfza elverişli olması idi. Kaldı ki, onların çoğu yazı yazmayı bilmez veya yazı yazmayı hoş karşılamazdı.¹²

Bu noktada, yazıya güvenmenin hıfzı zayıf düşüreceğine ve bilginin ehliyetsiz insanların eline geçeceğine ilişkin endişelerin de İslam'ın ilk dönemlerindeki yazı karşıtı tutumu besleyen faktörler arasında yer aldığını zikretmek gerekir. el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) ifadesiyle, geçmiş dönem alimlerinden herhangi biri, vefat edeceği zaman kitaplarını ya kendisi imha eder veya imha edilmesi için vasiyette bulunurdu. Muhtemelen bunu, kitaplarının, bilgisel açıdan ehliyetsiz insanların eline geçmesi ve bu insanların söz konusu kitaplardaki tüm bilgileri zâhirine hamletmeleri veya ilave ve çıkarmada bulunmaları ve bu türden ta-

⁹ Ebû Amr Yûsuf İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fađlih*, Beyrut 2000, s. 97-98.

¹⁰ Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidu'l-ilm*, nşr. Yûsuf el-Uş, Dimaşk 1974, s. 29-32; İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, s. 89-90.

¹¹ Bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidu'l-ilm*, s. 49 vd.; İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, s. 89-98; Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sunne kıble't-tedvin*, Kahire 1988, s. 306-307.

¹² Ebû Bekr Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, Beyrut 1979, I. 88.

sarrufların sonuçta eserin gerçek müellifine nispet edilmesi endişesiyle yaparlardı.¹³

Kur'an'ın bir söz olarak vahyedilip Hz. Peygamber tarafından yazısız bir topluma şifahi bir hitap olarak iletilmesi, ister istemez yazılı metin ile sözlü metin arasında ne tür bir farklılık olduğu meselesini gündeme getirmektedir. Zira bu farkın fark edilmesi, bir bakıma, Kur'an'ın otantik formunun sağlıklı olarak kavranması, dolayısıyla onun daha doğru anlaşılması demektir.

Bilindiği gibi, yazı, işitmenin değil, görmenin dilidir. Bu yüzden, yazı, tüm gücüyle kelimeleri görsellik boyutuna hapseder. Yazılı dil, seslerin resmini çizer ve uzayda çizgiseldir. Sözlü dil ise, fonetiktir ve zamanda çizgiseldir. Yazılı söz, sabitleşmiş/sabitleştirilmiş sözdür. Kulak düzeninden göz düzenine geçen dilin bir parçası olup, hiçbir diyalog içermez. Yazılı söz, sürekli tekrarlanan ve hep aynı olan sözdür. Oysa işitilen söz böyle değildir. Zira, sizinle konuşan kişiden ona söylediklerinizi tekrarlamasını isteyin, farklı olacaktır. Ancak, yazı ve yazımda sonsuza kadar tekrar süreci vardır. Bu süreç diyalogu imkânsızlaştırır. Zira, söz artık kendisi olmaktan çıkmış, başka bir dünyaya dönüşmüştür. Yazılı söz, aracıdır; yazı ve kayıt dünyasının böylesine belirsiz ve çok anlamlı olmasının nedeni de budur.¹⁴

Söz yazıya geçirildiğinde, hakikat artık birisi tarafından söylenildiği zamanki etkisini kaybeder. Dahası hakikat, kendi kendilerine hiçbir anlam ifade etmeyen vizüel göstergelere indirgenir. Söz yazıldığında; soyut, güvenilir tartışma aracına dönüşür. Yazı, işitmeyi görmeyle değiştirir ve sözlerinin esrarlı hâlesi ve yankılarıyla birlikte kişinin anlama tarzını bir metni anlamaya dönüştürür. Yazı her zaman zorunlu olarak lineer ve ardışıktır.¹⁵ Oysa söz, konuşulur konuşulmaz onu tekrar ele geçirmedikçe var olmayı durdurur. Söz, konuşulmadan önce 'ben'i bir bekleme durumuna, arzuyla beklediğim bir geleceğe yerleştirir. Söz kendi başına var olmaz. Yalnızca onu konuşan ve onu yeniden ele geçiren biri üzerindeki etkisiyle var olmayı sürdürür. Söz aslâ bu yolu tersine çevirebileceğimiz ve onunla tekrar meşgul olabileceğimiz bir yarın veya başka bir zaman için kullanabileceğimiz bir nesne değildir. Söz 'şimdi' içinde vardır. Şimdiki bir şeydir ve hiçbir zaman manipüle edilemez. Söz 'ben'i konuşan ve dinleyen birine dönüş-

¹³ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, s. 61.

¹⁴ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul 1998, s. 62-64.

¹⁵ Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 65-66.

türür. Sözün gerçek bir nesne hâline gelmesi için biri tarafından yazıya dönüştürülmesi gerekir.¹⁶

Bu bağlamda yazılı metin ile söz-eylem arasındaki farka da değinmek gerekir. Buradaki en önemli fark, metin yazarken yazarın tek başına olmasıdır. Yazarın hitap ettiği topluluk her zaman hayalidir. Söz-eylem ise, bir konuşan (mütekellim), bir kendisine konuşulan (muhatap) ve özgün bir konuşma ortamı, diğer bir deyişle, söz-dışı/metin-dışı bir bağlam gerektirir. Konuşan, konuşma esnasında belli başlı eylemleri yerine getirmeyi amaçlar ve bu amaca bağlı olarak söylediği söz; sorma, bildirme, betimleme, bu-yurma vb. edimsel bir eyleme dönüşür. Söz sahibinin amacı salt bilgi verme olabileceği gibi, muhatabını sınırlendirme, sevindir-me, teselli etme gibi birtakım eylemler de olabilir.¹⁷ Yazılı metin, yazarın amacının gerçekleşip gerçekleşmediğini göremediği bir dil ortamıdır. Ama söz-eylem, metnin tam tersine mütekellime bu imkânı tanır. Bu durumda, mütekellim kâh sözünü yineleyebilir kâh başka türlü formüle edebilir. Yazılı metnin inşânda yazar, metni bütün mümkün durumları ve yanlış anlama ihtimallerini göz önünde bulundurarak kurar. Burada metin-dışı bağlam yalnız okur değil, yazar için de yoktur. Sınanabilecek bir metin-dışı bağ-lamın yokluğu, gerçek bir dinleyici önünde konuşmaya oranla, yazıyı genelde çilekeş bir eyleme dönüştüren başlıca unsurdur. Yazarın hitap ettiği topluluk her zaman hayali olduğu içindir ki, karşısında bulunmayan ve çoğu kez tanımadığı okurların üstlene-bileceği bir rolü, yazarın tek başına kurması gerekir.¹⁸

Öte yandan, kelimelerin yazın metnindeki durumuyla sözlü söylemdeki durumu epey farklıdır. Her ne kadar sesle ilintili ve seslerle, daha doğrusu düzene sokulmuş ses birimleriyle –dışarı-dan veya okurun hayalinde– ilişkilendirilmediği sürece anlamsız olsa da, yazılı kelime, ağızdan çıkan kelimenin doğduğu daha ge-niş ve zengin bağlamdan soyutlanmıştır. Doğal, sesli ortamında kelime, gerçek ve var olan bir şimdinin parçasıdır. Sözlü sözce gerçek, yaşayan bir insan tarafından kendisi gibi gerçek, yaşayan bir insan veya insan topluluğuna, belli bir zamanda ve her zaman

¹⁶ Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 32-33.

¹⁷ J. R. Searle, "Söz Eylem Nedir?", çev. Oya Gödekli, *Dilbilim Seçkisi*, ed. Doğan Ak-san, Ankara 1982, s. 187-204. Nakleden: Ömer Özsoy, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", 2. *Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1996, s. 264.

¹⁸ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Posta-cioğlu, İstanbul 1995, s. 133.

kelimelerden öte şeyler de içeren gerçek bir ortamda yöneltir. Söylenen söz, her zaman sözel olmaktan öte özellikler taşıyan bir durumu değişime uğratar. Hiçbir zaman tek başına, yalnız kelimelerden oluşan bir bağlamda belirmez. Yazın metninde ise kelimeler yalnızdır. Ayrıca, metni bileştirirken, bir şey yazarken, yazılı sözceyi üreten kişi de yalnızdır. Kısacası yazı yazmak, yalnız başınlık taşıyan bir eylemdir... Bir metinde, metne giren kelime bile, bütün fonetik (sescil) niteliklerinden yoksundur. Konuşurken kelimeler vurgulanır, konuşmacının sesinden canlı, heyecanlı, sakın, kızgın ve mesafeli olduğunu anlayabiliriz. Hiçbir kelime vurgusuz söylenmez. Metinde yazım işaretleri, metnin tonunu asgari ölçüde yönlendirir; örneğin soru işareti veya virgülle ses biraz yükselir.¹⁹

Şimdi bir kez daha belirtmek gerekir ki, Kur'an bilinen anlamda bir 'kitap' değil, gerçek mânâda bir kelimedir. Çünkü, Kur'an, sözel pasajlar hâlinde İslam davetinin başlangıcı ile aynı ânda nazil olmaya başladı ve bu nüzûl süreci yaklaşık yirmi üç yıl sürdü. Kur'an'ın çeşitli bölümleri, İslam davetinin çeşitli merhalelerindeki çeşitli ihtiyaçlara göre vahyedildi. Bu itibarla Kur'an'da, diğer kitaplar gibi bir üslûp bütünlüğü aranmamalıdır. Kur'an'ın çeşitli bölümlerinin, indirildiği dönemde küçük risaleler hâlinde yayımlanmak üzere değil, ihtiyaca göre apaçık hitabeler hâlinde sunulmak üzere gönderilmiş olduğu da unutulmamalıdır. Bu nedenle, Kur'an'ın masa başında kaleme alınmış bir eserin üslûbuna sahip olmaması son derece doğal ve normaldir. Kaldı ki, vahyin tebliğ ve tebyininden sorumlu olan Hz. Peygamber, hem akla hem duygulara hitap etmek durumundaydı. O, risalet görevi sırasında farklı kafa yapısına sahip birçok insanla ilgilenmek, birçok farklı ortama uymak ve çok çeşitli deneyimler yaşamak zorundaydı. Böyle bir kimse, bir mesajı yaymak ve bir harekete öncülük etmek için, insanlara, mesajının farklı yönlerini sunmak ve düşmanlarının güçlerine karşı koymak için duyguları da uyandırmak durumundadır. Kanaatimizce, bu durum, bazı konuların Kur'an'da niçin tekrar tekrar ele alındığı sorusuna da belli ölçüde cevap teşkil eder. Kaldı ki, bir hareket ve bir davet, belli bir safhada sadece gerekli olan şeylerin sunulmasını ve gelecek safhalarla ilgili hiçbir şey söylenmemesini gerektirir. Bu safha, aylarca veya yıllarca sürse bile, hareket bu safhada kaldıkça aynı şeylerin tekrar tekrar vurgulanması bir bakıma zorunluluk arz eder.²⁰

¹⁹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 122.

²⁰ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, cev. Komisyon, İstanbul 1986, I. 20.

Diğer taraftan, Kur'an, bildik kitapların aksine, edebî bir sıraya göre tertip edilmiş belirli konular hakkındaki bilgi, fikir ve tartışmaları ele almaz. Bu nedenle, Kur'an'a yabancı olan bir insan, onunla ilk karşılaştığında, ana ve alt bölümlere ayrılmamış veya farklı konuların farklı şekillerde işlenmemiş olduğunu görünce şaşkınlığa düşer. Zira Kur'an'da, aynı konu farklı şekillerde tekrar edilir ve görünür hiçbir sebep yokken bir konunun içinde başka bir konu anlatılır. Konuşmacı, hitaplar ve hitabın yönü, hiçbir kurala uymaksızın sürekli değişir. Hiçbir yerde bölüm ve konuları ayıran bir işaret yoktur. Tarihsel olaylar anlatılır; fakat anlatım tarih kitaplarındaki gibi değildir. Felsefi ve metafizik konular, bu konularla ilgili ders kitaplarından çok farklı bir şekilde ele alınıp işlenir. İnsan ve evrenden, tabiat bilimlerinden de farklı bir dille söz edilir.²¹

Kur'an, ele aldığı konuları ve ulaşmak istediği hedefleri bir liste hâlinde de sunmaz. Açıklama üslûp ve usûlü de genelde bildik kitaplara benzemez ve herhangi bir kitap düzenini takip etmez. Kur'an'ın birçok yerinde arka plan tasvir edilmez ve pasajın özel nüzûl sebebi olan olay veya olaylara değinilmez. Bu ve benzeri özelliklerinden ötürü Kur'an'a yabancı bir insan, onun, tüm sayfalarına yayılmış hâlde birbirine benzer konulardan oluştuğunu düşünür ve bunu anlamakta zorluk çeker. Hatta anlamı çok açık olan ayetler bile ona anlamsız gözükür.²²

Sonuç itibarıyla, Kur'an muhtemel okurlarının anlama sorunları gözetilerek kurgulanmış mütecânis bir metin olmadığı için, metnin dışında kalan söz-dışı bağlamı belirlemek okura düşer. Kuşkusuz bu, söylendiği kadar kolay bir iş değildir. Ancak, bizi Kur'an'a ulaştıracak daha tekin bir yol olmadığı da aşîkârdır.²³

²¹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, I. 13.

²² Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, I. 14. Ali İzzetbegoviç de bu bağlamda şunları söylemiştir: "Kur'an'ın alelade bir okuyucu veya bir tahlilciye systemsiz görüldüğü ve birbirine zıt unsurları bir araya getirdiği intibahı uyandırdığı malumdur. Ne var ki Kur'an, edebiyat değil, hayattır. Dolayısıyla ona bir düşünce tarzı değil, bir yaşama tarzı olarak bakmaya başlanır başlanmaz güçlük ortadan kalkar ve bu yanlış intibahlar da değerini kaybeder. Kur'an'ın yegâne hakiki tefsiri hayat olabilir ve bildiğimiz gibi, Hz. Muhammed'in hayatı tam buydu. İslam'ın öğretisi Kur'an'ın yazılı şeklinden anlaşılmaz ve mütenakız görülebilir. Fakat Hz. Muhammed'in hayatında tam mânâsıyla tabii bir ahenk içinde, sevgi ile kuvvet, ulvi ile tabii, ilahi ile insani hususların pek müessir birliği olarak ortaya çıkar." (Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, İstanbul 1987, s. 22.). Kur'an'ı bu şekilde algılamayan bazı müsteşriklerin üslûba ilişkin eleştirileri için bkz. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 85-101; Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy, Ankara 1995, s. 54 vd.

²³ Özsoy, "Kur'an Geviresi Sonunu", s. 265.

Her ne kadar klasik dönem İslam alimleri, Kur'an'ın nazmındaki i'cazı ispat sadedinde ayet ve sureler arasındaki tenasüp ve insicam konusu üzerinde ısrar etmiş olsalar da, Kur'an metninde bağlam açısından birbiriyle hiçbir ilgisi bulunmayan çok sayıda pasajın mevcudiyeti inkâr edilemez bir gerçektir. İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) bu gerçeği şöyle dile getirmiştir:

Ayetler arasındaki münasebeti bilmek güzel bir bilgidir. Ancak, kelimadaki irtibat güzelliğinin bulunması için, söz konusu kelamın başıyla sonunun, konu birliği ve bütünlük içerisinde birbiriyle irtibatlı olması şarttır. Çeşitli sebepler üzerine nazil olmuş bir kelamda irtibat bulunması şart değildir. Hâl böyleyken, çeşitli sebeplere binaen inen ayetler arasında irtibat kurmak isteyenler, altından kalkamayacakları işi zorla başarmaya çalışmaktadırlar (...) Kur'an yirmi küsur yılda değişik sebepler ve değişik konular üzerine vahyedildi. Bu itibarla, onun ayetleri arasında burada öngörülen tarzda bir irtibat söz konusu değildir. Dolayısıyla, Kur'an'ın ayetleri arasında irtibat kurma girişimi gereksiz bir iştir.²⁴

İzz b. Abdisselâm'ın buradaki eleştirisine muhatap olanların, özellikle nazım ve lafız eksenli i'caz anlayışını savunan ve bu çerçevede Kur'an'daki her ayetin, hatta her surenin bir diğeriyle tenâsübünü arayan çevrelere tekabül ettiğinde hiç şüphe yoktur. Tenasüp ve insicam konusunda İzz b. Abdisselâm ile yaklaşık aynı görüşü paylaşan Şâtıbî,²⁵ Kur'an'ın i'cazının belli bir ayette, surede veya belli bir üslûp tarzında değil, bizzat Kur'an'ın mahiyetinde mündemiç bulunduğunu; diğer bir ifadeyle, bu mucizenin bir bütün hâlinde Kur'an'ın kendisi olduğunu, dolayısıyla, ondaki tenasüp ve insicamın da lafızdan ziyade mânâ ve maksadın ön plana çıktığı fikrî bütünlükte aranması gerektiğini savunmaktadır.²⁶

Aksi hâlde, tenasüp ve insicam şöyle dursun, Allah'ın kelamında hiçbir çelişki bulunmadığını bildiren 4. Nisâ', 82. ayete rağmen Kur'an'da birbiriyle çelişik gözüken birtakım ifadelerle karşılaşılması kaçınılmazdır. Nitekim, klasik dönem İslam alimleri Kur'an'ı mükemmel bir tenasüp ve insicama sahip bir yazın metni gibi algıladıkları için, kaçınılmaz olarak birbiriyle çelişik gözüken bazı ayetlerle yüz yüze gelmişler ve tefsir usûlü ve Kur'an ilimleriyle

²⁴ Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmî'l-kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut t.y., I. 37.

²⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî uşûlî's-şer'ia*, Beyrut 1997, III. 381.

²⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 340.

ilgili eserlerde açtıkları *muşkilu'l-kur'ân* başlığı altında, söz konusu ayetlerdeki çelişkileri bertaraf etmeye yönelik birtakım önerilerde bulunmuşlardır. Bu önerilerden ilki, çelişik ifadeler içeren ayetlerin mümkün mertebe nüzûl sırasına göre tertip edilmesi ve ayetlerin bu tertibe göre okunmasıdır. Bu okumada, ilk inen ayetler mensuh, sonrakiler ise nasih kabul edilmiştir. Bu, bir bakıma nüzûl ortamını tarihsel bir bakış açısıyla yeniden kurgulamak demektir ve bu yüzden oldukça sağlıklı bir Kur'an okuma biçimidir. Bu noktada, tarihsel okumanın, hakkında nesh' cari olmadığı kabul edilen ihbari ayetlerde sağlıklı sonuçlar vermeyeceği söylenebilir. Ancak biz, bu okumanın her hâlükârda en sağlıklı Kur'an okuma biçimi olduğunda ısrar ediyoruz. Aksi takdirde, Kur'an'daki müşkülli çözümlenemeyen olanaksızdır. Nitekim, İslam alimleri Kur'an'daki müşkül ifadelerin izahında, ayetlerin indiği tarihsel ortamı kurgulamak yerine metni esas aldıkları için, –nesh teorisi dışında– tatminkâr addedilebilecek türden hemen hiçbir çözüm önerisinde bulunamamışlardır. Örneğin, 55. Rahmân, 39. ayette kıyamet günü ne insana ne de cine günahlarından asla sorulmayacağı bildirilirken 37. Sâffat, 24. ayette mücrimlerin hesaba çekilmeleri için durdurulacakları, 7. A'râf, 6. ayette ise hem kendilerine peygamber gönderilenlere hem de peygamberlere hesap sorulacağı belirtilmiştir. Kur'an'ı yekpare bir yazılı metin olarak tasavvur ettiğimizde, bu üç ayetteki bildirimin birbiriyle çeliştiğini söylemekten başka bir seçeneğimiz yoktur. İslam alimleri 'iç bütünlüklü Kur'an' tasavvuruna sahip oldukları için, mezkur ayetlerde birbiriyle çelişik gözüken ifadeleri halletmeye çalışmışlardır. Ne ki, onlar, az önce de belirtildiği gibi, çözümü evvelemirde metnin içinde aradıkları için gaybi alanla ilgili müşkül ifadeler üzerine birtakım varsayımlarda bulunmak zorunda kalmışlardır. Bu varsayımlardan birine göre kıyamette farklı mekânlar olacak; dolayısıyla insanlar bu mekânların bazısında hesap için durdurulmayacak; bazısında ise sorguya çekileceklerdir.²⁷

Tamamen varsayıma dayanan bu izahın tatminkâr bir içerik taşımadığı aşikârdır. Bizce buradaki problemin tek çözümü, yukarıda zikri geçen her üç ayetin indiği ortamı, diğer bir deyişle, hangi ortamda kime hitap ettiğini, kısaca hadis, siyer ve esbâb-ı nüzûlle ilgili rivayet malzemesinden istifade ederek nüzûlün tabii bağlamını yeniden kurgulamaktır. Bu noktada denebilir ki, 55.

²⁷ Bkz. Zerkeşî, el-Burhân, 1, 55. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Rahmân suresinde insanlara ve cinlere günahlarından dolayı soru-sual edilmeyeceğini bildiren 39. ayet, tevhid inancı başta olmak üzere, Allah'ın insanoğluna lütfettiği bunca nimeti inkâr eden nankörlerin işlemiş oldukları bu aşikâr ve affedilemez suçtan ötürü ahirette onlara “Şu suçu veya günahı işlediniz mi?” diye sormanın dahi zaid olacağı fikrini ihsas etmekte; 7. A'râf 6. ayet ise özellikle inanan insanların zihinlerinde ahiretteki hesap bilincini zinde tutmayı hedeflemektedir.

Bu konuyla ilgili bir başka örnek de Kur'an'da “...den daha zalim kim olabilir?” soru cümlesiyle başlayan bir dizi ayette farklı yüklemelerden söz edilmiş olmasıdır. Nitekim muhtelif ayetlerde, Allah adına yalan uydurup onun ayetlerini yalanlayanlardan daha zalim birinin olmadığı, bir ayette Allah'ın ayetlerinden yüz çevirenden, bir başka ayette şahitliği ketmedenden, diğer bir ayette ise Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasına engel olanlardan daha zalim hiç kimsenin bulunmadığı bildirilmiştir.²⁸ Takdir edileceği üzere, bu üç ayetteki ifadeler, yazılı bir metinde yan yana getirildiğinde apaçık bir çelişki gibi gözükür. Ancak, her üç ayetin farklı zamanlarda, farklı ortamlarda ve farklı muhataplara hitaben vahyedildiği düşünüldüğü takdirde, üç ayetteki hükmün mukteza-yı hâle uygun olduğu anlaşılır. Nitekim, Hz. Peygamber de, “En faziletli amel hangisidir?” sorusunu, karşısındaki insanın durumunu nazar-ı dikkate alarak farklı şekillerde cevaplamıştır.

Sonuç olarak, buraya kadar aktarmış olduğumuz bilgiler, hiç kuşku yok ki, sağlıklı bir Kur'an tasavvuru oluşturmaya katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Sağlıklı bir Kur'an tasavvuruna sahip olmak ise, yine hiç kuşku yok ki, Allah'ın bize ne dediğini doğru olarak anlama ve anlamlandırmanın en temel önkoşuludur. Pekâlâ biz niçin bugünkü şekliyle âdeta yazım ve redaksiyonu tamamlanıp yayımlanmış bir kitap hüviyetindeki Kur'an'ı doğru şekilde anlamanın doğru yöntemiyle ilgileniyor ve niçin bunun İslam tefekkürünün merkezinde yer alması gerektiğini söylüyoruz? Merhum Fazlur Rahman bu soruyu şöyle cevaplamaktadır:

Her şeyden evvel, [biz] Müslümanlar Kur'an'ın başka hiçbir –dinî ya da diğer– metne benzemez şekilde ilahi olduğuna inanırlar. Bu yüzden, Kur'an'ı anlamak, İslam düşüncesinin (ya da 'İslami düşünme'nin) merkezinde yer almaktadır. İkincisi, bizzat Kur'an, önceki vahiyleri de içine alan, onları aşan

²⁸ Ayetler için bkz. 2. Bakara, 114, 140; 6. En'am, 21, 93, 144, 157; 7. A'râf, 37; 11. Hûd, 18; 18. Kehf, 57; 29. A'kef, 68; 32. Seccde, 22; 39. Zümer, 32; 61. Sâf, 7.

ve dolayısıyla insan için en kapsamlı 'yol gösterici' olduğunu söyler. Öyleyse Kur'an'ı anlamak varoluşsal bir meseledir. Çünkü o, doğrudan hayatımızla ilgilidir. Üçüncüsü, Kur'an, başından itibaren savaş ve barışta, ferdî ve toplumsal düzlemde, ahlâkî ve hukûkî alanda fiili durumlar çerçevesinde ne yapıp yapılmayacağı hususunda 'uyarılar' serdetmiştir. Diğer bir deyişle, Kur'an, tenzil tarihinin başlangıcından itibaren davranışsal bir uygulamaya sahiptir. Diğer taraftan, Kur'an, insanlığın salt ferdî veya metafiziksel değil, somut ve toplumsal alanda ahlâken ıslahını hedef aldığı için, Müslümanlar onu her türlü soru ve sorunun en azından potansiyel olarak cevabını içeren bir metin olarak algılamışlardır.²⁹

²⁹ Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman'la İslam'ı Yeniden Düşünmek*, kitâbiyât, Ankara 2000, s. 96.

DİL ve METİN MERKEZLİ TARTIŞMALAR

KUR'AN'DA TEKRAR TARTIŞMASI

Giriş: Tartışmanın Tarihsel Orijini

Klasik tefsirlerdeki rivayet malzemesi tarandığında, vahyin nü-kzûlüne tanıklık eden müşriklerin Kur'an'da birtakım tekrarlar bulunduğu veya tekrarın sözel metinde (kelam) bir ifade kusuru olduğu düşüncesinden hareketle Hz. Peygamber'i eleştirdiklerine işaret eden hiçbir bir kaydın mevcut olmadığı görülür. Bu durum, hemen her fırsatta Kur'an'a dil uzatan müşriklerin yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman zarfında peyderpey (tedricen-müneccemen) nazil olan ve Hz. Peygamber tarafından şifahi bir hitap olarak tebliğ edilen vahyin sözel metnindeki tekrarları, 'kelamda veya beyanda kusur' kapsamında değerlendirmediklerini gösterir.

Bu tespitten hareketle denebilir ki, muhtelif ayet ve surelerdeki tekrarların eleştiriye konu olması, ilk defa Hz. Ebû Bekr döneminde iki kapak arasında toplanan Kur'an'ın (Mushaf) Hz. Osman'ın denetim ve gözetiminde standart bir yazılı metin olarak tespit edilmesini müteakip dönemlerde ortaya çıkmış bir olgudur. Söz konusu eleştirilerin İslam karşıtları tarafından gündeme getirildiği kesin olmakla birlikte, konunun ilk defa ne zaman tartışmaya açıldığını tam olarak tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir. Ancak, Hz. Hasan'ın (ö. 49/669), "Kur'an'da birtakım tekrarlar görüyorum." diyen bir kişinin itirazına 109. Kâfirûn suresi bağlamında cevap verdiğine ilişkin kayıtlar¹ göz önüne alındığında, konunun İslam'ın oldukça erken sayılabilecek dönemlerinde tartışmaya açılmış olduğunu söylemek mümkündür.

¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 21.

Hız. Hasan'la ilgili rivayet, sübut yönünden kuşku duyulabilir olmakla birlikte, Kur'an'daki tekrarların hicrî III. asırda İslam alimleri tarafından müstakil bir başlık altında ele alınıp incelenmesini gerektirecek kadar ciddi bir tartışma konusu hâline geldiği müsellemdir. Bu olgunun en somut delili ise, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) İslam karşıtı çevrelerin Kur'an'daki tekrarlar, çelişik gözüken ifadeler ve daha başka konularla ilgili eleştiri ve itirazlarına cevap vermek maksadıyla kaleme aldığı *Te'vîlu müşkili'l-kur'ân* adlı eseridir.² Özellikle bazı Mekkî surelerde –örneğin 55. Rahmân ve 77. Mürselât suresi– dikkati çeken tekrar üslûbunun gerçekte faydasız ve anlamsız olduğu noktasında yoğunlaşan eleştiriler, daha sonraki asırlarda da devam etmiş³ ve nihayet günümüze kadar gelmiştir.

Son dönemde Kur'an'daki tekrarları eleştiri konusu yapan çevrelerin başında şarkiyatçılar gelmektedir. Hollandalı şarkiyatçı Reinhart Dozy'nin (1820-1883) insaf ölçüsünden son derece uzak olan ve bir o kadar da husumet kokan eleştirisine göre,

böyle bir karışıklık başka hiçbir kitapta hükümler değildir. Ve ezcümle bu keyfiyettir ki Kur'an'ın kıraatini bu kadar çetin, bu kadar sıkıntılı kılar. Eğer kitap, devirlere göre tanzim edilmiş olsaydı, şüphesiz daha ziyade lezzetle okunurdu (...) Fakat benim fikrim sorulursa, ben şuna kâilim ki az mâruf kütüb-i kadîme-i arabiyye içinde Kur'an kadar az hüsn-i zevk gösteren, Kur'an kadar az asli olan, Kur'an kadar ifrat derecede mutnab ve usandırıcı olan bir kitap [daha] tanımıyorum.⁴

Thomas Carlyle'in *On Heroes (Kahramanlara Dair)* adlı eserinde –G. Sale'in İngilizce Kur'an mealine atfen– söyledikleri de Dozy'nin ifadelerinden pek farklı değildir: “Şunu belirtmem gerekir ki, okurken en fazla sıkıldığım kitaplardan biri Kur'an'dır. [Zira bu kitap] karmakarışık, usandıracak derecede düzensizlik, anlaşıl-

² Bu bağlamda İbn Kuteybe, Kur'an'ı kasıtlı olarak yazılı bir metin olarak okumakta ısrar eden mühlidler hakkında şöyle demiştir: “Onlar, fitne çıkarmak ve kendilerine göre yorumlamak için Kur'an'ın müteşabihlerinin ardına düşerek Allah'ın kitabına dil uzatıp lüzumsuz sözler söyleyerek doğrudan saptılar. Onlar kıt anlayışları ve sakat görüşleriyle Kur'an ayetlerini [yorumsal açıdan] tahrif ettiler. Onun gösterdiği yoldan saptılar. Sonra Kur'an'da çelişki ve lahn bulunduğunu ve nazminin bozuk olduğunu ileri sürdüler”. Eserin yazılış gayesi için bkz. Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim, *Te'vîlu müşkili'l-kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut t.y., s. 22-23.

³ Mesela bkz. Ebû Ya'kûb Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr. Nâ'im Zerkûr, Beyrut 1987, s. 592.

⁴ Reinhart Dozy, *Târîh-i İslâmîyyet*, çev. Abdullâh Cevdet, Kahire 1908, s. 153-154.

mazlık, bitmez tükenmez tekrarlar, insanın nefesini kesen uzun pasajlar ve anlaşılmaz ifadelerle doludur. Kısacası [Kur'an], kahır çekilmez bir saçmalıklar mecmuasıdır. Avrupalı biri Kur'an'ı ancak ifası zorunlu bir vazife hissinin baskısı altında okuyabilir.”⁵

Tartışmanın Teorik Zemini

Geçmişten (münkirler ve mühlidler) günümüze (şarkiyatçılar) devam eden bütün bu eleştirilerin tek cümlelik hülasası şudur: Kur'an'daki tekrarlar, yazılı bir metni okunamaz hâle getiren bir eksiklik, kusur ve ifade zaafiyetidir.⁶ Kur'an'ı, kasd-ı mahsusla yazılı bir metin olarak okumakta ısrar eden şarkiyatçıların bu eleştirilerine İslam alimlerinin verdikleri/verecekleri hazır cevabın özeti de şudur: Kur'an'da tekrar yoktur veya en azından kusur sayılabilecek türden bir tekrar yoktur. Mevcut tekrarlar ise, ifade kusuru değil, başlı başına bir fesahat ve belâgat güzelliğidir.

Esasen, pek çok İslam aliminin öteden beri Kur'an'da tekrar bulunmadığı fikrinde ısrar etmesi, geleneksel olarak tekrar üslûbunun yazılı bir metinde pek makbul sayılmamasından kaynaklanan bir tutumun ifadesidir. Buna göre Kur'an'da tekrar olgusunun varlığını nefyetmek, yazıyla kayıt altına alınmış ve asırlar boyu bu şekilde korunmuş olan ilahi kelamı, şanına yakışmayan bir kusur ve eksiklikten münezzeh kılmak demektir. Kur'an'ı her türlü eksiklikten tenzih etmek ise, akli başında her Müslüman için ifası zorunlu bir vecibedir. Taberî'nin (ö. 310/922), “O [Allah] rahmândır, rahîmdir.” mealindeki 1. Fâtiha 2. ayeti yorumlarken, “Surenin evvelindeki besmelede Allah rahmân ve rahîm olarak vasıflandığı hâlde ikinci ayette bu sıfatlar niçin tekrar edildi?” sorusuna verdiği cevap, işte bu vecibeyi ifa bilincinin bir ürünüdür:

Bu soru, besmelenin Fâtiha'dan bir ayet olduğunu savunanların bu savunusunun yanlışlığı hususunda bizi haklı çıkaran bir argümandır. Aksi hâlde, Kur'an'daki bir ayetin arada hiçbir fâsıla bulunmaksızın aynı lafızlarla iki kez tekrar edilmiş olması gerekirdi. Hâlbuki Kur'an'da bu şekilde tekrar edilen hiçbir ayet yoktur. Bir ayetin bütününüyle aynı surede tekrar edildiği vakidir. Ancak bu tekrarlar, mükerrer ayetleri birbirinden ayıran fâsılalar veya ara sözler mevcuttur. Bu ayraçlar sayesinde her ayet farklı bir anlam kazanır.⁷

⁵ Thomas Carlyle, *On Heroes*, London 1935, s. 83.

⁶ M. Sâdık er-Râfî'î, *İ'câzu'l-kur'ân ve'l-belâğatu'n-nebeviyye*, Kahire 1965, s. 220-221.

⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-kur'ân*, Beyrut 1988, I. 64.

Taberî'nin bu sözlerinde, Kur'an'ı her türlü kusurdan tenzih etme gayreti kadar, savunmacı bir anlayışın emarelerini de sezinlemek mümkündür. Bu anlayış, son dönemde Seyyid Kutub, Muhammed Kutub ve Said Nursi⁸ gibi bazı İslam düşünürleri tarafından da farklı şekillerde dile getirilmiştir. Örneğin, Seyyid Kutub, 2. Bakara 30-39. ayetlerin tefsirinde şunları söylemiştir:

Kur'an'daki tarihsel anlatımlar (kıssalar) çeşitli konular ve münasebetler bağlamında aktarılmıştır. Kıssanın aktarım mahalli-ni, biçim ve üslûbunu, ilgili pasajın nüzülüne sebep teşkil eden münasebetler belirler ve bu münasebetler sayesinde kıssanın psikolojik, fikrî ve edebî atmosferi arasında uyum sağlar. Böylece kıssa işlevini yerine getirmiş ve kendisinden beklenen etkiyi gerçekleştirmiş olur. Bazıları Kur'an kıssalarında tekrar bulunduğunu zannederler. Çünkü Kur'an'daki bir kıssa muhtelif surelerde yinelenmektedir. Fakat dikkatle okunup incelendiğinde, Kur'an'daki hiçbir kıssanın veya kıssadaki hiçbir pasajın [bir başka yerde] aynıyla ve/veya aynı anlatım tarzıyla aktarılmadığı görülür. Şayet kıssanın herhangi bir pasajı bir yerde [surede] tekrarlanmışsa, ilgili pasajın orada yeni bir unsur içerdiği ve dolayısıyla [menfi] anlamdaki tekrarı ortadan kaldırdığı görülür.⁹

Taberî ve Seyyid Kutub'un izahlarında ifadesini bulan bu savunmacı anlayış, hiç şüphesiz, Kur'an'ı yazılı bir metin olarak algılaya yanılığının mukadder bir sonucudur. Temelde Kur'an'ın yazılı (mektûb) bir metin olarak korunması ve sonraki nesillere bu şekilde aktarılmasının sebebiyet verdiği bu yanlış algılaymanın bir diğer sonucu da Kur'an'ın iç bütünlüğe sahip bir metin olarak okunmasıdır. Nitekim, bu tür bir okumada, metin dokusunun eşsiz bir uyum ve insicama sahip olduğu (*tenâsubu'l-ây ve's-suver*) düşünülen Kur'an'da birbiriyle çelişen ifadelerin, aynıyla tekrarlanan kelime ve cümlelerin varlığından söz etmek olanaksızdır. Yine büyük ölçüde bu yanlış okuma tarzının ürünü olan klasik tefsirlerde, herhangi bir ayetin anlamı belirlenirken, surelerin ve surelerin içindeki ayetlerin art arda geliş biçimi olağanüstü mütenâsib görüldüğü için, umumiyetle metinsel kontekst (*siyâk-sibâk*) temel ölçüt alınmıştır. Kur'an'ı referans almak veya 'İslamilik' iddiasıyla kendisine meşruiyet ara-

⁸ Bkz. Ahmad Khalid Shukri, "Risâle-i Nur'a Göre Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarların Hikmeti", *Kur'an'ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım: Risâle-i Nur Örneği*, Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-IV, İstanbul 1998, s. 485.

⁹ Seyyid Kutub, *Fizilâli'l-kur'ân*, Kahire 1986, I, 55.

yan herhangi bir görüş veya tezi ilahi kelama dayandırmak ise –Müslümanlar nazarında vahiy metninin her parçası eşdeğer kabul edildiği için–, Kur'an'dan herhangi bir metin parçası iktibas etmeye indirgenmiş ve bu gelenek günümüze kadar böyle süregelenmiştir.¹⁰

Bu noktada bir kez daha altını çizerek ifade etmek isteriz ki, farklı zaman ve mekânlarda, farklı hâdiseler üzerine nazil olmuş vahiy birimlerini iç bütünlüğe sahip (mütecanis) yazılı bir metin olduğu kabulüyle okumak, son derece yanlış bir okumadır. Zira, biz bu kabulden hareketle Kur'an'ı salt yazılı bir metin olarak okuduğumuzda, Ömer Özsoy'un da ifade ettiği gibi, çifte standartlara yaslanmadıkça, şöyle bir manzarayla karşılaşmaktayız: Kur'an'da birbiriyle çelişik gözükten ifadeler vardır. Kur'an metninde azımsanamayacak ölçüde tekrarlar vardır. Kur'an metninin kompozisyonunda belli bir mantık yakalamak mümkün değildir. Çünkü Kur'an ne kronolojik bir tertiptir, ne konularına göre (tematik) bir tertiptir, ne de sistematik bir tertiptir. Buna bağlı olarak, bütün olarak Kur'an metni iç-bütünlüğe sahip olmaktan uzaktır. Sure içi bütünlük yoktur. Mevcut formun en küçük birimleri olan ayetler bile her zaman gerçek bir bütünlüğe tekabül etmemektedir. Hepsinin 'bütünsüzlük'e indirgenmesi mümkün olan bu özellikler, yazılı bir metin için kusur kabul edilebilecek niteliklerdir.¹¹

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Kur'an'ı yazılı bir metin olarak okuma alışkanlığını sürdüren Müslüman çoğunluğun, Özsoy'un bu çarpıcı tespitleri karşısında sarsılacağı muhakkaktır. Ancak, unutulmamalıdır ki, yukarıda adları anılan müsteşrikler da –tıpkı Müslümanların kâhır ekseriyeti gibi– Kur'an'ı anılan şekilde okumakta ısrarcıdırlar. Ancak, müsteşriklerin bu konudaki ısrarcı tutumları anlaşılabilir bir şeydir. Zira, Özsoy'un yukarıdaki tespitleri ile müsteşriklerin eleştirdikleri tekrar, düzensizlik, karmaşıklık, çelişiklik vb. konular arasındaki benzerlikler, onların Kur'an'ı ısrarla masa başında yazılmış bir kitap gibi okumalarının ardındaki temel maksadı büyük ölçüde ifşa etmektedir.

Biz Müslümanlara gelince; Kur'an'ı hem bildik kitap formatında telif edilmiş yazılı bir metin gibi algılamak, hem de çeşitli sure ve ayetlerdeki bunca tekrarı yok saymak, anlaşılabilir olmak şöyle dursun, telifi gayri kâbil bir çelişkidir. Bu çelişkiyi, basit bir analogik örneklemeyle somutlaştırmak mümkündür. Şöyle ki, ilmî veya edebî değer taşıyan herhangi bir yazın metninde, –örneğin sosyal

¹⁰ Özsoy, "Kur'an Çevirisi Sorunu", s. 261.

¹¹ Özsoy, "Kur'an Çevirisi Sorunu", s. 262.

bilimler alanında yapılan herhangi bir akademik çalışmada– önceden aktarılan bilginin ilerleyen sayfalarda kısmen dahi tekrar edilmesi, otoriteler tarafından kıyasıya eleştirilmekte, hatta metindeki tekrarın lüzumuna ilişkin gerekçeler, eleştiriye bertaraf etme girişiminde çoğu zaman kifayetsiz kalmaktadır. Ancak, Kur'an metnindeki tekrarlardan bahis açıldığında, tam tersi bir durumla karşılaşmaktadır. Bu durumda Müslüman alimlerin çoğunun tavrı, genellikle, "Hayır! Bu, tekrar değil daha başka bir şeydir." sözünde ifadesini bulmakta ve bu klişe sözdeki 'başka bir şey' nitelemesi ise, kolayca tahmin edileceği üzere, "Sonsuz i'caz türüne sahip olan Kur'an'da yinelenen her ayette, hatta her kelimede ayrı bir fesahat ve belâgat güzelliği vardır," mealinde açıklanmaktadır.

Bu siyakta, İslam ulehasının Kur'an'daki her harften ayrı bir i'caz türü üretme gayretkeşliğine ilişkin mülahazalarımızı başka bir tartışma platformuna havâle ettikten sonra, özellikle şu hususun altını çizmeyi gerekli görüyoruz: Kur'an modern insanın okuma alışkanlıklarını göz önünde tutan bir özne veya irade tarafından telif edilmiş bir kitap olarak algılandığı ve buna koşut şekilde okunduğu sürece, "Kur'an metninde tekrar var mı yok mu? Eğer varsa, bu bir fesahat ve belâgat güzelliği mi yoksa kelimada bir kusur mu?" sorusuna tatminkâr bir cevap bulmak olanaksızdır. Kanaatimizce, bu soruyu cevaplamak için, öncelikle "Kur'an, otantik formuyla ne tür bir metindir?" sorusuna yanıt bulunması; bunun yanıtının ise, en azından şimdilik, yazı dili-konuşma dili ve dolayısıyla yazılı metin-sözlü metin ayırımında aranması gerekir.

Çalışmanın giriş bölümünde de ifade edildiği üzere, Kur'an otantik şekliyle şifahi bir hitap, diğer bir deyişle, sözlü bir metindir. Bu konuda kuşkuya mahâl olmadığına göre, burada bir başka soruya daha cevap aramak gerekir: Kur'an'ın sözel formunda bazı kelime veya cümlelerin tekrar edilmesi, vahye tanıklık eden Araplar tarafından yadsınan veya sürpriz olarak algılanan bir üslûp tarzı mıdır? Yoksa bu, onların aşına oldukları ve yeri geldikçe kullandıkları bir üslûp mudur?

Bu sorunun ilk kısmının cevabı 'hayır', ikinci kısmının cevabı ise 'evet'tir. Çünkü tekrar, özellikle bilgi (ilim), edebiyat ve enformasyonda büyük ölçüde şifahi geleneğin hüküm sürdüğü bir kültür havzasında yetişen İslam öncesi Arapların gerek günlük konuşmalarında, gerekse nesir ve şiir gibi edebî ürünlerinde kullandıkları bir üslûp tarzıdır.¹² Nitekim bu husus, çeşitli vesilelerle pek

¹² İslam öncesi şifahi Arap kültüründeki tekrar üslûbunun İmriü'l-Kays, Hansâ, A'sâ, Zû'r-Rumme, İbnü'l-Ceyrâl, Ebû Kebîr, el-Huzelî gibi şairlerinin şiirlerinde

çok Arap dil bilgini tarafından da teyit edilmiştir. Mesela, hicrî II. yüzyılda yaşayan meşhur Arap dircisi Ferrâ' (ö. 207/822), Arapların, konuşma esnasında zikri geçen bir kelimeyi, muhatabı korkutmak, uyarmak veya yanılmasını önlemek amacıyla tekrar ettiklerini belirtmiştir.¹³ Tekrarı, sözdeki anlamın iyice kavranabilmesi için özellikle anlayış ve idrakleri noksan olan muhataplar karşısında kullanılması gereken bir üslûp tarzı olarak değerlendiren Câhız (ö. 255/869) ise, bunun belli bir sınırının olmadığını, muhatapların idrak ve anlayış seviyesine göre değişebileceğini söylemiştir.¹⁴

Diğer taraftan, Ebû Ubeyde (ö. 210/825) tekrarın Arapların dildeki örflerinde cari olan ve tekit maksadıyla kullanılan bir üslûp tarzı (*mecâzu'l-mukerrer li't-tevkîd*) olduğunu ifade etmiş;¹⁵ tekrarın kelimada başlı başına bir güzellik unsuru olduğuna dikkat çeken Zerkeşî (ö. 794/1392) ise, aksi düşüncüyü yanlışlamak maksadıyla şunları söylemiştir: "Araplar, günlük konuşma dillerinde müphem bir hususu netleştirmek, vurgu yapmak veya daha etkili bir şekilde dile getirmek istediklerinde, sözlerini tekit maksadıyla tekrar ederlerdi. Böylece, tekrar edilen ifade, âdetâ yemin sözüyle eşdeğer bir anlam ve önem kazanırdı. Kur'an, Arapların lisanı üzere indi ve bu lisanda tekrar üslûbu cari idi."¹⁶ Evet, Kur'an, İbn Kuteybe'nin de vurguladığı gibi,

Arapların diline, dildeki örflerine uygun şekilde vahyedildi. Onların dildeki [anlatım] tekniklerinden biri de tekrardır. Tekrarda tekit ve bir şeyi anlatma iradesi mevcuttur. Arapların bir diğer anlatım tekniği de ihtisardır. Bu teknikte ise, sözün formüle edilışinde özetleme ve kısaltma istemi vardır. Mesela bir Arap, Allah'a yemin ederim ki, [bu işi] yapmayacağım; yemin ederim ki yapmayacağım (*vallâhi lâ e'fuluh şumîne vallâhi lâ e'fuluh*) dediğinde, onun bu sözü, tekidin yanı sıra kendisinin bu işi yapacağını uman muhatabının beklentisine son verme iradesini yansıtır. Allah'ın, 102. Tekâsür, 3-4, 94. İnşirâh, 5-6, 75. Kıyâme, 34-35 ve 82. İnfitâr, 17-18. ayetlerde tekrar ettiği ibarelerdeki maksadı, anlamı pekiştirmektir. Şairin, "Size nice

deki örnekleri için bkz. Ebû Alî el-Hasen İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi me'hâsinî'ş-ş-i'r ve âdâbih ve na'kidih*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1972, II. 74-78.

¹³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-kur'ân*, Beyrut 1980, III. 287.

¹⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut t.y., I. 104.

¹⁵ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-kur'ân*, nşr. M. Fuad Sezgin, Kahire t.y., I. 12, 19.

¹⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 9

nice ve daha nice nimetler bahşedildi!" (*kem ni'metin kânet lekum kem kem ve kem*) sözü de bu kabildendir. Araplar, pekiştirme maksadıyla herhangi bir sıfatı zikrettiklerinde ise, bazen aynı kelimeyi tekrarlamaktan kaçınır ve onun bir harfini değiştirip ilk kelimenin ardına eklerlerdi (*itbâ'*). Sözelimi, *'atşân atşân* (susuz susuz) yerine *'atşân naţşân* (supsusuz) veya *hasen hasen* (güzel güzel) yerine *hasen basen* (güpgüzel) terkinin kullanılması, bu türdendir.¹⁷

Arap dili alanındaki otoriteleri tartışılmaz olan alimlerin sundukları bilgiler çerçevesinde denebilir ki, Allah, Kur'an'daki bazı ayetleri tekrarlamakla, ilk muhatapları için sürpriz sayılabilecek bir üslûp tarzı ihdas etmemiş; aksine, onların dillerinde cari olan bir üslûbu kullanmıştır. Ayrıca bu üslûp, ilahi hitaba –yaygın ve yerleşik anlamdaki 'kitab'a değil– muhatap olan insanlar tarafından yadsınmamış; diğer bir deyişle, kelimada tekrar son derece doğal karşılanmış, dolayısıyla ne İslam karşıtlarının iddia ettikleri gibi kusur sayılmış, ne de İslam alimlerinin zannettikleri gibi mucizevi bir anlatım tekniği olarak algılanmıştır.

Tartışmanın İslami Literatürdeki Mahalli

İslam alimleri Kur'an'daki tekrarlar üzerine müstakil eserler telif etmişlerdir. Bilebildiğimiz kadarıyla, konunun müstakil bir başlık altında incelendiği ilk eser, İbn Kuteybe'nin daha önce zikri geçen *Te'vîlu müşkilî'l-kur'ân*'dır. Bunun yanında Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî'nin (ö. 500/1106) *Esrâru't-tekrâr fî'l-kur'ân*'ı, Muhammed b. Abdilâzîm el-Hımsî'nin (ö. 1088/1677) *Nuĥbetu'l-be-yân fî mâ veĥa'a mine't-tekrîr fî'l-kur'ân*'ı, Ebû Hafs Nûreddîn Umer el-Ğazzî'nin (ö. 1277/1891) *et-Tekrîru'l-vâkı' fî'l-kur'ân*'ı ve 'İbn Âbidîn' diye tanınan Ebû'l-Hayr Muhammed b. Ahmed b. Abdilġanî'nin (ö. 1343/1925) *et-Taġrîr fî't-tekrîri*¹⁸ ile Bedruddîn İbn Cemâ'a'nın (ö. 733/1333), sadece kıssalardaki tekrarlarla ilgili olduğu anlaşılan *el-Muġtenaş [el-Muġtaş] fî fevâ'idî tekrâri [tekrîri]'l-kışaş*¹⁹ gibi birkaç eserin varlığından da haberdarız.²⁰

¹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkilî'l-kur'ân*, s. 236-237.

¹⁸ Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 181. Ebû'l-Hayr İbn Âbidîn'in mezkur eseri, merhum Ali Turgut'un kitabında yanlışlıkla "et-Tekrîr fî't-Tekrîr" şeklinde kaydedilmiştir.

¹⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, nşr. Kilisli Rifat Bilge, Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1971, II. 1793.

²⁰ Yakın geçmişte bu konuyla ilgili olarak Ali Erbaş tarafından, "Kur'ân'daki Tekrarlar ve Sırları" (İstanbul, 1987) isimli bir yüksek lisans tezi de hazırlanmıştır.

Tekrar konusuna Rummânî'nin (ö. 368/978) *en-Nuke'ti*, Hattâ-bî'nin (ö. 388/998) *Beyânü i'câzi'l-kur'ân*'ı ve Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *İ'câzu'l-kur'ân*'ı gibi, kendi türünün en temel kaynakları arasında gösterilen eserlerde de değinilmiş; ancak, Kur'an'daki her ifade biriminin ayrı bir fesahat ve belâgat güzelliğine sahip olduğu savını ispatlama girişiminin ürünü olan bu eserlerde konu birkaç cümlelik izahla geçirilmiştir. Kur'an'a özgü tekrarın, bir edebî i'caz türü olduğu savının büyük ölçüde lafta kalmasına yol açan bu geçiştirme, bir anlamda, tekrarın klasik belâgat mantığı içerisinde makbul bir üslûp tarzı olarak değerlendirilmediğinin de resmidir.

Kur'an'daki tekrarlar, klasik belâgat kitaplarında 'itnâb' üst başlığı altında –dolaylı olarak– incelenmiş, fakat burada da konuya ilişkin çok fazla bilgi verilmemiştir. Buna mukabil, Ziyâ'uddîn İbnu'l-Esîr'in (ö. 637/1239) *el-Meşelu's-sâ'ir* adlı eserinin üçüncü cildinde tekrar konusuna dair müstakil bir başlık açılmış ve kırk sayfaya bâliğ olan bu başlık altında Kur'an ve Arap şiirindeki tekrar çeşitleri ayrıntılı bir şekilde ele alınıp incelenmiştir.

Klasik tefsir usûlü ve '*ulûmu'l-kur'ân* kitaplarında da tekrar konusuna değinilmiştir. Zerkeşî *el-Burhân*'da tekrarı Kur'an'ın bir üslûp özelliği olarak incelemiş; Suyûtî (ö. 911/1505) ise *el-İtkân* adlı eserinde, büyük ölçüde Zerkeşî'den iktibas ettiği bilgileri itnâb üst başlığı altında yeniden kaydetmiştir. Suyûtî, aynı bilgileri blok hâlinde *Mu'teraqu'l-akrân* adlı eserine de taşımış; ancak, bu son eserde konuyu Kur'an'a mahsus bir i'caz türü olarak takdim etmiştir.

Esasen, Kur'an'daki tekrarları muciz bir üslûp tarzı olarak takdim etme âdeti Suyûtî'den bu yana varlığını sürdürmektedir. "Kur'an'ı Anlamada Çağdaş Bir yaklaşım: Risale-i Nur Örneği" konulu dördüncü uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu'nda farklı kişiler tarafından sunulmakla birlikte, içerik yönünden neredeyse birbirinin aynı olan bir dizi tebliğ, bu âdetin en son örneklerini oluşturmaktadır.²¹

²¹ Bkz. Hasan Amrânî, "Risâle-i Nura Göre Kur'an-ı Kerim'deki Tekrarın Edebî Yönü", s. 441-455; Ghanim Qadduri al-Hamad, "Risâle-i Nur'a Göre Kur'an-ı Kerim'deki Tekrar Üslûbunun Hikmeti", s. 456-480; Ahmad Khalid Shukri, "Risâle-i Nur'a Göre Kur'an-ı Kerim'deki Tekrarların Hikmeti", s. 481-497; Ahmad Muhammad Muflih al-Qudât, "Bediüzzaman'a Göre Kur'an-ı Kerim'de Tekrar Nazariyesi", s. 498-508; Matiurrahman Muhammed Hâlid, "Bediüzzaman Said Nursî'nin Kitapları Işığında Kur'an'daki Tekrarların Hikmeti", s. 509-524, *Kur'an'ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım: Risâle-i Nur Örneği, Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-IV*, İstanbul 1998. Aynı anlayışın ürünü olan başka bir çalışma için bkz. Cüneyt Eren, "Kur'an-ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belâgat Açısından Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi*, III (Güz 2001), sayı: 2, s. 91-107.

Belâgatta Tekrar

Tekrar, 'dönmek, yinelemek' anlamındaki *k-r-r* kökünden türetilmiş bir kelime olup, Sîbeveyh'e (ö. 180/796) göre *kerrera* fiilinin *tef'âl* kalıbında semai mastarıdır.²² Aynı fiilin kurallı mastarı (masdar-ı kıyâsî) ise *tekrîr*'dir. Bazı dilciler *tekrâr* ile *tekrîr* arasında farklılık bulunduğunu söylemiş; ancak, çoğunluk her ikisinin de aynı anlam içeriğine sahip olduğunu savunmuştur.²³

Curcânî (ö. 816/1413), tekrarı, "bir şeyi [sözü veya işi] ikinci bir defa yinelemek" ('*ibâretun 'ani'l-ityân bi şey'in merraten ba'de uhrâ*) diye tanımlamıştır.²⁴ Zerkeşî'nin tanımına göre ise, tekrar, sözdeki anlamı yerli yerine oturtmak (*takrîr*) maksadıyla bir lafzı veya ibareyi aynıyla yahut eş anlamlısıyla yinelemektir. Araya uzun bir zaman kesiti girmesinden ötürü, ilk sözün unutulacağı endişesinden kaynaklanan tekrarın en büyük faydası, takrir, yani ifade edilmek istenen mânâ ve mefhumu muhatabın zihnine iyice yerleştirmektir. Bu yüzden, "Bir söz tekrar edildiğinde [zihne] iyice yerleşir" denilmiştir.²⁵

Tekrar konusu, daha önce de söylendiği gibi, klasik belâgat kitaplarında bir itnâb türü olarak incelenmiştir. *Ṭunûb* isminden ifâl kalıbında mastar olan ve sözlükte, yürüyüş (seyir) esnasında develerin peş peşe dizilmesi, rüzgârın şiddetle esmesi, övgü ve yergide sözü abartma ve uzatma gibi anlamlar içeren itnâb,²⁶ belâgatın meânî kısmına ait bir terim olarak, zihindeki bir düşüncenin gereğinden fazla sözle anlatım ve aktarımını ifade eder.²⁷ Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra), "bir faydadan ötürü mânâyı fazla sözle ifade etmek" (*ziyâdetu'l-lafz 'alâ'l-ma'nâ li fâ'ide*) şeklinde tanımladığı itnâb, İbnu'l-Esîr tarafından mübalağa bildiren bir tekit türü olarak kategorize edilmiştir.²⁸

Meânî ilminde sözler, içerdiği lafızların sayısı ve ifade ettikleri mânâ itibarıyla i'caz, müsâvât ve itnâb olmak üzere üçe ayrılır. Az

²² Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 8.

²³ Alî b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn*, Beyrut 1998, IV. 11.

²⁴ Alî b. Muhammed el-Curcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1995, s. 65.

²⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 10.

²⁶ Cemâluddîn Muhammed b. Mukkerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, Kahire t.y., IV. 2708-2709.

²⁷ el-Hatîb el-Kazvînî, *Telhîs ve Tercümesi (Telhîsu'l-miftâh)*, haz. Nevzat H. Yanık ve dğr., İstanbul t.y., s. 81; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989, s. 118.

²⁸ Ebû'l-Feth Ziyâ'uddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, nşr. Ahmed el-Hûfî, Bedevi Tâhân, Kahire 1939, II. 342-343.

sözle çok şey anlatmaya *i'câz*, bunun zıddına *itnâb*, lafız ve anlamın sayı itibarıyla denk olmasına da *musâvât* adı verilir. Sözün anlamını ifadeye yetmeyecek derecede kısaltılmasına ise *ihlâl* denir.²⁹

Bazı belâgat uzmanları itnâbı, az sözle çok şey ifade etme anlamına gelen i'cazın karşıtı olan *tatvîl* kapsamında değerlendirmişlerdir. Ancak, itnâbtaki söz fazlalığının bir amaca yönelik olması, onu faydasız söz uzatımı anlamındaki tatvîlden farklı kılar. Ayrıca, itnâb tek cümlede olabileceği gibi birden fazla cümlede de olabilir. Müteaddit cümlelerdeki itnâb, anlamın geniş bir çerçeveye içinde sunulmasından dolayı daha belîğ bir anlatım tekniği olarak kabul edilmiştir.³⁰

Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Câhız (ö. 255/869) gibi erken dönem Arap dilcileri tarafından itâle, tatvîl, bast, iksâr, teksîr, istiksâ, ishâb ve tezyîl gibi terimlerle eşanlamli olarak kullanılan itnâb, kadîm Arapların kullandıkları bir anlatım tarzıdır.³¹ Ebû Amr b. Alâ, eski Arap edip ve şairlerinden pek çoğunun, anlaşılacak için sözü uzatmayı, ezberlenmesi için de kısa tutmayı tercih ettiklerini belirtmiştir. Yine İslam öncesi Arap toplumunda kabileler arası çatışmaları sona erdirmek için yapılan konuşmalar ile hükümdarlara sunulan kasidelerde itnâbın tercih edilmesi bir gelenek hâline gelmiş; ayrıca, önemli olayların aktarımında, meviza ve nasihatlerde bu anlatım tekniğinin kullanılması makbul sayılmıştır.³²

Itnâb, Kur'an'ın anlatım tekniğinde de önemli bir yer tutar. Müfessirler, 6. En'âm, 46, 65, 105; 7. A'râf, 85 ve 46. Ahkâf, 27. ayetlerde geçen 'ayetlerin tasrifi' tabirini, genellikle, "anlatılmak istenen hususun değişik üslûplarla dile getirilmesi" şeklinde anlamış ve yorumlamışlardır.³³ Buna göre insanlarda arzu uyandırmak ve onları şevke getirmek için, cennet ve cennetlikler kimi zaman i'caz kimi zaman da itnâb üslûbuyla tasvir edilmiştir. Aynı şekilde, insanları uyarmak için, cehennem azabı ile cehennem ehline ilişkin gaybi bilgiler bazen i'caz bazen de itnâb üslûbuyla sunulmuştur. Yine iman-küfür, mümin-kâfir tasvirlerinde, değişik mizaç ve yeteneklere sahip insanlara farklı şekilde hitap edilirken yerine göre

²⁹ İsmail Durmuş, "Itnâb", *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 215.

³⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, II. 342-346.

³¹ Bkz. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberrred, *el-Kâmil fî'l-luğâ*, nşr. Zekî Mubârek, Seyyid Kîlânî, Kahire 1936, I. 17.

³² Durmuş, "Itnâb", *DİA*, XIX. 216.

³³ Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 10.

i'caz veya itnâb üslûbu kullanılmıştır. Ayrıca, Araplara genellikle ima, işaret, hazf vb. az sözle çok şey anlatma tekniğiyle hitapta bulunulmuş; İsrailoğullarına hitapta ise itnâb tercih edilmiştir.³⁴

Arap dilinde yaygın bir itnâb tarzı olan ve belâgattaki *reddu'l-'acûz 'alâ's-şadr, i'âde* ve *'aks* gibi sanatlarla da iç içelik arz eden tekrar (tekrir), mezmum ve makbul şeklinde ayırma tâbi tutulmuştur. Hattâbî'ye (ö. 388/998) göre tekrarın yerinde ve ihtiyaca göre olanı makbul, hatta zorunludur. Herhangi bir anlam ve fayda sağlamayan mezmum tekrar ise boş sözden (*lağv*) ibarettir. Tekrarda zorunluluk, özenle üzerinde durulan, tekrarlanmaması hâlinde yanlış anlaşılacak veya unutulacak yahut değeri tam mânâsıyla kavranamayacak önemli hususlarda kendisini gösterir. Bu tıpkı bir kişinin güzel bir işe teşvik sadedinde arkadaşına, "Acele et! Acele et!" demesi veya önemli mesajlar içeren mektupların üzerine, "Önemli! Önemli!" şeklinde bir kayıt düşülmesi gibidir.³⁵

Tekrar, makbul ve mezmum üst ayırımına koşturularak, yerine göre hoş yerine göre nahoş bir üslûp tarzı olarak da değerlendirilmiştir. Tekrarın çoğunlukla lafızlarda, bazen de mânâda olduğunu söyleyen İbn Reşîk'e (ö. 462/1069) göre hem lafız hem mânâda yapılan [faydasız] tekrar, kelimenin tam anlamıyla bir fiyaskodur.³⁶ Tekrarı faydalı ve faydasız şeklinde bölümleyen İbnu'l-Esîr ise, fayda içeren tekrarın, itnâbın daha özel bir türü olduğunu belirtmiştir. Buna göre, fayda içeren her tekrar itnâbtır; ancak her itnâb fayda içeren bir tekrar değildir. Fayda içermeyen tekrar ise, bir düşünceyi veya mânâyı, herhangi bir amaç ve yarar gözetmeksizin fazla sözle ifade etmekten ibarettir (*taṭvîl*).³⁷

Belâgatçılara göre, faydalı tekrar, sözdeki anlamı pekiştirmesinin yanında özellikle dinî öğütlerde öğüt verenin samimiyetini ifadeyle muhatapların gönüllerini ısıdırarak nasihati kabule hazırlar; özlem, azamet, tehlike ve ürküntü ifade eder; bir şeyin önemine veya tehlikesine dikkat çekmeyi sağlar. Bazı durumlarda ise, her tekrarın ilgili bulunduğu şey farklı olduğu için, her biri ayrı nüansa sahiptir. Bu tür tekrarın belâgattaki karşılığı *terdîd*dir. Genellikle bir ibarede aynı lafızların farklı anlam içerikleriyle yi-

³⁴ Râfiî, *İ'câzu'l-kur'ân*, s. 221.

³⁵ Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-kur'ân*, (*Selâsu resâ'il fi i'câzi'l-kur'ân* içinde), nşr. Muhammed Halefullâh, Muhammed Zuğlûl Sellâm, Kahire 1991, s. 39-40, 51-52.

³⁶ İbn Reşîk, *el-'Umde*, II. 73-74.

³⁷ İbnu'l-Esîr, *el-Meseli's-sâ'ib*, I. 245.

nelenmesi olarak tanımlanan terdid ile tekrar arasındaki temel fark, ilkinde (terdidde) yinelenen lafızlardaki anlamın ayrı, ikincisinde (tekrarda) aynı olmasıdır.³⁸

55. Rahmân suresinde 31 kez tekrarlanan “Öyleyse, siz Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz” cümlesi ile 77. Mürselât suresinde 10 kez tekrarlanan “O gün, [hakikati] yalanlayanların vay hâline” ifadesi terdidin Kur'an'daki örnekleri arasında gösterilmiş; ayrıca, terdid yoluyla itnâbın, tekrar edilen şeyin önemine, büyüklüğüne, yüceliğine dikkat çekmenin yanı sıra, sözdeki maksadın zihne iyice yerleşmesini sağlamak, umum-husus ilgisi ve cinas gibi çeşitli amaç ve yararlar için yapıldığı belirtilmiştir.³⁹

Kur'an'da Tekrar Çeşitleri

İbn Reşîk, Arap dilindeki tekrar üslûbunu, lafız ve mânânın bir arada tekrarı, lafız ve mânânın birbirinden farklı olarak tekrarı ve sadece mânânın tekrârı olmak üzere üçe ayırmıştır.⁴⁰ Hem lafız hem mânâda yapılan tekrarlar bazen aynı bazen de farklı anlam kastedilir. Aynı şey, sadece mânâda yapılan tekrar için de geçerlidir. Tekrarın sözde veya ibarede açıktan yapılmadığı da vakidir. Bu durumda tekrar, mefhum itibarıyla lafız ve mânânın zımında mündemiştir.

İbn Reşîk'in bu üçlü tasnifine koşturarak, Kur'an'daki tekrarları da lafzi, manevi ve hem lafzi hem manevi olmak üzere üç ana başlık altında kategorize etmek mümkündür. Lafzi tekrar, Kur'an'daki bir kelime, cümle veya bütün bir ayetin aynıyla yinelenmesidir. Manevi tekrar ise, bir konunun muhtelif yerlerde farklı lafızlarla yeniden anlatılmasıdır. Kıssalar, kıyamet, cennet ve cehennemle ilgili tasvirî anlatımlar birer manevi tekrar örneğidir.

Lafzi tekrarı kendi içinde muttasıl ve munfasıl olmak üzerekiye ayırmak mümkündür. Tekrarlanan iki kelime veya cümle arasında fâsıla/ayraç bulunmaması (örneğin, 23. Mü'minûn, 36; 74. Müddessir, 19-20; 75. Kıyâme, 34-35; 82. İnfitar, 17-18; 94. İnşirâh, 5-6; 102. Tekâsür, 3-4) muttasıl; arada uzun veya kısa bir fâsıla bulunması ise (örneğin, 26. Şu'arâ', 8-9, 67-68, 103-104, 121-122, 139-140, 158-159, 174-175, 190-191; 55. Rahmân, 13, 16, 18, 21, 23, 25...) munfasıl lafzi tekrardır.

Ziyâ'uddîn İbnu'l-Esîr'in daha ayrıntılı tasnifine göre, sözgeli mi, muhatabını yanına çağırarak bir kişinin, “Koş/Çabuk ol!

³⁸ M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, İstanbul 2000, s. 179.

³⁹ Durmuş, “İtnâb”, *DİA*, XIX. 216.

⁴⁰ İbn Reşîk, *el-‘Umde*, II, 72.

Koş/Çabuk ol!" (*esri' esri'*) anlamında sarf ettiği söz, sadece lafızda yapılan bir tekrardır. "Bana itaat et, isyan etme" (*eti'nî velâ ta'sinî*) sözü ise, sadece mânâda yapılan bir tekrar örneğidir. Çünkü itaati emretmek, aynı zamanda isyandan nehyetmektir.

Burada örneklendirilen iki tekrar türü, kendi içinde faydalı ve faydasız (müfid ve gayr-i müfid) olmak üzere ikiye ayrılır. Aynı ayırım hem lafız hem mânâda yapılan tekrar için de söz konusudur. Lafız ve mânâda yapılan tekrarın faydalı (müfid) versiyonunda bazen anlam aynı, maksat farklı olabilir. Bunun Kur'an'daki örneklerinden biri 39. Zümer suresi 11 ve 14. ayetlerdir. İlk ayette, "De ki: Bana dini Allah'a has kılarak O'na kulluk etmem emrolundu" (*kul innî umirtu en a'budellâhe muhlişan lehû dînî*) denilmiş; iki ayet sonrasında ise, "De ki: Ben dinimde samimiyetle ancak Allah'a kulluk ederim" (*kulillâhe a'budu muhlişan lehû dînî*) ifadesine yer verilmiştir. Buradaki tekrar, ilk ayetlerdeki anlamı pekiştirmekten farklı bir amaca yöneliktir. Çünkü ilk ayetlerdeki emrin vurgusu, Hz. Peygamber'in Allah'a kulluk ve kullukta samimi olmakla memur olduğunu bildirmeye matuftur. İkinci ayette kastedilen anlam ise, kulluk ve samimiyeti sadece Allah'a tahsis etmektir.⁴¹ Bu yüzden, ikinci ifadede meful, ibadet fiiline öncelenmiş; ilkinde ise meful muahhar kılınmıştır.⁴²

Lafız ve mânâda yapılan bazı tekrarlarla ise, hem anlam hem de maksat aynıdır. Örneğin, "O, düşündü taşındı, ölçtü biçti. Kahrolasica ne biçim ölçtü biçti!"⁴³ ayetlerindeki tekrar, Velîd b. el-Muğîre'nin sergilemiş olduğu olumsuz tavra yönelik bir taaccübün ifadesidir. 75. Kıyâme, 34-35. ayetlerdeki tekrarlar da bu kabildendir.⁴⁴

İbn Reşîk'in 'fiyasko' olarak nitelediği hem lafız hem mânâda yapılan faydasız tekrara gelince; İbnu'l-Esîr bu tür tekrarı Ebû's-Semt Mervân b. Ebî'l-Cenûb'a (Mervân el-Asğar) nispet edilen şu mısralarla örneklendirmiştir:

*Seķā'llâhu necden ve's-selâmu 'alâ necdîn
Veyâ habbezâ necdun 'alâ'n-ne'yî ve'l-bu'd
Nazartu ilâ necdîn ve baġdâde dūnehâ
Le'allî erâ necden ve heyhâte min necdîn.*

⁴¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, III. 3-7.

⁴² Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 10-11.

⁴³ 74. Müddessir, 18-19.

⁴⁴ Benzer şekilde, *lâ ilâhe illâ'llâh vahdehû lâ şerike leh* cümlesinde yer alan *lâ ilâhe illâ'llâh* ifadesi aslında *vahdehû lâ şerike leh* ifadesiyle aynı anlamı ifade eder. Ancak, burada mânâyı pekiştirmek için söz bütünlüğü içinde tekrara başvurulur. Bu tür tekrar, i'cazdan daha belîğ ve daha etkilidir. Daha geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, III. 9-11.

Şair, “Allah, Necd’i sulasın [bereketli kılsın] ve Necd’e selam olsun” sözleriyle başlayan bu mısralarında Arabistan’ın iç kısımlarında kalan Necd bölgesine yönelik sevgi ve özlemini dile getirmeye çalışmış; ancak bunu yaparken aynı kelimeyi kısacık bir pasajda tam altı kez tekrar etmiştir.⁴⁵

Belâgatçılara göre, Kur’an’da bu türden hiçbir tekrar yoktur. Bunun dışında kalan ve ana hatlarıyla lafzi (sözcük tekrarı), manevi (anlam tekrarı), hem lafzi hem manevi (hem sözcük hem anlam tekrarı) şeklinde tasnif edilebilecek olan tekrarların tümü Kur’an’da mevcuttur.

