

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İLÂHÎ NAKİLLER BAĞLAMINDA KUR'ÂN'DAKİ İKTİBÂSLARIN MÂHİYETİ

Doktora Tezi

ZAKİR DEMİR

İstanbul 2022

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İLÂHÎ NAKİLLER BAĞLAMINDA KUR'ÂN'DAKİ İKTİBÂSLARIN MÂHİYETİ

Doktora Tezi

ZAKİR DEMİR

DANIŞMAN: PROF.DR. ABDULHAMİT BİRİŞİK

İstanbul 2022

ÖNSÖZ

“İlâhî Nakiller Bağlamında Kur’ân’daki İktibâsların Mâhiyeti” adıyla hazırladığımız bu çalışma bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan müteşekkildir. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, problemi, sınırları, amacı, önemi, kaynakları, planı ve metodu ele alınmıştır. Tezin birinci bölümünde, ilk olarak ilâhî iktibâslar konusunda kullanacağımız kavî, kelâm, hikâye, vahiy, iktibâs, kırâ’at, i’câz ve mu’cize olmak üzere sekiz terim incelenmiştir. Söz konusu terimlerin etimolojik yapılarına ve tanımlamalarına yer verilmiş ve bu terimler özelinde ilgili tartışmalara işaret edilmiştir. Çalışmanın bu bölümünde, ilâhî atıfların ‘ifade tarzı’ bakımından “kavî nazariyesi”nin ne olduğu ve ilâhî kelâmı kelâm-ı beşerin aynı bağlamda kullanılmasında ne tür bir usûlün takip edildiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın ikinci bölümünde, klasik ve modern dönem Tefsir ve Kelam geleneklerinde sözün müşrikler, kâfirler ve münâfıklar gibi nüzûl muhataplarından yapılan nakillerinde ‘lafız olarak mı’ veya ‘mana olarak mı’ aktarıldığı hususu, yani kelâm-ı mahkûnin mâhiyetinin ne olduğu incelenmiştir. Çalışmanın bu bölümünde halku’l-Kur’ân meselesi, ilâhî iktibâslar bağlamında ma’dûma hitap konusu, Tefsir ve Kelam geleneklerinde hikâye-mahkû ve kırâ’at-makrû tartışmaları ele alınarak kelâm-ı beşer ile kelâmulâhın mâhiyeti tespit edilmiştir. Tezin üçüncü bölümünde ise “İlâhî İktibâslarda İ’câz Meselesi” konusu irdelenmiştir. Bu bölümde Arap dili ve belâgatı çalışmalarında, Kelam ve Tefsir literatürlerinde Kur’ân’da başkasından aktarılan ilâhî nakillerin, Kur’ân’ın i’câzı bağlamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesi, Kur’ân’da tehdîdin ne şekilde tahakkuk ettiği, tehdîdin ne olup ne olmadığı ve Kur’ân’ın i’câz vecihlerinin ilâhî nakillerde nasıl ortaya çıktığı tespit edilmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Elinizdeki bu çalışma, Allah’ın yardımı ve tevfiği olmadan meydana gelemezdi. İlk olarak çalışmamı tamamlama konusunda bana lütuf ve ihsânda bulunan Allah’a, hamdimi ve minnetimi arz ediyorum. Hz. Peygamber’in (s.a.), “*insanlara teşekkür etmeyen Allah’a da şükretmemiştir*” hadîsi ışığında, bu çalışmayı hazırlamam konusunda beni teşvik eden ve desteklerini esirgemeyenleri zikrederek teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Teşekkür edeceklerimin en başında annem, babam ve sevgili eşim gelmektedir. Babamın ve annemin benim için göstermiş oldukları sevgiyi, sabrı, desteği, teşviki ve yapmış oldukları fedakârlıkları asla unutamam. Kendilerine derin şükranlarımı sunuyorum.

Çalışmanın konu belirleme ve proje hazırlama safhalarından elinizdeki son şekline gelinceye kadarki süreçte tenkit ve önerileriyle bana yol gösteren ve tezin olgunlaşmasını sağlayan tez danışmanım Prof. Dr. Abdulhamit Birişik hocama en derin saygı ve vefa duygularıyla hususi şükranlarımı sunuyorum. Çalışmanın şekillenmesinde en baştan beri düşünsel yardımlarını esirgemeyen tez izleme jürisi hocalarım Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu’na ve Doç. Dr. Muhammed Coşkun’a teşekkür etmeyi de bir borç bilirim. Çalışmayı okuyup birtakım değerlendirmelerde ve

önerilerde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Abdulalim Demir'e ve Arş. Gör. Hasan Demir'e teşekkür ediyorum. Ayrıca çalışmamı hazırlarken imkânlarından faydalandığım İSAM kütüphanesinin yöneticilerine ve çalışanlarına teşekkürlerimi sunuyorum.

Bu araştırma ilerleyen zaman kesitlerinde, ilâhî iktibâsların mâhiyetiyle ilgili yapılacak diğer araştırmalara zemin hazırlaması ve bir nebze de olsa ışık tutması halinde maksad-ı aslî husûle gelmiş olacaktır. *“Ve mâ tevfiķî illâ billâh ‘aleyhi tevekkeltü ve ileyhi ünîb/Başarım, tamamen Allah’a bağlıdır; ben sadece O’na güvenip dayanmaktayım; sadece O’na yöneliyorum.”* (Hûd 11/88)



GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı : Zakir DEMİR

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Tefsir

Tez Danışmanı : Prof.Dr. Abdulhamit BİRİŞİK

Tez Türü ve Tarihi : Doktora - 2022

Tezin Adı : İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti

Anahtar Kelimeler : İlâhî İktibâs, Kelâmullâh, Kelâm-ı Beşer, Kelâm-ı Mahkî, İ'câzü'l-Kur'ân, İ'câz Teorileri, Halku'l-Kur'ân

ÖZET

Kur'ân'da ilâhî iktibâsların bir taraftan geçmişe dair bilgileri aktarması açısından panoramik muhtasar bir tarih el kitabı işlevine sahip olması diğer taraftan da geleceğe dair iktibâsları sunarak gayba dair hakikatler konusunda kapı aralaması, kelâmullâhın mâhiyetine dair kapsamlı bir çalışmanın yapılmasını gerekli kılmaktadır. Kur'ân'ın yaklaşık dörtte birini oluşturan ilâhî iktibâslar, içerdikleri zengin bilgiler ve derin hakikatler sebebiyle bidâyetten günümüze kadar ilim adamlarının dikkatini çekmiş ve bu konuda başta kısasü'l-Kur'ân türünde olmak üzere kayda değer bir literatür oluşmuştur. Bununla birlikte modern dönemde yapılan çalışmalar daha çok konunun tarihsel gerçekliği üzerine yoğunlaşmış ve konunun mâhiyeti i'câzü'l-Kur'ân, kelâm-ı mahkî ve halku'l-Kur'ân meseleleri bağlamında yeteri kadar incelenmemiştir. Alandaki boşluğu gidermeye yönelik bir katkı sunma sâikiyle yapılan bu çalışmada, i'câzü'l-Kur'ân, kelâm-ı mahkî ve halku'l-Kur'ân meseleleri bağlamında ilâhî atıfların mâhiyetinin; Kur'ân'da kavî-makûl olgusunun keyfiyetinin; kelâm-ı beşerin kelâmullâh olarak dönüşümünün ve kelâmcıların bu meselelere dair teorilerinin Kur'ân'a uyarladıklarında ortaya çıkan bazı çelişkilerin hatta tutarsızlıklarının izi sürülmüştür.

Kur'ân'a yöneltilen tenkitlerin köklerini ve izlerini Tefsir ve Kelam literatürlerinde sürmek, aynı ve benzer eleştiriler konusunda ilk dönem ulemâsının tartışmalarını kavramaya ve bunları anlamlandırmaya katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu sâikten hareketle çalışmada Tefsir-Kelam ilişkisi bağlamında ilâhî nakillerin yapısı ve tabiatının izi, söz konusu iki ilmin kitâbiyâtında sürülmüştür. Çalışmada ilâhî nakillerin mâhiyeti ve yapısı, kelâm-ı mahkî, halku'l-Kur'ân ve i'câzü'l-Kur'ân meseleleri açısından incelenmesi araştırmamızın temel konusunu oluşturmaktadır. Beşerî kelâma atıfta bulunan Kur'ân nazmının (metnin), nasıl olup da kelâmullâh olarak mütâlaa edildiği yönündeki farklı yaklaşımlar,

Tefsir ve Kelam perspektifleriyle ele alınmıştır. Bu çalışmada temel konu/tema, ‘Kelâm-ı beşerden iktibâslar yapan Kur’ân’ın bu ifadeleri Allah’ın sözü olabilir mi?’ şeklindeki soruda yoğunlaşmıştır. Özet olarak denilebilir ki Kur’ân’da arkaik zamanlardan aktarılan ilâhî iktibâslar tefsîrî/manevî tercümeyle nakledilmesi sebebiyle kelâmulîlâh; nüzûl dönemi muhataplardan yapılan nakiller ise lafzî aktarım olması sebebiyle kelâm-ı ‘ibâd olmaktadır.



GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Zakir DEMİR

Department : Basic Islamic Sciences

Programme : Qur'anic Exegesis (Tafsîr)

Supervisor : Prof.Dr. Abdulhamit BİRİŞİK

Degree Awarded and Date : PhD-- 2022

Title of the Thesis/Dissertation : The Essence of Quranic Excerpts In The Context of Divine References

Keywords : Divine Quotations, The Speech of God, The Speech of Human Beings, al-Kalam al-Mahkî, I'jâz al-Qur'ân, The Theories of I'jâz (Inimitability), Khalq al-Qur'ân (The createdness of the Scripture)

ABSTRACT

On the one hand the divine quotations in the Qur'ân have the function of a historical panorama or a concise history handbook in terms of relating information about the past, on the other hand they open the door slightly on the truths related to the unseen (*gayb*) by presenting quotations about the future. This fact of Quran requires a comprehensive study on the nature of the speech of God. It is a known fact that the stories and parables have a long history in people's lives from the ancient times. The excerpts that consists of thoroughly fourth of Qur'ân are the center of interest of scholars from the revealing Qur'ân up to today and therefore, qisas al-qur'ân literature has come to existence. However, the current studies seem to mainly focus on historicity or being fables of these and the essence of Qur'ânic excerpts in the context of divine references, as well as in the light of i'jâz al-Qur'ân terminology while kalâm al-mahkî and khalq al-Qur'ân (the createdness of the Quran) fields don't catch sufficient attention in that vein. In the present study, drawing attention to the gab of the field, the essence of Qur'ânic excerpts in the context of divine references will be expressed in the light of i'jâz al-Qur'ân terminology, kalâm al-mahkî (reproduction) and khalq al-Qur'ân.

It is thought that tracing the roots and hints of criticisms towards the Qur'an in the modern era will contribute to understand and make sense the discussions of the early scholars on the same and similar criticisms. Based on this motive, the structure and nature of the divine quotations were traced in the context of the relationship between Tafsir (Quranic Exegesis) and Kalâm (Theology). In this study, the examination of the nature and structure of Quranic excerpts in terms of the issues of al-kalam al-mahkî, khalq al-Qur'ân and i'jâz al-Qur'ân constitute the main subject of our research. The different approaches on how the Qur'ânic text referring and quoting the human speech is considered as the

speech of God has been discussed with the perspectives of Tafsir and Kalam. Our main question in this study is focused on this question; 'Is the Qur'ân the word of God or not in terms of making quotations from the word of human beings?' In a nutshell, in the context of all the mentioned topics, it can be said that the divine quotations related from archaic times are the speech of God as they related in the way of tafsîrî/manavî (interpretive) translation; however, the quotations made from the interlocutors of the Qur'an are speech of human beings as they narrated word by word and letter by letter.



KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
çev.	: çeviren, tercüme eden, mütercim
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, I-XLIV, İstanbul 1988-2013
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
hş.	: Hicrî-şemsî
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
m.ö.	: Milâttan önce
nşr.	: Neşreden, tahkîk eden ve kitaba birtakım ta'lik yazan.
ö.	: Ölümü, ölüm tarihi
s.	: Sayfa
s.a.	: Sallahu aleyhi ve sellem
ts.	: Tarihsiz
v.dğr.	: ve diğerleri, diğer nâşir/neşreden veya nâşirler/neşredenler
Yay.	: Yayınevi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vii
KISALTMALAR.....	ix
İÇİNDEKİLER.....	x
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	2
II. ARAŞTIRMANIN AMACI, PROBLEMATİĞİ VE METODU.....	4
III. ARAŞTIRMANIN MÜHTEVASI VE PLANI.....	7
IV. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI.....	11
V. TEFŚİR VE KELAM ALANLARINDA KONU İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR.....	13

BİRİNCİ BÖLÜM

İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN MÂHİYETİNİ ORTAYA KOYMASI BAKIMINDAN İLGİLİ İSTİLÂHLAR VE KAVL

NAZARİYESİ

I. İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN MÂHİYETİ İLE İLGİLİ İSTİLÂHLAR.....	20
A. KAVL.....	20
B. KELÂM.....	26
C. HİKÂYE-MAHKÎ.....	32
D. VAHİY.....	38
E. İKTİBÂS.....	45
F. KIRÂ'AT-MAKRÛ'.....	49
G. İ'CÂZ-MU'CİZE.....	52
II. KİTÂB-I MUKADDES VE KUR'ÂN'DA KAVL-KELÂM AYIRIMI.....	59
A. 'AHD-İ 'ATÎK'TE AMAR (KAVL) VE DİBUR (KELÂM) TERİMLERİ.....	59
B. 'AHD-İ CEDİD'DE KAVL VE KELÂM TERİMLERİNİN EŞDEĞERİ OLAN LOGOS.....	63
C. KUR'ÂN'DA KAVL VE KELÂM TERİMLERİ.....	67
III. BEŞERÎ KELÂMIN İLÂHÎ KELÂMA EVRİLMESİ.....	71
A. KELÂMULLÂH İLE KELÂM-I BEŞERİN BENZEŞTİĞİ VE AYRIŞTIĞI NOKTALAR.....	72
B. "DEDİ/DEDİLER Kİ" ÜSLÛBUNUN TABİATİ.....	76
C. "DEDİ/DEDİLER Kİ" ÜSLÛBUNDA KAVLİN/SÖZÜN ALLAH DIŞINDAKİ VARLIKLARA İSNÂD EDİLMESİ.....	84
1. Sözün Meleklerle İsnâd Edilmesi.....	84
2. Sözün Cinlere İsnâd Edilmesi.....	86
3. Sözün İnsanlara İsnâd Edilmesi.....	89
4. Sözün Hayvanlara İsnâd Edilmesi.....	95
5. Sözün Cehenneme İsnâd Edilmesi.....	97
6. Sözün Yere ve Göğe İsnâd Edilmesi.....	97
D. "DİYORLAR/DİYECEKLER Kİ" ÜSLÛBUNDA AKTARILAN ATIFLARIN YAPISI.....	98
E. İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN AKTARILDIĞI ÜSLÛPTA HAZFU'L-KAVL OLGUSU.....	100
F. SANÂDÎDU'L-'ARAP'TAN AKTARILAN ARGÜMANLARIN GENEL SERENCAMI.....	105
G. HZ. PEYGAMBER'İN ÇAĞDAŞLARI OLAN EHL-İ KİTÂP'TAN VE MÛNÂFIKLARDAN AKTARILAN ATIFLARIN YAPISI.....	117

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN NAZMI BAĞLAMINDA HİKÂYE VE KELÂM-I MAHKÎNİN TEFŚİR VE KELAM LİTERATÜRLERİNDE İZ SÜRÜMÜ

I. KELÂM-I MAHKÎ TARTIŞMALARININ TARİHSEL ARKA PLANI: HALKU'L-KUR'ÂN MESELESİNİN TARİHÇESİ.....	126
A. HALKU'L-KUR'ÂN TARTIŞMALARININ KAYNAĞI.....	128

B. HALKU'L-KUR'ÂN TARTIŞMALARININ SİYASAL VE SOSYAL İZDÜŞÜMLERİ.....	133
1. Birinci Mihne Dönemi (212-234/817-848).....	134
2. İkinci Mihne Dönemi (445-455/1053-1063)	137
II. LAFİZ VE ANLAM İLİŞKİSİ-AYIRIMI BAĞLAMINDA HALKU'L-KUR'ÂN MESELESİ	140
A. KELÂMULLÂH'IN HÂDİS OLUŞUNUN TABİATİ	141
B. KELÂMULLÂH'IN KADİM OLMASININ KEYFİYETİ	152
1. Lafız ile Anlamın Özdeşleşmesi: Kelâm-ı Kadîm Nazariyesi.....	155
2. Lafız ile Anlamın Ayrıştırılması: Kelâm-ı Nefsî Nazariyesi.....	159
III. İLÂHÎ İKTİBÂSLAR BAĞLAMINDA ALLAH'IN MA'DÜMA HİTABI MESELESİ	166
IV. İLÂHÎ İKTİBÂSLAR BAĞLAMINDA HİKÂYE VE MAHKÎ TARTIŞMALARI	172
A. HİKÂYE İLE MAHKÎNİN AYNI OLMA MESELESİ.....	173
B. HİKÂYE İLE MAHKÎNİN BİRBİRİNDEN FARKLI OLMA DURUMU	176
V. İLÂHÎ İKTİBÂSLAR BAĞLAMINDA KIRÂ'AT VE MAKRÛ' TARTIŞMALARI	181
VI. TEFSİR VE KELAM GELENEKLERİNDE KELÂM-I MAHKÎ'YE DAİR TARTIŞMALAR	190
A. SIFÂTULLÂH KONUSUNDA TENZİHî YAKLAŞIM: KUR'ÂN İKTİBÂSLARI KONUSUNDA HİKÂYE VE TÜREVLERİNİN KULLANIMINA KARŞI ÇIKANLARIN GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ	192
B. HİKÂYE İLE MAHKÎ'NİN BAŞKALILIĞININ DOĞASI: KUR'ÂN İKTİBÂSLARI BAĞLAMINDA LAFZİN KELÂMULLÂH MAHKÎNİN KELÂM-I 'İBÂD OLMA DURUMU	200
C. KUR'ÂN İKTİBÂSLARINDA HİKÂYE ÜSLÛBU: TEFSİR TARİHİNDE İLÂHÎ İKTİBÂSLAR BAĞLAMINDA HİKÂYE VE TÜREVLERİNİN KULLANIMINA DAİR ÇEKİMSER OLMAYAN MÜFESSİRLER.....	211
D. LAFZİN ÂDİYETİ PROBLEMİ: KELÂMULLÂH'IN HZ. PEYGAMBER'İN KALBİNE LAFZEN DEĞİL MANEN İNMIŞ OLMA DURUMU	216

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLÂHÎ İKTİBÂSLARDA İ'CÂZ MESELESİ

I. KUR'ÂN İKTİBÂSLARI VE TEHADDÎ İLİŞKİSİ	235
A. KELÂM-I KADİM İLE TEHADDÎ	241
B. SARFE İLE TEHADDÎ	244
C. KUR'ÂN İLE TEHADDÎ	254
D. SÛRE İLE TEHADDÎ	255
E. ÂYET İLE TEHADDÎ	264
II. İ'CÂZ TEORİLERİ AÇISINDAN İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN TARTIŞILMASI	273
A. İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN GAYBÎ HABERLER İÇERMESİ İLE İ'CÂZ İLİŞKİSİ	276
B. İLÂHÎ İKTİBÂSLARDA TEKRAR OLGUSU VE İ'CÂZ İLİŞKİSİ	284
C. İLÂHÎ İKTİBÂSLARDA TERCÜME OLGUSU VE İ'CÂZ İLİŞKİSİ.....	295
D. İLÂHÎ İKTİBÂSLAR BAĞLAMINDA İ'CÂZ KARÎNELERİ.....	301
III. İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN TEHADDÎYE KONU OLMASININ İMKÂNI VEYA İMKÂNSIZLIĞINA DAİR DEĞERLENDİRMELER.....	307
A. İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN TEHADDÎYE KONU OLAMAYACAĞI DÜŞÜNCESİNE DAİR DEĞERLENDİRMELER	311
B. İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN TEHADDÎYE KONU OLABİLECEĞİ DÜŞÜNCESİNE DAİR DEĞERLENDİRMELER.....	317
SONUÇ.....	327
KAYNAKÇA	334

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Allah'ın nasıl bir kelâma sahip olduğunu anlamak ve kavramak, fizik âleminden fizikötesine doğru bir bakış çabası olsa da hakikatin yılmaz arayıcısı insan, bu konuda söyleyecek bir söz bulabilme arayışı içinde olmaktadır. İslâm düşünce tarihinde "ilâhî kelâmı", Allah'ın bir sıfatı olarak değerlendirenler olduğu gibi bunu ilâhî bir fiil olarak telakki edenler de bulunmaktadır. İlâhî kelâm sıfatının veya fiilinin tecellisinin Kur'ân olduğu da ehlince müsellemdir. Kur'ân'da ilâhî iktibâsların bir taraftan geçmişe dair bilgileri aktarması açısından panoramik muhtasar bir tarih el kitabı işlevine sahip olması diğer taraftan da geleceğe dair iktibâsları sunarak gayba dair hakikatler konusunda kapı aralaması, kelâmulâhın mâhiyetine dair kapsamlı bir çalışmanın yapılmasını gerekli kılmaktadır. Modern dönemde Kur'ân'ın metin yapısına yöneltilen Doğu ve Batı kaynaklı tenkitlerin köklerini araştırmak ve izlerini Tefsir ve Kelam literatürlerinde takip etmek, aynı ve benzer eleştiriler konusunda ilk dönem ulemâsının tartışmalarını kavramaya ve bunları anlamlandırmaya katkı sunacaktır. Bu sâikten hareketle çalışmada Tefsir-Kelam ilişkisi bağlamında ilâhî nakillerin yapısının ve tabiatının izi, bu iki ilmin kitâbiyâtında sürülecektir. Çalışmada ilâhî nakillerin mâhiyeti ve yapısı, kelâm-ı mahkî, halku'l-Kur'ân ve i'câzü'l-Kur'ân meseleleri açısından incelenmesi araştırmamızın temel konusunu oluşturmaktadır.

Bir şeyin neliği veya mâhiyeti "mâ hüve/bu nedir" sorusuna verilen cevapla ortaya çıkan zihinsel bir formdur. Mâhiyet, bir şeyi ne ise o yapan özelliği, varlığın özünü ve hakikatini ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle mâhiyet, 'bir şeyin onunla kendisi olduğu şey' şeklinde tanımlanabilir.¹ Bu bağlamda elinizdeki çalışma, 'ilâhî kelâmın mâhiyeti ve lafız-anlam-maksat ilişkisi açısından Kur'ân'da kavî-makûl olgusunun keyfiyeti nasıldır? İlâhî kelâm vakıanın oluşuyla mı meydana gelmiş yoksa vakıada meydana gelip ilâhî kelâm olarak mı ortaya konulmuş ve bu kelâm, kıdem vasfını hâiz midir? Kur'ân'da yer alan geçmiş ve geleceğe dair gaybî iktibâslardan hareketle kelâm-ı beşer ile kelâmulâh arasında nasıl bir ilişki vardır? Kelâm-ı beşer düzleminde sunulan Kur'ân pasajlarının ilâhî vahyin oluşumuna etkileri nelerdir? Tevrât ve İncîl ile mukayese edildiğinde tarihsel bilgilerin sunuluşu bakımından Kur'ân ve tarih arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının halku'l-Kur'ân, i'câzü'l-Kur'ân ve kelâm-ı mahkî konusunda ortaya koydukları teorileri, ilâhî iktibâslar bağlamında Kur'ân'a uyarlandığında ne tür sorunlar ortaya çıkmaktadır? İlâhî kelâmın beşerî atıfları içermesi

¹ Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahmân 'Umeyre), 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 1419/1998, I, 399.

bakımından iki kapak arasında bulunan her şeyin Tanrı sözü olmadığı anlamına gelir mi? Kur'ân iktibâsları üzerinde bir senaristin oluşturduğu program metnini sahneye taşıırken yaptığına benzer bazı tasarruflar yapılmış mıdır? Hz. Nûh kıssasında yer alan “*vedd, suvâ', yeğûs, ye'ûk ve nesr*” (Nûh 71/23) adlı put isimlerinin Mekke müşriklerinin taptıkları put adları olduğuna göre tarihsel bilgilerin sunuluşunda görülen tasarrufların dikkate değer nitelikte olduğu söylenebilir mi? Allah önceki kavimlerden nakilde bulunurken mevcut muhataplarını dikkate alarak eldeki bilgileri farklı bir formata mı koymuştur? Mutlak anlamda semî', basîr ve alîm olan Allah'ın, insanlığa onların dil ve anlam dünyasından göndermiş olduğu mesajlarının kelâm-ı beşere muvâfakât etmesi, Kur'ân'ın i'câz ve tehaddîlik anlayışı karşısında nasıl yorumlanacaktır? Kur'ân'da müteaddit sûrelerde âyetlerinin ve sûrelerinin denginin meydana getirilemeyeceği ifade edildiği halde içinde insanın da olduğu varlıkların Kur'ân'a muvâfık sözler söylemesi ve sonra da bunların Kur'ân âyeti olarak nâzil olması mümkün olabilir mi? Allah'ın kendi sözünü melek, insan, cin, hayvan, yer ve gök gibi canlı ve cansız varlıkların dilini aracı kılarak iletmesiyle veya insanoğlunun kelâmına muvâfık kelâm indirmesiyle Kur'ân'ın i'câzı arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Kur'ân'ın i'câzı lafzın, yani nazmın içinde mi yoksa manasında, yani dışında mıdır? İ'câz lafzın içindeyse, kelâm-ı beşere dair atıflar ve dolayısıyla elfâz da mu'ciz midir? İki kapak arasında bulunan Kur'ân metninin kelâmulâh olması onun iç düzeninde yer alan tüm parçalarının da mu'ciz olduğu anlamına gelir mi? Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının i'câz teorileri ilâhî iktibâslar bağlamında Kur'ân'a uyarlandığında ne tür sorunlar ortaya çıkmaktadır?' şeklindeki sorular ve tezimizin bütünselliğinde yer verdiğimiz diğer sorular etrafında şekillenmekte ve bunlara cevap bulmaya çalışmaktadır.

“İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti” isimli bu çalışmayı hazırlamamıza sevk eden temel sâik, yukarıda söz konusu edilen sorulara yanıt arama merakı ve arzusu olmuştur. Söz konusu soruları irdelemeye çalışarak ilâhî nakillerin mâhiyetini çalışma konusu etmek, yöntem ve malzeme temini açısından birtakım zorlukları içinde barındırmaktadır. İlâhî iktibâsların neliği meselesinin hem İslâm te'lîf tarihinde kaleme alınan eserlerin neredeyse bütününde müstakil bir başlık içerisinde ele alınmamış olması hem de Tefsir ve Kelâm gibi farklı disiplinlerin kitâbiyâtında bu konunun satır aralarında veya farklı bağlamlarda incelenmiş olması bu zorlukların başında zikredilebilir. İlgili literatürlerde “el-kavl”, “el-kelâm”, “kelâmulâh”, “mes'eletu'l-lafız”, “i'câzü'l-Kur'ân” ve “mu'cize” gibi bahisler incelenmek suretiyle konuya dair veriler toplanmaya çalışılmaktadır. Bu şekilde konuya dair veri toplama sorunun üstesinden gelinmekte ve konuya dair farklı yaklaşımların izi sürülmektedir.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI, PROBLEMATİĞİ VE METODU

Kur'ân-ı Kerîm'i anlama ve yorumlama faaliyetinin temel uğraş alanı olduğu Tefsir disiplininin, diğer İslâmî ilimlerle ilişkisinin olduğu bilinen bir durumdur. Kelam ve Akaid disiplinlerinin temel kaynağının Kur'ân olması sebebiyle Tefsir ile kesişen noktaları bulunmaktadır. Kelam ilminin konusunun inanç esasları ve dolayısıyla tevhîd inancı olması ve Kur'ân'ın da ana konularından birinin 'Allah'ın varlığı ve birliği' olması nedeniyle hem terimbilim noktasında hem de ana konular bazında müşterek noktaların doğmasını sağlamıştır. Kelam âlimleri, Kur'ân'da akâide dair âyetlerin esas manalarını anlama ve bunları yorumlama konusunda Tefsir müktesebâtına müracaat etmektedirler. Böylece Tefsir ilminin dirâyet metoduyla ortaya konulan yaklaşımlar ile Kelam ulemâsının aklî te'viller şeklinde serdettikleri savlar buluşmaktadır.²

Modern dönemde 1970'lerden itibaren sosyal bilimler sahasında yapılan çalışmalarda, *"iki ya da daha fazla akademik disiplinin araştırma sonuçlarının bilimsel bir çalışmada bütünleştirilmesi"* olarak tanımlanan interdisipliner³ (disiplinlerarası) yöntemin, akademik araştırmalar için öneminin iyice anlaşıldığı söylenebilir. Bütüncül bir yaklaşım olan bu yöntemle, temelde ele alınan konunun 'tek bir izâh formunun olmadığını ortaya koymak' ya da 'ilgili problemin çözümünde birden fazla disiplinin yöntemini ve literatürünü te'lîf etmek suretiyle daha iyi anlaşılmasını sağlamak' hedeflenmektedir.⁴ Tefsir ilminde disiplinlerarası yöntem; Tefsir-Kelam, Tefsir-Hadis ve Tefsir-İslâm Tarihi gibi İlâhiyyât ilimleri arası farklı disiplinlerin yöntemini kullanmak suretiyle olabileceği gibi Tefsir-Sosyoloji, Tefsir-Psikoloji ve Tefsir-Felsefe gibi gerek muhteva gerekse metot itibarıyla farklı olan diğer sosyal bilimler arasında olması da mümkündür. Dolayısıyla Tefsir'de disiplinlerarası yöntemin, çok sayıda İslâmî veya sosyal bilimleri kapsadığı söylenebilir. Bu bağlamda interdisipliner bir niteliğe sahip olan bu çalışmada,

² Tefsir ilminin üzerinde çalıştığı zeminin Kur'ân olması sebebiyle bu ilim, tüm diğer İslâmî ilimlerle ilişkili olmuştur. Tefsir ilminin ortaya çıkışı ve diğer İslâmî ilimlerle ilişkisine dair mülâhazalar için bk. Abdulhamit Birişik, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl V* (edit. İlyas Çelebi), Ensar Yay., İstanbul 2014, s. 17-102.

³ "İnterdisipliner" teriminin tanımı, tarihi serüveni, ilgili tartışmaları, ilintili olduğu çok disiplinli, çapraz disiplinli, disiplinler ötesi terimlerin izâhı ve bunlara dair tartışmalar için bk. Julie Thompson Klein, *Interdisciplinarity: History, Theory and Practice*, Michigan Wayne State University Press, Detroit 1990, p. 75-119; William H. Newell, "Designing Interdisciplinary Courses", *New Directions for Teaching and Learning*, 58/1994, p. 35-51; Gündüz Ulusoy, "Disiplinlerarası Araştırma ve Eğitim", *Değişim Çağında Yüksek Öğretim: Global Trendler-Paradigmatik Yönelimler* (ed. Coşkun Can Aktan), Yaşar Üniv. Yay., İzmir 2007, s. 389-398.

⁴ Emrullah Ülgen, "Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/10, 2017, s. 11-32.

ilâhî nakillerin yapısı ve tabiatı tespit edilirken, “parçacı yaklaşımın risklerini tümel bir bakışla” ortadan kaldırma gayretiyle Tefsir ve Kelam geleneklerinden hareket edilmesi, epistemolojik birliğin (*terkîp metodu*) sağlanmasına katkı sunacağına inanılmaktadır.

Kur’ân’ın anlatım üslûbunda mesajların muhataba iletilmesinde Arapça’nın bir araç olarak kullanılmış olması, bir anlamda mesajın Arapça’nın sınırları içerisinde aktarıldığı anlamına gelmektedir. Bu sâikle çalışmada Kur’ân iktibâslarının mâhiyetini (neliğini) anlama konusunda, hem ‘dilsel analiz yöntemi’ne başvurulmakta hem de satır aralarında ve/veya değerlendirme pasajlarında problemin incelenmesinde “analitik/tahlîlî” bir yöntem takip edilmeye çalışılmaktadır. Kur’ân iktibâsları bağlamında kelâmullâhın mâhiyetini çözümleme konusunda hazırlayıcı ve konu bütünlüğü ile bilgi birliğini sağlamak konusunda bir giriş niteliği taşıyan “Kelâm-ı Mahkî Tartışmalarının Tarihsel Arka Planı: Halku’l-Kur’ân Meselesinin Tarihçesi” ile “Lafız ve Anlam İlişkisi-Ayırımı Bağlamında Halku’l-Kur’ân Meselesi” gibi alt başlıklarda ise “analitik” bir yöntem takip etmekten ziyade “deskriptif” (tasvîrî/betimleyici) bir bakış açısı esas alınmaktadır.

İslâm’ın ilk asırlarından itibaren i’câz, mu’cize ve kelâmullâhın mâhiyeti gibi konular ve bunlara dair tartışmalar İslâmî ilimler metodolojisinin bir parçası olarak yürütülegelmıştır. Hemen hemen bütün kelâmcılar Allah’ın sözü ve Allah’ın vahyinin mâhiyeti gibi konuları kendilerine tartışma konusu edinmişlerdir. Bunun en temel nedeni Kur’ân’ın kendisini her zaman muhatapların tartışmasına açık tutması ve bundan çekinmemesidir. Bu çerçevede Kur’ân bütünselliğinde gerek nüzûl dönemi muhataplarından olan gayri müslimlerin Kur’ân’a dair mülâhazalarının gerekse de müşriklerin talep görünümlü itirazlarının ve iddialarının nakledilmesi, bu alanla ilgili söz söylemenin tartışmaya açık olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte kelâm-ı mahkî, halku’l-Kur’ân ve i’câzü’l-Kur’ân meseleleri açısından ilâhî nakillerin mâhiyeti ve yapısının şu ana kadar herhangi bir çalışmaya konu edinilmemiş olduğu müşâhede edilmektedir. Bu türlü konuların herhangi bir çalışmaya konu olmamasının arka planında, ‘Kur’ân vahyinin kutsiyet telakkisini tartışmak’ gibi birtakım riskli yönleri muhtevi olmasından kaynaklanıyor olabilir. Kabul edileceği üzere Kur’ân vahyi, neredeyse tüm müslümanların inanç sistemi içerisinde ‘dokunulmaz’ ve ‘değiştirilmez’ en üst kutsal gerçek/hakikat olarak kabul edilmektedir. Müslümanların inanç sisteminde yer alan bir kutsal incelemek son derece önemli olmakla birlikte riskli birtakım sonuçları da içerebilmektedir. Konunun riskli yönlerini bilerek ilmî mülâhazalarla ele aldığımız bu çalışmamızda, elimizde olan ve üzerinde çalıştığımız Kur’ân’ın metin yapısının, Allah’ın kelâmı olmadığı şeklindeki bir düşünceden hareket etmediğimizi; bizim

anlattıklarımıza dayalı olarak Kur'ân metninin Allah'a âdiyetini tartışmaya açmak veya bunun bir beşerî kelâm olduğunu ortaya koymak gibi bir sonuç çıkarma çabasının bizim tarafımızdan onanmayacağını; "Kur'ân iktibâsları", "ilâhî atıfları" ve "Kur'ân nakilleri" terkîpleriyle⁵ Kur'ân'da yer alan bu tür pasajların "beşer eliyle" Tevrât veya İncîl'den⁶ alıntılanmak suretiyle ortaya konulduğunu⁷ kastetmediğimizi ve böyle bir iddiayı benimsemediğimizi belirtmek istiyoruz. Zira kabul edileceği üzere herhangi bir kutsal kitabın kutsallığına veya kelâmullâh olduğuna inanmak veya inanmamak, o metne yaklaşımımızı ve dolayısıyla anlama ve yorumlama bakışımızı en radikal anlamda değiştireceği müsellemdir. Bu çerçevede bize göre Kur'ân, Allah tarafından Cibrîl vasıtası ile Hz. Peygamber'e vahyedilmiş; vahyedilen şekliyle tebliğ edilmiş; Hz. Peygamber ve sahâbe tarafından okunmuş ve ardından bugünkü kitabî şeklini almıştır.

Çalışmamızın yazımı konusunda uyguladığımız bazı teknik hususlara da işaret edilmesi yararlı olacaktır. Buna göre:

(i) Tezimizi Türkçe kaleme almış olmamız sebebiyle, âyetlerin meâllerini nasıl aktardığımız önem arz etmektedir. Bu sebeple çalışmamızda, emek ürünü olan çok sayıda Kur'ân meâllerinden yararlanılmış olmakla birlikte, âyetlerin meâllerini vermede yer yer mevcut çeviriler üzerinde tasarruflarda bulunulduğu için sorumluluk tabii olarak şahsımıza aittir.

(ii) Kur'ân âyetlerine dair referans bilgiyi, dipnotlarda değil de istişhâd veya iktibâs edildiği pasajlarda parantez içerisinde sunmayı tercih ettik. İstidlâlde bulunan âyetlerin Arapça metinlerini zikretmenin gerekli olması düşünüldüğünde, bu âyetleri yoğunlukla Arap harfleriyle bazen de âyetin ilgili parçasını latinize ederek sunmaya çalıştık.