Kur’an’daki Tekrarların Faydaları

Klasik belâgat mantığını esas alan İslam alimleri, Kur’an’daki tekrarların çeşitli amaç ve yararlarından söz etmişlerdir. Gerçekte Kur’an’ı bir kitap gibi değil, bir söz, daha doğrusu kendisine söylenen bir söz olarak okuyan zihinler için anlamlı olan bu amaç ve yararlardan kayda değer olanları şunlardır:

1. Tekid (Pekiştirme): Tekrar edilen bir ifadedeki temel maksat, anlamı pekiştirmektir (*te’kīd*). Ancak, tekit başlı başına bir üslûp tarzı olarak kategorize edildiğinde, sözdeki anlama yönelik vurguda tekrardan daha zayıf bir etkiye sahiptir. Çünkü tekrarda, ilk ifadede bulunmayan farklı bir anlamın ortaya çıkması (*te’sīs*) söz konusudur. Oysa tekidde sadece ilk ifadedeki anlamın takriri ile bu anlamın mecaz olmadığını belirtme iradesi mevcuttur. Bu yüzden tekrar tekidden daha belîğdir. Sözelimi, “Hayır! Yakında bileceksiniz! Elbette yakında bileceksiniz!” (*kellâ sevfē ta’lemūn summe kellâ sevfē ta’lemūn*) mealindeki 102. Tekâsür, 3 ve 4. ayetlerdeki, “Elbette yakında bileceksiniz.” ifadesi tekid değil testistir. Çünkü, Allah ikinci ayetteki ifadeyi ilkinden daha belîğ kılmıştır. Zira, *summe* edatı ikinci uyarının ilkinden daha vurgulu olduğuna ilişkin bir tembih içermektedir.⁴⁶

2. Uyarı: Bazı ayetlerde mesajın muhatap tarafından tam olarak kavranıp kavranmadığına ilişkin kuşkuyu bertaraf etmek maksadıyla ‘ekstra uyarı’ (*ziyâdetu’t-tenbîh*) denebilecek türden tekrarlar yapılmıştır. Örneğin, “İman eden o kişi: ‘Ey Kavmim! Siz bana uyun; [zira] sizi doğru yola ulaştıracam. Ey Kavmim! Şüphesiz bu dünya hayatı geçici bir eğlencedir. Ahiret ise, sürekli ika-

⁴⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, III. 23.

⁴⁶ Bkz. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Umer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haka'iki't-tenzil*, Beyrut 1977, IV. 381; Zerkasî, *el-Burhân*, III. 112.

met yurdudur' dedi" mealindeki 40. Mü'min, 38-39. ayetlerde iki kez zikredilen "Ey Kavmim!" ifadesi bu türden bir tekrardır.

Zemahşerî (ö. 538/1143), "Ey kavmim!" nidasıyla başlayan 42. ayetin tefsirinde "Mümin kişi kavmine yönelik çağrısını niçin yineledi? Onun üçüncü nidasının evveline [41. ayetin başındaki *veyâ kavmî* ifadesi] *vav* harfi gelmesine karşın niçin ikinci çağrısının [39. ayetin evvelindeki *yâ kavmî* ifadesi] başında bu harfe yer verilmedi?" sorusunu, "Nidanın tekrar edilmesinde fazladan bir dikkat çekmeye ve gaflet uykusundan uyandırmaya yönelik bir ikaz vardır." şeklinde cevaplamıştır.⁴⁷

3. Terdid: Daha önce de ifade edildiği üzere 55. Rahmân suresinde 31 kez tekrarlanan "Öyleyse, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?" (*fe bi-eyyi âlâ'i rabbikumâ tukezzibân*) cümlesi ile, 77. Mürselat suresinde 10 kez tekrar edilen "O gün, [hakikati] yalanlayanların vay hâline" (*veylun yevme'izin li'l-mukezzibîn*) ifadesi, belâgatçılar tarafından terdid kategorisinde değerlendirilmiştir⁴⁸ ve bu ayetlerin tekrarındaki nüanslar, müteallak farklılığıyla izah edilmiştir.⁴⁹ Buna göre, Rahmân suresinde Allah insanlara ve cinlere seslenerek onlara lütfettiği nimetleri tek tek saymış; daha sonra, zikri geçen her nimetin ikrar ve şükrünün eda edilmesi gerektiğine ilişkin bir ikazda bulunmuştur. Benzer şekilde, Mürselât suresinde de Allah kıyamet gününün korkunç hâllerini tasvir etmiş ve bu hâllerle ilgili her tasvirin ardından muhatabın zihninde daha fazla bir etki yaratmak maksadıyla tehdit ve uyarısını yinelemiştir.⁵⁰

4. Daha önce iletilen bir mesajın –sözün uzamasından dolayı– unutulma riskini ortadan kaldırmak: Kur'an'da muhataplara daha önceden iletilen bazı mesajlar, bu maksatla tekrar edilmiştir. Örneğin, "Rabbin, kötülüğün ayartısını gördükten sonra hicret edenlerin ve [o günden itibaren] Allah yolunda üstün çaba sarf edip zorluklara direnenlerin yardımcısıdır. Bütün bunlardan sonra, Rabbin, elbette çok bağışlayan, çok esirgeyendir." mealindeki 16. Nahl, 110. ayetteki ifadeler, dokuz ayet sonra, "Muhakkak ki, senin Rabbin, cahillik sebebiyle kötü davranış[lar] sergileyen, ardından tövbe edip kendisine çekidüzen veren kimselerden yanadır. İşte böyle bir dönüşten sonra Rabbin elbette çok bağışlayan, çok esirgeyendir." şeklinde bir kez daha tekrar edilmiştir. Bir telakki-

⁴⁷ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 429.

⁴⁸ Ebû Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut 1987, II. 145-146.

⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 18.

⁵⁰ Hattâbî, *Beyânü'l-câzi'l-kur'ân*, 53.

ye göre, 2. Bakara, 89; 3. Âlu İmrân, 155 ve 12. Yûsuf, 5. ayetlerdeki tekrarlarla da yine aynı maksat gözetilmiştir.⁵¹

5. Muhatabı korkutmak: Özellikle Mekkî surelerin ilk ayetlerinde yer alan yemin ifadeleri, üzerine yemin edilen şeyin şiddet ve dehşetini abartılı bir üslûpla ifade etmek ve bu suretle muhatabı korkutmak maksadıyla tekrar edilmiştir. Örneğin, 69. Hâkkâ, 1-2. ayetlerde geçen *hâkkâ* (gerçekleşecek olan [kıyamet]) ile 101. Kâri'a, 1-2. ayetlerdeki *kârî'a* (kapıyı çalan/sarsan [kıyamet]) kelimelerinin tekrarında, kıyamet gününün dehşetine dikkat çekilmek istenmiştir.⁵²

6. Bir şeyin değerini yüceltmek: 97. Kadir, 1-2. ayetlerde iki kez anılan 'Kadir gecesı' (*leyletu'l-kadr*) terkihi, bu gecenin değerini yüceltmek maksadıyla tekrar edilmiştir. 56. Vâkı'a, 8-9. ayetlerde ikişer kez anılan '[ahirette] bahtiyar olanlar' (*aşşâbu'l-meymeneh*) ve 'bedbaht olanlar' (*aşşâbu'l-meş'eme*) tabirleri de yine tazim (yüceltme) maksadıyla tekrar edilmiştir.⁵³

Kıssalardaki Tekrarlar

Bilindiği gibi, Kur'an'da, geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili kıssaların bir kısmı sadece bir kez zikredilmiş; Âdem-İblis, Musa ve İsrailoğulları gibi bazı kıssalar ise ana temayı değiştirmeyecek bazı nüanslarla birlikte muhtelif surelerde tekrar edilmiştir. İslam alimleri bu konuyla ilgili çeşitli yorumlar yapmışlardır. Temelde Kur'an'ın yazılı formundan hareketle yapılan bu yorumların hemen hepsi, kıssalardaki tekrarların her birinde mutlaka ayrı bir fesahat ve belâgat nüktesi bulunduğunu varsayımı üzerine kurulanmıştır. Sözel geliş, Suyûtî'nin Bedruddîn İbn Cemâ'a'nın *el-Muktenaş* adlı eserinden aktardığı yorumlara göre;

- i. Bir sözün [kıssanın] değişik üslûplar içerisinde formüle edilmesi tekrar değil fesahattir.
- ii. Allah Teâlâ kıssaları muhtelif surelerde tekrar etmekle Kur'an'a itirazda bulunanların aslâ ona muaraza edemeyeceklerini açıkça ortaya koymuş ve "Kur'an'ın bir suresinin benzerini getirin" (2. Bakara, 23) buyurmak suretiyle onlara meydan okumuştur.
- iii. Bir kıssanın farklı surelerde fazlalık-noksanlık ve takdim-tehir gibi çeşitli üslûplarla aktarılması tekrar değil, aynı mânâ-

⁵¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 14; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 145.

⁵² Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 17; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 145.

⁵³ Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 17; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 145.

yı farklı bir ifade kalıbıyla dile getirmek gibi son derece çarpıcı bir hitap çeşitlemesidir. İnsanlar, farklılık ve yeniliği cazip görme eğiliminde olduklarından, bu hitap tarzı kıssaların tekrarını çekici hâle getirir. Böylece Kur'an'ın insan sözünden tamamen farklı bir özelliği ortaya çıkar.

iv. Bir kıssanın daha önce aktarılan varyantında zikredilmeyen bir kelimenin sonraki varyantında zikredilmesi veya bir nükteden dolayı başka bir kelime ile değiştirilmesi tekrar değil, Kur'an'a özgü bir belâgat güzelliğidir.⁵⁴

Görüldüğü gibi, İbn Cemâ'a'ya göre Kur'an kıssalarında yazılı bir metin için kusur sayılabilecek türden hiçbir tekrar yoktur. Mevcut tekrarların ise, her biri ayrı bir fesahat ve belâgat güzelliği içermektedir. Ancak biz, yazılı bir metin olarak okunduğu sürece Kur'an'da azımsanamayacak ölçüde tekrar olduğu fikrinde ısrar ediyoruz. Kaldı ki, söz konusu tekrarlarda mevcut olduğu var sayılan fesahat ve belâgat güzellikleri, Arapçanın inceliklerine vâkıf olmayan Müslümanlar için hemen hiçbir anlam ifade etmemekte, hatta çoğu zaman sıkıcı bir üslûp tarzı olarak değerlendirilmektedir.

Diğer taraftan, kıssaların fesahat ve belâgat maksadıyla tekrar edilmediği de açıktır. Kıssaların tekrar ediliş sebebi, Zerkeşî'ye göre, 28. Kasas, 51 ve 20. Tâhâ, 113. ayetlerde beyan edilmiştir.⁵⁵ İlk ayette, “Andolsun ki, Biz düşünüp öğüt almaları için sözü [Kur'an] birbiri ardınca vahyetmişizdir.” denilmiş; ikinci ayette ise, “İşte Biz bu vahyi Arapça bir Kur'an olarak inzal ettik ve onda [her türden] uyarıyı çeşitli şekillerde açıkladık” (ve *şarrafnâ fihî mine'l-va'id*) ifadesine yer verilmiştir. Ayetleri birbiri ardınca inzal etmek (*tavşîl*) ve çeşitli şekillerde açıklamak (*taşrîf*), doğrudan doğruya kıssaların tekrar edilmesinin sebebi olmasa da, *taşrîfu'l-âyât* terkilinin anlam alanına Kur'an'daki tekrarları da dahil etmek mümkündür. Ancak, unutulmamalıdır ki, aynı şeylerin değişik vesilelerle yeniden hatırlatılması/zikredilmesi, yazılı bir metin için değil, öncelikle ve özellikle canlı bir diyalog ortamında kulak verip dinleyen, kimi zaman soru soran, kimi zaman itiraz eden bir muhatap kitlesine şifahi olarak tebliğ ve tebyin edilen bir mesaj için anlamlıdır. Bu noktada, İbn Kuteybe'nin konuyla ilgili izahları gerçekten kayda değer niteliktedir:

⁵⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 148-149.

⁵⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 10.

Mazide kalan toplumlarla ilgili haberlerin tekrarına gelince; Allah Teâlâ Kur'an'ı yirmi üç yılda parça parça (*tencîmen*) indirdi. Dinî yükümlülükleri, kullarına kolaylık sağlamak maksadıyla tek tek vazetti. Dinin tamamlanması sürecinde Müslümanlara tedricî bir metod tatbik etti. Yine onları gaflet uykusundan uyandırmak ve kalplerini yeniden diriltmek için öğüt ve nasihatleri ayrı ayrı zikretti. Müslümanları kendi hükmüne boyun eğdirmek ve iç görülerini sınamak için de önceden vazettiği bir hükmü daha sonra yürürlükten kaldırdı (*nesh*)... Eğer Kur'an bir bütün olarak inzal edilmiş olsaydı, kuşkusuz bu total inzal Allah'ın ayetleri vahyetmesine sebep olan hâdiseleri öncelemiş olacaktı. Ayrıca, toplu olarak vazedilen dinî yükümlülükler hem Müslümanlara hem de İslam'ı kabul etme eğiliminde olan insanlara çok ağır gelecek; dolayısıyla ne uyarıda bulunmanın ne de herhangi bir hükmü nesh etmenin anlamı kalacaktı."⁵⁶

Bu pasajda, özgün anlamı yakalamaya matuf Kur'an okumalarında vahyin olgusal bağlamını oluşturan unsurları hesaba katmanın gerekliliğine dikkat çeken İbn Kuteybe, Kur'an kıssalarındaki tekrarların temel esprisini de şöyle izah etmiştir:

Hz. Peygamber'e, Müslüman olmak için Arap heyetleri geliyordu. Sahabiler onlara Kur'an'dan bazı pasajlar okutuyor ve bu pasajlar onlar için yeterli oluyordu. Hz. Peygamber ayrıca çeşitli kabilelere muhtelif sureleri öğretmek için öğreticiler gönderiyordu. Eğer kıssalar ve geçmiş milletlerle ilgili pasajlar tekrar edilmemiş olsaydı, Musa kıssası bir kabileye, İsa kıssası bir kabileye, Nuh kıssası bir kabileye, Lut kıssası da sadece bir kabileye ulaşacak; tabiatıyla bu kabilelerden hiçbirisi tüm kıssaların bilgisine vâkıf olamayacaktı. Ancak, Allah, lütuf ve rahmetinden ötürü bu kıssaların yeryüzünün dört bir tarafına yayılmasını ve her kulağın duymasını, her zihne ulaşmasını ve hitabına doğrudan muhatap olan hedef kitlenin idrakine bir kez daha sunmayı, böylece onları uyarmayı diledi [ve bu yüzden bazı kıssaları tekrar etti].⁵⁷

İbn Kuteybe'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Kur'an'daki bazı kıssalar, kendi içinde bütünlük arz eden yazılı bir metinde fesahat ve belâgat güzelliği oluşturmak için değil, her dem farklı bir hâdiseye sahne olan nüzûl ortamında ilahi mesaja muhatap olan insanların değişik durum ve tutumlarına bağlı olarak tekrar edilmiş, daha doğrusu, yeniden hatırlatılmıştır.

⁵⁶ İbn Kuteybe, *Tevîlu muşkili'l-kur'an*, s. 232.

⁵⁷ İbn Kuteybe, *Tevîlu muşkili'l-kur'an*, s. 234. <https://rantey.org>

Kur'an'daki Tekrarlarla İlgili Zorlama Yorumlar

İslam tefsir tarihindeki hakim gelenekte, Kur'an'ı yazılı bir metin olarak okuma alışkanlığının doğal bir sonucu olarak muhtelif sure ve ayetlerdeki tekrarlarla hikmete mebni olduğu varsayılan bir takım ince anlamların keşfine çıkılmış ve bu keşif faaliyetleri çerçevesinde kimi zaman son derece ilginç gramer kuralları ihdas edilmiştir. Örneğin, klasik tefsirlerin hemen hepsinde yer alan bir rivayete göre, Hz. Peygamber, “Elbette her zorlukla birlikte bir kolaylık vardır; gerçekten zorlukla birlikte bir kolaylık vardır” (*fe inne me’a'l-‘usri yusran inne me’a'l-‘usri yusran*) mealindeki 94. İnşirâh, 5 ve 6. ayetlerin vahyedilmesinin ardından, “Bir zorluk iki kolaylığa baskın çıkamaz” anlamında bir söz söylemiştir. Bazı müfessirler, yukarıdaki ayetlere, büyük bir ihtimalle bu sözün işari delaletinden ihdas edilmiş bir belâgat kaidesi çerçevesinde şöyle bir anlam yüklemiştir:

Surenin 6. ayetindeki ‘usr (zorluk) kelimesi marife olarak (*el-‘usr*) tekrar edilmiştir. Bu yüzden, zorluk tektir. Zira marife kelime tekrarlandığında, bunun medlulü gerçekte aynıdır, yani tek bir şeydir. Ayetteki *yusr* (kolaylık) kelimesi ise nekre olarak iki kez tekrarlanmıştır. Nekre kelimenin tekrarında ikinci kelime ilkinden farklı bir şeye delalet eder. Mesela, *inne me’a'l-emîri ğulâmen inne me’a'l-emîri ğulâmen* şeklindeki bir sözden, efendinin tek, kölenin çift olduğu anlaşılır. Buna göre ayette kastedilen anlam şudur: “Tek zorluğa karşılık iki kolaylık vardır.”⁵⁸

Biz bu yorumun son derece tekellüflü olduğunu düşünüyoruz. Kaldı ki, Ferrâ' bu ayetin Abdullâh İbn Mes'ûd tarafından tekrar-sız okunduğunu belirtmiştir.⁵⁹ Ünlü Arap dilcisi Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1079) ise yukarıdaki zorlama yorumu ilişkin şunları söylemiştir:

İnsanlar [müfessirler] ‘tek zorluk iki zorluğa baskın çıkamaz’ anlamındaki hadis üzerinde fikir yürütmüşler ve ‘usr kelimesinin marife, *yusr* kelimesinin nekre olmasından hareketle, ilgili ayetlerde ‘Bir zorluğa karşılık iki kolaylık vardır,’ şeklinde bir anlamın kastedildiğine ilişkin bir çıkarımda bulunmuşlardır. Bu çıkarım yanlıştır. Çünkü bir kişi, “Süvarinin kılıcı var; süvarinin

⁵⁸ Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve haķâ'iku't-te'vîl*, Beyrut 1988, IV. 366. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beġavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, Mervân Suvâr, Beyrut 1995, IV. 502-503.

⁵⁹ Ferrâ', *Me'âni'l-kur'ân*, II, 375.

kılıcı var" (*inne me'a'l-fârisi seyfen, inne me'a'l-fârisi seyfen*) şeklinde bir söz söylediğinde, bu söz zorunlu olarak süvaride iki kılıç bulunduğu anlamına gelmez (...) [Kanaatimizce] bu iki ayetin anlamı şudur: "[Ey Muhammed!] Onların söylemiş oldukları sözler seni üzmesin. Şu gelip geçici dünyadaki her zorluğun ardından elbet bir kolaylık vardır". Nitekim Allah zaman içinde bu vaadini gerçekleştirmiş ve Hz. Peygamber'e Arap memleketlerinin fethini müyesser kılmıştır. [5. ayette anlatılan konuya nokta konduktan sonra] suredeki hitap ahiretle ilgili bir lütuf bağlamında yeniden başlamıştır: *İnne me'a'l-'usri yusran*. Bunun başlangıç (isti'na) cümlesi olduğunun delili, ifadenin başında *fe* ve/veya *vav* harfinin bulunmamasıdır. Tüm müminlere yönelik bir vaat olan bu ifadenin anlamı şudur: İnanan insana bu dünyadaki zorluğa karşılık ahirette kolaylık vardır. Belki de mümin için iki kolaylık bir aradadır. Nitekim Hz. Peygamber de, 'Bir zorluk iki kolaylığa baskın çıkamaz.' demiştir. Bunun anlamı şudur: 'Dünyadaki zorluk, müminlere hem dünyada hem ahirette vaat edilen iki kolaylığa baskın çıkamaz.'⁶⁰

Kur'an'daki tekrarlar, hikmete mebni gizli anlamların keşfi adına kimi zaman da bâtinî-hurufî karakterli yorumlara konu olmuştur. Mesela, Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî (ö. 500/1106), "Öyleyse, siz Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?!" mealindeki ayetin 55. Rahmân suresinde 31 kez yinelenmesinin hikmetini (!) şöyle izah etmiştir:

Bu ayet surede 31 kez tekrar edildi. Allah'ın yarattığı ilginç varlıkların, yaratmasındaki eşsizliklerin, mahlukatın başlangıç ve sonunun zikredildiği ayetlerin ardından sekiz defa; cehennem ve onun şiddetinden bahsedildiği ayetlerin ardından –cehennemin kapılarının sayısına denk olarak– yedi defa; iki cennetin ve bu cennetlerin sakinlerinin tasvir edildiği ayetlerin ardından –cennet kapılarının sayısına denk olarak– sekiz defa; anılan cennetlerden farklı iki cennetten bahsedildiği ayetlerin ardından da sekiz defa tekrar edildi. Her kim ilk sekiz [ayet] inanır ve mucebince amel ederse, ona cennetin kapıları açılır, cehennemin kapıları kapanır. Allahu a'lem.⁶¹

el-Hatîb el-İşkâfî (ö. 420/1029) ve Nesefî (ö. 710/1310) gibi bazı müfessirler tarafından da benimsenen bu tür bâtinî-hurufî

⁶⁰ Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, IV. 503.

⁶¹ Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Esrâru't-tekrâr fî'l-kur'ân*, nşr. Abdulkâdir Ahmed Atâ', Kahire 1988, s. 198.

karakterli yorumlar,⁶² maalesef son dönem müfessirlerimizden El-malılı Muhammed H. Yazır tarafından da kayda değer bulunmuştur. Ona göre,

Görülüyor ki, bu ayet [*fe bi-eyyi ālā'i rabbikumā tukezzibān*] otuz birinci defa tercî' edilmiş bulunuyor. Bunlardan sekizi acaibi hilkatı ta'dād ve mebd-i meadî zikir akıbinde, yedisi ahval-i nâra müteallik ihtârat akıbinde ki cehennem kapılarının adedine müsavidir. Sekizi ilk iki cennetin evsafı akıbinde ki bunlar da cennet kapılarının adedine müsavidir. Bu suretle şuna işaret olunmuş gibidir ki, ilk sekize itikad edip de mucebince amel eden kimse her iki cennete müstehik ve cehennemden vikaye edilir.⁶³

Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209), her ne kadar ayetin 31 kez tekrar edilişinde biz insanların kavrayamayacakları birtakım gizli hikmetler bulunabileceğini söylemiş olsa da, son tahlilde, Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde takip edilecek en sağlıklı yöntemin, Allah'ın kelimadan kabulü mümkün olmayan anlamlar çıkarma konusunda aşırıya kaçmamak olduğunu söylemek suretiyle, bir bakıma, yukarıda naklettığımız yorumun gerçekte 'aşırı bir yorum' olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴

Diğer taraftan, bazı Arap dilcileri Kur'an'da tekrar edilen kıssalardaki harf değişikliklerini i'cazla açıklamak gibi son derece garip bir yaklaşım sergilemişlerdir. Mesela Kûfe dil ekolüne mensup Ebû'l-Huseyn İbn Fâris (ö. 395/1004) *eş-Şâhibî fî fıkhi'l-luğa* adlı eserinde, Kur'an kıssalarının tekrarına ilişkin çok sayıda yorum yapıldığını belirttiikten sonra, bu konuda ortaya konan en sağlıklı yorumu şöyle özetlemiştir:

Allah, Kur'an'ın bir benzerinin getirilmesi hususunda Arapların âciz kalışlarını, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhatine delalet eden bir mucize kılmıştır. O ayrıca, hangi söz dizimiyle veya hangi ibareyle formüle edilmiş olursa olsun, müşriklere Kur'an'ın bir benzerini getirme hususundaki acizyetlerini bildirmek üzere tek bir kıssayı değişik yerlerde tekrar etmiş ve böylece onların bu konudaki acizyetlerini gözler önüne sermiştir.⁶⁵

⁶² Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-İşkâfî, *Durretu't-tenzîl ve ğurretu't-te'vîl*, Beyrut 1973, s. 463; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, IV. 214.

⁶³ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VII. 4697.

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut t.y., XXIV. 97.

⁶⁵ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fî fıkhi'l-luğa*, nşr. Ahmed Sakr, Kahire t.y., s. 243.

İbn Fâris'in bu tuhaf yorumu, hiç kuşku yok ki, yine Kur'an'ı yazılı bir metin olarak okuma ve anlama çabasının ürünüdür. Zira Kur'an'da bazı nüanslarla yinelenen kıssalar, tüm versiyonlarıyla birlikte bir ânda değil, zamana ve zemine göre, daha doğrusu, muhatapların tutumlarına ve içinde bulundukları duruma koşut olarak vahyedilmiş ve vahiy ânındaki hâlin muktezasına göre kıssanın belli bir bölümü yeniden hatırlatılmıştır.

Kur'an'daki pek çok kıssanın aksine, Zülkarneyn, Ashab-ı Kehf ve Hz. Yusuf kıssasının sadece bir surede ve bir bütün hâlinde aktarılmasını da yine aynı mantık çerçevesinde izah etmeye çalışan klasik dönem İslam alimleri, kimi zaman akla zarar birtakım tezler ortaya atmışlardır. Sözgelimi, Hz. Yusuf'un hikayesinin sadece bir tek surede anlatılması, bir telakkiye göre bu suredeki bazı ayetlerde kadınların Hz. Yusuf'a âşık olmalarından, diğer bir ifadeyle, insanlık tarihinin en yakışıklı erkeğine sevdalanan kadınların hâllerinden bahsedilmiş olmasıyla ilgilidir. İlahi irade, gözü haramdan korumak ve kusurları saklı tutmak ilkesi gereğince, bu kıssanın tekrar edilmesini uygun görmemiştir. Nitekim Hâkim'in (ö. 405/1014) *el-Mustedrek*'inde yer alan bir rivayette de Hz. Peygamber, Yûsuf suresinin kadınlara öğretilmemesini tembihlemiştir.⁶⁶ Kanaatimizce, Suyûtî'nin aktarmış olduğu bu yorumla Hâvâricin Acârîde koluna mensup Meymûniye fırkasının aşk hikayesi olduğu gerekçesiyle Yûsuf suresinin Kur'an'dan sayılması gerektiğini söylemeleri⁶⁷ arasında pek fazla bir fark yoktur.

Bir başka yoruma göre, Yusuf kıssası; Nuh, Hud ve Salih peygamberlerin kıssalarının aksine mutlu sonla bittiği için tekrar edilmemiştir. Ebû İshâk el-İsferâ'inî'ye (ö. 418/1027) göre ise, kıssanın sadece bir kere aktarılmasının sebebi, Arapların acziyetlerine işaret olup, Hz. Peygamber bu surenin tekrar edilmemesinden hareketle hasımlarına sanki şöyle demek istemiştir: "Eğer Kur'an bana ait bir söz ise, benim diğer kıssalarda yaptığım [tekrar] gibi siz de bu kıssada [tekrar] yapın."⁶⁸

Bu yorumların hiçbirisi söz konusu kıssanın bir başka surede niçin tekrar edilmediği sorusuna tatminkâr bir cevap oluşturmamaktadır. Çünkü, mezkur yorumların tümü metin merkezli yapıl-

⁶⁶ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 29; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 149.

⁶⁷ Bkz. Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Farâğ beyne'l-fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut t.y., s. 281; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut t.y., I. 126.

⁶⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 149.

miş olup, özellikle surenin niçin indiği veya böyle bir kıssanın baştan sona anlatılmasının nüzûl ortamında ne anlam ifade ettiği türünden sorulara cevap aranma ihtiyacı hissedilmemiştir. Eğer böyle bir ihtiyaç hissedilmiş olsaydı, kuşkusuz bu sorunun cevabı çok daha güzel bir şekilde verilmiş olacaktı. Suyûtî, bu konuyla ilgili en doğru cevap olarak nitelediği –ki biz de bu nitelemeye katılıyoruz– şöyle bir izah aktarmıştır:

Peygamberlerin kıssaları tekrar edildi. Çünkü bu kıssalardaki maksat, peygamberleri yalanlayanların helak olduklarını bildirmektir. Hz. Peygamber'i yalanlayanlar için bu kıssaları tekrar etme ihtiyacı hâsıl oldu. Kâfirlerin Hz. Peygamber'i her yalanlayışlarında önceki peygamberleri yalanlayanların tattıkları azap gibi bir azabın kaçınılmaz olduğunu bildiren bir kıssa inmiştir. Hâlbuki Yusuf, Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn, Musa-Hızır gibi kıssalar tekrar edilmemiştir. Çünkü bu kıssaların inişinde böyle bir durum söz konusu değildir.⁶⁹

Evet, Yusuf kıssasının tekrarını mucip bir ihtiyaç hâsıl olmamıştır; çünkü bu sure, Mevdûdî'nin tespitlerine göre büyük bir ihtimalle Hz. Peygamber'in nübüvvetini sınamaya yönelik bir sorunun ardından inmiştir. Tahrikçi Yahudiler tarafından formüle edilip Mekkeli müşrikler tarafından sorulan bu soru, İsrailoğullarının Mısır'a gidişleri ve Yusuf'un Mısır'daki serüveni hakkında idi.⁷⁰ Kehf suresinde aktarılan Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn ve Bilge Kul-Musa kıssaları da yine Ehl-i Kitapla ittifak kuran Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e, kesinlikle cevaplayamayacağını düşündükleri birtakım sorular yönelterek vahiy ve nübüvvete halel getirme girişimlerinin ardından vahyedilmiştir.⁷¹

Sonuç

Kur'an, her gün her saat yeni bir hâdiseye sahne olan yirmi üç yıllık bir zaman dilimi içerisinde, son derece dinamik bir olgusal bağlamda, ihtiyaç hâsıl oldukça parça parça vahyedilmiş ve ilk muhataplara şifahi olarak aktarılmış bir hitaptır. Binaenaleyh, Kur'an, kesinlikle çağdaş insanın okuma alışkanlıkları göz önünde tutularak telif edilmiş bir kitap değildir. Oysa bugün önümüzde iki kapak arasında yazılı bir metin olarak duran Kur'an'da çok sayıda tekrar vardır. Kuşkusuz, tekrar, yazınsal metin düzeyinde

⁶⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 150.

⁷⁰ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, II. 407.

⁷¹ Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, II. 136-174.

kusur sayılabilecek bir üslûp ve ifade tarzıdır. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ı hem yazınsal bir metin gibi okumak hem de onda hiçbir tekrar bulunmadığını veya olsa bile bunun eşsiz bir fesahat güzelliği olduğunu iddia etmek, gerçekten anlamsızdır.

Kur'an, bilerek veya bilmeyerek, masa başında telif edilmiş ve metinsel dokusu müstakbel okurlarının beğeni ve istekleri göz önünde tutularak biçimlendirilmiş bir kitap olarak okunduğu sürece, muhtelif sure ve ayetlerdeki tekrar olgusunu inkâr etmek olanaksızdır. Buna mukabil, anlama ve yorumlamaya matuf Kur'an okumalarında, vahyin inişine sahne olan nüzûl ortamı, metin dışı hâl karinelerinin ışığında yeniden kurgulandığı takdirde, öteden beri tartışma konusu olan ifadelerin kesinlikle bilinen türden bir tekrar olmadıkları açıkça fark edilir. Kuşkusuz, nüzûl ortamını yeniden kurgulamak, diğer bir deyişle, Kur'an'daki tüm ayetlerin ne zaman, nerede, niçin ve kim(ler) için nazil olduğunu tespit etmek, söylenildiği kadar kolay bir iş değildir. Mamafih, genelde Kur'an'ı sağlıklı şekilde okuma ve anlamamanın, özelde ise tekrar tartışmasına konu olan ayetleri anlamlandırmanın –en azından şimdilik– bundan daha tekin bir yolu ve yöntemi yoktur. Burada sunduğumuz yöntem önerisini, İbn Kuteybe'nin, 109. Kâfirûn ve 55. Rahmân surelerinde tekrar gibi gözüken ifadeleri okuma biçimiyle somutlaştırmak mümkündür.

İbn Kuteybe, "Kâfirûn suresinin iniş sebebi göz önüne alındığında burada anlatılmak istenen anlamı tekit bağlamında tekrardan daha güzel bir yol olmadığı görülür." der ve ekler: "Çünkü müşrikler Hz. Peygamber'in kendi ilahlarına tapınmasını istiyorlardı. Bu isteklerindeki ısrarları üzerine Allah onların beklentilerine son vermek ve zanlarını yalanlamak maksadıyla ayetteki ifadeyi iki kez yineledi."⁷² İbn Kuteybe, 55. Rahmân suresinde 31 kez yinelenen, "Öyleyse, siz Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?!" mealindeki ifadeyi de son derece güzel bir hitap-muhatap kurgusu içinde anlamlandırmıştır:

Allah bu surede nimetlerini saydı ve böylece kullarına nimetlerini hatırlattı. Ayrıca, kendi kudretine ve mahlukatına yönelik lütfuna dikkat çekti. Ardından her iki nimet arasında, "Öyleyse, siz Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?!" mealindeki ayeti zikretmek suretiyle nimetlerini onlara iyice anlatma ve kavratmayı istedi. Bu [üslûp], bir anlamda senin bütün bir hayat boyunca kendisine iyilik ve ihsanda bulunup yardım elini uzat-

⁷² İbn Kuteybe, *Tevîl ve Tefsîr*, Kur'an s. 237. <https://rantey.org>

tığın bir adamın yaptığı nankörlük karşısında şu sözleri söylemen gibidir: “Seni sokaktan alıp ev bark sahibi yapmadım mı? Sen şimdi nankörlük ediyorsun öyle mi? Bineksiz dolaşırken altına binek vermedim mi? Şimdi nankörlük ediyorsun öyle mi? [Yaptığımı bunca iyilik ve ihsan gözüne dizine dursun...]

Görüldüğü gibi, Kur'an'ın yazılı metninde birbiri ardınca yinelenen ve belki de kimilerini sıkan bu ifade, İbn Kuteybe'nin şifahi hitap-muhatap kurgusu içinde okunduğunda bambaşka bir mahiyet kazanmaktadır. Hiç şüphesiz, Kur'an'ın bugünkü 'okurlar'ının pek çoğu tarafından aynı sözün tekrarı gibi algılanan bu ifade, nüzûl döneminde Allah'ın varlığına inanmakla birlikte, O'nun birliğini ve mutlak egemenliğini tanımamakta direnen, dolayısıyla ilahi iradenin mümin-kâfir ayırımı gözetmeksizin tüm insanlara lütfettiği sayısız nimete nankörlükle mukabele eden insanların yüzlerine bir tokat gibi iniyordu. İşte, Kur'an'ın bu çarpıcı üslûbunu kavramak ve bu üslûp tarzıyla sunulan mesajı daha iyi anlamak için, onu yazılı bir metin olarak değil, ilk ve orijinal formuna uygun şekilde sözlü bir hitap olarak okumak gerekir.

KUR'AN'DA LAHN TARTIŞMASI

Giriş

Kur'an metninde lahn (imlâ ya da yazım hatası) bulunup bulunmadığı meselesi, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışılmıştır. Kur'an bağlamında ele alınıp incelenmesi son derece netameli olan lahn konusuyla ilgili tartışmanın ortaya çıkmasında, Hz. Osman, Hz. Âişe ve İbn Abbâs gibi meşhur sahabilere isnad edilen birtakım rivayetler büyük rol oynamıştır. Söz konusu rivayetlerde, Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde kâtiplerden kaynaklanan birtakım yazım hatalarının mevcut olduğu ifade edilmiştir. Ancak, İslam alimlerinin büyük çoğunluğu ilahi iradenin koruması altında bulunan Kur'an'da bu türden hatalar bulunamayacağı inancından hareketle, bir yandan bu rivayetleri sübut (isnâd) ve delalet (metin) açısından tenkide tâbi tutmuşlar, diğer yandan da ilgili ayetlerdeki lahn problem[ler]ini gramatik te'villerle çözmeye çalışmışlardır.

Esasen, lahn tartışmasındaki temel soru, Kur'an'ın kendisinde i'rab hatasının bulunup bulunmadığı değil, çoğaltılan Kur'an nüshalarında imlâ hatalarının olup olmadığıdır. Bu ikincisi teorik olarak mümkün görünse de, gerçekte ancak çok kuvvetli delillerin varlığıyla ileri sürülebilir. Kur'an mevcut şekliyle tevatüren zamanımıza ulaştığına göre, onun metninde birtakım hatalar bulunduğunu ifade eden rivayet malzemesindeki bilgilerin de aynı kuvvet derecesinde olması gerekir. Birçok şarkiyatçı, kaynaklardaki zayıf ve uydurma rivayetleri delil olarak alıp konu üzerinde fikir üretmiş ve aslında birkaç adet olabileceği ileri sürülen yazım hatalarının sayısını artırarak bunu Kur'an'ın korunmuşluğu anlayışını zedeler boyuta ulaştırmıştır.¹

¹ Abdülhamit Birışık, "İ'râbu'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 377. Mesela Rafiqu'l-Hakk ve P. Newton, Kur'an'da gramer hatası bulunan ayetleri şu şekilde sıralamışlardır: 5. Mâ'ide, 69; 4. Nisâ', 162; 20. Tâhâ, 63; 2. Bakara, 177; 3. Âlu İmrân, 59; 21. Enbiyâ, 3; 22. Hac, 19; 49. Hucurât, 9; 63. Münâfikûn, 10; 91. Şems, 5; 41. Fussilet, 11; 7. A'râf, 56, 160. Bkz. M. Rafiqu'l-Hakk & P. Newton, "The Qur'an: Grammatical Errors", <http://debate.domini.org/newton/grammar.html>

Lahn konusu, günümüzde de şarkiyatçılar arasında güncelliğini korumaktadır.² Mesela son dönemde özellikle hadis alanında yaptığı çalışmalarıyla tanınan İngiliz şarkiyatçı Alfred Guillaume (1888-1965), 11-17 Mayıs 1953 tarihleri arasında İstanbul'da verdiği bir dizi konferansta Kur'an'ın mahiyeti, hadislerin sıhhati ve İslam kelamının, dolayısıyla itikat sisteminin maruz kaldığı dış tesirler üzerine çeşitli iddialar ileri sürmüştür. Guillaume'in Müslüman dinleyicilerin infialine sebep olan bu iddialarına göre, Allah tarafından vahiy veya ilham edilenler, doğrudan kitaplar değildir; zira Allah hiçbir peygambere bizzat düzene koyduğu bir kutsal metin indirmemiş, sadece onun zihnine hitap etmiştir. Kitaplar peygamberlerin ifadesiyle şekillendiği için, Kur'an da lafzen Allah kelamı olmayıp cümlelerini Hz. Muhammed'in tertiplelediği ve kâtiplerine yazdırdığı bir eserdir. Ayrıca, kutsal kitaplar arasında bir üslûp birliğinin bulunmayışı, onların doğrudan doğruya ilahi kelam olmadığını ortaya koymakta ve Kur'an'da görülen gramer hataları da (20. Tâhâ, 63; 5. Mâ'ide, 79; 41. Fussilet, 11; 10. Yûnus, 23) bunu teyit etmektedir.³

Guillaume'in sadece işaret etmekle yetindiği bu konu yakın geçmişte John Burton tarafından müstakil bir makalede ele alınıp incelenmiştir. Burton, "Linguistic Errors in The Qur'an" (Kur'an'da Gramer Hataları) başlıklı makalesinde 2. Bakara, 177; 4. Nisâ', 162 ve 5. Mâ'ide, 69. ayetlerde gramer hatası bulunduğu iddiasını savunmuştur. Hz. Osman ve Hz. Âişe'den gelen rivayetleri mutlaka doğru kabul eden Burton, makalesinin giriş kısmında özetle şunları dile getirmiştir:

Bazı meşhur rivayetler Kur'an metnindeki gramer hatalarına işaret etmektedir. [Şu ana kadar] düzeltilmemiş olan bu hatalar ya oldukları gibi bırakılarak örtbas edilmeye çalışılmış veya bunların [Kur'an'ın nazil olduğu] dönemdeki Arapların kullanımlarıyla örtüştüğünü ispatlamak için epeyce çaba sarf edilmiştir.⁴

² Şarkiyatçıların bu konuyla ilgili çalışmaları için ayrıca bkz. John Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge 1977; John Gilchrist, *Jam' Al-Qur'an -The Codification of the Qur'an Text- A Compherensive Study of the Qur'an Text and the Early Surviving Qur'an Manuscripts*, Mondeor [Güney Afrika] 1989.

³ Guillaume'in bu iddialarını dile getirdiği konferansları için bkz. Ahmet Parlakışık, *Oryantalizmin Soruları*, İstanbul 1995, s. 27-84.

⁴ John Burton, "Linguistic Errors in The Qur'an", *Journal of Semitic Studies* XXXI-II (Autumm 1988), sayı: 2, s. 181. M. Akif Koç, Burton'un bu makalesindeki iddiaları tenkit maksadıyla müstakil bir makale kaleme almıştır. Bkz. M. Akif Koç, "John Burton'un 'Kur'an'da Gramer Hataları' Adlı Makalesinin Tenkidi", *AÜİFD* XXXV (1996), s. 553-559.

Lahnin Tanımı

Lahn kelimesi, sözlükte dil, lehçe, anlam, anlamak, kavramak (*fiʿnat*), nağme, makam, sözün söyleniş tarzı ve üslûbu, imalı konuşmak (*taʿrîz*) ve sözde hata etmek gibi mânâlar içerir.⁵ 47. Muhammed, 30. ayette sözün fahvâsı, söyleniş tarzı ve edası gibi anlamlar içeren lahn kelimesi, Hz. Peygamber'in, "Sizler benim huzurunda şikayetlerinizi dile getiriyorsunuz. Kim bilir belki de sizden biri şikayetiyle ilgili argümanını diğerinden daha akıllıca ve daha güzel bir şekilde ortaya koyar (*ve le'alle ba'çlakum en yekûne elḥane bi-huccetih min ba'ḍ*)"⁶ mealindeki hadisinde, konuşma ve sözün söyleniş tarzı anlamında kullanılmıştır. Buna karşın, Hz. Ömer'in "Kur'an'da lahni öğreniniz" sözünde, Arapçayı ve Arapların i'rab tekniklerini bilmek anlamında; yine Hz. Ömer'in, "Lahni ve ferâizi öğrenin" sözünde ise, kelimada (söz) hata anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda Ebû'l-Âliye'den (ö. 90/709), "İbn Abbâs'la birlikte tavaf yaptığım sırada o bana kelimadaki lahn konusunu öğretiyordu" şeklinde bir söz nakledilmiştir.

Lahn, teknik bir terim olarak, sözde (kelam) ve söz diziminin kurgusunda (*i'râb*) hata yapmayı ifade eder.⁷ Burada söz konusu olan 'hata', gerek kelimelerin telaffuzunda, vezin ve mânâsında, gerekse cümlelerin terkip ve düzeninde ölçsüzlük ve sentaksa aykırılık şeklinde açıklanabilir.

Arap Dilinde Lahnin Ortaya Çıkışı

İbn Fâris'e (ö. 395/1004) göre, *lahn* kelimesine 'gramer-i'rab hatası' anlamı sonradan yüklenmiştir. Binaenaleyh, bu kelime anlam itibarıyla müvelled, yani öz Araplar (Arab-ı âribe) tarafından bilinmeyen muhdes ve izafi bir anlam yüklenmiş kelimeler grubuna dahildir.⁸ Lahn kelimesine bu izafi anlamın ne zaman yüklendiğini tayin etmek zor gözükmekle birlikte, Hz. Peygamber'in bazı sözlerinden, kelimenin, nüzûl döneminde de dilde i'rab hatası anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber, "Ben Arapların en fasihiyim. Kureyş kabilesinde doğdum ve Benû Sa'd b. Bekr kabilesinde yetiştim. [Bu yüzden] lahn yap-

⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luġa*, Mısır 1964, V. 62-63; İbn Manzûr, *Lisānu'l-ʿArab*, V. 4013-4014.

⁶ Ebû Dâvûd, "Akdiye" 13, 14; "Edeb" 87.

⁷ İbn Manzûr, *Lisānu'l-ʿArab*, V. 4013-4014.

⁸ İbn Fâris, *Muʿcemu meḳâyisi'l-luġa*, nşr. Abdusselâm M. Harun, Kahire 1972, V. 239.

mam söz konusu değildir" demiştir.⁹ İsnadı olmamakla birlikte, anlam yönünden sahih kabul edilen bu rivayetin¹⁰ Kureyş'in ve/veya Kureyş lehçesinin mutlak üstünlüğünü ispat maksadıyla uydurulduğu ve dolayısıyla, ihticaca müsait olmadığı düşünülebilir. Ancak, bu konuda Hz. Peygamber'e isnad edilen daha başka rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerin birinde Hz. Peygamber'in, konuşmasında lahn yapan biri için, "Kardeşinize doğrusunu gösterin." dediği kaydedilmiştir.¹¹

Öte yandan, Hz. Ebû Bekr, "Okurken bir kelime atlamayı lahne tercih ederim" demiş;¹² Hz. Ömer ise, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin kâtibinin kendisine yazdığı mektupta, *min Ebû Mûsâ* [İbarenin doğrusu: *min Ebî Mûsâ*] şeklindeki yanlış ibaresini görünce Ebû Mûsâ'ya kâtibini cezalandırmasını tembihlemiştir.¹³

Bazı rivayetler lahnin Hz. Ömer döneminde Kur'an kıraatine de sirayet ettiğini işaretlemektedir. Bir rivayete göre bedevinin biri şehre gelip kendisine Kur'an'dan bazı pasajlar okuyacak birini sorar. Bu esnada, ismi tasrih edilmeyen bir kişi 9. Tevbe, 3. ayette geçen *rasûlehû* kelimesini mecrur okumak suretiyle anlamı ters yüz edecek bir i'rab hatası yapar. Bedevinin sert tepkisine yol açan bu hata üzerine Hz. Ömer, Kur'an'ı dili bilenlerin okumasını emreder.¹⁴ Bir başka rivayette ise, meşhur tâbiî alim el-Hasen el-Basrî'nin (ö. 110/728) 26. Şu'arâ', 210. ayetteki *şeytân* kelimesinin çoğulu hakkında şüpheye düştüğü ve çoğul formu *şeyâtîn* olan kelimeyi, *mu'minûn* kelimesine kıyasla *şeyâtûn* şeklinde okuduğu kaydedilmiştir.¹⁵

⁹ Bu rivayet için bkz. Ebû'l-Tayyib Abdulvâhid b. Alî el-Luğavî, *Merâtibu'n-naḥviyyîn*, nşr. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kahire t.y., s. 6; Ebû'l-Fazl Kâdî İyâz el-Yahsûbî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi l-hukûki'l-muştafâ*, Beyrut t.y., s. 80; Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, Mısır t.y., I. 107; a. mlf., *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, Kahire t.y., II. 397.

¹⁰ İsmâ'il b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-ḥafâ*, Beyrut 1351, I. 200-201.

¹¹ Luğavî, *Merâtibu'n-naḥviyyîn*, s. 5; Suyûtî, *el-Muzhir*, II. 396; Alâuddîn Alî el-Muttakî, *Kenzu'l-'ummâl*, Halep t.y., I. 611; Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Ḥaşa'îş*, nşr. Muhammed Alî en-Neccâr, Beyrut t.y., II. 8. Cahiliye döneminde kesinlikle lahn olmadığını ifade eden Râfîî bu hadisin vürûd zamanını Arap dilindeki lahnin miladı olarak göstermiştir. Bkz. Mustafa Sâdık er-Râfîî, *Târîḫü âdâbi'l-'arab*, Beyrut 1974, I. 237.

¹² Luğavî, *Merâtibu'n-naḥviyyîn*, s. 5; Suyûtî, *el-Muzhir*, II. 397.

¹³ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tehyîn*, Beyrut 1968, II. 170; Luğavî, *Merâtibu'n-naḥviyyîn*, s. 6; Suyûtî, *el-Muzhir*, II. 397; İbn Cinnî, *el-Ḥaşa'îş*, II. 8; Râfîî, *Târîḫü âdâbi'l-'arab*, I. 238.

¹⁴ Ebû'l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elihbâ*, Kahire 1967, s. 8.

¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIX. 198; Câhiz, *el-Beyân*, II. 171.

Dilde birtakım yanlış kullanımların Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn dönemlerinde mevcut olduğunu işaretleyen bu rivayetlere rağmen İslam'ın ilk dönemlerinde yaygın bir lahn olgusundan söz etmek pek mümkün gözükmemektedir.¹⁶ Bu bağlamda, Arap dilini yanlışlardan arındırma (*tenkiye*) çalışmalarına ilk olarak hicrî I. asrın sonlarında başlanmış olması, Arapların bu tarihe tekaddüm eden dönemlerde dili yanlışlardan arındırma ihtiyacını doğuracak düzeyde lahn yapmadıkları,¹⁷ dolayısıyla İslam'ın ilk yüzyılında Arap Yarımadası'ndaki dilin, orijinal ve otantik formunu büyük ölçüde muhafaza ettiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim, Arapların nahiv ilminin ortaya çıkışından önce de herhangi bir öğrenim görmeksizin nesilden nesile aktarılagelen bir dil yetisi sayesinde Arapçayı son derece düzgün şekilde kullandıkları;¹⁸ ayrıca hicrî II. (VIII.) asrın ikinci yarısına kadar dil kurallarını sistematik bir şekilde içeren bilgi kaynakları bulunmamasına rağmen çocuklarına konuşma sırasında söz dizimine riayet etmelerini istedikleri bilinmektedir.

Dilde lahnin yaygınlaşması, genellikle, fetihlerin ardından ortaya çıkan birtakım sosyal gelişmelere bağlanmıştır. Ahmed Enî'n, konuyla ilgili olarak şu tespitlerde bulunmuştur:

İslam, fetihler sayesinde hem coğrafya hem de insan sayısı bakımından genişledi. Bu süreçte, Arap asıllı olmayan ve Arapça konuşmayan çok sayıda insan İslam'ı kabul etti. Bu olgunun doğal bir sonucu olarak Araplar Mısır'da Kıptîlerle, Suriye'de Şamlılarla, Irak'ta İranlılar ve Nebâtîlerle birlikte aynı ortamı paylaşmak durumunda kalırken, Arap asıllı olmayan insanlar da hac veya daha başka nedenlerle Mekke ve Medine'ye gelip gitmeye başladılar. İşte bütün bu birliktelik ve içiçelikler, Arap dilinde bozulmaların başlamasına ve dolayısıyla dilde lahn olgusunun ivme kazanmasına yol açtı.¹⁹

Bu olguyu daha farklı bir şekilde ifade edecek olursak, Arap-mevâlî kaynaşmasının doğal tezahürlerinden biri olan şehir hayatındaki birlikteliğe ve bu birlikteliğin kaçınılmaz sonucu olan örf, âdet ve kültür etkileşimine koşut olarak Araplar cahiliye döneminde sahip oldukları doğal dil yetilerini yavaş yavaş kaybetmeye başladı ve mevalinin yanlış telaffuzlarını sürekli işitmek durumunda kalan Araplardaki dil yetisinin bozulması, lahnin geniş kitlelere yayılması neticesini doğurdu.²⁰

¹⁶ İ. Abdullâh Rufeide, *en-Nahv ve kutubu't-tefsir*, Bingazi 1990, I. 33.

¹⁷ Ahmet Karadavut, "Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu", *SÜİFD VII* (1997), s. 329.

¹⁸ İbn Fâris *Mu'cem*, V. 239.

¹⁹ Ahmed Enî'n, *Duha'l-islâm*, Beyrut t.y., II. 251.

²⁰ Karadavut, *Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu*, s. 331.

Bu noktada, Arapçanın başka dillerdeki kelimeleri kendi söz dağarcığına katmaya müsait bir dil olduğunu da unutmamak gerekir. Zira bu özellik, Arapçayı hem en zor dillerden biri hâline getirmiş hem de lahnin kendisine kolayca nüfuz etmesine imkân tanımıştır.²¹ Bu yüzden, Arap diline mahsus kuralların belirlenmesine yönelik faaliyetlerde, öncelikli olarak, çölde büyük ölçüde dış dünyadan soyutlanmış bir şekilde yaşamalarından ötürü doğal dil yetilerini muhafaza eden bedevilere müracaat edilmiştir. M. Âbid el-Câbirî'nin tespitine göre,

dilin derlenmesi ve kurallarının belirlenmesi ameliyesi, Arapların küçük bir azınlık hâline geldiği bir toplum içerisinde dil hâltalarının (*lahn*) yaygınlaşmasından ötürü Arapçanın dejenere olması ve bozulması endişesiyle ortaya çıkmıştır. Dilde lahnin sebebi, özellikle Irak ve Şam muhitinde yaşayan Araplar ile mevali arasındaki geniş ölçekli birbirine katışıp karışma olgusudur. Bu durum, otantik Arapçanın derlenmesinde bedevilerin dilsel birikimlerine müracaat etmeyi doğal bir zorunluluk hâline getirdi (...) Öte yandan, lahnin ortaya çıktığı dönemlerde Arap yazısında noktalama işaretleri yoktu. Bu durum, herhangi bir kelimayı çok çeşitli şekillerde okumayı mümkün kılıyordu. Dolayısıyla, Arap dilini derlemek de yazılı değil sözlü kelama dayanmakla mümkün idi. Kur'an ise, hem yazılı olarak bulunan hem de okunan bir kitap idi. Onun okunuş biçimlerinden herhangi birinin doğru olup olmadığını belirlemek için dile dayanılacaktı. Bu maksadı hâsıl edecek tek dil ise, bedevilerin dili idi.²²

Ne var ki, bu faaliyetler, dış dünyadaki ilk tezahürleri şehir hayatında ortaya çıkan lahnin günlük konuşmalardan ilim meclislerine, devlet erkanına, hatta çölde yaşayan bedevilerin kullandıkları dile nüfuz etmesini engelleyememiştir. Nitekim, Basra'da, *le'alle lehâ* 'uzrun ve ente telûm; Irak'ta, *hayyi 'alâ's-şalâh* sözünde dışa vuran lahinlere tanık olunmuş; çöl muhitinde ise *hâzihi 'aşâye* (Bu benim sopamdır) yerine *hâzihi 'aşâtî* denilmesi gibi bazı yanlış ifadelerin kullanıldığı tespit edilmiştir.²³

Emeviler döneminde yöneticilerin ve kültürlü kesimlerin diline de sirayet eden ve özellikle yöneticiler tarafından, elbisedeki yırtıktan daha çirkin ve utanç verici bir şey olarak algılanan lahn;²⁴

²¹ Emîn, *Đuħa'l-islâm*, II. 252.

²² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-'akli'l-'arabî*, Beyrut 1991, s. 83, 85.

²³ Câhız, *el-Beyân*, II. 167-172; Râfî'î, *Târîhu âdâbi'l-'arab*, I. 239.

²⁴ Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-fetîd*, Kahire 1956, II. 478.

fesahat, belâgat ve hitabet gibi konulardaki yetkinliğiyle meşhur olan Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/715) gibi şahsiyetlerde dahi görül- müştür.²⁵ Rivayete göre, Haccâc, kendisinin lahn yaptığı fark eden veya bunu açıkça dile getiren Yahyâ b. Ya'mer el-Leysî'yi (ö. 129/746) Horasan'a sürmüştü; Abdulmelik b. Mervân ve Ömer b. Abdilazîz gibi halifeler ise, devlet erkanı ile aile fertlerini lahn- den mümkün mertebe sakındırmaya çalışmışlar, hatta kimi zaman çocuklarını bedevilerin arasına göndermek gibi bazı tedbirler al- mışlardır.²⁶ Ancak, bütün bunlara rağmen, devlet erkanı şöyle dursun, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Bîşr el-Merîsî (ö. 218/833) gi- bi, tartışılmaz bir ilmî otoriteye sahip olan bazı önemli alimler da- hi, gerek kelime gerekse cümle düzeyinde birtakım hatalar yap- mışlar;²⁷ Mehdî b. Muhelhil gibi bazı insanlar ise, lahn endişesin- den ötürü bazen kelimenin sonunu sükunlu okumak suretiyle se- lameti 'vakf' yapmakta bulmuşlardır.²⁸

Ebû't-Tayyîb el-Luğavî (ö. 351/962) lahnin dildeki ilk tezahürü- nün i'rabda, diğer bir deyişle, kelimelerin son hareketlerinin yanlış telaffuz edilmesinde ortaya çıktığını belirtmiştir.²⁹ İ'rab hataları, Arap dilinin kurallarını belirleme ihtiyacını doğurmuş ve bu ihtiya- ca binaen nahiv ilminin esaslarını tespiti yönelik ilk çalışmalar baş- latılmıştır. Bu ilmin kurucusu hakkında çeşitli görüşler olmakla bir- likte, klasik kaynakların hemen hepsinde ilk göze çarpan isim, ko- yu bir Ali taraftarı olması sebebiyle Şia'nın tâbiîn nesli arasındaki önemli simalarından biri sayılan Ebû'l-Esved ed-Du'elî'dir (ö. 69/ 688).³⁰ İbn Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 224/838) verdiği bilgiye göre Arapların konuşma tarzında düzen ve intizamın bozulması, nahiv kuralları henüz belirlenmemiş olan doğal dil yetisinin kaybolması ve buna bağlı olarak halkın önde gelen simalarından birtakım la- hinlerin sâdir olması üzerine Ebû'l-Esved, fail, meful, muzâf ve harf-i cerleri, ref', nasb ve cizm bakımından kategorize etmiştir.³¹

Elementer kuralları Ebû'l-Esved tarafından tespit edilip bilaha- re Basra dil ekolüne mensup olan Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/

²⁵ Bkz. Câhîz, *el-Beyân*, II. 171, Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuḥûli's-şurââ*, Kahire t.y., I. 13;

²⁶ İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, II. 478; Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-arab*, I. 240.

²⁷ İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, II. 482.

²⁸ Emîn, *Ḍuḥa'l-islâm*, I. 294-295.

²⁹ Luğavî, *Merâtibu'n-naḥviyyîn*, s. 5.

³⁰ Geniş bilgi için bkz. Soner Gündüzöz, "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzeri- ne", *OMÜİFD* IX (1997), s. 287-288.

³¹ Cumahî, *Tabakât*, I. 12.

107'den sonra), Anbese b. Ma'dân el-Fîl (ö. 100/718), Abdurrahmân b. Hurmuz (ö. 117/735) ve Yahyâ b. Ya'mer gibi dilciler tarafından geliştirilen nahiv ilmine³² yönelik çalışmaların temel gayesi, dilde yaygınlaşan lahni önlemekten ziyade Kur'an'ı lahnden muhafaza etmektir. Diğer bir deyişle, temelleri hicrî I. asrın ortalarında atılan ve II. asrın ikinci yarısından itibaren Kur'an'a mebni bir şekilde sistematize edilen nahiv ilminin ortaya çıkması; ayrıca hicrî II. yüzyılın sonları ile III. yüzyılın başlarından itibaren *i'râbu'l-kur'ân*'a dair çalışmaların başlaması, temelde Kur'an'ın yanlış okunmasını önlemeye matuftur.³³ Ebû'l-Esved'in, noktalama ve harekeleme işlemi için, 'Kur'an'ı i'rab etmek' tabirini kullanmış olması da bunu teyit etmektedir.³⁴

Rivayet Malzemesinde Kur'an ve Lahn

Başta da belirtildiği gibi, Kur'an'daki bazı ayetlerde Arap dilindeki gramer kurallarına aykırı yazılışların bulunup bulunmadığı konusu İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışılmış ve bu konuyla ilgili olarak, Hz. Âişe ve Hz. Osman başta olmak üzere, İbn Abbâs, İkrime b. Ebî Cehl (ö. 13/634), Urve b. Zubeyr (ö. 94/713), Sa'îd b. Cubeyr (ö. 95/712), Ebân b. Osmân (ö. 105/723), Katâde (ö. 117/735) ve Yahyâ b. Ya'mer gibi sahâbi, tâbiî ve daha sonraki dönemlerde yetişen birçok alime isnad edilen çeşitli rivayetler aktarılmıştır. Bu rivayetler, Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'ânî'l-kur'ân*'ı, Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) *Fağâ'ilu'l-kur'ân*'ı, Sa'îd b. Mansûr'un (ö. 227/841) *es-Sunen*i [*el-Musannef*], İbn Hanbel'in (ö.241/855) *el-Musned*i, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu müşkilî'l-kur'ân*'ı, Taberî'nin (ö. 310/922) *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsiri, İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) *Kitâbu'l-maşâhîfi*, İbnu'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *Kitâbu'r-redd 'alâ men halefe müşâhife 'uşmân*'ı, İbn Eşte'nin (ö. 360/971) *Fağâ'ilu'l-kur'ân*'ı, Endülüslü kıraat alimi Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi maşâhîfi ehli'l-emşâr*'ı, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimu't-tenzîl*i ve Suyûtî'nin *el-İtkân*'ı gibi çok sayıda klasik kaynakta zikredilmiştir. Konuyla ilgili rivayet malzemesinden kayda değer olanları şunlardır:

³² Muhammed Tantâvî, *Neş'etu'n-naḥw*, Kahire 1991, s. 20.

³³ Birşık, "İ'râbü'l-Kur'ân", *DİA*, XXII. 377.

³⁴ Bu söz için bkz. Ebû Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Muḥkem fî naḥdîl-meşâhîf*, nşr. İzzet Hasen, Dimaşk 1960, s. 4.

Hız. Osman Rivayeti

İkrime b. Ebî Cehl, Katâde ve Yahyâ b. Ya'mer'in aktarımlarına göre, Zeyd b. Sâbit'in başkanlık ettiği istinsah komisyonu, mushafları çoğaltınca, nüshalar Hız. Osman'a arz edilmiş; o da şöyle demiştir:

Güzel ve hoş yapmışsınız; [fakat] mushafta bazı hatalar (*lahn*) görüyorum; ancak, bunları olduğu gibi bırakınız. Çünkü Araplar bu hataları dilleriyle düzelteceklerdir. Eğer yazdıran (*mumli*) Huzeyl kabilesinden, yazan da (*kâtib*) Sakîf kabile-sinden olsaydı, elbette bu hatalar yapılmamış olacaktı.³⁵

Bu rivayetin Ebân b. Osmân'dan nakledilen başka bir varyan-tında da şu ifadelere yer verilmiştir: Hız. Osman, "Mushafta lahn var ama Araplar bunu dilleriyle düzelteceklerdir." dedi. Bu söz üzerine ona, "Siz düzeltseniz!" denildi. Hız. Osman da bu söze, "Bırakınız öyle kalsın! Zira [bu hatalar] helali haram, haramı helal kılmıyor," diye karşılık verdi.³⁶ İslam alimlerinin çoğunluğu tara-fından zayıf addedilen bu rivayet hakkında Beğavî'nin, "Sahabe ve ilim ehlinin geneli nezdinde sahihtir." şeklinde bir kayıt düş-mesi, oldukça düşündürücüdür.³⁷

Hız. Âişe Rivayeti

Hişâm b. Urve'nin aktarımına göre, babası Urve b. Zubeyr, Hız. Âişe'ye, *in hâzânî lesâhîrânî* (20. Tâhâ, 63), *el-muķîmîne* (4. Nisâ', 162) ve *eş-şâbi'üne* (5. Mâ'ide, 69) kelimelerindeki lahnler hak-kında sordu. 20. Tâhâ, 63. ayette *innenin* ismi olan *hâzânî* kelime-sinin mansub olarak *hâzeyni* şeklinde yazılması gerekirken mer-fu; 4. Nisâ', 162. ayette geçen *el-muķîmîne* kelimesinin kendisin-den önceki *er-râsih'üne*'ye atfen merfu olması gerekirken mansub; 5. Mâ'ide, 69. ayetteki *eş-şâbi'üne* kelimesinin ayetin başındaki *in-nenin* ismine matuf olarak *eş-şâbi'îne* şeklinde olması gerekirken merfu olarak yazılmasının nedeniyle ilgili bu soruyu Hız. Âişe, "Yeğenim! Bu, kâtiplerin işidir. Onlar [Kur'an'ın yazımında] hata yapmışlardır," şeklinde cevapladı.³⁸

³⁵ Ebû Bekr Abdullâh İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-maşâhîf*, nşr. Arthur Jeffery, Leiden 1937, II. 32-33; Ebû Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Muķni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhîfi ehli'l-emsâr*, nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, Dimaşk 1940, s. 115-117; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 388.

³⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkilî'l-ķur'ân*, s. 50-51; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-ķur'ân*, Beyrut 1988, XI. 216.

³⁷ Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil*, I. 499.

³⁸ Ferrâ', *Me'âni'l-ķur'ân*, II. 183; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI. 25; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-maşâhîf*, II. 34; Dânî, *el-Muķni'*, s. 117-118; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil*, I.

Suyûtî'nin, "Senet yönünden Buhârî ve Muslim'in sıhhat şartlarına göre sahihtir,"³⁹ şeklinde bir kayıt düştüğü bu rivayetin dışında, Hz. Âişe'ye, benzer içerikte daha başka beyanlar da daha başka rivayetler de isnad edilmiştir. Bu meyanda zikredilen bir rivayete göre, Benû Cumâh'ın mevlası Ebû Halef, Ubeyd b. Umeyr'le birlikte Hz. Âişe'ye gelir ve ona, "Kur'an'daki bir ayeti Hz. Peygamber'in nasıl okuduğunu size sormak istiyorum." der. Hz. Âişe, hangi ayet olduğunu sorunca, Ebû Halef, "23. Mü'minûn, 60. ayet" dedikten sonra, "Bu ayet, *ye'tûrre mâ etev* mi yoksa *yu'tûnâ mâ âtev* şeklinde mi okunuyor?" diye sorar. Hz. Âişe, "Sence hangisi daha güzel bir okuyuş?" şeklinde bir soruyla karşılık verince, Ebû Halef ilk okuyuşun daha güzel olduğunu ifade eder. Bunun üzerine Hz. Âişe; "Tanıklık ederim ki, Rasulullah da böyle okuyordu." der ve ekler: "Zaten ayet de bu şekilde nazil oldu. Ancak, imlâda [*âtev* kelimesinin imlâsında kâtipten kaynaklanan bir] değişiklik var."⁴⁰

İbn Abbâs Rivayetleri

Sa'îd b. Cubeyr'in aktarımına göre, İbn Abbâs, 24. Nûr, 27. ayette *teste'zinû* yerine *teste'nisû* şeklinde yazılmış olmasına dair, "Bu, kâtipten kaynaklanan bir hatadır," demiştir. Taberî'nin tefsiri ile Sa'îd b. Mansûr'un suneninde [*Muşannef*] yer alan bu rivayet, İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) tarafından, "Zannımca bu kâtiplerin bir hatası" şeklinde nakledilmiştir.⁴¹ Yine Sa'îd b. Cubeyr'in aktarımına göre, İbn Abbâs, 17. İsrâ', 23. ayette geçen *ve kaçâ rabbuke* ibaresi hakkında, "Bu ibare, *ve vaşşâ rabbuke* şeklinde olup –ikinci– *vāv*, *şād* harfine bitmiştir." demiştir.⁴² İbn Eşte bu rivayeti, "Kâtip hokkadan biraz fazla mürekkep çektiği için yazıda *vāv*, *şād* harfine bitişti," şeklinde kaydetmiştir.⁴³

İbnu'l-Enbârî, İkrime yoluyla İbn Abbâs'tan şu bilgileri aktarmıştır: İbn Abbâs, 13. Ra'd, 31. ayeti, *e felem yetebeyyen li'llezîne âmenû* diye okuyunca, ona, "Mushafta *e felem yey'es* şeklinde ka-

498; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 11-12; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 388; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fetḥu'l-kadîr*, Beyrut t.y., I. 537; Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî fi tefsiri'l-kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-meşânî*, Beyrut 1985, XVI. 221.

³⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 388.

⁴⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 392.

⁴¹ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVIII. 109-110; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 393.

⁴² Bu konuda daha değişik rivayetler için ayrıca bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, X. 62.

⁴³ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 393.

yıtlı.” denildi. İbn Abbâs, buna, “Zannımca kâtip bu ayeti yazarken uyukluyordu.” diye karşılık verdi.⁴⁴

İbn Eşte ve İbn Ebî Hâtim, Atâ' yoluyla İbn Abbâs'ın 24. Nûr, 35. ayette geçen *meşelu nûrihî ke-mişkâtin* ifadesi hakkında şöyle dediğini aktarmışlardır:

Ayetin bu şekilde yazılmış olması bir hatadır. Çünkü Allah Teâlâ, nurunun kandilin nuruna benzetilmesinden yücedir. Bunun doğrusu *meşelu nûri'l-mu'min* şeklinde olmalıdır.⁴⁵

Sa'îd b. Cubeyr Rivayeti

Sa'îd b. Cubeyr, Kur'an'ın dört ayetinde lahn olduğunu belirttiikten sonra, söz konusu lahinlerin, 5. Mâ'ide, 69. ayetteki *eş-şâbi'ün* ve 4. Nisâ', 177. ayetteki *el-muķīmīn* kelimeleri ile, 63. Münâfikûn, 10. ayetteki *fe eşşaddaķa ve ekun mine's-şâliķīn* ve 20. Tâhâ, 63. ayetteki *in hâzânī lesâķirânī* ifadesinde bulunduğunu söyledi.⁴⁶

Ebân b. Osmân Rivayeti

Hız. Osman'ın oğlu Ebân, 24. Nisâ', 162. ayette, *el-muķīmīn* kelimesinin –siyak ve sibakı merfu olmasına rağmen– nasıl mansub kılındığı sorusuna şöyle cevap verdi:

Bu, kâtipten kaynaklanıyor. Kâtip bu kelimenin öncesini yazdıktan sonra “[Şimdi] ne yazayım?” diye sordu. Ona, “*el-muķīmīne's-şâlat* şeklinde yaz!” denilince, tabiatıyla o da bu şekilde yazdı⁴⁷ ve söz konusu hata bu şekilde ortaya çıktı.⁴⁸

Genellikle İslam alimlerinin eleştirilerine konu olan bütün bu rivayetlerdeki kayıtlardan, üçüncü halife Hız. Osman zamanında kurulan istinsah komisyonunun hazırladığı mushafların Halife tarafından kontrol edildiği ve tamamı yazımla ilgili ufak bazı düzeltmeler yapıldığı; ancak, bu kontrol ve düzeltmelere rağmen hazırlanan nüshalar arasındaki yazımla ilgili kısmi farklılıkların ve yazım hatalarının bütününü izale edilmediği anlaşılmaktadır.⁴⁹ Nitekim, İbn Ebî Dâvûd'un *Kitâbu'l-maşâķif*inde yer alan bir kayda göre, Alî b. Hamza el-Kisâ'î (ö. 189/805), Hız. Osman tarafından farklı beldelere gönderilen mushaflar arasında isim, zamir, harf

⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIII. 154; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 393.

⁴⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 242.

⁴⁶ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-maşâķif*, II. 33.

⁴⁷ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-maşâķif*, II. 33-34.

⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 12.

⁴⁹ Ömer Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, (Yayımlanmamış Makale).

ve i'rab farkı, hâz (harf düşürülmesi), zamir ilavesi ve fiil kalıbında değişiklik türünden 24 farklılık tespit etmiştir. Bu tespitlere göre, Medineliler, 2. Bakara, 132. ayetin başlangıcını ve evşâ; Kûfe ve Basralılar elifsiz olarak ve vaşşâ şeklinde okumuşlardır. Medineliler, 5. Mâ'ide, 54. ayette geçen *men yertedde* ifadesini *men yertedid*; Kûfe ve Basralılar, *men yertedde* şeklinde okumuşlardır. Medine ve Basralılar 6. En'âm 63. ayetteki *le-in encânâ* ifadesini *le-in enceytenâ*; Kûfeliler *le-in encânâ* şeklinde okumuşlardır. Yine Medine ve Basralılar, 46. Ahkâf, 15. ayetteki *ihsânen* kelimesini *husnen*; Kûfeliler *ihsânen* şeklinde okumuşlardır.⁵⁰

Bazı İslam alimleri, sahabe ve tâbiîn alimlerine isnad edilen mezkur rivayetlerde dile getiren lahni, bir vakıa olarak kabul etmişlerdir. Mesela, Âsım el-Cahderî (ö. 128/754), mushafta birtakım yazım hataları bulunduğu inancında olsa gerek, 20. Tâhâ, 63, 4. Nisâ', 162 ve 5. Mâ'ide, 69. ayetleri kendi mushafına Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği resmî mushaf hattındaki gibi yazmış; okurken ise, *in hâzeyni lesâhîrânî*, ve'l-muķîmüne's-şalât ve eş-şâbi'un şeklinde okumuştur. İbn Kuteybe, Âsım'ın bu şekilde davranma sebebini şöyle izah etmiştir:

Âsım, Hz. Osman'ın 'Mushafta birtakım hatalar görüyorum; ancak bunları Araplar dilleriyle düzelterekler' sözünden hareketle kitabete kiraati birbirinden ayrı mütalaa ediyordu. Çünkü Hz. Osman, bu sözün delaletine göre mushaftaki hatanın okunuşunu kendi lisanıyla düzeltmiş; yazılışını olduğu şekliyle bırakmıştır.⁵¹

Diğer taraftan, İbn Haldûn (ö. 808/1406), mushaflarda yazım hatasının bulunduğu kabul etmenin ötesinde, aksi görüşü savunanları sert bir şekilde eleştirmiştir. İbn Haldûn'a göre, Arap yazısı, gelişmişlik bakımından İslam'ın ilk zamanlarında iyi ve hatta orta derecede dahi değildi. Bu durum, Arap toplumunun göçebe olarak yaşamasından, dolayısıyla sanatsal uğraşılardan uzak kalmasından kaynaklanıyordu. Bu yüzden, sahabilerin kendi elleriyle istinsah etmiş oldukları mushafların yazısında birtakım hatalar mevcuttur. Çünkü bu mushaflar, kural ve kaideleri tam olarak belirlenmiş bir yazı sistemine göre kaleme alınmamıştır. Dahası, söz konusu mushafların pek çoğunun resm-i hatları (yazım şekilleri) yazı uzmanları tarafından tespit edilen kural ve kaidelere aykırı-

⁵⁰ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-maşâhîf*, II. 39-40.

⁵¹ İbn Kuteybe, *Te'vilu muşkilî'l-kur'ân*, s. 51.

dır. Bu itibarla, sahabiler tarafından yazılan mushaflardaki yazım şeklinin mükemmel olduğunu iddia edenlere aldırış edilmemesi gerekir. Bunlar, mushaflardaki resm-i hatların usûl ve kaideye uygun olmamasının, Arapların hat ve yazıdaki kusurlarından ileri gelmediğini, bilakis sahabilerin mükemmel bir şekilde yazabildiklerini ve fakat birtakım sebeplerden dolayı bazı kelimeleri resm-i hatta aykırı bir surette yazmış olduklarını iddia ederler. Mesela, 27. Neml, 21. ayetteki *le-ezbeħanne* ibaresinin yazılışında fazladan bir elif bulunduğunu görünce, “Bu, hoşazlama işleminin gerçekleşmediğine işaret eder” derler. Yine, 51. Zâriyât, 47. ayetteki *bi-eydi* ibaresinde okunmayan bir *ye* harfî bulunduğunu görünce, “Bu, Allah'ın kudretinin kemaline dikkat çekmek içindir.” derler ve aslı esası olmayan buna benzer sözler söylerler. Oysa, mushafları yazan sahabiler bunları yanlış yazmışlardır. Ancak yazı yazma konusunda uzman olmamak, onlar için bir kusur olarak kabul edilemez. Daha sonraki nesiller de bu hataları fark ettikleri hâlde teberrüken yazımda düzeltme yoluna gitmek yerine, yanlış okumaların önünü alacak işaretler koymayı tercih etmişlerdir.⁵²

Rivayetlerin Kritik ve Eleştirisi

Klasik Dönem İslam Alimlerine Ait Eleştiriler

Hz. Osman'ın emriyle istinsah edilen mushaflarda yazım hatası bulunduğu iddiasına mesnet teşkil eden rivayetler, daha önce de ifade edildiği gibi, müfessirler başta olmak üzere İslam alimlerinin çoğunluğu tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden bazıları dinî hamiyet saikiyle yapılmış ve bu çerçevede söz konusu rivayetler tümüyle uydurma kabul edilerek bir çırpıda yok sayılmıştır. Kanaatimizce, rivayetlerin tümü gerçek olmayabilir. Bununla birlikte, bir kısmı sübut yönünden sahih olarak addedilen rivayetlerin tümünü uydurma kategorisinde mütalaa etmek suretiyle yok saymak da pek mümkün ve makul gözükmemektedir.⁵³ Nitekim, Zemahşerî (ö. 538/1143), Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210), Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve daha pek çok müfessir, Kur'an metninde aslâ hata olamayacağı inancına istinaden, rivayetleri tümünden yok saymış olsa da, konuyla ilgilenen alimlerin önemli bir kısmı söz konusu malzemeyi görmezlikten gelememiş; bilakis, rivayetlerin ortak paydası olan lahnin ne anlama geldiğini tayin etmeye çalışmışlardır.

⁵² Ebû Zeyd Abulrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Ulu-dağ, İstanbul 1983, II. 971-972 / çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul 1986, II. 412-414.

⁵³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, I. 42.

Lahinle ilgili rivayet malzemesini isnaddan ziyade metin yönünden inceleyen İbn Eşte'ye göre, buradaki *lahn*'den maksat, kâtiplerin yedi harften (okuyuş vechi), sahabenin icmâına mazhar olmuş okuyuşlardan en uygun olanını seçme konusunda yaptıkları tercih hatasıdır. Bu itibarla, söz konusu lahn, Kur'an'a kendisinden olmayan haricî bir kaydın eklendiği anlamına gelmez. Binaenaleyh, Hz. Âişe'nin mezkur sözünden maksat, mushafı yazan kişiye yedi harfin dışında bir okuyuşun dikte edilmiş olmasıdır. İbn Abbâs'ın "Kâtip o sırada uyukluyordu." sözü ise, "Kâtip, daha uygun olan vechi düşünmeden yazdı." şeklinde bir anlam içerir.⁵⁴

İbn Eşte'nin bu şekilde yorumladığı rivayetler, Suyûtî tarafından daha farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Suyûtî'ye göre, ciddi problemler içeren bu rivayetlerdeki kayıtlara itibar edildiği takdirde; 1) Arapçayı son derece fasih konuşan sahabilerin kendi dillerinde ve dolayısıyla, Kur'an'da hata yaptıklarını; 2) Kur'an'ı nazil olduğu otantik formuyla bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmiş, ezberlemiş ve titizlikle muhafaza etmiş olmalarına rağmen mushafı yanlış şekilde yazdıklarını; 3) tüm sahabilerin aynı yanlış/hataya düştüklerini ve hiçbir sahabinin bu yanlışın farkına varamadığını; 4) şayet farkına varmış iseler, yanlıştan dönmediklerini; 5) Hz. Osman'ın mushafta görülen bir hatayı düzeltmek isteyenlere mâni olduğunu ve 6) geçmişten günümüze tevatüren nakledilen Kur'an'ın tüm nesiller boyunca yanlış şekilde okunduğu varsayımını doğru kabul etmek gerekir. Ne var ki, sahabeyi zan altında bırakan bütün bu varsayımları doğru kabul etmek, hem aklen, hem şer'an ve hem de örfe/âdeten muhaldir.⁵⁵

Klasik dönem İslam alimlerinin Kur'an'da lahn bulunmadığını ispat argümanlarından biri de, Hz. Osman'a isnad edilen rivayetin senedindeki kopukluk veya ravi düşmesinden ötürü zayıf olmasıdır. Bu bağlamda, özelde Hz. Osman'ın, genelde ise sahabenin Kur'an'ı tespit konusundaki titizliklerine de atıfta bulunulmuş ve Hz. Osman hakkında şöyle bir değerlendirme yapılmıştır:

O, insanların kendisine uydukları bir lider olarak tayin edilmiş bir şahsiyettir. Bu itibarla, onun, temsil ettiği bu kimliğe rağmen Kur'an'da gördüğü bir hatayı düzeltmeyip bunun düzeltisini Arapların lisani meziyetlerine havale etmiş olduğunu düşünmek muhaldir.⁵⁶

⁵⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 393-394. Krş. Dâni, *el-Muknî*, s. 119.

⁵⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 389.

⁵⁶ Dâni, *el-Muknî*, s. 115; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 389.

Filolog müfessir Zeccâc (ö. 311/923) ise, sahabe hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

Bazıları, Kur'an'da Arapların kendi dileriyle düzeltilmesi istenilen birtakım hatalar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu, dilciler nezdinde gerçekten kabul edilemez bir görüştür. Çünkü Kur'an'ı bir araya getirip derleyenler, Hz. Peygamber'in sahabileridir. Onlar, dili bilen, önder olan ve İslam'ın doğuşuna bizzat tanıklık eden insanlardır. Şu hâlde, onların Allah'ın kitabında gördükleri bir hatayı düzeltmeyip bunun düzeltisini sonraki nesillere bıraktıkları nasıl düşünülebilir? Kaldı ki, onlar Kur'an'ı bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmişler ve onu derleyip bir araya getirmişlerdir. Bu, sadece onlara mahsus bir ayrıcalıktır. Onlar, kendilerine tâbi olunan insanlardır. Binaenaleyh onlara bu türden isnatlarda bulunmak yakışık almaz. Kur'an muhkem olup, onda kesinlikle lahn yoktur. Kaldı ki, Arap toplumu da Kur'an'dan daha iyi bir i'rab usûlüyle konuşmamaktadır.⁵⁷

Öte yandan, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların birden fazla olması da, lahni Kur'an'dan nefyetme gerekçeleri arasında zikredilmiştir. Suyûtî'nin ifadesiyle, "Burada şunu da unutmamak gerekir ki, istinsah komisyonu bir değil birkaç mushaf yazmıştır. Binaenaleyh, söz konusu hataların tüm mushaflarda mevcut olduğunu iddia etmek, doğruluk değeri son derece zayıf bir iddiadır. Şayet mushaflardan sadece birinde hata bulunduğu söylenecek olursa, bu, diğerlerinin hatasız olduğunu ikrar anlamına gelir. Hiç kimse Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan birinin hatalı diğer[ler]inin hatasız olduğunu iddia etmemiştir. Mushaflarda, kıraat vecihleri dışında hiçbir farklılık yoktur. Bu vecihler ise, lahn kategorisine girmez."⁵⁸

Kur'an'ın tevatür yoluyla nakledilmiş olmasını onda hiçbir hata bulunmadığının en güçlü kanıtı olarak addeden Taberî ise, 4. Nisâ, 162. ayetin tefsirinde özetle şunları kaydetmiştir:

Eğer bu ayetteki kelime, kâtipten kaynaklanan bir hata olsaydı, hiç şüphesiz, bizim elimizde bulunan ve kâtinin yazım hatasıyla malûl olan mushafın dışındaki diğer bütün mushaflarda da hata olması gerekirdi. Oysa bizim mushafımızla Ubeyy b. Ka'b'ın mushafı birbiriyle örtüşmekte ve bu durum, elimizdeki mushafın doğru olduğunu göstermektedir. Eğer mushafın ya-

⁵⁷ İbrâhîm b. Muhammed b. Seriy ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-kur'ân ve i'râbuh*, Beyrut 1988, II. 131.

⁵⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 389.

zım yönünden hatalı olduğu kabul edilecek olursa, bu kabul, sahabe'nin Kur'an'ı Müslümanlara yanlış şekilde öğrettiklerini ve mevcut yanlışlıkları kendi dilleriyle düzeltmelerini telkin ettiklerini de kabul etmek gerekir. Bu mushafın doğru şekilde yazıldığının ve onda kâtipten kaynaklanan hiçbir hata bulunmadığının en güçlü delili, mushafın tüm Müslümanlar tarafından bugünkü şekliyle nakledilmiş olmasıdır.⁵⁹

Son Dönem İslam Alimlerine Ait Eleştiriler

Kur'an'da lahn problemi, son dönem İslam alimlerini de meşgul etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu problemin çözümüne dair özel çalışma yapan son dönem İslam alimlerinden biri Osman Keskiöğlu'dur. Lahn konusunu gerçek bir problem olarak görmeyen Keskiöğlu, *İslam Mecmuası*'nda yayımladığı "Kur'ân'da Gramer Hatası Yoktur" başlıklı makalesini, İngiliz Şarkiyatçı A. Guillaume'in "Garpta İslâm Tetkikleri" konulu konferanslarında ortaya attığı iddiaya cevap maksadıyla kaleme almıştır. Guillaume'in gramer hatası bulunduğunu iddia ettiği dört ayette (20. Tâhâ, 63; 5. Mâide, 79; 41. Fussilet, 11; 10. Yûnus, 23) hiçbir hata bulunmadığını ispat girişiminde klasik tefsirlerdeki gramatik yorumları esas alan Keskiöğlu, konuyla ilgili rivayet malzemesine hiç değinmemiş olmakla birlikte, birtakım kayda değer mülahazalarda bulunmuştur:

Arapça kadar kaideleri bol, grameri müşkül bir lisan yoktur. Yığın yığın kaideler ve kaide-dışı hâller, şazlar vardır. Kelime de bazen harf kaybolur, sonra yine meydana çıkar. İlal ve idgam bahisleri çeşitli kaidelerin kurulmasına rağmen, yine bir türlü bitmez. Müstesnalarla doludur. Müstesnanın müstesnası vardır. Bu lisan, çöller kadar serazad, zapt-ı rapt altına alınması güç bir kavmin lisanıdır. Edebiyat hayatın ifadesi olduğuna göre bu hâl, lisanda da kendini gösterir. Muhtelif kabilelerde lehçeler değişir. Kaideler de bittabi ona göre olur (...) Göz önünde tutulması gereken diğer bir nokta daha var. Dil kaide-den değil, kaide dilden çıkar. Şüphesiz ki kaide yokken lisan vardı. Kaideler lisanın kullanılışına bakılarak kurulmuştur. Münakaşa bile taşımayacak kadar açık olan bu cihet anlaşıldıktan sonra, neden her lisanda müstesnaların, kural dışı şazların bulunduğu izahı kolaylaşır. Allah kelamı kulların kurdukları bir kaideye uymaya ne ile mecbur tutulacak? İlmi, her şeyi muhit olan Allah'ın kelamı, beşer idrakinin koyduğu ka-

⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI. 26-27.

idenin üstünde kalamaz mı? İnsanların sözlerine bile herkesin kavrayamayacağı bir incelik gözetilerek, bir nükteye işaret edilerek bir kaide terk olunmuyor mu? Ve bunda edebî bir güzellik, bir zevk inceliği aranmıyor mu? Bazen lisanın bünyesi, suni kaidelerin dar çerçevesini kırarak, serpilip boy atmak ister. Bu hâl lisanın yeni bir devreye girmesine delil olabilir. Lisan tabiiğe doğrudur; suniliğe değil. Her dilin kendine göre bir hususiyeti vardır. İşte gramer hatası gibi gösterilmek istenen misaller böyle bir incelik ve hususiyet için, umumi kaideden ayrılış olabilir.⁶⁰

Kur'an'da lahn konusunu geniş şekilde inceleyen son devir İslam alimlerinden biri de Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî'dir.⁶¹ *Menâhilü'l-İrfân* adlı eserinde lahn konusuyla ilgili müstakil bir başlık açan Zerkânî, "Kur'an'ın Yazım ve Hattına Yönelik Şüpheler" başlığı altında konuyla ilgili rivayet malzemesini tahlil ve tenkide tâbi tutmuştur.

Söz konusu malzemenin İslam düşmanları tarafından Kur'an'ın mevsukiyetine ve korunmuşluğuna hanel getirmek maksadıyla kullanıldığını belirten Zerkânî,⁶² öncelikle Hz. Osman rivayetlerini senet yönünden tenkide tâbi tutar ve bu bağlamda rivayetlerin senetlerinde birtakım problemler bulunduğunu ifade eder. İkinci olarak, Hz. Osman'ın kâtiplere "Çok güzel, çok hoş yazmışsınız." dedikten sonra, "Mushafta bazı hatalar var." şeklinde bir söz söylemesini apaçık bir çelişki olarak değerlendiren Zerkânî, hata ile malûl olan bir işin, "çok güzel" olarak nitelenmesinin makul olmadığını belirtir. Ona göre, Mushafta hata olduğu iddiası, Hz. Osman'ın Kur'an'ın istinsahı konusunda göstermiş olduğu titizlikle de bağdaşmamaktadır. Zira, Hz. Osman, Abdurrahmân b. Ha-

⁶⁰ Osman Keskiöğlu, "Kur'an'da Gramer Hatası Yoktur", (*Oryantalizmin Soruları* içinde), ed. Ahmet Parlakışık, İstanbul 1995, s. 137-138.

⁶¹ Lahn meselesi, günümüzdeki bazı ilahiyatçı akademisyenler tarafından da araştırma konusu yapılmıştır. Davut Aydın, "Kur'an-ı Kerim'in Gramer Yapısına Bir Bakış" başlıklı tebliğinde, A. Guillaume ve John Burton tarafından gramer hatası bulunduğu öne sürülen 20. Tâhâ, 63; 2. Bakara, 177; 4. Nisâ, 162; 5. Mâide, 69; 41. Fussilet, 11 ve 10. Yûnus 22. ayetleri klasik tefsirlerdeki dile dayalı yorumlar çerçevesinde incelemiştir. Tebliğinde, konuyla ilgili rivayetlerin tahliline de yer veren Aydın, bu rivayetlerin tümünü uydurma kategorisine dahil etmek suretiyle sorunu kökten halletme yoluna gitmiştir. Bkz. Davut Aydın, "Kur'an-ı Kerim'in Gramer Yapısına Bir Bakış", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, YÜİF 17-18 Mayıs 2001, s. 327-365.

⁶² Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut 1988, I. 386.

nî'den nakledilen rivayette de açıkça görüldüğü üzere, bu konuda son derece titiz davranmıştır. Bu rivayetlerin sahih olduğu farz edilse dahi, burada sözü edilen *lahn*, okuyuş ve telaffuzda (kıraat ve lügat) yapılan bir hatadan ibaret olup, bu hata, lahn bulunduğu ileri sürülen ibarelerin tüm Araplar için kolay olan bir okuyuş tarzına göre yazılmadığını ifade eder.⁶³

Sa'îd b. Cubeyr'in 4. Nisâ', 162. ayetteki *el-mukîmîn* kelimesini okumasının ardından bu kelimenin kâtipler tarafından yanlışlıkla mansub olarak yazılmasını söylemesi de bu şekilde yorumlanabilir. Zira, bu sözde geçen *lahn* kelimesi, yazım hatasından öte, okuyuş ve telaffuzla ilgili bir keyfiyeti ifade etmektedir. Kaldı ki, Sa'îd b. Cubeyr de kelimeyi mushaftaki gibi mansub olarak okumuştur. Eğer o, lahni 'hata' anlamında kullanmış olsaydı, ayetteki kelimeyi mansub olarak okumazdı. Çünkü hatalı olduğuna inanılan bir kelime, bile bile hatalı okunmaz.⁶⁴

İbn Abbâs'tan nakledilen rivayetlere gelince; onun 24. Nûr, 27. ayette geçen *teste'nisû* sözcüğü hakkında, "Bu, kâtibin hatasıdır. Doğrusu *teste'zinû* olmalıdır." şeklindeki sözü doğru değildir. Her şeyden önce söz konusu kelimenin *teste'zinû* biçiminde okunduğu vaki değildir. Nitekim, İbn Abbâs da kelimeyi *teste'nisû* şeklinde okumuştur. Binaenaleyh, İbn Abbâs'ın, *tes'tezinû* şeklindeki okuyuşu, teknik anlamda bir kıraat değil, tefsir kaydı olmalıdır. Velez ki kıraat özelliği taşısa ve onun bu şekilde okuduğu farz edilse dahi, bu mütevatir kıraate aykırı (şâz) bir okumadır ve dolayısıyla, itimada şayan değildir. Kaldı ki, Ebû Hayyân, bu sözün İbn Abbâs'a mühlidler tarafından atfedildiğini belirtmiştir. Ebû Hayyân ve –bir ölçüde Zemahşerî– İbn Abbâs'a atfedilen "Kâtip bu ayeti yazarken uyukluyordu." sözünün de yine ilhadî bir eğilimin uydurması olduğunu belirtmiştir.⁶⁵

İbn Abbâs'ın 17. İsrâ', 23. ayetteki *ve kaçâ rabbuke* ifadesindeki *ve kaçâ* kelimesinin *ve vaşşâ* şeklinde olduğuna, yazım sırasında ikinci *vâv*ın *şâd* harfine bitştirildiğine ilişkin görüşünü muhtevi rivayet, İbnu'l-Enbârî tarafından zayıf olarak nitelenmiştir. Ayrıca, İbn Abbâs, bu kelimeyi *ve kaçâ* şeklinde okumuştur. Binaenaleyh, ilgili kelimenin *ve vaşşâ* formunda okunması mütevatir kıraate aykırıdır ve dolayısıyla hiçbir değer taşımamaktadır.⁶⁶

⁶³ Zerkânî, *Menâhil*, I. 387.

⁶⁴ Zerkânî, *Menâhil*, I. 388.

⁶⁵ Zerkânî, *Menâhil*, I. 389.

⁶⁶ Zerkânî, *Menâhil*, I. 390-391.

Aynı hüküm, İbn Abbâs'ın, 24. Nûr, 35. ayette geçen *meşelu nûri-hî kemişkâtin* ifadesinin kâtipler tarafından yanlış yazıldığını, ifadenin doğrusunun *meşelu'l-mu'min* şeklinde olması gerektiğini; çünkü Allah'ın, nuru kandilin nuruna benzemekten münezze bir varlık olduğunu ifade eden sözleri için de geçerlidir. Zira, İbn Abbâs'ın kendisi de bu ayeti, yanlış olarak nitelediği şekilde okumuş; farklı şekilde okuduğuna ilişkin hiçbir haber varit olmamıştır. Bu durumda, onun bir ayeti bile bile yanlış şekilde okuduğunu söylemek icap eder ki, bunu söylemek makul ve mantıklı değildir. Hâsılı, bu söz apaçık bir uydurmadır. Eğer bu söz Ubeyy b. Ka'b'a atfedilmiş olsaydı, biraz daha inandırıcı olabilirdi. Çünkü Ubeyy'in, söz konusu ifadeyi *meşelu'l-mu'min* diye okuduğu nakledilmiştir. Ancak, onun bu okuyuşu da teknik anlamda bir kıraat değil, yorumdur. Ayrıca, İbn Abbâs, Kur'an'ı Zeyd b. Sâbit ve Ubeyy b. Ka'b'dan öğrenmiştir. Bilindiği gibi, Zeyd b. Sâbit, Hz. Ebû Bekr'in cemettirdiği mushafın derlenmesi işini üstlenmiş ve vahiy kâtipliği yapmış bir sahâbi olup, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in emri ve onayıyla yazmıştır. İbn Abbâs'ın bütün bunları bildiğinde kuşku bulunmadığına göre, onun Kur'an metninin yazımına, mushafın yazısına itiraz içeren bir söz söylemesi muhaldir. Yine onun, Kur'an'ı, Zeyd ve Ubeyy'den öğrenip ardından bu iki sahâbinin cem ve yazımına itiraz etmesi de olası değildir.⁶⁷

Hz. Âişe'ye isnad edilen rivayetlere gelince; bu rivayetler Bu-hârî ve Muslim'in sıhhat şartlarına göre sahih olsa da mütevatir okuyuşlara ters düştüğü için muteber kabul edilmez.⁶⁸ Diğer taraftan, *İthâfu'l-fudalâ'* adlı eserde kaydedildiğine göre, 20. Tâhâ, 63. ayetteki *hâzânî* sözcüğü, mushafın hattında *elifsiz* ve *yâsız* yazılmıştır. Bu yazım şekli, kelimeyi dört ayrı şekilde okumaya imkân tanımaktadır. Dolayısıyla kâtibin burada hata yaptığı söylene-
mez. Çünkü kâtip bu sözcüğü *elifsiz* ve *yâsız* yazmıştır. Eğer Hz. Âişe burada bir hata olduğuna inansaydı, bunu kâtime değil, *in* edatını şeddeli, *hâzânî* kelimesini de *elifli* olarak okuyana nispet ederdi. Oysa onun bu şekilde okuyanlara hata nispet ettiğini hiç kimse nakletmemiştir. Kaldı ki, bu kıraatler üzerinde icmâ oluşmuştur; dolayısıyla, inkâr edilmeleri mümkün değildir.⁶⁹

Hz. Âişe ile Ebân b. Osmân'ın, 4. Nisâ', 162. ayetteki *el-mu-kîmîn* kelimesinin mansub olarak yazılmasını hata olarak gördük-

⁶⁷ Zerkânî, *Menâhil*, I. 392.

⁶⁸ Zerkânî, *Menâhil*, I. 393.

⁶⁹ Zerkânî, *Menâhil*, I. 393.

lerini bildiren rivayet de kabul edilemez. Ebû Hayyân'ın da belirttiği gibi, bu ikisi Arapçayı fasih konuşan seçkin insanlardır. Zemahşerî de bu ayetin tefsirinde Kur'an'da gramer hatası olduğu fikrini savunanlara itibar edilemeyeceğini belirtmiştir. Diğer taraftan, Hz. Âişe'nin, 5. Mâ'ide, 69. ayetteki *eş-şâbi'ün* kelimesinin merfu olarak yazılmasını hata kabul ettiği için mansub olarak okuduğunu bildiren bir rivayet yoktur. Onun, *yu'tüne mâ etev* ifadesi hakkında söylediği söze gelince; bu söz, üzerinde icmâ olunan kıraati inkâr mânâsı içermez. Çünkü o, soruyu soran kişiye, "Sence hangisi daha güzel bir okuyuş tarzı?" diye sormuş ve böylece ayetin her iki şekilde de okunduğunu ifade etmek istemiştir. Son olarak Hz. Âişe'nin, *velâkinne'l-hicâ'e harfun* sözünde geçen *harf* kelimesi, hata değil, okuyuş ve vecih anlamındadır.⁷⁰

Lahne Konu Olan Ayetlerin Gramatik Yorumları

Buraya kadar tenkit ve tahlillerini aktardığımız rivayetlerde lahn bulunduğu ifade edilen ayetler, gramatik açıdan yorumlanmak suretiyle problem çözülmeye çalışılmıştır. Müfessirlerin bu eksende yorumladıkları ayetler, sadece ilgili rivayetlerde söz konusu edilenlerle sınırlı değildir. Ancak biz, müfessirlerin problemi çözümleme yöntemleri hakkında fikir edinilmesi bakımından, lahne konu olan ayetlerden sadece Hz. Âişe'ye isnad edilen rivayette zikredilen 4. Nisâ', 162; 5. Mâ'ide, 69. ve 20. Tâhâ 63 ayetlerle ilgili izahları nakletmekle yetineceğiz.

Merfu Olması Gereken Kelimenin Mansub Kılınması (4. Nisâ', 162. Ayet)

"Ne ki, içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman edenler, namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük mükafat vereceğiz," mealindeki 4. Nisâ, 162. ayette geçen *el-muķīmīn* ([namazı] kılanlar) kelimesinin mushafta mansub olarak yazılması tartışma konusu olmuştur.

Çoğunluk kıraat alimlerinin mushaftaki şekliyle mansub olarak okumayı tercih ettikleri bu kelime, İbn Mes'ûd, el-Hasen el-Basrî, Ebû Amr (ö. 154/770), Mâlik b. Dînâr ve Âsım el-Cahderî tarafından, ayetin hemen başında yer alan *er-râsihûne* kelimesine atfen merfu olarak *el-muķīmūn* şeklinde okunmuştur. Kurtubî, kelime-

⁷⁰ Zerkânî, *Menâhil*, I. 394-395.

nin niçin mansub olarak yazılıp okunduğu hususunda dil ve gramer eksenli altı izah bulunduğunu belirtmiştir. Bu izahlardan kayda değer olanları şunlardır:

1. Sîbeveyh'e atfedilen ve dilcilerin yanı sıra birçok müfessir tarafından da benimsenen izaha göre *el-muķīmīn* kelimesi ihtisas kaidesi gereğince medh üzere mansubdur.⁷¹ Buna göre, Allah, *a'nī* ve *eḥuşşu* takdirinde "Özellikle namaz kılanları kastediyorum." demek istemiş ve böylece namazlarını dosdoğru kılanların üstünlüğüne, namazın önem ve faziletine vurgu yapmıştır. Sîbeveyh, konuyla ilgili olarak şu beytle istiḥşadda bulunmuştur:

*Ve kullu kavmin eṭā'u emre seyyidihim illā numeyren eṭā'at
emre ḡāwīhā / ez-zā'inīne ve lemmā yuz'inū eḥaden ve'l-kā-
'ilūne li-men dārun nuḥallihā*

Her kavim [kendilerine doğruyu gösteren] efendisinin emrine itaat etti. Ancak Numeyr kavmi, içlerindeki azgınlara emrine boyun eğdi. Henüz hiç kimseyi yolda bırakmayan ve 'terk edip gideceğimiz bu yurt kime kalacak?' diyen şu kervancıları kastediyorum.

Sîbeveyh'in de aralarında yer aldığı Basralı dilciler, kelimenin medh üzere mansub kılınmasına ilişkin şöyle bir izah daha getirmişlerdir: "Mesela, *kerīm* (cömert) kelimesi, tıpkı *merartu bi-zeydin el-kerīmi* cümlesinde olduğu gibi, *zeyd* kelimesinin sıfatı olarak mecrur okunabildiği gibi, mukadder bir *a'nī* (kastediyorum) cümlesinin ardından [*merartu bi-zeydin el-kerīme* şeklinde] mansub olarak da okunabilir. Keza, *huve'l-kerīmu* takdiriyle [*merartu bi-zeydin el-kerīmue* şeklinde] merfu olarak da okunabilir. İşte bu izaha göre, bahis konusu olan ayetin takdiri anlamı, *a'nī el-muķīmīne's-ṣalāte ve humu'l-mu'tūne'z-zekāt* (Yani namazı dosdoğru kılanları kastediyorum. Onlar zekâtlarını da verirler) şeklinde olur.

Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde Sîbeveyh'in *el-Kitāb*'ındaki izaha atıfta bulunduktan sonra şunları söylemiştir: "Mushafın hatında gramer hatası bulunduğunu ileri sürenlere itibar edilmez. Onlara ancak Sîbeveyh'in *el-Kitāb*'ını incelemeyen, Arapların dildeki [farklı] ifade şekillerini ve kelimeyi ihtisas üzere mansub kıl-

⁷¹ Bu Kelimenin medh (övgü) bağlamında fiili hazfedilmiş mansub bir sıfat (*na't-ı maktū'*) olduğu da ileri sürülmüştür. Fârisî, sıfatların kelimada itnâbı gerektiren medh ve zem makamında tekrar edilmesi durumunda i'râbın farklılaştığını ve bu farklılaşmayla birlikte anlamda zenginlik ve çeşitlilik oluştuğunu belirtmiştir. Bkz. Celâluddin Suyûtî, *Mu'teraķu'l-aķrân fi i'câzi'l-ķur'ân*, nşr. Ahmed Şemsuddin, Beyrut 1988, I. 268.

manın söz konusu ifade şekillerine ait bir çeşitleme olduğunu bil-meyenler itibar edebilir.”⁷²

Ancak Sîbeveyh'in mezkur izahı Kisâ'î ve Taberî gibi bazı alimler tarafından pek makbul sayılmamıştır. Çünkü bir kelimenin medh için mansub kılınması, ancak haberin tamamlanmasından sonra gerçekleşir. İlimde derinleşenler (*er-râsihûne fî'l-'ilm*) ifade-sinin haberi, ayetin sonundaki *ulâ'ike senu'tihim ecran azîmā* (İş-te onlara büyük mükafat vereceğiz.) cümlesinde zikredilmiştir. Binaenaleyh, *el-muķīmīn* kelimesinin medh üzere mansub olması söz konusu değildir. Kaldı ki, Sîbeveyh'e isnad edilen bu izah, dil-sel açıdan makul olsa bile, mantıksal açıdan pek tatminkâr gö-zükmemektedir. Zira, bu izahta, kelimenin medh üzere mansub okunması, özellikle namazın değer ve önemi ile namaz kılanların faziletlerinin zikredilmesine bağlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında, medh üzere mansub okunması öncelikli olan kelimenin, *el-mu'minūne bi'llāh ve'l-yevmī'l-āhīr* (Allah'a ve ahiret gününe inan-anlar.) ifadesindeki *el-mu'minūn* kelimesi olması gerekirdi. Çün-kü, müşrik bir toplum içinde yetişip bilahare İslam'a giren insan-ların en övgüye değer vasıflarının, Allah'a ve ahiret gününe iman olduğunda kuşku yoktur. Kaldı ki, Allah'ın indirmiş olduğu kitap-lara iman etmek ve zekât vermek gibi meziyetlerin, namaz kıl-maktan daha az övgüye değer olduğu da söylenemez.

ii. Kisâ'î'ye göre, *el-muķīmīn* kelimesi, *bi-mā unzile ileyke* cümlesindeki *mā* ism-i mevsûlüne matuftur. Buna göre, ayet, “Onlar, hem sana indirilene [Kur'an], hem senden önce indirilmiş olan kitaplara ve namazlarını dosdoğru kılanlara inanırlar.” şek-linde bir anlam kazanır. Ancak Ahfeş, “Onlar, dosdoğru namaz kılanlara inanırlar” şeklindeki anlamı garip karşılamıştır. Buna mukabil, Taberî, *el-muķīmīn* (namaz kılanlar) kelimesinden, me-leklerin kastedildiğini ileri sürmek suretiyle, ayetin anlamındaki bu garipliği gidermeye çalışmıştır. Taberî'nin bu tekellüflü izahı-yı birlikte ayet şöyle bir anlam kazanmıştır: “Ey Muhammed! Mü-minlerden sana indirilen kitabıma, senden öncekilere gönderdi-ğim kitaplarıma ve namazı dosdoğru kılan, yani sürekli tesbih, dua ve istiğfar eden meleklerle iman edenler vardır.”

iii. Kelimenin, ayette daha önce geçen *kablike* (senden önce) ke-limesindeki *ke* zamirine veya *ileyke* (sana) kelimesindeki *ke* zamiri-

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 582. D. Ayduz, Zemahşerî'nin *men lem yenzur fî'l-kitāb* ifadesini, yanlışlıkla, “Kur'an'ı görmeyen” şeklinde çevirmiştir. Bkz. Ayduz, “Kur'an'ın Gramer Yapısına Bir Bakış”, s. 349.

ne yahut *minhum* (içlerinden) kelimesindeki *hum* zamirine matuf olduğu da ileri sürülmüş; ancak bu üç görüş, açık bir ismin mecrur ve mahzuf bir kelimeye atfının (muzhar isminin muzmara atfı) yakışıksız veya hoş olmadığı gerekçesiyle tercihe şayan bulunmamıştır.

iv. Ebû Ubeyde'ye göre, Arapların dilsel örflerinde, söz uzayıp çoğaldığında, tıpkı Hırnık'ın *lā yeb'aden qavmillezîne hum semmûl-udâti ve âfetu'l-cuzr / en-nâzilîne bi-kulli mu'terikin ve't-tayyibüne me'âkidi'l-uzr* şeklindeki beyitlerinde olduğu gibi, merfu bir kelimayı mansuba dönüştürmek, daha sonra tekrar merfuya dönmek gibi bir üslûp tarzı vardır. Bu ayette de aynı üslûp kullanılmıştır.⁷³

Mansub Olması Gereken Kelimenin Merfu Kılınması (5. Mâ'ide, 69. Ayet)

Allah'a, ahiret gününe iman etmek ve iyi davranışlarda bulunmak koşuluyla Ehl-i Kitab'ın da uhrevi kurtuluşa erişip erişemeyeceği problemi üzerine yapılan tartışmalarda sıkça gündeme gelen bu ayette mealen şöyle denilmiştir: "İman edenler ile Yahudiler, Sabiiler ve Hıristiyanlardan Allah'a ve ahiret gününe inanıp iyi işler yapanlar için aslâ korku yoktur; onlar üzülecek de değillerdir".

Ayetin Arapça söz diziminde gramer hatası olduğu ileri sürülen kelime, 'Sabiiler' anlamındaki *eş-şâbi'ün* kelimesidir. Zira, bu kelimenin, nahivdeki yerleşik kurala göre ayetin evvelindeki *inne* edatının ismine matuf olması hasebiyle mansub (*şâbi'in* şeklinde) okunması gerekir. Ancak, mushafta, *eş-şâbi'ün* şeklinde merfu olarak kaydedilmiş ve çoğunluk da bu şekilde okumayı tercih etmiştir. Buna mukabil, Ubeyy b. Ka'b, İbn Mes'ûd ve İbn Kesîr'in mansub okudukları da nakledilmiştir.⁷⁴ Kelimenin mushafta merfu olarak kaydedilmiş olmasına dair çeşitli izahlar yapılmıştır. Tamamı dile dayalı bu izahlardan kayda değer olanları şu şekilde özetlenebilir:

1. el-Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'e göre, *eş-şâbi'ün* kelimesi, takdim-tehir sebebiyle merfu kılınmıştır. Buna göre ayetin takdirî anlamı şu şekilde olur: "İman edenler ile Yahudilerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp iyi işler yapanlar için aslâ korku yoktur; onlar üzülecek de değillerdir. Sabiiler ve Hıristiyanlar için de aynı hüküm geçerlidir" (*ve's-şâbi'üne ve'n-naşârâ kezâlik*). Sîbeveyh,

⁷³ Bu izahlar için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-kur'an*, I. 142-143; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI. 26-27; Zeccâc, *Me'ânî'l-kur'an*, II. 130-132; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *Muškîlu i'râbi'l-kur'an*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1987, I. 212; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 582; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XI. 106; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 11-12; Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, Riyad t.y., III. 395-396; Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, I. 537.

⁷⁴ Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, II. 62.

ayetteki takdim-tehirle ilgili olarak cahiliye dönemi şairlerinden Bısr b. Ebî Hâzim el-Esedî'nin şu beytini şahit getirmiştir: *Ve illâ fa'lemû ennâ ve entum buğâtun mâ bakînâ fî şikâk* (Aksi hâlde şunu biliniz ki, anlaşmazlık içinde bulunduğumuz sürece bizler isyancı insanlarız. Keza siz de isyancı insanlarsınız).

Zemahşerî, ayette niçin takdim tehir yapıldığı sorusunu, "iman edip iyi davranışlar sergilemek koşuluyla, tıpkı iman edenler ve Yahudiler gibi, Sabiilerin de bağışlanacaklarına dikkat çekmek için" şeklinde cevaplamış; Fahrüddîn er-Râzî ise, *eş-şâbi'ün* kelimesinin kendisinden önceki mansub kelimelere atfedilmeyip haberi mahzuf bir mübteda konumunda zikredilmiş olmasına dair oldukça ilginç bir izah getirmiştir. Bu izaha göre, ayette ismi zikredilen din toplulukları içinde en sapkın olanlar Sabiilerdir. Buna rağmen Allah, "Bu fırkaların tümü, iman edip iyi davranışlarda bulunurlarsa Allah onların tövbelerini kabul eder ve günahlarını bağışlar. O, mezkur şartlar dahilinde Sabiileri bile bağışlar." demek istemiştir.

ii. Ahfeş ve Kisâ'î'ye göre, *eş-şâbi'ün* kelimesi daha önce geçen *hādū* fiilindeki merfu zamire matuftur. Ancak Zeccâc bu izahın iki bakımdan tutarsız olduğunu belirtmiştir. Birincisi, tekit yapılmadıkça merfu zamire atıf yapılmasının yakışıksız olduğu; ikincisi ise, atfedilen kelime ile kendisine atıf yapılan kelime arasındaki müşareket. *eş-şâbi'ün* kelimesinin *hādū* fiilindeki zamire matuf olduğu kabul edildiği takdirde, Sabiileri Yahudilerin kapsamında değerlendirmek gerekir; ki, bu, olası bir şey değildir.

iii. Ayetin evvelindeki *inne* edatı *ne'am* (evet) anlamında kullanılmıştır. Bu kullanımın Arap şiirindeki şahidi, Kays b. er-Rukayyât'ın şu beytidir: *Ve yeḳulne şeybun ḳad 'alāk ve ḳad kebirte / fe-ḳultu inneḥ* (Kadınlar, 'Saçlarına ak düştü ve artık yaşlandın' derler. Ben de dedim ki 'evet' [artık yaşlandım]).

Ahfeş, bu beyitteki *inne(h)* kelimesinin 'evet' anlamında kullanıldığını; kelimenin sonundaki *he* harfinin ise susarak vakıf yapmayı (sekte) ifade ettiğini belirtmiştir. Hülâsa, bu izaha göre, *eş-şâbi'ün* kelimesi mübteda olarak merfu, haberi ise mahzuftur.

iv. Ferrâ'ya göre kelimenin merfu kılınış sebebi, ayetin evvelindeki *inne* edatının amel etme yönünden zayıf olmasıdır. Söz konusu edat bu durumda haberine değil, sadece ismine etki eder.⁷⁵

⁷⁵ Bu izahlar için bkz. Ferrâ', *Me'ânî'l-kur'ân*, I. 310-311; Zeccâc, *Me'ânî'l-kur'ân*, II. 192-194; Mekki b. Ebî Tâlib, *Muşkil*, I. 232-233; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 632; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, XII. 51; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 159-160; Şevkânî, *Fetḥu'l-kadîr*, II. 62.

Mansub Olması Gereken Kelimenin Merfu Kılınması (20. Tâhâ, 63. Ayet)

“Dediler ki: Bu ikisi gerçekten sihirbazdır. Sizi sihirleriyle yurdu-
nuzdan çıkarmak ve sizin bu güzel yolunuzu ortadan kaldırmak
istiyorlar,” mealindeki 20. Tâhâ, 63. ayette lahn olarak görülen hu-
sus, *innenin* ismi konumundaki *hâzânî* kelimesinin mansub (*hâ-
zeynî*) gerekirken merfu biçiminde (*hâzânî*) kaydedilmiş olmasıdır.

Kıraat alimleri, tartışma konusu olan *in hâzânî le-sâhîrânî* (Bu
ikisi gerçekten sihirbazdır.) ifadesini farklı şekillerde okumuşlar-
dır. Mesela, Ebû Amr ifadeyi, *inne hâzeyni le-sâhîrânî* şeklinde
okumuş ve rivayete göre “Bu ifadeyi *inne hâzânî* şeklinde oku-
maktan hayâ ederim,” demiştir. Ferrâ’, Ebû Amr’ın ayeti bu şekil-
de okumasında, Hz. Osman’a isnad edilen “Kur’an’da bazı hatalar
var; ancak, Araplar bu hataları dilleriyle düzeltereklerdir,” şeklin-
deki rivayetle ihticac ettiğini söylemiştir.

Sahabeden Hz. Osman ve Hz. Âişe’nin, tâbiünden el-Hasen el-
Basrî, Sa’îd b. Cubeyr ve İbrâhîm en-Neha’î’nin, kurrâdan Îsâ b.
Ömer ve Âsım el-Cahderî’nin de bu şekilde okuduğu belirtilmiştir.
Zuhrî, el-Halîl b. Ahmed, Mufaddal, Ebân b. Osmân, İbn Muhay-
sın ve Âsım –Hafs’ın rivayetine göre– ise, *in hâzânî* şeklinde oku-
muşlardır. Öte yandan, İbn Kesîr, kelimenin sonundaki *nûn* harfi-
ni şeddeli olarak *hâzânî* biçiminde; Medineliler ve Kûfeliler ise,
inne hâzânî le-sâhîrânî şeklinde okumuşlardır.

Kurtubî bu üç kıraatten ilkinin, i’raba uygun mushafa aykırı ol-
duğunu; ikincisinin hem i’raba hem mushafa uygun olduğunu; üçün-
cüsünün ise, mushafa uygun i’raba aykırı olduğunu belirtmiştir.
Nehhâs’ın kıraat imamlarından nakledildiğini belirttiği bu üç kıraatin
dışında İbn Mes’ûd’un, aynı ifadeyi *in hâzânî illâ sâhîrânî* diye oku-
duğu da rivayet edilmiştir. Kisâ’î, İbn Mes’ûd’un kıraatini *in hâzânî
sâhîrânî* şeklinde aktarmış; Ferrâ’ ise, bu ifadenin Ubeyy b. Ka’b ta-
rafından *in zânî illâ sâhîrânî* biçiminde okunduğu belirtmiştir.

Müfessirler, lahn bulunduğu ileri sürülen *in hâzânî le-sâhîrânî*
şeklindeki kıraatin tevcihine ilişkin çeşitli izahlar getirmişlerdir.
Bu izahları maddeler hâlinde özetlemek gerekirse;

1. Sibeveyh, Ebû’l-Hattâb el-Ahfeş, Ebû Zeyd el-Ensârî, Kisâ’î
ve Ferrâ’ gibi meşhur Arap dilcilerinden nakledildiğine göre, Be-
nû Hâris b. Ka’b (Belhars b. Ka’b), Kinâne ve Has’am kabileleri,
müsenna (ikil) kelimeleri her üç hâlde de (ref’, nasb ve cer) *elifle*
okumuşlardır. Bu kabilelerin lehçelerinde, *câ’e’z-zeydân* (iki Zeyd
geldi), *ra’eytu’z-zeydân* (iki Zeyd’i gördüm) ve *merartu bi’z-zey-
dân* (iki Zeyd’e uğradım) gibi kullanımlar mevcuttur.

Ferrâ', bu münasebetle Arap şiirinden bazı örnekler sunmuş ve bu şiirlerin birinde, *inne ebâhâ ve ebâ ebâhâ kad beleğâ fi'l-mec-di gâyetâhâ* (şüphesiz onun babası ve babasının babası şan-şöhrette zirveye ulaştılar) şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Gramer kurallarına göre, *inne ebâ ebîhâ* ve *gâyeteyhâ* olması gerekirken, burada genel kullanıma aykırı bir ifadeye yer verilmiştir.

Ancak, tartışma konusu olan kıraatin tevcihine ilişkin serdedilen izahlar arasında 'en makul ve muteber' şeklinde nitelenen bu izah biçiminde bazı problemler mevcuttur. Şöyle ki, adı geçen Arap kabilelerinin müsenna kelimeleri i'râbın her üç hâlinde de *elifli* okudukları pekâlâ doğru olabilir. Ancak, bu durumda karşımıza başka bir sorun çıkmaktadır. Zira, Hz. Osman'ın, Zeyd b. Sâbit'in başkanlık ettiği Kur'an'ı istinsah komisyonuna, herhangi bir kelimedede ihtilaf edildiği takdirde, Kureyş lehçesinin esas alınması gerektiğine ilişkin bir talimat verdiği ve istinsah sırasında ihtilafa sebep olan *et-tâbût* kelimesinin sonundaki *tâ* harfinin bu talimat gereği anılan lehçeye göre açık olarak yazıldığı bilinmektedir. Bu bilgi esas alındığı takdirde, ilgili ayetteki ifadeyi, Belhars, Kinâne veya Has'am kabilelerinin lehçelerine göre izah etmek doğru değildir. İbnu'l-Enbârî gibi bazı alimler bu problemi fark ettikleri için olsa gerek, müsenna kelimeleri anılan şekilde okuma biçiminin Kureyş lehçesinde de mevcut olduğu kaydını düşmüşlerdir.⁷⁶

11. Ayetteki *in* (*inne*) edatı, *ne'am* (evet) anlamındadır. Sîbeveyh ve Kisâ'î, Arapların bu edatı *ne'am* anlamında kullandıklarını belirtmişlerdir. Sîbeveyh, ayrıca bu edatın yine 'evet' anlamındaki *ecel* kelimesi karşılığında kullanıldığını da ifade etmiştir. Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in bir hutbesine, *inne'l-hamdu li'llâh* diye başladığı kaydedilmiştir. Bu ifadede, *el-hamd(u)* kelimesi, *in-neden* sonra merfu okunmuştur. Buradaki *inne* edatı *ne'am* (evet) anlamında olup nasb etme fonksiyonu yoktur.

Bu izah ilk bakışta oldukça makul gözükmektedir. Ancak, bu izahı teyit maksadıyla Hz. Peygamber'e birtakım garip sözler isnad edilmesi kanaatimizce çok doğru bir yaklaşım değildir. Mesela Hz. Ali'nin dilinden aktarılan bir rivayette şu ifadeler yer verilmiştir: "Ben Resulullah'ın hutbede kaç kere *inne'l-hamdu lillâh* diye söze başlayıp, ardından 'Ben Kureyş'in en fasihiyim; benden sonra en fasih olan kişi ise, Ebân b. Sa'îd el-Âss'tır,' dediğini işittim."⁷⁷

⁷⁶ Bkz. Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, Beyrut 1987, V. 298; Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed, Riyad 1991, XV. 250.

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 146.

Kuşkusuz, Hz. Peygamber, Kureyş'in en fasih olan kişisidir. İkinci en fasih kişi ise pekâlâ Ebân b. Sa'îd el-Âss olabilir. Ancak, bu rivayette garip olan husus, Hz. Peygamber'in, hutbeye çıkıp *inne'l-ḥamdu* dedikten sonra âdetâ bu sözüne şifahi bir dipnot düşercesine, "Bakın *inneden* sonra mansub okumam gerekirken merfu okudum. Sakın bunun bir yanlış olduğunu vehmetmeyin. Zira ben sizin en fasih olanınızım," takdirinde muktezayı hâle büsbütün aykırı bir söz sarf etmiş olmasıdır.

iii. Kelime, gizli bir şân zamirinden ötürü merfu kılınmıştır. Buna göre, gizli şân zamiri *innenin* ismi, *hâzâni* ise haberidir. *Le-sâḥirâni* kelimesine gelince; bu kelimeyi de gizli bir *humâ* zamiri ref etmiştir. Buna göre cümlemin takdirî söz dizimi, *inneḥû hâzâni lehumâ sâḥirâni* şeklinde olur. Zeccâc bu münasebetle mühtedanın mahzuf olduğunu belirtmiş; ancak, İbn Cinnî bu izahı kabul etmemiştir. Çünkü, burada hazfedildiği belirtilen *humâ* zamiri, marife olmadıkça hazfedilemez. Marife olduğunda ise *lâm* ile tekit edilmesine gerek kalmaz. Ayrıca, müekkedin hazfedilmesinden sonra müekkidin ibka edilmesi uygun değildir.

iv. *În* edatı olumsuzluk için kullanılan *mâ* anlamındadır. *Le-sâḥirâni* kelimesindeki *lâm* ise *illâ* mânâsındadır. Buna göre, ifadenin takdiri, *mâ hâzâni illâ sâḥirâni* şeklinde olur. Hem mushafa hem de i'raba uygun düşen bu izahın Kur'an'daki delili, "hiç kimse yoktur ki, üzerinde bir koruyucu/denetleyici bulunmasın." mealindeki *in kullu nefsin lemmâ 'aleyhâ ḥâfiẓ* (86. Târik 4) ayetidir.

v. *În* edatı *innenin* muhaffefidir. Bu yüzden ismini nasb etme fonksiyonu yoktur. *Hâzâni* mübteda, *le-sâḥirâni* haberdur. *Le-sâḥirâni* kelimesinin evvelindeki *lâm* ise, *inneden* muhaffef olan *in* ile olumsuzluk mânâsındaki *in* edatını ayıran lâm-ı fârikadır.

vi. Bazı Kûfelilere göre, *hâzâni* kelimesindeki *elif*, *yefalâni* fiilindeki *elife* benzer ve bu yüzden değişmez.

vii. İbn Keysân'a (ö. 320/932[?]) göre, *hâzâ* kelimesi, ref, nasb ve cer durumunda değişmemektedir. Binaenaleyh, kelimenin müsennasının değişmemesi de pekâlâ mümkündür.⁷⁸

⁷⁸ Bu izahlar için bkz. Ferrâ', *Me'ânî'l-kur'ân*, II. 183-184; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVI. 180-181; Zeccâc, *Me'ânî'l-kur'ân*, III. 361-364; Mekkî b. Ebî Tâlib, *Muşkil*, II. 466-467; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 543; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XXII. 74-79; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 144-147; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, VI. 255; Şevkânî, *Fetḥu'l-kadîr*, III. 373; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'âni*, XVI. 221-223.

Sonuç

Görüldüğü gibi, müfessirler, ilgili ayetlerde lahne konu olan kelimeleri gramatik açıdan bir şekilde izah etmişlerdir. Bu izahların bazıları tartışmaya açık olmakla birlikte, meseleye nahivci mentalitesiyle yaklaşıldığında, İbn Kuteybe'nin de belirttiği gibi, "elham-dülillah ortada hiçbir problem kalkmamaktadır".⁷⁹ Zira, lahn bulunduğu iddia edilen kelime ve terkiplerin, Tâhir b. Âşûr'un deyişiyle, gerek Arapların dilsel örflerinde gerekse bu dilin fesahat ve belâgatında mutlak surette bir karşılığı vardır.⁸⁰

Konuyla ilgili rivayetlere gelince; bu rivayetlerin önemli bir kısmı, gerek sübut gerekse delalet açısından birtakım illetlerle malûldür. Bununla birlikte, Buhârî ve Muslim'in sıhhat şartlarına uygun olduğu belirtilen Hz. Âişe'den gelen rivayete itibar edildiği takdirde, Kur'an'ın birkaç ayetinde kâtiplerden kaynaklanan genel gramer kurallarına aykırı şekilde yazılmış bazı kelimelerin bulunduğu söylenebilir. Ancak, söz konusu ibarelerde tartışma konusu olan kelimeler, gerçekte Arap dilinde işlek olmayan (şâz) kurala göre yazılmıştır. Bu kelimeler, en kötü ihtimalle yanlış yazılmış olsa da, hi, son kertede hiçbir anlamı bozacak bir keyfiyete sahip değildir.

⁷⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-kur'ân*, s. 57.

⁸⁰ Tâhir b. Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, Tunus t.y., VI. 270.

KUR'AN'DA FARKLI DİLLERE AİT KELİME BULUNUP BULUNMADIĞI TARTIŞMASI

Giriş

Kur'an'da Arapça dışında başka bir dile ait kelime bulunup bulunmadığı tartışması ilk bakışta faydasız, hatta anlamsız bir tartışma olarak görülebilir¹ ve bu çerçevede, "Kur'an birçok ayette kendisini *apaçık bir Arapça* ile indirilmiş bir kitap olarak tanımlamasına karşın böyle bir tartışmanın malumu ilamdan öte ne değeri var?" şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Ne var ki, kökenleri irdelendiğinde, sözü edilen tartışmanın malumu ilam veya salt entelektüel bir tecessüsün giderilmesi gibi basit bir temele irca edilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki, tartışmaya taraf olan gruplardan birinin başını, Sünni muhitin dinin asıllarını anlama yöntemine damgasını vuran Şâfiî'nin (ö. 204/819) çektiği göz önünde bulundurulduğu takdirde, problemin bünyesinde oldukça anlamlı unsurların barındığını tahmin etmek pek güç olmayacaktır.

İşte bu mülahazadan hareketle, bu çalışmada, Şâfiî'yi ısrarla Kur'an'da yabancı kökenli kelime bulunmadığı tezini savunmaya ve aksi görüş ileri sürenlere şiddetle karşı çıkarak, dilsel bir olguyu âdeta teolojik bir dogma gibi takdim etmeye sevk eden muhtemel sâikleri belirlemeye çalışacağız. Ancak, bundan önce, özellikle Şâfiî'den sonra ivme kazanan bu tartışmanın tarihsel arka planını ve tartışmaya katılan tarafların yaklaşımlarını genel bir çerçeve içerisinde incelemede fayda görüyoruz.

Tartışmanın Tarihsel Arka Planı

İslam'ın ilk dönemlerinde Kur'an'da yabancı kökenli kelime bulunup bulunmadığı sorunuyla yüzleşen sahabe ve tâbiîn alimlerinin konuya müspet açıdan yaklaştıkları ve Kur'an'da yabancı kökenli birtakım kelimelerin mevcudiyetini yadsımadıkları erbabınca malumdur. Suyûti'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'da yüzden fazla kelimeyi yabancı kökenli kelimeler kategorisine dahil ederken, bu kelime-

¹ Bu tarz bir değerlendirme için bkz. Mustafa Ünver, "Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yayınları, Ankara 1998, s. 163.

lerin yabancı kökenli olduklarına dair verdiği bilgilerin kaynakları arasında sık sık İbn Abbâs (ö.68/687), Mucâhid (ö. 104/722), Dah-hâk (ö. 105/723) gibi sahabe ve tâbiîn alimlerine atıfta bulunmuş olması da bu tarihsel gerçeği teyit etmektedir.² *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân* adlı eserinde, özel isimler dışında yabancı kökenli 275 Kur'ani kelimeye yer veren Arthur Jeffery, ilk dönem müfessirlerinin Kur'an'da pek çok yabancı kelimenin mevcudiyetini kabul ettiklerinin açıkça bilindiğini; ancak, aradan çok zaman geçmeden Kur'an'ın ezeli olduğu düşüncesinin 'dallanıp budaklanmasıyla birlikte, bu gerçeğin hararetle inkâr edilmeye çalışıldığını belirtmektedir.³ Jeffery'nin bu tespitinden hareketle, konunun aktüel bir problematik hâline gelişinin miladını, *halku'l-kur'ân* meselesinin ilgili taraflar arasında hararetle tartışıldığı hicrî II. asrın sonları ile III. asrın ilk yılları olarak belirlemek mümkündür.

Bilindiği gibi, bu dönem, düşünsel açıdan Mutezileden yana tavır koyan ve Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesini devletin resmî görüşü olarak ilan eden Abbasi halifesi Me'mûn'nun (ö. 786/ 833) saltanat yıllarına rastlamaktadır.⁴ Keza aynı dönem, Şâfiî'nin *halku'l-kur'ân* tartışmasının merkez üssü konumundaki Bağdat'a gelip gittiği ve burada belli aralıklarla ikamet ettiği yıllara denk düşmektedir.⁵ Bu tarihsel müteakabiliyet göz önüne alındığında, Şâfiî'nin evveleminde Arapçaya vurgu yapmak suretiyle dil eksenli bir Kur'an tanımı geliştirmesini ve bu çerçevede Kur'an'da hiçbir yabancı kelime bulunmadığı konusunu gündeme getirmesini salt lisani bir teori olarak izah etmek pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim, M. Watt, bunun, bir lisani teori olmaktan öte teolojik bir dogma olduğunu söylemekte ve günümüz alimlerinin meselenin bu boyutunu göz ardı ederek Kur'an dili ile Arapçanın çağdaş türleri arasındaki ilişkiyi tamamıyla lisani bir düzeyde inceleme eğiliminde olduklarını söylemektedir.⁶

Tartışmayla İlgili Genel Mülâhazalar

Suyûtî, *el-İtkân* adlı eserinde tartışmaya ilişkin olarak şunları kaydetmiştir:

Alimler Kur'an'da Arap dili dışında kelimeler bulunup bulunmadığı konusunda farklı görüşlere sahiptir. Aralarında Şâfiî, İbn

² Suyûtî, *el-İtkân*, I. 180 vd.

³ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Kahire 1937, s. 4-5.

⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984, s. 192 vd.; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, Ankara 1999, s. 40 vd.

⁵ Bu konuda bkz. Muhammed Ebû Zehre, *eş-Şâfiî*, Beyrut t.y., s. 29-30.

⁶ Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 101.

Cerîr, Ebû Ubeyde, Kâdî Ebû Bekr ve İbn Fâris'in de yer aldığı çoğunluk ulema, 'Arapça Kur'an' (*kur'ânen 'arabiyyen*: 12. Yûsuf, 12) ve "Eğer bu (ilahi kelamın) Arapça dışında bir dilde (indirilmiş) bir hitâbe olmasını dileseydik, onlar (şimdi onu reddedenler) bu defa 'Neden onun mesajları anlaşılır bir şekilde ifade edilmemiş? Hayret! Arapça dışında bir dil(de indirilmiş bir mesaj bu) ve (tebliğ eden de) bir Arap (elçi)?" diyeceklerdi." (41. Fusilet, 44) mealindeki ayetlere dayanarak Kur'an'da yabancı kökenli kelimelerin bulunmadığı görüşünü savunmuşlardır. Şâfiî, aksi görüşte olanlara şiddetle karşı çıkmıştır.⁷

Tâbiîn alimlerinden Ebû Meysere'nin (ö. 63/683) "Kur'an'da her dilden kelimeler mevcuttur" şeklindeki görüşünden hareketle Kur'an'da *mu'arreb* (Arapçalaştırılmış) kelimelerin bulunduğunu savunan Suyûtî, bunun hikmetini şöyle izah etmiştir:

Kur'an'da bu gibi kelimelerin kullanılmasındaki hikmet, onun, önceki ve sonraki toplumların ilimleri ile her konudaki bilgiyi kapsamasıdır. Bu itibarla, Kur'an'ın, her şeyi ihata etmesi bakımından değişik dil ve lugatlara yer vermesi zorunluydu. Bu yüzden Arapların çokça kullandıkları, kulağa hoş gelen ve telaffuzu kolay olan her dilden kelimeler Kur'an diline girmiştir. İbn Nakîb'in bu hususu açıklama bağlamında şöyle bir ifadesine tanık oldum: Kur'an'ın diğer semavi kitaplardan farklı özelliklerinden biri de şudur: Söz konusu kitaplarda, nazil oldukları toplumun dili dışında hiçbir yabancı kelime yoktur, Kur'an'da ise tüm Arap lehçelerine ait kelimeler bulunmasının yanında Arapça olmayan, Rumca, Acemce ve Habeşce gibi dillerden de pek çok kelime ihtiva etmesidir. "Biz her peygamberi kendi toplumunun diliyle gönderdik..." (14. İbrâhîm, 4) ayetinden de anlaşıldığı üzere, Allah Teâlâ her topluma, kendi dilini konuşan bir peygamber göndermiştir. Oysa Resulullah bütün toplumlara peygamber olarak gönderilmiştir. Bu yüzden, kendisine indirilen kitapta, kendi halkının dili esas olmakla birlikte, her milletin dilinden kelimeler yer almaktadır.⁸

Anlaşılan o ki, Suyûtî'nin burada 'hikmet' dediği şey, gerçek bir hikmet olmaktan çok, aslında her şeyin bilgisini ve çözüm yolunu nasslarda arama anlayışının 'keşfedilmiş bir hikmet' olarak takdim edilmesidir. Kaldı ki, o, sadece hikmeti keşfetmekle kalmamış, terzilik, kuyumculuk, züccaciyecilik, demircilik, (kuru) temizlemecilik,

⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, (Beyrut t.y), I. 178. Ayrıca bkz. Ebû'l-Huseyn Alî b. Ebî Alî el-Âmidî, *el-İhkâm fî uşûl'l-ahkâm*, Beyrut 1996, I. 40-41.

⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 178-179.

aşçılık, dalgıçlık, boyacılık, kasaplık vb. akla gelebilecek her türlü meslek dalının Kur'ani referanslarını bulmak suretiyle, keşfettiği bu hikmetin müşahhas örneklerini de ortaya koymayı başarmıştır(!).⁹

Öte yandan, onun, kendi görüşünü desteklemek amacıyla İbn Nakîb'den (ö. 698/1298)¹⁰ naklettiği görüş de ilginç olması bakımından üzerinde durmaya değer niteliktedir. Zira, İbn Nakîb, Kur'an'ın yabancı kelimeler ihtiva etmesini, onu diğer semavi kitaplardan farklı/üstün kılan bir özellik olarak takdim etmiştir. Onun, diğer semavi kitapların yabancı kelime içermediğinin tespiti nasıl yaptığı sorusu bir tarafa, Allah'ın, mesajı tebyin görevlerini ifâ etmeleri için her peygamberi kendi toplumunun diliyle gönderdiğini ifade ettiği ayeti, Hz. Peygamber'in tüm insanlığa elçi olarak gönderildiğine delil göstermesini, ilmî istidlalin imkân sınırları dahilinde izah etmek pek mümkün gözükmemektedir. Şu hâlde, bunun izahını başka bir zeminde aramak icap etmektedir; ki, kanaatimizce bu da hamiyet-i diniye eğiliminden başka bir şey olmasa gerektir.

Kuşkusuz, insanlık tarihi boyunca her din mensubunun kendi dinini ve kitabını diğer dinlerden üstün görme eğilimi hep var olagelmıştır. Nitekim Kur'an'daki, Yahudi ve Hristiyanların, kendilerini "Allah'ın oğulları ve sevgili kulları" şeklinde tavsif ettiklerine ilişkin değişimi de¹¹ insanoğlunun doğasında mündemiç bulunan bu zaafa işaret etmektedir. Özellikle farklı din mensuplarının bir arada yaşadıkları çevrelerde dozu daha da artan hamiyet-i diniye olgusu, tarihsel süreçte yalnızca belirli bir dinin veya o dinin kitabının üstün olduğu iddialarıyla sınırlı kalmamış, zaman zaman dilin üstünlüğüne ve kutsallığına dair teoriler dahi gündeme getirilip hararetle savunulmuştur.¹² Ancak, burada şunu belirtmek gerekir ki, gerekçesi her ne olursa olsun, İbn Nakîb'in yorumunda da belirgin bir şekilde kendisini ifşa eden bu tür bir eğilimin nesnel kriterlerle tashih edilmesi imkânsızdır.

Yukarıda sözü edilen ayetten Şâfiî'nin yaptığı çıkarsama, İbn Nakîb'in yorumundan çok daha ilginçtir. Zira o, bu ayetin, Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığının Kur'ani delili olduğunu

⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 162-163.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân b. Hasen İbn Nakîb, aslen Belhli olup hicrî 611 tarihinde Kudüs'te doğmuş, 698/1298 yılında aynı yerde ölmüştür. Zühed ve takvasıyla tanınan İbn Nakîb'in, *et-Tahrîr ve't-tahbîr li akvâli e'immeti't-tefsîr fi me'âni kelâmi's-semî'i'l-haşîr* ismini taşıyan elli kusur ciltlik –Şârânî'nin kaydına göre yüz ciltlik– bir tefsir yazdığı belirtilmektedir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I. 358.

¹¹ 5. Mâide, 18.

¹² Bu konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Düccane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul 1997, s. 137 vd.

ileri sürmektedir.¹³ Onun bu konuda serdettiği görüşlere ilişkin değerlendirmelerimizi mahfuz tutmak kaydıyla, burada şimdilik anılan ayetin Kur'an'da yabancı kelime bulunup bulunmadığı meselesiyle uzaktan yakından hiçbir ilgisi bulunmadığını; dahası, ayetteki vurgunun, Allah'ın görevlendirdiği her peygamberin kendi halkının diliyle gönderilmesinin, ilahi mesajın tebyin edilmesine (açıklanması) matuf olduğunu belirtmekle yetiniyoruz.¹⁴ Nitekim, İslam hukuk tarihindeki ekstrem literalizmin en meşhur iki temsilcisinden biri olan Endülüslü alim İbn Hazm (ö. 456/1063) dahi böyle bir anlayışa tahammül edememiştir. Zira o, *el-İhkām fî uşûli'l-aḥkām* adlı eserinde dillerin üstünlüğü teorisiyle ilgili açtığı başlık altında zikrettiği bu ayet çerçevesinde, Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesinin Peygamber'in ilahi mesajı kendi toplumuna anlatmasından başka bir amaç taşımadığını belirtmiştir.¹⁵

Burada yeri gelmişken, Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığını savunan zümrenin, görüşlerine delil olarak gösterdikleri diğer ayetlere de kısaca temas etmekte fayda görüyoruz. Bilindiği gibi, muhtelif ayetlerde Kur'an'ın apaçık bir Arapça olduğu ve Arap diliyle vahyedildiği belirtilmektedir.¹⁶ Bu ayetler incelendiğinde, hiçbirinin Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığına delil teşkil edecek bir içerik taşımadıkları görülür. Zira, Kur'an'ın Arapça olarak indirilişi, 12. Yûsuf, 217 ve 43. Zuhurf 3. ayette 'akletme' ve 'düşünme' ile; 26. Şu'arâ', 195 ve 42. Şûrâ, 7. ayette 'uyarma' ile, 39. Zümer, 28. ayette ise 'sakınma' ile irtibatlandırılmıştır. Nitekim Kur'an'ın saf Arapça olduğunu savunanların "Şayet onda yabancı kökenli kelimeler bulunsaydı, bundan Kur'an'ın tümüyle Arapça olmadığı gibi bir sonuç çıkardı," şeklinde bir gerekçe ileri sürdüklerini kaydeden Şevkânî (ö. 1250/1834), mezkur görüş sahiplerinin, kendisiyle istidlal edil-

¹³ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. M. Seyyid Kılânî, İstanbul t.y., s. 27.

¹⁴ İlgili ayetin meali şöyledir: "Biz her elçiyi, mutlaka kendi halkının diliyle gönderdik ki (mesajı) onlara açık bir biçimde ulaştırabilsin" (14. İbrâhîm, 4).

¹⁵ Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, *el-İhkām fî uşûli'l-aḥkām*, Beyrut 1984, I. 35. İbn Hazm ayrıca, dilde üstünlük aramanın saçma olduğunu, böyle bir düşüncüyü savunabilmek için nassın otoritesine başvurulması gerektiğini oysa bu konuda hiçbir nassın mevcut olmadığını söylemektedir. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkām*, I. 35.

¹⁶ Bkz. 12. Yûsuf, 2; 13. Ra'd, 37; 16. Nahl, 103; 20. Tâhâ, 113; 26. Şu'arâ', 195; 39. Zümer, 28; 41. Fussilet, 3, 44; 42. Şûrâ, 7; 43. Zuhurf, 3; 46. Ahkâf, 12.

¹⁷ Kur'an'ın Arapça olarak indirilişini akletme ile irtibatlandıran bu ayet, Şafii mezhebine mensup bir müfessir olan İbn Kesîr (ö. 774/1372) tarafından şöyle tefsir edilmiştir: "Kur'an Arapça indirilmiştir; çünkü Arapça dillerin en fasihi, en açığı, en zengini ve en fazla anlam örgüsüne sahip olan dildir. Bu itibarla Allah, en üstün kitabı, en üstün dille, en üstün peygambere en üstün meleklerin elçiliğinde indirmiştir". Ebû'l-Fidâ İsmâ'il İbn Kesîr, *Tefsirü'l-kur'ân'l-a'zim*, Beyrut 1983, II. 466.

meye müsait hiçbir delil ortaya koyamadıklarını belirtmesinin ardından konuyu özetleyerek, Kur'an'da Rumca, Hintçe, Farsça ve Süryanice kökenli kelimeler bulunduğunu ve bu gerçeğin hiç kimse tarafından inkâr edilemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁸

Dilin bir kültür varlığı, dahası, kültürü oluşturan öğelerin en başta geleni olduğu hatırlanırsa, Şevkânî'nin ortaya koyduğu yaklaşımın haklılık payı bir kat daha artar. Zira dil, bir ulustaki kültür hareketlerinin ve o ulusun başka toplumlarla olan kültür ilişkilerinin büyük ölçüde etkisinde bulunan bir olgudur. Bu itibarla, muhtelif diller arasında birtakım sözcükler, kurallar, söz dizgeleri ve anlatım şekilleri gibi ödünç öğelerin transfer edilmesini, yadsınmaz bir gerçeklik olarak kabul etmek gerekir.¹⁹

Kur'an'ın ilk ve doğrudan muhatapları olma sıfatını haiz Kureyş kabilesinin de herhangi bir insan toplumunun ortak özelliklerini taşıdığı göz önüne alındığında, onların tamamıyla izole bir toplum olduklarını, diğer komşu toplumlarla ve çevre kültürlerle hiçbir iletişim ve kültürel alışverişte bulunmadıklarını iddia etmek olanaksızdır. Kaldı ki, Kureyşliler, isimleriyle müsemma Kureyş suresinde de işaret edildiği gibi,²⁰ ticaretle uğraşan ve bu maksatla kışın Yemen, Habeşistan ve Güneydoğu Afrika ülkelerine, yazın da Şam, Filistin, Irak ve İran'a kadar uzanan ticari yolculuklar yapan, deyim yerindeyse, profesyonel tacir bir toplum olma özelliğine sahipti. Cahiliye döneminden beri bu işi sürdüren Kureyşliler, gittikleri bölgelerin insanlarıyla, ticari alışverişin yanı sıra insani ilişkiler kuruyorlar ve bu ilişkilerin sonucunda aynı zamanda bir kültürel alışveriş ortamı da gerçekleşmiş oluyordu. Kuşkusuz böyle bir ortamda farklı dillere sahip halklar arasında birtakım kelime ve kavram transferleri de vuku buluyordu.²¹ Bu bağlamda, *ta'rīb* (Arapçalaştırma) faaliyetinin İslam öncesi dönemde dahi mevcut olduğunu, A'şâ ve İmri'u'l-Kays gibi cahiliye dönemi şairlerinin yabancı kökenli bazı kelimeleri Arapçalaştırdıklarını söyleyen Ahmed Emîn, Arap tacirlerin diğer toplumlardan getirdikleri ticari malların yalnız kendilerini değil, aynı zamanda isimlerini de ithal ettiklerini belirtmektedir.²²

¹⁸ Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥūl ilâ tahkîki 'ilmî'l-uşūl*, Beyrut 1995, s. 66.

¹⁹ Diller arasındaki etkileşim ve alışverişler hakkında geniş bilgi için bkz. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara 1998, I. 137 vd.

²⁰ Adı geçen surede işaret edilen ticaret olgusu için bkz. Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, IV. 530-531; Yazır, *Hak Dini*, IX. 6155 vd.