(iii) Tezin bütünlüğünde yer yer transliterasyon sisteminden yararlanılmış olmakla birlikte çalışmanın bütünselliğinde transliterasyon esas alınmamıştır.

(iv) Metin içinde özel isim ve künyelerdeki harf-i ta'rîfler kolaylık olması adına hazfedilmiş, dipnotlarda ve kaynakçada ise yazılmıştır.

⁵ Bu çalışmada "Kur'ân iktibâsları", "ilâhî atıflar" ve "Kur'ân nakilleri" terkîplerini aynı mefhûm ve manada kullandık.

⁶ Kur'ân'da çok sayıda sûrede, 'Kur'ân vahiylerinin Hz. Peygamber'e bir yahudi ya da bir hristiyan tarafından öğretilmekte olduğuna' dair iddialar açık ve net bir şekilde reddedilmektedir. Bu konudaki Kur'ân pasajları için bk. Âl-i 'İmrân 3/44; Hüdâ 11/49; Yûsuf 12/102; en-Nahl 16/103; el-Furkân 25/5-6; el-Kasas 28/44-46.

⁷ Kur'ân'ın bir bütün olarak Hz. Muhammed'in te'lîfi ve ürünü veya beşer kaynaklı olduğuna dair söylemler ve bu konuda ortaya konulan argümanlara dair tahliller için bk. Muhammed Abdullâh Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm: nazarâtun cedîdetün fi'l-Kur'ân*, Dâru's-Sekâfe, Devha 1405/1985, s. 19-79; Gâzî Hüseyin 'Înâye, *Şübühât havle'l-Kur'ân ve tefnîduhâ*, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût 1996, s. 21-27; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *el-Beyân fi'l-câzi'l-Kur'ân*, Dârü'n-Nefâis, 'Ammân 1438/2017, s. 256-269.

(v) Çalışmamızda hem bir İslâmî ilim hem de terim ve sözlük anlamında kullanılan çok sayıda ta'bîr, kelime ve ifadeler bulunmaktadır. Tezimizde söz konusu türde kelimelerin imlâ uyumunu sağlamak adına, ilgili kelimeler lügat veya terim anlamında kullanıldığında 'tefsîr', 'kelâm' ve 'hadîs' örneklerinde olduğu gibi, şapkalı ve küçük harfle yazımını; bir İslâmî ilim adı olarak kullanıldığında ise Tefsir, Kelam ve Hadis örnekleri gibi büyük ve şapkasız kullanımını esas aldık.

(vi) Metin içerisinde konular serdedilirken ve müfessirlerin yaklaşımları ele alınırken büyük ölçüde kronoloji dikkate alınarak sunulmuştur. Bu şekilde ortaya konulan görüşleri ve yaklaşımları inceleyerek, konunun tarihî seyri içerisindeki yerinin daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır.

(vii) Çalışmada ismi geçen müelliflerin tamamının vefat tarihleri ilk geçtiği yerde verilmiştir. Bununla okuyucunun ilgili yazarın hem ölüm tarihi hem de yaşamış olduğu dönem hakkında bilgi sahibi olması amaçlanmıştır. Müelliflerin ölüm tarihleri ve isimleri yazılırken, farklılık olduğu durumlarda Türkiye'de akademik çalışmalar için bir standart temin ettiği düşünülen Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin (DİA) verileri doğru kabul edilip yararlanılmıştır.

III. ARAŞTIRMANIN MUHTEVASI VE PLANI

Klasik İslâm düşüncesinde hâkim olan bakış açısına göre kelimelere giydirilen düşünceler veya düşüncenin kabı, kalıbı ve formülleri ya da düşünmenin ve düşüncenin şüyû' bulmasının temel yapı taşları olması bakımından "terimler", üzerinde konuşulan herhangi bir konu için hayati bir işleve sahiptir. Dolayısıyla her araştırmacı gibi Tefsir araştırmacısı da ele aldığı herhangi bir mesele üzerinde tartışmaya başlamadan evvel o meseleyle irtibatlı terimlerin tanımlarını ve mâhiyetini önce zihninde sonra da yazılarında netleştirmelidir. İlmî müzakerelere başlamadan evvel tartışmaların seyrini ve gidişatını ortaya koyan terimlerin mâhiyetinin netleştirilmesiyle, tartışılan konuya dair tutarlı neticelerin elde edilmesi mümkün olabilecektir. Terimbilimin bu önemine binaen tezimizin birinci bölümünde, ilk olarak Kur'ân iktibâsları konusunda kullanacağımız önemli terimlerin etimolojik yapılarına yer verilecek ve terimbilim açısından ilgili terimlerin tanımlamaları yapılacaktır ve gerekli açıklamalarda bulunulacaktır. Böylece bunlar konunun anlatımı için bir girizgâh olmuş olacaktır. Çalışmamızın bu bölümünde ele aldığımız kavî, kelâm, hikâye, vahiy, iktibâs, kırâ'at, icâz ve mu'cize terimlerinin ta'rîflerine ve açıklamalarına dair izâhât için klasik ve modern dönem Tefsir kaynakları, genel ve özel nitelikli ta'rîfât, hudûd

ve mustalahât eserleri ile Tefsir terimbilim konulu çalışmalar esas alınacaktır. Söz konusu terimler derin bir anlam analiziyle sunulmadığı takdirde, ilgili terimlerin salt yalın/aslı ve temel anlamları/düzanlamı (*vâdihu'l-kelâm*) muhtevi olduğu vehmini ihsâs ettirecektir. Oysaki söz konusu terimlerin, çok daha geniş anlamlarının olduğu ilgili eserlerde görülmektedir. *Tefsir Terimbilimine Alternatif Bir Alan* adıyla hazırladığımız yüksek lisans çalışmamız da bize göstermiştir ki bir kısım terimlerin gizli kalmış izâfî/yan anlamları (*el-ma'ne'l-izâfî*)⁸ dikkate alındığında tartışılan konuya yeni bir alan açtığı anlaşılmıştır.⁹ İlgili terimleri çalışmamızın birinci bölümü içerisinde ele almamızın temel sâiki, bu ikincil veya üçüncül planda kalan bir kısım anlam farklılıklarından da yararlanmak maksadıyla terimlerin anlam yolculuklarına dikkat çekmektir.

Peygamberlere indirilen ilâhî kitapların tamamı, kavli veya hitâbî âyetler iken evrende yer alan düzen ve tabiat kanunların Allah'ın varlığına işaret etmesi bakımından fiilî ya da tekvînî âyetlerdir. *Kavlî* âyetleri içeren Kur'ân'da, konuşan Allah olmuşken, sık sık içinde başkaları tarafından söylenen sözlerin aktarıldığı olaylar da nakledilmekte ve bu iktibâsların aktarımında kavli ve türevleri kullanılmaktadır. Bir başka ifadeyle *kâle*, *yekûlu*, *kâlû*, *kavl* ve türevlerinin hem ilâhî iktibâslar bağlamında hem de Kur'ân'ın bütünlüğünde yoğun bir kullanım alanı bulunmaktadır. Bu bakımdan çalışmamızın birinci bölümünde, ilâhî atıfların 'ifade tarzı' bakımından "kavl nazariyesi"nin ne olduğu ve ilâhî kelâmı kelâm-ı beşerin aynı bağlamda kullanılmasında ne tür bir usûlün takip edildiğini tespit etmeye çalışacağız.

Çalışmamızın bu bölümünde "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'da Kavl-Kelâm Ayırımı" alt başlığıyla ilâhî atıfları ifade etmesi bakımından kavli nazariyesini tahlil etmeye başlayacağız. Bu alt başlıkla 'Ahd-i 'Atîk'ten başlamak suretiyle, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân bağlamında, kavli ve kelâm ifadelerini ve bunların ilgili kutsal kitaplarda eş değerinin ne olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Kur'ân'da önceki ümmetlerden aktarmalar yapılırken kavli ve kelâm ifadelerinin kullanılması, kavli nazariyesini anlama konusunda dinler tarihi terminolojisini mütâlaa etmeyi önemli kılmaktadır. Bu sâikle 'Ahd-i 'Atîk bağlamında amar (kavl) ve dibur (kelâm) terimlerini ve 'Ahd-i Cedîd'de ise kavli ve kelâm terimlerinin eşdeğeri olarak kullanılan "logos" terimini ele almak suretiyle, Kur'ân'da kullanılan kavli nazariyesini, dinler terminolojisi çerçevesinde

⁸ Ahmed Muhtar 'Ömer, bir kelimenin esas anlamının yanında zamanla değişebilen geçici anlamı, "yan anlam" (*el-ma'ne'l-izâfî*), "ikincil anlam" (*el-ma'ne's-sânevî*), "geçici anlam" (*el-ma'ne'l-'arazî*) ve "çağrışımsal anlam" (*el-ma'ne't-tazmînî*) olarak adlandırmaktadır (bk. Ahmed Muhtar 'Ömer, *'İlmu'd-Delâle*, 'Âlemü'l-Kütüb, Kâhire 1988, s. 37).

⁹ Zakir Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı*, Araştırma Yay., Ankara 2020, s. 27-39.

mâhiyetini analiz etmeyi amaçlamaktayız. Çalışmamızın bu bölümünde yer verdiğimiz bir diğer alt başlık da “Beşerî Kelâmın İlâhî Kelâma Evrilmesi”dir. Bu alt başlıkla beşerî kelâmın, ilâhî kelâmıla özdeşleştiği noktaları tespit etmek için, “‘dedi/dediler ki’ üslûbunun tabiatı”, “‘dedi/dediler ki’ üslûbunda sözün Allah dışındaki varlıklara isnâd edilmesi”, “‘diyorlar/diycekler ki’ üslûbunda aktarılan argümanların genel serencamı”, ‘ilâhî iktibâsların aktarıldığı üslûpta hazfu’l-kavl meselesi”, “sanâdîdu’l-‘Arab’tan aktarılan argümanların genel serencamı” ve “Hz. Peygamber’in çağdaşları olan Ehl-i kitap’tan ve münâfıklardan aktarılan atıfların yapısı” konularını mütâlaa etmeye ve bunları değerlendirmeye çalışacağız.

Kur’ân’ın metin yapısında gerek Mekkeli müşriklerden gerekse de Medîneli Yahudi ve münâfıklardan yapılan ilâhî iktibâsların mâhiyetini irdelemek, söz konusu muhatapların dinlerini, inançlarını anlamaya ve ‘Allah, Kur’ân, peygamber ve âhiret’ algılarını görmeye imkân vermektedir. Benzer şekilde onların talep görünümlü itirazlarından ve sorularından hareketle söz konusu nüzûl muhataplarının, itirazlarda bulunurken veya sorular sorarlarken aldıkları cevaplar karşısındaki tavırları ve karakterleri konusunda da birtakım ipuçları sunmaktadır.

İslâm düşünce tarihine bakıldığında Kur’ân’ın salt mana olarak mı veya hem lafız hem mana olarak mı kelâm-ı ilâhî olduğu meselesi ile ilgili farklı yaklaşımların olduğu müşâhede edilmektedir. İlâhî kelâmın *kelâm-ı lafzî/el-kelâmu’l-lisânî* ve *kelâm-ı manevî/nefsî* olmak üzere çift boyutlu mütâlaa edildiği Ehl-i Sünnet geleneğinde hâkim olan anlayışa göre, Kur’ân’ın metin yapısını oluşturan lafız ve mana bir bütün olarak Allah’a ait olmaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’ın mana bakımından Allah’a âidiyeti konusunda genel anlamda bir uzlaşma olmakla birlikte manaların söz kalıplarına kim tarafından döküldüğü yani lafzın kime ait olduğu konusunda değişik görüşler bulunmaktadır. Bu minvalde Kur’ân iktibâsları bağlamında, sözün müşrikler, kâfirler ve münâfıklar gibi nüzûl muhataplarından yapılan nakillerin de ‘lafız olarak mı’ veya ‘mana olarak mı’ aktarıldığı hususu yani kelâm-ı mahkînin mâhiyetinin ne olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Bu sâiklerle araştırmamızın ikinci bölümünde, klasik ve modern dönem Tefsir ve Kelam geleneklerinde *kelâm-ı mahkî*’ye dair tartışmalar incelenecektir. Çalışmamızın bu bölümünde hem İslâm düşünce geleneğinde¹⁰ hem de evrensel teolojik tartışmalarda önemli bir dinamik olan halku’l-Kur’ân konusu, ilâhî iktibâslar bağlamında ma’dûma hitap meselesi, Tefsir ve Kelam geleneklerinde hikâye-mahkî ve kırâ’at-makrû tartışmaları ele alınarak kelâm-ı beşer

¹⁰ ‘İslâm düşünce geleneği’ ta’biri ile vahyi esas bir mesele olarak mütâlaa eden zevâtın yaklaşımlarını ve eserlerini, yani ‘Kur’ân vahyinin esas ve merkez’ olarak değerlendirildiği düşünce geleneğini kastediyoruz.

ile kelâmullâhın mâhiyeti tespit edilecektir. Tefsir ve Kelam geleneklerinde kelâm-ı mahkîye dair ortaya konulan görüşler; (i) Sıfâtullâh konusunda tenzîhî yaklaşım: Kur’ân iktibâsları konusunda hikâye ve türevlerinin kullanımına karşı çıkan zevât ve argümanlarının değerlendirilmesi, (ii) Hikâye ile mahkînin başkalılığının doğası: Kur’ân iktibâsları bağlamında lafzın kelâmullâh mahkînin kelâm-ı ‘ibâd olma durumu, (iii) Kur’ân iktibâslarında hikâye üslûbu: Tefsir tarihinde ilâhî iktibâslar bağlamında hikâye ve türevlerinin kullanımına dair çekimser olmayan müfessirler, (iv) Lafzın âidiyeti problemi: kelâmullâh’ın Hz. Peygamber’in kalbine lafzen değil manen inmiş olma durumu, olmak üzere dört başlıkta ele alınmaktadır.

Kur’ân’ın bütünlüğüne bakıldığında Kur’ân vahyinin kelâmullâh olması onun taklit edilemez veya benzeri ortaya konulamaz olmakla ortaya konulduğu görülmektedir. Bu bakımdan kelâmın i’câzı ve tehattîye daveti ile arkaik zamanlardan veya nüzûl döneminin muhataplarından aktarmaların ya da geleceğe dair gaybî bilgilerin ve ifadelerin nakledilmesi arasındaki ilişkinin mâhiyetini tespit etmek önemlidir. Bu bağlamda çalışmamızın üçüncü bölümünde Arap dili ve belâgatı çalışmalarında, Kelam ve Tefsir literatürlerinde, Kur’ân’da başkasından aktarılan ilâhî nakillerin, Kur’ân i’câzı bağlamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesini ve Kur’ân’da tehattînin ne şekilde tahakkuk ettiğini, tehattînin ne olup ne olmadığını ve Kur’ân’ın i’câz vecihlerinin ilâhî nakillerde nasıl ortaya çıktığını tespit etmeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

IV. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI

Kur'ân kıssalarının kaynak, tarihsel gerçeklik, edebî ve sanatsal değer, sosyal değişme ve pedagojik değer açılarından incelendiği gibi bir kıssanın farklı yönleriyle de ele alındığı çalışmalar bulunmaktadır. Bu bakımdan Kur'ân kıssalarının tarihsel gerçeklik değere veya fiktif/hayâlî unsurlara sahip olması meselesi¹¹ ve kıssalarda yer alan tarih, mekân ve kişi faktörleri çalışmamızın kapsamı dışında kalmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda, Kur'ân iktibâslarının bütününe kapsayacak şekliyle bir bütün olarak "tarihîdir", "temsîlîdir" yahut "menkıbevîdir" gibi bir genellemeye gidilmeyecek ve konunun bu boyutu tamamen kapsam dışında kalacaktır. Kabul edileceği üzere yüksek lisans veya doktora tezlerinde araştırılan mevzunun kapsamı geniş olmamalı ve çerçevesi belirlenen daraltılmış konu, etraflıca ele alınmalıdır. Bu sebeple elinizdeki çalışmada, bu tür iktibâsların tarihsel gerçekliği tartışma konusu edinmeyecektir.

Bir çalışmada "kelâmullâh" konusunu mütâlaa etmek, bir müfessirin veya mütekellimin ya da bir ekolün sistematigiyle sınırlandırılabilmesi gibi spesifik bir tarihsel dönemi karakterize etmekle de sınırlamak mümkündür. Bununla birlikte çalışmamızda kelâmullâhı ele alırken ne bir müellifin yaklaşımıyla ne bir ekolün sistematiginde yer alan argümanları tahlil etmekle ne de bir tarihsel dönemle sınırlamayı yeğledik. "İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti" şeklindeki tezimizin başlığı da kelâmullâhın farklı bir yaklaşımla mütâlaa edildiğini ve konunun ilâhî atıflarla sınırlandırıldığını göstermektedir. Bu sınırlama aynı zamanda çalışmamızın metodunu da belirlemektedir. Dolayısıyla beşerî kelâma atıfta bulunan Kur'ân nazmının (metnin), nasıl olup da kelâmullâh olarak mütâlaa edildiği yönündeki farklı yaklaşımlar, Tefsir ve Kelam perspektifleriyle ele alınmaktadır.

Klasik dönem İslâm düşünce tarihinde ortaya konan çalışmalara bakıldığında, 'Kur'ân Allah'ın sözü müdür?' ya da 'Kur'ân'ın Allah'ın sözü olmasının mâhiyeti ve keyfiyeti ne şekilde tahakkuk etmiştir?' şeklinde soruların doğrudan sorulmadığı ancak bu sorulara İslâm

¹¹ Kur'ân'da anlatılan her bir kıssanın, tarihsel bir gerçekliğe sahip olduğunu savunan âlimlerin bu konuda birtakım âyet ve hadislerle istidlâl ettikleri görülmektedir. Bu konuda Kur'ân'dan istidlâl ettikleri başlıca âyetler şunlardır: (i) "لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ" /Şüphesiz budur, gerçek anlatım." (Âl-i 'İmrân 3/62). (ii) "نَحْنُ نَقُصُّ" /Onların başından geçenleri şimdi sana gerçek haliyle anlatacağız." (el-Kehf 18/13). (iii) "نَقُصُّكَ نَبَأَ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ" /Mûsâ ile Fir'avun'a dair önemli haberlerin bir kısmını, sana doğru şekliyle anlatacağız." (el-Kasas 28/3). Kur'ân kıssalarının tarihsel bir gerçekliğinin olup olmadığını ve bu konuda ortaya konulan argümanların tahlili için bk. 'Adnân Muhammed Zerzûr, 'Ulûmu'l-Kur'ân ve i'câzuhi ve tarihu tevsîkihi, Dârü'l-A'lâm, 'Ammân 1426/2005, s. 643-648; Mahmut Ay, Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak, Ensar Yay., İstanbul 2017, s. 47-79.

geleneğinde zımnen ‘olumlu cevaplar’ın verildiğini ve bu konuda çok sayıda teorinin ihdâs edildiğini söylemek mümkündür. Bilhassa III./IX. yüzyılın başlarından itibaren hazırlanmaya başlanan ‘icâzü’l-Kur’ân konulu kitapların, söz konusu meseleyi merkeze aldıkları görülmektedir. Modern dönemde ise hem İslâm dünyasında hem Batı dünyasında ‘Kur’ân Allah’ın kelâmı/sözü müdür?’ sorusunun doğrudan sorulduğu çalışmaların hazırlanmaya başlandığı müşâhede edilmektedir. Ancak bu çalışmaların, araştırmamızın konusuyla doğrudan ilgili olmadığı görülmektedir.

Wilfred Cantwell Smith’in *Questions of Religious Truth* isimli eserinin, “Is the Quran the Word of God?” başlıklı bölümünde, ‘Kur’ân Allah’ın sözü müdür?’ sorusuna ‘evet’ ya da ‘hayır’ diyenlerin tarihsel arka planlarını incelemeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Ona göre Kur’ân’ın Allah’ın sözü olup olmadığı meselesinde temelde iki yaklaşımdan söz edilebilir. İslâm merkezli bir yaklaşıma göre müslümanlar genellikle okumadan ve üzerinde düşünmeden sadece öyle olduğuna inanarak ve dogmatik bir teolojiyle Kur’ân’ın harfi harfine “kelâmullâh” olduğu konusunda ısrar ederken aynı şekilde hristiyanlar veya öteki din mensupları da Kur’ân’ı okumadan ve üzerinde düşünmeden ancak kendi vahiy anlayışları ışığında değerlendirmek suretiyle kelâmullâh olmadığını ileri sürerler.¹² Kazibwe Edris’in de “Is The Quran God’s Word?” adıyla kaleme aldığı bir çalışması bulunmaktadır. Edris, Kur’ân’ın her bir sûresinin ‘mükemmel bir şekilde düzenlenmiş bir iç bütünlüğe’ sahip olduğunu tespit etmeye ve bu iç bütünlük nazariyesini merkeze almak suretiyle Kur’ân’ın Allah’ın sözü olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.¹³ Aslında Edris’in söz konusu kitabının tarzında muhtelif dillerde yazılmış çok sayıda başka eserler de bulunmaktadır.

Bu tür çalışmalarda ‘Kur’ân Allah’ın sözü müdür?’ şeklinde bir sorunun sorulması önemli olmakla birlikte her iki araştırmacının yaklaşımı ve metodu, araştırmamızın amacı, hedefi ve sınırları dâhilinde değildir. Bu çalışmamızın temel izleği, ‘Kur’ân kelâm-ı beşerden iktibâslar yapması açısından Allah’ın sözü müdür?’ şeklindeki soruda yoğunlaşmaktadır. Bir başka ifadeyle araştırmamızın temel maksadı, kelâm-ı beşerden iktibâslar yapan Kur’ân metninin, nasıl olup da Allah’ın sözü şeklinde değerlendirildiği yönündeki farklı bakışları tahlil etmektir.

¹² Wilfred Cantwell Smith, “Is the Quran the Word of God”, *Questions of Religious Truth*, Victor Gollancz Ltd, London 1967, p. 39-64.

¹³ Kazibwe Edris, *Is The Quran God’s Word?*, Uganda 2017, p. 1-20.

V. TEFSİR VE KELAM ALANLARINDA KONU İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR

İslâm dünyasında ve Batı'da Kur'ân kıssalarını konu edinen kitap, tez, makale ve tebliğ düzeyinde çok sayıda çalışmanın yapıldığı bilinmektedir. Bunların birçoğunun, kıssaları tanıtıcı ya da Tevrât'la mukâyeseli okumalar veya kıssalardan evrensel gayeler tespit etme ameliyesini muhtevi oldukları söylenebilir. Çalışmamızın konusu Kur'ân'da ilâhî nakillerin mâhiyetini ve yapısını incelemek olduğundan, söz konusu türden çalışmalar, araştırmamızla doğrudan ilintili görülmemiştir. Bu sebeple aşağıda doğrudan tez konumuzla ilgili çalışmalardan söz edilecektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla klasik ve modern dönemde *kelâm-ı mahkî* ve *hikâye* bağlamında Kur'ân'da ilâhî iktibâslarının mâhiyeti üzerine, müstakil birkaç risâle kaleme alınmıştır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

(i) Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup olan Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/913) belirttiğine göre aynı ekolden Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848) *el-Hikâye ve'l-mahkî* adında bir risâle kaleme almıştır.¹⁴

(ii) İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) ve İbnü'l-Kiftî (ö. 646/1248), *el-Hikâye ve'l-mahkî* adında bir eseri İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) isnâd etmektedirler.¹⁵ Onun böyle bir çalışması olduğu ifade edilmekle birlikte günümüze ulaşmamış (*mefkûd*) olması sebebiyle risâlenin muhtevası hakkında bilgi sahibi değiliz. İbn Kuteybe'nin başta *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* ve *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* gibi eserlerinde yer alan i'tikâdî görüşlerine bakıldığında, Selef akâidini savunan bir âlim olarak görülmesi sebebiyle *el-Hikâye ve'l-mahkî* isimli eserinde de Mu'tezile'nin hikâye ile mahkî'ye dair görüşlerini ve onların yaklaşımlarına dair eleştirilerini konu edinmiş olduğu düşünülebilir.

(iii) İbnü'n-Nedîm, İmâmiyye Şî'ası'nın önde gelen mütekellimlerinden biri olan Ebû Sehl İsmâ'îl en-Nevbahtî'ye (ö. 311/924) *el-Hikâye ve'l-mahkî* adında bir eser isnâd etmektedir.¹⁶ Günümüze kadar ulaşmamış olan bu eserin muhtevası hakkında bilgi sahibi olmasak bile yazarının kelâmcı olması sebebiyle kelâm-ı mahkî bağlamında kelâmî tartışmaları ele almış olması düşünülebilir.

¹⁴ Ebû'l-Hüseyin Abdürrahîm el-Hayyât, *el-İntisâr/Mu'tezile Müdafaası* (çev. Yüksel Macit), Endülüs Yay., İstanbul 2018, s. 109.

¹⁵ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb en-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrût, ts., s. 116; Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhü'r-Rüvât 'alâ enbâhi'n-nühât* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire 1406/1986, IV, 347.

¹⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 251.

(iv) Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) hikâye ve mahkî konusunda *en-Naksu 'alâ İbn Cinnî* adında bir eser yazdığını aktarmaktadır.¹⁷ Eserin günümüze kadar ulaşmamış olması nedeniyle muhtevası konusunda bir malumata sahip değiliz.

(v) Kur'ân iktibâslarının mâhiyetini tespit etme konusunda Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) düşünme (*nutk*), konuşma (*kelâm*) ve söz (*kavl*) üzerine kaleme aldığı *el-Me'ârifu'l-'akliyye* adlı risâlesinden de söz edilebilir. Söz konusu risâlede *kelâmulâh*ın mâhiyeti üzerine İslâm düşünce tarihinde ortaya konulan düşüncelere yer verilmektedir. Nutk, kelâm ve kavl terimlerinin merkeze alındığı bu risâle temelde, Kur'ân dilinin anlaşılmasına ve Kur'ân'da kelâm-ı beşer olmak üzere beşerî unsurların bulunup bulunmadığının izini sürmeye yöneliktir. Onun ifadeleriyle, "Düşünme (*nutk*), konuşma (*kelâm*) ve sözü (*kavl*) açıklamaktan maksadımız, Allah'ın konuşması ve kuşku duyulmayan, takva sahiplerine kılavuz olan kitabı hakkında şüphe duyan kimselere hatırlatmada bulunmaktadır." Bu risâle, düşünme üzerine (*nutk*), konuşma üzerine (*kelâm*), söz üzerine (*kavl*), yazma üzerine (*kitâbet*) ve aranan hedef üzerine (*el-garadu'l-matlûb*) olmak üzere toplamda beş bölümden oluşmaktadır.¹⁸

(vi) Emîr es-San'ânî diye bilinen Zeydî âlim Ebû İbrâhîm 'İzzeddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil 'Alellâh İsmâ'îl (ö. 1182/1768) *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân* adında bir risâle kaleme almıştır. Modern döneme kadar ulaşmış olan bu risâlede, Kur'ân'da yer alan kelâm-ı mahkînin mâhiyeti konusunda soru-cevap usûlüyle özet bir sunum yer almaktadır.

(vii) Muhammed Baĥît el-Mutî'î (1854-1935), "Yâ büneyye lâ taksus rû'yâke 'alâ ihvetik/Canım oğlum! Bu rüyayı kardeşlerine sakın anlatma!" (Yûsuf 12/5) âyetinde yer alan ifadenin Hz. Ya'kûb'a isnâd edilmesi gibi Kur'ân'da *kelâmulâh*ın başka varlıklara nispet edilmesinin mâhiyeti hakkında kendisine birçok kişiden soru sorulması üzerine, *Risâletü Hüsni'l-beyân fî izâleti ba'di's-şubehin varedet 'ale'l-Kur'ân* adlı risâleyi kaleme almıştır.

¹⁷ Yâkût b. 'Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ' irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb* (nşr. İhsân Abbâs), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1993, IV, 1729.

¹⁸ Gazzâlî *el-Me'ârifu'l-'akliyye* adlı risâlesinin mukaddimesinde, risâlesinin kaleme alınış sebebine dair şu ifadeler yer vermektedir: "İnsanlık salt düşünme (*nutk*) olunca birçok insan; konuşma (*kelâm*), düşünme (*nutk*) ve söz (*kavl*) arasında ayırım yapamayarak, düşünmenin hali ve niteliği konusunda şaşırıp kalınca, sandılar ki, bu sözcükler, bir tek anlama ad olmuştur. Eğer durum onların sandıkları gibi olsaydı, Allah'a "düşünen" anlamında *en-nâtık*, feleğin cisminde söyleyen anlamında *el-kâil* denmesi mümkün olurdu. Oysa bu, hiç belirtilmeyen bir şeydir. O nedenle biz, bu isimlerin hakikatini açıklamak, bu anlamların arasını ayırmak ve böylece onların akıl sahipleri için ayrılmaz bir parça olmalarını istedik." (bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Me'ârifu'l-'akliyye* (nşr. Abdülkerim el-'Osmân), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1383/1963, s. 22-23, 99). Bu eser Ahmet Kamil Cihan tarafından "Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine" adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir (bk. İnsan Yay., İstanbul 2002).

Yukarıda söz konusu edilen ve çalışmamızla doğrudan ilgili müstakil eserlerden bir kısmının kaybolması ve günümüze kadar ulaşamamasına dair birçok sebepten bahsedilebilir. Bağdat'ın Moğollar tarafından istila edilmesi, yangınlar, savaşlar ve doğal afetler gibi iç ve dış etkenler bunlardan bazılarıdır. Bununla birlikte mezhebî taassubun ve bazı düşünce mensuplarının diğerlerini "ötekileştirme" stratejisinin varlığından da söz edilebilir.

Kur'ân bağlamında ilâhî nakillerin mâhiyetini belirlemek konusunda, yukarıda söz konusu edilen müstakil eserler dışında, gerek Mu'tezile gerekse de Mâturidiyye ve Eş'ariyye geleneklerinde temayüz etmiş çok sayıda Kelam âlimlerinin, çalışmalarının satır aralarında bu konuda değerlendirmelerde bulundukları görülmektedir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ve bilhassa "Tefsir ve Kelam Geleneklerinde Kelâm-ı Mahkî'ye Dair Tartışmalar" ve "ilâhî İktibâsların Tehaddîye Konu Olmasının İmkânı Veya İmkânsızlığına Dair Değerlendirmeler" alt başlıklarında görüleceği üzere, bu konuyu çalışırken çalışmamıza ışık tutan ve konuyu derinlemesine incelememize yol açan çok sayıda Tefsir ve Kelam ulemâsının eserleri bulunmaktadır.

Tefsir kitaplarında ise bilineceği üzere ilâhî iktibâsların mâhiyetini konu edinen zevâtın, daha çok Fahreddin er-Râzî gibi kelâmî yönü olanlar veya çok yönlü müfessirler olmaktadır. Bununla birlikte elinizdeki araştırma, klasik ve modern dönem müfessirlerinin ilâhî atıfların mâhiyetine dair görüşlerini tespit etmek için kronolojik olarak her asrın ön plana çıkan Tefsir ve Usûl kitaplarına müracaat etmeye çalışmaktadır. İncelenen başlıca müfessirler içerisinde Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), İbn Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 327/938), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Ebû Ya'lâ Muhammed el-Ferrâ' (ö. 458/1066), Cârullâh ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), İbnü'n-Nakîb el-Makdisî (ö. 698/1298), Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Cüzey el-Kelbî (ö. 741/1340), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), İsmâ'îl Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854), Muhammed Reşîd Rıza (1865-1935) ve Muhammed Tâhir b. Âşûr (1879-1973) yer almaktadır. Tefsir tarihinden söz konusu müfessirlerin seçilmesinde, ilâhî iktibâslar konusunda farklı yaklaşımların boyutlarını irdeleme amacına matuftur. Bununla rivâyet, dirâyet, belâgat ve dil alanlarında temayüz etmiş olan müfessirlerin ilâhî iktibâslara dair görüşlerini irdelemeye çalışmaktır.

İslâm düşünce tarihinin önemli bir halkasını oluşturan Mu'tezile ekolünün ilâhî iktibâslar konusundaki görüşlerinin izi, büyük oranda Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî fî ebvâbî't-*

tevhîd ve'l-'adl adlı hacimli eserinin “Halku'l-Kur'ân” (VII) ve “İ'câzü'l-Kur'ân” (XVI) ciltleri esas alınmak suretiyle sürmeye çalışılmaktadır. Ayrıca kelâmulâhın mâhiyetine dair görüş ve delillerini karşılaştırmak ve bu konudaki yaklaşımları anlamlı ve bütüncül bir yaklaşımla ortaya koymak için Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse, el-Muhtasar fî usûli'd-dîn* ve *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâin* adlı eserlerine de müracaat edilmektedir.

Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi Ehl-i Sünnet kelâm mekteplerinde ön plana çıkan Kelam âlimlerinin ilâhî nakillerin yapısı ve mâhiyetine dair görüşlerini tespit etmek için çok sayıda müellifin eserlerine müracaat edilmektedir.¹⁹ Ehl-i Sünnet'in ilâhî nakillerin mâhiyetine dair görüşlerini tespit etmek için Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebû'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115), Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Fahreddin er-Râzî, Sa'deddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ve Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) gibi zevâtın kelâma dair eserleri ve bilhassa onların ilgili çalışmalarının “el-kavl”, “el-keâm”, “kelâmulâh”, “mes'eletu'l-lafız”, “İ'câzü'l-Kur'ân” ve “mu'cize” gibi bahisleri incelenmektedir. Bu yolla söz konusu müelliflerin, ilâhî atıfların mâhiyetine dair görüşlerinin izi sürülmektedir.

¹⁹ Ehl-i Sünnet Kelam âlimlerinin eserlerini burada tek tek zikretmek yerine müelliflerin isimlerine yer vermeyi tercih ettik. Çalışmamızın “Bibliyografya” bölümünde, başvurduğumuz eserlerin künye bilgileri detaylı bir şekilde bulunmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN MÂHİYETİNİ ORTAYA KOYMASI BAKIMINDAN İLGİLİ İSTİLÂHLAR VE KAVL NAZARİYESİ

Kelâmullâhın mâhiyetine dair Tefsir ve Kelam ilimlerinin kaynaklarına bakıldığında, Kur'ân-ı Kerîm'in kadîm veya hâdis olduğu tartışmaları bağlamında *savtiyye* nazariyesinin antitezi olan *kavliyye* veya *lafziyye* nazariyesinin, 'Kur'ân lafızlarının ve bunları telaffuz edişinin, yazmanın yaratılmış olduğunu'¹ kabul edenlere verilen bir isim olduğu ve dolayısıyla İslâm düşünce geleneğinde bu bağlamda kavil veya lafız olarak ifade edebileceğimiz bir nazariyenin var olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu çalışmada ortaya koyduğumuz kavil nazariyesi, halku'l-Kur'ân bağlamında olmaktan ziyade Kur'ân iktibâslarıyla ilişkilidir. Kur'ân'ın canlı-cansız veya somut-soyut varlıkların ifadelerini *kâle*, *yekûlu*, *kâlû* veya türevleri sîgalarında alıntılanmasına kavil nazariyesi diyoruz. Bu nazariyenin, yani Kur'ân'ın anlatımında yoğun olarak kullanılan bu tür sîgaların ilâhî iktibâslar bağlamında kullanılmasının, kavramsal ve kuramsal açıdan ne tür bir mâhiyet taşıdığının izini sürmeye çalışacağız. Bilindiği üzere peygamberlere indirilen ilâhî kitapların tamamı, *kavli* veya *hitâbî* âyetler iken evrende yer alan düzen ve tabiat kanunları ise Allah'ın varlığına işaret etmesi bakımından *fiilî* veya *tekvînî* âyetlerdir. Bu bağlamda çalışmamızın bu bölümünde, kavli âyetler içerisinde yer alan *kavil* ifadelerinin mâhiyetini tespit etmek amaçlanmaktadır. Kur'ân'da *kavil* kelimesinin kullanımlarını inceleyerek dil unsurlarından hareketle ilâhî iktibâsları anlamaya bir giriş sağlayacağız.

Kur'ân'da önceki ümmetlerden çok sayıda iktibâsların bulunması ve insana dair ilâhî atıfların beşerin dili olan Arapça'ya aktarılmış olması sebebiyle, iktibâsların mâhiyetini tespit etmek önem arz etmektedir. Bir başka deyişle Kur'ân'da konuşan Allah olmasına rağmen, sık sık içinde başkaları tarafından söylenen sözlerin aktarıldığı olaylar da nakledilmekte ve bu iktibâsların aktarımında *kavil* ve türevleri kullanılmaktadır. Bu bakımdan ilâhî atıfları ifade etmesi bakımından kavil nazariyesinin ne tür bir mâhiyete sahip olduğunu ve ilâhî kelâmıla beşerî kelâmın aynı bağlamda kullanılmasında ne tür bir usûlün takip edildiğini tespit etmek hedeflenmektedir.