²¹ Râfi'i, *Târîḫü âclâhi'l-'arab*, I. 205-206; Ateş, *Tefsir*, I. 45.

²² Emîn, *Ḍuḥa'l-islâm*, II. 248.

Öte yandan, Endülüslü müfessir İbn Atiyye'nin (ö. 546/1151) konuyla ilgili izahlarını okuduğumuzda, diller arasındaki bu iletişim, etkileşim ve sözcük alışverişi olgusunu, onun daha XII. yüzyılda çok açık bir şekilde dile getirdiğini görmekteyiz. İbn Atiyye, problemi temelinden çözümleyici izahını şöyle dile getirmiştir:

İhtilaf konusu olan bu lafızlar, gerçekte yabancı kökenlidir. Ancak, şu da var ki, Araplar bu kelimeleri kullanmışlar, Arapçalaştırmışlar ve böylece sözü edilen kelimeler Arapça olmuşlardır. Kur'an'ın kendi dilleriyle nazil olduğu halis Araplar ile diğer diller arasında, ticaretler ve Kureyş'in kış ve yaz yolculukları dolayısıyla bazı (kelime) alışverişleri olmuştur. Sözelimi, Musâfir b. Ebî Amr Şam'a, Ömer b. el-Hattâb, Amr b. el-Âs ve Umâre b. el-Velîd Habeşistan'a gitmişlerdir. Keza dil konusunda yetkin bir şahsiyet olan A'sâ da Hire'ye gitmiş ve o bölgenin Hristiyanları ile yakın diyalog kurmuştur. İşte bu şekilde dillerine girmiş olan yabancı kelimelerden bazılarının harflerini değiştiren Araplar, telaffuzu zor yabancı kelimeleri de Arap dilinin telaffuzuna uyarlamışlar ve bunları şiir ve konuşmalarında kullanmışlardır. Böylece söz konusu kelimeler sahih Arapça hâline gelmiş ve Kur'an da bu Arapça standardına göre inmiştir...²³

Yine Endülüs'te yetişen ünlü usûl alimi Şâtübî (ö. 790/1388) de Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğine dair ayetlerde, onun yabancı kelime içerip içermediğine dair bir vurgunun mevcut olmadığını ifade etmesinin ardından, bahse konu tartışmaya ilişkin şunları kaydetmiştir:

Kur'an'da yabancı kelime bulunup bulunmadığı meselesine gelince; eğer Araplar bu kelimeleri konuşuyor, bunlarla hitap ediyor ve mânâlarını anlıyorlarsa, bu konuyu bir problem hâline getirip tartışmanın anlamı yoktur. Çünkü Araplar, bu kelimeleri gündelik konuşmalarında kullanmışlarsa, artık o kelimeler Arapçanın malı olmuştur. Dikkat edilecek olursa, Araplar, yabancı kökenli hiçbir kelimeyi ait olduğu dildeki şekli üzere bırakmazlar. Onlar, kelimelerdeki harfleri mahreç ve sıfatları itibarıyla Arapçanın özellikleriyle örtüşmesi hâlinde herhangi bir değişiklik yapma lüzumu hissetmemişlerdir. Kaldı ki, bu tür kelimeler oldukça az sayıda olup Arapçalaşmışlardır. Şayet yabancı kelimelerin harfleri, tamamen veya kısmen Arap harflerinden farklılık arz ediyorsa, bu durumda Araplar mutlak surette o kelimeyi kendi dillerindeki harflere dönüştürerek almış-

²³ Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atiyye, *Muḳaddime*, (*Muḳaddimetân fî 'ulûmî'l-kur'ân* içinde), nşr. Arthur Jeffery, Kahire 1972, 276-277. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 49-50; Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 289.

lar ve hiçbir zaman onu yabancı dildeki orijinal telaffuzuyla kendi dillerine aktarmamışlardır. Yabancı kelimeler, Arapçanın kalıplarına uyduğu takdirde olduğu gibi, uymadığı takdirde ise bazı değişikliklerle Arapçaya aktarılmıştır. Bütün bunlardan sonra yabancı kökenli kelimeler Arapçaya eklenmiş ve Arapçanın malı olmuştur. Tıpkı irticalen söylenen sözcükler ve bunlar için uyarlanan vezinler gibi. Bu konu, Arap dili ile meşgul olanlar nezdinde bilinen bir husus olup, konu üzerinde herhangi bir tartışma ve problem yoktur.. Bütün bunların yanında, son devir alimlerinin konuyla ilgili görüş ayrılıkları üzerine herhangi bir şer'î hüküm bina edilmemekte ve bu tartışmanın sonucunda fıkhi bir problem de çözümlenmemektedir.²⁴

Bu bağlamda, Şafii ekolüne mensup bir fakih olmakla birlikte bu tartışmada fıkıhtaki imamının aksine bir tercih ortaya koyan Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) görüşleri de anılmaya değer niteliktedir. Probleme olgusal açısından yaklaşan Gazâlî, Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Kur'an'daki muarreb kelimelerin Arapça olduklarını ileri sürmesini ve bu çerçevede, sözü edilen kelimelere Arapça vezinler uyarlamaya çalışmasını bir zorlama olarak nitelemektedir. Yine o, Bâkılânî'nin 16. Nahl, 103 ve 41. Fussilet, 44. ayetleri²⁵ delil göstererek, "Şayet içerisinde Arapça dışında bir kelime bulunsaydı Kur'an saf Arapça olmazdı," şeklinde ileri sürdüğü gerekçeyi de makul karşılamamaktadır. Gazâlî, ayrıca Kur'an'da Arapçalaşan ve Araplar tarafından kullanılan yabancı kökenli birkaç kelimenin bulunmasının Kur'an'ı Arapça bir kitap olmaktan çıkarmayacağını belirtmekte ve son olarak bu konuda Bâkılânî'nin sergilediği türden zorlama yaklaşımlara hiç gerek olmadığını ifade etmektedir.²⁶

Yukarıda görüşlerini aktardığımız üç alimin yaklaşımlarından ortaya çıkan sonuca göre, tartışma konusu olan meselenin tamamen dilsel ve olgusal bir nitelik arz ettiği ve çözümün de yine bu düzlemde pekâlâ mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki, Şâfiî'nin ortaya koyduğu görüş ve düşünceler, meselenin anılan düzlemde halledil-

²⁴ Şâubî, *el-Muvâfakât*, II. 375-376.

²⁵ Söz konusu iki ayetin meali şöyledir: "Hiç kuşkusuz onların, 'Ona (bütün) bunları mutlaka bir insan öğretiyor!' dediklerini pekâlâ biliyoruz. Oysa, onların karalamak amacıyla ına ettikleri kimsenin dili bütünyle yabancı bir dil olduğu hâlde, bu mesaj (hem kendisi) açık olan (hem de gerçeğin özünü) apaçık gösteren Arapça bir söylemdir" (16. Nahl, 103). "Eğer bu (ilahi kelimelerin) Arapça dışında bir dilde indirilmiş bir hitabe olmasını dileyseydik, onlar, (şimdi onu reddedenler) bu defa, 'Neden onun mesajları anlaşılır bir şekilde ifade edilmemiş? Hayret! Arapça dışında bir dil(de indirilmiş bir mesaj bu) ve (tebliğ eden de) bir Arap (elçi)? diyeceklerdi" (43. Zuhuruf, 44).

²⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustaşâ'nin 'ilmi'l-uşûl*, Bulak 1322, I. 105-106.

mesine imkân tanımamakta, hatta onun Arapçaya atfettiği dogmatik nitelikten ötürü bahse konu tartışma teolojik bir boyut kazanmaktadır. Kuşkusuz, bu da meselenin salt dilsel bir teori olmadığı düşüncesini kaçınılmaz kılmaktadır. Bu nedenle, onun bu konuda ileri sürdüğü görüşlerin aynı bir başlık altında incelenmesi icap etmektedir.

Şâfiî'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması ve Bu Tanımlamanın Ardındaki Muhtemel Saikler

Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde şunları söylemiştir:

Onlardan biri Kur'an'da Arapça ve Arapça olmayan kelimeler bulunduğunu ileri sürmüştür. Oysa Kur'an, Allah'ın kitabında Arapça dışında hiçbir yabancı kelimenin bulunmadığına işaret etmektedir.²⁷

Arapça, ifade biçimleri ve sözcük haznesi yönünden dillerin en zengini. Dolayısıyla biz, Peygamber'in dışında bir insanın bu dili tam anlamıyla kavramasının mümkün olmadığı kanaatindeyiz.²⁸

Şayet birisi "Allah'ın kitabının tümüyle Arapça olduğuna ve onda yabancı kökenli hiçbir kelime bulunmadığına ilişkin bir delil var mıdır?" şeklinde soracak olursa, [biz de] bunun delilinin Allah'ın kitabındaki "Biz her peygamberi kendi toplumunun diliyle gönderdik,"²⁹ ayeti olduğunu (söyleriz).³⁰

Diller, insanların birbirlerini anlamayacakları ölçüde farklılık arz ettiğine göre, bu durumda dillerden bazılarının diğerlerine tâbi olması ve kendisine tâbi olunan dilin de tâbi olan dilden üstün olması gerekir.

İnsanların [konuştukları] dil açısından üstün olmaya en layık olanları, Peygamber'in dilini konuşan kimselerdir. [Gerçi] en iyisini Allah bilir; ancak, onun dilini konuşan kimselerin [Araplar] tek harfte bile olsa başka dilleri konuşanlara tâbi olması caiz değildir. Dahası, tüm diller onun diline tâbidir. Keza Peygamber'den önceki dinlere mensup tüm insanların da onun diline tâbi olması gerekir.³¹

Yukarıdaki ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı üzere, Şâfiî, Kur'an'a ilişkin sözlerine evveleminde Allah'ın kitabının saf Arapça olduğuna ve onda yabancı kökenli hiçbir kelime bulunmadığına

²⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 27.

²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 27.

²⁹ 14. İbrâhîm, 4.

³⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 28.

³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 29.

vurgu yaparak başlamakta ve ardından, Arapçayı tam anlamıyla yalnızca Peygamber'in bilebileceği yargısında bulunmaktadır. Son aşamada ise Kur'an'ın nazil olduğu dilin dogmatik bir tanımlamasını yapmaktadır ki, bu tanımlamaya göre, Kur'an, sıradan bir dille değil, tüm dillerin kendisine tâbi olduğu en üstün dille, Peygamber'in de bu dili konuşması hasebiyle üstün olma sıfatını kazanan üstün insanların (Arapların) diliyle inmiş bir kitap hüviyeti kazanmaktadır.

Şâfiî'nin burada Kur'an'ın üstünlüğünden ziyade Arapçanın ve Arapça konuşanların üstünlüğüne gönderme yapmış olması dikkat çekicidir. Bir yoruma göre, onun buradaki söylem düzeni, Arapçayı çekim noktası hâline getirmek suretiyle merkeziyetçi ve evrensel bir mefhum inşâ etmeye yönelik bir çabanın ifadesidir.³² Ne var ki, her ne kadar tarihsel süreçte İslam hukuk metodolojisinin hakim doktrini olarak genel kabul görmüş olsa bile, onun bu yaklaşımını salt Arapça eksenli evrensel bir mefhum geliştirme veya sistematik bir metodoloji inşâ etme çabasıyla açıklamanın indirgemeci bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Zira, bu yaklaşımın öngördüğü perspektiften bakıldığında, karşımıza âdeta yaşadığı dönemin siyasal konjonktüründen kendisini tecrit etmiş, entelektüel tecessüs sahibi, zihni dingin bir Şâfiî portresi çıkmaktadır. Hâlbuki, onun, *halku'l-kur'ân* probleminin en yoğun şekilde tartışıldığı bir dönemde yaşadığı ve bu tartışmada, dönemin siyasi otoritesinin kendisine muhalif addettiği ashâb-ı hadisten yana tavır koyduğu göz önünde bulundurulduğu takdirde, Arapçaya ve Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığına dair ileri sürdüğü görüşlerin arka planında evrensel ölçekli bir usûl teorisi geliştirme çabasından çok, yaşadığı dönemin siyasal gelişmeleri karşısında izhar edilen tepkisel reflekslerin yer aldığını anlamak kolaylaşır. Nitekim, meseleye bu açıdan yaklaşılması hâlinde, yukarıda naklettiğimiz iktibasların satır aralarında, Şâfiî'nin geliştirdiği paradigmanın teşekkülünde önemli rol oynayan daha başka saiklerin izlerini sürmek mümkün olabilmektedir.

Birinci Saik: Ashâb-ı Hadis-Mutezile Çatışması

Şâfiî'nin, yukarıdaki ifadelerinde ilk olarak Kur'an'da yabancı kökenli hiçbir kelime bulunmadığı tezini ileri sürmüş olması akla şöyle bir soru getirmektedir: O, böyle bir tezi savunmakla acaba neyi hedefliyordu? Kuşkusuz, bu soruya cevap sadedinde muhtelif görüşler ileri sürülebilir; ancak, bize göre Şâfiî, bu teziyle, zımnen

³² Söz konusu yorum için bkz. Osman Taştan, "Merkezeleşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü", *İslâmîyât* I (1998), sayı: 1, s. 28.

de olsa, dillerin menşeinin tevkifi olduğunu, tevkifin tek dilde vukû bulunduğunu ve ilahi kökenli bu ilk dilin de Âdem'in cennette konuştuğu Arapça olduğunu savunan çoğunluk Ehl-i Sünnet ulemasının ashâb-ı hadis kesimine lojistik destek sağlamayı amaçlıyordu.³³ Kaldı ki, dillerin kökeniyle ilgili bu görüşün aksini savunan zümreyi, ashâb-ı re'ye mensup fakihler ile Mutezili kelimcilerin oluşturdukları ve bu zümrenin fıkıh ve kelimadaki usûllerine uygun olarak dilin kökeninin toplumsal uyuşma (*muvâḍa'at*) dayandığını ve ıstılahi olduğunu ileri sürdükleri hatırlandığı takdirde,³⁴ Şâfiî'nin buradaki duruşu kendiliğinden belirginleşir. Bu mülâhazadan hareketle, ehl-i hadis fıkhnın müessisi olan Şâfiî'nin, nefret ölçeğinde muhalif addettiği Mutezile³⁵ ile aynı safta yer almasını düşünmek muhal olduğuna göre, onun gerek Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığı tezinin, gerekse bu tezin zımnında mündemiç olan dillerin tevkifiliğine ilişkin görüşü besleyen temel saiklerden birinin ashâb-ı re'y ile ashâb-ı hadis, Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki usûl farklılığı olduğunu söylemek mümkündür. Bu itibarla, Şâfiî'nin Kur'an'ın kadîm olduğunu savunan ashâb-ı hadisten yana tavır koyan biri olarak,³⁶ ezeli nitelikli ilahi kelimada yabancı kökenli kelimelerin bulunduğunu söylemesi elbetteki düşünülemezdi. Aksi hâlde, bu, anılan sıfatı haiz Kur'an'a, nesneler dünyasına ait muhtelif kültürlerin ürünü olan (*muḥdes*) dillerden geçme kelimelerin bulunduğu anlamına gelirdi; ki, onun böylesi bir tutumu benimsemesi, hiç şüphesiz, Mutezileyi haklı çıkarmanın yanında, taraftarı olduğu ashâb-ı hadise vefasızlıktan başka bir anlam ifade etmezdi. Şâfiî'nin, ashâb-ı hadise olan bu desteğinden dolayıdır ki, dönemin Abbasi yönetiminin Kur'an'ın mahluk olduğu yönündeki dayatmalarına karşı 'lafzı ve mânâsıyla kadîm Kur'an' inancını savunan³⁷ ve bu konuda gösterdiği istikrarlı ve tavizsiz tutumuyla *Mihne* (Engizisyon) döneminin³⁸ sembol şahsiyeti hâline gelen öğ-

³³ Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-Muzhir*, I. 28 vd.

³⁴ Bu konuda görüş belirten tarafların yaklaşımları için bkz. İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ'iş*, I. 28 vd; Âmidî, *el-İḥkâm*, I. 56.

³⁵ Şâfiî'nin kelimcılara yönelik olumsuz tavrı hakkında geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *Şavnu'l-manṭıḳi'l-keḷâm 'an fenneyi'l-manṭıḳ ve'l-keḷâm*, nşr. Alî Sâmi en-Neşşâr, y.y. t.y., s. 15 vd.

³⁶ Bkz. Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasında Münakaşalar*, s. 222. Şâfiî'nin Ehl-i hadis'e yönelik sempatisine ilişkin değerlendirmeler için ayrıca bkz. Hayri Kırbaşoğlu, "İslami İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine", *İslâmiyât* II (1999), sayı: 1, s. 20 vd.

³⁷ Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, *Ṭabaḳātu'l-ḥanâbile*, Kahire 1952, I. 62, 75.

³⁸ Mihne dönemi hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Nasr Abdulvehhâb es-Subkî, *Ṭabaḳātu's-şâfi'iyeti'l-kubrâ*, Beyrut t.y., I. 205 vd.

rencisi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), “Yaşadığı dönemde İslam’a ondan daha büyük hizmette bulunan başka birini tanımıyorum,”³⁹ demek suretiyle kendisini rahmetle anma ihtiyacını hissetmiştir.

*İkinci Saik: İlk Helenistik Dalga'nın Sadmesine Karşı Koy-
ma İradesi veya Hamiyet-i Diniye*

Montgomery Watt, İslam düşüncesinin tarihî serencamını tahlil ederken, miladî 750-950 /hicrî 133-339 yılları arasını ‘İlk Helenizm Dalgası’; 950-1258 /339-656 yılları arasını ‘İkinci Helenizm Dalgası’; 1250’den 1900’lü yıllara kadar ‘Karanlık Devir’ ve 1900’lerden başlayıp devam eden zaman dilimini de ‘Üçüncü Helenizm Dalgası’ şeklinde isimlendirerek tarihsel bir bölümlleme yapmıştır.⁴⁰ Tarihî verilere göz atıldığında, Watt’ın bu bölümlemesindeki ‘İlk Helenistik Dalga’nın İslam dünyasına en şiddetli çarptığı zaman diliminin, Şâfi’î’nin yaşadığı döneme tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Şâfi’î’nin yaşadığı dönemde Abbasi devletinin idare merkezi olan Bağdat –ki Me’mûn’un halife olmasına kadar Şâfi’î de buraya sık sık gelmekte ve belli aralıklarla ikamet etmektedir–⁴¹ Maniheizm, Sabiilik ve Şii gnostisizmi gibi çok farklı din, mezhep ve kültürel unsurların karışıp kaynaştığı, felsefi ve kelami nitelikli her türlü problemin tartışıldığı ve çevre kültürlerin neşv ü nema bulmasına son derece elverişli bir zemin olma özelliğini taşıyordu.⁴² Nitekim, İslam dünyasında muhtemelen VIII. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve zamanla Urfa, Nusaybin, Harran ve Cundişapur gibi merkezlerde yoğunlaşan tercüme hareketi Bağdat’ın kurulmasıyla birlikte burada da önem kazanmış ve bu şehir kısa zamanda ilmî ve felsefî eserlerin tercüme edildiği, bunlara şerh ve haşiyelerin yazıldığı bir merkez hâline gelmiştir. Halife Mansûr (ö. 158/775) zamanında hız kazanmış olan bu faaliyetler Me’mûn’la (ö. 218/833) birlikte en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Beytu’l-Hikme’yi kurmak suretiyle tercüme faaliyetlerini kurumsallaştıran Me’mûn, devletin bütün imkânlarını seferber ederek, başta Aristo’nun eserleri olmak

³⁹ Ebû Abdillâh Yâkut el-Hamevî, *Mu’cemu’l-udebâ*, Beyrut t.y., XVII. 302. Ahmed b. Hanbel’in Şâfi’î hakkındaki benzer sözleri için ayrıca bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, Beyrut t.y., II. 62.

⁴⁰ Bkz. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara 1968, s. 45 vd. Helenizm akımının İslam dünyasına giriş süreci hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. M. Meyerhof, “Mine’l-İskenderiyye ilâ bağdâd bahşun fî târihi’t-ta’lîmî’l-felsefî ve’t-tıbbî ‘inde’l-‘arab”, çev. Abdurrahman Bedevî (*et-Turâşu’l-yûnânî fî’l-ḥadâratil-islâmî* içinde), Beyrut 1980, s. 35 vd.

⁴¹ Ebû Zehrâ, *eş-Şâfi’î*, s. 29-30.

⁴² Ebû Zehre, *eş-Şâfi’î*, s. 54.

üzere,⁴³ Grekçe, Farsça ve Sankstritçe gibi dillerden Arapçaya çok sayıda tercümenin yapılmasını sağlamıştır.⁴⁴ Halife, tercüme faaliyetlerine ön ayak olma, felsefe ve kelam tartışmalarında ulema meclisine başkanlık yapmanın da ötesinde, Mutezile ruhuyla kelimanın başlıca meseleleri hakkında, *İslam ve Tevhidin İkrarı* ve *Nübüvvet Nurları* gibi bazı risaleler kaleme almıştır.⁴⁵

Me'mûn'un özellikle Aristo'nun eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesinde gösterdiği hassasiyeti, onun entelektüel bir kimliğe sahip olması veya Aristo'yu rüyasında görmesi yahut o dönemde devleti tehdit eden Maniheist ve Şii gnostisizmi gibi haricî unsurlara karşı geliştirilen savunma stratejisinde Yunan aklından medet umulması⁴⁶ gibi faktörlere bağlamak mümkündür. Ancak, burada bizim için önemli olan, söz konusu faaliyetin ivme kazanmasının muhtemel sebepleri değil, pratikteki sonuçlarıdır. Nitekim, Me'mûn'un bir devlet politikası hâline getirdiği tercüme faaliyetiyle birlikte, İslam dünyasında çok ciddi bir düşünsel ve kültürel dönüşüm gerçekleşmiş ve bu dönüşümün neticesinde dönemin Müslüman entelektüelleri Arapça temeline dayalı İslami ilimlerden ziyade Aristo mantığı ve Yunan felsefesine rağbet göstermeye başlamıştır.⁴⁷ 'İlk Helenizm Dalgası' adı verilen bu olgunun en güçlü tezahürleri ise, siyasal otoritenin desteğini de arkasına alan Mutezile üzerinde tecessüt etmiştir.⁴⁸ Nas- sın anlaşılmasında akli önceleyen Mutezilenin, devleti tehdit eden Maniheist ve Şii gnostisizmiyle mücadele çerçevesinde geliştirilen savunma stratejisinde kullanılmak üzere siyasal otorite tarafından desteklenip, görüşlerinin hüsn-i kabulle karşılandığı, Yunan felsefesine ait eserlerin devlet desteğiyle tercüme ettirildiği, hatta bazı tercümelerin terazinin kefesine konarak altın tozuyla tartılmak suretiyle müterciminin ödüllendirildiği,⁴⁹ dolayısıyla ehl-i hadise mensup alimlerin dışlandığı ve itibardan düştüğü bir ortamda, Şâfiî'nin, sempati duyduğu ehl-i hadis kampının dışlanması bir yana, özellikle mensubu bulunduğu ve Kur'an'ın, kendi lehçesiyle nazil olduğu kabul edilen

⁴³ Halife Me'mûn'un, rüyasında Aristo'yu görmesi ve bu rüyanın ardından onun kitaplarının Arapçaya çevrilmesi konusunda başlattığı hummalı tercüme faaliyetlerine ilişkin değerlendirmeler için bkz. Câbirî, *Tekvinu'l-akli'l-arabî*, s. 222 vd.

⁴⁴ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 11.

⁴⁵ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 16.

⁴⁶ Bu konuya ilişkin değerlendirmeler için bkz. Câbirî, *Tekvinu'l-akli'l-arabî*, s. 223 vd.

⁴⁷ Ebû Zehre, *eş-Şâfiî*, s. 54-55.

⁴⁸ Mutezilenin Helenizmden etkilendiği yönündeki değerlendirmeler için bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara 1992, s. 122 vd.; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlı, Ankara 1981, s. 303.

⁴⁹ Mahmut Kaya, "Beytühikme", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 89.

Kureyş'in dilinin⁵⁰ ihmal edilmesi karşısında kayıtsız kalması elbette olanaksızdı. Kaldı ki, o bu dili öğrenmek için, bizzat kendisinin, Arapların en fasihi olarak nitelediği Huzeyl kabilesine gitmiş ve onlarla birlikte çölde tam on yedi sene kalmıştı.⁵¹ Har mele'nin (ö. 243/857) Şâfiî'den aktarmış olduğu şu ifade de bizim kanaatimizi teyit etmektedir: "İnsanların cehalet ve ihtilafa düşmelerinin yegâne sebebi, Arapçayı bırakıp Aristo'nun diline temayül etmeleridir."⁵²

Diğer taraftan Suyûtî'nin bu söz üzerine yaptığı yorum Şâfiî'nin maksudını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Şâfiî bu sözüyle Halife Me'mûn döneminde ortaya çıkan Kur'an'ın mahluk oluşu, ru'yetullah'ın inkârı gibi bid'atlere işaret etmiştir. Bu bid'atlerin başlıca sebebi, bid'atçıların Arap dilini ve meânî, beyân ve bedî gibi ilimleri muhtevi belâgatı bilmemeleridir. Hâlbuki Kur'an ve Sünnet nassları, bu ilimlerin tümünü kapsayan Arap diliyle formüle edilmiştir. Onlardaki hüküm ve hikmetleri Yunan diliyle ve Aristo mantığıyla izah etmeye çalışmak bid'attir. Bunlar başka şey, Arapça başka bir şeydir. Zira Kur'an ve Sünnet, Arapların diline, konuşma ve hitabet tarzlarına ve istidlal yöntemlerine uygun olarak nazil olmuştur. Ne Kur'an'da ne de Sünnet'te Yunan terminolojisine ait herhangi bir sözcük mevcuttur. Zira her milletin kendine özgü bir dili ve terminolojisi vardır. Nitekim Allah "Biz her peygamberi (mesajı) kendilerine açıklaması için yalnızca kendi toplumunun diliyle gönderdik," buyurmuştur.⁵³

Suyûtî'nin, müntesibi bulunduğu imamının hassasiyetini oldukça mânidar bir üslûpla yansıttığı bu yorumdan, Yunan dili/Aristo mantığı ile Arap dili/nahiv ilmi arasında şiddetli bir rekabetin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Hiç kuşkusuz, gerek Şâfiî'nin sözünde ve gerekse Suyûtî'nin bu söz üzerine yaptığı yorumda Yunan dili ve Aristo mantığına yöneltilen bu sert eleştirinin ardında,

⁵⁰ Kur'an'ı istinsah etmekle görevlendirilen, üçü Kureyşli dört kişilik heyete Hz. Osman'ın şöyle dediği rivayet edilir: "Kur'an'daki herhangi bir kelime üzerinde sizinle Zeyd arasında görüş ayrılığı çıkarsa, o kelimeyi Kureyş lehçesi üzere yazın. Zira Kur'an onların diliyle (lehçe) inmiştir". Bkz. Zerkânî, *Menâhil*, I. 260.

⁵¹ Şâfiî bu konuda şöyle der: "Mekke'den ayrılıp çölde yaşayan Huzeyl kabilesinin yanına gittim. Onların dilini ve yaşam karakterlerini öğrendim. Zira onlar Arapların en fasihiydi. Onların arasında 17 sene kaldım. Onların gittikleri yere gittim; konakladıkları yerde konakladım. Mekke'ye döndüğümde şiir okumaya, nesir ve savaş anlatılarında (*ahbâr* ve *eyyâmu'l-arab*) bulunmaya başladım". Hamevî, *Mu'cemu'l-udehâ*, XVII. 284-285.

⁵² Suyûtî, *Şavnu'l-mantık*, s. 15.

⁵³ Suyûtî, *Şavnu'l-mantık*, s. 15.

sözü edilen 'Helenistik Dalga'ya yönelik şiddetli bir karşı koyma iradesi bulunmaktadır. Nitekim Neş'et Abdulcevâd Sanîf'in, Şâfiî'nin yukarıdaki sözünden hareketle yaptığı şu değerlendirme de bizim görüşümüzü desteklemektedir. Sanîf şöyle demektedir:

Şâfiî, yaşadığı dönemde mantığın Müslümanlar arasında oldukça yaygın olduğu gerçeğiyle yüz yüze gelince, onların mantığı bir araştırma/inceleme yöntemi edinmelerinden ve bunun kendilerini günaha düşüreceğinden endişe duydu. Bunun üzerine, *er-Risâle*'yi kaleme alarak, Aristo mantığının karşısına usûl-i fikhî koydu.⁵⁴

Benzer şekilde Alî Sâmi en-Neşşâr da Şâfiî'nin mantık karşısında takındığı bu olumsuz tavrın, kişisel bir tutum veya belli bir eğilimden değil, bizatihi dinî/İslami bir endişeden kaynaklandığını söylemektedir.⁵⁵

Şâfiî'nin mezkur sözü üzerine yapılan bütün bu yorumlardan hareketle, söz konusu karşı koyma iradesinin teşekkülünde başat rol oynayan faktörün hamiyet-i diniye duygusu olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Bunun içindir ki, Suyûtî, söz konusu yorumunda Kur'an ve Sünnet'i anlamanın biricik koşulunu Arap dilini bilmeye eşitlemiştir. Kuşkusuz, bu koşul daha önce Şâfiî tarafından öne sürülmüş olup, burada Suyûtî tarafından tekrar edilmiştir. Zira Şâfiî de *er-Risâle*'de Kur'an ve Sünnet'in Arapça olarak formüle edildiğini, dolayısıyla onu anlamanın da yine Arapça ile mümkün olduğunu söylemektedir.⁵⁶ Ancak, burada şunu belirtmek gerekir ki,

⁵⁴ Neş'et Abdulcevâd Sanîf, "el-Mantıku'l-kadîm beyne mu'eyyidih ve mu'andih fî'l-fikri'l-islâmî", *Mecelletu kulliyeti't-dirâsâti'l-islâmiyye ve'l-'arabiyye*, Dübâi 4/1992, s. 127.

⁵⁵ Alî Sâmi en-Neşşâr, *Menâhîcu'l-bahş 'inde mufekkiri'l-islâm*, Beyrut 1984, s. 87.

⁵⁶ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 33. Ebû Zeyd'e göre Şâfiî yalnızca bunu söylemekle kalmamış, 1. Fâtiha suresinin Arapça olarak okunmasının namazın zorunlu bir sıhat şartı olduğu hususunda da ısrar etmiştir. Ancak o, bu noktada henüz Arapçayı öğrenmemiş bulunan ve Fâtiha'yı kendisinin öngördüğü şartlar çerçevesinde okumaktan âciz Acem (Arap olmayan) Müslümanların konumunu görmemezlikten gelmiştir. Gerçekte, Şâfiî'nin buradaki tutumunu anlamak için, konuyu Ebû Hanîfe fikhî ile Şâfiî fikhî arasında cereyan eden fikrî mücadele bağlamında değerlendirmek gerekmektedir. Her şeyden önce Şâfiî, Kureyşe mensup halis bir Arap iken, Ebû Hanîfe İran asıllı bir aileden gelmekteydi. Öte yandan Şâfiî kelam ve kelam ilmiyle meşgul olanlardan nefret etmesine karşın, Ebû Hanîfe, kelam konusunda müktesebatı olan ve hatta *Fıkhul-'ekber* adlı eseriyle bu ilme katkıda bulunmuş birisiydi. Ebû Hanîfe, Arapça okuyamayanların namazda Fâtiha'yı Farsça okumalarının caiz olacağını, hatta bunun da ötesinde namaz kılan kişi, ister Arapça okuyabilsin ister okuyamasın, Fâtiha'yı Farsça veya herhangi bir dille okuması hâlinde namazının sahih olacağını savunmuş, ancak kişinin Arapça okuyabildiği hâlde Fâtiha'yı farklı dille okumasını mekruh addetmiştir.

her ne kadar Şâfiî, Arapça ve Kur'an ikilisi üzerine yaptığı vurguda onun anlaşılmasını amaçlamışsa da, bu vurgu, sonuç itibarıyla Kur'an'ın kullandığı dilin kutsallaşmasına,⁵⁷ Sünni gelenekte lafız ağırlıklı bir *i'cāzu'l-kur'ân* anlayışının egemen olmasına ve Arapçanın diğer diller karşısında rüçhaniyet sahibi olduğu şeklinde mevhum bir düşüncenin geniş ölçekli bir kabul görmesine hizmet etmiştir. Nitekim, bu cümleden olmak üzere, Şâfiî'nin vefatından on yıl kadar sonra dünyaya gelen ve İranlı olmasına rağmen, kendilerini eşitlikçi (ehl-i tesviye) olarak takdim eden *Şu'ûbiyye* hareketine karşı, *Kitābu'l-arab* adlı eserinde Arapları müdafaaya soyunan ve bu bağlamda genelde Arap soyunun özelde de Kureyş kabilesinin üstünlüğünü savunan İbn Kuteybe (ö. 276/889),⁵⁸ Allah'ın Kur'an'ı indirirken Arap dilini seçmesini, Arapçanın diğer dillere üstünlüğüyle izah etmiştir.⁵⁹ Keza, Sünni muhitin i'caz anlayışının teşekkülünde önemli bir yer tutan *i'cāzu'l-kur'ân* adlı eserin müellifi ünlü Eşari ke-lamcı Bâkılânî de, Allah'ın muhtelif ayetlerde Kur'an'ı Arapça olarak nitelemesini, Arapçanın diğer dillerden üstün oluşuna bağlamıştır.⁶⁰

Bu siyakte, Şâfiî'nin, Arapçayı hakkıyla bilebilecek yegâne şahsiyetin Hz. Peygamber olduğu şeklindeki argümanına da kısaca değin-mekte fayda görüyoruz. Onun *er-Risāle*'sinden iktibas ettiğimiz met-nin satır aralarına göz atıldığında, Kur'an'ın Arapça olduğuna ve on-da hiçbir yabancı kelime bulunmadığına ilişkin görüşlerini serdettiği bir sırada, konunun bağlamından kopuk gözükken böyle bir parantez cümlesine yer vermesi ilk bakışta anlaşılması zor bir mahiyet arz et-mektedir. Ancak, üzerinde biraz düşünüldüğünde, bu cümlelerin söz

Buna karşın Şâfiî, Fâtihâ'yı Arapça okumanın namazın olmazsa olmaz sıhhat şartı olduğu hususunda son derece katı bir anlayış sergilemiştir. O derece ki, onun bu tavizsiz tutumu, Arap olmayan Müslümanlar için âdeta bir teklif-i mâlâ yutâk noktasına varmıştır. Bütün bunların yanında Ebû Hanîfe'nin ortaya koydu-ğu anlayış, Kur'an'ın tercümesini aslının yerine ikame etmeyi mümkün kılmasına karşın, Şâfiî, tercümeyi aslın yerine ikame etmek şöyle dursun, Arapçanın, Kur'an'ın mahiyetinin bir cüz'ü olduğunu savunmuş ve kendi kanaatince her tür-lü yabancı kelime unsurundan arınmış bu Arapçayı da Kureyş Arapçasına indir-gemiştir". Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmâmu's-şâfiî ve te'sisu'l-aydilüciyyeti'l-va-sa'fiyye*, Kahire 1992, s. 16 vd. (Metin özetlenerek serbest tercüme edilmiştir).

⁵⁷ Osman Taştan, "İslam Hukukunda Kur'an", *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 322.

⁵⁸ Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992, s. 254 vd.

⁵⁹ Abdurrahûf Mahlûf, *el-Bâkılânî ve kitâbuhû i'cāzu'l-kur'ân: Dirâsetun taḥlîliyye-tun naḳdiyye*, Beyrut 1978, s. 141.

⁶⁰ Kâdî Ebû Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *i'cāzu'l-kur'ân*, Beyrut 1988, s. 24. Bâ-kılânî'nin bu konudaki görüşüne ilişkin eleştirel yaklaşımlar için bkz. Mahlûf, *el-Bâkılânî*, 141 vd.

konusu bağlamın satır arasına özellikle yerleştirildiğini anlamak pek güç olmamaktadır. Şöyle ki, Şâfiî; Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687), Mucâhid (ö. 103/721), Dahhâk (ö. 105/723) ve Ebû Meysere Amr b. Şurahbil (ö. 63/683) gibi sahabe ve tâbiîn ulemasının önde gelen simalarının Kur'an'da yabancı kelimelerin mevcudiyetini kabul ettiklerinin kuşkusuz bilincindedir. Dolayısıyla, ilmî ve manevi otoriteleri tartışılmaz olan bu şahsiyetlerin kabul ettiği bir gerçeği kendisinin inkâr etmesi mümkün değildir. O hâlde, bu problemin tek çözümü, Arapçayı tam anlamıyla bilen tek şahsın Hz. Peygamber olduğunu söylemektir; ki, buna göre, sözü edilen alimlerin Kur'an'da yabancı kelime bulunduğu şeklindeki kabulleri, Arapça konusundaki eksik bilgilerinden kaynaklanmakta; dolayısıyla, söz konusu muhtemel itiraz da böylece bertaraf edilmiş olmaktadır. Bu mülahazalardan hareketle, Şâfiî'nin, sözü edilen bağlamda zikrettiği mezkur ifadenin, Kur'an'da yabancı kelime bulunduğunu savunanların muhtemel itirazlarına verilmiş bir peşin cevap olduğunu söylemek mümkündür.

Üçüncü Saik: Arap-Mevâlî Çatışması ve Şâfiî'nin Kureyşliliği

Şâfiî'nin, Arapçanın ve dolaylı olarak Arapların üstünlüğü üzerine kurduğu söylem düzenine gelince; gerek yaşadığı dönemdeki siyasal konjonktüre, gerekse biyografisine ait bazı bilgilerin ışığı altında, onun bu teorisinin arka planında, hamiyet-i diniye saikinin yanında, en iyimser ifadeyle, Arap toplumuna yönelik aşırı bir sevgi ve bağlılığın somut göstergelerine de rastlamak mümkündür. Nitekim, biyografisi ve menakıbıyla ilgili kaynaklara bakıldığında, Me'mûn'un hilafete geçtiği döneme kadar Şâfiî'nin Bağdat'taki hayatından memnun olduğu veya en azından oradan göç etmek zorunda kalacak derecede rahatsızlık duymadığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar Şii olduğu şeklindeki bir şikayet üzerine Yemen'den Bağdat'a çağırılmış ve Halife Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) tarafından sorgulanmışsa da, sonuçta halifeyi ikna etmeyi başaran Şâfiî, zamanla onun nezdinde saygın bir yer edinmiştir.⁶¹ Yine Hârûn er-Reşîd'in oğlu olan ve idarecilik kabiliyeti oldukça zayıf, içki ve eğlenceye düşkünlük gibi ciddi ahlaki zaafı bulunan Emîn'in (ö. 198/813)⁶² döneminde de onun Bağdat'a gelip gittiğini ve orada bel-

⁶¹ Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Huseyn el-Beyhakî, *Menâkibu's-şâfiî*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire t.y., I. 152 vd; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtul'aşfiyâ*, Beyrut 1967, IX. 75 vd.; Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, Beyrut t.y., IX. 27-28; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II. 68; Ebû Zehre, *eş-Şâfiî*, s. 23- 24.

⁶² Hakkı Dursun Yıldız, "Emîn", *DİA*, İstanbul 1995, XI. 113.

li aralıklarla ikamet ettiğini görüyoruz.⁶³ Ancak, Emîn'in hicrî 198 senesinde öldürülmesiyle birlikte hilafete geçen kardeşi Me'mûn dönemine gelindiğinde, Şâfiî'nin Bağdat'ta bir iki ay gibi kısa bir süre kaldıktan sonra Mısır'a gitmeye karar verdiğine tanık oluyoruz.⁶⁴

Bilindiği gibi, Abbasi ihtilalinin başarıya ulaşması, Araplar ve özellikle Suriyeliler için hakimiyet devrinin sona erdiği anlamına geliyordu. Nitekim Abbasilerin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte, Araplar ve mevâlî arasındaki farkın ortadan kalktığı, hatta mevâlînin Araplara karşı üstünlük dahi kazandığı tarihsel verilerle sabittir.⁶⁵ Ancak, burada konumuzla doğrudan ilgili olan spesifik bir olay var ki, bu da Emevilerden itibaren süregelen Arap-mevâlî çatışmasının⁶⁶ V. Abbasi halifesi Hârûn er-Reşîd'in ölümünden sonra, oğulları Emîn ve Me'mûn arasında tekrar alevlenmiş olmasıdır. İlk bakışta salt hilafet mücadelesi görünümünde olan bu çatışmanın temelinde, esas itibarıyla Arap ve İranlı unsurların iktidar mücadelesi yatmaktadır. Zira anne ve baba tarafından Abbasi ailesine mensup olan Emîn'i Arapların, annesi İranlı bir cariye olan Me'mûn'u da İranlıların desteklemiş olması bu olguya işaret etmektedir.⁶⁷ Nitekim sonuçta Me'mûn'un galip gelmesiyle birlikte, Arapların devlet idaresinden tamamen uzaklaştırılmış olmaları da bu olgunun bir başka göstergesidir.⁶⁸

Pratik sonuçları itibarıyla Şâfiî'nin zihinsel mantalitesinin oluşumunda ciddi dönüşümlere neden olduğunu düşündüğümüz bu iktidar mücadelesi, onun Mısır'a gitmeye karar vermesinde de başrol oynamıştır. Muhammed Ebû Zehre, bu konuyla ilgili olarak, Bağdat'ın bir ilim merkezi olmasına, orada Şâfiî'nin çok sayı-

⁶³ Ebû Zehre, *eş-Şâfiî*, s. 28.

⁶⁴ Ebû Zehre, *eş-Şâfiî*, s. 30.

⁶⁵ Bkz. Kılıçlı, *Şuûbiyye*, s. 124 vd.

⁶⁶ Emeviler döneminde egemen olan Arap unsurunun mevâlîye yönelik olumsuz tutum ve davranışlarının hangi boyutlara vardığını tespit açısından İbn Abdîrabbih'in "Fanatik Araplar" başlığı altında zikrettiği şu ifadeler oldukça mânîdardır: "Araplar tarafından 'Üç şey; eşek, köpek ve mevlâdan başkası namazı bozmaz,' gibi sözler söylenirdi. Araplar, mevâlîyi künyeleriyle çağırmaırlar, onlara yalnızca isim ve lakaplarıyla hitapta bulunurlardı. Mevâlî ile yan yana yürümezler, törenlerde onları öne geçmezlerdi. Araplar yemeğe oturduklarında mevâlî ayakta durur, şayet yaşı, ilmi ve erdeminden ötürü mevâlîden birini yemeğe alsalar, görenlerin onun Arap olmadığını anlamaları için kendisini mutfak tarafına oturturlardı. Bir cenazede Arap bulunduğunda, cahil ve tecrübesiz olsa dahi namazı ona kıldutur, mevâlîden birini imam seçmezlerdi. Yine mevâlî statüsünde bulunan bir kıza evlenmek isteyen kişi, onu babasından veya kardeşinden değil, Arap efendisinden ister, ancak efendisi razı olursa evlenirdi". İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-ferid*, III. 412-413. Bu konuda daha geniş bilgi ve çeşitli örnekler için ayrıca bkz. Kılıçlı, *Şuûbiyye*, s. 48 vd.

⁶⁷ M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul 1995, I. 254.

⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, İstanbul 1988, I. 34.

da öğrencisi ve müridi bulunmasına rağmen niçin iki ay gibi kısa süre kaldıktan sonra o dönemde ilmî açıdan taşra mesabesindeki Mısır'a gittiğini sorgulamakta ve rahatsız edici olarak nitelediği bu soruların cevabını şöyle vermektedir:

Hicrî 198 senesinde Abdullâh el-Me'mûn hilafete geçti ve onun iktidar döneminde iki olgu egemen oldu ve Şâfiî'nin gerek yaşıntısı gerekse ilmî anlayışı bu iki olgusal durumla uzlaşmaya elvermediği için Bağdat'ta ikamet etmedi. Bunlardan ilki, Me'mûn döneminde İranlıların Araplara galip gelmesidir. Zira Emîn ile Me'mûn arasında başlayan mücadele gerçekte Emîn'in ve kumandanlarının temsil ettiği Arap kampı ile Me'mûn tarafını tutan, asker ve kumandanları Arap olmayan unsurlardan oluşan İran kampı arasında bir savaştı. Bu savaş, İranlıların galibiyetiyle sonuçlandı. Böylece nüfuz ve iktidar onların eline geçti. Dolayısıyla, Şâfiî gibi Kureyş'ten olan bir zatın, İranlı bir hükümdarın nüfuz ve ruhaniyetinin gölgesinde bir konumda bulunmaya rıza göstermesi söz konusu olamazdı.⁶⁹

Şâfiî'yi göçe zorlayan olgulardan ikincisi ise, Me'mûn'un kelimacı ve felsefeci bir kimliğe sahip olmasıdır. Nitekim Me'mûn, Mutezileyi en yakınına almış; kâtiplerini, muhafızlarını, birlikte oturduğu kişileri, en yakın adamlarını ve ilimde söz sahibi saydığı kimseleri Mutezileye mensup insanlardan seçmişti. Şâfiî ise Mutezileden ve onların ilmî yöntemlerinden nefret ediyordu. Akaid meselelerinde onların yöntemine göre konuşan, onların tartışmalarına iştirak eden kimselere ceza te'rettüp ettiğini söylüyordu. Şâfiî gibi bir şahsiyet onlarla bir arada bulunmaya, onları nüfuz sahibi yapan bir halifenin idaresinde yaşamaya razı olamazdı (...) Bağdat'ta oturmak Şâfiî'nin hoşuna gitmedi. Oradan göçmesi zorunluydu. Kendisine göç yeri, rahat edeceği mekân olarak Mısır'ı uygun buldu. Çünkü Mısır'ın valisi Kureyş'ten Hâşimî, Abbasi idi.⁷⁰

⁶⁹ Ebû Zehre'nin kullandığı ifadenin orijinali şöyledir: *Vemâ kâne lihâza'l-Kureşiy-yi en yerda bi'l-makâmi fi zillî sulţânin fârisiyyin fi nüfuzihî ve sıbğatihî*. Ebû Zehre, *İmâm Şâfiî*, s. 30. Bu ibareyi Osman Keskioğlu da şöyle tercüme etmiştir: "Şâfiî gibi Kureyş'ten olan bir zatın, İran nüfuzu altında kalan bir yerde yaşamak onuruna dokundu". Bkz. Muhammed Ebû Zehre, *İmâm Şâfiî*, çev. Osman Keskioğlu, Ankara 1996, s. 32.

⁷⁰ Ebû Zehre, *eş-Şâfiî*, s. 30-31. Şâfiî'nin Mısır'a gittiğinde, bahse konu görüşlerini serrettiği *er-Risâle* adlı eserini yeniden kaleme almasında Bağdat'ta yaşadıkları olayların belirleyici bir rol oynadığında hiç kuşku yoktur. Nitekim Majid Khadduri, yeni *er-Risâle*'nin, Şâfiî'nin Mısır'a yerleştikten sonraki olgunlaşmış düşüncelerini yansıttığını ve onun son yıllarında zihninde şekillenen biçimiyle yeniden formüle edildiğini belirtmektedir. Bkz. Majid Khadduri, *Islamic Jurisprudence: Shâfiî's Risâla*, Baltimore 1961, s. 23.

Ebû Zehre *Mezhepler Tarihi*'nde da şunları kaydetmektedir:

Son gelişinde Şâfiî için Bağdat'ta oturmak hoş olmuyordu. Onun, ilim bakımından buraya yakın bir değer taşıyan başka bir memlekete gitmesi gerekiyordu.* Gideceği bu memlekette o, Bağdat'taki gibi İranlıların Araplara tahakkümü ile karşılaşmamalıydı. Şâfiî aradığını Mısır'da buldu. Çünkü İmam Mâlik'in talebeleri ve Leys b. Sa'd Mısır'da idiler. Ayrıca Mısır, İlim bakımından Bağdat'a benzememekte ise de ona yakındı. Buraya Araplar hakimdi. Buranın valisi Kureyş'e mensup olup Abbâs oğullarından idi. Ya'kût el-Hamevî *Mu'cemu'l-ude-bâ*'sında bu konuda şöyle der: "Şâfiî'nin Mısır'a gelişinin sebebi, buranın valisinin Abbâs b. Abdillâh b. Abbâs b. Mûsâ b. Abdillâh oluşudur. (...) Kader, Şâfiî'nin bu arzusunu yerine getirdi ve onu burada zenginliğe ulaştırdı. Çünkü Mısır'ın Arap valisi, Peygamber'e akraba olanlara tahsis edilen ganimetlerden Şâfiî için de bir hisse ayırmış ve böylece Şâfiî nesebinin şerefiyle mütenasip bir duruma gelmişti.⁷¹

Bu bağlamda Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in görüşleri de anılmaya değer niteliktedir. Ebû Zeyd, Şâfiî'nin Kur'an'da hiçbir yabancı kelime bulunmadığı tezini savunmasının, salt Arap dilinin yabancı unsurlardan arınmış bir dil olduğunu savunma mesabesine indirgenemeyeceğini; dahası, bu savunmanın, aynı zamanda Kureyş lehçesinin de arı bir lehçe olduğuna ve bu lehçenin diğer Arap lehçeleri üzerindeki egemenliğini ve otoritesini vurgulamaya matuf bulunduğuna işaret ettikten sonra, özetle şunları söylemektedir:

Gerçekte [Şâfiî'nin bu] tutumu, ideolojik tarafgirlikten bağımsız bir tutum değildir. Söz konusu ideoloji ise, vahyin nüzûl sürecinin sona ermesinin ardından, ilk olarak, Sakife toplantısında ümmetin liderinin kim olması gerektiği hususunda patlak veren ihtilafla birlikte gün yüzüne çıkan Kureyşlilik ideolojisidir. Bu bağlamda, müteaddit lehçelerle inen (yedi harf) Kur'an'ın okunuşunun Kureyş lehçesine sabitlenmesinin, İslamî çerçevede Kureyş'in üstün olduğu düşüncesini yerleştirmeye matuf ideolojik manevranın bir parçası olduğunu söylemek bir mübala-

* *İmâm Şâfiî*'i adlı eserinde Ebû Zehre'nin ilmî açıdan taşra mesabesinde bir yer olarak nitelediği Mısır'ı (ve *lem yekun li Mısra fi zâlike'l-ebân mekânetun 'ilmiyyetun kemekâneti Bağdâd ev tuğâribuhâ...* Ebû Zehre, *eş-Şâfiî*, s. 30), burada neredeyse Bağdat'a eşdeğer bir yer olarak takdim etmesinin büyük olasılıkla orijinaline ulaşma imkânı bulamadığımız *Mezhepler Tarihi* isimli kitabının tercümesinden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

⁷¹ Ebû Zehre, *İslâm'da Siyasi İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Abdülkadir Şener, İstanbul t.y., s. 322-323.

ğa olmasa gerektir. Nitekim, Şâfiî'nin Kureyşlilik ideolojisinin bir taraftarı olduğu hususu, üzerinde tahmin yürütmeye gerek kalmayacak derecede açıktır. Bunu birkaç veri ile temellendirmek mümkündür. Şöyle ki, her şeyden önce Şâfiî, Kureyş'in tüm insanlardan üstün olduğunu vurgulayan rivayetlere son derece sıcak bakan birisidir. Diğer taraftan, o, hilafetin Kureyş'e ait olduğu hususunda çoğunluk Ehl-i Sünnet ulemasıyla hemfikir olmakla yetinmemekte, bunun yanında, zaruret durumunda hilafetin bazen bey'atsız gerçekleşebileceğini, Kureyş'ten olan birinin kılıç zoruyla hilafeti elde etmesi ve halkın da onun etrafında toplanması hâlinde bu kişinin (meşru) halifenin ta kendisi olacağını ileri sürmektedir. Zira ona göre hilafet hususunda iki şey muteberdir: Birincisi, halifelğe adaylık girişiminde bulunan kişinin Kureyş'ten olması; ikincisi de halkın onun etrafında birleşmesidir. Halkın halifenin etrafında birleşmesi, bey'at durumunda olduğu gibi, ister hilafetten önce olsun, isterse kılıç ve zor yoluyla halifelği ele geçirdikten sonra olsun, fark etmez. Bütün bunların yanında, Şâfiî'nin 'Kureyşlilik ideolojisi' taraftarı olduğunun en önemli göstergesi, onun, aynı yüzyılda yaşayan fıkıhçılar arasında kendi rızası ve özgür iradesiyle, Emevilerle –özellikle de hocası İmam Mâlik'in vefatının ardından– dirsek temasında bulunan yegâne fıkıhçı olmasıdır. Hocası Mâlik'in (ö. 179/795) ikrah altında kalan kişinin bey'at ve boşamasının fasid olduğu yönündeki fetvalarından ötürü Emevilerle olan ilişkisinin ne durumda olduğu bilinmektedir. Keza İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) hapse atılmasına ve işkence görmesine rağmen Emevilerle en ufak bir işbirliğine rıza göstermemesi, fukahanın Emevi sisteminin bu Arapçılık ideolojisini ve onların halk kitlelerine uyguladıkları baskıcı politikaları reddedişlerinin hangi boyutlara ulaştığını açıkça ortaya koymaktadır. Şayet böyle davranmamış olsalardı, onlar da bu baskıcı yönetimin destekçileri ve doğrudan yardımcıları durumuna düşerlerdi. Ne var ki, Şâfiî, selefleri olan İmam Ebû Hanîfe ve hocası İmam Mâlik'in aksine, Emevilerle işbirliği yapma yönünde çaba sarf etti. Nitekim, Yemen valisinin Hicaz'a gelişini fırsat bilen bazı Kureyşliler, valiye, Şâfiî'yi beraberinde Yemen'e götürmesi ve kendisini bir işte istihdam etmesi hususunda aracılık yaptılar. Bunun üzerine vali onu yanına aldı ve Necran'da bir göreve atadı. Ebû Hanîfe ve Mâlik'in Emevilere karşı takındıkları (menfi) tavır, Abbasi yönetimine karşı da pek değişmemişti. Ne var ki, Şâfiî Abbasilerden hiç hoşlanmadı. Çünkü onlar, Emevi yönetiminin alâmet-i fârikası olan 'Arapçılık' ideolojisini terk ederek, 'İranlı' unsuruna sırtla-

rını dayamışlardı (...) ⁷² İşte bu durum, İmam Şâfiî'deki asabiyet temayülünün ve Kur'an dilinin, dolayısıyla Arapçanın her türlü yabancı unsurlardan arınmış olduğuna dair savunusunun nedenini gayet açık bir şekilde gözler önüne sermektedir (...) ⁷³

Ebû Zehre ve Ebû Zeyd'in yaptığı bu çarpıcı değerlendirmelerden hareketle, Şâfiî'nin genelde Arap ırkına özelde de mensubu bulunduğu Kureyş'e karşı, sevgi temeline dayalı aşırı bir duyarlılık sahibi olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. ⁷⁴ Bu itibarla, onun Arap diline yönelik duyarlılığını da bu temelde izah etmenin yanlış bir yaklaşım olmayacağı kanaatindeyiz. Zira Arapça, katlanılması zor güçlüklerle dolu olan, kabile bağları vasıtasıyla birlik ve beraberliği gerekli kılan çöldeki Arabın hayatıyla çok yakından ilgili bir dil olması ⁷⁵ bakımından Araplar için bir iletişim aracı olmanın ötesinde çok daha fazla bir anlam ifade etmektedir. Daha doğrusu, Arapça, Câbirî'nin deyişiyle, Arap aklının oluşumunda rol oynayan en güçlü dinamiklerden birisi, belki de birincisi olup, ⁷⁶ âdetâ Arapların milliyetçi bir gururla her fırsatta dile getirmiş oldukları bir övünç vesilesidir. Sözü edilen bu gurur, aynı zamanda, diğer bazı an'anelerinde de olduğu gibi, öteden beri Arapçanın bütün beşerî

⁷² Abbâsiler döneminde 'Kur'an mahluk değildir' fikrinin –ki Şâfiî de aynı fikri savunmaktadır–, Abbâsi yönetimine karşı ortaya çıkan muhalefetin sembolü hâline geldiğinden ve bunu da Emevî dönemine sıcak bakan hadis çevrelerinin dile getirdiği şeklinde formüle edilen görüş, işte tam bu noktada oldukça anlamlı bir temele oturmaktadır. Bu görüş için bkz. Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tanhî Arka Planı*, s. 58.

⁷³ Ebû Zeyd, *el-İmâmü's-şâfiî*, s. 15-16.

⁷⁴ Müntesibi bulunduğu imamının özellikle soyuna yönelik bu hassasiyetini iyi bildiğinden olsa gerek Beyhakî (ö. 458/1066), *Menâkıhu's-şâfiî* adlı eserinin ilk bâbunda, Kureyş'in ilmi ve aklı üstünlük, sağlam görüşlülük gibi meziyetlerinden ötürü önceliğine, yine anılan özelliklerden dolayı kendilerine ittibâ edilmesine ilişkin hadislerle yer vermekte ve bu hadislerin bazılarıyla Şâfiî arasında irtibat kurmaktadır. Keza ikinci babla "Doğrusu bu Kur'an sana ve senin toplumuna bir hatırlatma/öğüttür" (43. Zuhûf 44) ayetinin Arapların ve Kureyş'in üstünlüğünü ifade ettiğine ilişkin rivayetlerin yanı sıra, Şâfiî'nin de kendilerine mensup olduğu Kureyş'i tüm Müslümanların sevmesinin vacip olduğunu belirten hadislerle yer vermekte; üçüncü babda ise Benî Hâşim ve Benî Muttalib'in üstünlüğüne işaret eden hadisleri zikretmektedir. Salt soyundan ötürü hiçbir zümreye imtiyaz tanımayan Hz. Peygamber'in dilinden suduru imkânsız olan bu rivayetler için bkz. Beyhakî, *Menâkıhu*, I. 17 vd. Beyhakî'nin Şâfiî'ye yönelik sergilediği bu tutumu aynıyla hicrî VIII. yüzyılın Şâfiî otoritelerinden biri olan Tâcuddîn es-Subkî'nin (ö. 771/1369) de benimsediğini görmekteyiz. Zira o da *Tabağâtü's-şâfiîyye* adlı eserine Kureyş'in üstünlüğünü dile getiren rivayetlerle başlamakta ve bu rivayetlerle Şâfiî arasında işarete dayalı birtakım irtibatlar kurmaktadır. Bkz. Subkî, *Tabağât*, I. 99 vd. Sözü edilen rivayetlerin te'villeri için ayrıca bkz. el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II. 61.

⁷⁵ M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahiyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 47-48.

⁷⁶ Câbirî, *Tekvinu'l-'akli'l-arabî*, s. 76.

dillerin en zengini, en iyi ve en güzel telaffuz edileni olduğu inancı-na da kaynak teşkil etmektedir.⁷⁷ Keza Arap dilcilerinin Kur'an'da yabancı kelime bulunduğu görüşüne karşı çıkmak⁷⁸ suretiyle Şâfiî ile aynı safta yer almalarında; öte yandan Hammâdu'r-Râviye (ö. 155/771) ve el-Halîl b. Ahmed (ö. 170/786) gibi güçlü dil ravilerinin Arapçanın derlenmesi, lafız ve kurallarının belirlenmesi konusunda yalnızca çölde izole ve kapalı toplumlar hâlinde yaşayan halis bedevileri kaynak kabul etmelerinde ve kendisinden kelime alınacak kimsenin derice sert, dilce fasih olması şartını koşmalarında da⁷⁹ sö-zü edilen gururun emarelerini sezinlemek olasıdır.

Bütün bu mülahazalardan sonra, Câbirî'nin Arap aklının en büyük yasa koyucusu/mimarı olarak nitelediği Şâfiî'nin,⁸⁰ dinin asıllarını Arapça ekseninde tanımlamasında ve üstün nitelikler at-fettiği Arapçayı ve Arap evreninin kurucusu olan bedevilerin ya-şam karakterlerini öğrenmek için çöldeki Huzeyl kabilesinin ya-nında uzun yıllar kalmasında, yaşadığı dönemin siyasal ve kültü-rel konjonktüründen beslenen muhtelif faktörlerin yanında, onun, takipçileri tarafından da her fırsatta öne çıkarılan Kureyş'e men-sup halis bir Arap kimliğini taşımasının rolü de inkâr edilemez. Bu itibarla Şâfiî'ye yönelik değerlendirmelerde sözü edilen kimlik olgusunun da göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz.

Sonuç

Tarihsel köken itibarıyla *halku'l-kur'ân* problemiyle de çok yakın-dan ilintili olduğu anlaşılan 'Kur'an'da Arapça dışında yabancı kö-kenli kelime bulunup bulunmadığı sorunu', ilk olarak Şâfiî tara-fından tartışma zeminine çekilmek suretiyle polemik konusu olan bir problematik hâline getirilmiş ve böylece İslam ilimler tarih-indeki sayısız ihtilaflara bir yenisi daha eklenmiştir.

Sahabe ve tâbiîn alimleri başta olmak üzere, meseleye dil dü-zeyinde yaklaşan birçok alim, Kur'an'da birtakım muarreb (Arap-çalaşmış) kelimelerin bulunmasının yadsınamayacağını ifade et-mesine rağmen, Şâfiî, ısrarla bunun aksini savunmuştur. Şâfiî bu savunusuyla, yaşadığı dönemde siyasal otorite tarafından empoze edilen Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesinin mağdurları duru-mundaki ehl-i hadise –ki her ne kadar Mihne'ye maruz kalmamış

⁷⁷ Kılıçlı, *Şuûbiyye*, s. 270.

⁷⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 179.

⁷⁹ Câbirî, *Tekvinu'l-aqlî'l-arabî*, s. 84.

⁸⁰ Câbirî, *Tekvinu'l-aqlî'l-arabî*, s. 106.

olsa bile, kendisi de aynı zümreden yana ta'vîr koymuştur– destek vermeyi amaçlamıştır. Kanaatimizce, bu destek, sonuç itibarıyla Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere, selef alimlerinin büyük çoğunluğunun savunduğu 'lafzı ve mânâsıyla kadîm Kur'an' anlayışının güçlenmesine ve dolayısıyla Haşeviye fanatizminin sesinin zaman içerisinde daha da yükselmesine katkı sağlamıştır.

Öte yandan, yaşadığı dönemin siyasal ve kültürel konjonktürünün beslediği dinî hamiyet ve kavmî hassasiyet gibi tepkisel saiklerle geliştirdiği dogmatik tanımlama çerçevesinde Arap diline üstün nitelikler atfeden ve dinin asıllarını ve bu asılları gerçek mânâda kavrayabilmeyi Arap dilini bilme şartına bağlayan Şâfiî, bu görüşüyle de tefsir alanında lafız ve nazım merkezli bir i'caz anlayışının egemen olmasına; fıkhîta nassın literal otoritesinin ön plana çıkmasına ve buna bağlı olarak Hanefî ekolünde oldukça etkin ve işlevsel bir rol üstlenen aklın, fer'lere asıl arama gibi âtil bir konuma indirgenmesine yol açmıştır. Yine onun bu görüşü, zımnî de olsa, genel karakteristikleri açısından Ahmed b. Hanbel çizgisiyle örtüşen ve Allah'ı mutlak güç ve irade ile özdeşleştiren Eşari kelamının Sünnî muhitte tartışmasız bir muzafferiyet kazanmasında da rol oynamıştır.

Bütün bunların yanında, Şâfiî, düşünce ve yöntem planında şiddetle muhalefet ettiği Mutezilenin akla yüklediği etkin rolden olsa gerek, akli âdeti anarşist bir unsur gibi telakki ederek, ısrarla nassa vurgu yapmak ve İslam'ın temel nassları olan Kur'an ve Sünnet'in Arap diliyle ifade edildiğini belirtmek suretiyle, İslam ilim ve kültür tarihinde Mutezili damarın kurumasında da hatırı sayılır bir fonksiyon icra etmiştir. Onun özellikle Kur'an ve Sünnet'in manevî otoritesini Arapça lehine kullanmak suretiyle temellendirdiği dogmatik dil anlayışı ise, pratikte, İbn Kuteybe ve Bâkîllânî örneğinde de ifadesini bulduğu üzere, Kur'an'ın anlaşılmasından ziyade, Arap toplumunun milliyetçi gururunu okşayan, 'üstün ve kutsal nitelikli bir Arapça fikrinin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.

RETORİK MERKEZLİ TARTIŞMALAR

KUR'AN'DA SECİ, TARTIŞMASI

Giriş

Kur'an, Tâhâ Huseyn'in deyişiyle, ne şiirdir ne nesir; o sadece Kur'an'dır. Gerçekten de Kur'an, İslam öncesi Araplarca bilinen herhangi bir edebiyat ürününe veya daha açık bir ifadeyle, ne 'şiir' ne de 'nesir' kategorisine dahil edilmesi mümkün olan dinî bir metindir.¹

Kur'an metninin kendine özgülüğünde en ufak bir kuşku bulunmamakla birlikte, bu metnin söz diziminin (nazım) şiir ve nesirle ilgili edebî sanatlardan büsbütün bağımsız olduğu da söylenemez. Tefsir usûlündeki Mekkî-Medenî ayırımından hareketle kabaca bir üslûp tahlili yapacak olursak, genellikle iman-küfür, kıyamet, ahiret, cennet-cehennem, mükafat-azap gibi konuların lirik bir üslûpla işlendiği Mekkî ayetlerdeki ritmik sözel armoninin –ki bu armoni, Mekke döneminde Arap şair ve ediplerinin en güçlü silahı olan şiirin otoritesine son vermiştir– edebî zevk bakımından şiirselliği çağrıştırdığını; uzun cümlelerden oluşan Medenî ayetlerin ise büyük ölçüde nesre ait özellikler taşıdığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Kur'an, teknik anlamda ne tam bir nesir ne de bir şiirdir. Nitekim, bu gerçek, “Biz ona şiir öğretmedik”² ve “O bir şairin sözü değildir”³ mealindeki ayetlerde de açıkça ifade edilmiştir.

Kur'an'ın tam olarak tanımlanması pek mümkün gözükmeyen nazmında, belâgatçılar tarafından genellikle nesre ait bir özellik

¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-naşş: Dirâse fi 'ulûmî'l-ku'ân*, Kahire 1993, s. 158.

² 36. Yâsîn, 69.

³ 69. Hâkka, 41.

olarak kabul edilen seci bulunup bulunmadığı meselesi İslam alimleri arasında tartışılmıştır. Bu çalışmada, öncelikle belâgattaki seci sanatı hakkında teknik bilgi verilecek; ardından, söz konusu tartışmada farklı tezleri savunan tarafların öne sürdükleri argümanlar çerçevesinde Kur'an'da seci konusu işlenecektir.

Bir Belâgat Terimi Olarak Seci

Sözlükte, 'düzgünlük, eşit düzeylilik, birbiriyle benzeşmek' gibi anlamlar içeren s-c-a kökünden türetilmiş olan sec' kelimesi, devinin aynı ses tonuyla inlemesini, bilhassa güvercinin aynı nağmeleri tekrarlayarak ötmesini ifade eder.⁴ Teknik bir edebiyat (belâgat) terimi olarak, *evâhir-i fıkârâtta üzerine tevâtu' vaki olan elfaz* yahut nesirde iki fâsılânın veya fâsılaların son harflerinin aynı (mütevâtîr) veya birbirine uygun (mütevâfık) olması⁵ biçiminde tanımlanan seci, belâgatın ifadeyi güzelleştirme usûl ve kaidelerini içeren bedî bölümünde, sesin tekrar ve benzeşimine mebni bir lafzi sanat olarak incelenmiştir.

Sekkâkî'ye (ö. 626/1228) göre, nesirde seci şiirde kafiye gibidir.⁶ Bu anlamda seci, sözün ahengini sağlayan, ona ses ve musiki yönünden katkıda bulunan bir sanattır. Burada sözü edilen fâsıla, nazımda mısraın, nesirde fıkranın (iki veya daha fazla cümleden oluşan ibare) son kelimesine tekabül etmektedir. Bazen 'karîne' kelimesiyle de karşılanan fâsıla, birbirine çoğunlukla bir edatla atfedilmiş fıkra veya cümle sonu da olabilir.⁷ Bu çerçevede, "mensur bir sözde fıkra sonundaki kelimelerin sonlarında bulunan harflerin ses ve vezin bakımından veya her iki bakımdan benzer olması"⁸ diye de tarif edilen seci; şekil, etki, güzellik vb. yönlerden sınıflandırıl-

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III. 1944.

⁵ Ebû'l-Me'âlî Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İdâh fî 'ulûmî'l-belâğa*, nşr. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, Beyrut 1980, II. 547; İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, I. 210; Sâduddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî, *el-Muṭavvel 'alâ't-telḥîs*, İstanbul 1309, s. 453; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fî'l-me'ânî ve'l-beḡân ve'l-bed'î*, İstanbul 1984, s. 404.

⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 431.

⁷ Saraç, *Belâgat*, s. 231-233. Bu tanımlamalara koşturarak sec'in söz içerisinde nasıl oluştuğunu örneklemek gerekirse; mesela, "kesâfet-i sehâbda letâfet-i şihâbı unutmuştuk" sözünde *kesâfet-letâfet* ve *şehâb-şihâb* kelimeleri arasında seci vardır. Bu sec'i ilk iki kelimede 't', son iki kelimede 'b' harfi oluşturur. Fâsılalarında *hâlemiz* ve *lâlemiz* kelimeleri bulunan bir ifadedeki seci ise, *hâle* ve *lâle* kelimelerinde biter. İyelik eki olan 'miz' zamirleri, ek oldukları için seci dışında kalır. M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989, s. 334.

⁸ Ahmed Ateş, "Seci", *İA*, İstanbul 1993, X. 307-308.

mış ve seci türleriyle ilgili örneklerin pek çoğu Kur'an'dan verilmiştir. Bunun yanında, seci sanatıyla ilgili birtakım zorunlu şartlardan da söz edilmiştir. Ziyâ'uddîn İbnu'l-Esîr'in (ö. 637/1239) dört maddede özetlediği bu şartlara göre, secili bir sözde kelimelerin iyi seçilmesi, mânânın sec'e değil sec'in mânâyâ tâbi olması, secili iki ifade biriminin ilkinde dile getirilen mânânın ikincisinde tekrar edilmemesi ve terkiplerin fasih olması gerekir.⁹ Sec'in bir diğer olmazsa olmaz şartı da itidaldir.¹⁰ Binaenaleyh, secide her türlü zorlama (*tekelluf*) ve yapmacıklıktan (*tasannu'*) uzak durulması gerekir.¹¹

Diğer taraftan, klasik belâgat kitaplarında sec'in cümle içinde daima vakf hâlinde bulunduğu,¹² yani seci oluşturan kelimelerin sonlarında sarf ve nahiv yönünden bulunması gereken sesliler ve tenvinlerin düştüğü belirtilmiş;¹³ ayrıca, *muvâzene* (nesirde sec'e nazımda kafiyeyle denk düşen kelimelerin sadece vezin bakımından eşit olmaları), *mumâsele* (nesirde ve nazımda bazı fıkralar arasında vezin, bazıları arasında da hem vezin ve kafiye bakımından birliktelik bulunması), *iltizâm*, *teşdîd* veya *luzûmu mâ lâ yelzem*¹⁴ (revilerden veya onların yerini tutan harflerden önce de aynı cinsten ve eşit sayıda harflerin bulunması)¹⁵ ve *tarşî'* (bir fıkraya veya mısradaki ikiden fazla kelime arasında vezin ve revî yahut onun yerini tutan harf bakımından uygunluk bulunması) gibi sanatlar da seci kapsamında mütalaa edilmiştir.¹⁶

Seci; ses tekrarı ve kelimelerdeki vezinler bakımından mutarraf, mütevâzi ve murassa' gibi kategorilere ayrılmıştır.¹⁷ Mutarraf seci, farklı vezinlerdeki iki kelimenin son harflerinin (revî) aynı olmasıdır. Bu tür sec'in Kur'an'daki örneklerinden biri, "Size ne oluyor ki, büyüklüğü Allah'a yakıştıramıyorsunuz? Oysa sizi değişik merhalelerden geçirmek suretiyle yaratan Allah'tır" (*mâ lekum lâ tercüne li'llâhi vakârâ ve kad hâlakakum eṣvârâ*)¹⁸ mealindeki

⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, I. 215.

¹⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, I. 212.

¹¹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 405.

¹² el-Haṭîb el-Kazvîni, *Telḥîsu'l-miftâḥ*, s. 157.

¹³ Kazvîni, *el-İcḍâḥ*, 1980, II. 549.

¹⁴ Saraç, *Belâğat*, s. 232.