¹ Hanbelîler "Kur'ân'ı telaffuz etme, yazma ve okumanın mahlûk olduğu" görüşünü ileri sürenleri "lafziyye" ve "kavliyye" şeklinde adlandırmışlardır. Lafiz meselesinde, bir kimsenin Kur'ân'ı okuyuşunun mahlûk olduğunu kabul edenler karşısında, bu okuyuşun mahlûk olmadığını benimseyenler de bulunmuştur. "Kur'ân'ı okumanın ve bu esnada ağızdan çıkan harflerin yaratılmış olmayıp kadîm olduğu" görüşünü ileri sürenlere "savtiyye" denilmiştir. "Lafziyye", "kavliyye" ve "savtiyye" istilahlarına dair detaylı mülahazalar için bk. Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâ'il el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût 1411/1990, II, 271; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1427/2006, V, 247; Mehmed Hayri Kırbasoğlu, "Allah'ın Kelâm'ı Olması Açısından Kur'ân'ın Mâhiyeti İle İlgili İhtilaflar ve İbn Qudâme el-Maqdisî'nin 'Kitâbü'l-Burhân fî Beyâni Haqîqati'l-Qur'ân'ı", *AÜİFD*, 1986/XXVIII, s. 433-437; Yusuf Şevki Yavuz, "Lafziyye", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 48.

Bir başka ifadeyle beşerî düzlemde ortaya çıkan vahyin, “kelâm-ı beşer”i muhtevi olmasının onun mâhiyetine ne türden bir etkide bulunduğunun izini sürmek amaçlanmaktadır.

Beşerî kelâm ile kelâm-ı kadîmin tecellisi olan kelâmulâh arasındaki temel farkları tespit etmekle kelâm-ı beşerin, ilâhî kelâm içinde kendisine nasıl bir alan edindiği saptanabilir. Esasen mushaf olarak tesmiye edilen, okunup yazılan Kur’ân, harfler ve seslerden oluşmaktadır. Bu vasıf da ilâhî ile beşerî kelâmın ortak özelliklerindendir. Mu’tezile bu ortak vasıftan yola çıkarak şâhid ile gâibi bir tutmakta² ve kelâmulâhı muhdes, mef’ûl, mec’ûl ve mahlûk sayarken³; Ehl-i Sünnet mâhiyeti (neliği) bilinmeyen ve hakkında yapılan yorumların gaybı taşlamaktan öteye bir işlevi olmayan levh-i mahfûzdaki⁴ kelâma atıfta bulunarak bunu “kadîm”; beşerî vasıflar olan ses ve harf niteliklerini ise “hâdis” kabul etmektedir.

² İslâm düşünce tarihinde Allah, âhiret, cennet ve cehennem gibi metafizik konular hakkında görüş beyân etmenin iki şekilde mümkün olduğu bilinmektedir. Bunlardan birinci yaklaşıma göre nasslarda ne yazılıysa olduğu gibi kabul etme anlayışıdır. Bu da bilhassa ilâhî sıfatlara dair tartışmalarda müşâhede edilen ve dolayısıyla Mâlik b. Enes’in (ö. 179/795) “*ve-l-keyfu mechûlûn*” (mâhiyet bilinmezdir) ta’biri ve Ahmed b. Hanbel’in “*bilâ keyf*”i (nasılsız/soru sormadan) gibi kelâmî meseleleri nassa havale etme tavrıdır. Gerek kelâmî meselelere ilgi duyanların meraklarını doyuramaması gerekse de Mu’tezile’nin akıl yürütmelerine yeterli bir cevap niteliği taşınamaması sebebiyle, bu yaklaşımın sürdürülebilir bir tavır olmadığı söylenebilir. İkinci yaklaşım ise klasik dönem mütekaddimûn ulemâsının benimsediği ve kıyâsü’l-gâib ‘ale’s-şâhid olarak da bilinen akıl yürütme yöntemidir. Bu da şâhiden (bilinenden) hareketle gâibe (bilinmeyene) dair çıkarımlarda bulunmak anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle bu tür istidlâl, bilinene dayanarak bilinmeyen hakkında fikir yürütme, bilgi üretme yöntemidir (bk. Cemalettin Erdemci, *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2019, s. 57). Ömer Türker’in de belirttiği gibi “Kelâm’ı Kelâm yapan bu istidlâl yöntemi” sayesinde kelâmulâh, rû’yetüllâh gibi kelâmî konuları mütâlâa etmek ve bu konularda tümel önermelerde bulunmak mümkün olabilmektedir. Bu da belli ölçüde şâhid ile gâibi bir tutmakla ve dolayısıyla müşâhede âleminde görülen ve hissedilen şeyle metafizik âlem arasında bir “benzerlik” kurmakla metafizik âleme konu olan kelâmî meseleler üzerinde rasyonel bir şekilde değerlendirmelerde ve önermelerde bulunma imkânı bulabilmeyoruz. Söz konusu istidlâl, “el-istidlâlü bi’s-şâhid ‘ale’l-gâib” ve “delâletü’s-şâhid ‘ale’l-gâib” gibi birkaç türlü isimlendirilmektedir (Mu’tezile, Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye’nin “*kıyâsu’l-gâib ‘ale’s-şâhid*” yöntemine dair mülâhazaları ve bu konuda ortaya konulan eleştirilere dair detaylı değerlendirmeler için bk. Ebû’l-Me’âlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtı’l-edilleti fi usûli’l-ittikâd* (nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyic-Tevfik Alî Vehbe), Mektebetü’s-Sakâfeti’l-Dîniyye, Kâhire 1430/2009, s. 118; Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gaibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007/18, s. 1-15; Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan, “Cüveynî’ye Göre Kelâmulâh ve Kelâm-ı Nefsî”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2011, IX/1, s. 230; Nail Karagöz, *Hanefî-Mâturîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, Serüven Kitabevleri, Ankara 2015, s. 127-137).

³ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), eş-Şirketü’l-’Arabiyye li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, Kâhire 1961, VII, 53, 206.

⁴ Tefsir geleneğine bakıldığında *levh-i mahfûz*’un birtakım müfessirler tarafından somut bir varlık alanı ve maddesel bir form olarak tavsîf edildiği görülmektedir. Kur’ân âyetlerine veya Hadis metinlerine dayanmaksızın levh-i mahfûzun eni, boyu, yazan kalemlerin yapısı ve rengi olmak üzere çok sayıda tahmini vasıftan söz edilebilmektedir. Bununla birlikte böylesi vasıfların her biri, tahminden öteye gitmemektedir. Levh-i mahfûzun mâhiyetine dair ortaya konulan bu tür değerlendirmeler için bk. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü’l-kebîr* (nşr. Abdullâh Mahmûd Şehhâte), Müessesetü’t-Târihi’l-’Arabî, Beyrût 1423/2002, IV, 244; Ebû’l-Hasen Alî el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye, Beyrût 1415/1994, IV, 463; Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî,

I. İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN MÂHİYETİ İLE İLGİLİ İSTİLÂHLAR

Klasik İslâm düşüncesinde hâkim olan bakış açısına göre kavram veya literal anlam “dil” için zarf ise mazrûf da terimlerdir.⁵ Terimler, kelimelere giydirilen düşüncelerdir. Düşünceler kelimelere giydirilmezse, bir başka ifadeyle terimler olmazsa her türlü düşünce havada kalır ve bir bakıma rüya veya hayal gibi olur. Bu açıdan bakıldığında terimler, düşüncenin kabı ve kalıbı mesabesindedir. Düşünmenin ve düşüncenin herkes tarafından duyulmasının temel yapı taşlarının terimler olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede denilebilir ki her akademik çalışmanın bir kavramsal çerçevesinin olması tabiidir. Terimbilimin bu önemine binaen aşağıda Kur’ân iktibâslarının mâhiyetini ifade etmesi bakımından kavî, kelâm, hikâye, vahiy, iktibâs, kırâ’at, i’câz ve mu’cize olmak üzere sekiz terim incelenmektedir. Söz konusu terimlerin ta’rîflerine, açıklamalarına yer verilmesinin ve bunların tahlîl edilmesinin, hem çalışmanın asıl konusuyla doğrudan alakalı olması hem de ilerleyen sayfalarda ele alınacak konu başlıklarına zemin oluşturması bakımından önemli olduğunu düşünüyoruz.

A. KAVL

Kur’ân’da konuşan, yani vahyin sahibi olan Allah iken, sık sık içinde başkaları tarafından söylenen sözlerin aktarıldığı olaylar nakledilmekte ve bu nakillerin aktarımında “kavl” kök fiili ve muhtelif türevleri kullanılmaktadır. Dolayısıyla Kur’ân bağlamında ilâhî nakiller/iktibâslar çoğunlukla, *kâle-yekûlû* ve türevleri söylendikten sonra aktarılmaktadır. Bu bakımdan ilâhî atıfları ifade etmesi bakımından “kavl” kelimesinin sözlükbilim ve terimbilim açısından ne tür bir anlam yolculuğuna sahip olduğunu belirlemek, konuyu anlamaya katkı sunacaktır. Bu sâikle aşağıda “kavl” kelimesinin etimolojik tahlîli ve terimbilim açısından yüklenen mefhûmları incelenmeye çalışılacaktır. Bu yolla ilerleyen bölümlerde ele alınacak konuların daha anlaşılır hale gelmesi amaçlanmaktadır.

Kavl kelimesinin kök anlamı, “söylemek, demek” olup cem’i “akvâl” veya “akâvîl”dir. İsim sîgasında ise kavî, “ta’bîr, ifade, söylem, söylev, konuşma ve kelâm” gibi manalarda

Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-azîm ve’s-seb’î’l-mesânî, Dâru İhyâit-Türâsî’l-‘Arabî, Beyrût, ts., XXX, 94.

⁵ Arap dilinde zarf ve mazrûfun önem açısından mukâyese edildiği çok sayıda beyitler bulunmaktadır. Bunlardan birisi Zûrkânî’nin (ö. 1367/1948) *Menâhilü’l-‘irfân* adlı eserinin mukaddimesinde zikrettiği şu beyittir. “Huz bi-nasli’s-seyfi ve’t-rûk gimdehu... Ve’tebir fadle’l-fetâ dîne’l-huleli (Kılıcın kendini tut, kinini bırak/Delikanlının giyimine değil erdemine bak.)” (bk. Muhammed Abdülazîm ez-Zûrkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (nşr. Fevâz Ahmed Zemrelî), Dâru’l-Kitâbî’l-‘Arabî, Beyrût 1415/1995, I, 7).

kullanılmaktadır.⁶ İbn Manzûr “kavl” kelimesini, “kurallı/düzenli söz (*el-keîamu ‘ale’t-tertib*)” veya “dilden sâdır olan tam/müfid/cümle yahut noksan lafız (*el-kavl: küllü lafzin kâle bihi’l-lisânu tâmmen kâne ev nâkisan*)” şeklinde tanımlamaktadır.⁷ “Kavl” teriminin ıstılâh anlamını nahiv ulemâsı “Müfred olsun, cümle olsun, açık bir şekilde konuşulan harflerden oluşan şeydir.” şeklinde tanımlamaktadır.⁸ Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *Müfredât* adlı eserinde bu tanıma ilk sırada yer vermektedir. İsfahânî’nin *kavl* kelimesinin kökü konusunda yer verdiği diğer manaları şöyle sıralamak mümkündür:

(i) Kavl, lafız olarak açığa çıkmadan önce kalpte tasavvur edilen şeydir. Dilciler tarafından yaygın olarak kullanılan *‘fi nefsî kavulun lem uzahiru’* ifadesi, “içimde bulunup henüz dille ifade etmediğim bir söz/fikir vardır” anlamına gelmektedir. “*وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ كَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ*/Kendi içlerinden de ‘Bu söylediklerimiz yüzünden Allah’ın bize azap etmesi gerekmez miydi?’ derler.” (el-Mücâdile 58/8) âyetinde Allah onların iç dünyalarıyla ilgilili inançlarında bulunan şeyi, *kavl* kelimesiyle ifade etmiştir. Bu da *kavl*’in, lafız olarak açığa çıkmadan önce kalpte tasavvur edilen şey olduğunu göstermektedir. (ii) Kavl lafzı, “*fûlânun yekûlu bi-kavli Ebî Hanîfe*” örneğinde olduğu gibi “kanaat (görüş)” veya bir şeyi kastetme anlamındadır. (iii) Kavl, Mantık ilminde “had/ta’rîf” ile aynı manada kullanılmaktadır. (iv) Kavl, “*Kulnâ yâ ze’l-karneyn*” (el-Kehf 18/86) âyetinde olduğu gibi “ilhâm” manasına da gelmektedir.⁹

Ebû’l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684) *el-Külliyât* isimli eserinde “kavl” kelimesinin Arap dilinde nasıl bir kullanım alanına sahip olduğunu ana hatlarıyla açıklamaktadır. Ona göre “kâle” fiili, ‘bâ’ harf-i cerri ile (*kâle bihi*) kullanıldığında hükmetmek (*hakeme*), karar vermek (*i’takade*) ve itiraf etmek (*i’terafe*) anlamlarına gelmektedir. Örneğin, “*سُبْحَانَ مَنْ تَعَطَّفَ بِالْعَزِّ وَقَالَ بِهِ*”¹⁰ şeklindeki hadis, “izzete bürünmüş ve buna hükmeden her türlü eksiklikten münezzehtir” anlamındadır. ‘An harf-i cerri ile (*kâle anhu*) ‘rivâyet etmek’; “lâm” harf-i cerri ile (*kâle lehü*) ‘hitap etmek, söylemek’; ‘alâ harf-i cerri ile (*kâle aleyhi*) ‘yalan söylemek/iftira atmak’ anlamındadır.¹¹ Kefevî, *kâle* fiilinin

⁶ Cemîl b. Habîb Salîbâ, *el-Mu‘cemu’l-felsefî*, Mektebetü’l-Medrese, Beyrût 1402/1982, II, 204; Şemseddin Sâmî, *Kâmus-i Türkî*, Dersaadet 1317, s. 1107.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût, ts., XI, 572.

⁸ er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân* (nşr. Safvân ‘Adnân Dâvûdî), Dâru’l-Kalem, Dimaşk 1423/2002, s. 688.

⁹ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 688-690.

¹⁰ et-Tirmizî, “Da’avât”, 30.

¹¹ Ebû Hafs Necmüddîn en-Nesefî’ye (ö. 537/1142) göre “*وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ*” (el-Bakara 2/169); “*وَيَقُولُونَ*” (el-Bakara 2/169); “*عَلَى اللَّهِ الْكُذِبُ*” (Âl-i ‘İmrân 3/75) âyetlerinde *kavl* kelimesinin ‘alâ harf-i cerri ile kullanılmasından maksat, ‘yalan söylemek/iftira atmak’tır. Ona göre “kavl” kelimesi, ‘alâ harf-i cerr ile birleşince söz konusu

deyimsele anlamlarına da yer vermektedir. Örneğin, *kâle fîhi* ‘içtihat etmek’; *kâle bi-yedihi* ‘almak’; *kâle bi-re’sihi* ‘işaret etmek’; *kâle bi-riclihi* ‘yürümek’; *kâle bi-sevbihi* ‘kaldırmak’ anlamında kullanılmaktadır.¹²

Arap dilinde “kavl”¹³ masdarının “okumak” anlamında yaygın bir kullanım alanı olmasa da Sa’îd b. Cübeyr’e (ö. 94/713) göre “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ/Ey imân edenler! Sarhoşken, ne söyleyeceğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.” (en-Nisâ 4/43) âyetinde geçen “kavl” ifadesi, âyetin siyak-sibakı gereği bir bakıma mecâzî olarak “kırâ’at” anlamındadır. Dolayısıyla “*mâ tekûlûn*” ifadesi, *mâ takraûne fî salâtikûm* manasında olmaktadır.¹⁴ *Kavl* ifadesi, “Havuz doldu ve ‘yeter’ dedi” anlamında *imtelee’l-havdu ve kâle katnî* örneğinde olduğu gibi bazen insan dışındaki diğer varlıklar için de kullanılmaktadır.¹⁵

Gazzâlî’ye göre “kavl”, *kavullâh* ve *kavlu’l-beşer* (insanın sözü) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. *Kavlu’l-beşer*, ince/latif olup, havada sabit değildir. Kavl ancak ses/savt aracılığıyla ortaya çıkar. Ses, cisimlerin havayla sürtünmesinden meydana gelen bir çarpmadır. Hava sıkıştığı vakit sesleri meydana getirir; ses kesildiği zaman harfleri oluşturur. Harfler birleştiği zaman kelâmı/konuşmayı oluşturur. *Nutkî*, *nefsî* ve *ruhânî* mana, harflere bitiştiği vakit, düşünme (*nutk*) olur. Diller onları dışarı çıkardığı vakit *kavl/söz* olur. Şu halde *kavl/söz*, ‘havanın o kelimeleri taşıyan bu sesi taşıması suretiyle, dinleyicilerin kulaklarına aktarılan, anlamlı ve zâhir/açık olan tam bir konuşmadır’. Sözlerin biçimleri, insanların istifade edecekleri şekilde havada dursaydı, insanlar yazmaya ve sözleri kitaplar ve defterler içerisinde kaydetmeye ihtiyaç duymazlardı.¹⁶

Gazzâlî’ye göre *kavlu’l-beşer*, *kavullâh* ile mukayese edilemez. Ona göre *kavullâh*, ses grubuna girmekten ve bir zaman dilimini kabul etmekten, tekrar tekrar düzene sokulmaktan münezzehtir. O’nun sözü, icâd etmesi itibarıyla dışarda, yaratıkların ve biçimlerin çeşitleriyle manzûmdur; seslerle ve harflerin çıkış yerleri ile ilgili değildir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

anlama geldiği gibi “telâ” fiili de ‘alâ harf-i cerri ile kullanılınca, yani “telâ ‘aleyhi” denilince “onun aleyhine konuştu” anlamına gelir (bk. Ebû Hafs Necmüddîn en-Nesefî, *et-Tefsîr fî’t-tefsîr* (edit. Muhammed Coşkun), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019, I, 1168).

¹² Ebû’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât: Mu’cemun fî’l-mustalahât ve’l-furûk’l-lügaviyye* (nşr. ‘Adnân Derviş, Muhammed el-Misrî), Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 1419/1998, s. 711.

¹³ Fa’l kalıbında olan “kavl” kelimesi, sülâsî bir fiil olan “kâle” kelimesinin semâ’î masdardır (bk. Ahmed Muhammed el-Harrât, *Mu’cemu müfredât’l-ibdâl ve’l-i’lâl fî’l-Kur’ân’l-Kerim*, Dârü’l-Kalem, Dımaşk 1409/1989, s. 223).

¹⁴ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû’l-Kur’ân’l-Azîm* (nşr. Es’ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1417/1997, III, 959.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XI, 572.

¹⁶ “el-Kavlu: el-keîlâmü’t-tâmu’z-zâhiru’l-müfîdu’l-menkûlu ilâ esmâ’i’l-müstemi’in.” (bk. el-Gazzâlî, *el-Me’ârifu’l-akliyye*, s. 61-62).

"Allah, zaman üstüdür. Hatta zamanın temel ögesi olan dehr (süre) üstüdür... O'nun sözü, bir kelimenin bir kelimeden sonra gelmesi veya bir ifadenin bir ifadeden sonra gelmesi demek değildir. Çünkü öncelik ve sonralık, zamanlardan bir zamanda olur ve kadîm olan Allah'ın kitabı, zaman itibariyle öncelik ve sonralıktan uzaktır." Gazzâlî, "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ/Bir şey dilediğimiz zamanki sözümüz, ona 'ol' demekten ibarettir; anında olmaya başlar." (en-Nahl 16/40) âyetine dayanarak tüm yazılanların temelinin ilâhî sözlere dayandığını ifade etmektedir. Gazzâlî'ye göre "فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ/O bir şeye hükmetti mi, ona sadece 'ol' der; anında olmaya başlar." (el-Gâfir 40/68) âyetinde ifade edilen onun sözü ve demesi (kavl), icât etmesi ve doğrudan yaratmasıdır (ibdâ'). Yazması ise sözü demektir. O'nun emrinden yaratma (ibdâ') doğduğu vakit, o söz (kavl) olur. Yerine ulaşip yaratılan şey ortaya çıkınca, o da yazı olur.¹⁷

Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) göre kelâm ve kavl kelimeleri aynı anlamda kullanılmaktadır.¹⁸ İbn Manzûr'a göre (ö. 711/1311) ise kavl ile kelâm kelimeleri arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Bunlardan biri kelâm'ın, "kendi kendine yetme" (istiklâl) ve "başkasına muhtaç olmama" (el-istignâ 'ammâ sivâh) prensibine göre vaz' olunmuş olmasıdır. Kavl'in ise bilhassa i'tikad/inanç/akâid anlamına geldiğinde başka unsurlar yardımıyla (el-müftakiru ilâ gayrih) gerçekleşmesidir.¹⁹ Dolayısıyla "kelâm" kelimesinin aksine kavl, "kendisine erişilebilme, ulaşılabilme" bakımından bir başka unsura muhtaç olmanın sembolü olarak "delâlet ve sebep" makamında iken kelâm kelimesinin ise "ifade ve anlaşılma" bakımından bir başka unsura ihtiyaç duymaktan istîğnası söz konusudur. Yani, "kelâm"ı tek başına anlamak mümkün iken "kavl"i ise ancak başka unsurlara başvurarak anlamak mümkün olabilmektedir. Kavl ve kelâm kelimeleri arasındaki bu belirgin farktan dolayı kavl mecâz anlama hamledilebiliyorken kelâm kelimesi ise mecâza hamletmeye elverişli değildir. Buna göre her kelâm'ın 'kavl' olabilmesi söz konusu iken her kavl'in 'kelâm' olması mümkün değildir.²⁰ Bir başka ifadeyle "kelâm" teriminin, "kavl" ifadesini de kapsayan daha geniş bir anlam alanına sahip olduğu söylenebilir.

İnsanoğlunun zihninde tasavvur edip sözlü olarak ifade etmediği tasavvurları, inançları, düşünceleri, görüşleri de "kavl" olarak adlandırılmaktadır.²¹ İbn Manzûr'a göre mecâz anlamda

¹⁷ el-Gazzâlî, *el-Me'ârifu'l-'akliyye*, s. 64-65, 80.

¹⁸ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir* (nşr. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1407/1987, s. 486.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI, 572.

²⁰ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, s. 486-487.

²¹ Hasan b. Sâlih b. 'Ömer el-Habeşî, *el-Burhân fî garibi'l-Kur'ân*, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1411/1991, s. 363-365.

inançların (i'tikâd) ve görüşlerin (ârà') kavî ile isimlendirilmesinin nedeni, i'tikâdın gizli olmasından ve ancak kavî ile bilinebileceğinden veya sözün yerini alan zâhirî bir durum ile anlaşılabilmesindendir. Dolayısıyla i'tikâd gizli olup ancak kavî ile bilinebildiği için i'tikâd, kavî'nin sebebi, kavî de i'tikâdın delili olmaktadır.²²

Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî'nin (ö. 240/854) halku'l-Kur'ân'a dair *el-Hayde* adlı eserinde, *kavlullâh* ile *kelânullâh* terkîplerini özdeşleştirdiği anlaşılmaktadır. Ona göre, "Allah'ın kelâmı (kelânullâh) O'nun sözüdür (kavlullâh); Allah'ın sözü (kavlullâh) da O'nun kelâmıdır. Allah'ın emri, O'nun kelâmı; kelâmı da O'nun emridir. Allah'ın kelâmı haktır; hak da O'nun kelâmıdır. Bütün bunlar, Allah'ın kelâmının isimleridir."²³ Cüveynî (ö. 478/1085) *el-İrşâd* ve *eş-Şâmil* adlı eserlerinde; Teftâzânî (ö. 792/1390) *el-Makâsîd*'da ve kendisine ait *Şerhu'l-Makâsîd*'da Kerrâmiyye'nin kavlullâh ile kelânullâh terkîplerini tefrîk ettiklerine değinmektedirler:

Kerrâmiyye'ye göre kelânullâh kadîm, kavî (söz) ise muhdes olmayan bir hâdistir (*hâdisün gayru muhdesin*). Kur'ân'ın kelânullâh değil, kavlullâh olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre kelânullâh, kelâm kudretinin bulunmasıdır (*el-kudretu 'alâ't-tekellüm*); Allah'ın kavî ise O'nun zâtıyla kâim bir hâdistir. Allah, zâtıyla kâim bir kavî ile değil, söz söyleme kudretiyle (*kâiliyyet*) ile söz söyleyendir. Varlığının başlangıcı olan her şey zât ile kâimdir ve dolayısıyla o, muhdes olmayan bir kudretle hâdistir. Başlangıcı olan her şey, zâttan ayırdır; kudretle değil, O'nun "ol/kün" emriyle muhdestir.²⁴

Felsefî yaklaşımların eleştirisine ve kelâma dair izâhlara yer verilen *Lübâbü'l-'ukûl* adlı eseriyle tanınan Yûsuf b. Muhammed el-Miklâtî (ö. 626/1229) de Kerrâmiyye'nin kavî ve kelâm ayırımına gittiklerini ve 'Kur'ân'ın kavlullâh olduğunu, kelânullâh olmadığını ileri sürdüklerini aktarmaktadır. Miklâtî'nin belirttiğine göre Kerrâmiyye'ye göre 'kelâm tekellüm yapma konusunda kudrete sahip olmaktır.'²⁵ Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî (ö. 638/1240) ise kavî ile kelâm arasındaki farkı vahiy ile ilhâm (sözsüz vahiy) arasındaki farka benzetmektedir. O bu hususa şöyle temas eder: "Ey Kardeş! Söz (kavî) ile kelâmın arasındaki farkı, vahiy ile ilhâm arasındaki fark ve

²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI, 572.

²³ Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-'itizâr fi'r-reddi 'alâ men kâle bi-halki'l-Kur'ân* (nşr. Alî b. Muhammed b. Nâsir el-Fakihî), *Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem*, Medîne 1423/2002, s. 39.

²⁴ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 94. Ayrıca bk. a.mlf., *eş-Şâmil fi usûl'd-dîn* (nşr. Alî Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir 'Avn), Münşeatü'l-Me'ârif, İskenderiye 1969, s. 530; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 145.

²⁵ Yûsuf b. Muhammed el-Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl fi'r-red 'ale'l-felâsife fi 'ilmi'l-usûl* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Dârü'l-Ensâr, Kâhire 1977, s. 256.

rüyada gördüğün ile uyanırken gördüğün arasındaki fark gibi birbirinden ayır! Böylece celâl ve ikrâm sahibinin ehli olursun."²⁶

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'ye göre aslî manaları itibariyle "kavl", "kelâm" ve "lafız" kelimeleri Arap dilinde aynı manada kullanılmaktadır. Bununla birlikte "kavl" kelimesinin "lafız" kelimesinin aksine, daha ziyade anlamlı (*müfîd*) söz birimleri için kullanıldığını; kelâmın ise iki cüzden oluşan sözler için bir kullanım alanına sahip olduğunu belirtmektedir.²⁷ Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), *kavl* ve *kelâm* arasında belirgin bir farkın olup olmamasının terimsel bir sorun olduğunu ifade etmekte ve *lâ müşâhate fi'l-istilâh* diyerek de terimlerde mücadelenin ve tartışmanın söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.²⁸

Netice olarak İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) de belirttiği gibi *kavl* ve *kelâm* arasında 'umûm-husûs bulunmakta olup her *kelâm* "kavl" olup her *kavl* "kelâm" değildir. *Fülânun yekûlu bi-kavli Ebî Hanîfe, yezhabu ilâ kavli Mâlik* örneklerinde olduğu gibi *kavl* kelimesinin kapsamında i'tikâdî görüşler ve bakış açıları da bulunmaktadır. İlgili örnekler Ebû Hanîfe veya Mâlik b. Enes'in görüşlerinin harfi harfine aktarımı anlamında olmayıp onların kelâmının hikâye edildiği anlamındadır. Kur'ân'ın *kelâmulâh* olduğu *kavullâh* olmadığı konusunda müslüman ulemâ arasında bir ittifak bulunması da *kavl* ile *kelâm* arasında belirgin bir farkın olduğunu göstermektedir.²⁹ İbn Manzûr'a göre Kur'ân, 'tahrîf edilmesi ve herhangi bir harfinin değiştirilmesi mümkün olmayan, sıkı ve örölmüş bir şeyi ifade etme'si sebebiyle *kavullâh* değil, *kelâmulâh* olarak adlandırılmıştır.³⁰

Kur'ân'ın bütünlüğüne bakıldığında *kavl*-*kelâm* ayırımında, ilâhî iktibâsların konu edinmesi ve *kelâm*-ı mahkî ile ilişkili olması bakımından "kelâm" kelimesinden ziyade "kavl" ifadesinin hâkim kullanımı görülmektedir. Bununla birlikte yukarıda görüşlerine yer verilen âlimlerin "kavl" kelimesinin kavramsal çerçevesine dair izahlarda bulundukları ancak "kâle" veya onun türevlerinin sîgasında bir ifade nakledildiğinde sözün literal anlamıyla mı mana yönüyle mi aktarıldığı konusunda bir değerlendirmede bulunmadıkları müşâhede edilmektedir. Takip eden

²⁶ Ebû'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir fî beyâni 'akâ'idîl-ekâbir*, Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrût, ts., I, 174.

²⁷ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 710.

²⁸ Dâvûd-i Kayserî, "Keşfu'l-hicâb 'an kelâmi rabbi'l-erbâb", *Mecmû'atu resâil ma'rifiyye: Resâilü'l-Kayserî* ('nin içerisinde) (nşr. 'Âsim b. İbrâhîm el-Keyyâlî el-Hüseynî eş-Şâzelî), Books Publisher, Beyrût 1436/2015, s. 24.

²⁹ Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî, *el-Hasâis* (nşr. Muhammed Alî en-Neccâr), Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kâhire 1371/1952, I, 17-18.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII, 523.

başlık altında kavı ile 'umûm-husûs olduğunu belirttiğimiz "kelâm" teriminin sözlükbilim ve terimbilim açısından anlam tahliline yer verilecektir.

B. KELÂM

İlâhî iktibâsları anlamada ve vahyin mâhiyetini çözmede "kelâm" terimi hayati bir işleve sahiptir. Halku'l-Kur'ân meselesi bağlamında hikâye ve mahkî tartışmaları da "kelâm" kelimesine giydirilen anlamda düğümlenmektedir. Bu sebeple Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) da ifade ettiği gibi "kelâmulâh" konusunda tartışmaya başlamadan evvel, "kelâm" kelimesini ana hatlarıyla tanımlamak gerekir. Onun ifadesiyle "*Bir şeyi tanımlamak o şey hakkında bilgi sahibi olmanın bir cüz'üdür (tahdîdu's-şey'i fer'un 'ale'l-îlmi bihi). Çünkü tanım yapmakla gözetilen amaç, efrâdını câmi' ağıyârını mânî' bir çerçeve belirlemektir.*"³¹ Bu sâiklerle Tefsir ve Kelam geleneklerinde "kelâm" kelimesine yüklenen anlamları ortaya koymak önem arz etmektedir. Aşağıda sözlükbilim ve terimbilim açısından "kelâm" ve "mütekellim" kelimelerinin anlam yolculuğunun izi sürülmektedir.

Kelâm kelimesi *kelm* (ç. külûm) kök fiilinden türemiş bir isimdir. Arap dilinde *kelemtuhu kelman* veya *ene kâlimun* denildiğinde "onu yaradım" anlamındadır. *Kelîmuke* ifadesi ise "sana konuşan veya senin ona konuştuğun kişi" manasına gelir. Dolayısıyla *kelâm* kelimesinin kök itibarıyla "yaralamak/etkilemek ve konuşmak" olmak üzere iki anlama sahip olduğu görülmektedir. *Kelimetun* şeklinde okunuşu, Arapça dil ekollerinden Hicâzlılara; *kilmetun* telaffuzu ise Temîlilere nispet edilmektedir.³² "*el-Kelîmu'l-asîlu ke-ergabî'l-kelîmi/Sözlerin en esaslı olanları, yaraların en derin/geniş olanı gibidir*" beytinde geçen *kelm* kök fiili, 'yaralamak/etkilemek' anlamındadır.³³ Etimolojik olarak kök anlamının "yaralamak" olması, kelimenin tıpkı "yara" gibi iç dünyada uyandırdığı maddî ve manevî tesirden ve etkiden kaynaklanmaktadır.³⁴

Terminolojik anlamda ise "kelâm" terimine dair yaklaşımlar düşünce ekollerine göre farklılık arz etmektedir. Örneğin Râgıb el-İsfahânî'ye göre "kelâm", hem manzûm lafızlar için hem de altında bir topluluk bulunan anlamlar için kullanılmaktadır. Yine onun belirttiğine bakılırsa

³¹ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 6.

³² el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn* (nşr. Abdulhamit Hendâvî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003, IV, 45.

³³ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 722.

³⁴ "el-Kelmu: el-cerhu li-te'sîri me'ânihiâ fî'n-nüfûs" (bk. Abdurrahmân el-Câmî, *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*, Mektebetü'l-Medîne, Karaçî 1435/2014, s. 5).

nahiv âlimlerine göre ister isim, ister fiil, ister edat olsun, lafızların en küçük birimi ile oluşan şeye “kelâm” denir. Kelâmcıların çoğuna göre ise, ancak tam bir anlam ifade eden ve terkibi olan cümle ile meydana gelen şey “kelâm” diye adlandırılmaktadır.³⁵

Kâdî Abdülcebbâr ise *el-Muğnî* adlı eserinde kelâmı şu şekilde tanımlamaktadır: “*Kelâm, kendisinde ma’kûl harflerden oluşan özel bir dizilişin (nizâm) meydana geldiği şeydir.*” Kelâm, iki ya da daha fazla harften oluşmaktadır.³⁶ Söz konusu ta’rîfte geçen “harf” kaydıyla çıkış yerlerine göre farklılaşan ses birimleri; “harflerin özel dizilişi” ile iki ya da daha fazla ses biriminin ardışık bulunuşu; “harflerin ma’kûl olması” ile ise işitmeye bağlı olarak zorunlu bir şekilde bilinmeleri kastedilmektedir.³⁷ İbn Metteveyh *el-Muhîr bi’t-teklîf* isimli kitabında, yukarıdaki tanıma benzer bir tanıma daha yer vermektedir. Bu tanıma göre kelâm, özel bir dizilişe sahip olan ma’kûl harflerden hâsıl olan şeydir.³⁸

Kelâmcı ve dilbilimci kimlikleriyle bilinen Mu’tezilî İbn Sinân el-Hafâcî’ye (ö. 466/1073) göre kelâm, “ifade edebilenden ya da ifadenin kendisinden sâdır olabildiği kimseden vâki olan, iki ya da daha fazla ma’kûl harfin intizamlı olarak dizilmesiyle oluşan şeydir.”³⁹ Hafâcî’ye göre mezkûr tanımda geçen “ifade edebilen kimseden sâdır olma” şartıyla sert cisimlerden ve kuş gibi hayvanlardan sâdır olan kesintili sesler, “kelâm” mefhûmundan ayrıştırılmış; “ifadenin sâdır olabildiği kimse” kaydıyla ifade edemeyen ancak ifadeye muhtemel sözleri telaffuz edebilen delillerin kasıt içermeyen sözleri de tanıma dâhil edilmiş; “el-hurûfu’l-ma’kûle” kaydıyla da anlam ayrıştırıcı seslerin idrâk yoluyla zorunlu olarak bilinmesi ifade edilmiştir.⁴⁰

Cüveynî ise Mu’tezile’nin “kelâm” tanımını şu şekilde aktarmaktadır: “*Kelâm, sahîh gayelere delâlet eden bir araya getirilmiş harfler ve kesik fâsılalı seslerden ibarettir.*”⁴¹ Cüveynî bu tanıma, tanımın câmi ve mânî özelliklerine uymadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Ona göre bu tanım, sınırlı sayıdaki birimleri ihtiva etmektedir. Bazen tek bir harf bile anlam ifade eden bir

³⁵ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 722-723.

³⁶ “Enne’l-kelâme mâ hasala fîhi nizâmün mahsûsun min hâzihî’l-hurûfi’l-ma’kûleti, hasale fî harfeyn ev hurûfin” (bk. el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 6).

³⁷ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 6-10, 21-23, 43. Ayrıca bk. M. Taha Boyalığ, *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Sözdizimi Nazariyesi*, Klasik Yay., İstanbul 2017, s. 72.

³⁸ “el-Kelâmu mâ yahsulü mine’l-hurûfi’l-ma’kûleti lehu nizâmün mahsûsun” (bk. Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, *el-Muhîr bi’t-teklîf* (nşr. el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui), el-Matba’atü’l-Katolikiyye, Beyrût 1965, s. 316).

³⁹ “el-Kelâmu mâ intazeme min harfeyni fesâ’iden mine’l-hurûfi’l-ma’kûleti izâ vaka’a mimmen tasihhu ‘anhu ev min kabilihi el-ifâdetu” (bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Hafâcî, *Sırrü’l-fesâha*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrût 1402/1982, s. 32).

⁴⁰ İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü’l-fesâha*, s. 32-33.

⁴¹ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 3; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 95.

kelâm olabilmektedir. *Vekâ* (korunmak) ve *veşâ* (işlemek, süslemek) kökünden emir kipinde ق (koru) ve ش (süsle) denildiğinde, bunlar birden fazla harf ve sestem oluşmadığı halde birer kelâm olarak kabul edilmektedir.⁴²

Ehl-i Sünnet geleneğinde de “kelâm” terimine dair birtakım tanımların yapıldığı müşâhede edilmektedir. Eş’arî’ye göre Kelâm ulemâsı, “kelâm”ın mâhiyeti konusunda ihtilâf etmiştir. Eş’arî, kelâmcıların yapmış oldukları iki tanıma yer vermektedir: (i) Kelâm, emir, nehy, haber, istihbâr, temennî, taaccüb veya suâldir (istek). (ii) Kelâm, sözdür (*el-kelâmu huve’l-kavlu*). “Emir”, emredilenin illeti, “nehy”, nehyedilenin illeti, “haber”, haber verilenin illeti, “temennî”, temennî edilenin illeti olduğu için *kelâm* bütün bu kısımların dışında kalmaktadır. Ona göre kelâm ve kavli illetsizdir. Eş’arî birinci tanımı, belirli bir mütekellim âlimle kayıtlandırmazken ikinci tanımı, İbn Küllâb’a (ö. 240/854) isnâd etmektedir.⁴³

Cüveynî ise *el-İrşâd* adlı eserinde “kelâm” terimine dair iki tanımı Ehl-i Sünnet’e isnâd etmektedir. (i) Kelâm, sahibinin mütekellim/konuşan olmasını gerektiren şeydir. Cüveynî, Eş’arî’nin kelâma dair bu tanımının da eleştirmeye konu olabileceğini belirtmektedir. (ii) Kelâm, ortak olarak anlaşılma yoluyla kabul edilen işaretler ile ibarelerin delâlet ettiği, mütekellimin nefsiyle kâim bir sözdür.⁴⁴ Cüveynî’nin kabul ettiği bu ikinci tanıma göre mütekellim, ‘kelâmın kendisiyle kâim olduğu kimse’ olmaktadır.

Dilbilim açısından “kelâm” ile “kavlî” terimleri arasında belirgin farkların olduğunu belirtmiştik. Bununla birlikte çok sayıda kelâm âliminin “kelâm”ı tanımlarken, “kavlî” ifadesini kullanarak ta’rîf yapmaya çalıştıkları görülmektedir. Örneğin, Cüveynî’ye göre kelâm ‘ortak olarak kullanılan işaretler ile ibarelerin delâlet ettiği, kişiyle kâim bir sözdür.’⁴⁵ Dolayısıyla Cüveynî’ye göre “mütekellim/konuşan”, ‘kelâmın fâili değil’, kelâmın kendisiyle kâim olduğu kimsedir. “Kelâm” ile “kavlî” ifadelerini birbirinden ayıran Kerrâmiyye mezhebine göre kelâm sıfatı, hâdis olmakla birlikte Allah’ın zâtıyla kâimdir. Kerrâmiyye, “kelâm” sıfatını Allah’ın “kavlî” olarak isimlendirip “kelâmı” ise kavli/sözü var etme kudreti (*el-kudretu ‘alâ icâdî’l-kavlî*) olarak kabul etmiştir. Mu’tezile’ye göre ise kelâm, “fiilî bir sıfat” olup bütün fiilî sıfatlar gibi o da

⁴² el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 95.

⁴³ el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II, 133.

⁴⁴ “el-Kelâmu, mâ evcebe li-mahallihî kevnuhu mütekellimen; el-Kelâmu huve’l-kavlu’l-kâimu bi’n-nefsi’llezi tedullu ‘aleyhi’l-ibârâtü ve mâ yestalihi ‘aleyhi mine’l-işârât” (bk. el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 96).

⁴⁵ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 96.

herhangi bir cisimde hâdistir. Allah'ın bu kelâmıla mütekellim olması o şeyde kelâmı yaratması manasına gelmektedir.⁴⁶

Yukarıda yer verilen tanımlardan anlaşıldığı üzere Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in "kelâm" terimine dair yaklaşımları aynı olmamakta ve her birinin yaklaşımı dilsel bir paradigma niteliğini taşımaktadır. Mu'tezile'nin kelâmı tanımlarken 'ses ve harf'in önemini vurguladığı; Ehl-i Sünnet'in ise kelâmıda aslolanın "mana" olduğunu savunduğu müşâhede edilmektedir. Bununla birlikte gerek Eş'arî'nin ve Cüveynî'nin tanımlarına gerekse Ehl-i Sünnet geleneğinde "kelâm" terimine dair yer verilen diğer tanımlara bakıldığında genel anlamda Ehl-i Sünnet'in "kelâm" terimini tanımlamaya çalışırken temel sâikin, yeni teoriler ihdâs etmekten ziyade, ehl-i bid'at olarak addettikleri Mu'tezile'nin tanımlarını çürütme ve geçersiz kılma uğraşısı olduğu hissedilmektedir.

Kur'ân'ın bütünlüğünde Allah'ın, melekler ve peygamberler başta olmak üzere çok sayıda varlıkla mükâleme ettiğine ve O'nun "mütekellim" olduğuna işaret edilmektedir. Kur'ân'da Allah'ın yaratıklarıyla konuştuğunu ortaya koyan "kelâm" ifadesinin hakikat mı mecâz mı olduğu konusu, Kelam ve Tefsir ulemâsının tartıştıkları konular içerisinde yer almaktadır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre "*Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.*" (en-Nisâ 4/164) âyetinde kullanılan *teklîmen* şeklindeki masdar kipi, sözün hakikatine işaret etmektedir. Çünkü masdarlar, dilde kullanıldığı şeyin hakikatini te'kit eder. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre *kelleme* fiilinin ayrıca *teklîmen* masdarıyla pekiştirilmiş olması, âyette mecâz anlamın olmadığını ortaya koymaktadır.⁴⁷ Öte yandan Bakara sûresinin 75. âyetinde Kur'ân öncesi diğer kutsal kitaplar olan Tevrât ve İncîl için de *kelâmulâh* terkîbinin kullanıldığı görülmektedir. Kehf (18/109) ve Lokman (31/27) sûrelerinde, *kelimâtu rabbî* ve *kelimâtullâh* terkîpleri kullanılmaktadır. Bu delillere istinâden Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın mütekellim olduğu hususunda âlimler arasında bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır. Ayrıca Allah'ın mütekellim olmasının hakikat manasında 'kelâmının olduğu' anlamına geldiği konusunda da icmâ bulunmaktadır.⁴⁸

Mâtürîdî'nin 'Allah'ın mütekellim olarak vasıflanabildiği konusunda icmâ vardır' iddiasının aksine, Eş'arî'ye göre Mu'tezile, Allah'ın "mütekellim" olmakla isimlendirilip isimlendirilmeyeceği konusunda ihtilâf etmiştir. Mu'tezile'nin bazıları Allah'ın "mütekellim"

⁴⁶ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 94; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 143.

⁴⁷ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu), Mizan Yay., İstanbul 2005, IV, 111.

⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Dârü Sâdır, Beyrût 1428/2007, s. 120.

olduğunu ispat etmeye çalışırken bir kısmı ise Allah'ı, "mütekellim" olarak delillendirmeye gitmekten kaçınmıştır. İkinci gruba göre Allah'ın "mütekellim" olarak ispat edilmesi durumunda, O'nun "mütefâ'il" olarak da ispat edilmesini gerektirecektir. Mu'tezile'den Allah'ı "mütekellim" olarak nitelendirmenin mümkün olmadığını ileri sürenler Muhammed el-İskâfî (ö. 240/854) ve Abbâd b. Süleymân'dır (ö. 250/864). Abbâd b. Süleymân, "Allah'ın mütekellim olduğunu söyleyemem, fakat O'nun mükellim olduğunu söylerim" diyerek "mütekellim" in mütefâ'il kalıbında olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte Mu'tezile'nin -tabiat görüşünden olanlar hariç- geri kalanının tamamı, 'kelâmullâh'ın Allah'ın bir fiili olduğu ve O'nun ezelde "mütekellim" olmadığı konusunda hemfikirdirler.⁴⁹

İbn Hazm el-Endelüsî'ye (ö. 456/1064) göre Allah kendi zâtını "mütekellim" olarak isimlendirmedigi için Allah'ı mütekellim olarak nitelemek câiz değildir. Ona göre 'Allah Mûsâ ile konuştu' anlamında "mükellim" vasfının Allah'a isnâd edilmesi ise Allah'ın başlangıçta yok iken sonradan var olan fiilini haber vermesi bakımından câizdir.⁵⁰ Gazzâlî'ye göre Allah'ın "mütekellim" olduğunu inkâr eden bir kimse, zorunlu olarak nübüvvet tasavvurunu ve Hz. Peygamber'in risâletini de reddetmiş olur. Çünkü "resûl" kelimesi, kendisini gönderenin kelâmını tebliğ eden kimse anlamına gelmektedir. Kendisinin "mürsil" olduğunu ileri süren zat hakkında kelâm tasavvur olunamazsa, ona ait bir "resûl"ün tasavvur olunması nasıl mümkün olur? Gazzâlî'ye göre gerçek anlamda mütekellim/konuşan salt Allah olduğuna göre *mütekellim* vasfının Allah dışındaki varlıklar için kullanılıyor olması mecâz yoluyla'dır. Ona göre Allah'ın kelâmına ittibâ eden, onun tefsîr ve te'vîlini kabul eden, tenzîlinin emirlerini yerine getiren ve hakkını vererek okuyan bir kimse ancak o zaman ve o şartlar dâhilinde "mütekellim" olur.⁵¹

Gazzâlî'ye göre "kelâm", *kelâmullâh* ve *kelâm-ı beşer* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Allah'a nispet edilen kelâm, rubûbiyyet sıfatlarından bir sıfattır. Allah'ın sıfatları ile insanların sıfatları arasında bir benzeşme yoktur. Allah'ın konuşması (*kelâmu'l-Bârî*), "Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte gelip de Rabbi onunla konuşunca (ve kellemehe rabbuh)..." (el-A'râf 7/143) âyetinde ifade edildiği üzere, insanlara gizli kalan ilminden dilediğini ikrâm etmek istediği kuluna aktarmasıdır. Allah'ın konuşması, nitelik altına girmez; 'var mıdır, yok mudur' sorusuna gerek görmez; nelik ve nicilikle nitelenmez. Ayrıca gerçek anlamda tek bir *mütekellim*den söz edilebilir. O da her türlü

⁴⁹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 262-263; II, 200-201.

⁵⁰ İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl* (nşr. M. İbrâhîm Nasr, Abdurrahmân 'Umeyre), Dâru'l-Ceyl, Beyrût 1416/1996, III, 17.

⁵¹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. Enes Muhammed 'Adnân eş-Şerefâvî), Dâru'l-Minhâc, Cidde 1433/2012, s. 182; a.mlf., *el-Me'ârifü'l-'akliyye*, s. 57.

eksikliklerden uzak olan Allah'tır. Hakiki mütekellimin sadece Allah olmasının temel sebebi, O'nun dış organla konuşmaması ve düşünerek-taşınarak kapalı bir anlamı, bilgisinden/ilminden dışarı çıkarıp ifade etmemesidir. O'nun ilminin bâtını ile kelâmının zâhiri aynıdır. Çünkü O, özce bir olduğu gibi tüm yönlerden, sıfatları itibarıyla de birdir.⁵²

Gazzâlî'ye göre *kelâm-ı beşer*, 'kendisine söz (*kelâm*) denilmeden önceki nutki düşünceden aklî sezgiden doğan ve onların düzenli (*manzûm*) bileşkesi olan ifadeye' denir. Anlam/mana düşünce odasında gizli-kapalı durduğu sürece ona düşünme (*nutk*) denir. Düşünceden çıkıp söze (*kavl*) yaklaştığı vakit ona konuşma (*kelâm*) denir. Demek ki düşünmenin (*nutk*), konuşma/kelâm olması için bir dışarı çıkartıcıya ve ileticiye ihtiyacı vardır. Kelâmın, söz (*kavl*) olması için bir 'ibâre/ifade, bir düzenleme ve bir sözcüğe muhtaçtır. Sözün/kavlin de *hadîs* olması için harekete, organa ve ses hecelerine ihtiyacı vardır. Hadîs, işitme olmak için, belirttiği gibi ona görünsün diye zeki bir kalbe ve anlayışlı bir kulağa muhtaçtır. Bu basamaklar/mertebeler, sadece insan hakkında geçerli ve doğru olur. Zira insan, davranış ve sözleri zaman dilimleri içinde tekrarlanarak ortaya çıkan zamanlı bir bileşiktir.⁵³

Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre ise müslümanlar "konuşan" (*mütekellim*) lafzının Allah için kullanılması konusunda ittifak, ancak bunun anlamı konusunda ihtilâf etmişlerdir. Mu'tezile'nin iddiasına göre Allah'ın "mütekellim" olması, Allah'ın özel cisimlerde özel anlamlara delâlet eden sesleri yaratması (*mûcidu'l-asvât*) anlamına gelmektedir. Râzî'nin aktardığına göre Ehl-i Sünnet, bütün havâdisin Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğini ve Allah'ın cansız ve canlı şeylerde sesleri yaratmasının câiz olduğunu kabul etmektedir. Ona göre İslâm'da nazârî kelâm ilmini vaz' eden ilâhiyât mektepleri olan Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin *mütekellim* kelimesine giydirdikleri anlam lügavî bir tartışma olup aklın bu konuda bir payı bulunmamaktadır.⁵⁴

Mu'tezile'ye göre Kur'ân ve Tevrât gibi ilâhî kitaplar için "kelâmulâh" ifadesinin kullanılması sıfatın mevsûfa izâfe edilmesi kabilinden olmayıp, sırf bu kitapların şerefini vurgulamak (*izâfet-i teşrîf*) amacına yöneliktir. Bu yaklaşıma göre Kur'ân'ın "kelâmulâh" olarak ifade edilmesi ile Kur'ân'da kullanılan *beytullâh*, *abdullâh*, *nâkatullâh* gibi terkîpler aynı fonksiyon ve işlevi görmektedir.⁵⁵ Ehl-i Sünnet "*Hâlâ bunların size imân edip teslimiyet*

⁵² el-Gazzâlî, *el-Me'ârifu'l-'akliyye*, s. 49-52, 56, 59.

⁵³ el-Gazzâlî, *el-Me'ârifu'l-'akliyye*, s. 54.

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ* (nşr. Tâhâ Abdürrahûf Sa'd), Mektebetü'l-Külliyyatî'l-Ezheriyye, Kâhire, ts., s. 172.

⁵⁵ Muhammed b. Abdurrahmân el-Humeyyîs, "Bid'atü'l-kelâmî'n-nefsi: 'arzun ve nakdun", *Mecelletü Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye*, 1420/25, s. 22-23, 36.

göstereceğini umuyor musunuz? Bunlardan öyle bir zümre var ki, Allah kelâmını dinliyorlar; onu anladıktan sonra da bile bile onu tahrîf ediyorlar.” (el-Bakara 2/75); *“Allah’ın indirdiği kitabı gizleyip de onu az bir paha karşılığı satanlar, karınlarına ateşten başka bir şey koymuyorlar. Kiyâmet günü Allah onlarla konuşmayacak, onları temize çıkarmayacaktır.”* (el-Bakara 2/174); *“Müşriklerden biri senden emân dileyecek olursa, ona emân ver ki Allah’ın kelâmını dinleyebilsin.”* (et-Tevbe 9/6) âyetlerini⁵⁶ mesnet edinmek suretiyle, Allah’ın mütekellim olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Allah’ın böylesi bir vasıfla nitelenemeyeceğini ileri sürenlerin bu âyetleri, kendi mezhebi yaklaşımlarına göre te’vîl ettikleri görülmektedir.

Netice olarak kelâm ve mütekellim terimlerinin, İslâm düşünce tarihinde geniş bir anlam dairesine ve geçmişine sahip olduğu, bunların mefhûmlarına dair tartışmaların dilsel bir görünüm ihşâs ettirdiği ve Ehl-i Sünnet ile Mu’tazile arasında vuku bulan halku’l-Kur’ân tartışmalarının temelini söz konusu terimlere yüklenen anlamların oluşturduğu söylenebilir. İlerleyen bölümlerde temas edileceği üzere ilâhî iktibâsları anlamlandırma konusunda ortaya konulan teoriler de temelde bu terimlere yüklenen mefhûmlara göre şekillenmektedir. Ayrıca Ehl-i Sünnet Kelam âlimlerinin bu terimleri tanımlamaya çalışırken temel sâiklerinin, yeni teoriler ihdâs etmekten ziyade, ehl-i bid’at olarak addettikleri Mu’tazile’nin tanımlarını çürütme ve geçersiz kılma uğraşısı içerisinde oldukları görülmektedir.

C. HİKÂYE-MAHKÎ

Kur’ân’da *hakâ* ve türevleri kullanılmamakla birlikte, onda yer alan iktibâslar ve atıflar için Tefsir ve Kelam kitaplarında yoğun olarak *hakâllâhu ‘an keza* ve buna benzer ta’bîrlerin kullanıldığı müşâhede edilmektedir. Bu kullanımın doğruluğu veya yanlışlığına dair ileri sürülen görüşleri ve kelâm-ı mahkînin mâhiyetine dair tartışmaları tahlîl etmeden önce kelimenin etimolojik yapısını incelemenin, lafzın tarihsel anlam yolculuğunu tespit etmenin ve ulemânın bu kelimeye yükledikleri istilâhî anlamları belirlemenin önemli olduğunu düşünüyoruz.

Hikâye kelimesi *h-k-y* kök fiilinden türetilmiş bir isim veya isim fiil olup birbiriyle son derece ilintili iki ayrı manaya sahiptir. Birinci anlamı ‘taklit etmek, benzetmek’ olup *hakeytü’ş-şey’e* denildiğinde bu ifade, “bir şeyi taklit ettim, bir şeye benzettim” anlamına gelir. Benzer şekilde *lâ ahkû kelâme rabbî* denildiğinde de bu cümle, “Rabbimin kelâmını taklit etmeyeceğim”

⁵⁶ Kur’ân’da kelâm ve kelime gibi köklerden türeyen isimlerin Allah’a isnâdından yola çıkarak Allah’ın mütekellim olduğunu ileri süren ilim adamları, bu konuda En’âm (6/34), Hûd (11/179) ve Kehf (18/27, 109) sûrelerinde geçen dört âyeti de naklî deliller içerisinde saymaktadırlar. Bu konuda detaylı değerlendirmeler için bk. Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 80-88.

anlamında olur. İkinci anlamı ise ‘anlatmak, nakletmek, hikâye aktarmak’ olup *hakeytü’l-hadîse* denildiğinde “bütün ayrıntısıyla aynı hikâyeyi/sözü aktardım” anlamında olmaktadır.⁵⁷ Bir olayın tamı tamına aktarılması, onu harfi harfine yeniden oluşturmak anlamında olduğu için -ki bu da taklit etmeye çok yakındır- ikinci anlamın, birinci anlamın geliştirilmiş hali olmasının ihtimali yüksektir. Dolayısıyla hikâye kelimesinin ikinci anlamı ‘anlatı, masal veya hikâye’ anlamlarına gelebilmektedir.⁵⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla *hakâ* kelimesinin ‘anlatmak, nakletmek’ şeklindeki ikinci anlamı, hicrî ikinci asrın ortalarından önceye dayanmaktadır.

Abdullâh İbnü’l-Mukaffa’ (ö. 142/759) *Kelile ve Dimne* adıyla tercüme ettiği eserde “*hukiya enne erba’aten mine’l-‘ulemâ*” ifadesini⁵⁹ kullanır ki bu ifade “dört âlimden aktarılmıştır, nakledilmiştir ki...” anlamına gelir. *Hakâ* kelimesinin ‘anlatmak, aktarmak’ anlamındaki fiil formu, bir adım ileriye götürülerek hikâye/anlatı formu oluşturulmuştur.⁶⁰ *Hikâye* masdarının ism-i mef’ûl türevi olan *mahkî* ise “hikâye olunan, nakledilen” anlamındadır.

İbnü’n-Nedîm’in *el-Fihrist* isimli kitabında, ‘Arapların hoşça vakit geçirmek için anlatageldikleri eğlenceleri konu edinen’ eserler içerisinde *hurâfe* (hurâfât), *semer* (esmâr), *haber* (ahbâr) türünden ifadeler kullanılmış ise de bu tür eserler için *hikâyât* türünden hiçbir söz yer almamıştır. *el-Fihrist*’te sadece İmâmiyye Şî’ası’nın önde gelen kelâmcılarından biri olan Ebû Sehl İsmâ’îl en-Nevbahtî’ye (ö. 311/924) nispet edilen *el-Hikâye ve’l-mahkî* adında bir esere yer verilmiştir ki bu adlandırma da ‘taklit ve taklit edilen’ anlamına gelmektedir.⁶¹ Bununla birlikte hicrî dördüncü asırda İbnü’n-Nedîm’in kendisi, *hikâye* kelimesini ‘bir durum’ veya ‘anlatı’ anlamında; *hakâ* fiilini de ‘nakletmek’ anlamında kullanmaktadır.⁶² Bu anlam Ebû ‘Alî et-Tenûhî’nin (ö. 384/994), *Nişvârü’l-muhâdara ve ahhârü’l-müzâkere* adlı eserinde daha açık görülmektedir. Kitabın hemen her yerinde *haddese* ve *kassa* fiilleri aynı manada; *hikâye*, *hadîs*

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XIV, 191; Sa’îd b. ‘Abdillâh eş-Şertûnî, *Akrebü’l-mevârid fî fusahî’l-‘Arabiyyeti ve’ş-şevârid*, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1992, I, 219; Edward William Lane, *An Arabic English Lexicon*, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1980, II, 618. Câhiz’in *Kitâbü’l-Hayevân* adlı eserinde yer alan وعبتي بحكاية قول العثمانية والضرارية ‘Osmanoğulların ve Diraroğulların sözünü taklit etmekle beni suçladı’ ifadesinde fiilin birinci anlamı kullanılmıştır (bk. Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân* (nşr. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd), Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrût 1424/2003, I, 13).

⁵⁸ Fransızca’da *hakâ* fiilinin her iki anlamını içinde barındıran en yakın kelime *éciter* fiilidir.

⁵⁹ Beydebâ, *Kelile ve Dimne*, çev. Ebû Muhammed b. el-Mukaffa’ (nşr. Mustafa Lutfî Menfelûtî), Dâru’l-Kütübî’l-‘Arabî, Beyrût, ts., s. 33.

⁶⁰ ‘Abdel-‘Azîz ‘Abdel-Meguit, “A Survey of The Terms Used in Arabic for ‘Narrative’ and ‘Story’”, *The Islamic Quarterly*, I/4, London 1954, s. 197.

⁶¹ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 251.

⁶² İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 64, 106, 203, 205, 266, 267, 334.

ve *kıssa* isimleri de eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁶³ Bu durum hicrî dördüncü asırda *kıssa*, *hadîs* ve *hikâye* kelimelerinin bazı kişilerce aynı anlamı ifade etmek için kullanıldığını göstermektedir.

Nişvârü'l-muhâdara ve aḥbârü'l-müzâkere adlı eseri *The Table Talk of Mesopotamian Judge* olarak İngilizce'ye çeviren İngiliz şarkiyatçı David Samuel Margoliouth (1858-1940) ise bu üç terimi birbirinden farklı üç kelimeyle; *kıssa*'yı *anecdote*, *hadîs*'i *tale* ve *hikâye*'yi *narrative/story* olarak tercüme etmiştir.⁶⁴ Buradan hareketle Margoliouth'un bu kelimeleri birbirlerinden farklı gördüğü sonucunu çıkarabiliriz. *Encyclopedia of Islam*'ın "Hikâye"⁶⁵ maddesi yazarı Duncan Black Macdonald (1863-1943), 'Alî b. Hüseyin el-Mes'ûdî'nin (ö. 345/956), *Mürûcû'z-zeheb* isimli kitabında binbir gece masallarına (*Elf Leyle ve leyle/Arabian Nights*) atıfta bulunduğunda, *hikâye* kelimesini kullanmamış ancak böylesi masallar için *hurâfe* kelimesini kullanmış olduğundan söz eder.⁶⁶ Dilbilim açısından durum böyle olmasına rağmen, modern dönemde 'Arabian Nights' konulu basılan Arapça metinlerinde *hikâye* veya *kıssa* kelimelerinin kullanılmakta olduğu ve *hurâfe*'nin kullanılmadığı fark edilebilmektedir.⁶⁷ Böylesi masallarda erken veya geç dönemde *kıssa* veya *hikâye* lafızlarının kullanılıp kullanılmadığını belirlemek zor olmakla birlikte hicrî dördüncü asrın ilk çeyreğinde, hikâyelerin iki türe ayrıldığı sonucunu çıkarmak mümkündür: Bunlardan birincisi tarihsel veya yarı-tarihsel kaynağı olan anlatılar iken diğeri de hayali ve kasıtlı olarak ortaya konulan anlatılardır.⁶⁸

⁶³ Ebû Alî el-Muhassin b. Alî et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara ve aḥbârü'l-müzâkere/The Table Talk of Mesopotamian Judge* (trans. from Arabic by D. Samuel Margoliouth), The Royal Asiatic Society, London 1922, p. 6-7, 18, 22-23, 69, 75, 85-86, 88, 93, 100, 123, 145, 189, 212, 223.

⁶⁴ et-Tenûhî, *The Table Talk of Mesopotamian Judge*, p. V-VIII, 7, 12, 16, 18, 23, 73, 81, 95, 101, 156, 259. Ayrıca bk. 'Abdel-Meguit, "A Survey of the Terms Used in Arabic", p. 196.

⁶⁵ Duncan Black Macdonald, "Hikaya", *Encyclopedia of Islam* (First Edition, EI), 1913-1936, II, 303.

⁶⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher/Les prairies d'or: texte et traduction* (nşr. Barbier de Meynard), A L'Imprimerie Impériale, Paris 1865, IV, 88-90. Mes'ûdî, 'Ka'b el-Aḥbâr' başta olmak üzere krallar ve prensler nezdinde altın kazanmak amacıyla kıssacılar tarafından kasten uydurulan düzmece hikâyelere atıfta bulunmaktadır. Onun söz konusu ettiği bu hikâyeler Farsça, Hintçe ve Yunanca çevirisi yapılan kitaplarla benzerliği söz konusudur. Mes'ûdî'ye göre Farsça yazılan *Hezâr Efsâne* türünden hikâyeler Arapça *Elf Hurafe* şeklinde tercüme edilmiştir. Arapça'ya aktarımında halk dilinde bu tesmiyenin yanı sıra *Elf Leyletin ve Leyle* (Binbir Gece) ta'bîri de bulunmaktadır. Bu konuda kitabında şöyle bir pasaj bulunmaktadır:

كتاب هزار أفسانه، وتفسير ذلك من الفارسية إلى العربية ألف خرافه. والخرافة بالفارسية يقال لها إفسانه. والناس يسمون هذا الكتاب ألف ليلة وليلة.

⁶⁷ "Elf leyle ve leyle" adlı masal külliyyatı konusunda detaylı malumat için *The Alif laila* adıyla 1839'da Kalküta'da ve 1297/1880'de Kâhire'de William Hay Macnaghten tarafından yayınlanan eserlere müracaat edilebilir.

⁶⁸ 'Abdel-Meguit, "A Survey of the Terms Used in Arabic", p. 197. İbnü'n-Nedîm *el-Fihrîst* adlı eserinde bu ikinci türe dair örneklerle *الخرافات في الأسماء الكتب المصنفة في الأسماء والمخرفين وأسماء المسامرين* başlığı altında temas etmektedir (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrîst*, s. 422-425).

Aristoteles (m.ö. 384-322), *Poetics* adlı eserinde şiir sanatını, şiirin 'epos, tragedya ve komedyâ' türleriyle ilişkilerini, dil sorunlarını ve genel anlamda edebiyat kuramını konu edinmektedir. *Poetics*'de şiir sanatının taklit edilmesi (yansıma, mimesis) ifadesi, '*alâ sebîlî'l-hikâye* (hikâye etme yoluyla) şeklinde Arapça'ya tercüme edilmiştir.⁶⁹ Duncan Black Macdonald, Ebû'l-Mutahhar el-Ezdî'nin asalak, tufeyli ve dilenci konularını inceleyen *Hikâyâtü Ebî'l-Kâsim el-Bağdâdî*⁷⁰ adlı eserinde kullandığı gibi edebî bir tür olarak *hikâye* kelimesinin kullanımını önermektedir. Ona göre Ezdî'nin söz konusu eserinde "hikâye" kelimesini kullanması, Aristoteles doktrinin Arapça'ya tercüme edilmesinin bir yansıması ve dolayısıyla Grek etkisinin doğal bir sonucudur. Macdonald, bu iddiasında haklı olabilir. Ancak bu iddianın, derin analizlerle teyit edilmesi gerekmektedir. Ezdî söz konusu eserin mukaddimesinde, belki de "kasıtlı" olarak rivâyetleri için *hikâye* kelimesinin diğer eş anlamlarından herhangi birinden ziyade *hikâye* kelimesini tercih etmediği ayrıntısı görülmektedir. Bununla birlikte Ezdî'nin söz konusu eserinde yer alan *هذه بعض أوصاف الشيخ فاستمع الآن إلى أخباره... تستمع شرح قصة خضت في فنون غريبة وحديثا كالد* şeklindeki ifadesine bakıldığında, onun *hikâye*, *kıssa*, *haber* ve *hadîs* terimleri arasında bir fark görmediği söylenebilir. Keza, *mâ etvale hazihi'l-kıssa* ifadesinde de *kıssa* olarak *hikâye*'ye atıfta bulunmaktadır.⁷¹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû'l-Mutahhar el-Ezdî'nin bu çalışmasından yola çıkarak, Bağdâdî'nin yaşadığı dönem aralığından bir zaman aralığını dikkate aldığımızda karakter bilgisinin, ilk elden sahip olan kişi tarafından yeni bir edebî tür içinde yazıldığı sonucuna ulaşabiliriz. Ayrıca bu türde hikâye/story, yetkiye bağlı olarak *hikâye*, *kıssa*, *haber* veya *hadîs* terimlerin sıradan türlerinden farklıdır. Birinci türde metni oluşturan veya yetkilisi, yazarın kendisi iken ikinci tür ise genellikle bir başkasının yetkisine bağlıdır. Böylelikle *hikâye* kelimesinin, hicrî dördüncü asırda öykü/hikâye anlamında; *kıssa*'nın ise kendi ifadeleriyle anlatıcının yetkisine veya başkalarının yetkisine dayanarak anlatmak anlamında kullanıldığı açıkça görülmektedir. *Hikâye* kelimesinin anlamı 'gerçeklere' dayanan doğasından, 'kurmaca, hayali' alana

⁶⁹ William E. Cain, et al., *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, W. W. Norton & Company, New York 2001, p. 92.

⁷⁰ Duncan Black Macdonald'a göre Ebû'l-Mutahhar el-Ezdî hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda yaşamıştır. Kitap ilk olarak Adam Mez'in edisyon kritiğiyle 1902'de Heidelberg'de basılmıştır. Hicrî 372, milâdî 983'te öldüğü bilinen 'Adudüddavle'nin hüküm sürdüğü topraklarda hikâyelerin toplandığına dair içsel bir kanıt olmasına rağmen kitabın yazıldığı tarih bilgisi kesin değildir. Kitapta müellifin çağdaşları için kullanılan karakterlere bakılırsa kitabın çok daha sonra yazıldığı söylenemez (bk. 'Abdel-Meguit, "A Survey of the Terms Used in Arabic", p. 198).

⁷¹ Muhammed b. Ahmed Ebû'l-Mutahhar el-Ezdî, *Hikâyât Ebî'l-Kâsim el-Bağdâdî* (edit. Adam Mez), Carl Winter's Universitätsbuch, Heidelberg 1902, s. 4, 16.

genişleyerek, Ebû Muhammed el-Harîrî'nin (ö. 516/1122) *el-Makâmât* adlı eserinde kurgusal olanı veya hayvanlar masallarını ifade etmek anlamında kullanıldığı görülmektedir. Harîrî *Makâmât* mukaddimesinde şu ifadelerle yer vermektedir: *"Deneyimsiz, koyu câhil, kindar ve kışkanç birtakım kişilerin bu hikâyelerin şeriatın temel görüşlerine ters düştükleri iddiasında bulunabileceklerdir. Oysa ona göre bunlar, bazı gerçeklerin kinâye yoluyla hayvan ve ruhsuz varlıkların dilinden anlatılan hikâyeler türünden hâdiselerdir."*⁷² Buna göre hikâye kelimesinin daha öncelere kadar götürülmezse bile en azından Harîrî'nin yaşadığı dönemde masal veya fabl anlamında kullanıldığını göstermektedir. Kelimenin bu anlamda ve diğer ilintili duyular anlamında kullanılması modern döneme kadar çağlar boyunca süregelmıştır. Modern dönemde, yaklaşık olarak 1919'un sonuna kadar el-Hilâl dergisinin editörü olan Emil Zeydan, Cibrân Halîl Cibrân'a (1883-1931) yazdığı kısa mektupları için de *hikâye* kelimesini kullanmıştır.⁷³

Türk dili ve edebiyatında "hikâye" terimine yüklenen anlam, Arap dili ve edebiyatında yüklenen mefhûmdan farklıdır. Türkçe'de hikâye etmek, "ayrıntılarıyla anlatmak, söylemek" anlamına gelmektedir.⁷⁴ İlhan Ayverdi "hikâye" terimini şu şekilde tanımlamaktadır: *"Hikâye, bir olayı sırasıyla anlatma işi, sırasıyla ve etraflıca anlatılan olay, sürüp giden üzerinde durmadan konuşulan hâdise, boş ve gerçek dışı söz, belli bir yer ve zamanda geçmiş olan olayların anlatıldığı romandan daha küçük edebiyat türü."*⁷⁵ Ayverdi'nin bu tanımı dikkate alındığında Türk dili ve edebiyatında "hikâye" terimine yüklenen anlamın, Arap dili ve edebiyatında kullanılan mefhûmlarından farklı olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bununla birlikte Kur'ân atıflarının, konusu yoğunlukla aşk olan bir edebî sanatla ilişkilendirilemeyeceği söylenebilir.

Tefsir terminolojisinde "hikâye" teriminin mâhiyetine ve ne anlama geldiğine dair çok sayıda tanımın yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda ilgili terminolojide "hikâye" terimine dair yer verilen tanımları şu şekilde sıralamak mümkündür: (i) Hikâye, bir kelimeyi hareke ve kalıbını

⁷² Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî, *el-Makâmât/The Assemblies of Harîrî* (trans. from Arabic by. Thomas Chenery M.A.-Francis Joseph Steingass), Edinburgh 1867, I, 107. Harîrî, *el-Makâma et-Teflisiya* bölümünde makâma'sını hikâye olarak ifade etmiştir (bk. Steingass'ın Arapça metin bölümü, s. 6, 273). Mukaddimesinin orijinal metni şu şekildedir:

وَمَنْ نَقَدَ الْأَشْيَاءَ بَعَيْنِ الْمُعَقُّولِ. وَأَلْعَمَ التَّنَظَّرَ فِي مَبَانِي الْأَصُولِ. نَظَّمَ هَذِهِ الْمَقَامَاتِ. فِي سِلْكِ الْإِفَادَاتِ. وَسَلَكَهَا مَسَلَكَ الْمُضَوِّعَاتِ. عَنِ الْعَجْمَاوَاتِ وَالْعِمَادَاتِ. وَلَمْ يُسَمِّعْ بَعْنَ نَبَا سَمْعُهُ عَنْ تِلْكَ الْحِكَايَاتِ.

⁷³ 'Abdel-Meguit, "A Survey of the Terms Used in Arabic", p. 198-199.

⁷⁴ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara 2011, s. 1100.