¹⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Belâğat-ı Osmâniyye*, Haz. Turgut Karabey, Mehmet Atalay, Ankara 2000, s. 117.

¹⁶ Bilgegil, *Edebiyat*, s. 337-340.

¹⁷ Ateş, "Seci", *İA*, X. 307. Suyûtî bu üçüne, mütevâzin ve mütemâsil seci türünü de eklemiştir. Suyûtî, *Mu'teraḫu'l-âkrân*, I. 39.

¹⁸ 71. Nûh, 12-13.

ayetlerdir. Mütevâzi seci, fâsılaların hem revî hem vezin bakımından birbirinin aynı olmasıdır. Bu sec'in Kur'an'daki örneği, "Orada yüksek tahtlar, [servise hazır şekilde] konulmuş kadehler vardır" (*fihâ sururun merfû'ah ve ekvâbun mevđû'ah*)¹⁹ mealindeki ayetlerdir.²⁰ Murassa' seci ise, fâsılalarda olduğu gibi onlardan önceki sözcüklerin de, mukabilleri olan kelimeler ile aynı vezinde olmasıdır. Bu tür seci 'tarsî' diye de isimlendirilmiş;²¹ ayrıca 'tarsî' ile 'mütevâzin' terimlerini aynı seci türü için kullananlar da olmuştur. Zerkeşî (ö. 794/1392), zorlama olduğu gerekçesiyle Kur'an'da tarsî bulunmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte, "İyiler muhakkak cennette, kötüler de cehennemdedirler" (*inne'l-ebrâre le-fi na'im ve inne'l-fuccâre le-fi cahîm*)²² mealindeki ayetlerin, hatta son ayetlerinde ses benzeşimine mebni bir sanat olan müvâzeneye delalet etmesinden dolayı, 56. Vâkı'a suresinin bütünüyle bir tür tarsî olduğu da söylenmiştir.²³

Seci, güzellik yönünden de kategorize edilmiştir. Buna göre, en güzel seci, karineleri birbirine eşit olan secidir. Bu tür sec'in Kur'an'daki örneği, "[Onlar cennette] düzgün kiraz ağaçları, meyveleri salkım saçak muz ağaçları ve yayılmış gölgeler içindedirler" (*fi sidrin maḥdūd ve ṭalḥin menḍūd ve zillîn memdūd*)²⁴ mealindeki ayetlerdir. Karineleri birbirine eşit olanın ardından ikinci karinesi uzun olan seci gelir. Kur'an'daki örneği, "Battığı zaman yıldızla yemin olsun ki, arkadaşınız sapmadı" (*ve'n-necmi izâ hevâ mâ ḍalle sāḥibukum vemâ ḡavâ*) mealindeki 53. Necm, 1-2. ayetlerdir. Üçüncü karinesi uzun olan sec'in Kur'an'daki örneği ise, "Onu yakalayın, [ellerini boynuna] bağlayıp alevli ateşe atın. Sonra onu yetmiş arşın uzunluğundaki bir zincire vurarak oraya sokun" (*ḥuḏūh fe-ḡullūh ṣumme'l-caḥîme ṣallūh ṣumme fî silsiletin zer'uḥâ seb'üne zirā'an fe-slukūh*)²⁵ anlamındaki ayetlerdir.²⁶ Bu üç kategorinin dışında kalan ve ikinci bölümü ilkinden kısa olan seci, kusurlu sayılmıştır.²⁷

Seci, yukarıdaki tasnifle ilintili olarak, kısalık ve uzunluk yönünden de kategorize edilmiştir. Kısa seci, bölümlerindeki (fıkra)

¹⁹ 88. Gâşiye, 13-14.

²⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 75; Kazvînî, *el-İḍḍāl*, II. 547; Taftazânî, *el-Muṭavvel*, s. 453.

²¹ Saraç, *Belâgat*, s. 231.

²² 82. İnfitar, 13-14.

²³ Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 77.

²⁴ 56. Vâkı'a, 28-30.

²⁵ 69. Hâkka, 30-32.

²⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 77-78; Taftazânî, *el-Muṭavvel*, s. 453.

²⁷ İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, I. 257; Kazvînî, *el-İḍḍāl*, II. 548.

kelime sayısı az olan secidir. Kelime azaldıkça, secili sözcüklerin telaffuzundaki tınılar dinleyenin kulağına art arda geleceği için, bu tür seci, diğerlerine göre daha güzel kabul edilmiştir. Bu kategorideki en güzel seci ise, fıkraları iki kelimedenden meydana gelen secidir. “Yemin olsun! Birbiri ardınca gönderilenlere; şiddetle eserek savurup atanlara (?)” (ve'l-murselâti 'urfen fe'l-'âşifâti 'aş-fen)²⁸ ve “Ey bürünüp sarıyan! Kalk ve insanları uyar. Sadece Rabbini ulula. Kendine çeki düzen ver ve kötü şeyleri terk et” (yâ eyyuhâ'l-muddessir; kum fe-enzir ve rabbeke fekebbir ve şiyâbe-ke fe-ťahhir ve'r-rucze fe-hcur)²⁹ mealindeki ayetler, bu tür seci'nin Kur'ani örnekleri arasında sayılmıştır.

Belâgatta, her bölümü (fıkra) 3-10 kelimedenden oluşan seciler kısa; 11-12 ve çoğunluğu 15 kelimedenden oluşan seciler ise uzun kabul edilmiş; ayrıca, 6. Enfâl, 43-44. ayetlerdeki gibi, 20 kelimedenden oluşanlar da uzun seciden sayılmıştır.³⁰ Kısa ve uzun seci arasına, orta uzunluktaki seci anlamında ‘mutavassıt’ kategorisi eklenmiş ve bu kategori, “Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı(?) Onlar bir mucize görecektir olsalar, hemen yüz çevirir ve ‘bu, [öteden beri] süregelen bir sihirdir’ derler” (ikterabeti's-şâ'atu ve'nşekka'l-kamer ve in yerav âyeten yu'ridû ve yekûlû sihrun mustemirr) mealindeki 54. Kamer, 1-2. ayetlerle örneklendirilmiştir.³¹

Kur'an'da Seci Tartışmasına Giriş

Suyûtî (ö. 911/1505), kelimayı ilahî ile seci arasında irtibat kurulmasına karşı çıkan cumhur-ı ulemanın doğal olarak Kur'an'da seci'nin varlığını olumsuzladıklarını belirtmiştir.³² Ancak, ünlü Eşari kelamcı Bâkılânî'nin (ö. 403/1013), kendisinin de içinde yer aldığı Eşari bloğunun karşısında pek çok alim veya dâlinin aksi görüşü savunduklarını söylemiş olması,³³ Suyûtî'nin kullandığı ‘cumhur’ kelimesinin delaleti hakkında bazı şüpheler uyandırmaktadır.

Bilebildiğimiz kadıyla, Kur'an'da seci bulunmadığını savunan grubun öncüsü, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'dir (ö. 324/935). Bâkılânî'nin verdiği bilgiye göre, Eş'arî, eserlerinin çeşitli yerlerinde bu görüşü ispat etmeye çalışmıştır.³⁴ Meşhur Arap dâlisi Rummânî (ö.

²⁸ 77. Mürselât, 1-2.

²⁹ 74. Müddessir, 1-5.

³⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, I. 257-258.

³¹ Kazvinî, *el-İdâh*, II. 549; Suyûtî, *Mu'teraķu'l-'akrân*, I. 42.

³² Suyûtî, *el-İtkân*, II. 210; a. mlf., *Mu'teraķu'l-'akrân*, I. 25.

³³ Bâkılânî, *İ'câzu'l-kur'ân*, s. 76.

³⁴ Bâkılânî, *İ'câzu'l-kur'ân*, s. 76.

368/978) de seci tartışmasında Eş'arî'nin yanında yer almıştır. Rummânî'nin, Kur'an'ı, Allah'ın, 'mahluk' kelamının beşerî dilde somutlaşmış şekli olarak gören ve yorum tekniğinde dilsel verileri esas alan Mutezile ekolüne mensup olmasına rağmen bu tartışmada Eş'arî ile aynı safta yer almış olması, gerçekten ilginçtir.

Rummânî'ye göre, Kur'an'da seci olduğu söylenemez. Zira, fâsıla ile seci arasında önemli bir fark vardır. Fâsıla, ayetlerin son hecelerinde bulunan ve sözün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayan, birbirine benzer harflerdir. Fâsılalar belâgat, seciler ise kusurdur (*el-fevâsılı belâğatun ve'l-escâ'u 'aybun*). Ayrıca fâsılada lafızlar mânâyâ, secide ise mânâ lafza tâbidir. Lafzın mânâyâ öncelenişi, hikmetin muktezasına ters düşer. Çünkü hikmete mebni bir kelimadaki temel maksat, anlamın ortaya konmasıdır. Eğer söz konusu benzerlik (*muşâkele*) bu maksada matuf ise, söz belîğdir; aksi hâlde kusurludur. Kusurludur; çünkü kelimada lafzın mânâyâ öncelenmesi, hikmetin muktezasına ters düşen bir zorlamadır. Bu zorlama, bir bakıma, tacî süsledikten sonra sıradan bir zenciye giydirmek veya incileri çok güzel dizilmiş bir gerdanlığı köpeğin boynuna takmaya benzer. Anlayış ve kavrayış yetisi en düşük seviyede olan birisi bile bunun yakışıksız bir iş olduğunu hemen fark eder.³⁵ Rummânî'nin fâsıla ile sec'in mutlak surette birbirinden ayrıştırılmasını öngören bu zayıf argümanları, bilahare Bâkılânî'nin lafız ve nazım eksenli i'caz teorisi içinde geliştirilerek teolojik bir boyut kazanmıştır. Bâkılânî'ye göre

eğer Kur'an'da seci olsaydı, bu durumda Kur'an Arapların kullandıkları farklı üslûp ve ifade kalıplarının dışına çıkamaz; tabiatıyla, i'caz da gerçekleşmezdi. Eğer Kur'an için, 'o muhteşem bir secidir' demek caiz ise, bunu caiz görenlerin, 'muciz bir şiir' demeleri de pekâlâ mümkündür. Kur'an nasıl seci olabilir ki? Zira seci, Arap kâhinlerine mahsus bir söz türüdür. Bu yüzden, sec'in Kur'an'dan nefyedilmesi, şiirin nefyedilmesinden daha kuvvetli bir gerekçeye sahiptir. Çünkü kâhinlik nübhüvvetle çelişir; ancak, şiir böyle değildir. Bu konuda şöyle bir rivayet nakledilmiştir: Hz. Peygamber, ana rahminde iken öldürülen bir çocuğun diyetiyle ilgili olarak, "Bir şey yiyip içmemiş, ses çıkarıp haykırmamış cenine nasıl diyet öderiz? Onun kanı heder olmamış mıdır?" diyenlere, "Cahiliye sec'i gi-

³⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. İsâ er-Rummânî, *en-Nuket fî i'câzi'l-kur'ân*, (*Şelâsu resâ'il fî i'câzi'l-kur'ân* içinde), nşr. Muhammed Halefullâh, Muhammed Zeghlûl Sellâm, Kahire t.y., s. 97.

bi secili mi konuşuyorsun[uz]?" diye cevap vermiştir. Bu cevap, rivayetin bazı varyantlarında, "Kâhinlerin sec'i gibi seci mi yapıyorsun?" şeklinde kaydedilmiştir. [Hülasa], Hz. Peygamber bu tarz konuşmayı hoş karşılamadığına göre, Kur'an'da sec'in varlığından söz edilemez.³⁶

Kur'an'da seci bulunduğu fikrinin vehimden ibaret olduğunu belirten Bâkılânî, fâsıla ile seci arasındaki ayırımla ilgili olarak da şunları söyler: "Secide mânâ lafza tâbidir. Oysa Kur'an'da seci gibi görünen unsurlar kesinlikle böyle değildir. Çünkü Kur'an'da lafız mânâyâ tâbidir. Bir ifadenin, kendisinden kastedilen anlamı belirleyen lafızlardan oluşmasıyla, sadece mânâdan oluşması arasında fark vardır. Seci, anlam kendisine bağlı olduğunda diğer lafızların sağladığı türden bir fayda sağlar. Şayet mânâ bizatihi kendisiyle irtibatlı olursa, o takdirde seci, mânâyı tashih için değil, sözde cinas için olmuş olur."³⁷

Eş'arî, Rummânî ve Bâkılânî tarafından savunulan bu görüş, bilahare İbn Haldûn (ö. 808/1405) ve Bahâ'uddîn es-Subkî (ö. 773/1371) gibi alimlerce de benimsenmiştir.³⁸ Aynı görüş, "Kur'an'daki Fâsılalar" bahsinde Zerkeşî ve Suyûtî tarafından birinci sırada aktarılmak suretiyle, bir bakıma Sünniliğin resmi görüşü olarak sunulmuş;³⁹ son dönemde ise, Muhammed Ebû Zehre gibi bazı alimler tarafından da tercihe şayan bulunmuştur.⁴⁰

Buna mukabil, klasik dönemde yetişen çok sayıda dil ve belâgat uzmanı, Kur'an'da seci bulunduğunu söylemekte hiçbir beis görmemiş; hatta sec'in Kur'an'ın söz dizimine güzellik kattığı tezi ni savunmuştur. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), Sekkâkî, Kazvî (ö. 739/1338), Ziyâ'uddîn İbnu'l-Esîr, İbn Ebî'l-Hadîd (ö. 656/1258) ve Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348), bu tezi savunan meşhur simalarından bazılarıdır. Ebû'l-Hilâl el-Askerî, Kur'an ve seci konusundaki görüşünü şöyle özetlemiştir:

Edebî değeri olan hemen hiçbir söz seciden yoksun olamaz. Eğer seciden yoksun bir söz bulunması gerekseydi, kuşkusuz bu söz Kur'an'dan başkası olmazdı. Çünkü onun söz dizimi insanların sözlerine benzemez. Oysa Kur'an'da pek çok seci

³⁶ Bâkılânî, *İ'câzu'l-kur'ân*, I. 77.

³⁷ Bâkılânî, *İ'câzu'l-kur'ân*, I. 77.

³⁸ Muhammed el-Hasnavî, *el-Fâsıla fî'l-kur'ân*, Beyrut 1986, s. 108 vd.

³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 54; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 210-211.

⁴⁰ Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu'cizetu'l-kubrâ: el-Ḳur'ân*, Beyrut 1970, s. 270 vd.

vardır. Secilerin çoğu, ayetlerin son hecelerindedir. Bununla birlikte, kimi ayetlerin ortasında da seci vakidir. Kur'an'daki secilerin tümü, anlamın tam olarak ortaya konması (*temkīn*u'l-*ma'nā*) ve kelimelerdeki güzellik bakımından insanların sözlelerinden tamamen farklı bir özelliğe sahiptir. Kur'an'daki seciler kâhinlerin tekellüflü secilerinden de büsbütün farklıdır. Bu yüzden, Hz. Peygamber, bir adamı "Kâhinlerin sec'i gibi seci mi yapıyorsun?" diye paylamıştır. Çünkü kâhinlerin yaptıkları secilerin çoğu tekellüfle malüldür. Eğer Hz. Peygamber, mutlak mânâda sec'i yerseydi, "Seci mi yapıyorsun?" der ve susardı. Onun, hiçbir zorlama içermeyen sec'i kınaması düşünülemez. Nasıl kınayabilir ki? Seci, edebî sanatlar içinde mümtaz bir yere sahiptir. Kaldı ki, onun pek çok sözünde de seci vardır.⁴¹

Kâhin-Seci İlişkisi ve Kâhinlerin Sec'i

"Kur'an'da seci yoktur." tezini savunanlar, bu tezi Hz. Peygamber'in yukarıda sözü edilen hadisiyle dinî bir temele oturtmaya çalışmışlardır. Bu münasebetle İbn Abbâs'ın duada seciden kaçınılmasını öğütleyen ve gerek Hz. Peygamber'in gerekse sahabe neslinin secili duadan kaçındıklarını belirten sözüne de⁴² atıfta bulunulmuş olmakla birlikte, özellikle Hz. Peygamber'in sec'i kâhinlere nispet etmesi üzerinde durulmuştur. Ahmed b. Hanbel, Muslim, Nesâî ve İbn Hibbân gibi hadisçiler tarafından değişik varyantlarıyla nakledilen bu hadisin vürûd sebebi özetle şöyle aktarılmıştır: Biri Huzeyl diğeri Âmir kabilesine mensup iki kadın kavga eder. Huzeylli kadın, kavga sırasında attığı taşla diğerkadının hamile olduğu çocuğun düşmesine sebep olur. Mesele bilahare Hz. Peygamber'e intikal eder. Hz. Peygamber, taş atan kadının asabesine veya âkilesine ceninin diyetini (*ğurre*) ödemeleri gerektiğini bildirir. Ancak, kadının yakınlarından biri bu hükme itiraz sadedinde, "Şimdi biz, yememiş içmemiş, dünyaya gözünü açıp ses vermemiş bir cenine diyet mi ödeyeceğiz. Bu gibilerin kanları heder olur" (*e nedî men lâ ta'ime velâ şeribe velâ sāha festehelle ve mişlu zālike yuṭall*) mealinde bir söz söyler. Hz. Peygamber de adamın bu sözüne, "Kâhinlerin sec'i gibi seci mi [yapıyorsun]?" diye karşılık verir.⁴³

⁴¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitābu's-şinā'ateyn: el-Kitābe ve's-şi'r*, Kahire 1971, s. 266-267. Ayrıca bkz. Ebû Zehre, *el-Mu'cizetu'l-kubrā*, s. 270-271.

⁴² Bu söz için bkz. Buhârî, "Da'avât" 19.

⁴³ Hz. Peygamber'in burada zemmettiği sec'in asli kaynağı, rivayetin bazı varyantlarında Araplara, bedevilere veya cahiliye dönemine irca edilmiştir. Bkz. Mus-

Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre, seci, bu hadiste iki açıdan yerilmiştir. Bunlardan ilki, Hz. Peygamber'in hükmüne karşı çıkmayı ifade etmesi; ikincisi ise, sözde zorlama yapılmasıdır. Bu iki sakıncayı içermeyen seciler yasak değil, tam tersine sözde güzelliştir. Kaldı ki, Hz. Peygamber'in sözlerinde de birçok seci bulunduğu müsellemidir.⁴⁴ Duada seciden sakınılmasını tembihleyen rivayeti de aynı bakış açısıyla yorumlayan Nevevî, tekellüf ve tasannu içermeyen secili duada hiçbir sakınca olmadığını, bilakis bu tür duanın güzel addedildiğini söylemiştir.⁴⁵ Sec'in dinen yasak olup olmadığı konusunda Câhız (ö. 255/869) de şöyle bir görüş aktarmıştır:

İslam'ın ilk döneminde seci yasaklandı. Bunun sebebi, cahiliye dönemine çok yakın bir zaman dilimi içinde bulunulması ve Müslüman olan pek çok insanın zihinlerinde bu geleneğin kalıntılarından birtakım izlerin hâlâ varlığını koruyor olması idi. Ancak, bu illet(ler) ortadan kalkınca yasak da kalktı. Nitekim, raşid halifelerin huzurunda hatipler konuşurlar ve onların konuşmalarında birçok seci bulunurdu. Buna rağmen halifeler onları secili konuşmaktan menetmezlerdi.⁴⁶ [Hülasa], Hz. Peygamber'in, "Cahiliye sec'i ha!" sözüne muhatap olan kişi, sırf bu sözü söylediği için değil, bir hakkın iptalini dile getirdiği için kınandı.⁴⁷

Kanaatimizce, bu makul ve mantıklı görüşler nazar-ı dikkate alındığında, mezkur hadisin mantukundan sec'in mutlak mânâda yasak olduğu sonucuna varmak pek mümkün değildir. Sec'in bazı edip ve şair dostları tarafından yerildiğini söyleyen ve onların bu tutumunu seci konusundaki yetersizliklerine hamleden İbnu'l-Esîr de aynı kanaattedir. "Eğer seci mezmum olsaydı, Kur'an'da bulunmazdı," diyen İbnu'l-Esîr, bir adım daha ileri giderek, Kur'an'da secisiz hiçbir sure bulunmadığını, hatta Kâmer ve Rahmân gibi bazı Mekkî surelerin tümünün secili olduğunu belirtir. Ona göre, yukarıdaki hadiste seci mutlak mânâda yasaklanmamış; sadece kâhinlerle ilgili bir rezerv konulmuştur. Binaenaleyh, mezmum ve mekruh seci, sadece kâhinlerin sec'inden ibarettir. Mezkur hadiste sözü edilen kişinin yerilme sebebi ise, onun secili

konusması değil, Hz. Peygamber'in hükmüne karşı çıkmış olmasıdır. Kaldı ki, Hz. Peygamber'in sözlerinde de pek çok seci vardır. Hatta kimi hadislerde seci sağlama maksadıyla bazı kelimelerin ifade kalıplarında birtakım değişiklikler yapıldığı da vakidir.⁴⁸ İşte secili hadislerden bir örnek:

Velâkinne'l-istihyâ'e mine'llâh hâkka'l-hayâ en tahfeza'r-ra'se vemâ ve'â ve tehfaza'l-batne vemâ havâ ve tetezekkera'l-mevte ve'l-bilâ ve men erâde'l-âhirete ve tereke zînete'd-dunyâ fe-men fe-'ale zâlike fe-âkad istehyâ mine'llâhi hâkka'l-hayâ

Gerçekte, Allah'tan hakkıyla hayâ etmenin anlamı şudur: Baş ve baştaki uzuvları, karnı ve karın bölgesindeki uzuvları koruman, ölümü ve toprak olmayı aklından çıkarmamandır. Kim ahireti ister ve dünyanın güzelliğini terk ederse; işte bunu yapan kişi Allah'tan hakkıyla hayâ etmiş olur.⁴⁹

Sonuç olarak, Kur'an'da seci bulunmadığı tezini savunanların delil ittihaz ettikleri hadiste seci mutlak mânâda yerilmemiştir. Daha açıkçası, hadiste yerilen seci, kâhinlere, bedevilere veya cahiliye Araplarına özgü secidir. Hz. Peygamber'in verdiği hükme karşı çıkışta sözel bir enstrüman olarak kullanılan sec'in kâhinlerle ilişkilendirilmesine gelince; bu ilişkinin keyfiyetini anlayabilmek için, evvelemirde kâhin ve kehanet gibi kavramların İslam öncesi dönemdeki karşılıklarının bilinmesi gerekir.

Aslı Arapça olmakla birlikte, İbranca *kohen*, Aramca *kūhen*, *kūhnū* (rahip) kelimeleriyle de ilişkisi kurulan *kâhin*,⁵⁰ cahiliye döneminde gaybın bilgisine ulaştıklarını ve gelecekte vuku bulacak olaylar hakkında bilgi sahibi olduklarını iddia eden kişilere verilen bir isimdir.⁵¹ İslam öncesi Arapların tarihi hakkında bilgi veren kaynaklarda pek çok kâhinin adı zikredilmiştir. Cahiliye döneminin sonlarında yetişen Sevâd b. Kârib ed-Devsî –bu zat sonradan Müslüman olmuştur–, Belhars b. Ka'b'in kâhini Me'mûr el-Hârî'î ve Uzzâ Selime gibi kâhinler, bunlardan sadece birkaçıdır.⁵² Bu kâhinlerden bazıları, kıssacıların marifetiyle mitolojik bir kimliğe büründürülerek efsaneleştirilmiştir. Mesela, Arapların en

⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, I. 210-211; Ebû Muhammed İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, Kahire 1935, s. 168 vd.

⁴⁹ Tirmizî, "Kıyâme" 24.

⁵⁰ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî: el-Âşru'l-câhilî*, Mısır t.y., I. 420; A. Fischer, "Kâhin", *İA*, İstanbul 1993, VI. 71.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, V. 3950.

⁵² Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, I. 421.

meşhur kâhinlerinden biri olan Şık b. Sa'b tek gözü, tek eli ve tek ayağı olan bir insan biçiminde; Satih b. Rebi'â ez-Zi'bî ise kafatasının dışında hiçbir kemiği olmayan, yüzü vücudunun göğüs kısmında olduğu için boynu bulunmayan acayip bir varlık olarak tasvir ve tahkiye edilmiştir.⁵³

Cahiliye döneminde kâhinler genellikle tapındıkları putlara hizmet eder ve gayba yönelik keşfi bilgilerini, *tâbi'*, *şahib*, *mevlâ*, *ve-lî* ve çoğunlukla *re'î* denilen cinlerle kurdukları irtibat sayesinde elde ettiklerini ileri sürerlerdi.⁵⁴ Diğer taraftan, halk arasında kâhinlerin ilham ve vahye mazhar olduklarına inanılırdı. Bu ve benzeri inançlardan ötürü sıradan insanların nazarında tartışılmaz bir ruhani otorite kesbettikleri için, Araplar her konuda onlara başvurur, fikir danışır ve aralarındaki problemleri onların hakemliğinde çözmeyi tercih ederlerdi.⁵⁵ Kâhinler siyasal ve toplumsal hayatta da önemli bir rol oynarlardı. Hatta devlet, kabile ve savaşla ilgili tüm hususlar onlara danışılırdı. Bu yüzden kadın ve erkek hükümdarların hususi kâhin ve kâhineleri olduğu gibi, kabilelerin de şair ve hatibin yanında birer kâhin veya kâhinesi bulunurdu. Özel yaşamda kâhinler her türlü ihtilafı çözmeye hakemlik yaparlar ve onların verdikleri hükümler, ilahi buyruklar gibi mutlak kabul görürdü. Kâhinler ayrıca rüyaları yorumlar, kaybolan develerin yerlerini, zina vakalarını tespit eder; bilhassa hırsızlık ve fail-i meçhul cinayetler gibi vakaları aydınlatıp kesin sonuca bağlarlardı. Bütün bu işler için ücret talep eden kâhinlerden⁵⁶ bir kısmı ise, sebeplerden/öncüllerden hareketle birtakım işlerin hakikat ve künhüne vâkıf olduklarını ileri sürer ve kendilerine soru soran kişinin söz, tutum ve davranış tarzından birtakım çıkarımlarda bulunurlardı.⁵⁷

Cahiliye dönemindeki kâhinlerin en büyük meziyetlerinden biri de, secili konuşmalarıydı. Secili konuşmanın, kâhinliğin en üst mertebesine ait bir özellik olduğunu söyleyen İbn Haldûn'un ver-

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I. 268; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, I. 421. Şık ve satih hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekka ve dğr., Beyrut t.y., I. 15-19; Ebû'l-Hasen Ali b. Huseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zehab ve me'âdinu'l-cevher*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmid, Mısır 1964, II. 174.

⁵⁴ Fischer, "Kâhin", *İA*, VI. 71-72.

⁵⁵ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, I. 420; Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, İstanbul 1976, III. 29-34.

⁵⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, ty., s. 217-218; Fischer, "Kâhin", *İA*, VI. 72.

⁵⁷ Mes'ûdî, *Murûcu'z-zehab*, II. 172 vd.

diği bilgilere göre, muhayyileleri son derece fonksiyonel olan duayen kâhinler, ayna vb. şeffaf cisimlere, ölmüş hayvanların kemiklerine veya tesadüfen çıkagelen bir kuşa gözlerini dikip sürekli olarak bakar ve bir zaman sonra meditasyona benzer bir tecrübeyle maddi bağlardan soyutlanırlardı. Seci, kâhinlerin maddi bağlardan kopuş, kendilerinden geçiş ve gayba muttali oluş sürecinde son derece önemli bir rol oynardı. Bu arada, bilmek istedikleri şeylerle ilgili olarak kalplerinde vecd ve ilham kaynaklı birtakım bilgiler oluşur ve bu bilgileri secili sözlerle insanlara iletirlerdi. Kimi kâhinler ise efsun kabilinden bazı kelimeler telaffuz ettikten sonra kendilerine ilham geldiği iddiasında bulunurlardı.⁵⁸

Esasen, cahiliye döneminde secili konuşma âdeti sadece kâhinlere mahsus bir özellik değildir. Çünkü bu dönemde kâhinlerin yanı sıra hatiplerin de konuşmalarında seci yaptıkları; ayrıca, Damre b. Damre, Akrâ b. Hâbis ve Nufeyl b. Abdiluzzâ gibi hakemlerin secili sözlerle hüküm verdikleri bilinmektedir.⁵⁹ Bununla birlikte, kâhinlerin secileri ile hatiplerin ve secili konuşan diğer insanların sözleri arasında farklılık bulunduğu belirtilmiştir. Kâhinler, genellikle aynı, nadir olarak da değişik kafiyeli ve çok kısa cümlelerden oluşan ahenkli bir nesir ile konuşurlardı. Ancak, onların bu ahenkli sözleri son derece müphem ve karmaşık kelimelerden oluşurdu. Müphem konuşmalarının en temel sebebi ise, sözü her türlü yoruma açık bırakmak, diğer bir deyişle, isteyene istediği şekilde yorumlama fırsatı vermek ve böylece muhatabın karşısında yalancı çıkmamak idi.

Diğer taraftan, kâhinler, sözlerini umumiyetle akşam ve sabah gibi zaman dilimleri ile yer, gök, güneş, ay, yıldızlar gibi somut nesneler, çeşitli bitkiler ve hayvanlar üzerine yemin ederek pekiştirirlerdi.⁶⁰ Bu bağlamda, Arap kâhinlerinin duayeni olarak anılan Uzzâ Selime'den (Selime b. Hayye)⁶¹ şöyle bir söz aktarılmış-

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Z. Kadiri Ugan çevirisi), I. 263-265. İbn Haldûn ayrıca bu tür ilhama şeytanın kaynaklık etmesi hasebiyle kâhinlerin vecd içinde secili sözlerle aktardıkları bilgilerin bir kısmının doğru bir kısmının yanlış olduğunu, onların çoğu zaman gaybdan haber aldıklarını iddia etmelerinin kendi zanlarını dile getirmekten başka bir anlam ifade etmediğini ve kendilerine soru soranları süslü sözlerle aldattıklarını belirtmiştir. İbn Haldûn, *age.*, I. 245-246.

⁵⁹ Bkz. Câhız, *el-Beyân*, I. 195-196. Cahiliye dönemindeki Arapların secili sözlerinden örnekler için ayrıca bkz. Suyûtî, *el-Muzhir*, II. 528-532; Ebû'l-Meâlî Mahmûd Şukrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-arab*, Bağdat 1314, I. 88 vd.

⁶⁰ Câhız, *el-Beyân*, I. 195; Dayf, *Târihu'l-edebi'l-arabî*, I. 423.

⁶¹ Câhız, *el-Beyân*, II. 5.

tır: *Ve'l-arđı ve's-semāi ve'l-‘ukābi ve's-sukāi vākfaten bi bekāi lekad neffere'l-mecdu beni'l-uşerāi li'l-mecdi ve's-şenāi.* (Yeryüzüne, gökyüzüne, kartala ve suya –veya herhangi bir yere– doğan güneşe yemin olsun ki, şeref ve üstünlük Uşerâoğullarıyla özdeşleşti.). Benû Riâm'ın kâhinesi Zebrâ'nın da kendi kabilesini şu sözlerle uyardığı nakledilmiştir: *Ve'llevhi'l-hâfik ve'l-leyli'l-ğāsık ve's-şabâhi's-şarık ve'n-necmi't-târik ve'l-muzni'l-vâdık. İnne şecere'l-vādī leye'dü hatlā ve yehruku enyāben ğuslā. Ve inne saharat-tavdi leyunziru suklā lā tecidūne anhu ma'lā.*⁶²

Bu tür sözler, nüzü'l tarihinin ilk dönemlerinde bazı Kureyşlilerin Kur'an ayetlerini kâhinlerin secili sözleriyle mukayese etmelerine sebep olmuştur. Bu yüzden Allah, muhtelif ayetlerde vahyin bir kâhin ve şairin sözü olmadığını beyan etmiştir.⁶³

Kur'an'da Sec'i Olumsuzlamanın Teolojik Zemini

Kur'an'da sec'in varlığını savunan Hafâcî ve Ziyâ'uddîn İbnu'l-Esîr gibi belâgatçılar, aksi görüşü savunanların argümanlarını eleştirmişlerdir. Söz konusu argümanlar, Bâkılânî'nin *İ'câzu'l-kur'ân* adlı eserindeki görüşler ekseninde Abdurra'ûf Mahlûf, Alî el-Cundî ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi bazı çağdaş araştırmacılar tarafından da ciddi şekilde tenkide tâbi tutulmuştur.

Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-naşş* adlı eserinde, klasik dönem ulemasının Kur'an'ı seciden tenzih etme gayretlerinin, temelde ilahi kelamla beşerî kelamı birbirinden kesin çizgilerle ayırtırmaya yönelik olduğunu belirtir. Ona göre fâsıla-seci ayırımı, gerçekte Eşarîlerin kelam sıfatının Allah'ın zâtî sıfatlarından biri olduğuna ilişkin kabullerini pekiştirmeye matuf bir ayırımdır. Kur'an'la diğer metinleri birbirinden tam olarak ayırtırma gayretleri, işte bu kabulden kaynaklanmaktadır. Kur'an'la ilgili terimlerle Arap-İslam kültüründeki şiir ve nesre ait terimler arasında büsbütün farklılık bulunduğunu ispatlama çabası da yine aynı kabulün tezahürüdür.⁶⁴ Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî'nin aşağıdaki ifadeleri, Ebû Zeyd'in konuyla ilgili bu tespitlerini teyit etmektedir. Zerkeşî şöyle der:

Seciden sakınılmasının sebebi şudur: Bu kelimenin orijinal anlamı, kuşun aynı nağme ile ötmesini ifade eder. Kur'an, ilişki benzerliği (istiare) yoluyla bile olsa, orijinal anlamı kuş sesini

⁶² Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, I. 421.

⁶³ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, I. 422.

⁶⁴ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-naşş*, s. 163.

ifade eden bir lafızla ilişkisi kurulamayacak kadar değerli bir kitaptır. Bu üstün değerinden dolayı, Kur'an'ın, insanların sözlerinde ortaya çıkan 'seci' isminde/vasfında, diğer hâdis söz kategorileriyle birleşmesi söz konusu olamaz. Çünkü Kur'an Allah'ın sıfatlarındandır. Bu itibarla, onun, –her ne kadar mânâ doğru olsa da– hakkında izin bulunmayan bir sıfatla tavsif edilmesi caiz değildir.⁶⁵

Kur'an'daki fâsılalarla ilgili başlık altında, “ayetin fâsılası, nesirdeki sec'in karinesi, şiirin kafiyesi gibidir” şeklinde bir ifade kullanan Suyûtî ise,⁶⁶ *el-İtkân* adlı eserinde, işlediği hemen her konuda olduğu gibi, bu konuda da büyük ölçüde selefi Zerkeşî'nin görüşlerini tekrar eder. Sözlerine, “fâsılalara kafiye denmesi icmâen caiz değildir” yargısıyla başlayan Suyûtî, bu yargısını şöyle gerekçelendirir:

Allah, Kur'an'ın şiir olarak isimlendirilmesini kabul etmediği için, kafiye isminin de kabul edilmemesi gerekir. Çünkü kafiye ıstılahi anlamda şiire özgü bir vasıftır. Kafiyenin Kur'an için kullanılması mümkün olmadığı gibi fâsılanın da şiir için kullanılması mümkün değildir. Çünkü fâsıla yalnızca Allah'ın kitabına mahsustur. Çoğunluk alimler, “Kur'an hakkında seci nitelemesini kullanmak caiz midir?” sorusunu “Caiz değildir” diye cevaplamışlardır. Çünkü bu kelimenin orijinal anlamı, kuşun aynı nağme ile ötmesini ifade eder. Kur'an, istiare yoluyla bile olsa orijinal anlamı kuş sesini ifade eden bir lafızla ilişkisi kurulamayacak kadar değerli bir kitaptır. Bu üstün değerinden dolayı Kur'an'ın, insanların sözlerinde ortaya çıkan 'seci' isminde/vasfında, diğer hâdis söz kategorileriyle birleşmesi söz konusu olamaz.⁶⁷

Zerkeşî ve Suyûtî'den aktardığımız bu pasajlardaki, “Üstün değerinden dolayı Kur'an'ın, insanların sözlerinde ortaya çıkan 'seci' isminde/vasfında, diğer hâdis söz kategorileriyle birleşmesi söz konusu olamaz.” cümlesi son derece mânidardır. Zira, burada sec'in nefyi ile Kur'an'ın Allah'ın sıfatlarından biri olması arasında bağıntı kurulmuştur. Bu bağıntıda söz konusu edilen kelam sıfatı, Mutezile'nin savunduğunun aksine, fiilî değil zâtî sıfattır. Çünkü, yukarıda aktardığımız her iki pasajın son cümlesinde geçen 'hâdis söz kategorileri' tabiri, anılan alimlerin, kelam sıfatını Allah'ın zâtî sıfatların-

⁶⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 54.

⁶⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 210.

⁶⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 210.

dan saydıklarına ve dolayısıyla Kur'an'ı kadîm bir kelim olarak algıladıklarına işaret etmektedir. Binaenaleyh, Allah ezelde mütekel-lim olduğuna ve yine ezelde seci sanatı bulunmadığına göre, O'nun kadîm kelimasında sec'in varlığından söz etmek olanaksızdır.

Tamamen dilsel bir konu olan sec'i ilahi sıfatlarla irtibatlandı-ran; bununla da kalmayıp konuyu helal-haram, caiz-gayr-i caiz gibi dinî normlar üzerinden tartışmaya açan bu anlayış,⁶⁸ Kur'an'ın Arap diliyle vahyedilmiş bir kelim olduğu gerçeğini maalesef atlamıştır. Alî el-Cundî, Bâkıllânî'nin seci hakkındaki görüşlerini eleştirirken aynı noktaya işaretle şöyle demiştir:

Bâkıllânî'nin en büyük gayreti Kur'an'ı Araplara ait söz çeşitle-rinin dışında tutmak ve Arap kelim ile Kur'an'ın arasına çe-likten surlar çekmektir. O, bütün argümanlarını bu anlayış ek-seninde tesis etmekle birlikte, Kur'an'ın bizzat kendisini, "Biz her peygamberi kendi toplumunun diliyle gönderdik" (14. İb-râhîm, 4), "[Bu Kur'an], bilen bir toplum için, ayetleri Arapça okunarak açıklanmış bir kitaptır" (41. Fussilet, 3) ve "Şüphe-siz biz onların, Kur'an'ı ancak bir insan öğretiyor, dediklerini biliyoruz. Kendisine nispet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Hâl-buki bu [Kur'an] apaçık bir Arapçadır" (16. Nahl, 103) şeklin-de nitelemiş olmasını maalesef gözden kaçırmıştır. Yine o, Kur'an'ın Arap kelim cinsinden olmasının i'caza ters düşme-diği, tam tersine ona derinlik kazandırdığı gerçeğini de ıskala-mıştır (*fevt*). Çünkü Kur'an Araplara, kendilerinin cahili olduk-ları bir şeyle değil, bildikleri bir sözle meydan okumaktadır.⁶⁹

Bâkıllânî, meseleyi dilin dışına taşıma ve nihai hükmünü helal-haram ayırımı üzerinden verme gayreti içinde olmasına rağmen, Hz. Peygamber'in "Kâhinlerin sec'i gibi seci mi yapıyorsun?" anla-mındaki hadisnin dışında hiçbir dinî delil ortaya koyamamıştır. Oysa Bâkıllânî'den, mutlak mânâda reddettiği dilsel bir olguyu ge-rek sübut gerekse delalet açısından sıhhati tartışılmaz nitelikte bir dizi naklî-şer'î argümanla desteklemesi beklenirdi. Ne ki o, bu beklentiye boşa çıkarmış; dinî argüman yerine kendi içinde tutarsız bir dizi istidlalde bulunmuştur. Onun konuyla ilgili istidlallerinden birine göre, "eğer Kur'an'da seci bulunsaydı, bunu kabul eden in-sanların 'o muciz bir secidir' demeleri de pekâlâ doğru olurdu".

Mahlûf, haklı olarak, bu istidlalin kabul edilemez olduğunu be-lirtmiştir. Çünkü, Kur'an'da varid olan bir seci için muciz niteleme-

⁶⁸ Mahlûf, *el-Bâkıllânî*, s. 246.

⁶⁹ Mahlûf, *el-Bâkıllânî*, s. 208.

sini kullanmanın hiçbir sakıncası yoktur.⁷⁰ Ayrıca, Bâkılânî'nin, sec'in söze hiçbir katkısı olmayan bir tasannudan ibaret olduğunu ispatlamak maksadıyla savunduğu, "secide mânâ lafza, Kur'an'daki fâsılalarda ise lafız mânâyâ tâbidir" iddiası da tartışmaya açıktır. Zira, sec'in yapmacık bir söz sanatına indirgenip indirgenemeyeceği meselesi bir tarafa, Kur'an'daki pek çok ayette, fâsılalar arasında uygunluk sağlama maksadıyla mânânın açıkça lafza tâbi olduğu görülmektedir. Örneğin, Kur'an'da, Hz. Musa ile Hz. Harun'un birlikte anıldıkları tüm ayetlerde –20. Tâhâ, 70. ayet hariç– önce Musa, ardından Harun zikredilmiştir. 20. Tâhâ, 70. ayette ise sıralama *Hârûne ve Mûsa* şeklinde düzenlenmiştir. Belâgatçılara göre, sıralamadaki bu değişiklik seciden kaynaklanmaktadır. Bâkılânî'ye göre ise, bu iki kelimenin yerini değiştirmekle seci değil i'caz yapılmıştır. Daha açık bir ifadeyle, Musa-Harun tertibini Harun-Musa şeklinde değiştirmekle, insanoğlunun bir benzerini ortaya koymaktan âciz kalacakları türden bir i'caz gerçekleştirilmiştir. Bu itibarla, söz konusu takdim-tehirde seci bulunduğunu söylemek vehimdir.⁷¹

Kanaatimizce, asıl vehim, Bâkılânî'nin burada i'cazdan söz etmiş olmasıdır. Zira, iki kelimenin takdim tehiriyle ne tür bir i'caz ortaya konduğunu anlamak güçtür. Şöyle ki, Harun ve Musa kelimeleri vâv harfiyle birbirine atfedilmiştir. Bu ikisinin yerini değiştirmekle anlamda herhangi bir değişim ve farklılaşım gerçekleşmemektedir. Oysa kelimelerin takdim ve tehirinde ya mânâyâ itibar etmek ya da ifadede güzellik sağlamak gibi bir amaç gözetilmesi gerekir. Birbirine vâv harfi ile bağlanan iki kelimede takdim-tehir yapmakla anlamda hiçbir değişiklik vuku bulmadığına göre, nihayetle söylenecek tek söz şudur: Anılan kelimelerin takdim-tehirindeki amaç, seci sağlamaktır.⁷²

Fâsıla-Seci Ayırımı

Kur'an'da sec'in varlığını olumsuzlayanlar, ayetlerin sonlarındaki ses uyumlarını 'fâsıla' terimiyle karşılamışlardır. Bâkılânî ve onunla aynı görüşü paylaşan alimlerin ısrarla seciden ayrı tutmaya çalıştıkları 'fâsıla' terimi çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bir ta-

⁷⁰ Mahlûf, *el-Bâkılânî*, s. 214.

⁷¹ Bâkılânî, *İ'câzu'l-kur'an*, s. 81.

⁷² Mahlûf, *el-Bâkılânî*, s. 235-236. Bâkılânî, bir taraftan Kur'an'da seci olmadığı fikrinde ısrar etmiş, diğer yandan da, farkında olmadan bunun varlığını onaylamıştır. Zira o, seci bahsinde tarsîden söz etmiş ve gerçekte sec'in mütemmimi olan tarsîyi Kur'an ayetleriyle örneklemiştir. Bkz. Bâkılânî, *İ'câzu'l-kur'an*, 105-106; Mahlûf, *age.*, s. 246-248.

nıma göre, fâsıla, ayetlerin son hecelerinde (*maḳāṭı'*) bulunan ve mânânın tamamlandığını bildiren, birbirine benzer harflerdir.⁷³ Bir başka tanımlamaya göre ise Kur'an ayetlerinin son kelimesine, içinde bulunduğu ayetle onu takip eden ayeti birbirinden ayırdığı için fâsıla, son harfine de *el-ḥarfı'l-fâsıla* denir.⁷⁴

Daha önce de ifade edildiği üzere, sec'i olumsuzlayan alimler, fâsılayı sadece Kur'an'a mahsus bir özellik olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşü benimseyen alimler arasında yer alan İbn Haldûn'a göre, Kur'an'daki ayetlerin sonlarındaki fâsılalara kafiye denilemeyeceği gibi, seci de denemez. Zira, Kur'an her ne kadar nesir türünden bir kelim ise de, ne tam serbest nesir ne de secili bir nesirdir.⁷⁵ Ayrıca, kafiye, şiir için kullanılan bir terimdir. Oysa Allah Kur'an'ın şiir olmadığını açıkça beyan etmiştir. Binaenaleyh şiirde fâsıla, Kur'an'da da kafiye bulunmaz.⁷⁶

Muhtemelen ilk defa Mutezili Rummânî tarafından formüle edilen, daha sonra Bâkîllânî ve diğer Sünnî ardılları tarafından aynıyla benimsenen seci-fâsıla ayırımı, günümüz Kur'an araştırmacılarının çoğu tarafından da peşinen doğru kabul edilmiştir. Sözgeşi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ndeki (*DİA*) "Fâsıla" maddesinde şu ifadeler yer verilmiştir:

İslam alimleri kıraat ilmindeki fâsılanın Allah'ın kitabına mahsus olduğu, bu bakımdan kafiye ve seci ile karıştırılmaması gerektiği görüşündedir. Çünkü kafiye şiirde bulunur; Kur'an ise şiir tarzında indirilmemiştir: "Biz ona şiir öğretmedik" (Yâsîn 36/69); "O bir şairin sözü değildir" (el-Hâkka 69/41); ayrıca bkz. el-Enbiyâ 21/5; es-Sâffât 37/36; et-Tûr 52/30). Seci belâgatta kusur sayılır; çünkü burada asıl olan kelimeler arasındaki armonidir; mânâ ona uyar. Ayrıca seci ve kafiye bir zorlamayı gerektirdiği için, şekil ve ses bakımından birbirine uygun kelimelerin seçimi sırasında ortaya mânâca yanlış anlamalara sebebiyet verecek farklılıklar çıkabilmektedir. Hâlbuki fâsılada durum böyle değildir; burada anlam birinci planda tutulmuştur ve armoni tabii güzelliğiyle kendiliğinden gelir. Fâsıların meydana getirdiği üstün ahenk, tenasüp ve insicam zihinlerde ve gönüllerde derin bir tesir bırakır; dolayısıyla ayet-

⁷³ Rummânî, *en-Nuket*, s. 97.

⁷⁴ Diğer tanımlar için bkz. Ali Eroğlu, "Kur'an-ı Kerim'de Fâsıla", *AEÜİFD* X (1991), s. 252-253; Abdurrahman Çetin, T. Rüştü Topuzoğlu, "Fâsıla", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 209.

⁷⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III. 221.

⁷⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 58-59; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 124-125.

lerin hafızada daha kolay yer etmesine ve Kur'an'ın kolaylıkla ezberlenmesine yardımcı olur. Şüphesiz bu durum ses ve söz uygunluğu, anlam bütünlüğüyle sadece ilahi kelama mahsus bir güzelliştir. Bunlardan başka şiirde ve secide görülen kuru kalıplara bağlılık, gereksiz söz uzatmak veya kısaltmalar fâsılada söz konusu değildir. Her ne kadar fâsıla gereği bazı ayetlerde harf ilavesi (*er-rasûlâ*'daki *elif* gibi, el-Ahzâb 33/66), hazfi (*izâ yesr*'in sonundan düşen *yâ* gibi, el-Fecr 89/4) veya takdim tehiri (*felillâhi'l-âhiretü ve'l-ûlâ* gibi, en-Necm 52/25) yahut kelime değişikliği (*tûr-i sînîn* [aslı: *sînâ*] gibi, et-Tîn 95/2) yapıldığı ileri sürülmüşse de bunlarda daha başka sebep ve hikmetlerin bulunduğu da ifade edilmiştir.⁷⁷

Kanaatimizce, bu pasajda ortaya konan anlayışın tüm argümanları tartışmaya açıktır. Örneğin, fâsılanın Kur'an'a özgülüğü, bu anlayışa göre, "[Kur'an,] bilen bir topluluk için, ayetleri Arapça okunarak açıklanmış (*fusşilet*) bir kitaptır"⁷⁸ mealindeki ayette geçen *fusşilet* kelimesiyle ilişkilidir. Hâlbuki, ayette geçen *tafsîl* kelimesinin, burada bahis konusu olan fâsıla terimiyle hemen hiçbir ilgisi yoktur.⁷⁹ Ayetteki tafsilden maksat, Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) yorumuna göre, Kur'an ayetlerinin farklı konularla ilgili olması ve ayrıntılı olarak çeşitli anlamlar içermesidir.⁸⁰ Diğer taraftan, fâsılanın sadece Kur'an'a mahsus olduğu iddiası da tartışmaya açıktır. Zira, ilk olarak Arap edebiyatında ortaya çıkıp sonradan İslami edebiyatlara yayılan bir nazım sistemi olan aruz ilminde de *fâsıla-yı suğrâ* ve *fâsıla-yı kubrâ* gibi terimler vardır.⁸¹

Kur'an bağlamında fâsıla yerine seci kelimesini kullanmanın niçin caiz olmadığı meselesine gelince; klasik dönem İslam ulemasının bu konuyla ilgili argümanı son derece ilginçtir. Daha önce aktarmış olduğumuz bu ilginç argümana göre, seci kelimesi, kuşun aynı nağme ile ötmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, semantik örgüsünde bayağı bir anlam içeren seci kelimesi ile Kur'an arasında –istiare (benzerlik ilişkisi) yoluyla bile olsa– irtibat kurulamaz. Çünkü Kur'an bu türden bir istiare yapılamayacak kadar şerefli bir kitaptır.⁸² Kanaatimizce, aşırı tenzih gayretinin ürünü olan bu analogik argüman karşısında bir başkasının da şöyle bir kıyas ge-

⁷⁷ Çetin-Topuzoğlu, "Fâsıla", *DİA*, XII. 209-210.

⁷⁸ 41. Fussilet, 3.

⁷⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 54.

⁸⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîh'u'l-gayb*, XXVII. 94.

⁸¹ Mahlûf, *el-Bâkılânî*, s. 216.

⁸² Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 54.

liştirmesi pekâlâ mümkündür: Allah'ın kitabını açıklama ve yorumlama anlamına gelen 'tefsir' kelimesinin kök anlamlarından biri de doktorun tahlil yapmak için hastadan istediği idrar numunesi, yani *tefsîr*dir.⁸³ Şu hâlde, kökeninde 'idrar' anlamı içeren tefsir kelimesinin, her türlü bayağılıktan münezze olan Kur'an'ı anlama ve yorumlama etkinliği anlamında kullanılması doğru değildir. Aksi hâlde günaha girilir.

Burada yeri gelmişken, Kur'an ilimlerinin klasik sistematüğını büyük ölçüde kendilerine borçlu olduğumuz Zerkeşî ve Suyûtî gibi alimlerin seci konusundaki ilginç tutumlarına da kısaca değinmek gerektiğini düşünüyoruz. Adı geçen alimler, "Kur'an'daki Fâsıllar" üst başlığı altında, öncelikle sec'i Kur'an'dan nefyeden ve fâsılaya seci denemeyeceğı fikrini benimseyen kesimin görüşünü aktarmışlardır. Bu görüşün ilk sırada aktarımı elbette ki tesadüfi değildir. Zira, tartışmalı bir konu hakkında öncelikle olumlu görüş bildirenlerin, ardından da 'hayır' diyenlerin argümanlarını sıralamak daha mantıklı olmasına rağmen, Zerkeşî ve Suyûtî, evveleminde "Kur'an'da seci yoktur" tezini savunanların görüşlerini nakletmek suretiyle bir bakıma sec'i olumsuzlayanların yanında yer aldıklarını ima etmişlerdir. Ancak diğer taraftan da, "bedî uzmanları seci ve fâsılları mütevazî, mutarraf ve mütevâzin diye bölümlediler" cümlesinin ardından, anılan seci türlerini Kur'an ayetleriyle örneklendirmişler ve böylece seci ile fâsılayı birbirine eşitleyen bedî alimleriyle⁸⁴ aynı kanaati paylaştıklarını zımnen de olsa ikrar etmişlerdir.

Hülasa, Suyûtî'nin, "ayetteki fâsıla nesirde sec'in karinesi, şiirde beytin kafiyesi gibidir".⁸⁵ sözündeki 'gibi' kelimesi zaid olup, fâsıla ile seci, aslında aynı şeyin iki ayrı kelimeyle ifade edilmesinden ibarettir. Başka bir ifadeyle, "bir grubun fâsıla dediğine diğeri seci demektedir. Aradaki tek fark budur."⁸⁶ Arap edip ve şairi Hafâcî'nin (ö. 466/1073) dilinden aktaracak olursak;

Kanımcı bizim dostları Kur'an'daki –secilerin tümünü– fâsıla diye isimlendirip son heceleri aynı olan harflerin birer seci olduğunu söylememeye iten faktör, Kur'an'ı kâhinler ve benzerlerinden nakledilen sözlerin vasfını taşımaktan tenzih etme istemidir. Bu yaklaşım, isimlendirme konusunda makul olmakla birlikte, işin gerçeğı bizim ortaya koyduğumuz şekildedir. Bu

⁸³ İbn Manzûr, *Lisānu'l-ʿArab*, V. 3413.

⁸⁴ Mesela bkz. Kazvîni, *el-İdāh*, II. 547.

⁸⁵ Suyûtî, *el-İtkān*, II. 210.

⁸⁶ Eroğlu, *Kur'an'da Fâsıla*, s. 268.

gerçeğin özeti şudur: Son harfleri birbirine benzer (mütemasıl) olan Kur'an fâsılları ile seci arasında hiçbir bir fark yoktur. Burada biri kalkıp "Sizce seci makbul bir şey ise Kur'an'ın tümünün secili olması gerekemez miydi? Kur'an'ın bir kısmının secili bir kısmının secisiz olmasının izahı nedir?" diye sorarsa bu soruya verilecek cevap da şudur: Şüphesiz, Kur'an Arap diliyle, Arapların [dilsel] örf ve âdetleri üzere inmiştir. Arapların sözlerinin içinde fasih olanı vardır. Ancak, bu tür sözlerin tamamı secili değildir. Çünkü tümü secili olan bir kelimanın zorlama, yapmacıklık, usandırıcılık gibi olumsuzluklarla malûldür. Bu malûllük söz uzadığında daha da artar. Bu yüzden Kur'an, son derece üstün bir dil özelliğine sahip olduğu hâlde Arapların dilsel örflerine uygun olarak tamamı secili varid olmamıştır. Bununla birlikte, büsbütün seciden arınmış da değildir.⁸⁷

Kur'an'da Seci Sağlamaya Yönelik Tasarruflar

Zerkeşî, "Fâsılların Son Hecelerinde Uyum Sağlama" (*İkâu'l-munâsebe fî makâtî'i'l-fevâsıl*) başlığı altında fâsıla uyumunun sözü dinleyen kişide etki yapması açısından büyük önem arz ettiğini ve bu etkiyi yaratmak amacıyla Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde standart söz diziminin dışına çıkıldığını belirtmiştir.⁸⁸

Bu konuyla ilgili mülahazalarına "Kur'an'da şiirin katı kafiyesini üretme teşebbüsü yoktur," cümlesiyle başlayan Montgomery Watt⁸⁹ ise, Kur'an metnindeki secili ifadeler hakkında şunları söylemiştir:

Ayetlerin uzun olduğu surelerde dahi seci yapmak amacıyla baş vurulan özel kullanımlar vardır. Nitekim, ism-i fâilin tekilinin yeterince aynı anlamı verebileceği yerlerde 'min' harfi cerri, ism-i fâilin çoğulu ile birlikte sıkça kullanılır. Böylece 'bir şahit' yerine 'şahitlerden biri' şeklinde ibareler görmekteyiz (Bkz. 3/81, 3/60 ve 7/106). Zira ikincinin kafiyeli bir çoğul bitişi olmasına karşın birincisinde böyle bir şey yoktur. Ayrıca, 'idiler' anlamındaki 'kânû' kelimesi, kelimenin muzarisi veya ism-i fâilin çoğulu ile birlikte sıkça mazi çoğulunun yerini alır (2/57, 7/37) veya zaman zaman ayetin sonuna anlam açısından gerçekten gereksiz, ancak seci oluşturan bir ibare eklenir (12/10, 21/68, 21/79 ve 21/104 gibi).⁹⁰

⁸⁷ Hafâcî, *Sırru'l-feşâha*, s. 173 vd. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 56; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 213; Ebû Zehre, *el-Mu'cizetu'l-kubrâ*, s. 272.

⁸⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 60.

⁸⁹ Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 85.

⁹⁰ Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 87.

Watt'ın bu konuda insaf sınırlarını zorladığında kuşku bulunmamakla birlikte, Kur'an metninde seci sağlamak ve böylece sözü daha güzel ve etkili kılmak maksadıyla normal söz diziminin dışına çıkıldığını gösteren çok sayıda ifade kalıbının bulunduğu da aşîkâr bir gerçektir.⁹¹ Suyûtî'nin kırk değişik varyantını sunduğu bu ifade kalıplarından bazıları şunlardır:

1. Ayetin sonundaki kelimeye harf eklenmesi: Fâsılalarındaki son heceler *elifle* biten 33. Ahzâb suresinin 10. ayetinde yer alan ve *tezunnûne bi'llâhi'z-żunûnâ* ifadesindeki *eż-żunûnâ* kelimesinin sonunda bulunan *nûn* harfine *elif* eklenmiştir. Bu ilaveyle birlikte fâsılların sonları uyumlu hâle getirilmiş; diğer bir deyişle, seci sağlanmıştır.⁹² Bu bağlamda, aynı surenin 67. ayetinde geçen *es-sebilâ* kelimesindeki *elifin*, sesin saliverilmesi-uzatılmasıyla (*it-lâķu's-şavt*) ilgili olduğuna dikkat çeken müfessir Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) Kur'an'daki fâsılların şiirdeki kafiyelemler gibi düzenlendiğini belirtmiş olması (*cu'ilet fe-vâşılı'l-ây ke-ķavâfi's-şi'r*) gerçekten ilginçtir.⁹³

11. Harf düşürülmesi (*ħazf*): Harf düşürülmesi ilgili örneklerden biri 89. Fecr, 4. ayette yer almaktadır. Ayette geçen *yesr[i]* kelimesinin sonundaki *yâ* harfi düşürülmüştür. Bu kelime *yesrî* şeklinde de okunmuş olmakla birlikte, çoğunluk *yesr* formunda okumak yeğlenmiş ve Mushafta da bu şekilde kaydedilmiştir. Kelimenin sonundaki esre-kesre, seci sağlama maksadıyla düşürülen *yâ* harfine delalet etmektedir.⁹⁴ Ferrâ' (ö. 207/822) Arapların bazen *yâ* harfini hâfz edip bir önceki harfin harekesi olan kesreyi telaffuz etmekle yetindiklerini belirtmiş ve bu konuda Arap şiirinden şahitler getirmiştir.⁹⁵

Diğer taraftan, yine seci veya fâsıla uyumuna riayet maksadıyla bazı ayetlerde, mesela 54. Kâmer suresinde sık sık tekrarlanan *fe-ķeyfe ķâne 'azâbî ve nuzur[i]* ifadesinde izafet *yâsı* hâfz edilmiş; buna karşın 69. Hâkkâ suresinde yer alan bazı ayetlerin sonlarındaki sekte *hâsı* [*mâliyeħ, sulţâniyeħ* gibi] imlâdan düşürülmemiştir.

111. Müfred (tekil) yerine müsenna (ikil) kullanılması: Bazı ayetlerde tekil olması gereken kelimeler ikil formunda zikredilmiştir. Bunun en ilginç örneklerinden biri, "Rabbinin makamından korkan

⁹¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 60.

⁹² Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 61.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 275.

⁹⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-ķur'ân*, V. 321.

⁹⁵ Ferrâ', *Me'âni'l-ķur'ân*, III. 260.

kimseye iki cennet vardır" (ve *li-men hāfe maḳāme rabbihi cennetān*) mealindeki 55. Rahmân, 46. ayettir. Bu ayette geçen *cennetān* kelimesi, Ferrâ'ya göre 'iki cennet' değil 'tek cennet' anlamındadır. Ancak, ayetin öncesi ve sonrasına uygun bir seci oluşturmak maksadıyla *cennet* yerine *cennetān* (iki cennet) kelimesi kullanılmıştır.⁹⁶ Ferrâ', İbn Kuteybe (ö. 276/889) tarafından şiddetle eleştirilen bu görüşünü⁹⁷ Arap şiirinden getirdiği şahitlerle desteklemiştir.⁹⁸

iv. Müsenna (ikil) yerine müfred (tekil) kullanılması: 20. Tâhâ, 117. ayette geçen *felâ yuḥricennekumâ mine'l-cenneti fe-teşkâ* (O sakın sizi cennetten çıkarmasın; sonra sıkıntıya düşersin[iz]) ifadesindeki *teşkâ* (sıkıntıya düşersin) fiili iki kişiyle ilgili olmasına rağmen, cümlede seci sağlama maksadıyla tekil fiil kalıbı kullanılmıştır.⁹⁹

v. Müfred (tekil) yerine cemi (çoğul) kullanılması: 14. İbrâhîm, 31. ayette *yevmun lâ bey'un fihi velâ ḫilâl* (alış veriş ve dostluğun geçerli olmadığı gün) şeklinde bir ifade yer almaktadır. Burada çoğul formunda zikredilen *ḫilâl* (dostluklar) kelimesinden kastedilen anlam, tekil, yani *ḫulledir* (dostluk).¹⁰⁰

vi. Cemi (çoğul) yerine müfred (tekil) kullanılması: 54. Kamer, 54. ayette, *inne'l-muttakîne fi cennâtin ve neher* (muttakîler yemyeşil bahçelerde ve ırmakların kenarlarındadırlar...) denilmiştir. Bu ifadede tekil olarak anılan *neher* (nehir) kelimesi, mânâ itibarıyla *enhârdır* (nehirler).¹⁰¹

vii. Cümle içinde takdim-tehir yapılması: 20. Tâhâ, 67. ayette, *fe evcese fi nefsihî ḫîfeten Mūsâ* (Musa, içinde bir korku hissetti) denilmiştir. Bu cümlede fiil ile failin birbirine ilişik olması ve mefulün sonra gelmesi gerekirken cümlelerin faili olan *Mūsâ* kelimesi mefulden sonra zikredilmiştir.¹⁰² Bazı ayetlerin ifade kurgusunda ise seci sağlama maksadıyla zamansal öncelik-sonralık açısından takdim-tehir yapılmıştır. Mesela 53. Necm, 25. ayette *fe-li'llâhi'l-âḫiretu ve'l-ülâ* (ahiret de dünya da Allah'ındır) denilmiştir. Eğer burada seci veya fâsıla uyumuna riayet edilmemiş olsaydı, *lehu'l-ḥamdu fi'l-ülâ ve'l-âḫire* (dünyada da ahirette de hamd yalnızca O'nadır)¹⁰³ ayetinde olduğu gibi, dünya önce ahiret sonra zikredilecekti.¹⁰⁴

⁹⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 64.

⁹⁷ İbn Kuteybe'nin eleştirisi için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 65.

⁹⁸ Ferrâ', *Me'âni'l-ḫur'ân*, III. 118.

⁹⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 216; a. mlf., *Mu'teraḳu'l-'aḳrân*, s. 29.

¹⁰⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-ḫur'ân*, III. 163; Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 64.

¹⁰¹ Ferrâ', *Me'âni'l-ḫur'ân*, III. 111; Zeccâc, *Me'âni'l-ḫur'ân*, V. 93.

¹⁰² Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 62.

¹⁰³ 28. Kâsâs, 70.

¹⁰⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 214; a. mlf., *Mu'teraḳu'l-'aḳrân*, s. 27.

viii. Gayri munsarîf kelimenin munsarîf yapılması: 76. İnsân (Dehr), 15 ve 16. ayetlerde geçen *kāvārîr* kelimelerinin ilki aslında gayri munsarîftir. Ancak, seci sağlama maksadıyla munsarîf yapılmıştır.¹⁰⁵

ix. Aynı cümle içinde maziden muzariye geçilmesi: 2. Bakara, 87. ayette geçen, *fe-ferîkân kezzebtum ve ferîkân tektulûn* ([Size gelen peygamberlerden] bir kısmını yalanladınız; bir kısmını öldürürsünüz/öldürüyorsunuz) ifadesinde, geçmiş zaman kalıbı (*kateltum*: bir kısmını öldürdünüz) yerine, şimdiki zaman kalıbı kullanılmıştır (*tektulûn*: öldürürsünüz/öldürüyorsunuz). Buna karşın 33. Ahzâb, 26. ayette geçen benzer bir ifadede her iki fiil de muzari olarak kullanılmıştır (*ferîkân tektulûn ve te'sirûne ferîkân*).¹⁰⁶

x. Aynı anlama sahip iki kelimedenden dilde işlek olmayanının tercih edilmesi: 53. Necm, 22. ayette 'insafsızca bir taksim' anlamında *kismetun dîzâ* terkibine yer verilmiştir. Bu terkipteki *dîzâ* kelimesi, garib, yani sık kullanılmadığı için anlamı pek bilinmeyen bir kelimedir. Bunun dilde işlek olan karşılığı ise *câ'ir* kelimesidir. Ancak, seciden ötürü *câ'ir* yerine *dîzâ* kelimesi tercih edilmiştir. Yine seci sağlama maksadıyla pek çok ayette 'cehennem' yerine *hûtame*, *sağar*, *lezâ* ve *hâviye* gibi kelimeler kullanılmıştır.¹⁰⁷

xi. Bazı özel isimlerin sözcük kalıplarında değişiklik yapılması: Bunun en ilginç örneklerinden biri, 95. Tîn, 2. ayette geçen *ţûri sî-nîn* (Sina Dağı) terkibidir. 23. Mü'minûn, 20. ayette *ţûri sînâ* şeklinde kaydedilmesine rağmen, Tîn suresinde kelimenin orijinal formunda değişiklik yapılmıştır. Buna benzer bir değişiklik de 37. Sâffât, 130. ayette geçen *İlyâsîn* kelimesinde göze çarpmaktadır. Bazı kıraat alimleri tarafından *İlyâs* şeklinde de okunan bu kelimenin medlulü, Hz. İlyas'tır. Nitekim, 6. En'âm, 85 ve 37. Sâffât, 123. ayetlerde *İlyâs* şeklinde kaydedilmiş; ancak söz konusu ayette [37. Sâffât, 130] seciden dolayı *İlyâsîne* dönüştürülmüştür.¹⁰⁸

Sonuç

İbnu's-Sâ'îğ, bütün bu örneklerde normal veya standart ifade kalıplarının dışına çıkılmasına dair, "fâsılları uyumlu hâle getirmenin dışında başka hikmetler de vardır. Çünkü, hadiste de belirtildiği gibi,

¹⁰⁵ Zeccâc, *Me'ânî'l-kur'ân*, III. 163; Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 66.

¹⁰⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 67.

¹⁰⁷ Bkz. 104. Hümeze, 4-5; 74. Müddessir, 29-30; 70. Meâric, 16; 101. Kâria, 9.

¹⁰⁸ Ferrâ' Arapların bazı yabancı kelimeleri telaffuz ederken bu türden değişiklikler yaptıklarını belirtmiştir. Ferrâ', *Me'ânî'l-kur'ân*, II. 391-392.

yüce Kur'an'ın hayret verici yönlerinin sonu gelmez" şeklinde bir tez ortaya atmış; ancak, bu bilinmez hikmetlerin ve sonu gelmez ilginçliklerin neler olduğu hakkında maalesef bilgi vermemiştir.¹⁰⁹

Biz, M. Ebû Mûsâ'nın *el-Belâğatu'l-kur'âniyye fî tefsîri'z-Zemaḥşerî* adlı eserindeki şu ifadeleriyle noktalıyoruz:

Kur'an'da mânâya olduğu kadar sözün lafzi yönüne de önem verilmiştir. Çünkü bu, onun üslûbunun bir parçasıdır. Üslûp ise, Kur'an'ın muhatabı iyilik ve hayra sevk etme hedefine ulaşmasında son derece önemli bir işleve sahiptir. Binaenaleyh, Kur'an'ın muhatabı iyiliğe sevk maksadına ulaştıracak her türlü aracı kullanması bir hakıma zorunludur. Bu bağlamda seci, retorik açısından ihmal edilmesi mümkün olmayan çok önemli bir araçtır.¹¹⁰

¹⁰⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 217.

¹¹⁰ Muhammed Ebû Mûsâ, *el-Belâğatu'l-kur'âniyye fî tefsîri'z-Zemaḥşerî*, Kahire 1988, s. 442.

KUR'AN'DA MECAZ TARTIŞMASI

Giriş

İslam tefsir tarihindeki kadîm tartışma konularından biri de mecazdır. Bu tartışmadaki temel soru/sorun şudur: Kur'an'da mecaz var mı yok mu? Çoğunluk Kur'an'da mecazın varlığını kabul ederken, azınlık sayılabilecek bir grup aksi görüşü savunmuş; Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve marjinal bir grup ise, Arap dilinde dahi mecaz bulunmadığını iddia etmiştir.

Bu çalışmada, öncelikle klasik edebiyat teorisi (belâgat) çerçevesinde mecazın tanımı ve türleri hakkında teknik bilgi verilecek; ardından, istiare, kinaye ve tariz gibi mecaz türevleri ile usûl-i fıkıhtaki mecaz bahsine değinilecektir. Bunu izleyen başlık altında ise, konunun tartışma boyutu ele alınacaktır.

Belâgatta Mecaz: Tanımı ve Türleri

'Mecaz' (*mecâz*) kelimesi, sözlükte, geçip gitmek ve bir yola girip yürümek anlamındaki *câze* fiilinin mef'al kalıbında ism-i mekân ve mimli mastar kipi olup, gelip geçilen yer veya gelip geçmek mânâsına gelir.¹ Kelimenin ism-i mekân kipi kullanım açısından daha fazla yaygınlaştığı için, Araplar insanların gelip geçtikleri yolu *mecâz* olarak isimlendirmişlerdir.² Mecaz kelimesindeki temel anlam, bir yerden başka bir yere intikal etmektir. Nitekim, teknik anlamdaki mecazda da sözcükler bir mahalden/mânâdan başka bir mahalle/mânâyâ geçmektedir. Örneğin, "Aslan Zeyd" sözünde Zeyd insana, aslan ise malum yırtıcı hayvana delalet eder. Ancak, bu sözde insandan hayvana bir geçiş yapılmıştır. Bu geçişi sağlayan köprü, cesaret vasfıdır. Söz konusu geçiş köprüsüz veya ilintisiz olursa *ittisâ'* adını alır.³

Mecaz, belâgat ilminin bir anlamı değişik yollarla ifade etmenin usûl ve kaidelerinden bahseden, bir başka deyişle, mânâyı ifadede lafzı açıklığa kavuşturmak için gerekli olan melekeyi kazandıran, duygu ve düşünceleri değişik yollarla ifade etmenin

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V. 326; İbn Reşîk, *el-'Umde*, I. 455.

² Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305, II. 788.

³ İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, II. 85.

usûl ve kaidelerini inceleyen beyan bölümünde yer alır. Bir belâgat terimi olarak mecaz, bir kelimenin, dilde vazedilen asli anlamında kullanılmasına engel teşkil eden bir karinenin yanı sıra, [iki farklı anlam arasındaki] bir ilgiden ötürü başka bir anlamda kullanılmasıdır. Başka bir deyişle, mecaz bir lafzın, toplumsal oydaşım ile vazedilmiş [ilk ve asli] anlamı dışında kullanılmasıdır (*hu-ve'l-lafzu'l-musta'mel fî ğayri mâ vuği'a lehû fî işlâhî't-tehâţub li-'alâķatin ma'a ķarînetin mâni'atin min irâdeti'l-ma'nâ'l-vağ'î*).⁴

Mecazın terimsel anlamdaki karşıtı, dilde vazedildiği asıl mânâsında kullanılan lafız olarak tanımlanan 'hakikat'tir.⁵ Bir kelimenin mecazi anlamının kastedilmesi için hakiki ve mecazi anlam arasında bir münasebet bulunması gerekir. Ancak, mecazi bir ifadede, lafız ile bu lafzın delalet ettiği anlam arasındaki ilişki, gayr-i hakiki bir ilişkidir. Burada lafzın hakiki mânâsının anlaşılmasına, *ķarîne-yi mâni'a* adı verilen lafzi bir engel bulunur. Mütakellimin sözünde hakiki anlamın kastedilmediğine delil teşkil eden karine bazen ibarenin içinde bizzat yer alır, bazen de sözün öncesi ve sonrasında anlaşılır. Karine bazı durumlarda da akli ve hissî olabilir.⁶

Mecaz, temelde akli ve lügavi olmak üzere ikiye ayrılır. Akli mecaz (mecâz-ı akî), bir fiili asıl failinden başkasına isnat etmektir. Mecazın bu türü isnad mecazı diye de anılır. Mecâz-ı akî cümlede; mecâz-ı lügavi (yani mecâz-ı mürsel ve istiare) ise, hem kelimede (mecâz-ı müfred) hem cümlede (mecâz-ı mürekkeb) olabilir. Kelimede mecaz (mecâz-ı müfred), lafzın ilk vazedildiği mânâdan farklı bir mânâda kullanılmasıdır.⁷ Mecâz-ı isnâd ve mecâz-ı akî diye de isimlendirilen mürekkeb mecaza gelince; bu tür mecazın Kur'anda çeşitli örnekleri vardır. Mesela, 8. Enfâl, 2. ayette, "Onlara Allah'ın ayetleri okunduğunda, [bu ayetler onların] imanlarını artırır" denilmiştir. Bu ifadede, imanı artırma fiili gerçekte Allah'a ait olmasına rağmen, ayetlere isnat edilmiştir. Çünkü ayetler, imanın artmasına sebep teşkil etmektedir.⁸ Yine 28. Kasas, 4. ayette Firavun'un İsrailoğullarının çocuklarını boğazladığı bildirilmiştir. Hâlbuki boğazlama fiilinin gerçek öznesi Firavun değildir. Ancak, o emreden konumunda olduğu için, bu fiil ona isnat edilmiştir.⁹

⁴ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâġa*, s. 290.

⁵ Kazvînî, *el-İclâh*, II. 392.

⁶ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâġa*, s. 291; Saraç, *Belâġat*, s. 101.

⁷ Bkz. Suyûtî, *Mu'teraķu'l-ākırân*, I. 187.

⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 256; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 77.

⁹ Bu tür mecazın Kur'andaki diğer örnekleri için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 256-258; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 77; a. mlf., *Mu'teraķu'l-ākırân*, I. 186.

Cümlede mecazın üç versiyonu vardır. Bunlardan ilki, mecaza konu olan söz öbeklerinden her ikisinin hakikat olması; ikincisi, söz öbeklerinden her ikisinin mecaz olması; üçüncüsü ise bir öbeğin mecaz diğer öbeğin hakikat olmasıdır. İlk versiyona örnek, 8. Enfâl, 2. ayette geçen “Onlara ayetlerimiz okunduğunda [bu ayetler onların] imanlarını artırır” ifadesidir. Burada hem ‘ayetlerin okunması’ hem de ‘imanın artması’ hakiki anlam içerir. İki tarafın mecaz olmasıyla ilgili örnek, 2. Bakara, 16. ayette geçen, “Onların ticaretleri kâr etmedi” ifadesidir. Burada hem ‘ticaret’ hem de ‘kâr etmek’ mecazi anlam içermektedir. Yalnızca bir tarafın mecaz olmasıyla ilgili örnek ise, 70. Me’âric, 15-17. ayetlerde mevcuttur. “Hayır! O, tutuşturulmuş bir ateştir. Derileri soyar kavurur; kendine çağırır” mealindeki bu ayetlerde ateşe nispet edilen ‘alevli olma’ ve ‘derileri soyup kavurma’ özelliği hakikat, mücrimleri kendisine çağırması ise mecazdır.¹⁰

Cümledeki mecâz-ı mürsele ‘mürekkebe mecaz’ adı verilmekle birlikte, gerçekte bu, istiare-yi temsiliyeyi karşılar.¹¹ Bazı eserlerde mecâz-ı aklî kapsamında mecâz-ı hazfî türüne de yer verilmiştir. Bir yönüyle mecâz-ı mürsele, diğer bir yönüyle de hafz yoluyla i’caza benzeyen mecâz-ı hazfî, sözde kastedilen mânâyâ delalet eden kelimenin düşürülmesidir.¹²

Zerkeşî, kelimada mecazi anlamın oluşumunda iki temel etken-den (sebeb) söz eder. Bunlardan ilki, benzerliktir (*şebah*). Benzerliğe mebni mecaz, usûlcülerin ıstılahında mecâz-ı lügavi olarak anılır. İkinci etken ise ilgidir (*mulâbeset*). Bir fiili gerçek failinden başkasına isnat etme anlamında kullanılan bu mecaz ise, dildilerin ıstılahında mecâz-ı aklî diye isimlendirilir.¹³

Lügavi mecaz, lafızların bir münasebet sebebiyle sözlük anlamlarından başka anlamlara delalet etmesidir. Bir kelimenin gerçek-hakiki anlamı dışında kullanılmasını sağlayan ilgi (*‘alâka*), yani zihnin hakiki anlamdan mecazi anlama intikalini sağlayan münasebet, benzerlikse, bu mecaz türüne istiare denir. Şayet söz konusu münasebet veya ilgi benzerlikten farklı bir ilgi ise, buna da mecâz-ı mürsel adı verilir. Daha açık bir ifadeyle, mecâz-ı mürsel, bir sözün, arada gerçek mânâsını anlamaya bir engel bulunmak koşuluyla, benzerlik dışında tam bir ilgi sebebiyle kendi

¹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 258; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 77; a. mlf., *Mu’terakû’l-‘akrân*, I. 187.

¹¹ Saraç, *Belâğat*, s. 104.

¹² Saraç, *Belâğat*, s. 102.

¹³ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 256.

mânâsı dışında kullanılmasıdır. Mecaz terimi yalın olarak kullanıldığında mecâz-ı mürseli karşılar.¹⁴ Mecâz-ı mürsel, şu üç şartla gerçekleşir: 1) Kelimedен hakiki anlamı dışında başka bir anlamın kastedilmesi; 2) Hakiki anlam ile mecazi anlam arasında benzerlik dışında başka bir ilgi bulunması; 3) Hakiki anlamın anlaşılmasına bir engel (karîne-yi mâni'a) bulunması.¹⁵ Kur'an'da çok sayıda örneği bulunan mecâz-ı mürseli oluşturan ilgi türlerinin sayısı Arap dilinde otuza yaklaşmaktadır.¹⁶ Bunlardan bazılarını Kur'ani örnekleriyle birlikte şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Sebeplilik ilgisi: Allah Teâlâ, 7. A'râf, 27. ayette, "Ey Âdemoğulları! Şeytan sizi, tıpkı atanızı cennetten çıkardığı gibi ayartmasın" buyurmuş; ancak, "Tıpkı atanızı ayarttığı gibi" dememiştir. Çünkü cennetten çıkmak/çıkarılmak, ayartmanın/ayartılmanın bir sonucudur. Bu yüzden, sebep yerine sonuç zikredilmiştir. Bu ilgi türünün bir diğer versiyonu da sonucu söyleyip sebebi kastetmektir (zıkr-i müsebbeh irade-yi sebep). Örneğin, 40. Mü'min, 13. ayette, "O (Allah) size gökten bir rızık indirir" denilmiştir. Bu ifadedeki mecâz-ı mürselde Allah 'rızık' (müsebbeh/sonuç) kelimesiyle yağmur (sebeb) kastetmiştir. Çünkü yağmur suyu, bütün rızıkların sebebidir.

11. Bütün-parça ilgisi: 2. Bakara, 19. ayette "Parmaklarını kullaklarına tıkarlar..." denilmiştir. Ancak, burada kastedilen, parmak uçlarıdır (zıkr-i küll irade-yi cüz'). Parmak uçları yerine parmakların, yani parça yerine bütünün zikredilmesindeki incelik, aşırı korku ve kaçış hâlini betimlemektir. Kur'an'daki bazı ayetlerde ise parça zikredilerek bütün kastedilmiştir (zıkr-i cüz' irâde-yi küll). Mesela, "Her şey yok olmaya mahkumdur. Ancak O'nun yüzü hariç" mealindeki 55. Rahmân, 26. ayette 'yüz' kelimesinden maksat Allah'ın zâtî varlığıdır.

111. Mutlak-mukayyet ilgisi: 7. A'râf, 77. ayette "Deveyi boğazladılar" denilmiştir. Oysa Salih'in devesini boğazlayan kişi tek bir kişidir (rivayetlere göre Kudâr b. Sâlif). Ancak, diğer insanlar bu fiile rıza gösterdikleri için, özne mutlak olarak zikredilmiştir. Yine 3. Alu İmrân, 64. ayette "Sizinle bizim aramızda ortak bir kelimeye gelin" cümlesinde 'kelime' sözcüğü mutlak olarak kullanılmıştır. Oysa bu sözcükten maksat, birkaç sözcükten oluşan kelime-i tevhîd veya kelime-yi şehadettir.

¹⁴ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 291.

¹⁵ Saraç, *Belâğat*, s. 102.

¹⁶ Zerkeşî, bu bağlamda yirmi altı ilgi türü zikretmiş ve bunların tümünü ayetlerle örneklemiştir. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 259-296.

iv. Umum-husus (genellik-özellik) ilgisi: 33. Ahzâb, 1. ayette “Ey Peygamber! Allah’tan, saygıyla, içkin bir şekilde kork ve kâfirlere itaat etme” buyurulmuştur. Bu ayetteki emrin muhatabı özelde Hz. Peygamber; genelde ise tüm Müslümanlardır. Bazı ayetlerde ise genele (umum) yönelik lafızlar zikredilmiş; ancak bu lafızlarla sadece özel veya belli bir grup kastedilmiştir. Örneğin, 42. Şûrâ, 5. ayette “[Melekler] yeryüzündeki insanların bağışlanması için dua ederler” denilmiştir. Burada kastedilen, yeryüzündeki tüm insanlar değil sadece inanan insanlardır (müminler). Bunun Kur’an’daki delili ise, “Arşı taşıyan ve onun çevresinde bulunan (melekler), Rablerinin sırsız ihtişamını hamd ile yüceltirler, O’na iman ederler ve müminler için bağışlanma dilerler” mealindeki 40. Mü’min, 7. ayettir.

v. Hâl-mahal ilgisi: 12. Yûsuf, 82. ayette “Şehre sor” denilmiştir. Gerçekte “Şehrin sakinlerine sor?” anlamındaki bu ifadede muzâf düşürülmüş, muzâf-ı ileyh onun yerine ikame edilmiştir. Diğer bir deyişle, bu ifadede mahal (şehir) zikredilmiş; ancak hâl yani şehrin sakinleri kastedilmiştir. Bazı ayetlerde ise hâl zikredilip mahal kastedilmiştir. Örneğin, 3. Alu İmrân, 107. ayette, “Yüzleri ak olanlara gelince; onlar Allah’ın rahmetindedirler. Onlar orada ebedidirler.” denilmiştir. Burada zikredilen hâl, müminlerin Allah’ın rahmetinde olmalarıdır. Bundan kastedilen mahal ise, cennettir. Çünkü cennet rahmetin mahallidir.

vi. Araç veya alet olma ilgisi: 26. Şu’arâ, 84. ayette mealen “Sonraki nesiller arasında doğruluk üzere anılmamı (*lisâne şıddk*) sağla” denilmiştir. Burada geçen *lisân* (dil) kelimesi, *zıkr* (anmak-anılmak) anlamında kullanılmıştır. Çünkü dil, zikrin aleti ve aracıdır.

vii. Geçmiş zamana matuf niteleme ilgisi: 39. Zümer, 73. ayette “Yetimlere mallarını verin” denilmiştir. Burada zikredilen ‘yetimler’den maksat, daha önce yetim olanlardır (*i’tibâr mâ kân*). Çünkü âkil bâliğ olduktan sonra yetimlik vasfı ortadan kalkar.

viii. Gelecek zamana matuf niteleme ilgisi: 37. Sâffât, 101. ayette “Ona yumuşak huylu bir çocuk müjdesi verdik” ve 51. Zâriyât, 28. ayette “Ona bilgin bir çocuk müjdelediler” denilmiştir. Allah bu ayetlerde çocuğu, doğduktan sonra dünyada sahip olacağı yumuşak huyluluk ve bilginlik vasıflarıyla nitelemiştir. Yine 71. Nûh, 27. ayette, mealen, “Çünkü sen onları kendi hâllerine bırakırsan, onlar senin kullarını doğru yoldan saptırırlar ve sadece ahlaksızlık ve nankörlük üretirler” denilmiştir. Bu ifadede, ileride vuku bulacak bir durum tasvir edilmiştir.

ix. Farklı sözcük kalıplarından birini diğerinin yerine kullanma ilgisi: Mecâz-ı mürseldeki bu ilgi türünün çeşitli varyantları vardır.

Sözelimi, 11. Hûd, 43. ayette geçen ism-i fâil kalıbındaki 'âşım kelimesi, anlam itibarıyla ism-i mef'ul, yani *ma'şûm* kalıbındadır. 56. Vâkı'a, 2. ayette ise, ism-i fâil kalıbındaki 'kâzibe' kelimesi, aslında *tekzîb* anlamında mastardır.

x. Kelimeyi karşıt anlamda kullanma ilgisi: 3. Alu İmrân, 21. ayette, "Onları can yakıcı bir azapla müjdele" denilmiştir. Müjde, gerçekte sevindirici haberler için kullanılan bir kelimedir. Ancak, burada azap bağlamında kullanılmıştır.¹⁷

Klasik kaynaklarda, *et-tecevvuz* 'ani'l-mecâz' bi'l-mecâz şeklinde formüle edilen bir mecaz türünden daha söz edilmiştir. Bu, bir mecazın başka bir mecaza nispetle hakikat ifade etmesidir. Burada, aradaki ilgiden dolayı ilk mecazdan ikinci mecaza geçilir. Diğer bir ifadeyle, ilk mecaz hakikat kabul edilerek, ilkinde nispetle mecaz hükmünde olan ikinci bir mecazi mânâyâ intikal edilir. Bu tür mecazın Kur'an'daki örneklerinden biri, 2. Bakara, 235. ayettir. Bu ayette, "Onlarla gizlice sözleşmeyin" mealinde bir ifade yer almaktadır. Arap dilinde cinsel ilişki mecazi olarak *sırr* kelimesiyle ifade edilir. Çünkü bu, gizli yapılan bir iştir. Bu mecazi mânâdan hareketle *sırr* kelimesi, ikinci bir mecazi mânâda, yani nikâh akdi anlamında kullanılmıştır. Çünkü nikâh, cinsel ilişkinin meşruiyet sebebidir. Buna göre, birinci mecaz mülazemet, ikincisi sebebiyet ifade eder.¹⁸

Mecazın Türevleri: İstiare, Kinaye ve Tariz

İstiare, ilgisi benzeşme olan en önemli mecaz türüdür. Sözlükte, ödünç istemek, ödünç almak anlamına gelen istiare, belâgatçılar tarafından, bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için, benzeşme ilgisiyle ve bir karineye mebnî olarak gerçek anlamı dışında kullanılması şeklinde tanımlanmıştır.¹⁹ Câhız ve Abdulkâhir el-Curcânî gibi dilciler, benzeşme ilgisi sebebiyle istiareyi bir teşbih türü olarak kabul ederken er-Râzî, Sekkâkî ve daha sonra gelenler, onu bir mecaz türü olarak değerlendirmişlerdir.²⁰

Belâgat kitaplarında *murassağa*, *mekniyye* ve *temsiliyye* olmak üzere üç ana kategoride incelenen istiare, kendisinden mânâ eğretilenen (*muste'âr minh/muşebbeh minh*), kendisine mânâ eğretilenen (*muste'âr leh/muşebbeh*), eğreti sözcük veya terkip

¹⁷ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 259-298; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 78-85; a. mlf., *Mu'teraku'l-âkrân*, I. 187-198; Taftazânî, *el-Mu'âvvel*, s. 354-356; Kazvîni, *el-İdâh*, II. 399-404.

¹⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 298; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 77; a. mlf., *Mu'teraku'l-âkrân*, I. 202.

¹⁹ Bkz. Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 303.

²⁰ İsmail Durmuş - İskender Pala, "İstiare", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 315-316.

(*muste'âr/isti'âre*), iki anlam arasındaki ilgi (*câmî'*, muşâbehet alâkası), gerçek anlamı kasta engel olan karine (karîne-i mânia) şeklinde beş unsurdan oluşur. Yalnızca benzeyenle yapılan ve benzetilen öge zikredilmeyip okuyucunun onu tayin etmesini sağlayacak bir ip ucu verilen istiâre-yi mekniyye'nin (istiâre-yi tahyîliyye) Kur'an'daki güzel örneklerinden biri, "Anne babana merhametle tevazu kanadını ger" mealindeki 17. İsrâ', 24. ayettir. Bu ayette tevazu (*zulû*), tehlikelere karşı yavrularına kol kanat geren kuşa benzetilmiş, kuşun lazımı olan kanat (*cenâh*) ve germek (*hâfđ*) fiili, tevazua izafe edilmek suretiyle tevazu kanat geren hayali bir kuş suretinde betimlenmiştir.²¹

Arap edebiyatında istiare, taraflarının duyularla algılanır (hissî/mahsus) veya akılla bilinir (akli/makul) olmasına göre tarafları ve ilgisi hissî, tarafları hissî ilgisi akli; tarafları akli; müstear minh hissî, müstear leh ve ilgi akli; müstear minh hissî, müstear leh akli; taraflar hissî, ilgisi kısmen hissî kısmen akli olmak üzere altı kısma ayrılır. Mesela, 19. Meryem, 4. ayette geçen "Baş ak saç olup parladı" (*veşte'ale'r-ra'su şeybâ*) ifadesinde tutuşma ve parlama (*işti'âl*), ağarma (*ibydâd*) anlamı için ödünçlenmiş olup, aralarında renk itibarıyla benzerlik bulunan bu iki taraf ve vech-i şebek (*câmî'*) gözle görülür olduklarından hissîdirler. Buna karşın, 36. Yâsîn, 52. ayette geçen "Bizi uykumuzdan kim uyandırdı?" ifadesinde, uyumak, uyku (*merkad*) ölüm (*mevt*) anlamı için istiare edilmiş olup her iki taraf da akılla bilinir keyfiyetlerdir.²²

Mecazın türevi sayılabilecek bir başka söz sanatı da, kinayedir. Kur'an'da mecazın varlığını reddedenler, doğal olarak kinaye-yi de reddetmişlerdir. Ancak, çoğunluk bunun aksini savunmuştur.²³ Sözlükte 'gizlemek' anlamına gelen kinaye, bir sözü hakiki anlamı dışında kullanmaktır. Başka bir tanımlamayla, kinaye, sözde kastedilen anlamın gizlendiği, gerçek anlamın ancak karine ile anlaşılabilirdiği bir ifade biçimidir. Kinayeli söz, hakikat olabildiği gibi mecaz da olabilir. Bu yüzden, kinayeli bir sözde hakiki anlamın kastedilmiş olması her zaman için mümkündür. Mesela, erkeğin karısına, "istediğin yere git" veya "ailene dön" demesi boşamaktan kinayedir. Kinayenin hükmü, mukteza ve mucibinin an-

²¹ Durmuş-Pala, "İstiâre", *DİA*, XXIII. 316.

²² Durmuş-Pala, "İstiâre", *DİA*, XXIII. 317. İstiare hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, II. 70-82; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 94-97; a. mlf., *Mu'teraqu'l-âkrân*, I. 208-215; Kazvînî, *el-İdâh*, II. 407-437; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 154-158; Saraç, *Belâğat*, s. 109-118.

²³ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 301; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 101.

cak niyet veya hâlin delaleti ile sabit olmasıdır. Bu yüzden, kinayeli söz bir yönüyle mecaz, bir yönüyle hakikattir. Kinayenin mecazdan farkı, sözün gerçek anlamı ile anlaşılmasının aklen mümkün olmadığını gösteren bir karinenin bulunmamasıdır.²⁴

Kinaye, sarâhat, yani açıklığın zıddıdır. Anlamı açık ve belli olan sarîh lafız (kelime ve ibare) hakikat yahut mecaz olabilir. Kinayede ise bir kapalılık vardır. Başka bir ifadeyle, kinaye, örtük ifade biçimidir. Hakikat ve mecazdan farklı olmakla birlikte, onlardan ayrı da değildir. Daha doğrusu, kinaye, hakikat ile mecaz arasında bir köprü gibidir. Kısaca çift anlamlı konuşmak şeklinde tarif edilmesi mümkün olan kinaye, sözdeki asıl maksada, işaret yoluyla delalet eder. Kinaye aynı zamanda istiarenin de bir cüzüdür. Nasıl ki istiarede hazfedilmiş ve gizlenmiş bir unsur varsa, kinayede de anlamın lâzımı (zihinde çağrıştırdığı diğer anlam) gizlenmiştir. Bu itibarla, kinaye ile istiare arasında umum-husus ilişkisi vardır. İstiare, kinayenin aksine, lafzın sarîh olması ve sadece mecazi anlamın anlaşılmasına müsait olması bakımından kinayeden ayrılır. Ancak, sonuçta, kinaye istiarenin, istiare de mecazın bir parçasıdır.²⁵

Kinaye, Araplara göre tasrihten (açık ifade) daha belîğdir. Bu münasebetle, Arap dilindeki mesellerin pek çoğunun kinaye yoluyla dile getirildiği ileri sürülmüştür. Sözelimi, Araplar kadının cinselliğinden istifade etme anlamında 'balcağız' ('usayle) kelimesini kullanırken, yine kadın cinsinin zarif ve kırılgan bir tabiata sahip olduğunu 'sırça kadehler' (ḳavārîr) kelimesiyle ifade etmişlerdir.²⁶

İbn Sinân el-Hafâcî ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi bazı beyan alimlerinin kinaye ile tarizi birbirine karıştırdıklarını söyleyen İbnü'l-Esîr'e göre, kinaye, hem hakiki hem mecazi mânâyâ hamledilmesi mümkün olan lafızdır. Sözelimi, 4. Nisâ', 43 ve 5. Mâ'ide, 6. ayetlerde geçen *ev lâmestumu'n-nisâ'* ifadesindeki *lâmese* fiilini hem hakiki hem mecazi olarak anlamlandırmak mümkündür. Bununla birlikte, söz konusu iki anlamdan biri diğerini ortadan kaldırmaz. Nitekim, İmam Şâfi'î *Iems* kelimesini, hakiki mânâda iki tenin/bedenin birbirine temas etmesi olarak anlamış ve bu anlayışa binaen kadına dokunan bir erkeğin abdest alması gerektiği hükmünü vermiştir. Diğer bazı fıkıhçılar ise, bu kelimenin mecazi mânâda cinsel ilişki anlamına geldiği fikrini benimsemişlerdir.²⁷

²⁴ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 346.

²⁵ Saraç, *Belâğat*, s. 131; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 175-177.

²⁶ Zerkeşî, *cî-Burhân*, II. 300-301.

²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Mesêlu's-sâ'ir*, III. 49-52.

Kur'an'da kinaye kapsamında değerlendirilen ifadelerin sözü güzelleştirme (*taḥsīnu'l-lafz*), ifadeyi etkili ve vurgulu kılma, kinamada mübalağa yapma, sözü kısaltma, akibet ve sonuca dikkat çekme gibi muhtelif amaçlara matuf olduğu belirtilmiştir. Örneğin, 37. Sâffât 49. ayette cennetlik erkeklere vaad edilen kadınlar, söze güzellik katmak maksadıyla, 'saklı (deve kuşu) yumurtaları' (*beyḍun meknûn*) şeklinde nitelenmiştir. Arapların dilsel örflerinde de hür kadınlardan kinaye olarak 'beyḍ' (yumurta) kelimesini kullanmak meşhur olmuştur.²⁸

Mecaz ve kinaye ile ilgili bir diğer söz sanatı da tarizdir. İbnu'l-Esîr'in tanımlamasıyla, tariz, hakiki ve mecazi vaz ile lafzın mânâyâ mefhum yoluyla delalet etmesidir. Tariz, kinayeden daha örtük bir ifade biçimidir. Çünkü kinayenin delaleti, mecaz yönüyle lafzi-vaz'i bir delalettir. Tarizin delaleti ise mefhum itibarıyla olup, bu tür sözlerde mânâ ancak ima yoluyla anlaşılabilir.²⁹

Tariz, söze muhatap olanın tepkisinden korunma veya tenkitte ölçülü olma, kibarlığı elden bırakmama ve muhatabı kırmama gibi amaçlara hizmet eder. Kinaye, tek bir kelimedede olabilirken, tariz ancak cümlede tahakkuk eder. Bazen kinayedeki kapalılık dolayısıyla kastedilen asıl mânâyâ zihnin intikal etmesini sağlayan vasıtalarla ihtiyaç duyulur. Bazen de mânâ açık ve anlaşılabilir olduğu için herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duyulmaz. Müteaddit vasıtaları bulunan kinayeye telvih denir. Kinaye ile ilgili diğer iki ifade biçimi de remz ile ima veya işaretler. Remz, vasıtaları az ve işaret ettiği mânâyâ delaleti gizli olan kinayedir. İma veya işaret ise, vasıtaları az olmakla birlikte işaret ettiği mânâyâ delaleti açık olan kinayedir.³⁰

Usûl-i fıkıhta mecaz

Mecaz, usûl-i fıkıhta lafızların hangi mânâda kullanıldıkları bahsinde ele alınıp incelenmiştir. Klasik usûle göre, lafızlar, mânâda kullanılış biçimleri itibarıyla hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye olmak üzere dörde ayrılır.

Hakikat, bir lafzın konulduğu/vazolunduğu aslı mânâsında kullanılmasıdır. Hakikat; dilsel (lügavi), dinsel (şer'î) ve geleneksel (örfi) olabilir. Dilsel hakikatin kaynağı, toplumsal uzlaşma (muvâ-

²⁸ Kur'an'daki muhtelif kinaye örnekleri için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 301-309; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 101-102.

²⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 311; İbnu'l-Esîr, *el-Meşelû's-sâ'ir*, III. 56-57.

³⁰ Saraç, *Belâğat*, s. 132- 133; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 177-179. Daha geniş bilgi ve Kur'an'dan çeşitli örnekler için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 301-315; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 77; a. mlf., *Mu'terakû'l-âkrân*, I. 216-221.

da'a); dinsel hakikatin kaynağı, gerçek hüküm koyucu (şâri') olan Allah ve O'nun adına iş gören peygamber; geleneksel hakikatin kaynağı ise, özel veya genel öftür. Dilsel hakikat (hakikat-i lugaviye), ilk ve asli anlamında kullanılan lafızdır. Örneğin, *kamer* (ay), *şems* (güneş) ve *nucûm* (yıldızlar) gibi kelimeler, her insan tarafından bilinen göksel cisimler için vazolunmuştur. Dinsel hakikat (hakikat-i şer'iyye), Kur'an ve Sünnet nasslarında kendisine dinî içerikli yeni (izafi) bir anlam yüklenen lafızdır. Sözcüleri, *mu'min*, *muna-fık*, *kâfir*, *fâsık*, *şalât*, *şavm* vb. kelimeler Kur'an'ın terminolojisinde Arap dilindeki orijinal anlamlarından daha farklı bir içerik kazanmışlardır. Geleneksel hakikat (*hakikat-i örfiye*) ise, bir lafzın telaffuz edildiği anda hiç düşünmeksizin ne anlam ifade ettiği bilinebilecek kadar yaygın bir kullanım alanına sahip olmasıdır. Kısaca, geleneksel hakikat, bir lafzın özel veya genel bir örf (ıstılah) dahilinde kullanılmasıdır. Sözcüleri, *seyyâre* lafzı, genel örfte, bildik taşıma aracı anlamında kullanılır. Keza, ilim ve meslek gruplarına ait farklı terim ve kavramlar da örfi hakikat kapsamında değerlendirilir.³¹

Hakikatin hükmü, dili kullananların ıstılahlarında lafzın vazolunduğu mânâ üzere sübut bulması ve hükmün bu mânâyâ ilişik olmasıdır (*ta'alluk*). Ayrıca, genel bir kaide olarak hakikat mecaza tercih edilir. Buna göre, bir lafzın hakiki mânâyâ hamledilmesi veya hakiki mânâda anlaşılması mümkün ise, hüküm bu mânâda sübut bulur. Diğer bir deyişle, eğer hakikat ile amel etmek mümkünse, mecaz hükümsüz kalır. Çünkü mecaz hakikatin vekilidir. Asil varken vekil iş göremez.³²

Mecaza gelince; usûl-i fıkıhta mecaz, tıpkı belâgatta olduğu gibi, lafzın, vazolunduğu mânânın dışında bir mânâda kullanılması şeklinde tanımlanmıştır. Bu kullanımın geçerli olabilmesi için, hakiki mânâ ile mecazi mânâ arasında bir ilgi ve lafızdan hakiki anlamın kastına engel bir karinenin bulunması gerekir. Alâkadan kasıt, sözü işitenin zihninde, lafzın hakiki mânâsıyla mecazi mânâsı arasında kurulan irtibat veya bağıntıdır. Sözcüleri, cesur bir adam için, *esed* (aslan) lafzı kullanılır. Buradaki alâka, *esed* lafzının asli ve hakiki mânâsıyla mecazi mânâsı arasında bağ oluşturan cesurluk ve atılganlıktır. Alâkanın müşâbehet, kevn, hulul, kabiliyet ve istidat, cüzilik ve küllilik, evl, sebebiyet vb. türleri vardır.³³

³¹ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtrı'u'l-edille fi'l-uşûl*, nşr. M. Hasen İsmâ'il, Beyrut 1997, I. 271-275; Abdulkarîm Zeydân, *el-Vecîz fi uşûl-i'l-fıkḥ*, İstanbul t.y., s. 331-332.

³² Zeydân, *el-Vecîz*, s. 331-332.

³³ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 332-333.

Mecazi ifadedeki karineden maksat ise, söz sahibinin lafzın hakiki mânâsını kastetmediğini gösteren alâmet ve işaretlerdir. Karine; hissî, âdet-hâl ve şer'î olmak üzere üçe ayrılır. Hissî karineye örnek, "Bu ağaçtan yedim" (*ekeltu min hâzihi's-şecera*) sözüdür. Bu sözün sahibi aslında, "Bu ağacın meyvesinden yedim" demek istemiştir. Zira duyular, bu sözden bizzat ağacın yenildiğinin kastedilmiş olmasına engeldir. Âdet veya hâl karinesi ise, duruma göre anlaşılan karinedir. Mesela, evden ayrılmak isteyen eşine engel olmak isteyen erkeğin, "Eğer evden çıkarsan benden boşsun" demesinden, sadece kadının anılan maksatla evden çıkması anlaşılır. Şer'î karineye gelince; mesela, fıkıh kitaplarında kullanılan ve mahkemeye intikal eden davalarda vekil kılmayı ifade eden *et-tevkîl bi'l-ğuşûmeh* tabirinden maksat, mahkemede karşı tarafın iddialarına cevap verme veya daha teknik bir tabirle dava vekilligidir. Dolayısıyla, söz konusu tabirdeki husumet; kavga, düşmanlık hususunda vekil tayin etme anlamına gelmez.³⁴

Mecazın hükmü, lafızda mecazi mânânın sübutu ve hükmün bu mânâyı müteallik olmasıdır. Örneğin, 4. Nisâ', 43. ayetteki "Yahut sizden biriniz heladan (*ğā'it*) gelirse..." ifadesinde geçen *ğā'it* gerçek anlamda çukur değil, abdest bozmaktır. Mecazi mânâyı müteallik olan bu hüküm, su bulunmadığı veya kullanma imkânı olmadığı zaman, abdest almak yerine teyemmüm etmektir. Mecazla ilgili ikinci hüküm, sözün hakiki anlamında anlaşılması mümkün olduğu sürece mecazi mânâyı itibar edilmemesidir. Çünkü kelimada aslanan hakikattir. Ancak, sözden hakiki anlamın kastedilmesi imkânsız olduğu takdirde, söz mecazi mânâyı hamlolunur. Zira sözün bir mânâ ifade etmesi mânâsız olmasından evladır.³⁵ *Mecelle*'deki ifadeyle, "Kelamın i'mali ihmalinden evladır. Mânâ-yı hakikî müteazzir oldukta mecaza gidilir" (*Mecelle*, 60-61).³⁶

Usûl-i fıkıhta bir sözden aynı ânda hem hakiki hem mecazi anlamın kastedilmesinin imkânı da tartışılmıştır. Genel kabule göre, bir sözün aynı ânda hem hakikat hem mecaz ifade etmesi mümkün değildir. Örneğin, "aslanı öldürme" sözünde hem bildik vahşi hayvanın hem de cesur bir insanın kastedilmiş olması muhaldir. Çünkü sözün söylenişinde ilk anlaşılan mânâ hakiki mânâdır. Eğer hakiki mânânın kastına bir engel bulunursa, o takdirde söz mecazi mânâyı tahsis edilir. Bazılarına göre, bir sözden aynı

³⁴ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 333.

³⁵ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 334-335.

³⁶ Bkz. Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul 1985, s. 20, 24.

ânda hem hakiki hem mecazi mânânın kastedilmiş olması mümkündür. Buna 'umûmu'l-mecâz adı verilir. Mesela, *umm* kelimesi, hem çocuk doğuran kadın (anne), hem de furû'un karşıtı olarak usûl, yani nineler anlamında kullanılabilir.³⁷

Mecaz Tartışmasına Giriş

Başta da belirtildiği üzere, Arap dilinde ve Kur'an'da mecaz bulunup bulunmadığı hususu İslam alimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Klasik kaynaklarda Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve ona tâbi olan bir grubun Arapçada mecazın bulunmadığını savundukları kaydedilmiştir.³⁸ Bu alimlere göre, kelimeler genellikle müteaddit anlamlarda vazedilmiştir. Bu yüzden, gerçek veya hakiki anlamı dışında kullanıldığı zannedilen kelimeler, aslında vazedildikleri anlamlardan sadece birinde kullanılmıştır. Sözelgeşi, Araplar, 'aslan' (*esed*) sözcüğünü hem malum yırtıcı hayvan, hem de cesur adam anlamında müşterek kullanmışlardır. Dolayısıyla, bu sözcük her iki kullanımıyla da hakiki anlam içermektedir.³⁹

Ünlü Arap dili ve edebiyatçısı İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve Suyûtî tarafından bütün argümanları çürütülen bu görüşün⁴⁰ dışında, Zahirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Alî (ö. 270/883), oğlu Muhammed (ö. 297/910), İbnu'l-Kâss diye tanınan Şafii alimi Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed et-Taberî (ö. 335/946), Mutezili müfessir ve fıkıhçı Ebû Muslim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî (ö. 322/934) ve Malikî alimlerden Huveymendâz (ö. 400/1010?) gibi alimler ise, Kur'an'da mecaz olmadığını savunanlar arasında gösterilmiştir.⁴¹

Mutezili müfessir Ebû Muslim el-İsfehânî'nin Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmeyenler arasında gösterilmesi, son derece yanlıştır. Muhtemelen Zerkeşî'nin *el-Burhân* adlı eserindeki 'Ebû Muslim el-İsfehânî' kaydından sudur eden bu yanlış, maalesef günümüzdeki bazı araştırmacılar tarafından da tekrar edilmiştir.⁴² Oysa Suyûtî, selefinin bu konudaki bilgi hatasını fark ettiğinden olsa gerek, mecazı kabul etmeyenler arasında Ebû Muslim'in ismini zikretmemiştir.⁴³ Kaldı ki, Ebû Muslim, Fahrüddîn er-Râzî'nin

³⁷ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 335.

³⁸ Suyûtî, *el-Muzhir*, I. 364-366.

³⁹ Bu görüşle ilgili geniş bilgi için bkz. Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhâcu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, Kahire 1326, s. 28-30.

⁴⁰ Bkz. Suyûtî, *el-Muzhir*, I. 364 vd.

⁴¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 255

⁴² Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 255; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983, s. 177; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998, s. 195.

⁴³ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 78.

(ö. 606/1209) tefsirindeki bazı kayıtlardan öğrendiğimiz kadarıyla, Kur'an'daki çeşitli kelime ve tabirlere tamamen mecazi anlamlar yüklemiştir. Örneğin, Ebû Muslim'e göre, 3. Âlu İmrân, 106. ayette zikri geçen yüzlerin ağarıp kararmasından maksat, mutluluk ve kederdir. 10. Yûnus, 3. ayette geçen 'arş kelimesinden maksat, kainat binasının çatısıdır. 14. İbrâhîm, 9. ayette geçen 'elleri ağızlara götürmek' deyimindeki 'el' kelimesinden maksat, peygamberlerin konuşarak izhar ettikleri hüccetlerdir. 21. Enbiyâ', 30. ayetteki *ratk* ve *fetk* (bitişme ve ayırma) kelimeleri ise, yaratma ve varlık alanına çıkarma mânâsındadır. Râzî, Ebû Muslim'in bu son yorumunu, 'güzel bir mecazi anlam' şeklinde nitelemiştir.⁴⁴

Öte yandan, Kur'an'da mecazın varlığını reddeden alimlerin ölüm tarihleri dikkate alındığında, söz konusu tartışmanın en geç hicrî III. yüzyılda ortaya çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte, tartışmanın anılan dönemde alevlendiğini söylemek zordur. Konuyla ilgili literatürden anlaşıldığı kadarıyla, tartışma, ünlü selefi alim İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Kur'an'da mecazın varlığını kabul edenlere yönelttiği sert eleştirilerle birlikte alevlenmiştir. Mecazla ilgili eleştirilerin dozu, İbn Teymiyye'nin en gözde talebesi İbnu'l-Kayyım'ın (ö. 751/1350) *eş-Şavâ'iku'l-mursele* adlı eserinde mecazı 'tağut' şeklinde nitelemesiyle birlikte daha da artmıştır.

Mecaz Karşıtlarının Argümantasyonu

Eşari kalamcı Seyfuddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) Ehl-i Zahir ve Rafıziler şeklinde kategorize ettiği mecaz karşıtlarının en temel gerekçesi, mecazın yalanla eşdeğer olduğu düşüncesidir. Bu düşünceye göre Kur'an'da mecazın varlığı kabul edilecek olursa, kaçınılmaz olarak Allah'ı yalancı saymak gerekir. Oysa Allah'ı yalancılıkla nitelemek muhaldir.⁴⁵ Diğer taraftan, mecaz, hakikati yalın şekilde ifade etmekten âciz kaldığında başvurulacak bir çıkar yol mesabesinde değildir. Ancak, Allah'ın hakikati ifade etmekten âciz kaldığını düşünmek muhaldir. Kaldı ki, mecaz, lafzın mânâyâ delaletini karineden bağımsız olarak gerçekleştiremez. Bu durum, mütekellimin sözüne muhatap olan kişinin zihninde karmaşaya yol açar. Hikmet sahibi olan Allah'a, muhataplarının zihinlerini allak bullak edecek türden sözler söylemiş olmak bir gibi isnatta bulunmak olası değildir. Aksine, Allah'ın kelamı mahza hak ve hakikattir. Bu iki kavram ise, mecazın tam karşısında yer alır. Ayrıca,

⁴⁴ Bkz. Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VIII. 170; XVIII. 13; XIX. 90; XXII. 163.

⁴⁵ İbn Hazım, *el-İhkâm*, IV. 448.

şu da unutulmamalıdır ki, mecazlı konuşan bir kişi 'mütecevviz' olarak nitelenir. Bu niteleme bir bakıma sözde sahtekarlık ve mu-kallitliği tazammun eder. Son olarak mecaz, rakıku'l-kelâmdır. Al-lah'ın kelamı ise her türlü zaafiyetten masundur.⁴⁶

Suyûtî'nin, "Eğer Kur'an'da mecaz yok olursa, onun edebî gü-zelliğinin yarısı buharlaşır. Belâgatçılar, mecazın hakikatten daha belîğ olduğu hususunda hemfikirdirler. Eğer mecazın Kur'an'dan soyutlanması gerekseydi, o takdirde ilahi kelamın hazf, te'kid vb. üslûp türlerinden de yoksun olması gerekirdi."⁴⁷ şeklinde çürüttü-ğü bu argümanlara İbn Teymiyye ve öğrencisi İbnu'l-Kayyım ta-rafından kelami ve itikadi bir boyut katılmıştır.

Şöyle ki, İbn Teymiyye, konuyu *Kitâbu'l-îmân* adlı eserinde tartışmıştır. Son şeklini klasik edebiyat teorisi içinde alan mecazın iman bahsinde tartışmaya açılmış olması, ilk bakışta yadırganabi-lir. Ancak, İbn Teymiyye'nin düşünce sistemi incelendiğinde, me-cazın iman platformuna taşınmasındaki temel saikin, Mürcie'nin iman telakkisiyle ilgili olduğu hemen fark edilir. Bilindiği gibi, Mürcie, imanla amel arasındaki ilişkiyi mecaz bağlamında izah et-mekte ve bu bağlamda imanı salt tasdik anlamında hakikat, amel-leri kapsamı bakımından ise mecaz olarak değerlendirmektedir. Sözelimi, Mürcie'ye göre namazın farz olduğuna inanmak ayrı şey, farz olduğunu bildiği hâlde kılmamak ayrı şeydir. Daha açık bir ifadeyle, kişi namazın farz olduğuna inanmazsa kâfir; farz ol-duğuna inandığı hâlde kılmazsa günahkâr mümin olur.⁴⁸

Kuşkusuz, bu, salih ameli imandan ayrı düşünmeyen bir selefi alim tarafından kabul edilebilecek bir anlayış değildir.⁴⁹ Bu yüz-den, evveleminde mecaz kavramının hükümsüzlüğünü temellen-dirmek gerekir. İşte İbn Teymiyye de mezkur eserinde bunu yap-maya çalışmıştır.

İbn Teymiyye'nin fanatik bir mecaz karşıtı olmasında başat rol oynayan bir diğer faktör de Mutezili düşüncedir. Zira Mutezilenin te'vil sistemindeki en güçlü enstrüman mecazdır. Mutezilenin

⁴⁶ Bu iddialar ve karşıt cevaplar için bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, I. 38-40.

⁴⁷ Suyûtî, *Mu'teraku'l-âkrân*, I. 186. Bu bağlamda İbn Reşîk, mecazı, fesahatin göstergesi ve belâgatın zirvesi olarak niteler ve ekler: "Araplar mecazı çok sık kullanır ve onu kelimalarında bir övünç vesilesi addederler. Mecaz çoğu zaman hakikatten daha belîğ ve muhatap üzerinde son derece etkili bir ifade biçimi-dir." İbn Reşîk, *el-'Umde*, I. 265-266.

⁴⁸ Mürcie'nin iman görüşü hakkında geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 115-121.

⁴⁹ Takiyyuddîn Ahmet b. Abdihalûm İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îmân*, Beyrut 1983, s. 105.

Kur'an ve tefsir anlayışını *Muḳaddimetu't-tefsîr* adlı eserinde kıyasıya eleştiren İbn Teymiyye'nin Kur'an'da geçen te'vil kelimelerinden hiçbirinin herhangi bir sözü veya metni anlamak ve yorumlamak anlamına gelmediğini söylemesi,⁵⁰ te'vili kelimcilerin özellikle de Mutezile kelimcilerinin nassları kendi anlayışlarına uygun şekilde anlamlandırmalarına yarayan bir manipölasyon aracı olarak görmesinden kaynaklanmaktadır:

Kişisel görüşe (re'y) ve dile mebni yorum yöntemi ehl-i bid'ata özgüdür. Bu yüzden İbn Hanbel, "İnsanlar en fazla te'vil ve kıyas konusunda hata yaptı" demiştir. Nitekim, tecrübe edildiği üzere Mutezile, Mürcie, Şia (Rafıza) ve diğer bid'atçı fırkalar Kur'an'ı subjektif görüş ve kanaatlerine göre yorumluyor ve tabiatıyla Hz. Peygamber'in, sahabenin, tâbiîn ve büyük İslam alimlerinin sözlerine (yorumlarına) hiç itimat etmiyorlar. Keza onlar, Sünnet'i, selevin icmânı ve onlardan nakledilen görüşleri de bir veri olarak kabul etmiyorlar. Onlar sadece aklın ve dilin verilerini baz alıyorlar. Yine onlar, rivayet tefsirlerini, hadisi ve selevin sözlerini bir kenara atıp Arap dili ve edebiyatı ile kendi fikir önderlerinin telif ettikleri kelam kitaplarına itibar ediyorlar. Bu, mülhidlerce de benimsenen bir yorum yöntemidir. Çünkü mülhidler de felsefe, edebiyat ve dille ilgili kitapları esas alıp, tefsir, hadis ve rivayetleri bütünüyle göz ardı ediyorlar. Onlar, peygamberlerin belirleyici sözlerinden (nasslar) sarf-ı nazar ederler. Çünkü bu sözlerin onlar nezdinde hiçbir bilgi değeri yoktur. Hülasa, onlar Kur'an'ı sadece kendi subjektif kabullerine göre yorumlarlar. Bu yorum faaliyetinde Hz. Peygamber'in ve sahabenin sözlerini rafa kaldırırılar.⁵¹

İbn Teymiyye, *Kitābu'l-îmān*'da, kendine özgü doğaçlama üslûbuyla bol tekrarlı, gerekli gereksiz örneklerle dolu ve zaman zaman konuyla doğrudan ilgisi olmayan mülâhazalarda bulunmak ve böylece anlatmak istediği şeyi anlaşılmaz hâle getirmek suretiyle, tartıştığı mecaz bahsine girişte, hakikat ve mecazın, lafızların asli değil arizi unsurları olduğunu söylemiştir. Burada söz konusu olan ariziliğin en temel göstergesi, hakikat ve mecaz ayırımının sonradan ortaya çıkmış olmasıdır. Zira, böyle bir ayırımdan ne sahabe ve tâbiîn nesli, ne Mâlik, Sevrî, Evza'î, Ebû Hanîfe ve Şâfi'î gibi meşhur ilim önderleri, ne de el-Halîl b. Ahmed, Sîbe-

⁵⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *el-İḳlîl fî'l-muteşâbih ve't-te'vil*, (Mecmû'u fetāvâ içinde), nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Riyad 1991, XIII. 270-314.

⁵¹ İbn Teymiyye, *Kitābu'l-îmān*, s. 107.

veyh ve Ebû Amr b. Alâ gibi erken dönem dilcileri söz etmişlerdir. Söz konusu ayırım, hicrî III. asırdan sonra ortaya çıkmıştır. Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) –Bu şahsın Mutezili olduğuna dikkat!– ve benzeri usûlcülerin, dilcilere atfen hakikat ve mecaz ayırımından söz etmiş olmaları, bilgisizce konuşmaktan başka bir şey değildir. Çünkü İslam'ın erken dönemlerinde yetişen dil otoriteleri böyle bir ayırımdan söz etmemişlerdir.⁵²

İbn Teymiyye'nin zann-ı galibine göre, bu ayırım, Mutezililer ve onlarla aynı kulvarda koşan kelimacılar tarafından ihdas edilmiş olmalıdır. Gerçi bu terim ilk defa hicrî II. asır İslam alimlerinden Ebû Ubeyde tarafından kullanılmıştır. Ancak, onun kullandığı mecaz terimi, istilahta hakikatin karşısında konumlandırılan mecaza değil, yoruma konu olan ayetteki mânâyâ tekabül etmektedir.⁵³

Öte yandan, İmam Ahmed b. Hanbel, *er-Redd 'alâ'l-cehmiyye* adlı eserinde Kur'an'daki *innâ* ve *naħnu* (biz) gibi tabirlerin dilsel bir mecaz olduğunu belirtmiş ve Kâdî Ebû Ya'lâ, İbn Akîl ve Ebû'l-Hattâb gibi bazı Hanbeli alimler, bu söze istinaden, Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmişlerdir. Buna mukabil Ebû'l-Hasen el-Cezerî, Ebû Abdillâh b. Hâmid, Ebû'l-Fadl et-Temimî gibi bazı Hanbeliler ile Malikî Huveyzmendâz, Zahirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Alî ile oğlu Ebû Bekr ve Endülüs alimlerinden Munzir b. Sa'îd el-Belluti (?) gibi şahsiyetler mecazı reddetmişlerdir.⁵⁴

İbn Teymiyye'ye göre, Ahmed b. Hanbel'in kullandığı mecaz kelimesi, bir kelimenin vazedildiği ilk (hakiki) anlamının dışında bir anlamda kullanılmasını değil, emri altında çalıştırdığı çok sayıda adamı ve avanesi olan kudretli bir insanın “Biz şöyle yaptık veya şöyle yaparız” demesinin dilde caiz olduğunu ifade eder.⁵⁵

İbn Teymiyye, mecazı savunanların Kur'an'daki en güçlü dayanağı olan 12. Yûsuf, 82. ayetteki “Şehre sor?” ifadesini yorumlarken, deyim yerindeyse, mugalata yapmıştır. Dahası, mecazı savunanların, “Burada kastedilen, belde değil, belde halkıdır. İbarede muzâf kaldırılmış muzâf-ı ileyh onun yerine ikame edilmiştir” şeklindeki açıklamasını beğenmeyen İbn Teymiyye, farklı bir şey söylemek uğruna âdetâ kendini parçalamıştır:

Belde, şehir, nehir ve terazi gibi kelimelerde hem mahal (yer) hem de o mahalde bulunanlar (hâl) kastedilir. Başka bir deyiş-

⁵² İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îmân*, s. 80.

⁵³ İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îmân*, s. 80.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îmân*, s. 80-81.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îmân*, s. 81.

le, anılan kelimelerin zımnında hem hâl hem mahal mündemiçtir. Hüküm bazen yere (mahal) bazen de o yerde iskan edenlere (hâl) raci olur. Örneğin, “Nehri kazdım” denildiğinde, bu sözde kastedilen mahaldir. “Nehir aktı” sözünde ise kastedilen sudur. Bu özellik, *kar̤ye* (köy) kelimesinde de vardır. Kaldı ki, belde, insandan bağımsız bir mekân değildir. Zira, bu kelimenin semantik örgüsünde ‘toplamak’ anlamı vardır. Belde (*kar̤ye*) kelimesi bu yönüyle ‘insan’ kelimesine benzer. Zira insan, hem bedeni hem ruhu kapsayan bir kelimedir. Ruh ve beden birbirinden ayrı olmadığı için, insan kelimesi bazen bedene bazen de ruha işaret eder. Binaenaleyh, *kar̤ye* kelimesiyle de bazen beldenin kendisi bazen de o beldenin sakinleri kastedilir.⁵⁶

İbn Teymiyye'nin Kur'an'da mecazı reddetmeye yönelik bu zorlama yorumu, son kertede, mecazın varlığını ispat etmektedir. Çünkü belâgatta, kelimada mahallin zikredilip hâlin kastedilmesi, bir mecâz-ı mürsel türüdür. İbn Teymiyye'nin yukarıdaki pasajda anlatmak istediği şey de tam olarak budur. Ne ki, o, Mutezileye yönelik düşmanca tutumundan ötürü dilsel bir gerçeği yok saymakta ve var gücüyle “Kur'an'da mecaz yoktur” iddiasında direnmektedir.

Diğer taraftan, İbn Teymiyye, lafzın önceden bir mânâ için vazedilip daha sonra başka bir mânâ için kullanıldığı tezine de karşı çıkar. Ona göre bu tez, dilin kökeninin ıstılahi olduğunu kabul edenlere aittir. Bu görüşün sahipleri, bir grup akli başında insanın bir araya gelip varlıkları belli isimlerle tesmiye etme konusunda oydaşım sağladıklarını iddia ederler. Bu iddiayı ilk ortaya atan kişi, Mutezili Ebû Hâşim el-Cubbâ'î'dir (ö. 331/933).⁵⁷ İbn Teymiyye'ye göre dillerin kökeni, şimdiyi önceleyen bir toplumsal oydaşıma değil, ilahi ilhama dayanır ve buna da tevkif denir. Bunun aksini savunanlar, bilgisizce konuşmaktadırlar.⁵⁸ İbn Teymiyye'nin dillerin kökenine ilişkin bu görüşü, İbn Hazm tarafından iki cümlede özetlenmiştir. 18. Kehf, 77. ayette duvarın yıkılmaya yüz tutmasının ‘irade’ olarak isimlendirilmesini mecaz saymayan İbn Hazm şöyle demiştir: “Allah Teâlâ istediğini istediği gibi isimlendirir. Çünkü isim ve müsemmaların tümünü yaratan O'dur”.⁵⁹

Kur'an'da mecazın varlığını reddetmek için onlarca argüman geliştiren İbnu'l-Kayyım'a gelince; konuya “Mecaz, muattılanın sı-

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Kitābu'l-İmān*, s. 101-102.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Kitābu'l-İmān*, s. 82.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Kitābu'l-İmān*, s. 87.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkām*, IV. 449.

ğınağı ve kalkanıdır” şeklinde bir yargıyla başlangıç yapan İbnu'l-Kayyim, karşıt görüşü savunanların mecaz tanımlarındaki farklılıklara değindikten sonra büyük ölçüde hocasının görüşlerini tekrarlar. Bu bağlamda, lafızlardaki mânâların hakikat ve mecaz şeklinde ayırma tâbi tutulmasının hiçbir dayanağının bulunmadığını; ayrıca sahabe, tâbiin nesli ile Sîbeveyh, Ferrâ' ve büyük mezhep imamlarının sözlerinde 'mecaz' terimine rastlanmadığını belirtir ve nihayet tartışmayı Arap dilinde mecaz bulunmadığını savunan Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye hak vererek noktalar.⁶⁰

Argümantasyonun Kritiği

İbn Teymiyye ve İbnu'l-Kayyim'ın büyük ölçüde mezhebî ve ideolojik saiklerle geliştirdikleri mecaz karşıtı argümanlarda özellikle iki hususun tahkik edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bunlardan ilki, Sîbeveyh ve Ferrâ' gibi erken dönem Arap dilcilerinin 'mecaz' terimini kullanmadıkları iddiası; diğeri ise Mutezili gelenekte mecazın bir istismar aracı olarak kullanılıp kullanılmadığı meselesidir.

Kuşkusuz, İslam ilim ve kültür geleneğindeki pek çok kelime ve kavram gibi, mecaz kelimesinin anlam evreninde de tarihsel süreçte birtakım değişiklikler gerçekleşmiştir. Kur'an'da *mecâz* kelimesi kullanılmamıştır. Sahabe ve tâbiîn dönemlerinde de bu kelimenin terimsel anlamda kullanıldığına dair herhangi bir veriye sahip değiliz. Ancak, erken dönem tefsir ve te'vil faaliyetlerine koşut olarak, mecazın kinaye, teşbih, istiare, hazf vb. farklı unsur ve türevleri yavaş yavaş tebellür etmeye başlamıştır.

Bilebildiğimiz kadıyla, İslami literatürde 'mecaz' terimi ilk defa Harici eğilimleriyle tanınan Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 209/824) tarafından kullanılmıştır. Ebû Ubeyde, Abbasi veziri Fazl b. Rebî'î'nin (ö. 208/323-24) kâtibinin, "(O zakkumun) tomurcukları âdetâ şeytanların başları gibidir"⁶¹ mealindeki ayet hakkında, "Vaad ve vaid ancak benzeri bilinen bir şeyle olur. Oysa şeytanların başları gibi olan bir ağaç türü (biz Araplarca) bilinmiyor? Öyleyse bu tasvir ne ifade ediyor?" şeklindeki sorusuna cevap vermesinin ardından yazdığı kaydedilen *Mecâzu'l-kur'ân*⁶² adlı eserinde, bu kelimeyi, sözdeki her türlü üslûp değişimini

⁶⁰ Bkz. İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *eş-Şavâ'iku'l-mursele 'alâ'l-cehmiyye ve'l-mu'atılâ*, nşr. Muhammed b. el-Mavsîlî, Beyrut t.y., II. 231 vd.

⁶¹ 37. Saffat, 65.

⁶² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsîr: Dirâse fi kađiyyeti'l-mecâz fi'l-kur'ân 'inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1983, s. 100.

kapsayan bir anlam konteksti içinde kullanmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Ebû Ubeyde'nin *mecâzuhû* şeklinde kullandığı tabir, en genel çerçevede, ayette kastedilen mânânın tefsir ve yorumuna denk düşmektedir.⁶³ Dolayısıyla, onun kullanmış olduğu 'mecaz' kelimesi, terimsel bir anlam içermemektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Kur'an'da mecaz konusu muhtemelen ilk defa meşhur Arap dircisi Sîbeveyh (ö. 180/794[?]) tarafından ele alınıp incelenmiştir. Gerçi Sîbeveyh bizzat mecaz kelimesini kullanmamıştır. Ancak, onun *el-Kitâb* adlı eserinin özellikle birinci cildinde sık sık kullandığı *se'atu'l-kelâm*, *ittisâ'*, *tevessu'* (sözde [anlam] genişlemesi), hatta ihtisar (sözde eksiltme: hazf), *istiḥfâf* ve *i'câz* (sözü kısaltma) gibi terimler, ıstılahi anlamdaki mecazla büyük ölçüde benzeşmektedir. Örneğin, Sîbeveyh, Kur'an'da mecaz tartışmasında sık sık atıfta bulunulan 12. Yûsuf, 82. ayetteki "Şehre sor?" ifadesinde, aslında şehir sakinlerinin kastedildiğini belirtmiştir. Yine o, 34. Sebe', 33. ayette geçen "Hayır! [yaptığınız iş] gece gündüz tuzak kurmaktı..." (*bel mekru'l-leyli ve'n-nehâr*) ifadesinde, literal olarak gece ve gündüze izafe edilen tuzak kurma işinin gerçekte müstekbirlere ait olduğunu söylemiştir. Sîbeveyh, birer ihtisar örneği olarak zikrettiği bu iki ifadenin ardından kelimada anlam genişlemesini de, "[Elçinin çağrısına kulak vermeyen] kâfirlerin durumu, tıpkı çobanın bağırıp çağırmasından başka bir şey işitmeyen davarlara benzer..." mealindeki 2. Bakara, 171. ayetle örneklemiştir. Sîbeveyh'in izahına göre, ayette kınanan inkârcılar, [ifadedeki sözel anlamın aksine] aslında bağırıp çağıran çobana değil, kendisine bağırıp çağırılan davarlara benzetilmiştir.⁶⁴

Esasen, ayetteki ifadede kalb (yani faili meful veya mefulü fail konumunda zikretmek) yoluyla mecaz yapılmıştır. Ancak, Sîbeveyh, diğer pek çok Arap dircisi gibi 'kalb'i fasih kelimada apaçık bir kusur olarak gördüğü ve tabiatıyla Kur'an'da kalb bulunmadığını düşündüğü için, anılan ayetteki ifadenin sözde anlam genişlemesi ve i'câz üslûbuna göre formüle edildiğini belirttikten sonra Arapların günlük konuşmalarında kullandıkları "filan oğullarını yol eziyor" (*benû fulânin yeṭa'uhumu't-ṭarîk*) sözüne atıfta bulunmuş ve bu sözde onları yolun değil yolcuların ezdiği (*innemâ yeṭa'uhum ehlu't-ṭarîk*) şeklinde bir anlamın kastedildiğini söylemiştir.⁶⁵

⁶³ Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-ʿaklî*, s. 99-102.

⁶⁴ Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, Bulak 1316/1898, I. 108.

⁶⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, Bulak, I. 109.

Sîbeveyh'in terimsel anlamdaki mecazla yaklaşık aynı anlam örgüsü içinde kullanmış olduğu *se'atu'l-kelâm*, *ittisâ'* ve *tevessu'* gibi muhtelif tabirler,⁶⁶ büyük olasılıkla kendisinin de mensubu bulunduğu Basra dil ekolünün ilk temsilcileri olarak bilinen Îsâ b. Ömer es-Sekafi (ö. 149/766), el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî/el-Furhûdî (ö. 175/791) ve Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793) gibi meşhur dilciler tarafından da kullanılıyordu. Meseleye bu ihtimal dahilinde bakıldığında, Arap dilinde ve dolayısıyla Kur'an'da mecaz konusunun farklı terim ve kavramlarla en azından hicrî II. (VIII.) yüzyılın ilk çeyreğinde ele alınıp incelenmeye başlandığı söylenebilir.

Mecaz konusu, Sîbeveyh'ten sonra Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-kur'ân* adlı eserinde biraz daha belirginleşmiştir. Ancak, Ferrâ' da tıpkı Sîbeveyh gibi bizzat 'mecaz' kelimesini kullanmamış; bunun yerine *tecevvuze* fiilini veya bu fiilin mastarı olan *tecevvuz* (sözü mecazi anlamda söylemek) kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Sonuçta Ferrâ', mecazı gerek selefi Sîbeveyh'ten, gerekse çağdaşı Ebû Ubeyde'den daha belirgin bir ıstılahi çerçeveye oturtmuştur. Örneğin, Ferrâ', 2. Bakara, 16. ayetteki "Onların ticaretleri kazanmadı" ifadesinin tefsirinde, "Ticaret nasıl kazanç elde edebilir? Zira kazanç sağlamak, ticaret erbabına mahsus bir iştir?" şeklindeki muhtemel bir soruya şöyle cevap vermiştir:

Kazancın ticarete isnat edilmesi Arap kelimada cari olan bir üslûp tarzıdır. Nitekim Araplar, *rabiha bey'uk* (alış verişin kazandı/kazansın) ve *hasıra bey'uk* (alış verişin zarar etti/etsin) gibi tabirler kullanırlar. Onlar bu tabirleri kullanırlar; çünkü kâr ve zarar ancak ticarete olur. Bu konuyla ilgili bir başka örnek de, Arapların, *hâzâ leylun nâ'imûn* (Bu, uyuyan gecedir) şeklindeki sözleridir. Bu sözün Kur'an'daki benzeri ise, 47. Muhammed, 21. ayetteki *fe izâ 'azame'l-emr* (durum ciddileştiği zaman) ifadesidir.⁶⁷

Ferrâ', burada kazancın ticarete isnat edilmesini 'kelamda tecevvüz' olarak değerlendirmiştir. Tecevvüz kelimesinin bu şekilde kullanılışı, kelimenin tam mânâsıyla belâğattaki mecaz terimine tekabül etmektedir.⁶⁸

Öte yandan, Ferrâ', bazı ayetlerin tefsirinde *tecevvuzle* hemen hemen aynı anlamı ifade eden *ittisâ'* terimini de kullanmaktadır. Mesela, sözel-literal olarak, "Hayır! Gecenin ve gündüzün tuza-

⁶⁶ Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I. 89, 92, 108-113, 169, 200, 206-207, 242, 460.

⁶⁷ Ferrâ', *Me'âni'l-kur'ân*, I. 14-15.

⁶⁸ Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'aklî*, s. 103.

ğl..” şeklinde bir anlam içeren 34. Sebe', 33. ayetteki *bel mekru'l-leyli ve'n-nehâr* ifadesini Ferrâ' şöyle yorumlamıştır:

Tuzak kurmak, ne geceye ne gündüze ait bir iştir. Tabiatıyla burada, “Bilakis, işiniz gücünüz gece gündüz tuzak kurmaktır” şeklinde bir anlam kastedilmiştir. Bazen bir işi gece ve gündüze izafe etmek caiz olabilir. Bu durumda gece ve gündüz cümlede etken ortaç (fail) konumuna geçer. Nitekim Araplar da *nehâru-ke şâ'im ve leyluke kâ'im* (gündüzün oruçlu gecen uykuludur) der ve böylece fiili gece ve gündüze izafe ederler. Oysa buradaki fiillerin gerçek öznesi insandır. Bu tıpkı senin, *nâme leyluke* (gecen uyudu) sözünde kastettiğin anlam gibidir; ki burada kastedilen, geceyi uyuyarak geçirmektir. Özetle bu, mânâsı bilinen bir tabirdir. Araplar bu tabirle *ittisâ'* (mecaz) yaparlar.⁶⁹

Ebû Zeyd'in tespitine göre, mecaz teriminin kapsamına, teşbih, mesel, istiare, kinaye ve hazfî de dahil ederek sözdeki hakikî anlamın karşıtı olarak kullanan ilk müellif, Arap edebiyatının en büyük nesir yazıcılarından biri olarak kabul edilen Mutezili kelimci Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz'dir (ö. 255/869).⁷⁰ Câhiz'dan yaklaşık yirmi yıl sonra vefat eden İbn Kuteybe de “Arapların dilde mecazları vardır. Mecazlardan maksat, sözün [farklı] ifade biçimleridir” dedikten sonra, istiare, temsil, takdim-tehir, hazf, tekrar, ihfa, izhar, tariz, ifsah, kinaye, izah, tekile çoğul, çoğula tekil, tekil ve çoğula ikil sîgasıyla hitap etmek, hâss lafızla âmm, âmm lafızla hâss mânâyı kastetmek vb. muhtelif ifade ve üslûp biçimlerini mecaz kapsamına dahil etmiştir.⁷¹

Mecaz terimi, hicrî IV. yüzyıldan itibaren Rummânî (ö. 386/994), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), Bâkîllânî (ö. 403/1013), Şerîf er-Radî (ö. 406/1015), İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064), İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078-79) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi ünlü Arap dili ve edebiyatçıları tarafından daha da belirginleştirilmiş ve nihayet Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ve İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1261) gibi alimlerin eserlerinde anlam çerçevesi büyük ölçüde belirlenmiş bir belâgat terimine dönüşmüştür.⁷²

Mecazın Mutezili gelenekteki yerine gelince; Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044), hakikat ve mecazı şöyle tanımlamıştır: Haki-

⁶⁹ Ferrâ', *Me'âni'l-kur'ân*, II. 363.

⁷⁰ Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 243-244.

⁷¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-kur'ân*, s. 20-21.

⁷² Geniş bilgi için bkz. Hikmet Akdemir, “Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi”, *HÜFD IV* (1998), s. 64-79.

kat, hitabın kendisiyle gerçekleştiği toplumsal oydaşımında (*muwā-da'a*) vazedilmiş olan asli mânâyâ delalet eden kelamdır. Bu tür kelamın kapsamına lügavi, örfi ve şer'î olmak üzere üç tür hakikat girer. Mecaz ise, kendisiyle karşılıklı hitabın (diyalog) gerçekleştiği toplumsal oydaşımında farklı bir anlam örgüsüne sahip bir mânâyı ifade eden sözdür. Kısaca söylemek gerekirse, dildeki orijinal-asli anlamını ifade eden söz hakikat, asli anlamından farklı bir anlam içeren söz ise mecazdır.⁷³

Mutezile, mecaz karşıtlarına cevap verirken mütekellim ve kelam düzeyinde ikili bir ayırım yapar. Mutezile mütekellim hususunda da ikili bir ayırıma gider ve bu çerçevede, yaptığı her işin bir hikmete mebni olduğunda şüphe bulunmayan bir mütekellim (Allah) ile, ne yapıp ettiği bilinmeyen herhangi bir mütekellimi birbirinden tefrik eder. Mutezileye göre hikmet sahibi olan mütekellimin sözünde yalan veya saptırmadan söz etmek muhaldir. Gerçek kimliği bilinmeyen bir kişinin sözünde ise, bu sözün doğruluğunu tespit etmek için birtakım kural ve yöntemlere ihtiyaç vardır. Öte yandan, hikmeti sabit olmayan sıradan bir mütekellimin sözünde lafzi bir karinenin bulunması gerekir. Ancak, Allah söz konusu olduğunda, onun yalan konuşmayacağına ve çirkin fiillerde bulunmayacağına ilişkin önsel bilgimiz, şer'î beyana tekaddüm eden bir karinedir. İşte bu karine Allah'ın sözünü mutlak surette anlamlı kılar.⁷⁴

Diğer taraftan Mutezile, kasd-ı mütekellimin istidlalî olarak bilindiğini savunur. Bunun anlamı şudur: Biz akılla, Allah'ın kastını biliriz. Yani onun neyi tercih etmesi gerektiğini, neyi emredip neyi nehyetmesi gerektiğini biz biliriz. İşte bu bilgi, onun kelamında çıkarsamada (istidlal) bulunmamızı mümkün kılar. Çünkü Allah'ın kelamında akla aykırı bir beyan bulunmaz. Çünkü sem'î delilleri koyan, aynı zamanda akli delilleri koyandır. Binaenaleyh bu ikisi arasında aslâ çelişki bulunmaz. Şu hâlde, Allah'ın kelamında zahirî yönden, aklın verilerine aykırı bir şer'î anlam varsa, bunun te'vil edilmesi gerekir.⁷⁵ Te'vil, burada şer'î delillerle akli deliller arasında ortaya çıkan arizi veya zahirî tenakuzu bertaraf etmek için başvurulması gereken zorunlu bir faaliyettir. Te'vil faaliyetinde kullanılan en güçlü enstrüman ise, mecazdır.⁷⁶

⁷³ Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Alî el-Basrî, *el-Mu'temed fî uşûl'il-fıkh*, Beyrut 1983, I. 11-12.

⁷⁴ Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 124-126.

⁷⁵ Ebû'l-Hasen el-Kâdî Abdulcebâr el-Esedebâdî, *el-Muğnî* (Tenebbu'ât ve mu'ci-zât), nşr. Mahmûd el-Hudayrî, Mahmûd Kâsım, Mısır 1965, XV. 114.

⁷⁶ Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 135.

Mutezilede mecazın geçerliliği, şimdiyi önceleyen bir toplumsal oydaşım şartına bağlıdır. Dolayısıyla, tek kişinin tasarrufuyla mecaz gerçekleşmez.⁷⁷ Buna göre, mütekellimin bir lafzı istediği mânâya hamletmesi söz konusu değildir. Aksi hâlde, dilsel anlam buharlaşır. Öte yandan Mutezile, gerçek isimlerde (*el-elkâbu'l-maḥḍa*) mecazın varlığını reddeder. Çünkü bu tür isimler, bir nesneye işaret eder; ancak, anlam içermez. Mecaz ancak sıfatlarda ve mânâ isimlerinde tahakkuk eder. Bu iki isim türü arasındaki fark şudur: Gerçek isim, işaret ettiği nesnenin herhangi bir sıfat veya niteliğini belirtmez. Sözelimi, ilim kelimesi, nesnesine işaret etmekle birlikte, ona ait bir sıfat içermez. Bu yüzden, tek bir isim, lakaptaki işaretin delaletini bozmaksızın çok sayıda kimse için kullanılır. Ancak, sıfat ve mânâ isimleri, işaret ettikleri nesnenin bir niteliğine, özelliğine delalet eder. Mesela, *esved* kelimesi, bir nesnedeki siyahlığı ifade eder.⁷⁸ Sonuç itibarıyla, gerçek isimler bir mânâya haml edilmez. Oysa sıfat, bir mânâ içerir. Özel isimlerde *kıyâsu'l-ğâ'ib 'alâ's-şâhid* formülü de işe yaramaz. Bu formülün işe yaraması için, söz konusu isimler üzerinde müşahedeye mebni bir muvadaa oluşması gerekir.⁷⁹

Bununla birlikte, Mutezile, Kur'an'ın salat, zekât, savm vb. dilsel (lügavi) mânâsından farklı bir şer'î-izafî anlam yüklediği kelimelerdeki mecazi anlam genişlemesini (*tecâvuz fi'd-delâle*) onanmıştır. Mutezileye göre, bu şer'î-izafî mânâlar, Allah tarafından re'sen oluşturulmuş ilk muvadaa kapsamında değerlendirilir.⁸⁰ Ancak Mutezililer, Kur'an'ın, üzerinde muvadaa gerçekleşmemiş lafızları kullanıp onlara re'sen anlam yüklediğini kabul etmekle, daha önce kendisinden kaçmak istedikleri tuzağa düşmüş ve bu tuzaktan hikmet-i ilahi formülüyle kurtulmaya çalışmışlardır.⁸¹

Mutezile Kur'an'da İslam öncesi Arap şiirinde mevcut olmayan bazı mecazlara yer verildiğini de kabul etmiştir. Örneğin, Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili mecazi ifadelerin Arap şiirinde karşılığı yoktur. Bu tür ifadeler, Mutezilenin, "mecaz için örfte daha önceden oluşmuş bir muvadaanın bulunması" ilkesine ters düşer. Mutezililer bu problemi aşmak için, Arap dilinde bu türden mecazların mevcut olduğunu; fakat ravilerin bunları bize aktarmadıklarını

⁷⁷ Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'aklî*, s. 132.

⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî, Mısır, 1965, V. 198-199.

⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, V. 186, 229.

⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, V. 227-228.