⁷⁵ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2016, II, 1289.

değiştirmeksizin, bir yerden diğer bir yere nakletmektir.⁷⁶ (ii) Hikâye, kelimenin ilk halini ve suretlerini korumakla beraber, birinci yerden diğer yere nakletmekle onu kullanmaktır.⁷⁷ (iii) Hikâye, kelâmın orijinini, sûret-i ûlâsını tam anlamıyla ve benzer şekilde içerecek bir biçimde ifade etmektir.⁷⁸ (iv) Hikâye, mütekellimin kelâmının ya lafzen ya da mana itibarıyla aktarılmasıdır.⁷⁹

Yukarıda verilen tanımların incelenmesinden de fark edileceği üzere hikâye kelimesi, “nakil” kelimesiyle tanımlanabilmektedir. Bu bağlamda hikâye ile nakil terimlerinin birbirleri yerine kullanılması ve birbirlerinin eş anlamlısı olması meselesi akla gelmektedir. Hemen belirtelim ki “hikâye” ile “nakil” terimleri arasında ‘umûm-husûs yönünden birtakım farklar bulunmaktadır. İslâm düşünce tarihinde Ebû Ca’fer Muhammed et-Tûsî’nin (ö. 460/1067) kavı ile hikâye arasında birtakım farklara değindiği bilinmektedir. Onun belirttiğine göre *kavı* hikâye’ye delâlet ederken *kelâm*, hikâye ifade etmez. Örneğin, *kâle elhamdülillâhi* ifadesi, kelâm ifadesi ile ortaya konulduğunda *tekelleme bi’l-hakk* şeklinde ifade edilir. Hikâye ise üç vecihte gelebilir. (i) Lafız ve mana bilindiği zaman *hikâyetü’l-lafz ve’l-ma’nâ* olur. (ii) Lafız bilinip manası bilinmediğinde *hikâyetü’l-lafz* olur. (iii) Lafız bilinmeyip mana/öz bilindiğinde *hikâyetü’l-ma’nâ* olarak adlandırılır.⁸⁰ Netice olarak hikâye yukarıda ifade edildiği gibi bir kelimeyi bir yerden başka bir yere hiçbir değişiklik yapmadan nakletmek demektir. Fakat “nakil” kelimesinde ise sıfatında yahut herhangi bir özelliğinde tebdîl söz konusu olabilmektedir. Bir başka ifadeyle *nakl-i lafzî* ve *nakl-i ma’nevî* söz konusudur.⁸¹ Bu durumda “her hikâye nakildir; fakat her nakil hikâye değildir” denilebilir. Türkçe’de ise “nakil”, bir yerden alıp başka bir yere iletme, aktarma, taşıma, geçirme, anlatım, söyleme, hikâye etme gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁸²

Arap dili nahiv ulemâsının “hikâye” kelimesine yüklemiş oldukları anlam, Tefsir terminolojisindeki anlamından farklıdır. Onlara göre bu terim, herhangi bir kelime veya terkîbin,

⁷⁶ “el-Hikâyetü, ‘ibâretun ‘an nakli kelimetin min mavdi’in ilâ mavdi’in bi-lâ tagyîri hareketin ve tebdîli sîgatin” (bk. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu’cemü’t-Ta’rifât* (nşr. Muhammed Sıddık el-Minşâvî), Dâru’l-Fadîle, Kâhire, ts., s. 80).

⁷⁷ Zeynüddîn Abdürraûf el-Münâvî, *et-Tevkîf ‘alâ Muhimmâtî’t-Te’ârîf* (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Dâru’l-Fikrî’l-Mu’âsir, Beyrût 1410/1990, s. 291.

⁷⁸ “el-Hikâyetü, îrâdü’l-lafzi ‘alâ istîfâi sûretihî’l-ûlâ ve kîle el-ityânu bi-misli’s-şey’i” (bk. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 80; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 409).

⁷⁹ “el-Hikâyetü, hüve en yühkâ kelâmü’l-mütekellimi immâ bi-lafzihî ev bi-ma’nâhu” (bk. İbnü’n-Nakîb el-Makdisî, *Mukaddimetu Tefsîri İbnî’n-Nakîb fî ilmi’l-beyân ve’l-meânî ve’l-bedî’ ve’l-câzî’l-Kur’ân* (nşr. Zekerîyyâ Sa’îd Alî), Mektebetü’l-Hancî, Kâhire 1415/1995, s. 414).

⁸⁰ Ebû Ca’fer Muhammed et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî), Dâru İhyâ’it-Türâsî’l-‘Arabî, Beyrût, ts., II, 173.

⁸¹ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 902.

⁸² Komisyon, *Türkçe Sözlük*, s. 1746.

cümle içerisinde yer alırken, ilk âmil tarafından kazanmış olduğu i'râbını aynen koruyarak, ikinci bir cümle terkibinde eski haliyle tekrarlanması anlamındadır.⁸³ Zemahşerî ve Nizâmeddin en-Nisâbü'rî (ö. 730/1329) "hikâye" terimini Arap dilbilimi açısından şu şekilde tanımlamaktadırlar: "Hikâye, bir lafzın, cümledeki i'râbı dikkate alınmayıp ilk sureti korunarak nakledilmesidir."⁸⁴ Bu tanıma uygun olarak Arap dilinde örnek vermek gerekirse, "sana iki hurma yeter" anlamında *yekfike temretâni* diyen birine "bırak iki hurmayı" anlamında *da'nî min temretâni* ifadesinde "hikâye" söz konusudur. Benzer şekilde "Elhamdülillâh ile başladım" anlamında *bede'tü bi'l-hamdülillâh* ifadesinde ve "Enzelnâhâ Sûresi'ni okudum" anlamında *kara'tu sûretü enzelnâhâ* ifadelerinde de hikâye vardır.⁸⁵

Arap dili ve edebiyatında kavî'dan sonra gelen ifade (*mâ câe ba'de'l-kavî*), mahkiyyun 'anh olup hikâye edilmek üzere merfu' olunur. Örneğin, "وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ" / "Bizi bağışla' deyin yanlışlarınızı bağışlayayım." (el-Bakara 2/58) âyetinde *hittatun*; "وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ" / "Baş üstüne' diyorlar." (en-Nisâ 4/81) âyetinde *tâ'atun* kelimesi; "وَأَدْخُلْهُا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا" / "Hani onun yanına gelip 'Selâm' demişlerdi." (el-Hicr 15/52) âyetinde *selâmen*, mahkiyyun 'anh olmaktadır.

D. VAHİY

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm başta olmak üzere ilâhî dinlerin bütününde, neredeyse her toplumda ve kültürde, metafizik gerçeklik ile iletişimi ifade etmek konusunda, bir vahiy düşüncesi var olagelmıştır. Esasen vahiy olgusunun ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'le başlaması, vahyin insanlık tarihiyle eş zamanlı var olduğunu göstermektedir.⁸⁶ Bununla birlikte mecâzî (metaforik) anlamı hariç vahyi, dinden ayrı bir hakikat olarak telakki etmek mümkün gözükmemektedir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi ilâhî dinlerin esaslı bir şekilde birbirinden ayrılmasında, hatta aynı din içindeki farklılaşmaların temelinde rol oynayan ana faktör, ilgili dinlerin vahiy telakkilerine/algılarına dair farklı yaklaşımları ileri sürmelerinden

⁸³ Sîbeveyhi Amr b. 'Osmân el-Hârisî, *el-Kitâb* (nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn), 'Âlemu'l-Kitâb, Beyrût 1403/1983, III, 327.

⁸⁴ "el-Hikâyetü en tecîe bi'l-kavli ba'de naklihi 'alâ istibkâi sûretihi'l-ülâ" (bk. Cârullâh Mahmûd b. 'Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (nşr. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Mu'avvaz, Fethi Abdurrahmân Ahmed Hicâzî), Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyâd 1418/1998, I, 130; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân* (nşr. Zekerîyyâ 'Umeyrât), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1416/1996, I, 134).

⁸⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 130.

⁸⁶ Kur'ân'ın bütünlüğünde Hz. Âdem ile ilgili pasajlar için bk. el-Bakara 2/30-38; el-A'râf 7/11-25; el-Hicr 15/28-44; el-İsrâ 17/61-62; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116-123; Sâd 38/71-85.

kaynaklanmaktadır. Vahyin mâhiyetini en genel anlamda analiz etmek için ‘anlaşılabilirlik ve kavranabilirlik’ açısından “muhatap” olmak gerekmektedir. Vahiy tecrübesi yaşamamış ya da vahye muhatap olmayan nesillerin vahyin mâhiyetini ne ölçüde anlama imkânına sahip olacakları hususundaki muğlaklık belirginleştirilmelidir. Allah ile insan arasındaki en etkin iletişimin kavranmasında odak işlevi gören ve metafizik âlemden fizik âlemine iletişimi anlama konusunda kapı aralayan “vahiy” düşüncesinin anlaşılabilmesi için derinlemesine bir kavram analizi gerekmektedir.

Kur’ân’ın bütünlüğünde Allah’ın peygamberlerle iletişimi daha çok “vahiy” kelimesiyle ifade edilmekle birlikte *inzâl/tenzîl, kelâm/teklîm, tefhîm, irâe, ta’lîm, kîrâ’et, tilâvet, tebyîn, îtâ’, ilkâ, itlâ’, şerh-i sadr, ictibâ* ve *istifâ* ifadeleri de vahiy ile aynı semantik alanı paylaşmaktadır. Bununla birlikte Allah ile peygamber iletişiminin mâhiyetini çözümlemede diğer terimlerden ziyade “vahiy”, odak kavram olarak öne çıkmaktadır.⁸⁷ Bu sebeple aşağıda sözlükbilim ve terimbilim açısından sadece “vahiy” kelimesinin anlam yolculuğu incelenecektir.

V-h-y kök fiilinden türeyen “vahiy” kelimesinin kök anlamı lügavî sözlüklerde, “hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek/bildirmek, bir şeyi hızla yapmak, bir şeyi anlaşılır kılmak (*ifhâm*), îmâ etmek, işaret etmek ve ilhâm etmek” şeklinde verilmektedir.⁸⁸ “el-Vahy” sîgasıyla isim halini alan bu kelime “mesaj (risâlet), gizli ve hızlı iletişim, hızlı gösterilen işaret, gizli söz, îmâ, yazma (kitâbet), ilhâm ve fısıldama” manalarında kullanılmaktadır. Peygamberler Allah’tan gelen bilgileri çabucak alınca bunlara “vahiy” denmiştir. Arap dilinde “acele et, acele et” manasında *el-vahâ el-vahâ*; “hızlı bir iş veya ani bir olay” anlamında *emrun vahıyyun* denmektedir. Bu işaret de îmâ/kinâye ve üstü kapalı bildirmek, söylemek, konuşmak ve ilhâm etmek şeklinde olabilir.⁸⁹ Herhangi bir cümle oluşturmeyen salt bir sesle, bazı organlarla îmâ ve işarete bulunmak, fısıldamak ve emretmek şeklinde veya yazarak da olabilir.⁹⁰ Kâtiplerin yazarken ellerinin hızlı hareket etmesinden dolayı yazıya da “vahiy” denmiştir. Kaşın vahyi (*vahyu’l-hâcib*), gözün vahyi

⁸⁷ Murat Sülün, *Kur’ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, Ensar Yay., İstanbul 2013, s. 25-27.

⁸⁸ Vehâ yahî vahyen fiili, ketebe yektübü ketben gibi birinci bâb kalıbında vaz’ edilmiştir (bk. el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, IV, 353).

⁸⁹ el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, IV, 353-354; Ebû Nasr İsmâ’il b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcû’l-lûğâ ve sıhâhu’l-Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdulgafûr ‘Attâr), Dârü’l-İlm li’l-Melâ’în, Beyrût 1399/1979, VI, 2519-2520; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XV, 379-382.

⁹⁰ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 858-860; el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 722; el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, s. 918; Muhammed b. A’lâ et-Tehânevî, *Mevsu’atu Keşşâfu ıstılâhâtı’l-fünûn ve’l-ulûm* (ed. Refik el-Acem; nşr. Ali Dahruc), Mektebetü Lübnân, Beyrût 1996, II, 1776.

tabirleri de kaş ve gözle çok süratli işaret yapılmasından dolayıdır.⁹¹ Aşağıdaki beyitte geçen “vahiy” kelimesi, “işaret” anlamındadır.

يَرْمُونَ بِالْخُطْبِ الطُّوَالِ وَتَارَةً وَخِي الْمَلَا حِظَّ خَيْفَةَ الرُّقْبَاءِ

“Kabile hatipleri, bazen uzunca hitâbeleriyle açıktan açığa karşı tarafa saldırırlarken, bazen de rakiplerinden korkup, saldırılarını gizliden gizliye yaparlardı.”⁹²

Arap şiirinde bazen vahiy kelimesi “bakışmak”, yani kelimelerin aracılığı olmadan, yalnızca bakışlarla “içteki duyguyu karşıdakine anlatmak” anlamında da kullanılmaktadır. Örneğin, aşağıdaki şiirde, birbirini seven iki âşığın gönül dili ile birbirine bir şeyler îmâ etmesi ve bu yolla aralarında bir iletişim kurulması “vahiy” kelimesi ile ifade edilmiştir:

نَظَرْتُ إِلَيْهَا نَظْرَةً فَتَحَيَّرْتُ دَقَائِقُ فِكْرِي فِي بَدِيعِ صِفَاتِهَا

فَأَوْحَى إِلَيْهَا الْمَطْرَفُ أَنِّي أَحِبُّهَا فَأَثَّرَ ذَلِكَ الْوَحْيُ فِي وَجَنَاتِهَا

“O sevgiliye öyle bir bakışla bakmışım ki tarifsiz güzelliği karşısında düşüncem derinlikleri sarsıldı. Bu bakışım ona kendisini sevdiğimi söyledi (vahyetti) ve bu etkileşim (vahy) onun yanaklarında tesirini bıraktı (ve onun yüzü bu bakış sebebiyle kıpkırmızı oldu).”⁹³

Arapça’da “vahiy” kelimesinin sözlük anlamda giydirildiği anlamın İngilizce’de eş değeri “revelation” ifadesidir. Bu ifade orijin olarak Latince’de, *revelatio* kelimesinden türetilmiştir. *Revelatio* da bildirmek, açıklamak, ifşa etmek, göstermek, örtüsünü kaldırmak, yeteneğini sergilemek, söylemek, ortaya çıkarmak, bir inancı yansıtmak ve bilinir yapmak anlamlarında kullanılmaktadır.⁹⁴ ‘Ahd-i Cedîd’in Yuhanna İncili (*Gospel of John*) bölümünün Latince’den çevirisinde *apokalypsis* kelimesi kullanılmıştır. Bir başka ifadeyle Latince’de “revelatio” kelimesi, Yunanca’da *apokalupsis* kelimesinin eşdeğeri olarak kabul edilmektedir. Fiil formu olarak *apokaluptein* kelimesi de “örtüsünü kaldırmak veya açmak” anlamına gelmektedir. Gerek

⁹¹ el-Kâdî İyâz, *eş-Şifâ’ bi-ta’rîfi hukûki’l-Mustafâ* (nşr. Abduh Ali Kûşek), Câizetü Dübey ed-Devliyye li’l-Kur’ânî’l-Kerîm, Dübey 1434/2013, s. 312.

⁹² et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1776.

⁹³ Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Vahyü’l-Muhammedî*, Müessesetü ‘İzzuddin, Beyrût 1406, s. 81; Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih, *Mebâhis fî ‘ulûmî’l-Kur’ân*, Dâru’l-İlim li’l-Melâyin, Beyrût 1977, s. 24; Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yay., Ankara 1997, s. 22. Bu şiirin varlığından beni haberdar eden ve şiiri *Kur’ân Bilgisi ve Tefsir Usulü* adlı basılmamış ders kitabına alarak tam metnine ulaşmamı sağlayan danışman hocama teşekkür ederim.

⁹⁴ Jorge J. E. Gracia, *How Can We Know What God Means? The Interpretation of Revelation*, Palgrave Publishers, New York 2001, p. 2-3, 15; Aydın Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy Ve Mucize*, Elis Yay., Ankara 2006, s. 13-14.

Arapça'da gerekse de İngilizce, Latince ve Yunanca'da vahiy ve eş değerlerinin temel anlamının, "bilme, öğrenme ve bilgi" ile yakın bir anlam ilişkisi içerisinde olduğu görülmektedir.⁹⁵

Arap dilinde "vahiy" kelimesinin sözlük anlamı itibarıyla, "Allah'tan olmayan bildirim ve işaretler" ve "Allah tarafından gelen işaret ve bildirimler" olmak üzere iki şekli de kapsadığı anlaşılmaktadır. Ancak terminolojik anlamda ise sadece Allah tarafından olan bildirim ve işaretin ismi anlamında bir kullanımı söz konusudur.⁹⁶ İstılâhî anlamda en genel ifadeyle, Allah'ın insanoğluna iletişimi olan vahiy, Kur'ân'ın vahiy zincirinin son halkası olması bakımından Tefsir'le; Kelam'da 'usûl-i selâse'nin ulûhiyyet, nübüvvet ve me'âd'dan teşekkül etmesi, nübüvvetin temel dinamiğinin vahiy olması ve vahyin bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi bakımından Kelam'la; kudsî hadîsler⁹⁷ başta olmak üzere *vahy-i gayr-ı metlûvv* ve türevlerin metodolojisinde kullanılması sebebiyle Hadis'le müşterek kullanılan aslî bir terimdir. Vahiy, herhangi bir yolla kaynağının Tanrı veya ilâhîlik olduğunun izlendiği her dinde önemli bir terim olarak görülmektedir.⁹⁸ Bütün dinlerde vahiy telakkisi olduğundan, 'vahy'in Dinler Tarihi'yle de müşterek kullanılan aslî bir terim olduğu söylenebilir.

Tefsir terminolojisinde vahiy terimine dair zikredilen başlıca tanımları şu şekilde sıralamak mümkündür: (i) Vahiy, hızlı ve gizlice bir manayı herhangi bir varlığa iletmektir (*ilkâu'l-ma'nâ*).⁹⁹ (ii) Vahiy, gizlice nefse bir manâ bırakmaktır ki bu vaziyete vahiy denilmesi peygamberlerle sınırlıdır.¹⁰⁰ (iii) Vahiy, Allah'ın peygamberlerden herhangi birine kelâmını indirmesidir.¹⁰¹ (iv) Vahiy, Allah'ın kendi peygamberlerine ve velîlerine gönderdiği ilâhî sözlere denir.¹⁰² (v) Vahiy,

⁹⁵ Avery Dulles, *Models of Revelation*, Orbis Books, New York 1982, p. 19.

⁹⁶ Vahy-i zâhir ve vahy-i bâtin olmak üzere genel anlamda vahiy çeşitlerine dair detaylı mülahazalar için bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku Ve Fıkıh İstılâhları Kâmu'su* (haz. Sıtkı Güllü), Eser Neşriyat, İstanbul 1997, V, 409-410.

⁹⁷ Abdullâh Sirâceddîn (1924-2002) kudsî hadîsi şu şekilde tanımlamaktadır: "Kudsî hadîs, bize âhâd olarak nakledilmiş olan -ancak tevâtür şartlarını taşımayan- Hz. Peygamber'in Rabbine isnâd ettiği hadislerdir." Sirâceddîn'e göre kudsî hadîsleri ilk söyleyen Allah olması sebebiyle genelde lafızlar da Allah'a izâfe edilir. Bazen de kudsî hadîsleri haber verenin Hz. Peygamber olması sebebiyle lafızlar Hz. Peygamber'e de isnâd edilmektedir. Kudsî hadîsle Kur'ân arasındaki farklara dair detaylı mülahazalar için bk. Abdullâh Sirâceddîn el-Halebî, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye fî mustalahi'l-hadîs*, Dârü'l-Felâh, Halep 1430/2019, s. 23-24.

⁹⁸ Johannes Deninger, "Revelation", *The Encyclopedia of Religion* (trans. from German by Matthew J. O'Connell), Thomson Gale, 2005, XI, 7773.

⁹⁹ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 37; Şemseddin Ahmed Kemâlpasazâde, *et-Ta'rîfât ve'l-İstılâhât* (nşr. Hâlid Fehmî), Müessesetü'l-Alyâ', Kâhire 1430/2009, s. 105; Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *el-Hudûd fî'l-usûl* (nşr. Muhammed Süleymânî), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1999, s. 129.

¹⁰⁰ el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 721.

¹⁰¹ et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1776.

¹⁰² el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 858-860; el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 722; el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, s. 918; et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1776.

herhangi bir 'ibâre olmaksızın, 'ibârenin makâmına kâim işaretin kendisiyle gerçekleştiği şeydir.¹⁰³ (vi) Vahiy, Allah'ın kulları arasından peygamber olarak seçtiği elçilerine, 'dilediği hidâyet ve bilgiyi' insanların alışık olmadığı bir tarzda gizli bir yolla bildirmesidir.¹⁰⁴ (vii) Vahiy, vasıtalı veya vasıtasız olarak Allah katından olduğuna yakînî bir şekilde inanmak koşuluyla herhangi bir şahsın kendinde bulduğu irfândır.¹⁰⁵

Söz konusu tanımlardan anlaşıldığı üzere genel anlamda vahiy terimi, peygamberlere özgü değildir. Dolayısıyla "vahiy" genel anlamda Allah ile tüm yarattıkları arasındaki bir haberleşme ve hitap şeklidir. Bununla birlikte peygamberlere mahsus olan bir vahiy tarzı da bulunmaktadır. Bu hususi anlamıyla, yani peygamberlik vahyi Elmalılı Muhammed Hamdi'nin (1878-1942) ifadesiyle, "*Beşerin diğer ilimlerinin üstünde özel bir keyfiyet taşıyan ve kesin bir bilgi telkin eden gerçek tecellinin adıdır.*"¹⁰⁶ Terminolojik anlamda "vahiy" denildiği zaman daha çok bu mana kastedilir. Böylece "vahiy", tahsîs yoluyla genel anlamından soyutlanarak Allah'ın sadece peygamberler aracılığıyla insanlara yönelik iletişimi ifade eden anlamı ön plana çıkartılmaktadır.

Vahiy ile bazı durumlarda eş anlamda kullanılan "ilhâm" (sözsüz vahiy) terimine de değinmek gerekmektedir. Lehm (lehem) kökünden türemiş olan "ilhâm" kelimesinin sözlük anlamı, "*içmek, birden yutmak, yutturmak*"tır.¹⁰⁷ Terminolojik anlamda ilhâm kelimesinin anlamına dair Tefsir terminolojisinde yer verilen başlıca tanımlar şu şekildedir: (i) İlhâm, feyiz yoluyla kalbe bırakılan şeye denir.¹⁰⁸ (ii) İlhâm, kalbe doğan bilgidir ki âyet veya aklî bir delîl ile istidlâl etmeksizin amel etmeye çağırır.¹⁰⁹ (iii) İlhâm, Allah'ın bazı seçkin kullarının kalplerine bırakmış olduğu ve kalbin de "bırakılan ile" mutmain olduğu şeydir.¹¹⁰ (iv) İlhâm, insanın nefsinde hissettiği bir şuur veya vicdandır ve nefis onun nereden geldiğine itibar etmeden istenilenin

¹⁰³ "el-Vahyu mâ teka'u bihi'l-işâretü makâme'l-'ibâreti min gayri 'ibâretin" (bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye* (nşr. Ahmed Şemsuddin), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1420/1999, III, 117; IV, 7). Bu tanımda görüldüğü üzere "vahiy" ile sözlü bir aktarımın yerini tutan 'sözsüz bir aktarım' kastedilmektedir. Söz konusu tanıma dair detaylı mülahazalar için bk. Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, Litera Yay., İstanbul 2017, s. 182-183.

¹⁰⁴ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'İrfân*, I, 55.

¹⁰⁵ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-hakîm (Tefsîrü'l-Menâr)*, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1947, I, 220; a.mlf., *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 82.

¹⁰⁶ Elmalılı, *Alfabetik İslâm Hukuku*, V, 409-410.

¹⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII, 554.

¹⁰⁸ Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye* (nşr. Alî Kemâl), Dâru İhiyâ't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrût 1436/2014, s. 39; es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 32; Kemâlpasazâde, *et-Ta'rîfât*, s. 97; el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 89.

¹⁰⁹ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 32; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 173.

¹¹⁰ Tâceddin es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fî usûl'l-fıkḥ* (nşr. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003, s. 111; el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 89.

peşine koyulur. Bu tanımdan hareketle ilhâmın açlık, susuzluk, üzüntü ve sevinç dürtülerine benzediği söylenebilir.¹¹¹ (v) İlham, Allah'ın, doğrudan veya melek vasıtasıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırmasına denir.¹¹²

İlhâm ile elde edilen bilgi genel olarak hüccet kabul edilmezken ehl-i tassavvuf tarafından hüccet sayılmıştır. İlham ile i'lâm arasındaki farka gelince; ilham, i'lâmdan daha hâstır/özeldir. Çünkü i'lâm yani bildirmek kesb yoluyla olabileceği gibi tenbîh yoluyla da olabilir.¹¹³ İlham ya keşf yoluyla ya da melek aracılığı olmadan bizzat Allah tarafından kalbe doğması şeklinde olur. Vahiy ise ya 'doğrudan (perde arkasından)' veya 'melek aracılığıyla' ya da 'kalbe doğması/üflemesi' şeklinde olur.¹¹⁴ Bu nedenledir ki Allah'ın kelâmı olduğu halde kudsî hadîslere kutsal kitap vahyi anlamında "vahiy" denmez. Vahiy nübüvvetin özelliklerinden biri iken "ilhâm" ise vahiyden daha geneldir. Alınan vahyin tebliği/iletimi şart iken bütün ilham türlerinde bu şart değildir.¹¹⁵ Bununla birlikte tebliğin fonksiyonu, 'vahyin' "metlûvv" veya "gayri metlûvv" olmasına göre değişiklik arz edebilir. Bir başka ifadeyle Tivrât, İncîl, Kur'ân veya sahifeler gibi metin olarak sunulan vahiylerin muhataba iletilmesinde tebliğin şart olduğunu ileri sürmek mümkün iken 'Allah'ın Hz. Mûsâ'ya asâsını taşa vurup ondan on iki göze çıkartmasını istemesi' gibi Tivrât dışı vahiyler veya ilâhî direktifler ya da Hz. Muhammed'e melek aracılığıyla veya aracısız olarak verilen *vahy-i gayri metlûvvda* (Kur'ân dışı vahiylerde) tebliğin mutlak surette şart olduğunu ileri sürmek güç görünmektedir. Bir başka ifadeyle "ilhâm"da alınan mesajın 'iletilmesi' şart olmasa da bireyi harekete geçirmesi ve dolayısıyla kişiyi aktifleştirmesi bakımından "vahiy"le de ortak noktaları hâiz olduğu söylenebilir.

Abdür-raûf el-Münâvî, vahyin gelişinin birkaç şekilde olabileceğini ifade etmektedir: (i) Cebrâil'in Hz. Muhammed'e bazı durumlarda belirli surette yaptığı tebliğler gibi, vahyi getiren elçinin bizzat görülmesi ve sesinin işitilmesi şeklinde olan vahiy. (ii) Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını işitmesi gibi vahyedenin gözükme/sizsin bir sesin işitilmesi şeklinde gerçekleşen vahiy. (iii) *"İnne rûha'l-emîne kad nefese fî rû'î/Muhakkak ki, Rûhu'l-Emîn (Cebrâil) kalbime üfledi."*¹¹⁶ hadîsinde

¹¹¹ Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 82.

¹¹² Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *DîA*, İstanbul 2000, XXII, 100-101.

¹¹³ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 32; el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, s. 173.

¹¹⁴ *"Bir beşer için Allah'ın kendisiyle konuşması olacak şey değildir. Sadece; vahyederek, perde arkasından ya da bir elçi gönderip de onun -kendi izni ile- dilediklerini vahyetmesi şeklinde olur."* (eş-Şûrâ 42/51) âyetinde açıkça Allah ile insan arasındaki iletişimin ve vahyin ancak üç şekilde olabileceği ortaya konulmaktadır.

¹¹⁵ "el-Vahyu meşrûtun bi't-tebliği dîne'l-ilhâm" (bk. el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, s. 173).

¹¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân* (nşr. Abdül'alî Abdülhamid Hâmid), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1426/2003, II, 406. Ayrıca bk. Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*

ifade edildiği gibi vahyin kalbe ilkâ edilmesi şeklinde olan vahiy. (iv) “*Ve evhaynâ ilâ ummî Mûsâ/Mûsâ’nın annesine, ilhâm ettik.*” (el-Kasas 28/7) âyetinde olduğu gibi ilhâm yoluyla gelen vahiy. (v) “*Ve evhâ rabbuke ilâ’n-nahl/Rabbın bal arısına ilhâm etti.*” (en-Nahl 16/68) âyetinde olduğu gibi boyun eğdirerek, itaat ettirerek yaptırmak suretiyle olan vahiy. (vi) “*İnkata’atî’l-vahyu ve bakiyyetî’l-mübeşşirât ru’yâ’l-mü’mini/Vahiy artık kesilmiştir, geriye sadece mübeşşirât kalmıştır. O da Mü’minin rüyasıdır.*”¹¹⁷ hadîsinde ifade edildiği gibi uykuda görülen ve dolayısıyla rüya şeklinde gerçekleşen vahiy.¹¹⁸ Birinci ve ikinci maddelerde yer alan vahiy türüne “kutsal kitap vahiyi” ve “vahy-i metlûvv” (lafzî okunan vahiy); diğer maddelerdekine ise “ilhâm” ve “vahy-i gayr-ı metlûvv” (lafzî okunmayan vahiy) de denilmektedir.

Sadrüşşerîa es-Sânî (ö. 747/1346) ve Tehânevî’nin ise vahyi, “zâhir” ve “bâtın” olmak üzere ikili bir tasnîfe tabi tuttukları görülmektedir. Zâhir olanı da kendi içerisinde üçe ayırmaktadırlar: (i) Meleğin Allah’tan aldığı âyetleri Hz. Peygamber’in kulağına/semâ’ına bizzat söylemesi suretiyle olan vahiy. Kur’ân’ın tamamı bu şekilde inmiştir. (ii) “*Rûhu’l-Emîn (Cebrâil) kalbime üfledi.*”¹¹⁹ hadîsinde ifade edildiği gibi meleğin bir açıklama olmaksızın işaret bırakmak suretiyle vahiy getirmesidir. Bu tür vahye “*hâtıru’l-melek*” de denmektedir. (iii) Hz. Peygamber’e gelen tüm ilhâmlar mutlak surette hüccet olarak kabul edilirken, evliyâullâha gelen ise böyle değildir. Bâtınî vahiy ise ictihâd ve düşünce ile olan vahiydir.¹²⁰

Vahiy ile ilintili bir diğer terim de ‘nübüvvet’tir. Sözlükte “bilinmeyen haber vermek” anlamına gelen “nübüvvet” terimi İslâmî ilimler terminolojisinde, ‘dünya ve âhiretle ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi gayesiyle Allah ile kulları arasında elçilik görevini yapmak’ şeklinde tanımlanmaktadır.¹²¹ Nübüvvet müessesesinin en temel dinamiğinin vahiy olduğu müsellemidir. Bu bağlamda “Nebî”, kendisine melek aracılığıyla vahiy verilen veya kalbine ilhâm edilen ya da sahîh rüya ile tenbîh olunan kimsedir. “Resûl” ise, nübüvvet vahyinin üstündeki özel vahiy

(nşr. Mustafa Abdülkâdir ‘Atâ), Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrût 1411/1990, II, 6; Zekiyyüddîn Abdülazîm el-Münzirî, *et-Tergîb ve’t-terhîb*, Dârü İhyâ’i’t-Türâs, Beyrût 1388/1968, II, 534; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmî’l-Kur’ân* (nşr. Merkezü’d-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye), Mücemma’ü’l-Melik Fehd li-Tıbbâ’atî’l-Mushafî’s-Şerif, Medîne, ts., I, 299. Söz konusu rivâyet ve değerlendirmeler için bk. Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsî’s-sahîha ve şey’ün min fıkhihâ ve fevâ’idihâ*, Mektebetü’l-Me’ârif, Riyâd 1416/1996, VI/1, 865-867.

¹¹⁷ el-Buhârî, “Ta’bîr”, 5.

¹¹⁸ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 858-860; el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 721-722.

¹¹⁹ el-Beyhakî, *el-Câmi’ li-şu’abî’l-îmân*, II, 406.

¹²⁰ Sa’deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ilâ keşfi hakâ’iki’t-Tenkîh* (nşr. Zekerîyyâ ‘Umeyrât), Darü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrût, ts., II, 32-33; et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1776.

¹²¹ el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 691.

sebebiyle daha üstündür. Çünkü Resûl, Allah tarafından kitap verilmekle kendisine bilhassa Cibrîl'in vahiy getirdiği kimsedir.¹²²

Netice olarak İslâmî ilimler terminolojisinde “vahiy” ve onunla ilintili diğer terimlere dair yer verilen tanımlara ve açıklamalara bakıldığında vahyin kaynağının, bir “ulûhiyet” anlayışı ile ilişkilendirildiği ve Allah'ın yetkinlik ifade eden sıfatlarından/fiillerinden biri olan ve genel anlamda onun konuşmasını ortaya koyan “kelâm” sıfatının/fiilinin bir tezahürü olduğu görülmektedir. Seçilen peygamberler vasıtasıyla Allah, bilinmeyi istemekte ve mesajlarını mu'cizevî bir surette iletmektedir. Esasen bu iletinin bizâtihi kendisine veya iletilen şeye ‘vahiy’ denilmektedir. Allah'ın mesajlarını insanlığa iletirken *vahy-i metlûvvda* kelâm-ı beşerden iktibâslarda bulunmasının, bunları anlaşılacak için özünde vasıta/araç (intermediary) olarak kullandığı söylenebilir.

E. İKTİBÂS

Kur'ân'ın anlatım üslûbuna bakıldığında, yerine göre meleklerden, cinlerden ve şeytanlardan, yerine göre de mü'min, kâfir, münâfık, yahudi, hristiyan veya müşriklerden iktibâsların/alıntılarının olduğu görülmektedir. Bir bakıma Kur'ân, asıl mesajların aktarılmasında bu iktibâsları aracı olarak kullanmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'da Allah'ın yaptığı iktibâsların mâhiyetinin ne olduğu veya bunlara ‘iktibâs’ denilip denilemeyeceği hususunu mütâlaa etmek gerekmektedir. Tartışmanın seyrinin netleştirilmesi konusunda önemi hâiz olan “iktibâs” kelimesinin sözlük ve terim anlamına aşağıda yer verilecektir.

Arap dilinde “iktibâs” kelimesinin sözlük anlamı “ateş yakmak, ateşten köz veya kor almak, ateş talep etmek”tir.¹²³ Mecâz anlamda ise “iktibâs” kelimesi, “bilgi elde etmeye çalışmak, birinin ilminden istifade etmek, ilim almak, faydalanmak, ilim ve hidâyet talep etmek” anlamlarında kullanılmaktadır. “Ona ateş veya ilim verdim” anlamında *ekbastuhu nâren ev 'ilmen* veya “ondan istifade ettim” anlamında “*iktabestu minhu 'ilmen*” denilmektedir. Kur'ân'ın bütünlüğünde k-b-s (ق ب س) kökü üç âyette geçmektedir.¹²⁴ “سَآئِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آيَةٍكُمْ بِشِقَاقٍ قَبَسٍ”/Size oradan ya bir haber getireceğim ya da bir kor ateş alıp getireceğim.” (en-Neml 27/7) âyetinde hakikat anlamında; “نُظَرُونَا تَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ”/Bize bakın da nurunuzdan faydalanalım.” (el-Hadîd 57/13) âyetinde ise mecâzî

¹²² es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 201; Kemâlpasazâde, *et-Ta'rifât*, s. 432.

¹²³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, III, 960.

¹²⁴ Tâhâ 20/10; en-Neml 27/7; el-Hadîd 57/13.

manada kullanılmaktadır.¹²⁵ Türkçe’de ise “iktibâs”, ödünç alma, ödünç alınan şey ve alıntı anlamlarına gelmektedir. Buna göre fiil formuyla iktibâs etmek, ödünç almak ve bir bilgiyi, sözü alıntılarla anlamındadır.¹²⁶

Terminolojik anlamda iktibâs ise en genel ifadelerle, ‘bir şâir veya yazarın herhangi bir ifadeyi süsleyip manayı kuvvetlendirmek ve ifadeye canlılık ve sıcaklık kazandırmak maksadıyla âyet ve hadîslerden bir kısmını, âyet ve hadîs metni olduklarına işaret etmeksizin alıntılanmasına’ denir.¹²⁷ İslâmî ilimler terminolojisinde “iktibâs” kelimesinin terim anlamına dair çok sayıda tanımın yapıldığı görülmektedir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî “iktibâs” terimini, “*nesir ya da nazım olsun sözün, Kur’ân’dan veya hadîsten bir şey içermesi*”¹²⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Şihâbeddîn el-Kalkaşendî’ye (ö. 821/1418) göre ise iktibâs, “*Sözün Kur’ân’dan bir şey tazammun etmesi ve bu sözün Kur’ân’dan olduğunun belirtilmemesidir.*”¹²⁹ Terim anlamı ‘Kur’ân veya Hadis metinlerinden alınmış bir ibâreyi cümleye yerleştirmek anlamında’ olan bu edebî sanat, İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren kullanılagelmıştır.¹³⁰ Hz. Peygamber dualarında ve hutbelerinde Kur’ân’dan iktibâslar yapmıştır.¹³¹ Söz konusu tanımlardan anlaşıldığı üzere genellikle Kur’ân’dan veya hadîsten bir şeyi alıntı yapmaya iktibâs denilmektedir. Bununla birlikte çalışmamızda “iktibâs” ile kastettiğimiz şey bu terminolojik anlam değildir. Kur’ân’ın canlı-cansız veya somut-soyut varlıkların ifadelerinden alıntılar yapmasına ilâhî iktibâs diyoruz.

Terminolojik anlamda “iktibâs”, ilk dönemlerde *tazmîn* sanatının kapsamı içerisinde mütâlâa edilmiştir. Tazmîn kelimesi de “damn veya damân” (ضمن، ضمان) kökünden türemiş olup sözlük anlamı, “bir şeyi içine almak, kapsamak, ihtiva etmek, bir şeyi başka bir şeyin içine

¹²⁵ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 652.

¹²⁶ Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lügatı* (nşr. Kemâl Edib Kürkcüoğlu), Enderun Kitabevi, İstanbul 1994, s. 61; Komisyon, *Türkçe Sözlük*, s. 1169.

¹²⁷ İsmail Durmuş, “İktibas”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 52.

¹²⁸ “el-İktibâs en yûdammine’l-kelâmu nesren ev kâne nazman mine’l-Kur’âni evi’l-hadisi” (bk. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 31).