⁸¹ Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'aklî*, s. 134.

varsayarlar. Yine onlar, bizzat Kur'an'ı bu tür mecazların arkaik Arapçadaki varlığının delili olarak gösterirler.⁸²

Ebü Zeyd'e göre,

bütün bunlar birer varsayımdır. Mecazi anlamı tespit konusundaki aşırı istek Mutezilileri bu tür varsayımlarda bulunmaya sevk etmiştir. Esasen Kur'an'ı bu şekilde Arap dilinin kural ve üslûp özelliklerine mekanik bir şekilde bağlamak, onu İmri'ül-Kays'ın veya Zuheyr'in şiir metinlerinin seviyesine indirir. Ancak, burada şunu da belirtmek gerekir ki, söz konusu ayetlere, Mutezile karşıtlarının, özellikle de Zahirîlerin getirdikleri izahlar hiç tatminkâr değildir. Yani, Allah'ın gelmesini (ve *câ'e rabbuke...*) hakiki mânâyâ hamledip ardından 'keyfiyeti bilinemez' demekle, işin işinden çıkılmamaktadır. İşte bu yüzden Mutezililer, söz konusu ifadeleri Arap dilindeki benzer kullanımlarıyla irtibatlandırma yoluna gitmişler ve bunu yaparken, her ne kadar kendilerine nakledilmemiş olsa da bu tür mecazi kullanımların Arap dilinde mevcut olduğunu varsaymışlardır.⁸³

Burada yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki, usûl-i fıkıh alimleri, şer'î hitabı yorumlama ilkelerini belirleme konusunda diğerlerinden daha fazla kafa yorarken kelim alimleri de 'te'vil'in sınırlarını belirleme ile uğraşmışlar ve bu çerçevede te'vili beyan türleriyle yani Arapçanın beyan üslûplarında lafız ve mânâ arasında kurulan ilişki türleri ile irtibatlandırmışlardır. Mutezile ile Eşariler ve diğer Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında te'vil ve te'vilde akla bağlı kalmanın sınırları konusunda ortaya çıkan fikir ayrılığına rağmen, her iki taraf da te'vil konusunda beyan türlerinin onayladığı kriterlere bağlı kalmış ve onun sınırlarını aşmamıştır. Bu anlayış, onların yapmış oldukları te'villerin her zaman için beyani bir karaktere sahip olmasını sağlamıştır. İşte bu beyani te'vil anlayışı, Kur'an metnini, ana kaynak itibarıyla kadîm dinî felsefelerden ve özellikle Hermesizmden beslenen birtakım düşünce ve kuramların ifadesi olan semboller ve remizler manzumesine dönüştürmek suretiyle Arap beyanının sınırlarını aşan te'vilin karşısında yer alıyordu. Arap beyanının sınırlarını aşan te'vil anlayışı ise, Şia, mutasavvıflar ve İslam'daki diğer bâtını akımların benimsedikleri irfani te'vilde ifadesini buluyordu.⁸⁴ Şu hâlde, te'vil konusundaki çatışma, metni esas alan iki grup yani ilk dönem Ehl-i Sünnet, Hanbeliler, Eşariler veya selefilere herhangi birisi ile Mutezile arasında-

⁸² Ebü Zeyd, *el-İtticâhu'l-âklî*, s. 133.

⁸³ Ebü Zeyd, *el-İtticâhu'l-âklî*, s. 134.

⁸⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bunyetu'l-âklî'l-arabî*, Beyrut 1991, s. 66.

da vuku bulmamıştır. Zira, bu gruplar arasındaki ihtilaflar ve mücadeleler, beyan dairesi içinde cereyan etmekteydi. Söz konusu hesaplama ve çatışma, tamamen birbirinden farklı iki bilgi sisteminden türeyen iki farklı te'vil tarzı, yani beyani te'vil ile irfani te'vil arasında gerçekleşmiştir. Mutezile, beyani te'vil sancağını göndere çekerken, 'beyan' dairesi içinde –Mutezilenin yaptığı gibi– belirli bir düzen ve sistem yerine salt taklit ilkesine göre hareket eden Ehl-i Sünnet kanadından sâdır olan irfani te'villerin de en şiddetli itirazcısı ve tenkitçisi olmuştur.⁸⁵ Kaldı ki, Mutezili te'vil sisteminin en etkin ve en önemli enstrümanı olan mecaz da, muhaliflerinin iddia ettikleri gibi, yerli yersiz kullanılan ve keyfi yorumlar üretmeye yarayan bir araç değildir. Bilakis, mecaz, Mutezilenin Kur'an'ı anlama ve yorumlama sisteminde lüzumu hâlinde başvurulmuş ve son derece ihtiyatlı kullanılan bir te'vil aracıdır.⁸⁶ Yine bu sistemde, hakikat, her zaman için “bir lafzın vazolunduğu asli mânâsından başka bir mânâda kullanılması”⁸⁷ anlamındaki mecazdan önce gelir. Kâdî Abdulcebbâr'ın deyişiyle, “bir ifadenin anlamını her yerde tek hakiki mânâyâ hamletmek mümkün olduğu sürece, onu bir yerde mecaza başka bir yerde hakikate hamletmek caiz değildir”.⁸⁸ Diğer taraftan, mecazın meşruiyeti, daha önce de belirtildiği gibi, bir kişinin istek ve arzusuna göre değil, önceden oluşmuş toplumsal oydaşım (muvadaa), kasd-ı mütekelimin bilinmesi ve karineye (lafzi veya akli karine) bağlıdır.⁸⁹

Te'vil ve mecazın Mutezile tarafından manipüle edilmediği gerçeğini, Kur'an'ı yorumlayacak bir kişide bulunması gereken zorunlu bilgilerin neler olduğu konusunda Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında yapılacak yüzeysel bir mukayeseden dahi anlamak mümkündür. Şöyle ki, Sünni alimlerden Kâfiyecî (ö. 879/1474) ve Suyûtî (ö. 911/1505), müfessirin bilmesi gereken ilimler başlığı altında lügat, iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyân, bedî, kıraat ve usûl-i fıkıh gibi ilimleri sıralamıştır.⁹⁰ Mutezili Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) ise aynı konuda şunları söylemiştir:

⁸⁵ Câbirî, *Bunye*, s. 66.

⁸⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 130.

⁸⁷ Ebû'l-Hasen el-Kâdî Abdulcebbâr el-Esedâbâdî, *Şerhu'l-uşûl-il-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osmân, Mektebetu Vehbe, Kahire 1965, s. 436.

⁸⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (hal'ku'l-kur'ân)*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Mısır 1961, VII. 213.

⁸⁹ Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, 122, 181.

⁹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân el-Kâfiyecî, *et-Teyisr fi kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî, Dimaşk-Riyad 1990, s. 145-146; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 231.

Malumun olsun ki, Kur'an'ı tefsir edecek olan kişinin Arap dilini bilmesi [Arapça konuşması ve yazması] yeterli değildir. Bunun yanında nahiv, rivayet, şer'î hükümleri ve bu hükümlerin sebeplerini içeren fıkıh ilmini de bilmesi gerekir. Fıkıh konusunda yetkinleşmesi ise, ancak bu ilmin delillerinin yanı sıra Kur'an, Sünnet, icmâ, kıyas ve ilgili bahisleri ihtiva eden usûl-i fıkıh ilmini bilmekle mümkün olur. Müfessir olacak kişinin, ayrıca, Allah'ın tevhid ve adalet öğretisi ile O'nun zatına hangi fiil ve sıfatların atfedilip atfedilmeyeceğini de bilmesi gerekir. İşte, [müfessir olmayı hedefleyen bir kişi], ancak bütün bu bilgilere sahip olduktan sonra Kur'an'ın tefsiriyle uğraşabilir. Aksi hâlde, salt Arapça, nahiv veya rivayet bilgisiyle Kur'an'ı yorumlamaya kalkışmak helal değildir.⁹¹

Sonuç

Mecaz, dilsel açıdan inkâr edilmesi mümkün olmayan bir olgudur. Bu olgunun, İslam'ın ilk asırlarında bizzat 'mecaz' kelimesiyle ifade edilmemiş olması bu gerçeği değiştirmez. Nitekim, İslam alimlerinin kahir ekseriyeti de gerek Arap dilinde, gerekse Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmiştir. Buna karşın, özellikle İbn Teymiyye ve öğrencisi İbnu'l-Kayyım'ın mecazı reddetmeleri, dilsel ve bilimsel bir temele dayanmaktan çok siyasi ve ideolojik mülahazalara mebnidir. Kaldı ki, bu iki alimin kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla ileri sürdükleri argümanların tümü tartışmaya açıktır. Hele Sibeveyh ve Ferrâ' gibi meşhur dilcilerin 'mecaz' kelimesini kullanmadıkları iddiası, çok ciddi bir bilgi yanlışıyla malüldür. Bu yanlışın arkasında kasıt bulunup bulunmadığını bilmiyoruz. Ancak, adı geçen iki dilcinin *ittisâ'*, *tevessu'* ve *tecevvuz* gibi kelimeleri belâgattaki mecaz terimiyle aynı anlamda kullandıklarından eminiz.

⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, nşr. Abdulkerim Osmân, Kahire 1965, s. 206-207.

KUR'AN'DA İ'CAZ TARTIŞMASI

Giriş

Bilindiği gibi Kur'an, Hz. Peygamber'in en büyük mucizesidir. Ancak, onun mucize oluşu, daha nüzûl döneminde müşrikler tarafından inkâr edilmiş ve bu dolayımnda Kur'an'ın ilahi değil, kâhinlerin sec'i veya şairlerin şiiri türünden bir beşer sözü olduğu iddiası ortaya atılmıştır. Bunun yanında, Kur'an'ın vahyedildiği dönemde Yemen'de ortaya çıkan ve nübüvvetle saltanat arasında ilişki kurmasından ötürü Hz. Peygamber'e Hicaz topraklarını yarı yarıya bölüşme teklifinde bulunan Museylime b. Habîb el-Kezzâb (ö. 12/633), sık sık sarhoş olmasından veya kendi talimatları doğrultusunda bazı hareketleri yapan şartlanmış bir eşeğinin bulunmasından dolayı, *zû'l-hımâr* lakabıyla da tanınan Abhele el-Esved el-Ansî (ö. 10/601), Tuleyha b. Huveylid el-Esedî (ö. 21/642) ve Secâh bint Hâris (ö. 55/675) gibi bazı müşrikler, peygamberlik iddiasında bulunmuştur. İslam tarihinde 'yalancı peygamberler' olarak bilinen bu inkârcılardan bir kısmı kendisine vahiy geldiğini iddia etmiş, bir kısmı ise; *el-filu mâ'lfilu vemâ edrâke mâ'lfilu lehû zenebun vebîl ve ħur-tûmun ħavîl* gibi, muhtemelen İslam alimleri tarafından da karikatürize edilmiş olan birtakım secili sözlerle Kur'an'a nazire yapmaya çalışmıştır.¹ Allah Teâlâ bütün bu iddia ve muarazalar karşısında bir yandan Kur'an'ın kâhin ve şair sözü olmadığını vurgulamış; diğer yandan da, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği kelama nazire yapanlara muhtelif ayetlerde meydan okumuştur (tehaddi). Bu bağlamda Allah, vahyi inkâr edenlere muhtemelen ilk defa şöyle seslenmiştir:

Onlar, "Bu Kur'an'ı Muhammed uydurdu" diyorlar, öyle mi? Gerçekte onlar iman etmeye yanaşmıyorlar. Eğer onlar bu iddialarında dürüst iseler, Kur'an'a benzer bir söz getirsinler.²

Allah, inkârcılara 28. Kasas, 49-50. ayetlerde de şöyle meydan okumuştur:

¹ Museylime, "Daldırıp çıkaranlara..." mealindeki yemin cümlesiyle başlayan 79. Nâziât, 1-8. ayetlere şöyle bir nazire yapmıştır: *Vezzâri'âti zer'â fe'l-hâşirâti ħaşrâ fe'z-zâriyâti kâmhâ fe'ġâhînâti talnâ felġâbizâti ħubzâ ve's-sâridâti serdâ ve'l-lâkı-mâti lek-nâ ihâleten ve ġemnâ* (Ekini eken, üzümü sıkın, buğdayı savuran, onu öğütüp ekmek yapan, tirit yemeğine doğrayan, lokmayı yağa bandırıp yiyenlere yemin olsun ki). Bu ve benzeri nazireler için bkz. Râfi'i, *İ'câzu'l-ġur'ân*, s. 196-202.

² 52. Tûr, 33-34.

Deki: “Eğer doğru sözlü iseniz, Allah katından Tevrat ve Kur'an'dan daha doğru olan ve benim de kendisine ittiba edeceğim bir kitap getirin.” Eğer onlar senin bu talebini karşılayamazlarsa, bil ki, onlar sadece heva ve heveslerine uymaktadırlar.

17. İsrâ', 88. ayette ise, inkârcılardan Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri istenmiştir:

De ki: “İnsanlar ve cinler, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak maksadıyla bir araya gelip dayanışma içine girseler, kesinlikle onun bir benzerini ortaya koyamazlar.”

Bu meydan okumaların ardından 11. Hûd, 13-14. ayetlerde, inkârcılardan, kendilerine tanrılık atfettikleri tüm güçlerin de yardımıyla on sure getirmeleri talebinde bulunulmuş; 10. Yûnus, 38. ayette ise Hz. Muhammed'in uydurduğu iddia edilen Kur'an'daki surelere benzer tek bir sure getirmeleri istenmiştir. Bütün bu meydan okumaların sonunda Allah, 2. Bakara, 23-24. ayetlerde inkârcılara şöyle seslenmiştir:

Eğer kulumuz Muhammed'e indirdiğimiz vahiyden şüphe ediyorsanız, o hâlde siz de onun benzeri bir sure ortaya koyun. Bu uğurda Allah'tan başka güvendiğiniz elemanlarınızı da yardıma çağırın. Eğer [iddianızda] dürüst iseniz bunu yaparsınız. Ne ki bu işin üstesinden gelemediniz; gelemeyeceksiniz de... İnkarcılar için hazırlanan ve yakıtı insanlarla taşlardan oluşan ateşten sakının!

İslam tefsir ve kelim tarihinde gerek Kur'an'daki tehdidin, gerekse onun mucizeliğinin ne anlama geldiği; daha açık bir ifadeyle, Kur'an'a özgü i'cazın nasıl ve nerede gerçekleştiği ve ne şekilde anlaşılması gerektiği konusu öteden beri tartışılmıştır. İş bu çalışma, tartışmaya taraf olan çevrelerin konuyla ilgili farklı görüş ve kanaatlerini tahlil etmeyi hedeflemektedir.

İ'caz Meselesinin Ortaya Çıkışı

Sözlükte, 'aciz bırakmak' anlamına gelen *i'câz* kelimesi, azimli, kararlı, sabırlı olmak; işini sağlam yapmak gibi anlamlar içeren *hazm* kelimesinin zıt anlamlısı olan ve 'gücü yetmemek, yapamamak'³ mânâsına gelen 'acz kökünden türetilmiş olup, ıstılahta Kur'an'ın bir benzerinin ortaya konulmasının imkansızlığını ifade eder.

Kur'an'da *i'câzu'l-~~kur~~ân* terkibi geçmemekle birlikte, Hz. Peygamber'e inzal edilen vahyin beşer sözü değil, insanların benzerini meydana getirmekten aciz kaldıkları ilahi bir kelim olduğu hususu ısrarla vurgulanmıştır. Hadis metinlerinde de yer almayan *i'câzu'l-~~kur~~ân* terkibi, bir araştırma veya tartışma konusu olarak sahabe ve tâbiîn de-

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IV. 2816-2817.

virlerinde ortaya çıkmamıştır. Muhtemelen bu konu, en erken hicrî III/IX. yüzyılın başlarından itibaren tartışılmaya başlanmıştır.

Kur'an, özellikle ilk dört halife döneminde, genellikle toplumsal problemlerle ilgili hukuki hükümlere mesnet teşkil eden bir teşri kaynağı olarak algılanmış; dolayısıyla, Kur'an'ın fesahat ve belâgatı gibi konular üzerinde durulmamıştır. Çünkü anılan dönemlerde yapılan Kur'an'ı anlama ve yorumlama çalışmaları, daha ziyade pratik hayatın ortaya çıkardığı problemleri dinin temel nassları ışığında çözümlenmeye yönelik fıkhi hükümler istinbat etmeye matuf idi. Ancak, tarihsel süreçte antik dünyanın kültür merkezi hâline gelen İskenderiye'nin 641 yılında zaptedilişiyle birlikte, Araplar, Yunan ve Ortadoğu kültürleri ile temasa geçti.⁴ Arapların özellikle Emeviler devrinin sonlarına doğru diğer din mensuplarıyla aynı coğrafyayı paylaşmaları ve dolayısıyla kültürel alışverişte bulunmaları neticesinde, Ortadoğu'daki kadîm din ve kültür mirasındaki bazı unsurların İslami muhitlere transferi gerçekleşti. Bu transferde, özellikle Abbasi Halifesi Mansûr ve Hârûn er-Reşîd döneminde hız kazanan tercüme faaliyetleri büyük rol oynadı.⁵

Câbirî'nin tespitlerine göre, fetihler sona erip Arap-İslam devleti güç ve istikrar kazanınca, İslam'a ve Arap-İslam devlet idaresine karşı olan azınlıklar ile düalist inanç sahiplerini bünyesinde barındıran İslam toplumunda inanç ve kültür çatışmaları başladı ve bu durum Kur'an'ın i'cazı meselesini gündeme getirdi. Dinî azınlıklardan İslam'a ve Arapların nüfuz ve hakimiyetlerine karşı olan gruplar, bilhassa Maniheistler, Kur'an'ın, muhtevası bilinen ve hiçbir yenilik içermeyen bir mesaj olduğu, geçmiş milletlere ait haberlerin Tevrat'tan veya daha genel anlamda kadîm mirastan kotarıldığı türünden iddialarla onun ilahi kaynaktan gelmediği fikrini empoze ediyorlardı. Bu gelişmeler karşısında, kelimacılar başta olmak üzere, İslam alimleri, Kur'an'ın mucize olduğunu temellendirme gayreti içine girdiler.⁶

Şu hâlde, i'caz konusunun tartışmaya açılmasına sebep teşkil eden en önemli faktörlerden biri, İslam dininin hızla yayılmasından sonra aslen yabancı din ve kültürlere mensup olan Abdülkerîm b. Ebî'l-Avcâ, İshâk b. Tâlût, Nu'mân b. Munzir gibi mülhitle-
rin Kur'an'ı eleştirmesi ve İslam'a yeni giren insanların bu eleştirilerden etkilenmiş olmasıdır.⁷

⁴ Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İstanbul 2000, s. 19.

⁵ Mahlûf, *el-Bâkılânî*, s. 27-28.

⁶ Câbirî, *Bunye*, s. 75-76.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzu'l-kur'ân", *DİA*, İstanbul 2000, XXI. 403-404.

Bu noktada, Mutezile Kur'an'ın muciz oluşu meselesine Arap olan olmayan herkesin kabul edebileceği evrensel bir boyut katmaya çalışmış ve bunu da lafız üzerinden değil, i'cazın gaybi haberlerde aranması gerektiği savından hareketle mânâ üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Çünkü gaybden haber vermek nazımla değil mânâ ile alâkalı bir özelliktir. Mutezilenin İslam karşıtlarının önüne koyduğu bu tez, Ehl-i Sünnetin antitezler geliştirmesine yol açtı. Neticede, Kur'an'ın i'cazının nazımda mı, mânâda mı yoksa hem nazım hem mânâda mı gerçekleştiği tartışması başladı.⁸

Hâl böyle olmakla birlikte, i'caz tartışmasının ortaya çıkışını indirgemeci bir yaklaşımla tarihlendirmeye çalışanlar da olmuştur. Mesela, bir telakkiye göre, i'caz tartışması, gerçekte *halķu'l-kur'ân* problemiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Sünni İslam dünyasında kabul görmeyen her görüşü mutlaka Yahudi asıllı birine irca etme illetiyle malûl olan bu telakkinin son dönemdeki savunucularından biri olan Mustafâ Sâdık er-Râfi'ye göre, *halķu'l-kur'ân* (Kur'an'ın mahluk oluşu), Allah'ın kadîm kelâmı hakkında ortaya atılan ilk heretik görüştür. Bu görüş, ilk olarak Yahudi asıllı Lebîd b. Âsam, onun ardından yeğeni Tâlût, daha sonra da aşırı Şii fırkalardan biri olan Beyâniyenin kurucusu Beyân b. Sem'an en-Nehdî (ö. 118/737) ve hicrî II. asrın başlarında akaid konularında ortaya attığı selef inancına aykırı görüşleriyle dikkati çeken Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından savunulmuştur. Yine Rafî'ye göre, Ca'd tarihte ilk defa Kur'an'ın fesahatinin muciz olmadığı, insanların onun bir benzerini hatta daha güzelini meydana getirecekleri fikrinin de savunucusu olmuştur.⁹

Râfi'nin bir başka tespitine göre, hicrî III. yüzyılın başlarına kadar i'caz konusunda herhangi bir tartışmaya tanık olunmamıştır. Ancak, bazı Mutezililerin Kur'an'ın fesahatinin muciz olmadığı fikrini savunmasının ardından, bu fikrin özellikle geniş halk kitleleri ile dil ve belâgat konusunda yeterli donanıma sahip olmayan haşevi kelimciler arasında yaygınlık kazanmasından endişe edilmiş ve bu yüzden Kur'an'ın fesahat, nazım ve telifiyle ilgili konuları enine boyuna inceleyen eserlerin yazılmasına ihtiyaç duyulmuştur.¹⁰

Râfi'nin, i'caz tartışmasının literatüre girişini Mutezilenin heretik görüşlerine bağlaması kesinlikle gerçeği yansıtmamaktadır. Kaldı ki, i'caz salt Kur'an'a özgü bir tartışma konusu da değildir. Zira bu konu İslam'dan önce Brahmanizm ve Zerdüştilikte de benzer şekilde tartışılmıştır. Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), dünyada Hindoloji

⁸ Câbirî, *Bunye*, s. 76.

⁹ Râfi'î, *İ'câzu'l-kur'ân*, s. 160-161.

¹⁰ Râfi'î, *İ'câzu'l-kur'ân*, s. 170.

alanında yazılmış ilk ciddi kitap olarak kabul edilen *Tahkîku mâ l'il-hind* adlı eserinde, Brahmanların Allah tarafından gönderilen (şruti=ışitilmiş) bir kutsal kitapları olduğunu, *Vedalar* ismiyle anılan bu kitaptaki metinlerin gerçek mânâlarını anlamaksızın okuduklarını, içlerinden çok az kimsenin bu kitabı yorumlayabildiğini ve fakat tüm Brahmanlar tarafından *Vedalar*'ın muciz bir kelam olarak kabul edildiğini belirtmiştir. Yine Bîrûnî'nin aktardığı son derece ilginç bir bilgiye göre, Brahmanlar, *Vedalar*'ın muciz bir sözler mecmuası olduğunda ittifak etmekle birlikte, bu i'cazın ne şekilde gerçekleştiği konusunda anlaşamamışlardır. Bazı Brahmanlar i'cazı *Vedalar*'ın bildik nazım ölçülerinden tamamen farklı bir söz dizimine sahip olmasında ararken, bazıları ise belâgat ve fesahat yönünden insanların pekâlâ *Vedalar*'ın bir benzerini ortaya koyabileceklerini; ancak, bu kitabın saygınlığından ötürü bunu gerçekleştirme kudretlerinin ellerinden alındığı fikrini savunmuştur.¹¹

Bîrûnî'nin aktarmış olduğu bu bilgiler, İslam dünyasındaki i'caz tartışmalarında ön plana çıkan iki temel teorinin, yani Kur'ani i'cazı genelde nazım ve telife irca eden Sünni teori ile, bunu ilâhî kudretin müdahalesiyle açıklayan 'sarfe' (*şarfe*) teorisinin hemen hemen aynıyla Brahmanlarda da mevcut olduğu gerçeğini kabul etmemizi gerektirmektedir.¹² Hatta bazı tarihsel veriler bizi İslami gelenekteki i'caz anlayışının kadîm İranlılarda da mevcut olduğu gerçeğini kabule zorlamaktadır. Mes'ûdî'nin (ö. 346/957) bildirdiğine göre, Zerdüş, kendi tâbilerine, benzerini ortaya koymaktan aciz kaldıkları bir dil ve üslûp özelliğine sahip olan *Avesta* adında bir kitap takdim etmiştir. Ancak, onlar bu kitabın gerçek mânâ ve maksadını kavrayamamışlardır. Bunun üzerine, *Avesta*'yı tefsir etmeye başlamışlar ve bu tefsiri *Bâzend* diye isimlendirmişlerdir.¹³

Erken dönem İslam alimleri, muhtemelen, *Vedalar* ve *Avesta* gibi Kur'an öncesi kutsal kitaplar hakkındaki bu telakkilerden haberdar idiler. Kanaatimizce, İslam mezhepler tarihçilerinin, Mutezili Nazzâm'ın (ö. 231/845), nübüvvet inancına pek sıcak bakmayan Brahmanların görüşlerini beğendiğine ilişkin iddiaları¹⁴ bu ihtimali güçlendirmektedir. Söz konusu iddia, aynı zamanda Nazzâm'ın i'caz konusunda ortaya attığı sarfe teorisiyle de ilgili olmalıdır. Çünkü Brahmanlar, her ne kadar peygamberliğin belgelenmesi için delil olarak kullanılan mucizelerin fiilen gerçekleştiği konusun-

¹¹ Bîrûnî'nin verdiği bilgiler için bkz. Seyyid Ahmed Halîl, *Neş'etu't-tefsîr fi'l-kutubî'l-mukaddese ve'l-ğur'ân*, İskenderiye 1954, s. 11-12.

¹² Mahlûf, *el-Bâkıllânî*, s. 30.

¹³ Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 123.

¹⁴ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 131.

da kuşkucu davransalar da, sonuçta insanların da mucize türünden birtakım olaylar gerçekleştirebileceği inancındadırlar.¹⁵ İşte bu inanç, bir yönüyle, peygamberlere mahsus olan mucize türünden birtakım olağanüstü şeylerin sıradan insanlar tarafından da izhar edebileceği fikrini tazammun eden sarfe teorisiyle örtüşmektedir.

Netice itibarıyla, Brahmanların ve Zerdüşterin kendilerine ait dinî kitapların kutsallığı, i'cazı ve bu i'cazın nerede gerçekleştiğine ilişkin görüş ve kanaatleri, İslam alimleri tarafından hemen hemen aynıyla Kur'an bağlamında seslendirilmiştir. Bu durumda denebilir ki,

[Kur'an öncesi] dinî kitaplarla ilgili tefsir çalışmalarına yönelik incelemeden anlaşıldığı üzere, i'caz yalnızca Kur'an'a mahsus bir teori değildir. Bilakis, bazı doğulu din mensupları da kendi kutsal kitaplarının muciz olduğunu savunmuşlardır. Hintliler (Brahmanlar), *Vedalar*'ın muciz olduğuna inanmışlar; ancak, benzerine İslamî çevrelerde de tanık olunduğu üzere, bu i'cazın sarfe yoluyla mı yoksa daha başka bir şekilde mi gerçekleştiği konusunda anlaşamamışlardır.¹⁶

Bu bağlamda A. Mahlûf da kadîm Doğu dinlerindeki i'caz te-lakkilerinden hareketle, "Müslüman kelimcülerin i'cazla ilgili görüş ve kanaatlerinin, i'cazı nazma, sarfeye veya daha başka bir yöne irca etmelerinin, Arap kültürüyle Hint ve İran kültürleri arasındaki düşünsel ilişkinin sonuçlarından biri olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür."¹⁷ şeklinde bir mülâhazada bulunmuştur.

Özetle söylemek gerekirse, genel anlamda i'caz ve bu i'cazın gerçekleştiği mahalle ilişkin temel görüşlerin kaynağı, büyük olasılıkla Hint ve İran kültürleridir. Çünkü bu din mensuplarının da tıpkı Müslümanlar gibi kutsal kitapları vardı. Ayrıca, İslam'la tanıştıktan sonra İslami fikirlerle çok yakından bir irtibatları oldu. Bu itibarla, Arapların onlardan etkilenmiş oldukları savı, oldukça makul ve mantıklı gözükmektedir.¹⁸

Bununla birlikte, İslam dünyasındaki i'caz tartışmalarına, genellikle melahide ve zenâdika gibi lakaplarla anılan bazı çevrelerin Kur'an'ın metinsel dokusuna yönelik eleştirilerinin ivme kazandırdığı da inkâr edilemez bir gerçektir. Bu eleştirilere cevap verme gayretlerine koşut olarak, bilahare 'kelam' olarak anılacak olan bir ilim dalı ortaya çıktı. Kelam ilminin ortaya çıkış sürecinde, zaman içinde tamamen belâğatın inceleme alanına girecek

¹⁵ Bkz. Günay Tümer, "Brahmanizm", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 330.

¹⁶ Ahmed Halîl, *Neş'etu't-tefsîr*, s. 67.

¹⁷ Mahlûf, *el-Bâkıllânî*, s. 33-34.

¹⁸ Mahlûf, *el-Bâkıllânî*, s. 34.

olan i'cāzu'l-kur'ān problemi, bu ilmin tartışma konuları arasında yer alıyordu. Bu süreçte Mutezile, İslam ve Kur'an karşıtlarına cevap verme konusunda en ağır yükü omuzlayan kesim oldu. Çünkü Ehl-i Sünnet, cevaplarını nakil üzerinden, yani Kur'an ve Hadis nasslarından istinbat ettikleri argümanlarla vermeye çalışıyordu. Mutezile ise, nasslardan istinbat yöntemiyle ortaya konan argümanların İslam karşıtları tarafından itibar görmediğini anlayınca, akıl ve mantığın verilerini esas almak zorunluluğunu hissetti.¹⁹

Klasik Literatürde İ'caz

Hicrî III. asırda teknik bir tartışma konusu olmaktan öte nübüvvet, nübüvvetin ispatı ve mucize gibi kelami problemlerle çok yakından irtibatlı bir konu olarak değerlendirilen i'caz meselesi, Câhız'ın (ö. 255/869) *Hucecu'n-nuhuvve'si*, İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu müşkili'l-kur'ân*'ı, Mutezilenin Bağdat ekolüne mensup olan Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) *el-İntişârı* ve Eş'arî'nin (ö. 324/946) *Maḳālâtı'l-islâmiyyîn*'i gibi kitaplarda bu bağlamda incelenmiştir.²⁰ Yine bu asırda, müstakil olarak Kur'an'ın i'cazını konu edinen ve genellikle *naẓmu'l-kur'ân* şeklinde isimlendirilen bir dizi kitap kaleme alınmıştır. Bilebildiğimiz kadarıyla, ünlü Arap edebiyatçısı ve Mutezili kelimci Câhız'ın bugün elimizde bulunmayan *Naẓmu'l-kur'ân* adlı eseri bu türün ilk örneğidir. Câhız, Abbâsî devlet adamı Feth b. Hâkân el-Fârisî'ye (ö. 247/861) takdim ettiği bu eserin yazılış amacı hakkında şunları söylemiştir:

Sana [takdim etmek üzere] bir kitap yazdım. Bu kitapta, Kur'an'a dil uzatan her kesime karşı onu savunmak için tüm çabamı sarfettim. Bu cümleden olmak üzere, Rafizilere, Hadisçilere, Haşevilere, inkârcılara ve münafıklara, Nazzâm'ın taraftarlarına ve Kur'an'ın hak olduğunu kabul etmekle birlikte, metinsel dokusunda hiçbir hüccet bulunmadığını; yine onun vahiy ürünü olduğuna inanmakla birlikte, burhandan yoksun olduğunu iddia eden takipçilerine, leleştiri konusu yapacakları hiçbir açık kapı bırakmadım.²¹

Görüldüğü gibi, Câhız'ın bu eseri, Kur'an'a dil uzatan çevrelerin iddialarına karşı Kur'an'ın mucizeliğini savunmak maksadıyla kaleme alınmıştır. Câhız'a isnad edilen ve yapılan araştırmalarda Kur'an'ın Arap gramerine uygunluğu, belâgat ve i'cazı gibi konuları içerdiği tespit edilen *Kitâbu âyi'l-kur'ân* ve *Risâle fî'l-belâğa*

¹⁹ Mahlûf, *el-Bâkılânî*, s. 34.

²⁰ Âişe Abdurrahmân Bint Şâti', *el-İ'cāzu'l-beyânî li'l-kur'ân*, Kahire 1984, s. 19.

²¹ Bint Şâti', *el-İ'cāzu'l-beyânî*, s. 20.

ve'l-i'câz gibi eserler de,²² –şayet *Naẓmu'l-kur'ân*'dan ayrı iki eser iseler– büyük bir ihtimalle yine aynı maksatla telif edilmiştir.

Hicrî III. asrın ikinci yarısında yaşayan Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 316/923), filozof ve ahlakçı Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 380/990) gibi alimlerin yanı sıra, çağının tefsir bilginlerinin de övgüsüne mahzar olan *Naẓmu'l-kur'ân*'ın²³ ile yine bir Mutezile alimi olan İbnu'l-İhşîd'in (ö. 326/938) *Kitābu naẓmi (nakli)'l-kur'ân* adlı eseri, i'caz literatürünün hicrî üçüncü asırdaki kayda değer örnekleri arasında yer almaktadır. Ancak, bu eserlerden hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. Hicrî IV. asrın başlarında yazılan; ancak, günümüze ulaşmayan bir başka eser de, Mutezili Ebû Abdillâh b. Yezîd el-Vâsıtî'nin (ö.306/918) *İ'câzu'l-kur'ân*'ıdır. Bilebildiğimiz kadıyla, bu eser, İslami literatürdeki *i'câzu'l-kur'ân* ismini taşıyan ilk eserdir. Kâtib Çelebi, Abdulkâhir el-Curcânî'nin (ö. 471/1078-79) bu esere iki ayrı şerh yazdığını ve geniş çaplı şerhini *el-Mu'tezid* diye isimlendirdiğini kaydetmiştir.²⁴

Dikkat edilecek olursa, i'caz konusunun tartışılmaya başlandığı hicrî III. asırda konuyla ilgili eser veren alimlerin ekseriyeti Mutezilidir. Kuşkusuz, bu bir tesadüf değildir; zira, Mutezile anılan dönemde, daha önce de ifade edildiği üzere, genelde İslam'ın temel öğretilerini, özelde ise Kur'an'ı Ortadoğu'da pek çok taraftarı bulan gnostik karakterli muhtelif din mensuplarına ve bilhassa Maniheistlere karşı savunma misyonunu yüklenmiştir. Şu hâlde, burada bir kez daha vurgulamak gerekir ki, Kur'an'ın i'caziyla ilgili eserlerin, Mutezilenin heretik görüşlerinin cahil halk arasında yayılma endişesi üzerine kaleme alındığını söyleyen Râfîî, mezhebî saiklerle Mutezileyi çok büyük bir töhmet altında bırakmıştır.

Hicrî IV. asrın ikinci yarısına gelindiğinde, i'caz konusu daha kapsamlı bir içerik kazanmıştır. Bu asırda eser veren alimlerin başında da yine bir Mutezili alim olan Ebu'l-Hasen er-Rummânî (ö. 386/996) gelmektedir. Rummânî *en-Nuket fî i'câzi'l-kur'ân* –bu eser konuyla ilgili 'mevcut' eserlerin en eskisi olma özelliğine sahiptir– Kur'an'daki i'caz yönlerini yedi madde hâlinde özetlemiştir. Aynı asırda Ebû Suleymân el-Hattâbî (ö. 388/999) *Beyānu i'câzi'l-kur'ân* adlı eserinde yaklaşık aynı görüşleri zikretmiştir. Kâdî Abdulcebâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* adlı eserinin XVI. cildi de bu konuya tahsis edilmiştir. Muhtemelen aynı asrın sonlarında telif edilen bir

²² Bkz. Ramazan Şeşen, "Câhız", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 21.

²³ Şemsuddîn Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî, *Tabakātu'l-mufessirîn*, nşr. Alî Muhammed Ömer, Kahire 1972, I. 42-43.

²⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-ẓunûn*, I. 120.

başka önemli eser ise, Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *İ'cāzu'l-kur'ân*'ıdır. Bâkılânî, bu eserini yazış gayesini şöyle özetlemiştir:

Hiz. Peygamber zamanındaki Kureyşli inkârcıların iddialarına benzer şekilde Kur'an'ın Arap ediplerince söylenen şiirlere müsavi bir metin olduğu iddiası yeniden gündeme getirilmesine rağmen, bu konuda eser yazanlar, onun eşsiz ve erişilmez bir kitap olduğunu yeterince anlatamamışlardır. Mesela Câhız, *Naẓmu'l-kur'ân* adlı eserinde, kendisinden önceki kelimacıların görüşlerine hiçbir ilavede bulunamamış; ayrıca, konuyla ilgili problemlere sadra şifa olacak hiçbir çözüm sunamamıştır.²⁵

İşte bu sebeple, Bâkılânî, Kur'an'ın mucizeliği konusunda öncükilerin tekrarı olmayan orijinal bir eser kaleme almaya karar vermiştir. Ancak o, kitabında kaydettiği pek çok bilgiyi Câhız, Rummânî, Hattâbî, İbnu'l-Mu'tez (ö. 296/908) ve Kudâme b. Ca'fer (ö. 310/923'ten sonra) gibi müelliflerin eserlerinden aktarmış olmasına rağmen, onların isimlerini hiç zikretmemiş ve böylece eserini sadece kendi mahsulü olan orijinal bir eser olarak takdim etmek gibi bir yola başvurmuştur.²⁶

İ'cazı temelde Kur'an'ın Arap edebiyatındaki şiir, nesir ve seciden tamamen farklı ve erişilmez bir ifade ve nazım güzelliğine sahip bir kelim olma seviyesine indirgeyen Bâkılânî, her ne kadar bu konuda son sözü söylediğini zannetmiş olsa da, hicrî V. asırda Abdulkâhîr el-Curcânî (ö. 471/1078-79) *Delâ'ilü'l-i'câz* adlı eserinde i'caz konusuna ilişkin 'nazım' teorisini geliştirmiştir. Aynı asırda İbn Hazm (ö. 456/1063) da i'caz konusuyla ilgilenmiş ve ilginç bir şekilde, birazdan hakkında bilgi vereceğimiz 'sarfe' teorisini savunmuştur.

VI/XII. asırda *i'cāzu'l-kur'ân* konusuyla ilgilenen alimler arasında Zemahşerî, İbn Atiyye ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Bunlardan Zemahşerî ve İbn Atiyye, i'cazı, Kur'an'ın dil kurallarıyla uyumlu nazmı yanında, mânâ ve muhteva güzelliğine bağlamış;²⁷ Kâdî İyâz ise daha ziyade Kur'an'ın üstün belâgatı ve gayba dair haberleri üzerinde durmuştur.²⁸

Hicrî VII. ve VIII. asırlarda da i'caz konusuyla ilgili müstakil eserler yazılmıştır. Fahrüddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Nihāyetü'l-i'câz fî dirāyetü'l-i'câz*ı, İbn Ebî'l-İsbâ'nın (ö. 654/1256) *Bedî'u'l-kur'ân*'ı, İbnu'z-Zemlekânî'nin (ö. 727/1327) *el-Burhānu'l-kāşif 'an i'cāzi'l-kur'ân*'ı, Yahyâ b. Hamza el-Mu'eyyed'in (ö. 749/1348) *et-Tırâz fî esrâri'l-belâğa* ve 'ulûmi ḥakā'iki'l-i'câz'ı, bu iki asırda yazı-

²⁵ Bâkılânî, *İ'cāzu'l-kur'ân*, s. 20-21.

²⁶ Benzer eleştiriler için bkz. Râfi'i, *İ'cāzu'l-kur'ân*, s. 171-173.

²⁷ Bkz. İbn Atiyye, *Muḥaḍdime*, s. 277-279.

²⁸ Yavuz, "İ'cāzu'l-kur'ân", *DİA*, XXI. 404.

lan kayda değer eserleri arasında sayılabilir. Ancak, özellikle VII/XIII. yüzyıldan XIV/XX. yüzyıla kadar *i'cāzu'l-kur'ān* konusunda müstakil eser yazan veya eserlerinde bu konuya yer veren alimler, kendilerinden önceki alimlerin i'cazla ilgili görüşlerini derlemek, şerhetmek ve değerlendirmekle yetinmişlerdir. Sözelimi, hicrî VIII. asırda Zerkeşî (ö. 794/1391), i'cazla ilgili mevcut görüşleri *el-Burhân*'da özetlemiş ve bu özet daha sonra Suyûtî (ö. 911/ 1505) tarafından *el-İtkân*'da hemen hemen aynıyla tekrarlanmıştır. Ancak Suyûtî, bu konuya dair *Mu'teraḳu'l-'akrân* adlı müstakil bir eser daha yazmış ve bu eserinde, *muṣṣilu'l-kur'ān* konusundan kıraat ihtilaflarına, nesh probleminden *mubhemātu'l-kur'ān*'a kadar bütün Kur'an ilimlerini bir i'caz türü olarak değerlendirmiş ve böylece i'caz konusunu, deyim yerindeyse, sulandırmıştır. O kadar ki, Suyûtî, kendisinden önceki bazı alimlerin i'caz vecihlerini seksende nihayete erdirdiklerini; ancak, bunun muayyen bir sayıyla sınırlandırılmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.²⁹ Hiç şüphesiz, Suyûtî'nin bu konuda ölçüyü kaçırmasına sebep olan faktör, onun Kur'an tasavvurundan başka bir şey değildir. Zira, Suyûtî'ye göre Kur'an'ın ilk i'caz yönü, onun istisnasız tüm ilimleri içeren bir bilgi deposu olmasıdır. Kur'an, başka hiçbir semavi kitabın sahip olmadığı bu özelliği sebebiyle, geçmiş-gelecek, olmuş-olacak her şeyin bilgisini muhtevidir. 6. En'âm, 38 ve 16. Nahl, 89. ayetleri tıpkı sufler ve Şiiler gibi yorumlayan Suyûtî, devesinin yularını veya ayakkabısının bağcığını kaybeden kişinin dahi yitiğini Kur'an'da bulacağı kanaatindedir.³⁰ İşte bu anlayışa binaen Suyûtî, *el-İtkân*'da Kur'an'ı anlama ve yorumlamada yöntem tarzında işlediği tüm konuları *Mu'teraḳu'l-'akrân*'da müstakil birer i'caz vechine dönüştürmüştür.

XX. yüzyıla gelindiğinde, bazı İslam alimleri Batı'daki bilimsel gelişmelerin de etkisiyle, Kur'an'ın i'cazını pozitif bilim açısından araştırmaya yönelmiş ve bu alanda yeni görüşler ileri sürmüştür. Abdullâh Fikrî, Tefvîk Sıdkî, Tantâvî Cevherî, Muhammed Ahmed Câdelmevlâ ve Muhammed Mutevellî eş-Şa'râvî bunlardan bazılarıdır. Buna karşılık Reşîd Rızâ ve Abdullâh Drâz, teşrî yönünden; Mustafâ Sâdık er-Râfi'î harfleri, kelimeleri ve cümlelerinin uyum, ahenk ve musikisi açısından; Seyyid Kutub da, edebî tasvir bakımından Kur'an'ın i'cazı üzerinde durmuşlardır.³¹

Hiç şüphesiz, XX. yüzyıldaki muhtelif i'caz telakkilerinin başında, Kur'an'ın erişilmez bir bilgi ve ilim mucizesi olduğu teorisi gelmektedir. Bu teoride, pozitif bilimlerin gözlem ve deney yöntemle-

²⁹ Bkz. Suyûtî, *Mu'teraḳu'l-'akrân*, I. 5.

³⁰ Bkz. Suyûtî, *Mu'teraḳu'l-'akrân*, I. 5-14.

³¹ Yavuz, "İ'cāzu'l-kur'ān", *DİA*, XXI. 404.

rine dayanarak tabiatın oluşum ve işleyişi hakkında ortaya koyduğu bazı bilgilerle Kur'an'ın Allah'ın varlığı, birliği ve ahiret hayatının mevcudiyetine dikkat çekmek için tabiatın oluşumu ve işleyişine dair verdiği kısa bilgilerin uygunluk arz ettiği düşüncesi esas olmak üzere, dünyanın bir yörüngede hareket etmesi, bütün canlı varlıkların erkekli dişili yaratılması, dünyanın çevresinde bir atmosfer tabakasının bulunması, bitkilerin tozlaşması, güneşin ısı ve ışık kaynağı olması, uzayın genişlemesi, denizde tatlı su ile tuzlu su arasında bir engelin konulması, göğe doğru yükseldikçe oksijenin azalması gibi modern bilimin keşfettiği konulara Kur'an'da işaret yoluyla temas edilmiş olması, ilginç i'caz örnekleri arasında zikredilmiştir.³²

Bununla birlikte, gerçekte Allah'ın paganist insanların dikkatlerini her şeye hükmeden tek ve aşkın varlığa inanmak anlamına gelen tevhid akidesine çekmek ve bu akideyi onlara kabul ettirmek maksadıyla atıfta bulunduğu nesneler dünyasındaki kevnî ayetler (göstergeler), yakın geçmişe kadar Batı'da egemenliğini muhafaza eden pozitivizmin de etkisiyle, zaman zaman popüler bilime kurban edilmiştir.

Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda ise, akıl almaz i'caz türlerinden söz edilmiştir. Örneğin, Abdulcevâd Muhammed Tıbk'ın "Kur'an'ın Yazılış Tarzındaki İ'caz" ismiyle Türkçe'ye çevrilen bir makalesinde, Hz. Osman'ın oluşturduğu Kur'an'ı istinsah heyetinin kaleminden çıkan Mushaf hattının tevkifi, yani vahye müstenit olduğu savunulmuştur. Ne ki, bununla da kalınmamış, vahye müstenit Mushaf hattının standart imlâ kurallarına aykırılık arz ettiği yerlerde ne tür gizli hikmetler bulunduğu da keşfedilmeye çalışılmıştır. Müellif, "Bazı Kelimelerdeki Zaid Harflere Örnekler" başlığı altında, okuyucunun idrakine sunduğu gizli hikmetlerden (!) birini şöyle ifade etmiştir:

İkinci nev'i ise -kelimenin ortasına bir elifin ziyade kılınması- o kelimeye özel bir mânânın ziyade kılınması içindir. Şu ayette olduğu gibi: *Ve cî'e yevme'izin bi-cehennem* "O gün cehennem getirilir" (Fecr, 23). Burada *elif* [*cî'e* lafzında *cîm* ve *yâ* harflerinden sonra konan *elif*], cehennemin getirilişinin insanlar tarafından bilinen, alışlagelmiş *getirilme* işi olmayıp, özel bir *getirilmeye* delalet etmesi için ziyade kılınmıştır.³³

Müellif, bu pasajda aktarmış olduğu bilgilerle bize Kur'an'ın sonu gelmez i'caz türlerinden birini daha öğretmiş oluyor. Biz de böylece; Hz. Osman'ın nezaretinde Kur'an'ı çoğaltan kurulun esas

³² Bkz. İsmail Karaçam, *Sonsuz Mûcize Kur'an*, İstanbul 1987, s. 199 vd.

³³ Abdulcevâd Muhammed Tıbk, "Kur'an'ın Yazılış Tarzındaki İ'caz", çev. Veyssel Güllüce, *Ekev Akademi Dergisi*, III (Güz 2001), sayı: 2, s. 60.

almış olduğu imlâ ve yazım kurallarının tecrübeye değil, vahye müstenit olduğunu öğrenmiş olduk. Keza, 89. Fecr 23. ayette geçen *cî'e* lafzındaki *cîm* ve *yâ* harflerinden sonraki *elîf*'in, vahyin delaletiyle, kıyamet gününde cehennem mahşer alanına, çekici veya daha başka bir araçla getirilmeyeceğini ifade etmek için konulduğunu da, yine müellif sayesinde öğrenmiş olduk.

Günümüzde Kur'an'ın nazmındaki i'cazı kimya bilimiyle ispatlamayı başaranlar da olmuştur. Örneğin, "Klasik Anlayışla Bilimsel Bulguların Kesiştiği Noktada Kur'an Nazmı" başlıklı bir makalede Kur'an'ın nazım yönünden eşsiz ve mucize oluşu, elmas ve grafitin kimyasal özelliklerine kıyas yoluyla ispatlanmıştır. Bu son derece orijinal ispat girişiminde okuyucuya inorganik kimya hakkında da gerçekten faydalı bilgiler (!) sunulmuş ve bu cümleden olmak üzere, makalenin son kısmında şöyle bir ifadeye yer verilmiştir:

Şunu da hemen belirtelim ki, *grafit*'in, 50.000-60.000 arası bir atmosfer basıncı ile birlikte, 1600 derece gibi pek istisnâî bir ortamda –*tabîî* değil– *sunî* elmasa dönüşebilmesi –hiç olmazsa– mümkün iken, *beşer* sözünün *Kur'an nazmı* yerine geçebilmesi kesinlikle mümkün değildir.³⁴

İ'caz konusunun bu denli sulandırılması, gerçekten esef vericidir. Bundan daha esef verici olan ise, bu tür anlayışlara akademik çevrelerde prim verilmesi, hatta bilimsellik adına kabul görüp savunulmasıdır.³⁵

Kur'an'ın Muciz Kabul Edilen Miktarı

İslam alimleri, Kur'an'ın muciz olan miktarı konusunda anlaşılamamışlardır. Bazı Mutezililer Kur'an'ın bir bütün hâlinde muciz olduğunu savunmuştur. Buna karşılık, bazıları, i'cazın tek tek ayetlerde değil, ayet grubunda olduğunu ileri sürmüştür. Bir başka grup ise, 2. Bakara, 23. ayetin delaletiyle i'cazın tek bir surede tahakkuk ettiğini savunmuştur. Bu görüşü savunanlara göre, Kur'an'ın herhangi bir suresi veya en az 108. Kevser suresi kadar harfi olan ayeti mucizdir. Bundan daha az harfi olan ayet ise muciz değildir. Bir başka grup ise, Kur'an'ın, anlam ifade eden küçük-büyük her söz biriminin muciz olduğunu iddia etmiştir.³⁶ Bu görüş, "Eğer on-

³⁴ Necdet Çağıl, "Klasik Anlayışla Bilimsel Bulguların Kesiştiği Noktada Kur'an Nazmı", *Ekev Akademi Dergisi*, VI (Bahar 2002), sayı: 11, s. 72-73.

³⁵ Abdurrezzak Nevfel'in bilgisayar destekli sayısal i'caz teorisi de bu kapsamda değerlendirilebilir. Nevfel'in i'caz teorisi temelde Kur'an metninde yer alan kelimeler arasında sayısal bir tevafuk bulunduğu ve mucizevi tevafuku hozacak hiçbir istisnaya rastlanmadığı tezine dayanmaktadır. Bkz. Abdurrezzâk Nevfel, *el-İcâzu'l-adedî li'l-kur'âni'l-kerîm*, Beyrut 1987, 7 vd.

³⁶ Mustafâ Muslim, *Mebâhiş fi i'câzi'l-kur'ân*, Cidde 1988, s. 35.

lar iddialarında dürüst iseler, o hâlde Kur'an'ın benzeri bir söz getirsinler" mealindeki 52. Tûr, 34. ayetle temellendirilmiştir. Zira, ayette geçen 'söz' kelimesi, bir ayet olabileceği gibi ayetten daha az bir harf ve kelime sayısına sahip bir ibare de olabilir. Binaenaleyh, mucizlik ayet ve sure ile mukayyet değildir.³⁷

Buna karşın, Câhız, Kur'an'daki birkaç harf veya kelimenin muciz olmadığını savunmuştur. Çünkü insanların, günlük konuşma dilinde, *el-ḥamdu li'llâh* (Hamd Allah'a mahsustur), *ḥasbuna'l-lâh* (Allah bize kâfidir) vb. Kur'an'da yer alan bazı tabirleri çok doğal ve kolay bir şekilde telaffuz ettikleri bilinmektedir. Buna mukabil, insanların Kur'an'daki herhangi bir sureyi Allah'ın vahyettiği nazım ve tertibe göre formüle etmesi muhaldir. Dolayısıyla, Kur'an'ın muciz olan miktarı, harf, kelime ve ayet değil; uzun veya kısa ölçekli bir suredir.³⁸ Bu görüş, son dönem müfessirlerinden Tâhir b. Âşûr ile Mustafâ Muslim tarafından da benimsenmiştir.³⁹

Diğer taraftan, İmam Eş'arî (ö. 324/935), uzun veya kısa bir sure ile sure ölçeğindeki herhangi bir Kur'an ifadesinin muciz olduğunu savunmuştur. Eğer bir ayetin sahip olduğu harf sayısı, bir surenin –buna Kevser suresi de dahildir– harf sayısına tekabül ediyorsa, mucizdir. Eş'arî'nin bu görüşünü nakleden Bâkîllânî, kısa surelerin veya kısa sure ölçeğindeki ayetlerin muciz olmadığı fikrini savunanları 'mülhit' ve 'zındık' olarak nitelemiştir.⁴⁰ Ancak, bir başka Eş'ari alim Fahrüddîn er-Râzî, bu nitelemeye rağmen kısa surelerin fesahat yönünden muciz olmadıkları tezini savunmuştur. Râzî'nin savunusuna göre, tehaddi (meydan okuma) ayetlerinde zikri geçen *sure* kelimesi, nekre, yani belirsizdir. Bir ân için bu kelimenin tüm sureleri kapsadığı varsayılrsa bile, tehaddi ayetlerinin kısa surelerden önce vahyedilmiş olma ihtimali daima göz önünde tutulmalıdır. Meseleye bu ihtimal dahilinde bakıldığında, 'sure' kelimesinin ancak tehaddiden önceki uzun sureleri kapsadığı söylenebilir. Kaldı ki, iki kişi arasındaki fesahat ve belâgat farkı, kısa sözde değil ancak uzun sözde ortaya çıkar. Az-çok edebî bir formasyona sahip bir kişi, herhâlde birkaç satır edebî içerikli bir yazı yazabilir. Yine seviyesi çok düşük bir şair, seçkin bir şairin birkaç beytine benzer bir şiir ortaya koyabilir. Hülâsa, tehaddi ayetlerinde geçen 'sure' kelimesi, sadece uzun sureleri kapsar.⁴¹

³⁷ Muslim, *Mebâhiş*, s. 35.

³⁸ Abdülkerîm el-Hatîb, *el-İ'caz fî dirâseti's-ş-şâbıkîn*, Mısır 1974, s. 173.

³⁹ Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I. 104; Muslim, *Mebâhiş*, s. 35.

⁴⁰ Bkz. Bâkîllânî, *İ'câzu'l-kur'ân*, s. 254-256.

⁴¹ Râzî'nin bu görüşü için bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın Belâgatı ve İ'câzı Üzerine*, Erzurum 2001, s. 103-104.

Kur'ani İ'cazın Mahalli veya Kayda Değer İ'caz Teorileri

Kur'an'daki i'cazın tahakkuk ettiği mahal de tartışmalıdır. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın i'cazı metnin içinde mi dışında mı; eğer içindeyse, o takdirde lafızda mı, mânâda mı yoksa hem lafız hem mânâda mı olduğu sorusuna farklı cevaplar verilmiştir. Sözelimi, Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), Kur'an'daki i'cazın muhatabın ruh ve zihin dünyası üzerinde yarattığı dönüştürücü etkide aranması gerektiği kanaatindedir. Mutezili Rummânî ise, Kur'an'daki i'caz vecihlerini yedi başlık altında toplamıştır: 1) Bütün koşulların sağlanmış olmasına rağmen Kur'an'a nazire yapılamaması, 2) te-haddi, 3) sarfe, 4) belâgat, 5) geleceğe yönelik sahih gaybi bildirimlerde bulunması, 6) alışılmışın tamamen dışında bir üslûba sahip olması ve 7) diğer bütün mucizelerle kıyas edilmesi.⁴²

Bir başka Mutezili alim Kâdî Abdulcebbâr ise, i'cazın evvele-mirde Kur'an'ın fesahatinde aranması gerektiği fikrinden hareketle şunları söylemiştir:

Kelamdaki fesahat, tek tek harflerde ve kelimelerde ortaya çıkmaz. Bilakis o, [sözün en küçük birimleri olan harfler ve kelimelerin] belli bir yöntem çerçevesinde kompoze edilmesi (*damm*) neticesinde tezahür eder. Bu kompozisyonun yanında sözdeki her kelimenin bir de sıfatının bulunması gerekir. Kelime bu sıfatta, bazen kelimelerin kompozisyonunu ifade eden muvadaa ile, bazen i'rab ile, bazen de mahal vasıtasıyla olabilir. Bu konuda dördüncü bir şık yoktur. Çünkü burada ya kelime, ya hareke ya da onun cümle içerisindeki yeri nazarı dikkate alınmaktadır ki her kelimede bu üç noktanın göz önünde bulundurulması zorunludur.⁴³

Diğer taraftan Mutezili ve Sünni pek çok alime göre, Kur'an'ın özellikle gelecekte vuku bulacak olaylar hakkında bilgi vermesi de bir i'caz türüdür. Nitekim Kur'an'da, yakın gelecekte yapılacak bir savaşta Bizanslıların İranlıları yenilgiye uğratacakları, Kur'an'ın tah-rif edilemeyeceği, Hz. Peygamber'in, düşmanlarına karşı korunacağı, Bedir savaşında Müslümanların galip geleceği, yine Müslümanların Mekke'yi fethedip Mescid-i Haram'a girecekleri önceden haber verilmiştir.⁴⁴ Ancak, tarihte ilk defa Nazzâm tarafından savunulan bu görüşe, her surede gaybi bildirim bulunmadığı gerekçesiyle itiraz edilmiştir. Hattâbî bu konuda şöyle demiştir: "Bu tür bildirimler Kur'an'ın tüm surelerinde mevcut değildir. Oysa Allah Kur'an'daki

⁴² Rummânî, *en-Nuket*, s. 75.

⁴³ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XVI. 199.

⁴⁴ İlgili ayetlerin yorumu için bkz. Karaçam, *Sonsuz Mûcize Kur'an*, s. 441-460.

her surenin bizatihi mucize vasfını haiz olduğunu ve hiçbir insanın onun bir benzerini getiremeyeceğini beyan etmiştir.”⁴⁵

Esasen, i'cazın Kur'an'ın neresinde olduğu meselesi, temelde “Kur'an nedir?” sorusuna verilen farklı cevaplardan neşet etmektedir. İslam alimlerinin büyük çoğunluğuna göre Kur'an hem nazım hem mânâdan ibaret bir kelimadır. Hattâbî'nin ifadesine göre, bir kelam, ancak mânâyı taşıyan lafız, lafızla kaim bir mânâ ve bu ikisini birbirine bağlayan nazımdan oluşur.⁴⁶ Bu görüş, özellikle Sünni gelenekte yaygın ve yerleşik bir kabule mazhar olmuş ve dolayısıyla nazım (söz dizimi) Kur'an'ın asli bir unsuru olarak telakki edilmiştir.

Bu bağlamda, Suyûtî gibi bazı alimler Kur'an'ın i'cazının sonsuz olduğunu söylemiş olsalar da, İslami gelenekte temelde iki i'caz teorisi ön plana çıkmıştır. Bunlardan ilki, Mutezili Nazzâm'a nisbet edilen sarfe teorisi, diğeri ise daha ziyade Sünni alimler tarafından benimsenen dil ve üslûp merkezli i'caz teorisidir. Ancak, Kur'an'ın i'cazını, dil ve üslûp özelliğinde veya daha teknik bir tabirle fesahat ve belâgatta arayanlar, bu iki kavramın delaleti üzerinde anlaşılamamışlardır.

Sarfe Teorisi

Literatürde Kur'an'a nazire yapmaya yönelik gayretlere ilahi irade tarafından engel olunması (*şarfu'l-himem 'ani'l-mu'âraḍa*)⁴⁷ şeklinde tanımlanan sarfe teorisi, klasik kaynaklarda genellikle Mutezili Nazzâm'a (ö. 231/845) isnad edilmiştir.⁴⁸ Bu isnadların birinde Nazzâm'ın şöyle dediği kaydedilmiştir:

Allah Teâlâ, Kur'an'ı nübüvvetin bir kanıtı olması için indirmedir. Bilakis Kur'an, hükümleri beyan cihetinden diğer semavi kitaplar gibidir. Bununla birlikte, Araplar onun bir benzerini ortaya koyamadılar. Çünkü Allah onları bu işi yapmaktan alıkoydu.⁴⁹

Nazzâm'ın çağdaşı Hişâm b. Amr el-Fuâtî (ö. 226/840) ve Ab-bâd b. Suleymân'ın yanı sıra, Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 408/1017), İbnu'l-Murtezâ (ö. 436/1044) ve İbn Hazm (ö. 456/1063) ile İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), Rummânî (ö. 386/996), *en-Nuket ve'l-'uyûn* adlı tefsiriyle tanınan Mâverdi (ö. 450/1058) ve hatta er-Râğib el-İsfehânî (ö. 503/1109) gibi muhtelif mezheplere

⁴⁵ Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-kur'ân*, s. 24. Benzer bir eleştiri için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVI. 20.

⁴⁶ Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-kur'ân*, s. 27.

⁴⁷ Rummânî, *en-Nuket*, s. 110; Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-kur'ân*, s. 22.

⁴⁸ Şehristânî, 'Murdâr' lakabıyla anılan ve Bısr b. el-Merîsî'nin öğrencisi olan Ebû Mûsâ İsâ b. Sabîh'in de “İnsanlar da pekâlâ fesahat, belâgat ve nazım yönünden Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyma gücüne sahiptirler.” şeklinde bir görüşü savunduğunu belirtmiştir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I. 60.

⁴⁹ Mahlûf, *el-Bâkîllânî*, s. 36.

mensup çok sayıda İslam alimi tarafından da belli ölçülerde kabul gören bu teoriye göre, Allah, ilahi kudretiyle Arapları Kur'an'a muaraza etmekten alıkoymuş; onların edebî güç ve kabiliyetlerini işlevsiz kılmıştır. Eğer Allah'ın bu müdahalesi olmasaydı, vahyin nüzûlüne tanıklık eden Arap edipler Kur'an'ın bir benzerini, hatta ondan daha güzelini ortaya koyabilirlerdi. İşte bu ilahi iradenin dışarıdan müdahalesiyle, Kur'an, önceki peygamberlere verilen hissî mucizeler gibi bir mucize olmuştur.⁵⁰

Allah'ın, 'sarfe' diye isimlendirilen dış müdahalesinin nasıllığı konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bir telakkiye göre, Araplar Kur'an'ın bir benzerini getirmeye muktedir olmalarına rağmen Allah'ın meydan okumaları karşısında umursamaz bir tavır takınmışlardır. Bu umursamaz tavrın sebebi, onların Kur'an'ın eşsiz fesahat ve belâgatı karşısındaki acziyetleri değil, Allah'ın haricî müdahalesidir. İkinci bir telakkiye göre, Allah Arapların Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyacak bilgi birikimlerini yok etmiştir.⁵¹

Sarfe teorisini savunanlar, bu teoriyi temellendirmek için bir dizi akli istidlalde bulunmuştur. Sarfecilere göre, sözgelimi, mucizeyi yaratanın Allah olduğu bilinmediği takdirde Kur'an'ın nazım ve fesahatinin nübüvveti tasdik ettiği söylenemez. Kaldı ki, kelimadaki fesahat ve nazım, insanoğlunun kapasitesini aşan şeyler değildir. İnsanların yanı sıra, cinler ve melekler de pekâlâ fasih sözler söyleyebilirler. Nitekim, bizzat Hz. Peygamber Kur'an'ın kendisine melek tarafından tebliğ edildiğini bildirmiştir. Şu hâlde, Kur'an'ın i'cazının fesahat ve nazımda olduğunu söylemek şaibeli. Oysa sarfede şaibe söz konusu değildir. Çünkü Kur'an'a nazire yapma bilgisini veren de alan da bizzat Allah'tır. Ayrıca, fesahat ve belâgat konusunda uzman olan Arapların Kur'an'daki surelerde yer alan kelimeler ile, *el-hamdu li'llâh* ve *rabbu'l-âlemîn* gibi bazı terkiplerle konuşmaya muktedir oldukları müsellem. Buna muktedir olan insanlar pekâlâ bir ayet veya surenin benzerini ortaya koyabilirler.

Diğer taraftan Kur'an'ın toplanıp derlendiği sırada bir veya iki ayet getiren sahabinin âdil olup olmadığı tahkik edilmiş ve sahabinin âdil olduğu sübut bulduğu takdirde getirdiği ayet kabul edilmiş; aksi hâlde kendisinden delil ve şahit istenmiştir. Şayet Kur'an'ı derleme işini üstlenen sahabilerin sözleriyle Kur'an ayetleri arasında fesahat bakımından çok belirgin bir fark olsaydı, âdil olup olmadığı tahkik edilen kişiden delil ve şahit istemeye gerek kalmazdı. Yine Abdullâh İbn Mes'ûd, Fâtiha, Felâk ve Nâs surele-

⁵⁰ Hacımuftüoğlu, *Kur'an'ın Belâğatı*, s. 114-115.

⁵¹ Hacımuftüoğlu, *Kur'an'ın Belâğatı*, s. 117-119.

rinin Kur'an'dan olup olmadığı konusunda şüpheye düşmüştür. Şayet Arapların sözleriyle Kur'an'ın üslûbu arasında çok bariz bir fark olsaydı, İbn Mes'ûd kesinlikle böyle bir şüpheye düşmezdi.⁵²

Kanaatimizce, Allah'ın, Kur'an'ı inkâr eden insanların muarazada bulunma istidat ve kabiliyetini işlevsiz kılıp, ardından onlara meydan okuduğunu kabul etmek, pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu durumda, kendilerine meydan okunan insanların tabir caizse elleri kolları bağlanmıştı. Bu itibarla, ilahi kudretin Kur'an'a nazire yapma istidatlarını tamamıyla işlevsiz kıldığı insanları muhatap alıp "eğer iddianızda dürüst iseniz Kur'an'ın bir benzerini getirin" diye meydan okuduğunu söylemek, çok anlamlı değildir. Dolayısıyla, Kur'an'ın i'cazının sarfe yoluyla gerçekleştiğini söylemek de son derece tutarsızdır.

Ancak, burada şunu da belirtmek gerekir ki, Mutezilenin, özellikle de Nazzâm'ın muhalifleri, onun, i'cazı, Kur'an'ın geçmiş olayları haber vermesi ve gelecekte olacakları önceden bildirmesiyle irtibatlandığını genellikle görmezden gelirler. Onların bu şekilde davranmalarının sebebi, Nazzâm ve ekolünün Kur'an'ın i'cazını reddettiğine ilişkin ön kabulleridir. Hâlbuki sarfe teorisinde mutlak anlamda bir i'caz inkârı söz konusu değildir. Zira, sarfe kavramı tahlil edildiğinde, Nazzâm'ın, mucizeyi Kur'an metninin dışında gerçekleşen ve Kur'an'ın mütekellimi olan Allah'ın sıfatlarından biriyle bağlantılı bir şey olarak gördüğü anlaşılır. Bu mesele, Mutezilenin ısrarla altını çizdiği tevhid ilkesi bağlamında değerlendirildiği takdirde, Allah'ın fiilî sıfatlarından biri olan hâdis kelamı şeklinde özetlenebilecek olan Mutezili Kur'an tasavvurunun, ilahi kelamla beşerî kelam arasında bir ayırma yol açmasının doğal olduğu görülür. Bununla birlikte, Mutezilenin kelamın bizatihi kendisine ilişkin tasavvuru, söz konusu ayırımı bizzat kelam açısından değil, kelam sahipleri açısından öngörmektedir. Bundan dolayı, i'caz meselesinin 'adl' (fiiller) alanından 'tevhid' alanına taşınması ve ilahi sıfatların her açıdan beşerî sıfatlardan tefrik edilmesi kaçınılmazdır. Beşer kudreti, Allah'ın kudretine üstün gelemediğinden ve ona karşı durmaya güç yetiremediğinden, Kur'an'ın, Araplara kendisinin bir benzerini getirmelerine ilişkin meydan okumasında işaret ettiği 'acziyet', ilahi kudretin, Arapları meydan okumayı kabulden ve Kur'an'ın benzerini getirme uğraşısından menetmeye yönelik müdahalesinden kaynaklanan bir acziyettir. Binaenaleyh, sarfe teorisinde mutlak mânâda i'cazın inkârı söz konusu değildir.⁵³

⁵² Hacımuftuoğlu, *Kur'ân'ın Belâğatı*, s. 120-121.

⁵³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Kelamın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 181-183.

Özetle, Mutezile, Kur'an'ı, beşerî idrakle irtibatlandırma ve vahyi, insanın açıklama ve tahlil etme düzeyine yaklaştırma yönünde çaba harcamıştır. Şayet onlar, i'cazin Kur'an metninin dilsel yapısında mevcut olduğunu kabul etselerdi, bu kabul, vahyin, –dilsel bir metin olması hasebiyle– insan kapasitesini aşmasına, dolayısıyla, muğlak, anlaşılamaz ve çözümlenemez bir metne dönüşmesine yol açabilirdi.⁵⁴

Dil ve Üslûp Merkezli İ'caz Teorisi

Bu teori, temelde Kur'an'ın dil ve üslûp yönünden benzeri meydana getirilemeyecek bir kitap olduğu tezine dayanır. Zira, Kur'an'da Arap dili ve edebiyatındaki tüm anlatım sanatları en üst düzeyde kullanılmış, aynı konular çok farklı üslûplarla işlenmiş, dil kusurlarından tamamen arınmış, ilginç bir telif tarzı ortaya konmuş, mânâlar kulağa hoş gelen lafızlarla ifade edilmiş, konu farklılıklarına rağmen edebî üstünlük vasfı daima korunmuştur. Sünni düşüncede çok geniş ölçekli bir kabul gören bu i'caz teorisinin en hararetle savunucularından biri ünlü Eşari kelimci Bâkılânî'dir. O, *İ'câzu'l-kur'ân* adlı eserinde ısrarla Kur'an'ın i'cazinin, metinde saklı olduğunu, dolayısıyla bunun, Arapları, benzerini getirmekten alıkoymaya yönelik haricî müdahaleden kaynaklanan bir i'caz olmadığı tezini ispatlamaya çalışmıştır. Bâkılânî, her ne kadar geçmiş ve geleceğe ait olayların bildirimini Kur'an'ın i'caz yönlerinden biri olarak görse de, son kertede i'cazin gaybi bildirimine indirgenmesine yanaşmamıştır. Zira i'caz, metin dışı bir mucizeye bağlı veya gayba müteallik olsaydı, o takdirde Kur'an ile Tevrat ve İncil gibi diğer semavi kitaplar arasında hiçbir fark bulunmazdı. Oysa Tevrat, İncil ve diğer vahiy metinleri her ne kadar gaybi haberler içermesi hususunda Kur'an gibi mucize olsalar da, sonuçta hiçbir nazım ve telif yönünden muciz değildir. Çünkü Allah Kur'an'ı nitelediği vasıflarla bu kitapları nitelememiştir.⁵⁵

Kur'an'ın i'cazı onun söz diziminde (*naẓm*) ve metinsel armonisinde (*te'lif*) olduğuna göre, bu noktada, onu diğer metinlerden farklı kılan bu nazım veya te'lifin ne olduğu sorusunu yanıtlamak gerekir. Bu bağlamda Bâkılânî, iki yönden Kur'an ile diğer metinleri tefrik etmektedir: Bunlardan ilki, edebî tarzıdır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an, bildik nesir ölçülerine uymadığı gibi, şiir kalıplarına da uymaz. Dahası, Kur'an'ın nazmında, Arapların bilinen bütün ifade biçimlerinden farklı bir düzen ve sistem vardır.⁵⁶

⁵⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 185.

⁵⁵ Bâkılânî, *İ'câzu'l-kur'ân*, s. 30.

⁵⁶ Bâkılânî, *İ'câzu'l-kur'ân*, s. 51-52.

Kur'an'ı diğer metinlerden farklı kılan diğer özellik ise, hacim ve uzunluktur. Kur'an, İslam öncesi Arap edebiyatında hiçbir benzeri bulunmayan bir uzunluğa sahiptir. Bâkılânî'ye göre Arapların hem Kur'an gibi oldukça uzun hem de onun gibi son derece fasih, belîğ ve iç bütünlüklü bir edebî ürünleri yoktur. Meşhur Arap edip ve şairlerine isnad edilen birkaç kelimelik sözler ve kasideler ise, tutarsızlık ve tekellüf gibi illetlerle malüldür. Oysa Kur'an, oldukça uzun ve hacimli olmasına rağmen fesahat ve nazım yönünden mükemmel bir armoniye sahiptir.⁵⁷

Sonuç olarak, Bâkılânî, ezeli bir kelam olarak kabul ettiği Kur'an'ın i'caz vecihlerini nazım ve telife hasretmiş ve bu konuda sık sık, "Hele şu ayete bir bak! Bu ne muhteşem bir nazım, ne kadar eşsiz bir belâgat... Ya şu kelimeler! Her biri kibrit-i ahmerden daha değerli ve üstün değil mi?"⁵⁸ türünden hiçbir bilgi değeri içermeyen sözler söylemiştir.