¹²⁹ “el-İktibâs en yûdammine’l-kelâmu şey’en mine’l-Kur’âni ve lâ yünebbihu ‘aleyhi” (bk. Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ fî sinâ’ati’l-inşâ*, Dâru’l-Kütübî’l-Misriyye, Kâhire 1430/1922, I, 197).

¹³⁰ Kur’ân atıflarına Hz. Peygamber’in, sahâbenin ve tabi’ün nesillerin ifadelerinde, nüzûl döneminden sonra Arap dili ve edebiyatında ve hemen hemen tüm İslâmî ilimlerde gerek istişhâd gerekse de istikrâ (tümeyyün) yapma sâikleriyle başvurulduğu bilinen bir husustur. İslâmî ilimler metodolojisinde Kur’ân âyetlerinden yapılan iktibâslara dair örnekler için bk. Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâ’il es-Se’âlibî, *el-İktibâs mine’l-Kur’âni’l-Kerîm* (nşr. İbtisâm Merhûn es-Saffâr), Dâru’l-Vefâ, Mansûra 1412/1992, I, 143-185; el-Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, I, 197-201; Muhammed b. Muhammed Alî b. Ebî’l-Lütf, *Ref’u’l-İktibâs’an münkeri’l-İktibâs* (nşr. Bilâl Urfalı), Dâru’l-Maşrîk, Beyrût 2018, s. 25-39.

¹³¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV, İstanbul 2014, s. 119.

koymak, ona dâhil etmek, bir şeye garanti vermek, kefil olmak”tır.¹³² Belâgat terminolojisine bakıldığında terminolojik anlamda, “tazmîn” kelimesine dair çok sayıda tanımın yapıldığı görülmektedir.¹³³ Bu tanımlardan bazıları şöyledir: (i) Tazmîn, bir anlamın onu ifade eden herhangi bir isim ya da sıfat zikretmeksizin sözden anlaşılmasıdır.¹³⁴ (ii) Tazmîn, aynı manayı taşıyan bir kelimeyi, farklı bir kelime yerine kullanmaktır. (iii) Tazmîn, bir ismi zikretmeden, manasının dikkate alınmasıdır. (iv) Tazmîn, fâsıladan sonra gelen kelimenin, bir önceki kelimeyle olan yakınlığıdır. (v) Tazmîn, kelimenin manasını te’kîd veya cümledeki tertîbine riâyet etmek maksadıyla, söz arasına bir başkasının ifadesini eklemektir.¹³⁵ (vi) Tazmîn, bir şâirin başkasının şiirinden bir parçayı, şayet alınan şiir edebiyatçılar nezdinde meşhur değilse, sahibini de belirtmek suretiyle, kendi nazmı içerisinde zikretmesidir.¹³⁶ (vii) Tazmîn, bir fiilin veya vasfın bir başka fiilin veya vasfın manasını almasıdır. Bu durumda tazmîn olunan manaya, onların müteallaklarından olan ya bir harfe veya bir mamule işaret edilir. Buna göre cümlede iki mana meydana gelir.¹³⁷

VI. (XII.) yüzyıldan itibaren ve bilhassa Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) ile birlikte “iktibâs”, bed’î ilmi içerisinde mütâlâa edilmeye başlanmıştır. Kazvînî “iktibâs”ı, tazmîn sanatının kapsamından çıkararak Kur’ân ve Hadis tazmînine özel bir tesmiye olarak kullanmıştır. *Telhîsu’l-Miftâh* adlı eserinde “iktibâs” terimini, “Kur’ân veya hadîsten bir parçanın -ondan alındığına işaret edilmeden- sözün içeriğine alınmasıdır”¹³⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Bununla birlikte Kur’ân’dan yapılan nakillerin, “iktibâs” olduğuna dair ittifak; Hadis metinlerinden yapılan atıfların “iktibâs” olması konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır. Hadis metinlerinden yapılan atıfları *tazmîn*

¹³² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XIII, 257-258.

¹³³ Ziyâeddin İbnü’l-Esîr’in (ö. 637/1239) “tazmîn”i küllî ve cüz’î olmak üzere ikiye ayırdığı müşâhede edilmektedir. Ona göre “küllî tazmîn”, âyet ve haberi bütününüyle alıntılanmak iken, “cüz’î tazmîn” ise âyet ve haberin bir kısmını kelâmın içine katmaktır. Küllî ve cüz’î tazmîne dair örnekler ve detaylı mülâhazalar için bk. Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, *el-Meselû’s-sâ’ir fî edebî’l-kâtib ve’s-şâ’ir* (nşr. Ahmed el-Havfî, Bedevî Tabâne), Dâru’n-Nehda, Kâhire 1973, III, 200-205.

¹³⁴ er-Rummânî yukarıda yer verilen tanımı zikrettikten sonra tazmîni, (i) sözün haber delâletiyle delâlet ettiği tazmîn ve (ii) kıyâs delâletinin delâlet ettiği tazmîn olmak üzere ikiye ayırmaktadır (bk. Ebû’l-Hasen Alî b. İsâ er-Rummânî, *en-Nüket fî i’câzi’l-Kur’ân* (Selâsü Resâil fî i’câzi’l-Kur’ân’ın içerisinde) (nşr. Muhammed Ahmed Halefullâh, Muhammed Zaglûl Selâm), Dâru’l-Me’ârif, Kâhire, ts., s. 102-103).

¹³⁵ es-Süyûtî, *el-İtkân* adlı eserinde, tazmînin söz konusu tanımlarından ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci tanımları aktarmaktadır (bk. es-Süyûtî, *el-İtkân*, V, 1755-1756).

¹³⁶ el-Hatîb Muhammed el-Kazvînî, *Telhîsu’l-Miftâh* (nşr. Abdulhamid Hindâvî), Dâru’l-Kütübîl-‘ilmiyye, Beyrût 1430/2009, s. 115; Ahmed b. İbrâhîm es-Seyyid el-Hâşimî, *Cevâhirü’l-belâga fî’l-me’ânî ve’l-beyân ve’l-bed’î* (nşr. Yûsuf es-Sumeyl), el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrût 1426/2005, s. 340-341; Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Yay., İzmir 1999, s. 325-326.

¹³⁷ Muhammed et-Tâhîr b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, ed-Dâru’t-Tûnisîyye lî’n-Neşr, Tunus 1984, I, 123.

¹³⁸ “et-Tazmîn, en yûdammine’l-kelâmu şey’en mine’l-Kur’ânî ve’l-hadîsî lâ ‘alâ ennehü minhu” (bk. el-Kazvînî, *Telhîsu’l-Miftâh*, s. 114).

kapsamı içerisinde mütâlaa edenler de bulunmaktadır. Benzer şekilde Hadis metinlerinden yapılan iktibâsları, *tenvîr* adıyla isimlendirenler de vardır.¹³⁹ Bazı âlimler, iktibâsın kapsamını genişleterek tüm disiplinlerden yapılan nakillerin iktibâs olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kur'ân'da Câhiliye şiiri ile benzeşen birtakım ifadelerin bulunması, bazı münekkitlerin Kur'ân'ın eski Arap şiirinden iktibâs yapmış olduğu kanaatine sevk etmiştir.¹⁴⁰

İbnü'n-Nakîb el-Makdisî (ö. 698/1298) "iktibâs" terimini şu şekilde tanımlamaktadır. *"İktibâs, mütekellimin bir başkasına ait sözü, manayı vurgulamak için aktarmasına denir. Eğer aktarılan kelâm hacim itibarıyla fazla veya şiir olursa buna tazmîn; nakledilen söz kısa veya bir beytin yarısı kadar ise buna ibdâ' denir."*¹⁴¹ Kur'ân'da önceki ümmetlere dair yapılan aktarımlar ve benzerlikler konusunda İbn Ebû'l-İsba' olarak bilinen Ebû Muhammed Zekîyyüddîn Abdülazîm (ö. 654/1256) "tazmîn" ifadesini kullanmaktadır. İbn Ebû'l-İsba'a göre *hüsnü't-tazmîn*, ya mütekellimin kelâmında bir beytin bir parçasının ya da bir âyeti veya herhangi bir sözü manen aktarmasına veyahut bir meseli ya da hikmeti içermesine denir.¹⁴² Kur'ân bağlamında kısâs âyetinin (el-Mâide 5/45) Tevrât'tan; Hz. Muhammed (s.a.) ile ashâbının "ekin ve onun filizleri" temsiliyle anlatıldığı Fetih sûresinin son âyetinin de (48/29) Tevrât ve İncil'den iktibâs edildiğini kaydetmektedir.¹⁴³

Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) belirttiğine göre dilbilimciler, *"kâleti'l-yehûdu"* ve *"kâleti'n-nasârâ"* gibi Allah'ın Kur'ân'da kelâm-ı beşerden yaptığı nakiller, ister kısa ister uzun olsun hepsine *ibdâ'* demişlerdir. Bu konuda *"قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ"* (Melekler) *biz seni daima hamd ile tenzîh ve takdîs ederken, yeryüzünde bozgunculuk yapacak kan dökecek birini mi meydana getiriyorsun?' dediler.*" (el-Bakara 2/30) âyetini Allah'ın yapmış olduğu *ibdâ'*ya örnek olarak vermektedir.¹⁴⁴

¹³⁹ Tazmîn teriminin mefhûmu konusundaki tartışmalar için bk. Tâlib Muhammed İsmâ'il ez-Zevba'î, *Min Esâlibi't-ta'bîrî'l-Kur'ânî*, Dârü'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrût 1416/1996, s. 11-79; Demirci, *Tefsir Terimleri*, s. 119.

¹⁴⁰ İbn Ebû'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân* (nşr. Hıfî M. Şeref), Nehdatu Mısır li-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kâhire 1392/1972, s. 52-53; Durmuş, "İktibas", XXII, 52.

¹⁴¹ İbnü'n-Nakîb el-Makdisî, *Mukaddimetu Tefsîri İbnü'n-Nakîb*, s. 240-241.

¹⁴² "Hüsnü't-tazmîn en yûdammine'l-mütekellimu kelâmehu kelîmeten min beytin ev min âyetin ev ma'nen mücerraden min kelâmın ev meselen sâiren ev cümleten müfîdeten ev fıkrate min hikmetin" (bk. İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîrü't-Tahbîr fî sinâ'ati's-şî'r ve'n-nesr ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân* (nşr. Hıfî Muhammed Şeref), Kâhire 1383/1963, s. 140).

¹⁴³ İbn Ebû'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, s. 52-53.

¹⁴⁴ Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmî'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Dârü't-Türâs, Kâhire 1404/1984, III, 343-344.

Netice olarak dilbilim terminolojisinde “iktibâs” teriminin geniş bir anlam yelpazesinin bulunduğu müşâhede edilmektedir. Dilbilim âlimlerinin, Kur’ân’da kelâm-ı beşerden yapılan nakilleri “iktibâs” kelimesinden ziyade, “tazmîn” ve “ibdâ” terimlerinin kapsamında inceledikleri görülmektedir. Son tahlilde çalışmamızda, ‘Allah’ın Kur’ân’da kelâm-ı beşerden aktardığı nakiller’ anlamında kullandığımız “Kur’ân iktibâsları” veya “ilâhî iktibâslar” şeklindeki terkîplerinin, Arap dili ve edebiyatında bir kullanım alanının olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, ‘iktibâs, muktebisi bağlar mı? Kur’ân’da herhangi bir kimsenin sözünden iktibâsların yapılmış olması söz konusu kimselerin üslûp veya muhteva düşüklüklerini iktibâs sahibine atfetmeyi gerektirir mi? Kur’ân’ın kendisini mu’ciz addetmesi iktibâslarının da mu’ciz olduğu anlamına gelir mi?’ şeklinde sorular sorulabilir. Çalışmamızın üçüncü bölümünde Kur’ân nakilleri bağlamında iktibâs ile muktebisin i’câz açısından aynı hükme tabi tutulup tutulmayacağı konusunda değerlendirmelerde bulunulacaktır.

F. KIRÂ’AT-MAKRÛ’

Tefsir ve Kelam geleneklerine bakıldığında Kur’ân’da kelâm-ı beşerden yapılan iktibâsların, kırâ’at-makrû’ tartışmaları bağlamında tahlil edildiği görülmektedir. Çalışmamızın ikinci bölümünde bu tartışmalar detaylı bir şekilde inceleneyecektir. Burada söz konusu tartışmalara bir giriş olması için kırâ’at-makrû terimlerinin etimolojik yapısını ele almanın, bu lafızların tarihsel anlam yolculuğunu tespit etmenin ve ulemânın bu kelimelere yükledikleri mefhûmları belirlemenin yararlı olacağı düşünülmektedir. İslâm te’lîf tarihine bakıldığında Kırâ’at ilminin, ayrı bir ilim değil Tefsir ilmi içerisinde varlık kazandığı ve Tefsir’in önemli bir dalı olduğu müşâhede edilmektedir.¹⁴⁵ İlimlerin ihtisaslaşmasıyla birlikte Kırâ’at ilmi, modern dönemde müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır.

Sözlükbilim açısından “kırâ’at” kelimesine bakıldığında, kelimenin k-r-e kök fiilinden türemiş bir isim olduğu görülmektedir. *Kar’* kök fiili sözlük anlamı itibariyle, daha çok zamanın geçmesi, kadının adetli olması, hayvanın hamile kalması ve doğurması, bir şeyi biriktirip birbirine katmak anlamlarına gelir. *Kar’* (ç. kurû’) kökü aynı zamanda ezdâddan¹⁴⁶ olması sebebiyle hem

¹⁴⁵ Tefsir metodolojisinde Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi çok sayıda âlim, Kırâ’at ilmini, Tefsir ilminden bir cüz saymıştır (bk. Molla Fenârî, *‘Aynu’l-A’yân (Tefsîru Sûreti’l-Fâtîha)*, Rifat Bey Matbaası, Dersaadet 1325, s. 4).

¹⁴⁶ Ezdâd “zidd” kelimesinin çoğulu olup sözlük anlamı “zıtlar” demektir. Bir şeyin zıddı, o şeyin aynı anda bir arada bulunması mümkün olmayacak derecede tersidir. Terminolojik anlamda ise birbirine zıt iki mana ifade eden kelimelere denmektedir. Örneğin, “bey” kelimesi hem satmak hem satın almak için kullanılmaktadır (bk. Hüseyin Tural, *Arap Dilinde Ezdâd: Zıt Anımlı Kelimeler Sözlüğü*, Ensar Yay., İstanbul 2011, s. 9).

kadının adetli olması (*el-hayz*) hem de adetten temizlenmesi/kesilmesi (*et-tuhr*) anlamına gelmektedir. Söz konusu kök fiilinin “okumak, yazıya döküleni nakletmek, konuşup dile getirmek, telaffuz etmek” gibi anlamları da vardır.¹⁴⁷ Aynı kökten türeyen “makrû” kelimesi ise ism-i mef’ûl sîgası olup, “okunan şey” demektir. Tefsir ve Kırâ’at ilimlerinin terminolojilerine bakıldığında “kırâ’at” terimine dair yer verilen başlıca tanımları şöylece aktarmak mümkündür:

(i) Kırâ’at, tertîl esnasında, harfleri ve kelimeleri birbirine eklemek, katmaktır. Fakat “kırâ’at”, her türlü toplama, cem’ etme için kullanılmaz. Tek bir harfi söylemeye kırâ’at denmemesi buna delâlet etmektedir.¹⁴⁸ (ii) Kırâ’at, “tilâvet” demek olup her harfi, mahreç ve sıfatlarının hakkını vererek okumak ya da edâ yoluyla kırâ’at âlimlerinden bizzat işitmek suretiyle okuma ameliyesidir.¹⁴⁹ (iii) Kırâ’at, kârî’in asvâtına ve munazzam harflerine denir.¹⁵⁰ (iv) Kırâ’at, tahfîf (şeddesiz okuma), teskîl (şeddeli okuma) gibi harflerin yazılışı ve keyfiyeti hususunda, söz konusu vahiy lafızlarının farklılığına denir.¹⁵¹ (v) Kırâ’at, Kur’ân kelimelerinin edâsının (ve tilâvetinin) nasıl olunacağını ve râvîlerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir.¹⁵²

“Kur’ân” kelimesi, etimolojik olarak “kırâ’at-makrû” ikilişiyle aynı kökten türemiştir. Bu bağlamda ‘Kur’ân ve kırâ’at kelimeleri, birbirinin alternatifi veyahut birbirinden ayrılan iki ayrı hakikat midir?’ şeklinde bir soru sorulabilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur’ân ve kırâ’âtın iki ayrı hakikat olduğunu ortaya koyan ilk kişi Bedreddin ez-Zerkeşî’dir (ö. 794/1392). Onun ifadeleriyle, “Bilesin ki Kur’ân ve kırâ’atler iki ayrı hakikattir (i’lam enne’l-Kur’âne ve’l-kırâ’âti hakikatâni mütegâyiratân). Kur’ân, Hz. Muhammed’e beyân ve i’câz (mu’cize) için indirilmiş vahiydir. Kırâ’atler ise zikredilen vahyin lafızlarının, şeddeli ve şeddesiz olmak gibi harflerinin yazılış ve keyfiyetinde farklılık arzemesidir.”¹⁵³ Ebû’l-Bekâ el-Kefevî de Zerkeşî ile aynı kanaati taşımaktadır. *el-Külliyât* adlı eserinde “Kur’ân” ile “kırâ’at” terimleri arasındaki farklara

¹⁴⁷ el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, 64-65; Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu’l-Muhît/el-Okyânûsü’l-basît fî tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît* (çev. Mütercim Asım Efendi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, I, 213. Ayrıca bk. Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, Emin Yay., Bursa 2004, s. 21-27.

¹⁴⁸ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 703.

¹⁴⁹ Zekerîya el-Ensârî, *ed-Dekâikü’l-muhkeme fî şerhi’l-mukaddime* (nşr. Nesib Neşâvî), Mektebetü’l-Gazzâlî, Dimaşk 1400/1980, s. 29; et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1312.

¹⁵⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 131.

¹⁵¹ “el-Kırâ’ât, hiye ihtilâfu elfâzi’l-vahyi’l-mezkûri fî ketbeti’l-hurûfi ev keyfiyetihâ min tahfîfin ve teskîlin” (bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318).

¹⁵² “el-Kırâ’ât, ‘ilmun bi-keyfiyeti edâi kelimâti’l-Kur’ân vehtilâfihâ ma’zûvven li-nâkilihî” (bk. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukri’in ve mürşidü’t-tâlibîn* (nşr. Alî b. Muhammed el-‘Umrân), Dâru ‘Âlemi’l-Fevâid, Mekke 1419, s. 49).

¹⁵³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318.

değirmektedir. Kefevî'ye göre Kur'ân ve kırâ'at birbirinden farklı iki ayrı hakikattir. Kur'ân, beyân ve i'câz için Hz. Peygamber'e indirilen vahiydir, kırâ'atler ise, mezkûr vahyin lafzı, harfleri, tahfîf ve teşdîd yönünden keyfiyeti üzerindeki ihtilâftır.¹⁵⁴

Zerkeşî ve Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'ye mukabil Takıyyüddîn İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302), kırâ'ât ile Kur'ân'ı aynileştirmektedir. İbn Dakîkul'îd'e göre kırâ'at şâz olsa da bunun Kur'ân olduğundan şüphe edilmemelidir. İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) göre ise mütevâtir ve meşhûr kırâ'at, Kur'ân iken 'şâz kırâ'at' Kur'ân değildir.¹⁵⁵ Modern dönem Kur'ân araştırmacılarından Muhammed Sâlim Muhaysin'e göre de Kur'ân ile kırâ'ât birbirinin müterâdifidir.¹⁵⁶

Ebû'l-Leys es-Semerkindî'ye (ö. 373/983) göre bir âyet iki kırâ'atle birlikte okunduğu durumda bu konuda iki görüş söz konusu olmaktadır. (i) Allah iki farklı kırâ'ati beraberce indirmiştir. (ii) Allah, âyeti bir kırâ'atle indirmiş ancak iki kırâ'atle okumaya izin vermiştir. Sonra da orta yolu seçmiştir. Bu da şayet bir kırâ'atin tefsîri diğerine muhâlif düşerse ikisi de beraber okunur, böylece iki kırâ'at "*hatta yethurne*" (el-Bakara 2/222) âyetinde olduğu gibi iki âyet yerine geçmektedir. Eğer ihtilâf kelimenin manasında değilse bu durumda iki kırâ'atle okumaya cevâz verilmektedir. Örneğin, "*وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا*" (el-Bakara 2/189) âyetinde geçen *البُيُوت* kelimesinin *el-büyût* ve *el-biyût* şeklindeki okunuşu, aynı manayı taşıması sebebiyle "*her kabilenin alıştığı lehçeye göre, yani iki kırâ'atle okumaya*" cevâz vardır.¹⁵⁷

¹⁵⁴ "Kur'ân" ile "kırâ'ât"ın iki ayrı hakikat olduğunu ileri süren Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, kırâ'at farklılıklarına ve nevilerine dair birtakım hikmetlerden de söz etmektedir. Ona göre, (i) Kırâ'at farklılıkları, ümmete kolaylık ve hafiflik sağlamaktadır. (ii) Kırâ'at farklılıkları, kitapları yalnız bir vecih üzere inen diğer ümmetlere karşı müslümanların şeref ve faziletini ortaya koymaktadır. (iii) Farklı kırâ'atlere rağmen Kur'ân'ın tebdîl ve tahrîften korunduğuna dair Allah'ın Kur'ân'a koyduğu sırrı açıklayan bir unsur işlevini taşımaktadır. (iv) Kırâ'at farklılıkları fikhî farklılıkları da ortaya çıkarmaktadır (bk. el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 722). Modern dönem araştırmacılarından Fethî Abdülkâdir Ferîd ise kırâ'at farklılıklarını Kur'ân'ın i'câzından saymaktadır. Onun bu konudaki görüşleri için bk. Fethî Abdülkâdir Ferîd, *el-l'câz ve'l-kırâ'at*, Dârü'l-'Ulûm, Beyrût 1402/1982, s. 43-61.

¹⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn*, s. 89-90, 92-99; a.mlf., *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-'aşr* (nşr. Alî Muhammed Dabbâ'), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, ts., I, 15-16.

¹⁵⁶ Kırâ'ât ile Kur'ân terimlerinin mefhûmlarına dair detaylı mülâhazalar için bk. Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâ'atu ve eseruhâ fi 'ulûmi'l-'Arabîyye*, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kâhire 1404/1984, I, 10; Abdülhâdî el-Fazlî, *Târihü'l-kırâ'ati'l-Kur'âniyye*, Dârü'l-Kalem, Beyrût, ts., s. 55-76; Abdülhalim b. Muhammed el-Hâdî Kâbe, *el-Kırâ'âtü'l-Kur'âniyye: tarîhuhâ sübûtuha hucciyyetuhâ ve ahkâmuhâ*, Dâru Taybeti'l-Hadrâ, Mekke 1440/2019, s. 39-40; Muhammed b. 'Ömer b. Sâlim Bazmûl, *el-Kırâ'ât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, Dâru'l-Hicre li'n-Neşri ve't-Tavzî', Riyâd, ts., I, 151-153.

¹⁵⁷ İmâmü'l-hüdâ Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (nşr. Alî Muhammed Mu'avvad v.dğr.), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993, I, 419; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 722-723.

G. İ'câz-MU'cize

Allah'ın insanoğluna, insan ürünü olan dillerle hitap etmiş olması, Allah'ın insanoğlunun erişebileceği ve anlayabilecekleri bir dille (*'alâ kadri 'ukûlî'n-nâs*) hitap ettiğini göstermektedir. İlâhî hitapların muhataba iletiminde, nüzûl dönemi muhatapların (*vasat*) anlayacağı ve tasavvur edebilecekleri bir şekilde hitap edilmiş olması insanoğluna bir lütuf göstergesi olmaktadır. Öte yandan, vahyin beşerî düzlemde gerçekleşip insanoğlunun hayat hikâyesinin tüm evrelerine müdahale etmesi, Allah'ın hitâbıyla ve mesajıyla tarihe yaptığı bir müdahale olmaktadır. Kur'ân'ın bütünlüğüne bakıldığında Kur'ân vahyinin *kelâmullâh* olması, onun taklit edilemez veya benzeri ortaya konulamaz olmakla ortaya konulduğu görülmektedir. Bu bakımdan kelâmın i'câzı ve tehadîye daveti ile arkaik zamanlardan veya nüzûl dönemi muhataplarından aktarmaların ya da geleceğe dair gaybî bilgilerin ve ifadelerin nakledilmesi arasındaki ilişkinin mâhiyetini tespit etmek önemlidir. Dolayısıyla Kur'ân iktibâslarının i'câz ve mu'cizeye konu olup olmadığının izini sürmek için öncelikle bu terimlerin mâhiyetini belirlemek gerekmektedir. Bu sâikle i'câz ve mu'cize kelimelerinin sözlük ve terim anlamlarına aşağıda yer verilecektir.

İslâm düşünce tarihine bakıldığında i'câz ve mu'cize'nin *tehadî, nübüvvet, vahiy* ve *halku'l-Kur'ân* bağlantılı bir mâhiyete sahip olduğu ve bu bağlamda tartışıldığı müşâhede edilmektedir. Gerek tehadî yönü gerekse de Kur'ân'ın "lafzının" mı "manasının" mı mu'cize olduğu meselesi, Tefsir ve Kelam ilimlerinde tartışma konusu olması yönüyle i'câz ve mu'cize terimleri Tefsir ve Kelam ilimleri arasında müşterek kullanılan aslî terimlerinden sayılabilir. "i'câzü'l-Kur'ân" teriminin ise bir Kur'ân ilmi olması yönüyle, Tefsir ilminin "aslî terimi" olduğu söylenebilir. Kur'ân'da i'câz ve mu'cize kelimeleri söz konusu edilen anlamıyla kullanılmamakla birlikte 'a-c-z kökünden türeyen kelimeler, hem isim hem de fiil olarak toplamda yirmi altı yerde geçmektedir.

Kur'ân'da *âyet, âyât, burhân, beyyinât, sultân, furkân* ve *basîra* kelimelerinin, i'câz ve mu'cize terimleriyle eş anlamda olmasa da yakın anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda 'Kur'ân'ın bütünlüğünde "mu'cize" manasında kullanılan söz konusu kelimeler yerine İslâmî ilimler terminolojisinde nübüvvet delili anlamında neden "mu'cize" kelimesi tercih edilmiştir' şeklinde bir soru akla gelebilir.¹⁵⁸ Öncelikle belirtmek gerekir ki Kur'ân'da "mu'cize"

¹⁵⁸ İslâmî ilimler geleneğinde mu'cize teriminin kullanımı kalıplaşmış olsa da yer yer onunla eş anlamda âyet, âyât, burhân ve sultân gibi ta'bîrlerin de kullanıldığı müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda 'Alî b. Sehl Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861) "mu'cize" kelimesi yerine "âyet" kelimesini kullandığı görülmektedir. Muhtemelen Kur'ân'daki kullanımdan mülhem olarak "âyet" kelimesini, Hz. Peygamber'in mu'cizesi ve Kur'ân'ın i'câzı anlamında kullanan ilk kişi Taberî'dir (bk. 'Alî b. Sehl Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle*

kalıbı olarak olmasa da ‘yaratılmışların Allah’ı âciz bırakamayacakları’ sadedinde ‘a-c-z kökü Sebe (34/5, 8) ve Cin (72/12) sûrelerinde geçmektedir. Kanaatimizce İslâm ‘ulemâsı, yaratılmışların Allah’ı âciz bırakamayacakları ifadesinden mülhem olarak mu‘cize kelimesini kullanmayı tercih etmiş ve bu kelimeye ‘Allah’ın yaratılmışları âciz bırakan nübüvvet delili’ anlamında bir mana yüklemişlerdir. Dolayısıyla “mu‘cize” kelimesinin, kalıp olarak olmasa da köken olarak Kur’ân’ın kelime hazinesinden seçildiği söylenebilir.

Sözlükbilim açısından bakıldığında i‘câz ve mu‘cize kelimelerinin “gücü yetmemek, yapamamak, birini âciz bırakmak, yapmasına engel olmak, zayıf düşürmek, ‘amel, görüş ve tedbir alma gibi bir işe’ kâdir olamamak”¹⁵⁹ anlamında, zıddı “kudret” olan ‘acz kökünden türemiş olduğu anlaşılmaktadır. İbn Fâris’e göre ‘acz kökünün “gücü yetmemek, yapamamak, birini âciz bırakmak” anlamlarının yanı sıra ikinci bir kök anlamı daha bulunmaktadır. Ona göre ‘acz kökünün ikinci anlamı, ‘bir şeyin/nesnenin gerisi, sonu, arkası, en son kısmıdır (müehharu’s-şey)’’. Buna göre Kur’ân’da iki yerde kullanılan “e‘câzu nahlin” (el-Kamer 54/20; el-Hâkka 69/7) ifadesi, “hurma kütükleri” manasına gelir.¹⁶⁰

İbn Manzûr’a göre ise “i‘câz” kelimesi, ‘azimli olmak, kararlı olmak, sabırlı olmak ve işini sağlam yapmak’ gibi anlamlara gelen “hazm” kelimesinin zıddıdır.¹⁶¹ İ‘câz kelimesi ‘aceze fiilinin if‘âl bâbından gelen masdarı; mu‘cize ise aynı fiilin ism-i fâ‘ili olmaktadır. Mu‘cize kelimesinin sonundaki “tâ” harfi, müennes yapmak için değil, mübâlağa içindir.¹⁶² Bu yolla “mu‘cize” kelimesi, ‘asla güç yetirilemeyen, kesinlikle âciz bırakan’ anlamını taşımaktadır. Araplar sözlük anlamında “i‘câz” kelimesini “Falanca şeyi kaybetti.” anlamında e‘cazahu’s-şey’u veya “Falanca’yı âciz, güçsüz, kudretsiz duruma getirdim.” anlamında e‘caztu fulânen ifadesini kullanırlar.

fî isbâti nübüvveti’n-Nebîyyi Muhammed (nşr. ‘Âdil Nüveyhiz), Dârü’l-Âfâkî’l-Cedîde, Beyrût 1393/1973, s. 65, 98, 108, 189).

¹⁵⁹ “el-İ‘câz, zevâlu’l-kudreti ‘anî’l-ityânî bi’ş-şey’i min ‘amelin ev re’yin ev tedbîrin” (bk. Ebû’t-Tâhir Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâ’iru zevi’t-temyîz fî letâ’ifi’l-kitâbi’l-‘azîz* (nşr. Muhammed ‘Alî en-Neccâr), Kâhire 1416/1992, I, 65).

¹⁶⁰ Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-lüga* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dârü’l-Fikr, Beyrût 1399/1979, IV, 232-234.

¹⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, V, 369.

¹⁶² Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî’ye (ö. 508/1115) göre “mu‘cize” kelimesinin sonundaki “tâ” harfi, “el-‘allâme”, “en-nessâbe” ve “er-râviyye” kelimelerinde olduğu gibi müenneslik ‘tâ’sı olup mübâlağa içindir. Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî’ye göre ise söz konusu kelimenin sonundaki “tâ” harfi, mübâlağa için değildir. Ona göre söz konusu “tâ”, *tâ’ü’n-nakl* olmalıdır (bk. Ebû’l-Mu‘în Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîratü’l-edille fî usûli’l-dîn* (nşr. Claude Salamé), Institut Français de Damas, Dimaşk 1990, I, 468; el-Hâlidî, *el-Beyân fî i‘câzi’l-Kur’ân*, s. 28).

Peygamber mu'cizesi ise bir peygamberin onunla meydan okuma esnasında, mu'ârizi karşılık verme konusunda cesaret edemeyecek hale getirmesi, çaresiz bırakmasıdır.¹⁶³

"Mu'ciz" terimi, Allah dışında başka bir kimse için kullanılamaz. Denizin yarılması, ölülerin diriltilmesi gibi hususlara "mu'cize" denilmesi mecâz yönüyledir. Zira bu tür mu'cizeler mu'ârizların inkârı nisbetinde ve kendilerine gönderilen peygamberin huzurunda olmaktadır.¹⁶⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Nureddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) mu'cize kelimesinin terminolojik anlamına dair aynı tanıma yer verdikleri görülmektedir. "*Mu'cize, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin insanların mükellef olduğu yerde (fî dâri't-teklîf), mu'ârizlara meydan okunduğu zaman, 'onların mislini getirmesini âciz bırakacak şekilde' tabiatüstü olarak ortaya çıkan durumlardır.*"¹⁶⁵ Menâhilü'l-'îrfân adlı eseriyle tanınan Mısırlı âlim Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî'ye (ö. 1367/1948) göre mu'cize, '*toplu halde ya da tek başlarına insanları bir şeyin benzerini yapmaktan âciz bırakan hâdise ya da bilinen sebepleri aşan, alışılmış olanın dışına çıkan olaylardır.*'¹⁶⁶ Söz konusu tanımlardan anlaşıldığı üzere İslâm 'ulemâsı "mu'cize" terimine geniş ve genel bir anlam yüklemişlerdir. "İ'câz" terimi ise daha çok Kur'ân'ın mu'cize oluşu ile ilgili bir kullanım alanına sahiptir. Buna göre hedef ve amaçlarının aynı olması sebebiyle yer yer i'câz ve mu'cize terimleri birbirinin yerine kullanılsa da "i'câz" teriminin Kur'ân bağlamında ve dolayısıyla Kur'ân'ın mu'cizeliğinin niteliğiyle ilgili bir sorun olması hasebiyle daha sınırlı ve dar bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda i'câzü'l-Kur'ân terkîbinin ilk olarak ne zaman kullanılmaya başlandığından söz etmek gerekmektedir.

İ'câzü'l-Kur'ân terkîbinin III./IX. yüzyılın başlarından itibaren, yoğun olarak bir kullanım alanı kazandığı görülmektedir. Bu bağlamda terimleşen i'câzü'l-Kur'ân terkîbi, çok sayıda âlim tarafından tanımlanmaya başlanmıştır. Tefsir ve Kelâm ilimlerinin terminolojisinde "i'câz" terimine dair yapılan başlıca tanımları şu şekilde sıralamak mümkündür: (i) Kelâm'da i'câz, diğer bütün yollardan daha belîğ/erişkin bir biçimde manayı ifade etmesidir, anlatmasıdır.¹⁶⁷ (ii) İ'câz, sözün belâgatında insan gücünün üstüne çıkması ve insanları kendisiyle boy ölçüşmekten âciz bırakmasıdır.¹⁶⁸ (iii) İ'câz, Kur'ân'ın müşrik hasımlarını âciz bırakmak için kendilerine sunduğu

¹⁶³ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 149.

¹⁶⁴ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 149.

¹⁶⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tefsiratü'l-edille*, I, 469; Nûruddîn Ahmed es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruçî), Dâru İbn Hazm, Beyrût 1435/2014, s. 186.

¹⁶⁶ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'îrfân*, I, 63.

¹⁶⁷ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 30; Kemâlpâşazâde, *et-Ta'rîfât*, s. 92; el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 75; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 149.

¹⁶⁸ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 74; Kemâlpâşazâde, *et-Ta'rîfât*, s. 172; el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 137.

delildir.¹⁶⁹ (iv) İ'câzü'l-Kur'ân¹⁷⁰, kelâmın belâgatta insan gücünün üstüne çıkması ve insanları kendisiyle boy ölçüşmekten âciz bırakmasıdır.¹⁷¹ Söz konusu tanımlardan anlaşıldığına göre İ'câzü'l-Kur'ân, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin temel aracı ve dolayısıyla onun mu'cizesidir.

Müşrikler Kur'ân'ın, *kelâm-ı Muhammed* olduğunu ileri sürmeye başladıklarında, Allah'ın inanmayanlara tehdâdde bulunduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu tehdâd de Kur'ân'da 'cinlerin ve insanların Kur'ân sûrelerinin ve âyetlerinin benzerini getiremeyecek' olmalarıdır.¹⁷² Kur'ân'ın mu'ârizlarına meydan okumasını ifade eden "tehadî" ve aynı kelimeden türetilmiş olan "mütehadî" (peygamber) terimlerinin, İ'câzü'l-Kur'ân bağlamında ele alınması önem arz etmektedir. Sözlükbilim açısından bakıldığında "h-d-v" kökünden türeyen tehdâdın 'herhangi bir işte birini geçmek, onu yenmek, tartışmak, çekişmek, karşı çıkmak, yarışmak, meydan okumak, rekabet etmek, kastetmek, aramak' gibi anlamlara geldiği görülmektedir. 'Ben fülâna meydan okudum' anlamında *tehaddeytü fülânen* denilmektedir. Mücâhid b. Cebr'in (ö. 103/721), "Küntü etehadde'l-kurrâ'e fe-akre'/Ben kurrâ arıyordum ki, okuyayım." ifadesinde geçen *tehadâ* fiili "aramak, araştırmak" (*te'ammüd*) anlamındadır.¹⁷³

Terminolojik anlamda "tehadî" ise, "Kur'ân'ın kendisinin Allah'ın kelâmı olduğunu söyleyerek bütün inkârcıları onun benzerini getirmeye çağırması ve onların bunu yapmaktan âciz olduklarını söyleyerek onlara meydan okuması"¹⁷⁴ şeklinde tanımlanabilmektedir. Kur'ân'da tehdâdın üç aşamada gerçekleştiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁵ Birinci aşama İsrâ (17/88) ve Kasas (28/49) sûrelerindeki iki âyetin mefhûmundan anlaşılacağı üzere, önce Kur'ân'a benzer bir kitap getirmekle tehdâdde bulunulmuştur. Tehdâdın ikinci bir aşaması, Hûd sûresinin 13. âyetinde ifade edildiği gibi Kur'ân'ın sûreleri gibi "on sûre" ile devam edilmiştir. Tehdâdın üçüncü aşaması ise Yûnus (10/38) ve Bakara (2/23) sûrelerindeki iki âyette ifade edildiği üzere Kur'ân'ın

¹⁶⁹ Mâlik b. Nebî, *ez-Zâhiratu'l-Kur'âniyye* (çev. Abdüssabur Şâhin), Dârü'l-Fikr, Dimaşk 1420/2000, s. 60.

¹⁷⁰ Ebû'l-Bekâ, İ'câzü'l-Kur'ân'ı terkîp halinde tanımlayan ilk âlimlerdendir (bk. Fethi Ahmet Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2003, III/3, s. 188).

¹⁷¹ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 149.

¹⁷² el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88; et-Tûr 52/34.

¹⁷³ "Hadâ-yahdû-hadven-hidâen" (bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 168).

¹⁷⁴ Numan Çakır, *Kur'ân-ı Kerim'i Taklit Teşebbüsleri*, İFAV Yay., İstanbul 2018, s. 23.

¹⁷⁵ Cinlerin tehdâdıye konu olup olmadığı ve cinlerin Kur'ân tehdâdına cevap verip vermediklerine dair mülahazalara Bâkılânî (ö. 403/1013) *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserinde değinmektedir. Ona göre insanların Kur'ân'a mu'ârazada bulunmadıkları, Kur'ân'ın İ'câzlığını açık ve net olarak ortaya koymaktadır. Bu konuda cinlerin veya meleklerin mu'ârazada bulunup bulunmadıklarına itibar edilmez. Cinlerin tehdâdıye konu olup olmadığına dair detaylı mülahazalar için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân* (nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr), Dârü'l-Me'ârif, Kâhire 2009, s. 57-62.

sûreleri gibi “tek bir sûre”¹⁷⁶ ile yapılmıştır.¹⁷⁷ Fahreddin er-Râzî’ye göre ise Kur’ân’da tehadî altı aşamada tahakkuk etmiştir. Onun verdiği bilgilere göre bu aşamaları şu şekilde sıralamak mümkündür: Birinci aşama, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın bütününün benzerini getirme konusunda onlara tehadîde bulunmasıdır. Bu tür tehadî, İsrâ sûresinin 88. âyetinde ifade edilmektedir. İkinci aşama Hûd sûresinin 13. âyetinde işaret edildiği üzere Hz. Peygamber’in onlara, on sûrenin benzerini getirmeleri hususunda tehadîde bulunmasıdır. Üçüncü aşama, Bakara sûresinin 23. âyetinde ifade edildiği gibi Hz. Peygamber’in tek bir sûrenin benzerini getirmeleri hususunda onlara tehadîde bulunmasıdır. Dördüncü aşama, Tûr sûresinin 34. âyetinde belirtildiği üzere Hz. Peygamber’in onlara, Kur’ân’ın benzeri bir söz getirmeleri konusunda tehadîde bulunmasıdır. Beşinci aşama, Yûnus sûresinin 38. âyetinde işaret edildiği üzere Hz. Peygamber’in onlara ister öğrenim görmüş, isterse görmemiş olsun, onlardan herhangi birisinin, benzer tek bir sûre getirerek, tehadîde bulunmaya karşılık vermelerini istemesidir. İlk dört aşamada, onlardan talebe olmama ve herhangi bir öğrenim görmeme bakımından Hz. Muhammed’e (s.a.) denk birisinin, yani ümmî birinin bu mu’ârazayı yapması istenmekte iken beşinci aşamada ise tadrîcî bir yöntemle tehadînin şekli hafifletilmiştir. Altıncı aşamada ise Hz. Peygamber, insanların bütününe birden tehadîde bulunmuş ve buna karşılık verebilmeleri için birbirlerine destek olma fırsatı da sunmuştur. İlk beş aşamada yapılan tehadî insanların bütününün ortaya koyacağı kolektif bir uğraş ile değil de insanlardan her birine meydan okumuştur. Râzî’ye göre “قَاتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ” (Yûnus 10/38) ve “قَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُقْتِرَاتٍ وَادْعُوا” (Hûd 11/13) ifadeleri, tehadînin bu aşamasına işaret etmektedir.¹⁷⁸ Modern dönem müfessirlerinden Seyyid Kutub’un (1906-1966) da işaret ettiği gibi tehadînin yukarıda verildiği sırayla tahakkuk ettiğine dair ne Kur’ân’ın bütünlüğünde ne de Hadis metinlerinde herhangi bir delil yoktur. Seyyid Kutub’un şu ifadeleriyle bu konu özetlenebilir: “Esbâbü’n-nüzûl rivâyetleri içerisinde, Yûnus sûresindeki tehadî âyetinin, Hûd sûresindekinden sonra inzâl

¹⁷⁶ Ziya Paşa sûre ile tehadîyi şu şekilde ifade etmektedir:

“Tâ rûz-i kıyâm olur salâ-gû
Erbâb-ı şükûka emr-i fe’tû
İ’câz değil midir ki Bârî
Tağyîrden ânı kıldı ‘ârî”

(bk. Muallim Nâcî, İ’câz-ı Kur’ân (nşr. Ümit Şimşek), Marifet Yay., İstanbul 1997, s. 21).

¹⁷⁷ eş-Şerîf el-Murtazâ, *Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ* (nşr. es-Seyyid Mehdi Recâî), Dâru’l-Kur’ânî’l-Kerim, Kum 1405, I, 436-439; Reşid Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, I, 192-193.

¹⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr (Mefâtihu’l-gayb)*, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1401/1981, XVII, 102.

edildiğini ispatlayan herhangi bir rivâyet yoktur. Bu gibi konularda tahakküm kabilinden [Ben böyle söyledim ve böyle oldu!] şeklinde bir sıralama (et-terfîbu't-tehakkumî) câiz değildir.¹⁷⁹

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât* adlı kitabında i'câzü'l-Kur'ân'ın ne olmadığını ana hatlarıyla maddeler halinde izâh etmektedir. Bu konuda onun yer verdiği maddeleri şöyle sıralamak mümkündür: (i) Kur'ân'ın i'câzı, gaybdan haber vermesi değildir. (ii) Kur'ân'ın i'câzı, içerisinde tenâkuz ve çelişkinin bulunmaması değildir. (iii) Kur'ân'ın i'câzı, kendisine hâs bir üslûba sahip olması değildir. (iv) Kur'ân'ın i'câzı, akılları kendisine karşı benzerini getirmede alıkoyması değildir. (v) Kur'ân'ın i'câzı, lafızların vecîz olması değildir. (vi) Kur'ân'ın i'câzı, lafızların çok manalara sahip olması değildir. Ona göre Kur'ân'ın i'câzı, lafız ve mana bütünlüğü çerçevesindedir. Zira i'câzın mana eksenli olması, Kur'ân'a özgü bir üslûp değildir. Mana eksenli i'câz türünün kapsamına, birtakım hadîsler de girebilir. Dolayısıyla i'câzü'l-Kur'ân terimi, 'insanoğlunun Kur'ân'ın lafız ve mana itibarıyla bir benzerini ortaya koymaktan âciz olmaları' anlamındadır.¹⁸⁰

Mu'cize kelimesi, i'câz'la aynı semantik alanı paylaşan ve vahyi anlamada önemli bir odak/merkezi terimdir. İslâmî ilimler metodolojisinde "mu'cize", vahyi doğrulamak üzere müracaat edilen bir delil olarak mütâlaa edilmektedir. Kur'ân da Hz. Muhammed'in nübüvvetinin en önemli mu'cizesi olarak incelenmektedir. İslâmî ilimler metodolojisine bakıldığında, mu'cizenin tasnîfi konusunda farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Mu'cizeyi aklî ve hissî olmak üzere ikili bir tasnîfe tabi tutanlar olduğu gibi hissî, aklî ve sem'î olmak üzere üçlü bir tasnîfe tabi tutanlar da bulunmaktadır. Râgıb el-İsfahânî, mu'cizeyi hissî ve aklî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre hissî, gözle idrâk edilebilen, Hz. Sâlih'in devesi, Hz. Nûh tufanı, Hz. İbrâhîm'in ateşi ve Hz. Mûsâ'nın asâsı gibi mu'cizelerdir. Aklî ise basiretle idrâk edilebilen, üstü kapalı ya da açık şekilde gaybdan haber vermek ve herhangi bir eğitim olmaksızın elde edilemeyecek olan ilimlerin hakikatini haber vermek gibi mu'cizelerdir.¹⁸¹

Mu'cizeyi üçlü bir tasnîfe tabi tutanlar içerisinde Gazzâlî ve Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'nin isimlerine yer verilebilir. Gazzâlî mu'cizeyi *hissî*, *hayâlî* ve *aklî* olmak üzere üçe ayırmaktadır. 'Çakılın konuşması' gibi beş duyuya tesir edenleri, görülen ve tutulan maddî olayları *hissî* mu'cize olarak değerlendirmektedir. 'Çakılın konuşması' mu'cizesi, Allah'ın çakılda onun konuşmasına

¹⁷⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrût 1423/2003, IV, 1861.

¹⁸⁰ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 149.

¹⁸¹ er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve metâli'l-Bakara* (nşr. Ahmed Hasan Ferhat), Dâru'd-Da'Ve, Küveyt 1405/1984, s. 102.

yarayacak ilim ve hayatı yaratmasıdır. Hal dilinin (*lisânu'l-hal*) temsîl sureti ile hissedilen (*mahsûs*) bir şey olmasını *hayâlî* mu'cize addetmektedir. Ona göre bu hal, peygamberlerin hassalarındandır. Bir başka ifadeyle insanların rüyalarında gördüğü birtakım şeyleri, peygamberlerin uyanık hallerinde görmeleri *hayâlî* mu'cize olmaktadır. Gazzâlî " *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا* " *يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ* / Her kim varsa o Allah'ı hamdi ile tesbîh eder." (el-İsrâ 17/44) âyetiyle istidlâl ederek yaratılmış ne var ise, yaratanına ve onun varlığına şehâdet etmesini ve ona tesbîhte bulunmasını aklî mu'cize saymaktadır.¹⁸²

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî ise mu'cizeyi hissî, aklî ve sezgisel olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Hissî mu'cizeyi, ölüleri diriltmek, parmakların arasından suyun fışkırması gibi insanların duyularına hitap eden mu'cizeler şeklinde tanımlamaktadır. Ebû'l-Bekâ'ya göre bu tür mu'cizeler, daha çok sıradan insanlar veya genel halk kitlesi içindir. Aklî mu'cizeyi, 'geçmiş veya geleceğe dair gaybî haberleri içeren bilgi' şeklinde tanımlamaktadır. Bu tür mu'cizeyi akıl ve idrâk sahibi (*ülû'l-elbâb*) olanlar için görmektedir. Sezgisel-keşfî (*ez-zevkiyye el-hadesiyye*) mu'cizenin ise akıl sahibi insanlara (*erbâbu'l-kulûb*) hitap ettiğini ifade etmektedir. Ebû'l-Bekâ'ya göre zâhir anlamda mu'cize olmasında en açık olanı sırasıyla hissî/kevnî, aklî ve sezgisel/keşfî şeklindedir. Fakat bâtinî anlamda mu'cize olma sırası ise tam tersidir. Birincisine imân etmek en düşük seviyeli sevap olurken, buna inanmamak acıklı bir azap sebebidir. Sonra sırasıyla ikincisi ve üçüncüsü yer almaktadır. Üçüncüsü en fazla sevap sebebi ve terki halinde ise en az ceza sebebi olmaktadır. Zira gayba imân etmek en güçlüsü ve en önemlisidir. Gözle görülebilir türünden yani hissî mu'cizeleri idrâk etmek en kolay olanı olduğu için bu tür mu'cizelere imân etmek de çok kolaydır. Öte yandan bu tür mu'cizeyi inkâr etmek de en acıklı bir azap olmaktadır. Bâtinî olana gelince bunu idrâk etmek zor olduğu için sevâbı da fazladır. Öte yandan bunu idrâk edemeyenin de cezası haliyle daha az bir ceza olacaktır.¹⁸³

Ana hatlarıyla yukarıda, 'tabiat kanunlarına aykırı olarak gerçekleşen ilâhî tezahürleri ve olayları' ifade eden "i'câz" ve "mu'cize" terimlerinin tanımlarına ve bu terimlerle ilgili tartışmalara değinildi. Bu iki terimin, Tefsir ve Kelam ilimleri arası müşterek kullanılan aslî terimlerden olması sebebiyle, ilgili terminolojide yoğun bir şekilde kelâmî tartışmaların yer edindiği görülmektedir.

¹⁸² Ebû Hâmid el-Gazzâlî, "el-Madnûn bihi 'alâ gayri ehlihi", *Mecmû'atü Resâilî'l-İmâmî'l-Gazzâlî* (nşr. İbrâhîm Emin Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kâhire, ts., s. 370-371.

¹⁸³ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 150.

Yukarıda ilâhî iktibâsların mâhiyetini ortaya koyması bakımından kavî, kelâm, hikâye, vahiy, iktibâs, kırâ'at, i'câz ve mu'cize olmak üzere sekiz terimin sözlük ve terim anlamları ve bu terimlerle ilintili birtakım izâhlar serdedildi. Bu şekilde konunun kavramsal ve kuramsal çerçevesinin dilbilimsel ve terminolojik yönleri ele alınmış olmaktadır. Takip eden başlıklarda ilâhî iktibâsları ifade etmesi bakımından "kavî nazariyesi" irdelenecektir.

II. KİTÂB-I MUKADDES ve KUR'ÂN'DA KAVL-KELÂM AYIRIMI

'Ahd-i 'Atîk'ten başlamak suretiyle Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'da kavî-kelâm ifadelerinin ve bunların ilgili kutsal kitaplarda eş değerinin ne olduğunu ve dolayısıyla kavî-kelâmın dinler terminolojisi çerçevesinde mâhiyetini analiz etmek, Kur'ân bağlamında ilâhî iktibâsları anlamaya ve yorumlamaya katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu sebeple öncelikle 'Ahd-i 'Atîk'te kavî-kelâm ifadelerinin eş değeri olan *amar-dibur* kelimelerinin izi sürülecek ve akabinde 'Ahd-i Cedîd'de kelâmulâh anlamında kullanılan *logos* teriminin kavramsal ve kuramsal analizi yapılacaktır. Kur'ân öncesi vahiylerde ilgili ifadeler açıklandıktan sonra Kur'ân'da önceki ümmetlerden aktarmalar yapılırken kullanılan *kavî-kelâm* ifadelerinin mâhiyetine değinilecektir.

A. 'AHD-İ 'ATÎK'TE AMAR (KAVL) VE DİBUR (KELÂM) TERİMLERİ

İslâm'da olduğu gibi Yahudi teolojisine göre de Allah, kendisini vahiy kanalıyla insanoğluna tanıtmakta ve mesajlarını iletmektedir. Dolayısıyla mesajlarını göndermeden, insanların kendi güçleri ve çabalarıyla O'nun zâtı hakkında malumat sahibi olmaları imkânsız görülmektedir.¹⁸⁴ Bu çerçevede Yahudilik inancında, bir ilâhî vahiy anlayışının bulunduğu müsellemidir. Yahudilere göre vahyin insanlığa iletimi, (i) Tanrı'yla direkt, aracı olmaksızın irtibat kurma (*teofani*), (ii) rüya, (iii) Rabbin izzetinin tecellisi, (iv) Tanrı'nın kendi sesiyle kelâmının bildirimi ve (v) melek (Kutsal Ruh) aracılığıyla yapılan vahiy olmak üzere beş yolla mümkündür. Hz. Mûsâ, *teofani*, Tanrı'nın sesini işitme ve Kutsal Ruh aracılığıyla vahiy almıştır.¹⁸⁵

'Ahd-i 'Atîk'te ve dolayısıyla Yahudi ilâhiyâtında kavî ve kelâm terimlerinin eş değerinin izini sürmek için Yahudilerin bir tür 'hayat hikâyesi' işlevini gören Eski 'Ahid'e bakmak gerekmektedir. Eski 'Ahid'de kavî ve kelâm ifadelerinin eşdeğeri olarak *amar* (kavî) ve *dibur* (kelâm) terimleri kullanılmaktadır. Kur'ân'da kullanılan *kelâmulâh* ifadesinin Eski 'Ahid'de

¹⁸⁴ Deninger, "Revelation", XI, 7773-7779.

¹⁸⁵ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (çev. Salih Tuğ), İFAV Yay., İstanbul 1993, s. 12; Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İFAV Yay., İstanbul 2011, s. 169-174; Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, s. 254.

(Tanakh) eş değeri, ‘Tanrı’nın Kelâmı’ veya ‘sözü’ anlamında “*Devar Yahveh (דְּבַר יְהוָה)*”¹⁸⁶ ifadesidir. “*Tanrı, Silo’da sık sık görünmeye devam etmiştir. Zira Tanrı, Silo’da Tanrı’nın kelâmı (דְּבַר יְהוָה, bi-dvar Yahveh) aracılığıyla kendisini Samuel’e tanıttı.*”¹⁸⁷ pasajında da olduğu gibi Eski ‘Ahid’de bu terkîp, 213 yerde çeşitli şekillerde, bağlamlarda ve anlamlarda kullanılmıştır.¹⁸⁸ İşaya’nın ilk bölümünde de “*Ey gökler dinle! Ey yer kulak ver! Yehova konuşuyor.*”, “*Ey Sodom’un zorba yöneticileri! Tanrı’nın sözünü dinleyin!*”, “*Tanrı ‘şimdi gelin de, davamızı görelim’, dedi.*” ve “*Öyleyse bu Rabbin sözüdür.*” pasajlarında ‘Tanrı’nın sözü/kelâmı’ terkîplerinin kullanıldığı görülmektedir.¹⁸⁹

Muvahhidlerin Endülüs’te hâkim oldukları sırada (1147-1229) yaşayan ve İbn Meymûn (Maimonides)¹⁹⁰ olarak bilinen Ortaçağ Yahudi din âlimi, filozof ve tabip olan Ebû ‘İmrân Mûsâ b. ‘Ubeydullâh (ö. 601/1204) *Delâletü’l-hâirîn* isimli eserinde, Kur’ân’da olduğu gibi Kitâb-ı Mukaddes’te de yoğun bir şekilde zikredilen *amar-dibur* (kavl-kelâm) ifadelerinin anlamlarına değinmektedir. Ona göre ‘kelâm’ (*dibur*) ve ‘kavl’ (*amira*, demek, söylemek) fiilleri elfâz-ı müşterektir. Bu kelimeler ‘*Mûsâ konuşuyor*’ (Moşe yedaber)¹⁹¹ ve ‘*Ve Firavun dedi*’ (Va-yomer Far’a)¹⁹² örneklerinde olduğu gibi ‘dil ile ifade etmek’ (*nutk bi’l-lisân*) anlamına gelmektedir. ‘*Ve kalbimden dedim ki (fe-kultu fî kalbî)*’¹⁹³ ve ‘*Ve kalbimden konuştum (fe-tekellemtu fî kalbî)*’¹⁹⁴ örneklerinde olduğu gibi *amar-dibur*, akılla tasavvur edilip dil ile ifade edilmeyen ‘düşünce’ için de kullanılmaktadır.¹⁹⁵

¹⁸⁶ <https://biblehub.com/texts/genesis/15-1.htm> (11.12.2019).

¹⁸⁷ I. Samuel, 3/21.

¹⁸⁸ ‘Devar Yahveh’ ifadesi ‘Ahd-i ‘Atik’te farklı bağlamlarda ‘ilâhî öğreti’nin veya vahyin aktarılmasında, ‘ilâhî emrin yerine getirilmesinde’, ‘cezalandırma’, ‘yaratıcı bir araç’, ‘şifâ veren’, ‘zor durumda kalanlara yardım eden’, ‘âleme nizâm veren’ ve ‘tabiata hâkim olan’ anlamında kullanılmıştır (bk. İsmail Taşpınar, “Yahudi Geleneğinde İlahi Kelam Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, s. 146).

¹⁸⁹ İşaya, I/2, 10, 18, 24.

¹⁹⁰ Aristotelesçi bir filozof olan İbn Meymûn’un hayat hikâyesi, eserleri ve ilmi kişiliği hakkında detaylı bilgiler için bk. Mustafa Çağrıçı-Oliver Leaman, “İbn Meymûn”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 197-199. Ayrıca bk. Louis Isaac Rabinowitz, et al., “The Maimonidean, Moses”, *Encyclopaedia Judaica* (ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum), Second Edition, Macmillan Reference-Keter Publishing House, USA 2007, XIII, 381-397.

¹⁹¹ Çıkış, 19/19.

¹⁹² Çıkış, 5/5.

¹⁹³ Vaiz, 2/15.

¹⁹⁴ Vaiz, 2/15.

¹⁹⁵ Mûsâ b. Meymûn el-İsrâîlî, *Delâletü’l-hâirîn* (nşr. Hüseyin Atay), Mektebetü’s-Sekâfeti’-d-Dîniyye, Kâhire, ts., s. 162. Ayrıca bk. İbn Meymûn, “Allah’ın Kelamına Dair Altmışbeşinci Bölüm” (çev. İsmail Taşpınar), *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, s. 269-272.

İbn Meymûn'un belirttiğine göre *amar-dibur* ifadeleri "irâde" anlamına da gelmektedir. Örneğin, "Ve o, Dâvûd'a öldürülmesini söyledi"¹⁹⁶ ifadesi yani, 'onu öldürme niyetinde olduğu' yani 'onu tasarlıyordu' anlamına gelmektedir. Keza "Beni öldürmekten mi söz ediyorsun?"¹⁹⁷ ifadesi, "Beni öldürmeye niyetin mi var?" şeklinde anlaşılmalıdır. Kitâb-ı Mukaddes çerçevesinde 'kavl' ve 'kelâm' fiilleri Allah'a nispet edildiği her yerde "dille ifade etmek" ve "irâde" anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle bu kelimeler, ya 'irâde' ve 'isteği' (*meşîet*) ya da Allah tarafından verilen bir anlamı ifade etmekten kinâyedir. Bu anlayış, ne Allah'ın 'harfler' ve 'sesler'le konuştuğu anlamına gelmekte; ne de Allah, 'anamlar onun nefsinde iz bırakacak ve böylece zâtında zâtına ilave bir mana katacak bir nefis sahibidir' anlamındadır.¹⁹⁸ Aksine, bu manaların Allah'a taalluku ve nispeti, diğer fiillerin O'na nispet edilmesi gibidir.¹⁹⁹

İbn Meymûn'a göre Kitâb-ı Mukaddes'te 'amar' ve 'dibur' kelimelerinin 'irâde' ve 'meşîet'i ifade etmekten kinâyeye olması, esasen bu ifadelerin lafz-ı müşterek/elfâz-ı müştereke olmaları sebebiyledir. Keza bu ifadelerin bu anlamda kullanılması, Allah ile insan arasında gerçekleşen bir diyalog ürünü olan bir kutsal kitap olması sebebiyle bir insanla benzerlik kurma ihtiyacı nedeniyledir. Tabiatıyla insan ilk anda, yapmak istediği bir şeyin sadece 'irâde' edilmesi ile nasıl meydana geldiğini anlayamaz. Zira o, öncelikle, bir kimsenin bir şeyin yapılması istediğinde ya kendisinin onu yapacağını veya başkasına onu yapmasını emredeceğini düşünür. İşte bu nedenle, O'nun irâdesinin yerine getirildiğini ifade etmek için Allah'a mecâzi anlamda 'emir' fiili nispet edilmiş ve 'O, bir şeyin yapılmasını emretmiştir' ve 'o yapmıştır' denmiştir (*üstû'ra*). Böylece, konu insan fiillerine benzetilerek ifade edilmiştir. Buna göre Yaratılış kıssasında (*bedu'l-halîka*), 've kâle ve kâle/Ve (Allah) dedi Ve (Allah) dedi' (*va-yomer*) ifadesi vb. ifadelerinin geçtiği her yerde, 'O istedi' (*şâe*) veya 'O diledi' (*erâde*) anlamı kastedilmektedir.

İbn Meymûn'a göre kavl ve kelâm kelimelerine yüklenen bu anlam kendisinden önce de dile getirilen yaygın bir görüştür. Bunun delili, yani 'dedi' (*amar*) ifadelerindeki fiillerin 'konuşmalar' anlamına değil de 'irâdeler' anlamına geldiğinin delili, 'sözlerin' (*el-ekâvîl*) sadece emir alabilecek bir varlığa söylenebilir olmasıdır. Buna göre "Gökler Tanrı'nın kelimesiyle

¹⁹⁶ II Samuel, 21/16.

¹⁹⁷ Çıkış, 2/14.

¹⁹⁸ Maimonides'in Allah'ın sıfatlarına ilişkin bu görüşleri ile İslâm filozofları arasındaki görüşlerin mukayesesi için bk. Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı* (çev. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 32-43; 61-83.

¹⁹⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 162.

yapıldı.”²⁰⁰ şeklindeki söz ile “Ve bütün orduları, ağzından çıkan solukla”²⁰¹ ifadesi aynı paraleldedir. Nasıl ki ‘O’nun ağzı’ ifadesi ile ‘O’nun ağzından çıkan soluk’ ifadesi mecâz (istiâre) ise, ‘O’nun kelâmı’ ve ‘O’nun sözü’ de birer mecâzdır (istiâre). Bununla, O’nun niyeti (kasd) ve isteği (meşîet) ile göklerin varlık kazandıkları denmek istenmektedir. Netice olarak “Çünkü o, Tanrı’nın bize söylediği (kellemenâ, diber) bütün sözlerini (akvâl, amirôt) işitti.”²⁰² pasajında da açıkça görüleceği üzere, ‘kavl’ (amar) ve ‘kelâm’ (dibur) fiilleri İbranice’de aynı anlamı ifade etmek için kullanılmaktadır.²⁰³

İbn Meymûn’a göre Yahudi ulemâsı, Allah’ın Hz. Mûsâ ile Tûr-i Sînâ’da konuşmasının²⁰⁴ ne anlama geldiğine dair ana hatlarıyla beş görüş ileri sürmüşlerdir.²⁰⁵ (i) Bu tür hitap, Hz. Mûsâ’ya özgüdür. Hz. Mûsâ Tûr-i Sînâ’dan inerken, vahyin muhataplarına Tevrât’ta yer alan şu pasajı okumuştur. “O zaman Rabbin sözünü size bildirmek için Rab ile sizin aranızda durdum. Çünkü siz ateşten korkup dağa çıkmadınız.”²⁰⁶ (ii) Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları Allah’ın kelâmını birlikte işittiler. “Tanrı şöyle konuştu: Seni Mısır’dan, köle olduğun ülkeden çıkaran Tanrın Rab benim. Benden başka tanrın olmayacak.”²⁰⁷ pasajını Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları birlikte işitmişlerdir. Dolayısıyla bu pasajı Hz. Mûsâ, İsrâiloğullarına iletmemiş ve onlar doğrudan vahyi işitmişlerdir. (iii) Allah’ın Hz. Mûsâ ile konuşması, Allah’ın yaratmış olduğu bir ses ile olmuştur. Allah’ın yaratmış olduğu bu ses, bir defaya mahsus olmayıp çok keredinde işitilmiştir. (iv) Onkelos, Tevrât’ta geçen bütün “yetekellemu’r-Rabbu ilâ Mûsâ” ifadelerini kâlellâh şeklinde çevirmiştir. Bu çeviriye göre Tevrât’ta yer alan amar (kavl) ve dibur (kelâm) ifadeleri aynı anlamdadır. (v)

²⁰⁰ Mezmurlar, 33/6.

²⁰¹ Mezmurlar, 33/6.

²⁰² Yeşu, 24/27.

²⁰³ İbn Meymûn, *Delâletü’l-hâirîn*, s. 163-164.

²⁰⁴ “Rab Mûsâ ile bir adam arkadaşıyla şöyleşir gibi yüz yüze şöyleşirdi (The Lord would speak to Moses face to face, as one speaks to a friend)” (Çıkış, 33/11).

²⁰⁵ Allah’ın Hz. Mûsâ ile Tûr-i Sînâ’da konuşması esnasında Allah’ı görüp görmediği şeklinde bir soru akla gelebilir. Kîtâb-ı Mukaddes anlatımı ve Kur’ân bütünselliği dikkate alındığında üç kutsal kitaba göre “görme olayı”nın gerçekleşmediği söylenebilir. Bu konuda şu pasajlara bakılabilir: (i) “Ancak, yüzümü görmene izin veremem. Çünkü yüzümü gören yaşayamaz.” (Mısır’dan Çıkış, 33/20). (ii) “Tanrı’yı hiçbir zaman hiç kimse görmedi.” (Yuhanna, 1/18). (iii) “Sen beni göremezsin. Ama dağa bak; şayet olduğu yerde kalırsa, sen de beni göreceksin.” (el-A’râf 7/143).

²⁰⁶ Tesniye, 5/5. İbn Meymûn Tevrât’ın bu pasajını Arapça’ya şu şekilde çevirmiştir:

“وَأَنَا قَائِمٌ مِنَ الرَّبِّ وَبَيْنَكُمْ فِي ذَلِكَ الْوَقْتُ لَكِي أَبْلَغَكُمْ كَلَامَ الرَّبِّ”

²⁰⁷ Mısır’dan Çıkış, 20/1-3. İbn Meymûn Tevrât’ın bu pasajını Arapça’ya şu şekilde çevirmiştir:

“أَنَا الرَّبُّ الْهَلَكُ الَّذِي أَخْرَجْتُكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ مِنْ بَيْتِ الْعِبُودِيَّةِ لَا يَكُنْ لَكَ إِلَهَةٌ أُخْرَى أَمَامِي”

Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması bir tür idrâk etme, yaşayarak anlama olup mâhiyeti bilinmemektedir.²⁰⁸

İbn Meymûn'a göre Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasının mâhiyetine dair yukarıda sıraladığımız görüşler içerisinde en isabetli olanı, üçüncü sırada yer verdiğimiz görüştür. Buna göre Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması, Allah'ın yaratmış olduğu bir ses ile olmuştur. Allah'ın kelâmını, Hz. Mûsâ'nın yakınındaki ağaçta yarattığını ileri süren Mu'tezile'nin yaklaşımı ile İbn Meymûn'un görüşünün özdeşleştiği anlaşılmaktadır.

B. 'AHD-İ CEDÎD'DE KAVL VE KELÂM TERİMLERİNİN EŞDEĞERİ OLAN LOGOS

İlâhî dinlerin ilkelerine bakıldığında onlarda, ortaya çıktıkları vasata dair bazı öğelerin yer aldığı, bunun da ilâhî vahyin doğru anlaşılması için bir zorunluluk olarak değerlendirilmesi gerektiği düşünülebilir. Dolayısıyla ilâhî dinler konuluşları ve çıkışları itibarıyla olmasa da zamanla aldıkları nihai şekil itibarıyla ortaya çıktıkları vasatın sosyo-kültürel ve felsefî anlayışlarından etkilenebilirler. Bu etkiyi dinlerin gerek temel esaslarında, gerekse de dolaylı tasavvurlarında görmek mümkündür. Hristiyanlık da diğer ilâhî dinler gibi neşet ettiği, yayıldığı sosyolojik ortamdan etkilenmiş ve bu etkinin en bâriz görüldüğü alan da *kelâmulâh* ile ilgili doktrinleri olmuştur. Hristiyanlık inancında *kelâmulâh*ın mâhiyeti üzerine ortaya konulan argümanlar, gerek Kur'ân'ın bütünlüğünde görülen İslâm vahiy anlayışından gerekse de Tefsir ve Kelam âlimlerinin ilâhî kelâm konusunda vahyin yapısı ve mâhiyeti üzerine serdettikleri nazariyelerden farklıdır. Hristiyanlık inancında ve dolayısıyla 'Ahd-i Cedîd bağlamında kavl ve kelâm terimlerinin eşdeğerinin izini sürmek, Hz. İsa'nın mâhiyeti konusundaki yaklaşımlar üzerine yoğunlaşmaya bağlıdır.

Hz. İsa'nın yaşam ve öğretilerinden müteşekkil olması sebebiyle bir tür biyografik eser görünümünde olan 'Ahd-i Cedîd'de, *kelâmulâh* terkinin eşdeğeri "Tanrı'nın Kelâmı" (*λόγος θεοῦ*) anlamında *logos*'tur. Grekçe'de "logos" kelimesi, 'hesap etme' (reckoning), 'söylenti' (account), 'açıklama' (explanation), 'akıl/sebe' (reason), 'rivâyet' (narrative), 'deyiş' (saying), 'terim' (term), 'söz/kelâm' (word) gibi farklı anlamlara gelmektedir.²⁰⁹ "Logos"un bir anlamı da

²⁰⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 163-165. Ayrıca bk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, "et-Takdîm li-Kitâb: Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne li'r-Râzî", s. 13.

²⁰⁹ Logos teriminin tarihçesine bakıldığında seküler bir mâhiyete sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte "logos", zamanla dinsel bir alana evrilerek "ilâhî hitâb", "ilâhî kelâm" ve "vahiy" ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Felsefî ve teolojik anlamda *logos*'un kullanım alanı ve dolayısıyla geniş anlam yelpazesi için bk. D. M. Crossan, "Logos", *New Catholic Encyclopedia*, (ed. Thomas Carson & Joann Cerrito), Second Edition, Thomson & Gale, Detroit 2003, VIII, 758-764; P. A. Rainbow, "Logos

“beliriş” (*deloun*), yani kendini görünmeye bırakandır. Buna göre “logos”, kendini gösterenin belirişi ya da fenomene karşılık gelen bir tepkidir.²¹⁰ *Logos* kelimesinin ifade ettiği bu anlamların her biri, “konuşmak” anlamına gelen *legein* fiiliyle anlamsal bakımından özel bir ilişkiye sahiptir. Ayrıca ‘konuşulan şey, anlamlı olması gerektiği’ için *logos*, Tanrı’nın kendini ifadesi, onun gayesi ve düşüncesidir (*God’s self-expression, his purpose and his thought*).²¹¹

‘Ahd-i Cedîd’e göre Hristiyanlık’ta Hz. İsa, “logos”tur, yani ‘Tanrı’nın kendisine hulûl ettiği, ezelî, ebedî ve faal kelâmı’dır.²¹² Dolayısıyla Yeni ‘Ahid’e göre “ilâhî vahy”ın tamamı, Hz. İsa’nın bizzat kendisinde düğümlenmektedir. Buna göre Allah’ın vahyettiği şey, bir dizi önerme/sözel veya önermesel vahiy (*the propositional conception of revelation*) değil, doğrudan kendini Hz. İsa üzerinden ifşa etmek olduğu için dinî algılayışta, bir tür “kişi merkezli vahiy” (*personal self-revelation*) olmaktadır. Bir başka ifadeyle Tanrı’nın vahyi, bir kitapta değil, bir insanın varlığında, yani Hz. İsa’da açılmıştır. Kişi merkezli vahiy anlayışında vahyi kabul etmek yani ‘imân etmek, kişinin Tanrı ile yüz yüze geldiğini fark etmesi ve ona göre davranması’ anlamına geldiği için bu vahiy anlayışında, ‘vesikaların bir koleksiyonu’ konumunda olan Kitâb-ı Mukaddes, Tanrı’nın vahyi olarak isimlendirilmemektedir.²¹³ Bu bakımdan peygamberin ‘vahiy muhatabı’ olarak kabul edildiği Yahudilik inancındaki Hz. Mûsâ anlayışı ile İslâm’daki Hz. Muhammed telakkisi, Hristiyanlık inancındaki Hz. İsa hakkında ortaya konulan inançtan farklıdır. Wilfred Cantwell Smith Hz. Muhammed ile Hz. İsa’nın dindeki konumlarını şu şekilde değerlendirmektedir:

Eğer birisi bu iki dinin yapısı bakımından karşılaştırmalar yapacaksa ve koşutluklar çizecekse, buradaki hristiyan şemasında Kur’ân’a denk düşen şey Kutsal Kitap değil, İsa’nın kendisidir. İslâm şemasında Kutsal Kitap’a (bildirim kaydı) denk düşen şey ise Hadis’tir (tradition). Kutsal Kitap eleştiriciliğinin izdüşümü Hadis eleştiriciliğidir ki, (bu bir süredir) başlamıştır. Kur’ân’ın tarihsel eleştirisini beklemek, daha çok, bir İsa psikoanalizini beklemek türünden bir şeydir. Kuşkusuz, bu

Christology”, *Dictionary of the Later New Testament* (edit. Ralph P. Martin-Peter H. Davids), InterVarsity Press, Leinster 1997, p. 665-667).

²¹⁰ Yasin Aktay, “Kur’ân Yorumlarının Hermenötik Bağlamı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1996, IX, s. 88.

²¹¹ Beverly Moon, *The Role of Revelation in The World Religions*, McFarland Company Inc. Publishers, London 2010, p. 187.