Nazım Teorisi

Literatürdeki verilerden anlaşıldığı kadarıyla, Arap dili ve edebiyatına ilişkin kuralların bütün gereklerine uyarak kelimeleri bir araya getirmek anlamına gelen nazım (söz dizimi), aslında Mutezili alimlerin sıkça kullandıkları 'fesahat' teriminin Sünni-Eşari terminolojideki karşılığıdır.⁵⁹ Bununla birlikte, nazım teorisinin temelleri, Câhız ve Kâdî Abdulcebbar gibi Mutezili alimler tarafından atılmıştır. Gerçi Ferrâ' da *Me'âni'l-kur'ân*'da dolaylı olarak sarfeye karşı çıkmış ve bu bağlamda i'cazın Kur'an'ın fesahatinde ve fâsılardaki müzikal uyumda olduğunu zımnen ifade etmiştir. Ancak, Câhız, daha önce de ifade edildiği üzere, i'cazın Kur'an'ın nazım ve telifinde olduğunu savunmak maksadıyla müstakil bir eser kaleme almak suretiyle, bir anlamda nazım teorisini tebcil etmiştir.⁶⁰ Diğer taraftan, Kâdî Abdulcebbar, fasih (kusursuz) bir sözün, harflerden oluşan kelimelerin özel bir tarzda, yani temelde kelimenin kendisini, harekesini (*i'râb*) ve söz içindeki mahallini dikkate alan bir sistem dahilinde formüle edilmesiyle ortaya çıktığını söyleyerek nazmı müstakil bir teori hâline getiren Abdulkâhîr el-Curcânî'ye (ö. 471/1078-79) zemin hazırlamıştır. Hatta denebilir ki Curcânî, kendisine isnad edilen nazım teorisinde, selefinin

⁵⁷ Bâkılânî, *İ'cazu'l-kur'ân*, s. 56.

⁵⁸ Bâkılânî, *İ'cazu'l-kur'ân*, 175 vd.

⁵⁹ Nasrullah Hacımuftuoğlu, "Cürcânî, Abdülkâhîr", *DİA*, İstanbul 1988, I. 247.

⁶⁰ Mahlûf, *el-Bâkılânî*, s. 37.

fasih kelamla ilgili görüşlerini şerh ve analiz edip örneklerle zenginleştirmenin ötesinde çok fazla bir şey yapmamıştır.⁶¹

Curcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâ'ilü'l-i'câz* adlı eserinde ortaya koyduğu nazım teorisine göre, Kur'an'ın i'câzının tek tek kelimelerde, hatta harf ve seslerde değil, terkipte yani cümle tekniğinde aranması gerekir. Kelimelerde i'câz aranmaz; çünkü Kur'an'ın nüzü'lünden önce Araplar arasında kullanılmakta olan kelimelerin hemen hepsi Kur'an'da da mevcuttur. Gerçi Kur'an'da kakofonik, yani telaffuzu zor (*mutenâfir*) kelimeler oldukça fazladır. Ancak, bu durum, i'câzı pekiştiren bir unsur olmakla birlikte, yeterli değildir. Aksi hâlde kolayca telaffuz edilebilen her kelimenin fasih sayılması gerekir. İ'câz, müzikal uyumda da aranamaz. Ayrıca veznin de fesahat ve belâgatta payı yoktur. Eğer aksi olsaydı, vezinleri aynı olan iki kasideyi diğer edebî özelliklerini söz konusu etmeden aynı ölçüde belîğ saymak gerekirdi. İ'câz, ayetler arasındaki fâsılalarda da aranamaz. Çünkü, ustalıklı bir şekilde kafiyeyle söz söyleyenler fâsıla uyumunu da pekâlâ becerebilirler. İ'câz, muhtelif ayetlerde görülen istiare, mecaz ve kinaye gibi edebî sanatlarla da ortaya konamaz. Aksi takdirde, bu tür edebî sanatların yer almadığı ayetlerde i'câz bulunmadığı iddia edilmiş olur. Hülâsa, Kur'an'ın gerçek i'câzı, onun haiz olduğu belâgat ve fesahattan kaynaklanmakta; bu fesahat ise, onun nazil olduğu gibi aynen muhafaza edilen nazmında; diğer bir deyişle, Arap dili ve edebiyatındaki kurallara mutabık söz dizimindedir.⁶²

Anlaşılan o ki, Curcânî, bu teoriyi geliştirirken temel referans çerçevesi olarak nahiv ve nahiv usûlünü almıştır. Curcânî'ye göre, nazım; isim, fiil ve harf olmak üzere üç versiyonu bulunan kelimelerin birbiriyle bağlanmasıdır. Ancak, salt ismin isme, ismin fiile, harfin isim ve fiile bağlanması, belâgat ve i'câz oluşturmaz. Bilakis bunların özel bir tarzda birbirine bağlanması; diğer bir deyişle, lafızların konuşma esnasında birbiri ardınca gelmesi değil, anlam yönünden ahenkli bir bütün oluşturması gerekir.⁶³

Curcânî'nin nazım eksenli i'câz teorisi, belli ölçüde er-Râğıb el-İsfehânî (ö. 503/1109) tarafından da benimsenmiştir. İsfehânî'ye göre "Kur'an'daki i'câzın iki boyutu vardır. Bunlardan ilki, Kur'an'ın bizzat kendisiyle ilgilidir. İkincisi ise, insanların ona muaraza et-

⁶¹ Câbirî, *Bunye*, s. 81.

⁶² Ebû Bekr Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, nşr. M. Muhammed Şâkir, Kahire 1984, s. 385-476. Curcânî'nin yukarıda özetlenen nazım teorisiyle ilgili görüşleri için bkz. Hacımuftuoğlu, *Kur'an'ın Belâğatı*, s. 158-159; a. mlf., "Cürcânî", *DİA*, I. 247-248.

⁶³ Bkz. Curcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, I. 27-28.

mekten alıkonulmasıdır (sarfe). İ'cazın ilk boyutu ya Kur'an'ın fesahati ve belâgatı ya da mânâsıyla ilintilidir. Ancak, Kur'an'ın fesahat ve belâgatına taalluk eden i'caz, onun lafız ve mânâdan ibaret olan unsuruyla ilgili değildir. Çünkü Kur'an'ın lafızları, [aynı zamanda] Arapların lafızlarıdır. Nitekim Allah, "Arapça bir Kur'an olarak..." (12. Yûsuf, 2) ve "Arap diliyle..." (26. Şu'arâ', 195) buyurmuştur. Kur'an'ın i'cazı, onun mânâ ve muhtevasında da değildir. Çünkü bu mânâ ve muhtevanın pek çoğu, "Muhakkak ki, bu Kur'an, öncekilerin kitaplarında da vardır" (26. Şu'arâ', 196) mealindeki ayette de ifade edildiği üzere, daha önceki [semavi] kitaplarda (kütüb-i mütekaddime) mevcuttur. Binaenaleyh, Kur'an'ın i'cazı, ilahi bilgiler, mebde' ve meadın beyanı ve gaybi bildirimlerde bulunmakla da ilgili değildir. [Esasen] Kur'an'ın i'cazı, salt Kur'an olması hasebiyle bizzat kendisine raci olan bir şey de değildir. Çünkü, [yukarıda zikri geçen konularla ilgili bilgiler] daha önceden herhangi bir öğretme ve öğrenme olmaksızın hâsıl olmuştur. Öyle ki, gaybi bildirimde bulunmak, ister bu söz dizimiyle (nazım) ister daha başka bir nazımla, ister Arapça ile ister başka bir dille, ister ibare ile ister işaret ile formüle edilsin, sonuçta değişen bir şey olmaz. [Yani gaybdan haber vermek, her hâlükârda gaybdan haber vermektir]."⁶⁴

er-Râğıb el-İsfehânî, "Öyleyse Kur'an'ın i'cazı nerede tahakkuk eder?" diye merak edenlerin merakını gidermek için sözlerine şöyle devam eder:

Şu hâlde, Kur'an'ın kendine özgü söz dizimi (nazım), onun suretidir. Lafız ve mânâ ise onun unsurudur. Suretlerin değişmesiyle, bir şeyin hükmü ve ismi de değişir; ancak, unsurunda herhangi bir değişiklik söz konusu olmaz. Örneğin, küpe, yüzük ve bilezik gibi zinet eşyalarının suretlerinin değişmesiyle isimleri değişir; ancak, bunların altın, gümüş ve demir gibi asli unsurlarında herhangi bir değişiklik gerçekleşmez. Altından, gümüşten ve demirden yapılan bir yüzüğe, her ne kadar unsur farklı olsa da yine yüzük adı verilir. Buna karşın, altından yapılmış bir yüzük, küpe ve bileziğin suretlerindeki değişime koşut olarak, unsur aynı olsa bile isimleri de değişir. İşte bütün bu ifadelerden ortaya çıkan sonuç şudur: Kur'an'a özgü i'caz, yine onun kendine özgü nazmına müteallıktır.⁶⁵

Sonuç

Kur'an'ın gerek fesahat ve belâgat, gerek dil ve üslûp, gerekse söz dizimi (nazım) bakımından muciz bir kitap olduğunu savunan an-

⁶⁴ Suyûtî, *Mu'teraķu'l-'akrân*, I. 5.

⁶⁵ Suyûtî, *Mu'teraķu'l-'akrân*, I. 5.

layışlara hak vermekle birlikte, bütün bu i'caz türlerinin işlevsellik ve evrensellik noktasında tartışmaya açık olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce, özellikle ahlaki ilkeler açısından insanları etkileyip dönüştürmek gibi işlevsel öğretiler içeren Kur'an'ın i'cazı fesahat, belâgat veya nazımdan öte, ümmi bir peygamberin dilinden şifahi olarak tebliğ ve tebyin edilen bir mesajın yirmi üç yıl gibi kısa bir zaman dilimi içerisinde gerek kişisel gerekse toplumsal düzeyde gerçekleştirmiş olduğu tevhid merkezli radikal dönüşüm veya devrimde aranmalıdır. Bunu başka bir şekilde ifade etmek gerekirse,

son peygamber Hz. Muhammed'e Allah katından indirilip kıyamete kadar bütün insanları yüce yaratıcının buyruklarına uymaya çağırın ve nübüvvetinin en büyük kanıtını teşkil eden Kur'an'ın alimlerce belirlenen i'caz türlerinden her birinin dikkate değer tarafları bulunmakla birlikte, bunlardan dil ve muhteva üstünlüğünü vurgulayan i'caz yönlerinin her asırda öne çıktığı, zamanımızda da i'caz çalışmalarının merkezinde bu hususların yer aldığı görülmektedir. Bunların dışında kalan i'caz yönlerini dikkate alarak Kur'an'ın ilahi bir kitap olduğuna inanan değişik milletlere ve zümrelere mensup kişilerin bulunması da mümkündür. Zira, insanların akıl yürütme yeteneği, bilgi, kültür, duygu ve düşünceleri farklıdır. Gerçi dinde aslanan inanmaktır. Fakat imanla bâtil inancı ayırt edebilmek için doğru bilgilere ulaşmak mutlaka gereklidir. Bu sebeple, Kur'an'ın her çağda öne çıkan i'caz yönünün iman ve hidayetle bağlantılı olan bilgileri insanlara sunmasında aranması daha isabetli görünmektedir. Nitekim Kur'an, insanları akıl ve duyu verileriyle uyuşan bilgiler edinmeye ve üretmeye çağırmakta, bu bilgilerin hak ve hidayet çizgisine ulaşmaya yardım edeceğini, fakat tek başına yeterli olmayacağını belirtmektedir. Kur'an-ı Kerim'in kişilerde ve toplumlarda en büyük hidayet inkılabını gerçekleştirmesi, onun i'cazının hidayete ilişkin bilgileri ve etkileri ihtiva etmesinde aranmalıdır.⁶⁶

Bu bağlamda Hattâbî'nin, konuyla ilgilenlerden çok az kişinin farkına vardığı bir i'caz türü şeklinde nitelediği, Kur'an'ın kalpler ve gönüller üzerindeki inkâr edilemeyen psikolojik etkisini de anlamak gerekir. Zira Kur'an, sahip olduğu bu özelliği sebebiyledir ki, Hz. Peygamber'i ortadan kaldırmaya niyetlenen Hz. Ömer gibi nice düşmanlarının Müslüman olmasını sağlamıştır.⁶⁷

⁶⁶ Yavuz, "İ'câzu'l-kur'ân", *DİA*, XXI. 406.

⁶⁷ Hattâbî, *Beyânu i'câz'il-kur'ân*, s. 70.

GENEL DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Kur'an, her gün her saat yeni bir hâdiseye sahne olan yirmi üç yıllık bir zaman dilimi içerisinde, son derece dinamik bir olgusal bağlamda, ihtiyaç hâsıl oldukça, parça parça (*tencîmen*) vahyedilmiş ve ilk muhataplara şifahi olarak aktarılmış bir hitaptır. Binaenaleyh, Kur'an, kesinlikle çağdaş insanın okuma alışkanlıkları göz önünde tutularak telif edilmiş bir kitap değildir. Oysa bugün önümüzde iki kapak arasında yazılı bir metin olarak duran Kur'an'da çok sayıda tekrar vardır. Kuşkusuz, tekrar, yazınsal metin düzeyinde kusur sayılabilecek bir üslûp ve ifade tarzıdır. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ı hem yazınsal bir metin gibi okumak hem de onda hiçbir tekrar bulunmadığını veya olsa bile bunun eşsiz bir fesahat güzelliği olduğunu iddia etmek, çok anlamlı değildir.

Kur'an, bilerek veya bilmeyerek, masa başında telif edilmiş ve metinsel dokusu müstakbel okurlarının beğenileri göz önüne alınarak biçimlendirilmiş bir kitap olarak okunduğu sürece, muhtelif sure ve ayetlerdeki tekrar olgusunu inkâr etmek olanaksızdır. Buna mukabil, anlama ve yorumlamaya matuf Kur'an okumalarında, vahyin inişine sahne olan nüzûl ortamı metin dışı hâl karinelerinin ışığında yeniden kurgulandığı takdirde, öteden beri tartışma konusu olan ifadelerin, kesinlikle bilinen türden bir tekrar olmadıkları açıkça fark edilir. Kuşkusuz, nüzûl ortamını yeniden kurgulamak, diğer bir deyişle, Kur'an'daki tüm ayetlerin ne zaman, nerede, niçin ve kim(ler) için nazil olduğunu tespit etmek, söyledildiği kadar kolay bir iş değildir. Bununla birlikte, genelde Kur'an'ı sağlıklı şekilde okuma ve anlamının, özelde ise tekrar tartışmasına konu olan ayetleri anlamlandırmanın –en azından şimdilik– bundan daha tekin bir yolu ve yöntemi yoktur.

Müfessirler, lahn bulunduğu ileri sürülen ayetlerde tartışma konusu yapılan kelimeleri gramatik açıdan bir şekilde izah etmişlerdir. Mevcut izahlardan bazıları tartışmaya açık olmakla birlikte, problemi nahiv kuralları çerçevesinde çözüme kavuşturmak pekâlâ mümkündür. Kaldı ki, lahne konu olan kelime ve terkiplerin, gerek Arapların dilsel örflerinde gerekse bu dilin fesahat ve belâ-

gatında mutlak surette bir karşılığı vardır. Konuyla ilgili rivayetlere gelince; bu rivayetlerin önemli bir kısmı, gerek sübut gerekse delalet açısından birtakım illetlerle malüldür. Bununla birlikte, Buhârî ve Muslim'in sıhhat şartlarına uygun olduğu belirtilen Hz. Âişe'den gelen rivayete itibar edildiği takdirde, Kur'an'ın birkaç ayetinde genel gramer kurallarına aykırı şekilde yazılmış bazı kelimelerin bulunduğu söylenebilir. Ancak, söz konusu ibarelerde tartışma konusu olan kelimeler, gerçekte Arap dilinde işlek olmayan (şâz) kurala göre yazılmıştır. Bu kelimeler, en kötü ihtimalle, yanlış yazılmış olsa dahi, son kertede hiçbir anlamı bozacak bir keyfiyete sahip değildir.

Kur'an'da Arapça dışında yabancı kökenli kelime bulunup bulunmadığı tartışması, tarihsel köken itibarıyla *halķu'l-ķur'ān* meselesiyle ilintilidir. Bu konu ilk defa Şâfiî tarafından tartışmaya açılmıştır. Sahabe ve tâbiîn alimleri başta olmak üzere meseleye dil düzeyinde yaklaşan birçok alim, Kur'an'da birtakım muarreb (Arapçalaşmış) kelimelerin bulunmasının yadsınamayacağını ifade etmelerine rağmen, Şâfiî, ısrarla bunun aksini savunmuştur. Şâfiî bu savunusuyla, yaşadığı dönemde siyasal otorite tarafından empoze edilen Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesinin mağdurları durumundaki ehl-i hadise –ki her ne kadar Mihne'ye maruz kalmamış olsa bile, kendisi de aynı zümreden yana tavır koymuştur– destek vermeyi amaçlamıştır. Ne var ki, bu destek, sonuç itibarıyla Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere, selef alimlerinin büyük çoğunluğunun savunduğu 'lafzı ve mânâsıyla kadīm Kur'an' anlayışının güçlenmesine ve dolayısıyla Haşeviye fanatizminin sesinin zaman içerisinde daha da yükselmesine katkı sağlamıştır.

Kur'an'da seci tartışmasına gelince; Kur'an'da mânâya olduğu kadar sözün lafzi yönüne de önem verilmiştir. Çünkü bu, onun üslûbunun bir parçasıdır. Üslûp ise, Kur'an'ın, muhatabı iyilik ve hayra sevk etme hedefine ulaşmasında son derece önemli bir işleve sahiptir. Binaenaleyh, Kur'an'ın, muhatabı iyiliğe sevk mak-sadına ulaştıracak her türlü aracı kullanması, bir bakıma zorunludur. Bu bağlamda, seci, retorik açısından ihmal edilmesi mümkün olmayan çok önemli bir araçtır.

Mecaz ise, dilsel açıdan inkâr edilmesi mümkün olmayan bir olgudur. Bu olgunun İslam'ın ilk asırlarında bizzat 'mecaz' kelimesiyle ifade edilmemiş olması, bu gerçeği değiştirmez. Nitekim, İslam alimlerinin kahir ekseriyeti de, gerek Arap dilinde gerekse Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmiştir. Buna karşın özellikle

İbn Teymiyye ve öğrencisi İbnu'l-Kayyım'ın mecazı reddetmeleri, dilsel ve bilimsel bir temele dayanmaktan çok, siyasi ve ideolojik mülahazalara mebnidir. Kaldı ki, bu iki alimin kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla ileri sürdükleri argümanların tümü, tartışmaya açıktır. Hele Sîbeveyh ve Ferrâ' gibi meşhur dilcilerin 'mecaz' kelimesini kullanmadıkları iddiası, çok ciddi bir bilgi yanlışlığı içermektedir. Bu yanlışın arkasında kasıt bulunup bulunmadığını bilmiyoruz. Ancak, adı geçen iki dilcinin *ittisâ'*, *tevessu'* ve *tecevvuz* gibi kelimeleri belâgattaki *mecâz* terimiyle aynı anlamda kullandıklarından eminiz.

Kur'an'ın gerek fesahat ve belâgat, gerek dil ve üslûp, gerekse söz dizimi (nazım) bakımından muciz bir kitap olduğunu savunan anlayışlara hak vermekle birlikte, bütün bu i'caz türlerinin işlevsellik ve evrensellik noktasında tartışmaya açık olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce, özellikle ahlaki ilkeler açısından insanları etkileyip dönüştürmek gibi işlevsel öğretiler içeren Kur'an'ın i'cazı, fesahat, belâgat veya nazımdan ziyade, ümmi bir peygamberin dilinden şifahi olarak tebliğ ve tebyin edilen bir mesajın, yirmi üç yıl gibi kısa bir zaman dilimi içerisinde gerek kişisel gerekse toplumsal düzeyde gerçekleştirmiş olduğu tevhid merkezli dönüşümde aranmalıdır.

KAYNAKÇA

- Accâc el-Hatîb, Muhammed, *es-Sunne kable't-tedvîn*, Kahire 1988.
- Aclûnî, İsmâ'il b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut 1351.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, Haz. Turgut Karabey, Mehmet Atalay, Ankara 2000.
- Ahmed Halîl, Seyyid, *Neş'etu't-tefsîr fi'l-kutubi'l-mukaddese ve'l-kur'an*, İskenderiye 1954.
- Akdemir, Hikmet, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", *HÜİFD* IV (1998).
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara 1998.
- Âlûsî, Ebû'l-Me'âlî Mahmûd Şukrî b. Abdillâh b. Mahmûd, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâlî'l-arab*, Bağdat 1314.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-kur'ânî'l-âzîm ve's-seb'i'l-meşânî*, Beyrut 1985.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Alî, *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm*, Beyrut 1996.
- Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305.
- Ateş, Ahmed, "Seci", *İA*, İstanbul 1993.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988.
- Aydüz, Davut, "Kur'an-ı Kerim'in Gramer Yapısına Bir Bakış", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, YÜİF 17-18 Mayıs 2001.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İcâzu'l-kur'an*, Beyrut 1988.
- Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-tenzîl*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, Mervân Suvâr, Beyrut 1995.
- Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul 1985.
- Beyhakî, Ebû Bekr, Muhammed b. Huseyn, *Menâkıbu's-Şâfi'i*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire t.y.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer, *Minhâcu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, Kahire 1326.
- Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989.
- Bint Şâtî, Âişe Abdurrahmân, *el-İcâzu'l-beyânî li'l-kur'an*, Kahire 1984.
- Birşık, Abdülhamit, "İ'râbu'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il, *eş-Şahîḥ*, İstanbul 1992.
- Burton, John, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge 1977.
- , "Linguistic Errors in The Qur'an", *Journal of Semitic Studies* (XXXIII/2- Autumn 1988).
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Tekvînu'l-aḳli'l-arabî*, Beyrut 1991.
- , *Bunyetu'l-aḳli'l-arabî*, Beyrut 1991.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut 1968 – Beyrut t.y.

Carlyle, Thomas, *On Heroes*, London 1935.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983

Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ*, Kahire t.y.

Cündioğlu, Düccane, *Anlaman Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul 1997.

Curcânî, Alî b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1995.

Curcânî, Abdulkâhir, *Delâ'ilü'l-i'câz*, nşr. M. Muhammed Şâkir, Kahire 1984.

Çağır, Necdet, "Klasik Anlayışla Bilimsel Bulguların Kesiştiği Noktada

Kur'an Nazmı", *Ekev Akademi Dergisi*, VI (Bahar 2002), sayı: 11.

Çetin, Abdurrahman - Topuzoğlu, T. Rüşti, "Fâsıla", *DİA*, İstanbul 1995.

Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman'la İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât, Ankara 2000.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd, *el-Muknî' fî ma'rifeti mersûmi maşâhifi ehli'l-emşâr*, nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, Dımaşk 1940.

_____, *el-Muhkem fî nakd'il-maşâhif*, nşr. İzzet Hasen, Dımaşk 1960.

Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Alî, *Tabakâtü'l-mufessirîn*, nşr. Alî Muhammed Ömer, Kahire 1972.

Dayf, Şevkî, *Târihu'l-edebî'l-arabî: el-Aşru'l-câhilî*, Mısır t.y.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998.

Dozy, Reinhart, *Târih-i İslâmiyyet*, çev. Abdullâh Cevdet, Kahire 1908.

Durmuş, İsmail, "İtnâb", *DİA*, İstanbul 1999.

_____, Pala, İskender, "İstiâre", *DİA*, İstanbul 2001.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul 1992.

Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-sınâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-şi'r*, Kahire 1971.

Ebû Mûsâ, Muhammed, *el-Belâğatu'l-kur'âniyye fî tefsiri'z-zemahşerî*, Kahire 1988.

Ebû Nu'aym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtü'l-aşfiyâ*, Beyrut 1967.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-kur'an*, nşr. M. Fuad Sezgin, Kahire t.y.

Ebû Zehre, Muhammed, *eş-Şâfi'î*, Beyrut t.y.

_____, *el-Mu'cizetu'l-kubrâ: el-Çur'an*, Beyrut 1970.

_____, *İmam Şafîî*, çev. Osman Keskiöğlu, Ankara 1996.

_____, *İslâm'da Siyasi İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Abdülkadir Şener, İstanbul t.y.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İmâmu's-şâfi'î ve te'sisu'l-aydilüciyyeti'l-vasatiyye*, Kahire 1992.

_____, *el-İtticâhu'l-'aklî fî't-tefsir: Dirâse fî kađiyyeti'l-mecâz fî'l-kur'an 'inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1982.

_____, *Mefhûmu'n-naşş: Dirâse fî 'ulûmi'l-kur'an*, Kahire, 1993.

_____, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.

Ebû'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî, *el-Mu'temed fî uşûli'l-fikh*, Beyrut 1983.

Ebû't-Tayyîb el-Luğavî, Abdolvâhid b. Alî, *Merâtibu'n-naħviyyîn*, nşr. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kahire t.y.

Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul 1998.

- Emîn, Ahmed, *Ḍuḥa'l-islâm*, Beyrut t.y.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn, *Nuzhetu'l-elihbâ fi ṭabaḳâti'l-udehâ*, Kahire 1967.
- Eroğlu, Ali, "Kur'an-ı Kerim'de Fâsıla", *AEÜİFD* X (1991).
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luḡa*, Mısır 1964.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut t.y.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987.
- _____, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İstanbul 2000.
- Ferrâ', Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-kur'ân*, Beyrut 1980.
- Fischer, A., "Kâhin", *İA*, İstanbul 1993.
- Ebû Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, Riyad t.y.
- Eren, Cüneyt, "Kur'ân-ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belâgat Açısından Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi*, III (Güz 2001), sayı: 2.
- Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler I)*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997.
- _____, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara 1992.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, Bulak 1322.
- Gilchrist, John, *Jam' Al-Qur'an – The Codification of the Qur'an Text- A Comprehensive Study of the Qur'an Text and the Early Surviving Qur'an Manuscripts*, Mondeor [Güney Afrika] 1989.
- Gündüzöz, Soner, "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine", *OMÜİFD* (IX 1997).
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'câzı Üzerine*, Erzurum 2001.
- _____, "Cürcânî, Abdülkâhir", *DİA*, İstanbul 1988.
- Hafâcî, Ebû Muhammed İbn Sinân, *Sırru'l-fesâha*, Kahire 1935.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkut, *Mu'cemu'l-udehâ*, Beyrut t.y.
- Hasnavî, Muhammed, *el-Fâsıla fi'l-kur'ân*, Beyrut 1986.
- Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, İstanbul 1984.
- Hatîb, Abdulkerîm, *el-İ'câz fi dirâseti's-şâbîkîn*, Mısır 1974.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Takyîdu'l-'ilm*, nşr. Yûsuf el-Uş, Dimaşk 1974.
- _____, *Târîhu Bağdât*, Beyrut t.y.
- el-Hatîb el-İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Durretu't-tenzîl ve ğurretu't-te'vîl*, Beyrut 1973.
- el-Hatîb el-Kazvînî, Ebû'l-Me'âlî Ahmed b. Muhammed, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, nşr. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, Beyrut 1980.
- _____, *Telhîs ve Tercümesi (Telhîsu'l-miftâh)*, Haz. Nevzat H. Yanık ve dğr., İstanbul. t.y.
- Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm, *Beyânu i'câzi'l-kur'ân, (Şelâsu resâ'il fi i'câzi'l-kur'ân içinde)*, nşr. Muhammed Halefullah, Muhammed Zağlûl Sellâm, Kahire 1991.

- Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul 1995.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, ty.
- İbn Abdilberr, Ebû Amr Yûsuf, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fadlih*, Beyrut 2000.
- İbn Abdirabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-ferîd*, Kahire 1956.
- İbn Atiyye el-Endelusî, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib, *Mukaddime*, (*Mukaddimetân fî 'ulûmî'l-kur'ân* içinde), nşr. Arthur Jeffery, Kahire 1972.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Haşâ'iş*, nşr. Muhammed Alî en-Neccâr, Beyrut t.y.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh, *Kitâbu'l-mesâhif*, nşr. Arthur Jeffery, Leiden, 1937.
- İbn Ebî Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-hanâbile*, Kahire 1952.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, nşr. Abdusselâm M. Harûn, Kahire 1972.
- _____, *eş-Şâhibî fî fikhî'l-luğa*, nşr. Ahmed Sakr, Kahire t.y.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî, *Tehzibu't-tehzib*, Beyrut t.y.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed *el-Musned*, İstanbul 1992.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1983 - çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-İhkâm fî uşûlî'l-aḥkâm*, Beyrut 1984.
- _____, *el-Fişal fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, Beyrut 1975.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekka ve dğr., Beyrut t.y.
- İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *eş-Şavâ'iku'l-mursele 'alâ'l-cehmiyye ve'l-mu'aṭṭıla*, nşr. Muhammed b. el-Mavsilî, Beyrut t.y.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'il, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, Beyrut 1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim, *Te'vîlu muḥtelifî'l-ḥadîs*, nşr. Muhammed Abdurrahîm, Beyrut 1995.
- _____, *Te'vîlu muşkilî'l-kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut t.y.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'arab*, Beyrut t.y.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayrevânî, *el-'Umde fî meḥâsini'ş-şî'r ve âdâbih ve nakḍih*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1972.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed, Riyad 1991.
- _____, *Kitâbu'l-îmân*, Beyrut 1983.
- _____, *el-İklîl fî'l-muteşâbih ve't-te'vîl*, (*Mecmû'u fetâvâ* içinde), nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Riyad 1991.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, Beyrut 1987.

- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâ'uddîn, *el-Meşelu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, nşr. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne, Kahire 1939.
- İzzetbegoviç, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, İstanbul 1987.
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'un*, Kahire 1937.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasen el-Esedâbâdî, *Şerhu'l-uşûl-i'l-ḥamse*, nşr. Abdulkерim Osmân, Kahire 1965.
- _____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (ḥalku'l-kur'an)*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Mısır 1961.
- _____, *el-Muğnî (Tenebbu'ât ve mu'cizât)*, nşr. Mahmûd el-Hudayrî, Mahmûd Kâsım, Mısır 1965.
- Kâdî İyâz el-Yahsûbî, Ebû'l-Fadl İyâz b. Mûsâ, *eş-Şifâ bi ta'rîfi'l-ḥukûki'l-mustafâ*, Beyrut t.y.
- Kâfiyeci, Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân, *et-Teysîr fî kavâ'idî 'il-mi't-tefsîr*, nşr. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî, Dimaşk-Riyad 1990.
- Karaçam, İsmail, *Sonsuz Mûcize Kur'an*, İstanbul 1987.
- Karadavut, Ahmet, "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu", *SÜİFD VII* (1997).
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya, Rifat Bilge, İstanbul 1971.
- Kaya, Mahmut, "Beytülhikme", *DİA*, İstanbul 1992.
- Keskioğlu, Osman, "Kur'an'da Gramer Hatası Yoktur", (*Oryantalizmin Soruları* içinde), ed. Ahmet Parlakışık, İstanbul 1995.
- Khadduri, Majid, *Islamic Jurisprudence: Shâfi'i's Risâla*, Baltimore 1961.
- Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992.
- Kırbaçoğlu, Hayri, "İslami İlimlerde Şâfi'i'nin Rolü Üzerine", *İslâmiyyât II* (1999), sayı: 1.
- Kirmânî, Mahmûd b. Hamza, *Esrâru't-tekrâr fî'l-kur'an*, nşr. Abdulkâdir Ahmed Atâ', Kahire t.y.
- Koç, M. Akif, "John Burton'un 'Kur'an'da Gramer Hataları' Adlı Makalesinin Tenkidi", *AÜİFD (XXXV 1996)*.
- Koçyiğit, Talat, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li aḥkâmî'l-kur'an*, Beyrut 1988.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.
- Mahlûf, Abdurra'ûf, *el-Bâkîllânî ve kitâbuhû i'câzu'l-kur'an: Dirâsetun tahlîliyyetun nakdiyye*, Beyrut 1978.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed, *Muškîlu i'râbi'l-kur'an*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1987.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Huseyn b. Alî, *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhâmîd, Mısır 1964.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İstanbul 1986.
- Meyerhof, M., "Mine'l-İskenderiyye ilâ Bağdâd bahsun fî târîhi't-ta'limi'l-felsefî ve't-tıbbî 'inde'l-'arab", çev. Abdurrahmân Bedevî (*et-Turâsu'l-yûnânî fî'l-ḥaḍârati'l-islâmî* içinde), Beyrut 1980.

- Muttakî, Alâ'uddîn Âlî, *Kenzu'l-'ummâl*, Halep t.y.
- Müherred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fî'l-luğa*, nşr. Zeki Mübarek, Seyyid Kilânî, Kahire 1936.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, *eş-Şaḥîḥ*, İstanbul 1992.
- Muslim, Mustafâ, *Mebâhiş fî i'câzi'l-kur'an*, Cidde 1988.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sunen*, İstanbul 1992.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed, *Medâriku't-tenzîl ve ḥaḳâiku't-te'vîl*, Beyrut 1988.
- Neşşâr, Âlî Sâmi, *Menâhucu'l-baḥş 'inde mufekkiri'l-islâm*, Beyrut, 1984.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerḥu'n-nevevî 'alâ şaḥîhi muslim*, Beyrut t.y.
- Nevfel, Abdurrezzâk, *el-İcâzu'l-adedî li'l-kur'ânî'l-kerîm*, Beyrut 1987.
- Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi*, çev. Se-ma Postacıoğlu Banon, İstanbul 1995.
- Özaşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994.
- _____, "Çeviri Kur'an'ı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1996.
- _____, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi* (Yayımlanmamış Makale).
- Parlakışık, Ahmet, *Oryantalizmin Soruları*, İstanbul 1995.
- Paret, Rudi, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy, Ankara 1995.
- Rafiqu'l-Hakk, M. & Newton, P., "The Qur'an: Grammatical Errors", <http://debate.domini.org/newton/grammar.html>
- Râfiî, Mustafa Sadık, *Târîhu âdâbi'l-'arab*, Beyrut 1974.
- _____, *İcâzu'l-kur'an ve'l-belâğatu'n-nebeviyye*, Kahire 1965.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-kur'an*, İstanbul 1986.
- Rufeyde, İ. Abdullâh, *en-Naḥv ve kutubu't-tefsîr*, Bingazi 1990.
- Rummânî, Ebû'l-Hasen Âlî b. İsâ, *en-Nuket fî i'câzi'l-kur'an*, (*Selâşu resâ'il fî i'câzi'l-kur'an* içinde), nşr. Muhammed Halefullâh, Muhammed Zeğlûl Sellâm, Kahire t.y.
- Sanîf, Neş'et Abdulcevâd, "el-Manṭıqu'l-kadîm beyne mu'eyyidih ve mu'ândih fî'l-fikri'l-islâmî", *Mecelletu kulliyetî't-dirâsâtî'l-islâmiyye ve'l-'arabiyye*, Dubâi, 4/1992.
- Saraç, M. A. Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, İstanbul 2000.
- Searle, J. R., "Söz Eylem Nedir?", çev. Oya Gödekli, *Dilbilim Seçkisi*, ed. Doğan Aksan, Ankara 1982.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Muhammed b. Âlî, *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr. Naim Zerzur, Beyrut 1987.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâṭı'u'l-edille fî'l-uşûl*, nşr. M. Hasen İsmâ'îl, Beyrut 1997
- Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-kur'an*, Kahire 1986.
- Shukri, Ahmad Khalid, "Risâle-i Nur'a Göre Kur'an-ı Kerim'deki Tekrarların Hikmeti", *Kur'an'ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım: Risale-i Nur Örneği*, *Uluslar Arası Bediüzzaman Sempozyumu -IV*, İstanbul 1998.

- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, Bulak 1316/1898.
- Suyûtî, Ebû Bekr Celâluddîn Abdurrahmân, *Mu'teraqu'l-'akrân fî i'câzî'l-kur'ân*, nşr. Ahmed Şemsuddîn, Beyrut 1988.
- _____, *el-İtkân fî 'ulûmî'l-kur'ân*, Beyrut 1987 - Beyrut t.y.
- _____, *el-Muzhir fî 'ulûmî'l-luğa ve envâ'ihâ*, Beyrut t.y.
- _____, *Tedribu'r-râvî*, Beyrut, 1979.
- _____, *el-Câmi'u's-şâğîr*, Mısır t.y.
- _____, *Şavnu'l-mantîkî'l-keîâm 'an fenneyi'l-mantîk ve'l-keîâm*, nşr. Alî Sâmi en-Neşşâr, y.y., t.y.
- Subkî, Ebû Nasr Abdulvehhâb, *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kubrâ*, Beyrut t.y.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî, İstanbul t.y.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfaqât fî uşûli's-şerî'a*, Beyrut 1997.
- Şeşen, Ramazan, "Câhız", *DİA*, İstanbul 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki 'il-mî'l-uşûl*, Beyrut 1995.
- _____, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut t.y.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyî'l-kur'ân*, Beyrut 1988.
- Tâhir b. Aşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, Tunus t.y.
- Tantâvî, Muhammed, *Neş'etu'n-naḥv*, Kahire 1991.
- Taştan, Osman, "Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfi'î Faktörü", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 1.
- _____, "İslam Hukukunda Kur'an", *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994.
- Taftazânî, Sâduddîn Mes'ûd b. Ömer, *el-Muṭavvel 'alâ't-telhîş*, İstanbul 1309.
- Tehânevî, Alî b. Muhammed, *Keşşâfu işṭilâhâtî'l-funûn*, Beyrut 1998.
- Tıbk, Abdulcevâd Muhammed, "Kur'an'ın Yazılış Tarzındaki İ'caz", çev. Veysel Güllüce, *Ekev Akademi Dergisi*, III (Güz 2001), sayı: 2.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sunen*, İstanbul 1992.
- Turgut, Ali, *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991.
- Tümer, Günay, "Brahmanizm", *DİA*, İstanbul 1992.
- Ünver, Mustafa, "Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Watt, W. Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara 1998.
- _____, *İslâmî Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yay., Ankara 1968.
- _____, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981.
- _____, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İ'câzu'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 2000.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", *DİA*, İstanbul 1988.
- _____, "Emîn", *DİA*, İstanbul 1995.

- Zeccâc, İbrâhîm b. Muhammed b. Seriyy, *Me'ânî'l-kur'ân ve i'râbuh*, Beyrut 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hâkâ'iki't-tenzîl*, Beyrut 1977.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut 1988.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut t.y.
- Zeydân, Abdulkerîm, *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkḥ*, İstanbul t.y.
- Zeydan, Corci, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, İstanbul 1976.

A'sâ 82, 83
 Abbâd b. Suleymân 165
 Abbâs b. Abdillâh b. Abbâs b. Mûsâ b. Abdillâh 96
 Abbasi 94, 95, 97, 142; ~ ailesi 94; ~ devleti 88; ~ halifesi 78; ~ ihtilali 94; ~ yönetimi 87; ~ yönetimi 97
 Abdulcevâd Muhammed Tıbk 161
 Abdulkâhir el-Curcânî 42, 130, 145, 158, 159, 169
 Abdulkurîm b. Ebî'l-Avcâ 153
 Abdullâh b. Abbâs 93
 Abdullâh b. Amr 13
 Abdullâh Drâz 160
 Abdullâh el-Me'mûn 95
 Abdullâh Fikrî 160
 Abdullâh İbn Mes'ûd 42, 166
 Abdulmelik b. Mervân 55
 Abdurra'ûf Mahlûf 113
 Abdurrahmân b. Hanî 65
 Abdurrahmân b. Hurmuz 56
 Abhele el-Esved el-Ansî 151
 Acârîde 45
 (Hz.) Âdem 11, 87; ~İblis 39
 el-Ahfeş el-Ekber 70, 72, 144
 el-Ahfeş, Ebû'l-Hattâb 73, 140
 Ahmed b. Hanbel 88, 100, 108, 140, 174
 Ahmed Emîn 53, 82
 Ahmed İbn Hanbel 56, 139
 (Hz.) Âişe 49, 50, 56, 57, 62, 67, 73, 76, 174
 akla: ~ aykırı 146; ~ zarar tezler 45
 Akrâ b. Hâbis 112
 (Hz.) Ali 55, 74
 Ali b. Hamza el-Kisâî 59
 Ali el-Cundî 113, 115
 Ali Sâmî en-Neşşâr 91
 Âmir kabilesi 108
 Amr b. el-Âs 83
 Anbese b. Ma'dân el-Fîl 56
 Arap 29, 79; ~ akli 99; ~ asıllı olmayan 53; ~ dilcileri 33, 44, 73, 99; ~ dilcilerinin 'mecaz' terimini kullanmadıkları 142; ~ edebiyatı 118; ~ edip ve şairleri 33, 101; ~ grameri 157; ~ harfleri 83; ~ heyetleri 41; ~ ırkı 98; ~ kabileleri 74; ~ kâhinleri 106, 112; ~ kampı 95; ~ kelimâ 144; ~

kültürü 156; ~ lehçeleri 96; ~ lehçelerine ait kelimeler 79; ~ memleketleri 43; ~ olmayan unsurlar 95; ~ soyu 92; ~ şii 72, 74, 121, 122, 147; ~ tacirleri 82; ~ toplumu 13, 14, 33, 60, 63; ~ toplumunun milliyetçi gururu 100; ~ ve İranlı unsurlar 94; ~ Yarınadasi 53; ~ yazısı 54, 60; ~ İslam devlet idaresi 153; ~İslam devleti 153; ~İslam kültürü 113; ~mevâlî 93; ~ çatışması 94; ~ kaynaşması 53
 Arap dili 11, 30, 34, 54, 55, 76, 78, 81, 90-92, 96, 100, 134, 147, 148; ~ ve edebiyatı 139, 168-170; ~nde mecazların başlaması 53; ~nde mecaz bulunmadığı 125; ~nde lahn 51; ~nde mecaz bulunmadı 142; ~ndeki gramer kuralları 56; ~ne yönelik duyarlılık 98; ~ni yanlışlardan arındırma 53; ~nin telaffuzu 83
 Arapça 11, 13, 53, 54, 64, 68, 77, 79, 84, 150; ~ eklenli evrensel mefhum geliştirme 86; ~ ile indirilmiş kitap 77; ~ konuşanların üstünlüğü 86; ~ Kur'an 11, 79; ~ olmayan kelimeler 85; ~ söz dizimi 71; ~ ve Kur'an 92; ~ vezinler 8; ~da mecazın bulunmadığı 136; ~nın çağdaş türleri 78; ~nın dejenere olması 54; ~nın derlenmesi 54; ~nın her türlü yabancı unsurlardan arınması 98; ~nın inceliklerine vâkîf olmayan Müslümanlar 40; ~nın kalıpları 84; ~ya vurgu yapmak 78; ~yı çekim noktası hâline getirmek 86; ~yı son derece fasih konuşan sahipleri 62
 Arapçılık 97; ~ ideolojisi 97
 Araplar 11, 13, 14, 28-30, 33, 34, 44, 50, 51, 53, 54, 57, 60, 66, 69, 73, 74, 83, 144, 153; ~ tarafından yadsınan 28; ~daki dil yetisinin bozulması 53; ~ın acziyetleri 45; ~ın dildeki örfleri 29; ~ın dili 29; ~ın dilsel örfleri 71, 76, 120, 133, 173; ~ın hat ve yazıdaki kusurları 61; ~ın konuşma tarzı 55; ~ın lisani 29; ~ın lisani meziyetleri 62; ~ın nahiv ilmi 53; ~ın üstünlüğü 93
 Aristo 88-90; ~ mantığı 89-91
 Aşhab-ı Khef 45, 46
 Âsım el-Cahderî 60, 68, 73
 Atâ 59
 Avesta 155

Bağdat 78, 88, 93-96; ~ ekolü 157
 Bâkılânî 31, 84, 92, 100, 105-107, 113,
 115-117, 145, 159, 163, 168, 169
 Basra dil ekolü 55, 144
 Bâzend 155
 Bedir savaşı 164
 Bedruddin İbn Cemâ'a 30, 39
 Beğavî 56, 57
 belâgat 125, 154, 164; ~ güzelliği 40; ~ ve
 fesahat 155; ~ ve i'caz 157, 170
 belâgatçılar 101
 Belhars b. Ka'b 73, 74, 110
 Benû Cumâh 58
 Benû Hâris b. Ka'b 73
 Benû Riâm 113
 Benû Sa'd b. Bekr kabilesi 51
 Beyân b. Sem'an en-Nehdî 154
 Beyâniye 154
 Beytul-Hikme 88
 Bilge Kul-Musa kıssaları 46
 Bîrûnî 154, 155
 Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî 72
 Bişr el-Merîsî 55
 Bizanslılar 164
 Brahmanizm 154
 Brahmanlar 155, 156
 Buhârî ve Muslim 58, 67, 76, 174
 Burton, John 50
 Ca'd b. Dühem 154
 el-Câbirî, M. Âbid 54, 98, 99, 153
 Cahiliye dönemi 82, 109-112
 el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr 29, 33,
 109, 130, 145, 157, 159, 163, 169
 Carlyle, Thomas 24
 Cebrail 12
 el-Cezerî, Ebû'l-Hasen 140
 el-Cubbâ'î, Ebû Hâşim 141
 Cundişapur 88
 Curcânî 32, 170
 Dahhâk 78, 93
 Damre b. Damre 112
 Dâvûd b. Alî 136, 140
 dil: ~ eksenli Kur'an tanımı 78; ~ hataları
 54; ~ otoriteleri 140; ~ ve gramer 69;
 ~de yanlış kullanımlar 53; ~de i'rab ha-
 tası 51; ~i yanlışlardan arındırma 53; ~in
 fesahat ve belâgatı 173; ~le ilgili kitap-
 lar 139; ~ler arasındaki iletişim 83; ~sel
 mânâ 147; ~sel hakikat 133
 Dozy, Reinhart 24

Ebân b. Osmân 56, 57, 67, 73
 Ebân b. Sa'îd el-Âss 74
 Ebû Abdillâh b. Hâmid 140
 Ebû Abdillâh b. Yezîd el-Vâsî 158
 Ebû Amr b. Alâ 33, 68, 73, 140
 Ebû Amr ed-Dânî 56
 (Hz.) Ebû Bekr 23, 52, 67
 Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh es-Sicis-
 tânî 158
 Ebû Hafs Nûruddin Ömer el-Ğazzî 30
 Ebû Halef 58
 Ebû Hanîfe 55, 97, 139
 Ebû Hayyân 61, 66, 68
 Ebû Hayyân et-Tevhîdî 158, 164
 Ebû Hilâl el-Askerî 32, 107, 132, 145
 Ebû İshâk el-İsferâyînî 125, 136, 142, 165
 Ebû Meysere Amr b. Şurahbil 79, 93
 Ebû Muslim 136, 137
 Ebû Suleymân el-Hattâbî 158
 Ebû Ubeyd 56
 Ebû Ubeyde 29, 79, 140, 143, 144
 Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ 142
 Ebû Zehre 98
 Ebû Zeyd el-Belhî 158
 Ebû Zeyd el-Ensârî 73
 Ebû'l-Ahbâs Ahmed b. Ahmed et-Taberî 136
 Ebû'l-Âliye 51
 Ebû'l-Esved ed-Du'elî 55, 56
 Ebû'l-Fadl et-Temimî 140
 Ebû'l-Hasen er-Rummânî 158
 Ebû'l-Hayr Muhammed b. Ahmed b. Ab-
 dîlgânî 30
 Ebû'l-Huseyn el-Basrî 140, 145
 Ebû'l-Huseyn İbn Fâris 44
 Ebû's-Semt Mervân b. Ebî'l-Cenûb 36
 Ebû't-Tayyîb el-Luğavî 55
 Ehl-i Kitab 71
 Ehl-i Sünnet 87, 97, 148, 149, 157
 Ehl-i Zahir 137
 Emevi: ~ sistemi 97; ~ yönetimi 97
 Emeviler 94, 97; ~ devri 153
 Emîn 93, 94; ~ ile Me'mûn 95
 Endülüs 83, 140; ~lü 83
 el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen 52, 105-107, 157, 163
 Eş'arî 105; ~ kelamı 100; ~ler 113, 148
 el-Evza'î 139
 Fazl b. Rebî'î 142
 Fazlur Rahman 21
 Ferrâ' 29, 42, 56, 73, 74, 121, 122, 142,
 144, 145, 150, 169, 175

fesahat 169; ~ ve belâgat 39, 40, 163, 165, 166, 171, 175; ~ güzelliği 25, 28, 31, 40, 41
Feth b. Hâkân el-Fârisî 157
Fırvun 126

el-Gazâlî, Ebû Hâmid 84

gramatik: ~ açıdan yorumlanmak 68; ~ te'viller 49; ~ yorumlar 64
gramer hatası 65, 69, 71; ~ kuralları 74, 174; ~ kurallarına aykırı 76; ilginç ~ kuralları 42

Grekçe 89

Guillaume, Alfred 50, 64

Güneydoğu Afrika 82

Habeşçe 79

Habeşistan 82, 83

Haccâc b. Yûsuf 55

hadis 20, 139; ~ metinleri 152; ~ rivayet malzemesinin Kur'an'la karıştırılması endişesi 14; ~ söz kategorileri 114; ~lerin Kur'an'a karışacağı endişesi 14

Hafs 73

hakikat 126, 133, 135, 138; ~in hükmü 134
hakiki 132, 135, 140; ~ anlam 136; ~ mânâ 126, 134, 135, 148, 149

Hâkim 45

el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî/el-Furhûdî 33, 71, 73, 99, 139, 144

Hamûnâdu'r-Râviye 99

Hanbeli alimler 140

Hanbeliler 140, 148

harf: ~ değişiklikleri 44; ~ düşürülmesi 121; ~ eklenmesi 121

Harici 142

Harmele 90

Harran 88

(Hz.) Harun 116; ~ ve Musa 116

Hârûn er-Reşîd 93, 94, 153

Has'am 73, 74

(Hz.) Hasan 23

el-Hasen el-Basrî 52, 68, 73

Haşevi(ler) 157; ~ kelimcılar 154; ~ ye fanatizmi 100, 174

Hâşimî 95

el-Hatîb el-Bağdâdî 14

el-Hatîb el-İskâfî 43

Hattâbî 31, 34, 164, 165, 172

Hâvâric 45

Hayyât 157

Helenistik Dalga 91

Hermesizm 148

Hicaz 97; ~ toprakları 151

hilafet 97; ~ in Kureyş'e ait olduğu 97; kırılıç zoruyla ~i elde etme 97

Hint ve İran kültürleri 156

Hire 83

Hristiyanlar 71, 80, 83

Hunuk 71

Hişâm b. Amr el-Fuâtî 165

Hişâm b. Urve 57

Horasan 55

Hud 45

Huveyzmendâz 136, 140

Huzeyl 108; ~ kabilesi 57, 90, 99; ~li 108

İcaz 32, 33, 44, 106, 116, 152, 154-156, 158-162, 164, 168, 170, 172; ~ anlayışı 155; ~in inkân 167; ~ konusu 153, 160; ~ meselesi 157, 167; ~ tartışmaları 156; ~ tartışması 154; ~ teorisi 165, 168; Kur'an'a mahsus ~ 31; Kur'an'a özgü ~ 152; Kur'an'daki ~ 164, 170; Sonsuz ~ türü 28

i'rab hataları 55

İbn Abbâs 49, 51, 56, 58, 62, 66, 78, 108

İbn Abdilberr 14

İbn Âbidîn 30

İbn Akîl 140

İbn Atiyye 83, 159

İbn Cemâ'a 40

İbn Cerîr 78

İbn Cinnî 75, 136

İbn Ebî Dâvûd 56, 59

İbn Ebî Hâtim 58, 59

İbn Ebî'l-Hadîd 107

İbn Ebî'l-İshâ 159

İbn Eşte 56, 58, 59, 62

İbn Fâris 45, 79

İbn Haldûn 60, 107, 111, 117

İbn Hazm 81, 141, 159, 165

İbn Hibbân 108

İbn Kesîr 71

İbn Keysân 75

İbn Kuteybe 13, 24, 29, 30, 40, 41, 47, 48, 56, 60, 76, 92, 100, 122, 145, 157

İbn Mes'ûd 68, 71, 73, 167

İbn Muhaysin 73

İbn Nakîb 79, 80

İbn Reşîk el-Kayrevânî, 34-36, 145

İbn Sellâm el-Cumahî 55

İbn Sinân el-Hafâcî 107, 113, 119, 132, 145, 165

İbn Teymiyye 137, 138-142, 150, 175

İbnu'l-Enbârî 56, 58, 66, 74

İbnu'l-Esir, Ziyâ'uddîn 31, 32, 34-36, 103, 107, 109, 113, 132, 133

İbnu'l-İhşid 158
 İbnu'l-Kâss 136
 İbnu'l-Kayyum 137, 138, 141, 142, 150, 175
 İbnu'l-Murtezâ 159, 165
 İbnu's-Sâ'îğ 123
 İbnu'z-Zemlekânî 159
 İbrâhîm en-Nehaî 73
 İkinci Helenizm Dalgası 88
 İkrime b. Ebî Cehl 56-58
 İlk Helenizm Dalgası 88, 89
 (Hz.) İlyas 123
 imlâ hataları 49
 İmrî'u'l-Kays 82, 148
 İncil 168
 Irak 53, 54, 82
 İran 82; ~ kampı 95
 İranlı(lar) 53, 92, 94, 95, 97, 155, 164; ~ın Araplara galip gelmesi 95; ~ın Araplara tahakkümü 96
 İsâ b. Ömer es-Sekafî 73, 144
 İsa kıssası 41
 el-İsfehânî, Ebû Muslim Muhammed b. Bahr 136
 el-İsfehânî, er-Râğîb 165, 170, 171
 İshâk b. Tâlût 153
 İskenderiye 153
 İslam 156; ~ alimleri 153, 174; ~ daveti 17; ~ dininin hızla yayılması 153; ~ dünyası 88, 156; ~ düşüncesi 21; ~ düşüncesinin tarihî serencamı 88; ~ hukuk metodolojisi 86; ~ hukuk tarihi 81; ~ ilim ve kültür geleneği 142; ~ ilim ve kültür tarihi 100; ~ karşıtı çevreler 24; ~ karşıtları 23, 154; ~ öncesi Arapların tarihi 110; ~ öncesi dönem 82; ~ tefekkürü 21; ~ ve Kur'an karşıtları 157; ~ karşıtları 157
 İslami: ~ düşünme 21; ~ edebiyatlar 118; ~ fikirler 156; ~ gelenek 155, 165; ~ ilimler 89; ~ Literatür 30
 İsraioğulları 34, 46, 126
 istiare 113, 118, 126, 127, 130-132, 142, 145, 170; ~-yi tahyîliye 131; ~-yi temsîliye 127
 itnâb 31-34; ~ üslûbu 33
 İzz b. Abdisselâm 19, 145

Jeffery, Arthur 78

Kâdî Abdulcebbar 149, 158, 164, 169
 Kâdî Ebû Bekr el-Bâkullânî 79, 84
 Kâdî Ebû Ya'lâ 140
 Kâdî İyâz 159
 Kadir gecesi 39

kafiye 102, 114, 117, 119
 Kâfiyecî 149
 kâhin(ler) 107-112, 119, 151; ~ ve şair sözü 151; ~in sec'i 108, 115; ~in secili sözleri 113
 Katâde 56, 57
 Kâtib Çelebi 158
 kâtib: ~in hatası 66; ~in yazım hatası 63; ~lerden kaynaklanan yazım hataları 49; ~ten kaynaklanan hata 63
 Kays b. er-Rukayyât 72
 Kazvîni 107
 Keskioglu, Osman 64
 Kinâne 73, 74
 kinaye 131-133, 142, 145, 170; ~nin mecazdan farkı 132
 Kiptiler 53
 Kisâ'î 70, 72, 73, 74
 el-Kirmânî, Mahmûd b. Hamza 30, 43
 kıssalar 26, 35; ~daki tekrarlar 39-41
 kıyamet 35, 39, 101; ~ günü 38, 39, 162
 klasik: ~ belâgat kitapları 32, 103; ~ belâgat mantığı 31, 37; ~ dönem 107; ~ edebiyat teorisi 125, 138
 Kudâme b. Ca'fer 159
 Kudâr b. Sâlif 128
 Kûfe dil ekolü 44
 Kûfe ve Basralılar 60Küfeliler 73
 Kur'an 11, 12, 150; ~ dışında hiçbir şeyin yazılmaması 14; ~ fâsılları 120; ~ ile Tevrat 168; ~ kıssaları 40, 44; ~ kıssalarında tekrar 26, 41; ~ metninde aslâ hata olamayacağı 61; ~ metninde tekrar 28; ~ metnindeki gramer hataları 50; ~ metnindeki secili ifadeler 120; ~ metnindeki tekrarlar 28; ~ metnin yazımı 67; ~ okuma biçimi 20; ~ ve Arap şiirindeki tekrar 31; ~ ve Hadis nassları 157; ~'a dil uzatan müşrikler 23, 157; ~'a nazire yapma 151, 164-167; ~'a özgü tekrar 23, 31; ~'da Allah'tan başkasının konuşması 12; ~'da birbiriyle çelişen ifadeler 19, 26, 27; ~'da gramer hataları 50, 68; ~'da hiçbir yabancı kelime bulunmadığı 78, 96; ~'da kinaye 133; ~'da tekrar 25, 44; ~'da varid olan seci 115; ~'da, geçmiş peygamberler ve toplumlar 39; ~'daki muarreb kelimeler 84; ~'daki müşkil ifadeler 20; ~'daki tarihsel anlamlar 26; ~'ı anlama ve yorumlama faaliyeti 44, 149, 153; ~'ı Arapça olarak ni teleme 92; ~'ı bir araya getirip derleyenler 63; ~'ı çoğaltan kurul 161; ~'ı derle-

me işini üstlenen sahibiler 166; ~'i eleştirme 153; ~'i her türlü kusurdan tenzih etme gayreti 26; ~'i i'rab etmek 56; ~'i inkâr eden insanlar 167; ~'i istinsah komisyonu 74; ~'in nazil olduğu otantik formu 62; ~'i sağlıklı şekilde okuma ve anlama 47, 173; ~'i salt yazılı metin olarak okuma 2; ~'i seciden tenzih etme 113; ~'i yazılı metin olarak algılama yanlışlığı 26; ~'i yazılı metin olarak okuma ve anlama 27, 45; ~'in anlatım tekniği 33; ~'in apaçık Arapça olduğu 81; ~'in Arap kelamı cinsinden olması 115; ~'in Arapça olarak indirilmesi 81, 83; ~'in bugünkü 'okurlar'ı 48; ~'in ezeli olduğu düşüncesi 78; ~'in fesahati ve belâgatı 153, 154, 171; ~'in i'cazı 9, 19, 154, 157, 158, 160, 165, 167, 168, 170, 171, 175; ~'in kadim olduğu 8; ~'in kendisinde i'rab hatası olması 49; ~'in korunmuşluğu 49; ~'in kullandığı dilin kutsallaşması 92; ~'in muciz oluşu 153, 154, 159, 163; ~'in mucizeliğini savunmak 157; ~'in nazil olduğu dil 86; ~'in nazmındaki i'caz 162; ~'in otantik formu 15; ~'in saf Arapça olduğunu savunanlar 81; ~'in söz dizimi 107; ~'in sözel formu 28; ~'in şiir olarak isimlendirilmesi 114; ~'in şiir olmadığı 117; ~'in terminolojisi 134; ~'in tümüyle Arapça olmadığı 81; ~'in yanlış okunmasını önleme 56; ~'in yazılı metni 48; ~'in yazımı 57; ~'i kelime 78; ~'i referanslar 80; sağlıklı ~ tasavvuru 21

Kur'an ve Sünnet 90, 91, 100, 134; ~ nassları 90; ~ 'i anlama 91; ~ 'in manevi otoritesi 100

Kur'an'ın i'cazı 165, 164; ~ meselesi 153

Kureyş 74, 90, 95-99; ~ kabilesi 51, 82, 92; ~ lehçesi 52, 74, 96; ~'in kış ve yaz yolculukları 83; ~liler 82, 97, 113; ~lilik ideolojisi 96, 97

Kurtubî 68, 73

Lafzi: ~ sanat 102; ~ tekrar 35; ~ ve mânâsıyla kadim Kur'an 87, 100, 174; ~ ve ya akli karine 149

lahn 9, 49, 51, 59, 61, 63, 65, 68, 73, 76, 173; ~ konusu 50; ~ problemlilerli 49; ~ tartışması 49; ~'in geniş kitlelere yayılması 53; Dilde ~'in yaygınlaşması 53; Kur'an metninde ~ 49; Kur'an'da ~ 51, 62; Kur'an'da ~ konusu 65; Kur'an'da ~ problemi 64; Kur'an'ı ~den muhafaza etmek 56; şehir

hayatında ortaya çıkan ~ 54

Lebîd b. Âsam 154

Leys b. Sa'd 96

Lut kıssası 41

Mahlûf, A. 156

Mâlik 96, 97, 139

Mâlik b. Dînâr 68

Malikî 140

Maniheist(ler) 89, 153, 158

Maniheizm 88

Mansûr , 88, 153

Mâveridî 165

Me'mûn 78, 88-90, 93-95

Me'mûr el-Hârî 110

mecaz 125-127, 133, 137, 138, 140-147, 149, 150, 170, 174, 175; ~ karşıtı argümanlar 142; ~ karşıtları 146; ~ kelimesi 142; ~ terimi 142, 144, 145; ~ ve kinaye 133; ~'ı savunanlar 140; ~'in hükmü 135; ~'in varlığı 141; mecazlı konuşan 138; fanatik ~ karşıtı 138; hakikat ve ~ 132, 139, 140, 142, 145; İslami literatürde ~ terimi 142; Lügavi ~ 127; mürekkeb ~ 126, 127

mecazi 132, 135, 145; ~ anlam 148; ~ anlam genişlemesi 147; ~ ifade 135, 147; ~ kullanımlar 148; hakiki mânâ ile ~ i mânâ 134; hakiki ve ~'i anlam 126

Medine ve Basralılar 60

Medineliler 60, 73

Mehdî b. Muhelhil 55

Mekke 164; ~ dönemi 101; ~ ve Medine 53

Mekkeli müşrikler 46

Mekkî-Medenî 101

Mervân el-Aşğar 36

Mes'ûdî 155

metin: ~ merkezli 45; ~-dışı bağlam 16; ~deki tekrarı lüzumu 28

metinsel: ~ armoni 168; ~ doku 173; ~ kontekst 26

mevali 53, 54

Mevdûdî 46

Meymûniye fırkası 45

Mihne 87, 99, 174

Mısır 46, 53, 94-96

Mucâhid 78, 93

Mufaddal 73

Muhammed Ahmed Câdelmevlâ 160

Muhammed b. Abdilâzîm el-Hımsî 30

Muhammed Ebû Mûsâ 124

Muhammed Ebû Zehre 94, 107

Muhammed Kutub 26

Muhammed Mutevellî eş-Şa'râvî 160
 Munzir b. Sa'îd el-Bellutî 140
 Musa 116, 122; ~ kıssası 41; ~ ve İsrailo-ğulları 39; ~ -Harun 116; ~ -Hızır 46
 Musâfir b. Ebî Amr Şam 83
 Museylime b. Habîb el-Kezzâb 151
 mushaf 23, 65, 121; ~ hattı 161; ~ larda yazım hatası 60; ~ları yazan sahâbiler 61; ~ta bazı hatalar 57; ~ta lahn 57; ~ta-ki hatanın okunuşu 60
 Muslim 108
 Mustafâ Muslim 163
 Mutezile 78, 87, 89, 95, 100, 114, 138, 139, 141, 146-149, 154, 157, 158, 167, 168; ~ ekolü 106, 148; ~ kelimcileri 139
 Mutezili(ler) 87, 100, 136, 140, 141, 147-149, 154, 162, 164; ~ alimler 169; ~ dü-şünce 138; ~ gelenek 142, 145; ~ Kur'an tasavvuru 167; ~ te'vil sistemi 149
 Mürcie 138, 139

 Nahiv 149; ~ ilmi 56, 90; ~ ilminin esasla-rını tespit 55; ~ kuralları 55, 173; ~ ve-ya rivayet bilgisi 150
 naklî-şer'î argüman 115
 Nasr b. Âsım el-Leysi 55
 Nasr Hâmid Ebû Zeyd 96, 98, 113, 145, 148
 nazım 101, 103, 165, 169, 175; ~ teorisi 169; ~ teorisi 159
 Nazzâm 155, 157, 164, 165, 167; ~ ve ekolü 167
 Nebâtîler 53
 Necd 37
 Necran 97
 Nehhâs 73
 Nesâ'î 108
 Nesefî 43
 nesh problemi 160
 Neş'et Abdulcevâd Sanîf 91
 Nevevî 109
 Nu'mân b. Munzir 153
 Nufeyl b. Abdiluzzâ 112
 Nuh 45; ~ kıssası 41
 Numeyr kavmi 69
 Nusaybin 88
 nüzûl: ~ ortamı 173; ~ sırası 20; ~ tarihi 113

 Ortadoğu 158; ~ kültürleri 153; ~'daki kadim din ve kültür mirası 153
 (Hz.) Osman 23, 49, 50, 56, 57, 59-62, 65, 73, 74, 161
 (Hz.) Ömer 51, 52, 172
 Ömer b. Abdilazîz 55

Ömer b. el-Hattâb 83
 örf 134; ~i 146
 Özsoy, Ömer 27

 er-Râfi'î, Mustafâ Sâdık 154, 158, 160
 Rafiziler 137, 157
 Râzî, Fahrüddin 44, 61, 72, 118, 130, 136, 137, 145, 159, 163
 resmî mushaf hattı 60
 Reşid Rızâ 160
 Rumca 79, 82
 Rumânî 31, 105-107, 117, 145, 158, 164, 165; ~, Hattâbî 159

 Sa'îd b. Cubeyr 56, 58, 59, 66, 73
 Sa'îd b. Mansûr 56, 58
 Sabiiler 71, 72
 Sabiilik 88
 sahabe 93; ~ ve tâbiîn alimleri 174; ~ ve tâbiîn devirleri 152; ~ ve tâbiîn dönem-leri 142
 Said Nursi 26
 Sakîf kabilesi 57
 Sakife toplantısı 96
 Sale, G. 24
 Salih; ~ 'in devesi 128
 Sanîf 91
 Sankstritçe 89
 sarf 149; ~ ve nahiv 103
 sarfe 155, 156, 164, 166, 167, 169, 171; ~ teorisi 156, 165-167; ~ teorisi 159
 sarfeciler 166
 Satih b. Rebi'â ez-Zi'bî 111
 sec'in Kur'an'dan nefyedilmesi 106
 Secâh bint Hâris 151
 seci 102-107, 109, 110, 112, 114-124, 159, 174; ~ sanatı 115; ~ siz; ~ türleri 103; ~ -fâsıla 117; ~den sakınılması 113; kısa ~ 104; kısa ve uzun ~ 105; duada ~den sakınılması 109; mezmum ve mekruh ~ 109; murassa' ~ 104; mu-tarraf ~ 103; mütevâzi ~ 104
 secili 111, 117, 120; ~ dua 109; ~ konuş-ma 111, 112; ~ sözler 112, 151
 Sekkâkî 102, 107, 130
 selefî icmâ 139
 selefî 138, 148
 Selime b. Hayye 112
 semavi 13; ~ kitaplar 165, 168, 171; ~ ki-tapların yabancı kelime içermediği 80
 Sevâd b. Kârib ed-Devsî 110
 Seyfuddin el-Âmidî 137
 Seyyid Kutub 26, 160

Sîbeveyh 32, 69, 71, 73, 74, 139, 142-144, 150, 175
 Sina Dağı 123
 söz 15; ~ dizimi 169, 171, 175; ~-eylem 16; muciz ~ler mecmuası 155; Kinayeli ~ 131; yapmacık ~ sanatı 116
 sözcük: ~ alışverişi 83; ~ tekrarı 37; hem ~ hem anlam tekrarı 37
 sözlü: ~ metin 28; ~ dil 15; ~ metin 15, 28
 sözü güzelleştirme 133
 subjektif: ~ görüş 139; ~ kabuller 139
 es-Subkî, Bahâ'uddîn 107
 Sufyân es-Sevrî 139
 Sûriye 53; ~liler 94
 Suyûrî 31, 39, 45, 46, 58, 62, 63, 77-79, 90, 91, 105, 107, 113, 114, 119, 121, 136, 138, 149, 160, 165
 Sünnet 139, 150
 Sünni 77, 100, 117, 164, 165; ~ alimler 149, 165; ~ düşünce 168; ~ gelenek 9, 10, 92; ~ İslam dünyası 154; ~ muhit 92; ~ teori 155; ~Eşari terminoloji 169
 Sünniliğin resmi görüşü 107
 Süryanice 13, 82
 Şâfiî 77-80, 84-100, 132, 139, 174; ~'nin zihinsel mantalitesi 94
 Şâfiî'deki asabiyet temayülü 98
 Şafii 136; ~ ekolü 84
 Şam 54, 82; ~lılar 53
 şarkiyatçı(lar) 24, 25, 49
 Şâtibî 19, 83
 Şerîf er-Radî 145
 Şevkânî 81
 Şia 55, 139, 148
 şifahi 46, 173, 175; ~ hitap 15, 23; ~ gelenek 28
 Şii(ler) 93, 160; ~ fırkalar 154; ~ gnostisizm 88, 89
 şiir 101, 106, 113, 119, 159; ~in nefyedilmesi 106; ~in otoritesi 101
 Şık b. Sa'b 111
 Taberî 25, 26, 56, 58, 63, 70
 Tâhâ Huseyn 101
 Tâhir b. Âşûr 76, 163
 Tâlût 154
 Tantâvî Cevherî 160
 te'vil 139, 146, 148, 149; ~ ve kıyas 139; ~ ve mecaz 149
 tefsir 119, 139; erken dönem ~ ve te'vil faaliyetleri 142; İslam ~ ve kelim tarihî 152; Klasik ~ usûlü 31; Klasik ~lerdeki rivayet malzemesi 23; Kur'an ve ~ anlayışı 139

telaffuzu zor 170; ~ yabancı kelimeler 83
 Tefvîk Sıdkî 160
 tevhid 167; ~ ilkesi 167
 Tevrat 152, 153, 168
 Tuleyha b. Huveylid el-Esedî 151
 Ubeyd b. Umeyr 58
 Ubeyy b. Ka'b 63, 67, 71
 Umâre b. el-Velîd 83
 Umum-husus 129
 Urfa 88
 Urve b. Zubeyr 56, 57
 usûl 136; evrensel ölçekli ~ teorisi geliş-tirme 86
 Uşerâ oğulları 113
 Uzzâ Selime 110, 112
 Üçüncü Helenizm Dalgası 88
 Vedalar 155, 156
 Velîd b. el-Muğîre 36
 vezin 103, 104; ~ ve kafiye 103; kelime-lerdeki ~ler 103
 Watt, Montgomery 13, 88, 120, 121
 Yabancı: ~ kelimeler 83, 85; ~ kökenli ke-limeler 82-85, 99; ~ unsurlar 96
 Yahudi(ler) 71, 72, 80; ~ asıllı 154
 Yahyâ b. Hamza el-Alevî 107
 Yahyâ b. Hamza el-Mu'eyyed 159
 Yahyâ b. Ya'mer el-Leysî 55-57
 Yazır, Elmalılı Muhammed H. 44
 yazılı metin 15, 16, 20, 21, 25, 27, 28, 40, 41, 48; ~ okuma alışkanlığı 42
 yazım: ~ hataları 49; ~ hatası 66; ~ işaret-leri 17
 Yemen 82, 93, 97, 151
 Yunan 153; ~ aklı 89; ~ dili 90; ~ felsefe-si 89; ~ terminolojisi 90
 Yusuf 46; ~ kıssası 45, 46; ~ suresi 45; ka-dınların Hz. ~'a âşık olmaları 45
 Zahirî(ler) 146, 148; ~ mezhebi 140
 Zebra 113
 Zeccâc 63, 72, 75
 Zemahşerî 38, 61, 66, 68, 72, 121, 145, 159
 Zerdüş 155, 156
 Zerdüştilik 154
 ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm 65
 Zerküşî 29, 31, 32, 40, 104, 107, 113, 114, 119, 120, 127, 136, 160
 Zeyd b. Sâbit 57, 67, 74
 Zuheyr 148
 Zuhri 73
 Zülkameyn 45, 46