²¹² Deninger, “Revelation”, XI, 7773-7779; Massimo Campanini, “Felsefi Kuranolojiye Doğru: Kur’ân’da Yapı ve Anlam” (çev. Zakir Demir), *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, XLVIII, s. 593.

²¹³ Ary A. Roest Crolius, *Thus Were They Hearing: The Word in the Experience of Revelation in Qur’ân and Hindu Scriptures*, Università Gregoriana Editrice (Documenta Missionalia-8), Roma 1974, p. 1-7; John Hick, “Revelation”, *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. D. M. Borchert), 2nd Edition, Detroit 2005, VIII, 451-454. Ayrıca bk. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniv. İlahiyât Fak. Yay. Ankara 2002, s. 49-54; İbrahim Bor, *İlahî Kelâm’ın İmkân ve Tabiatı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s. 161; Ramazan Biçer, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 68.

tür karşılaştırmalar mükemmel mukayeseler değildir. Bununla birlikte temel farklılıkları görmek açısından bu karşılaştırmalar yararlıdır.²¹⁴

Hristiyanlık'ta Hz. İsa'nın rolü ve fonksiyonu, bir nübüvvet nesnesi değil bir tür ulûhiyet öznesi olarak kabul edilmektedir. Netice olarak Hristiyanlık telakkisinde en büyük vahiy, "kitaba yazılan değil, bir insan olarak gelen, yani Hz. İsa'nın içinde yaşayan vahiy"²¹⁵ olmaktadır. Bu telakkiye göre Hristiyanlık'ta, 'Hz. İsa'sız Hristiyanlık' olamayacağı anlamına gelmektedir.²¹⁶ Ayrıca bu telakkinin merkeze alınması sebebiyle olsa gerektir ki Hristiyanlık akidesinde, İncil külliyatının çeşitliliği hristiyan ilâhiyâtında ve müntesipleri tarafından yadığanan bir durum olarak görülmemektedir. Onlara göre İncil, yazılı bir metin değil bizatihi Hz. İsa'dır. Onu duyup anlayan havarilerin bildirdikleri mesajlar ve müjdeler, "İnciller" şeklinde bir külliyat olarak ortaya çıkmıştır.

Kelâmullâh anlamında "logos" (λόγος) doktrini, Herakleitos, Platon, Stoacılar (Revâkiyyûn), Philo ve Yahudi felsefesinde ele alınıp tartışıldıktan sonra, 'Ahd-i Cedîd'in Yuhanna İncili (*Gospel of John*) bölümü vasıtasıyla hristiyan teolojisine ve felsefesine de nüfuz etmiş ve âlemin yaratılmadan evvel var olduğu kabul edilen bir varlık olarak kabul edilmiştir.²¹⁷ Dolayısıyla Hristiyanlık'taki *logos* doktrininde açıkça görüleceği üzere bu din, felsefî argümanlara dayalı olup esasen Hristiyanlığın felsefeye dönüştüğü söylenebilir. *Logos* doktrinin hristiyan teologlar tarafından 'Ahd-i Cedîd'i yorumlamada temel bir doktrin olarak kullanılmasıyla yolculuğu bitmemiş olup İslâm felsefecileri tarafından ileri sürülen "sudûr nazariyesi"nin (*procession*) doğuşunda temel bir faktör olmuştur.

Kitâb-ı Mukaddes'in Türkçe çevirisinde "İsa onlara, 'Başka yerlere, yakın kasabalara gidelim' dedi. 'Oralarda da Tanrı sözünü duyurayım. Bunun için çıkıp geldim.' Böylece havralarında Tanrı sözünü duyurarak ve cinleri kovarak bütün Celile bölgesini dolaştı."²¹⁸; "Tanrı'nın sözü diri ve etkilidir, iki ağızlı kılıçtan daha keskindir. Canla ruhu, ilikle eklemeleri

²¹⁴ Wilfred Canwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton 1957, p. 18.

²¹⁵ Carlos Madrigal, *Üç Tanrı mı? Tek Tanrı mı?: Hristiyanların Üçlü-Birlik İnancının İncelenmesi*, Bütün Dünya Kitaplığı, İstanbul 2002, s. 41.

²¹⁶ Stefan Wild, "'We Have Sent Down to Thee Book With the Truth...' Spatial and Temporal Implications of the Qur'anic Concepts of nuzûl, tanzîl, and inzâl", *The Qur'an as Text* (ed. Stefan Wild), E.J. Brill, Leiden 1996, p. 137; William Graham, "Qur'an as Spoken Word: An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture", *Approaches to Islam in Religious Studies* (ed. Richard C. Martin), The University of Arizona, Tucson 1985, p. 23-40.

²¹⁷ Muhammet Tarakçı, "Hristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, s. 202.

²¹⁸ Markos 1/38-39.

*birbirinden ayıracak kadar derinlere işler; yüreğin düşüncelerini, amaçlarını yargılar.*²¹⁹ şeklinde pasajlar bulunmaktadır. Bu pasajlarda görüleceği üzere *Tanrı'nın sözü* olarak çevrilen ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadelerin *kavlullâh* veya *kelâmulâh*ın eşdeğeri olduğu ya da bu terkîplerin orijinal metinde bulunup bulunmadığı muğlaklığını sürdürmektedir.

Yuhanna İncili'nin ilk on sekiz cümlesinden oluşan giriş bölümünde, tanrısal sözün mâhiyetine değinilmektedir. *"Başlangıçta logos/kelâm vardı. Logos Tanrı'yla birlikteydi ve Logos Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı... Logos, insan olup aramızda yaşadı. O'nun yüceliğini –Baba'dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu biricik Oğul'un yüceliğini– gördük."*²²⁰ pasajında görüleceği üzere ezeli Mesih, Tanrı'nın sözü/mesajı anlamında "logos" olarak kullanılmakta ve kelâm bedenleşmiş olmaktadır. Bir başka ifadeyle bu pasajda, kelâm anlamında 'logos'un ezeliliği kabul edilmekte ve bunun Tanrı'dan farklı olmadığı ortaya konmaktadır.²²¹

Yuhanna İncili'nin bu girişinde 'söz'e atfedilen önem, sadece bir anlamın aktarılmasında 'söz'ün mü 'yazı'nın mı veya 'eylem'in mi daha belirleyici olduğu ekseninde bir tartışma değildir. Esasen yazı da bu anlayışta sözün bir türevi veya versiyonu olarak kabul edilebilmektedir. Bu pasajda 'söz'e atfedilen önem, ilerleyen sayfalarda temas edileceği üzere İslâm düşünce tarihinde, halku'l-Kur'ân meselesi bağlamında ciddi bir tartışma konusu olarak varlığını sürdürmüştür. Bununla birlikte İslâm düşünce dünyasında ortaya konulan tartışma, kendi nevi şahsına münhasır bir tarzda var olagelmıştır.²²²

Netice olarak denilebilir ki Yuhanna İncili'nin bu "giriş"inde açıkça görüleceği üzere ezeli varlıklar, Tanrı ve logos olmak üzere iki tanedir. Logos'un mâhiyeti ve dolayısıyla Tanrı, Kutsal

²¹⁹ İbraniler 4/12.

²²⁰ Yuhanna 1/1-3, 14. Logos'un "Tanrı'nın Sözü" anlamında kullanıldığı diğer pasajlar için bk. Vahiy 19/11-13; 1. Yuhanna 1/1. *"Başlangıçta logos/kelâm/söz vardı"* pasajından yola çıkarak birtakım hristiyan bilginler dilin, ilâhî kaynaklı olduğunu ileri sürmüşlerdir (bk. Muhammed Altuncî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal fi'l-edeb*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1999, II, 295).

²²¹ Hz. İsa'nın vahyi belirleme ve onu ortaya koymada vasita oluşunu, şu pasajlarda da bulmak mümkündür: *"Beni görmüş olan, Baba'yı görmüştür."* (Yuhanna. 14/9); *"Yol da, gerçek de, yaşam da Ben'im. Ben aracı olmadıkça; kimse Baba'ya gelemmez. Eğer Ben'i tanımış olsaydınız, Babam'ı da tanırdınız. Artık O'nu biliyorsunuz, hem de gördünüz."* (Yuhanna, 14/6-7).

²²² Yasin Aktay'a göre İslâm ilâhiyâtında kelâmın mâhiyetiyle ilgili ortaya konulan tartışmalar, hristiyan ilâhiyâtı merkezlidir. Onun ifadeleriyle, *"İşin kelâmcılar kısmına gelince, Tanrı Sözü'nün, Tanrı'nın bizzat kendisi olup olmadığı hususundaki sorunsalı, hristiyan ilâhiyatçılarından olduğu gibi almış oldukları görünüyor."* (bk. Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı Felsefe, İlâhiyat ve Sosyolojide Hermenötik* (Erol Göka-Abdullah Topçuoğlu katkılarıyla), Vadi Yay., Ankara 2020, s. 15-18). Aktay'ın bu iddiasına katılmadığımızı ilerleyen sayfalarda halku'l-Kur'ân'ın menşei ile ilgili tartışmalar bağlamında detaylı bir şekilde açıklayacağız.

Ruh ve ezeli hikmet arasındaki ilişkiler 'Ahd-i Cedîd'de belirgin değildir. Bu durum da hristiyan teologların farklı yaklaşımlar ileri sürmelerine neden olmuştur.²²³

C. KUR'ÂN'DA KAVL VE KELÂM TERİMLERİ

İlâhî iktibâslar bağlamında Kur'ân'a bakıldığında, kavl ve kelâm terimlerinin 'Ahd-i 'Atîk ve 'Ahd-i Cedîd'de olduğu gibi yoğun bir şekilde işlendiği müşâhede edilmektedir. Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) de belirttiği gibi Kur'ân'ın bütünlüğünde "kavl" kelimesi, Kur'ân'ın isimlerinden biri olarak da kullanılmaktadır. Ona göre "وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ / Gerçek şu ki; düşünüp ders çıkarsınlar diye, o sözü kendilerine art arda getirmekteyiz." (el-Kasas 28/51); "الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ / Ki onlar sözü dinlerler." (ez-Zümer 39/18) âyetlerinde geçen "kavl" kelimesi, "Kur'ân" anlamına gelmektedir.²²⁴ Kavl ve kelâm ta'bîrlerinin yer yer "vahiy" ile eşdeğer anlamda kullanıldığı da bilinen bir gerçektir.²²⁵ Bu sâikten hareketle aşağıda Kur'ân bütünlüğü içinde kavl ve kelâm terimlerinin ne şekilde kullanıldığını ve bu iki kelimenin birbirinin eşdeğeri olup olmadığı incelenmeye çalışılacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de k-l-m (ك ل م) kökenli kelimelerin *kelâm*, *teklîm*, *el-kelîmu't-tayyibu*, *kelîmeten tayyibeten*, *kelîmeten habîseten*, *el-kelîmu* ve *kelleme* olmak üzere muhtelif şekillerde kullanımları bulunmaktadır.²²⁶ "*Kellemellâhu Mûsâ teklîmen*" (en-Nisâ 4/164) âyetinde *teklîm* masdar olup medlûlü eylem (*hades*) iken "*İnnî istafeytuke 'ala'n-nâsi bi-risâletî ve bi-kelâmî*" (el-A'râf 7/164) âyetinde ise *kelâm* kelimesi, ism-i masdar olarak kullanılmış olup medlûlü olaya delâlet eden lafız olmaktadır. Arap dilinde anlam ifade eden bir 'cümle', bir bütün olarak 'kaside', 'kıssa' ve "kelime" ile ifade edilebilmektedir. Arap dilinde *tekelleme* fiilinin masdarı *tekellüm*; *kelleme* fiilinin masdarı *teklîm* ve *killâm*; *tekâleme* fiilinin masdarı *tekâlüm*; *kâleme* fiilinin masdarı *mükâleme* ve *killâm* olup *kelâm* kelimesi bu fillerden herhangi birinin masdar-ı kiyâsîsi değildir. Dolayısıyla kalıp olarak olmasa da ilgili masdarlara yüklenen mefhûm/mana buna da verilmiştir. Kelâm kelimesinin ism-i masdar, masdar-ı mübhem veya ism-i cins olduğu hususunda nahiv

²²³ Logos'la ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Tarakçı, "Hristiyanlıkta Logos Doktrini", s. 202-221; Mahmut Aydın, *İsâ Tanrı mı İnsan mı?*, İz Yay., İstanbul 2002, s. 57-192.

²²⁴ el-Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevî't-temyîz*, I, 83; IV, 305.

²²⁵ Kur'ân'ın bütünlüğünde "kavl" kelimesinin vahiy anlamında kullanıldığı pasajlar için bk. el-Hac 22/24; el-Mü'minûn 23/68; el-Kasas 28/51; el-Hâkka 69/40-42; el-Müzzemmil 73/5; et-Tekvîr 81/19; et-Târik 86/13.

²²⁶ Kavl ve kelâm kelimelerinin etimolojik tahlili için bk. İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, V, 42, 131-33. Vahyin mâhiyeti açısından Kur'ân bütünselliğinde kavl ve kelâm kullanımına dair mülâhazalar için ayrıca bk. Roest Crollius, *The Word in the Experience of Revelation in Qur'ân*, p. 16-57.

ulemâsı arasında bir görüş birliği olmayıp Cevherî'ye (ö. 400/1009) göre kelâm, ism-i cins olup azlık veya çokluğa delâlet etmektedir.²²⁷

Kur'ân'ın kelime kullanımına ve cümle yapısına bakıldığında, sıklıkla *kâle* fiili ve türevlerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'da "kavl" kökü, toplamda 1728 kez geçmektedir. Kâle-kâlû ifadeleri 945 kere kullanılmaktadır. Emir kalıbında *kul* ise 326 kez geçmektedir. K-l-m kökünün ise Kur'ân'da farklı türevleriyle birlikte toplamda 73 kez kullanıldığı müşâhede edilmektedir. Fiil formları olan *kelleme* ve *tekelleme* 24; isim formlarından *kelime* 45; *kelâm* beş ve *tekîm* ise bir kez kullanılmaktadır. Kur'ân'da "kelâm" Bakara (2/75), Tevbe (9/6) ve Feth (48/15) olmak üzere üç sûrede Allah'a nispet edilerek *kelâmulâh* terkîbiyle yer almaktadır. Hâkka (69/40) ve Tekvîr (81/19) sûrelerinde geçen ve Hz. Peygamber ile Cibrîl'e isnâd edilen *kavl-ı resûl* terkîbi ise aslında vahye, dolayısıyla da Kur'ân'a delalet etmek üzere *kelâmulâh* yerinde kullanılmış gibidir.

Sîbeveyhî'nin (ö. 180/796) belirttiğine göre Arap dilinde *kultu* (قلت) ifadesi kendisiyle hikâye edilmek için kullanılmaktadır. Kavl kelimesinden sonra gelen makûlu'l-kavl, *kelâm* olup *kavl* değildir. Dolayısıyla Sîbeveyhî'ye göre kelâm, kendi başına müstakil bir mana ifade etmek için kullanılırken *kavl* ifadesinin bu şekilde olması zorunlu değildir.²²⁸ "وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا " " *وَيَقُولُونَ* /İçlerinden de: 'Haydi! Söylediklerimiz yüzünden Allah bize azap etse ya!' diyorlar." (el-Mücâdile 58/8) âyetinde geçen *kavl* kelimesi, zihinde/gönülde (nefs) geçen manalar anlamında kullanılmaktadır. "وَيَقُولُ لِيَجْهَنَّمَ هَلِ امْتَنَزَلَتْ وَيَقُولُ هَلْ مِنْ مَرْيَدٍ" /Biz o gün cehenneme, 'doldun mu?' diyeceğiz. O da 'daha yok mu?' diyecektir." (Kâf 50/30) âyetinde ise "kavl" kelimesi cehenneme isnâd edilmiştir. İlerleyen sayfalarda ilâhî iktibâslar bağlamında sözün melek, cin, insan, hayvan, cehennem, yer ve gök gibi Allah dışındaki varlıklara isnâd edilmesine dair detaylı mûlahazalara yer verilecektir.

Kur'ân'da "kavl" ve "kelâm" kelimeleri, her zaman doğrudan 'söylemek, demek' anlamında kullanılmaz. Bazen sözün mefhûmuna işaret etmek için de bu kelimelere, başvurulmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Cevzî'nin belirttiğine göre "إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا

²²⁷ el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2023; Ebü'l-Haccâc Yûsuf el-A'lem eş-Şentemerî, *en-Nüket fî tefsîri Kitâbi Sîbeveyhi* (nşr. Reşîd Belhabib), Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuunî'l-İslâmiyye, Rabat 1420/1999, I, 163; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII, 523.

²²⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 122.

فَحَقِّقْ/Doğrusu haklarında Rabbinin azap sözü kesinleşenler imân etmezler.” (Yûnus 10/96); “فَحَقِّقْ/İlâhî azap) هَاكِلَارِنْدَا اَزَآپ سَوْزُ كَسِنلَشِير.” (el-İsrâ 17/16); “فَحَقِّقْ/İlâhî azap) هَاكِلَارِنْدَا اَزَآپ سَوْزُ كَسِنلَشِير.” (el-İsrâ 17/16); “لَقَدْ حَقَّقَ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا” (el-Kasas 28/63); “لَقَدْ حَقَّقَ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا” (el-Kasas 28/63); “Gerçek şu ki; bunların çoğu hakkında (azap) sözü tahakkuk etmiştir; artık imân etmezler.” (Yâsîn 36/7); “بَعْدَ الْقَوْلِ لَدَيْ” (Kâf 50/29) âyetlerinde geçen kelimâtü Rabbike ve kavî kelimeleri “azap” anlamındadır.²²⁹ Aslında bu âyetlerin bağlamı dikkate alındığında, “kavî”nin doğrudan “azap” anlamına gelmediği, azabın vadedildiği söze işaret ettiği anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Cevzî'ye göre Kur'ân'da “kavî” kelimesi, ‘Kur’ân, azap, ilâhî azabı hak edenler üzerine değişmez kanun, kelime-i tevhîd ve aynı söz’ olmak üzere toplamda beş anlamda kullanılmaktadır. İbnü'l-Cevzî Kur'ân'ın bütünlüğünden, söz konusu anlamlara dair birkaç âyete yer vermektedir. Onun belirttiğine göre “كِي يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ”/Ki, sözü dinlerler ve en güzeline uyarlar.” (ez-Zümer 39/18) âyetinde geçen “kavî” kelimesi, “Kur’ân” anlamındadır.²³⁰ “يَكْبِتُ”/Allah, imân edenleri bu sağlam söz üzerinde sağlamca tutar.” (İbrâhîm 14/27) âyetinde geçen “kavî” kelimesiyle, kelime-i tevhîd kastedilmektedir. “وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ”/Fakat Benim; ‘cehennemi dolduracağım’ şeklindeki sözüm kesinleşmiş bulunmaktadır.” (es-Secde 32/13) âyetinde geçen “kavî” kelimesi, ilâhî azabı hak edenler üzerine değişmez kanun anlamındadır.²³¹ Kanaatimize göre Kur'ân'da “kavî” kelimesi, söz konusu edilen beş anlama gelmekten ziyade bu mefhûmlara işaret eder şekilde yer almaktadır.

²²⁹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, s. 488. Kur'ân'ın bütünlüğünde “kavî” kelimesinin anlamlarına dair mülâhazalar için ayrıca bk. Ebû 'Abdirrahmân İsmâ'îl b. Ahmed el-Hîrî en-Nisâbûrî, *Vücûhü'l-Kur'ân* (nşr. Necef 'Arşî), Mecmaü'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, Meşhed 1422hk./1380hş., s. 467-468; es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz* (nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1417/1996, III, 347-352.

²³⁰ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, s. 488. Abdülkerîm el-Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre ise Zümer sûresinin 18. âyetinde geçen “kavî” kelimesi, gramer açısından lââm-ı târifli olması sebebiyle, genel bir anlamı (*et-ta'mîm ve'l-istigrâk*) ifade etmektedir. Bu sâikle onun, “el-kavî” kelimesinin kapsamına, her türlü sözü dâhil ettiği anlaşılmaktadır (bk. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf), Dâru's-Sa'b, Kâhire 1409/1989, s. 542).

²³¹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, s. 488.

Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye (ö. 745/1344) göre *hâzâ kavlu's-Şâfi'* denildiğinde "Bu Şâfi'nin görüşüdür." anlamı kastedildiği gibi, "إِنَّ الدِّينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ" / Bizim yegâne Rabbimiz Allah'tır' deyip sonra da istikamet üzere yaşayanların üzerine (ölüm esnasında) melekler iner." (Fussilet 41/30) âyetinde de maksat bu sözü, telaffuz etmek değildir. Burada "kavl" ifadesi, kişinin sahip olduğu inancın, söylenen söze (*lisân-ı makâle*) mutâbık olmasıdır. Benzer şekilde "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ" / Bu durumda, 'Şüphesiz ben de Allah'a teslimiyet gösterenlerdenim' diyerek sâlih amel işleyen ve Allah'a davet eden kimseden daha güzel sözlü olabilir mi?" (Fussilet 41/33) âyetinde geçen "ve kâle innenî mine'l-müslimîn" ifadesinin anlamı da 'ben müslümanım' demek değildir. Bu ifade, bireyin müslüman inancına sahip olması ve müslümanca davranması anlamına gelmektedir.²³² Muhammed Tâhir b. Âşûr'a (1879-1973) göre de *kâlû Rabbünellâhu* ifadesinin anlamı, 'müslümanların tevhîd inançlarını hiç kimseden korkmadan ilan etmeleri' demektir. Ona göre söz konusu âyette geçen "kavl" kelimesinden kasıt, itikâd olup salt sözü ifade etmek değildir.²³³

Netice olarak Kur'ân'ın bütünlüğünde kelime kullanımına bakıldığında, hem *kavl* hem de *kelâm* kelimelerinin türevleriyle birlikte yaygın bir kullanım alanına sahip oldukları müşâhede edilmektedir. Bununla birlikte kullanım olarak Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içinde "kavl" kelimesinin, "kelâm"ın eşdeğeri olmadığı söylenebilir. Takip eden başlıkta Kur'ân bütünselliğinde beşerî kelâmın ilâhî kelâma ne şekilde evrildiği incelenecektir.

²³² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr* (nşr. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-'Alî Muhammed Mu'avviz), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993, VII, 474, 476.

²³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIV, 282.

III. BEŞERÎ KELÂMİN İLÂHÎ KELÂMA EVRİLMESİ

Kur'ân iktibâsları bağlamında, beşerî kelâmın ilâhî kelâm olarak evrildiği ve özdeşleştiği noktaları tespit etmek için aşağıda öncelikle kelâmulâh ile kelâm-ı beşerin benzeştiği ve ayrıştığı noktalar şaplanacaktır. Akabinde, "dedi/dediler ki üslûbunun tabiatı", "dedi/dediler ki" üslûbunda sözün Allah dışındaki varlıklara isnâd edilmesi", "diyorlar/diyecekler ki üslûbunda aktarılan argümanların genel serencamı", "dedi/dediler ki üslûbunun mukadder olarak var olma durumu (*hazfu'l-kavl olgusu*)", "sanâdîdu'l-'Arab'tan aktarılan argümanların genel serencamı" ve "Hz. Peygamber'in çağdaşları olan Ehl-i kitap'tan ve münâfıklardan aktarılan atıfların yapısı" konuları ele alınacak ve bu yolla Kur'ân'da kavl nazariyesinin ne şekilde gerçekleştiği tespit edilecek ve değerlendirmelerde bulunulacaktır. 'Kelâmulâhla beşerî kelâmın özdeşleşmesi' veya 'beşerî kelâmın ilâhî kelâmda hayat bulması' savımızla amacımız Kur'ân'ın, insanların ele almayı ve işlemeyi âdet haline getirdikleri beşerî nitelikli ve dolayısıyla insan kaynaklı şeylerden biri olduğunu ortaya koymak değildir. Burada temel sâikimiz, kelâmulâhın satır aralarında yer alan kelâm-ı beşere dair iktibâsların ne şekilde gerçekleştiğinin izini sürmektir.

Kavl nazariyesi ile ilişkili olmakla birlikte "*kul/de ki*" üslûbu²³⁴, Kur'ân iktibâsları bağlamında kullanılmaması sebebiyle çalışmamızda ele alınmayacaktır. Esasen Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih'in (1926-1986) de belirttiği gibi Kur'ân'da "*kul/de ki*" ifadelerinin yer almasında Arap selikasına hâiz olanların idrâk edebileceği birtakım nükteler bulunmaktadır. Hz. Muhammed'in hevâsına göre konuşmadığı, vahyi ortaya koymada "mütekellim" değil "muhatap" olduğu, vahyi iletmede bir dahlinin olmadığını ve vahyi kendisine öğretildiği gibi iletildiğini ifade etmek amacıyla Kur'ân'da üç yüzden fazla "*kul*"²³⁵ ifadesi kullanılmıştır. Kur'ân bir bütün olarak kelâmulâh olmakla birlikte "*kul*" ifadelerinin bulunduğu pasajlar, form olarak vahyin doğrudan hitap türüne girmektedir.²³⁶

²³⁴ Kur'ân'da "*kul*" (de ki) emriyle başlayan beş sûre bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla Cin, Kâfirûn, İhlâs, Felak ve Nâs sûreleridir.

²³⁵ William Graham, "Qur'an as Spoken Word", p. 32.

²³⁶ Mâide (5/99), Nûr (24/54), 'Ankebût (29/18), Yâsîn (36/17) ve Necm (53/3) sûrelerinde geçen âyetlerde Hz. Peygamber'in vahye bir dahli olmadığı ve dolayısıyla vahyi olduğu gibi aktardığı ifade edilmektedir. Bu konuda farklı yaklaşımlar için bk. Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 30.

A. KELÂMULLÂH İLE KELÂM-I BEŞERİN BENZEŞTİĞİ VE AYRIŞTIĞI NOKTALAR

İslâm düşünce tarihine bakıldığında Tefsir ve Kelam âlimlerinin, ilâhî kelâmı beşerî kelâm arasında bir ayırım yapmayı amaçladıkları müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile geleneğinden Kâdî Abdülcebbar'a göre ilâhî kelâmı, kelâm-ı beşerden ayıran temel husus, beşerî sözün ortaya çıkmak için belli bir bünyeye yani aracıya gereksinim duyması, ilâhî sözün ise aracıya yani bünyeye gereksinim duymamasıdır. Zira Allah'ın gücü 'zâtı gereği' olduğu halde, insan ancak hâricî bir güçle 'kâdir' olabilmektedir. Allah'ın gücü kendisinden kaynaklandığı için kelâmı icât etmek için herhangi bir âlete ihtiyaç duymaz.²³⁷

Ehl-i Sünnet geleneğinden Bâkılânî'ye göre ise ilâhî kelâm ile beşerî kelâm arasındaki tek fark, "ilâhî kelâmın Allah gibi yaratılmamış olması, beşerî kelâmın da beşer gibi yaratılmış olmasıdır."²³⁸ Bâkılânî'nin ayrıca Arap dili ve edebiyatındaki şiir²³⁹ ve nesirlerde yer alan seci' ve kâfiye gibi kullanımların Kur'ân'la ilişkisini reddetmek suretiyle ilâhî kelâmı, beşerî kelâmdan tefrîk etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Ona göre Kur'ân'da lafız, manaya tâbi iken secide ise mana, seciye sebep olan lafza tâbidir. Dolayısıyla ona göre secinin salt yüzeysel bir süs dışında bir gerçekliği yoktur. Bâkılânî'ye göre Kur'ân'da secinin olduğu kabul edildiğinde Kur'ân nazımının i'câzlığından söz edilemeyecek ve beşerî kelâmı arasında bir üstünlüğün olduğu ileri sürülemeyecektir. Kelâmullâh ile yerel kültürdeki diğer metinler arasında benzerliği reddetmek amacıyla Bâkılânî *seci'* ve *kâfiye* terimleri yerine "fâsıla"²⁴⁰ teriminin kullanımını savunmaktadır.²⁴¹

²³⁷ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 16, 31-33. Ayrıca bk. Erdemci, *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama*, s. 81.

²³⁸ "el-Halku kelâmühüm mahlûkun ke-hüm ve kelâmullâhi leyse bi-mahlûkin ke-huve" (bk. Ebû Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire 2000, s. 159). Ayrıca bk. Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Vahiy", *Mîlî ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, s. 127.

²³⁹ Râgıb el-İsfahânî'ye göre Kur'ân bütünselliğinde Kur'ân'ın şiir vasfını taşımadığının belirtilmesinin ve onun şiirin nazımından ve vezninden uzak tutulmasının temel sebebi, şiirin ilâhî hikmete münâfî bir özelliği hâiz olması sebebiyledir. İsfahânî bu konuda şöyle der:

"Kur'ân doğruluğun merkezi (*makarru's-sidk*) ve hakikatin madenidir. Şâirin gayesi ise bâtılı hak şeklinde göstermek (*tasvîru'l-bâtıl fî sûreti'l-hak*) ve doğrunun peşine düşme noktasında hakikati kullanmak bir yana, övgü ve yergide ölçüsüzce davranmaktır. Öyle ki şâirin doğruyu söylemesi ve hakkı araması ancak tesadüfendir. O sebeple kimin hayal gücü kuvvetli ise şiire karşı o kadar kabiliyetlidir. Kimin akli gücü fazlaysa şiir yazma yeteneği o kadar yetersizdir. Şiirin yalanın sıkça rastlandığı bir alan olması, öte yandan peygamberin doğru sözlü olmaya ve Allah ile kulları arasında vasıta olmaya hazırlanmasından dolayı Allah peygamberini şiirden tenzih etmiştir." (bk. er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu Câmi'i't-tefâsîr*, s. 108).

²⁴⁰ "Fâsıla" teriminin Halil b. Ahmed'den (ö. 175/791) Bâkılânî'ye kadar geçirmiş olduğu anlam yolculuğuna dair mülâhazalar için bk. Muhammed el-Hasnavî, *el-Fâsıla fî'l-Kur'ân*, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrût 1406/1986, s. 33-43.

²⁴¹ Bâkılânî Kur'ân'da secinin olmadığını bütün yönleriyle ele alarak reddettiği görülmektedir. Aynı zamanda bedî' ilminin ve bununla ilişkili teşbîh, tecnîs, isti'âre, iltifât ve istidrât gibi söz sanatlarının

Bâkılânî'nin kendisinden önce yaşamış bir Arap dili ve belâgatı âlimi ve aynı zamanda Mu'tezile kelâmcısı olan Rummânî'nin (ö. 384/994) secî' ve fâsılaya dair değerlendirmesini benimsediği anlaşılmaktadır. Rummânî, bu iki belâgat terimine dair şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

Fâsıla belâgattır, seciler ise kusurdur. Fâsıla anlama tâbidir; secide ise anlam seciye tâbi olmaktadır (anlam lafız için vardır). Bu da delâlet konusunda hikmetin gerektirdiği şeyleri tersine çevirmektir. Çünkü hikmet olan asıl amaç ihtiyaç duyulan/hâlin gerektirdiği anlamları ortaya koymaktır. Eğer şekilde birbirine benzerlik, amaca ulaştırıyorsa o belâgattır. Aksi takdirde bu benzerlik, kusurlu ve hatalıdır. Çünkü o, hikmetin gerektirdiği yönün dışında kalan bir zorlamadır (*tekellûf*).²⁴²

Bâkılânî'nin *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserinde kelâmulâh ile kelâm-ı beşer arasındaki farkı ortaya koymak için Hz. Muhammed'in (s.a.), dört halifenin ve ilk dönem meşhur Arap ediplerinin hutbelerinden örnekler seçtiği ve bunları uzun uzun incelediği müşâhede edilmektedir. Ona göre Arap şiiri ve edebiyatında yetkinliği olan insafî bir kimse, bu tür hutbelerle Kur'ân nazmı arasındaki farkı anlamakta zorluk çekmeyecektir. Bâkılânî'ye göre söz konusu hutbeler incelendiğinde kelâmulâhın belâgat ve fesâhat açısından eşsizliğiyle, ne şekilde kelâm-ı beşerden tefrîk edildiği anlaşılabilecektir. Ona göre bu iki kelâm arasındaki farkı anlamayacak durumda olanlar, Arap olsalar da Arap olmayanlar gibi dilde ve edebiyatta yetkinliği olmayanlarla eşit düzeydedirler. Onun ifadeleriyle, *"Kelâmulâh ile kelâm-ı beşer arasındaki farkı anlayamayacak durumda isen bu durumda ikisi arasındaki farkı kavrayanları taklit edip genel halk kitlesinden olduğunu ve 'şiir ve edebiyat'ta dil üstatlarının meziyetlerinden yoksun olduğunu kabul etmen gerekir."*²⁴³

Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ve İbn Ebû'l-Hadîd (ö. 656/1258) ise kelâmulâhın, kelâm-ı beşerden üstün olmasının temelde nesnel bir karşılığının olmadığını ileri sürdükleri

İ'câzla ilişkilendirilmesini de reddetmektedir. Ona göre gerek bu tür söz sanatlarının beşer kelâmında bulunması gerekse de insanoğlunun bu tür sanatları öğrenmelerinin mümkün olması sebebiyle bedî' ilminin ve söz konusu sanatlarının Kur'ân'ın İ'câzıyla ilişkilendirilmesi doğru değildir (Bu konuda detaylı mülahazalar için bk. el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 52, 87-89, 101-170, 409-410, 429).

²⁴² er-Rummânî, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 97-98.

²⁴³ Bâkılânî, şiir ve nesri belâgat ve fesâhat açısından mukâyese etmektedir. Ona göre şiirde olan belâgat ve fesâhat nesirdeki kadar değildir. Zira şiir sözün dizisini ve kapsamını (*nîâtâku'l-kelâm*) daraltmaktadır. Câhiliye devrine ait çok sayıda şiire atıfta bulunan Bâkılânî, bu tür şiirlerden bir kısmının lafız açısından masnû, mana cihetinden menzû' (izâle edilmiş/yoksun) olduğunu, bir kısmında ise ne bedî' bir lafzın ne de güzel bir mananın var olduğunu belirtmektedir. Bâkılânî'nin böyle bir mukâyeseye başvurusunun sebebi, şiirsel bir metin özelliğini taşımayan Kur'ân'ın belâgat ve fesâhat açısından üstünlüğünü ortaya koymaktır. Bu konuda detaylı mülahazalar için bk. el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 171-230, 236-379, 393, 433.

görülmektedir. Onlara göre bu konuda temel ölçü, “*edebî duyuş ve zevk*”tir. Bu çerçevede i’câzu’l-Kur’ân’ın kavranmasında edebî zevkin ve hissin önemli bir yer tuttuğuna işaret etmektedirler. Onlara göre “*edebî zevki*” ise felsefî-mantikî bir bakış açısı ile ispatlamak mümkün değildir.²⁴⁴ Sekkâkî konuya dair şunları söylemektedir:

Bil ki i’câzın durumu idrâk edilebilir, fakat onu anlatmak mümkün değildir (*yüdrakü ve lâ yümkinü vasfuhu*). Dolayısıyla i’câzın durumu aynı şiirdeki veznin istikameti ya da güzelliği gibidir. İdrâk edilir fakat anlatılamaz. Bana göre i’câzı anlamaya vesile olan tek şey (edebî) zevktir. Zevki elde etmenin yolu da me’ânî ve beyân ilimleriyle uzun süre meşgul olmaktan geçer. Evet, belâğatın birtakım kapalı yönleri vardır ve bu kapalı yönleri anlayabilmek için bunların kapalılığını gidermek mümkündür. Fakat i’câz yönüne gelince, bunun kapalılığını gidermek mümkün değildir.²⁴⁵

Tunuslu müfessir Muhammed Tâhir İbn Âşûr özgünlük, orijinallik ve getirdiği yenilikler (*mübtekerâtü’l-Kur’ân*) bakımından ilâhî kelâm üslûbunun, kelâm-ı beşerden ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre Kur’ân’ın kullandığı anlatım üslûbu ve nazımının, Arap şiirinden ve onların kullanmış olduğu hitap tarzlarından farklı olması onun yeniliklerindendir. Ayrıca Kur’ân’ın kısımlara ve sûrelere ayrılmış bir üslûpla gelmesi (*üslûbü’t-taksîm ve’t-tesvîr*) de bu bağlamda zikredilebilir. Kur’ân’ın bu anlatım üslûbu, Arap kelâmına bâb ve sınıflara ayırma şeklinde sokulmuş yeni bir yöntemdir.²⁴⁶

Çağdaş dönem İslâm düşüncesinin önemli bir ismi olan müfessir Muhammed Reşîd Rıza (1865-1935) da kelâm-ı beşer ile kelâmulâhî nazım ve üslûp açısından mukayese etmektedir. Ona göre belâgat melekesini hâiz birisi iki tür kelâmı işittiğinde, ilâhî kelâm olan nazım ile beşerî kelâm olan nazım arasındaki farkı ve ilâhî kelâmın kalp üzerinde yarattığı etkiyi, manevi zevki ve hazzı fark edecektir.²⁴⁷ Kur’ân’la Kitâb-ı Mukaddes’in anlatım üslûbunu karşılaştıran Josef van Ess,

²⁴⁴ Ebû Ya’kûb Yûsuf es-Sekkâkî, *Miftâhü’l-’ulûm* (nşr. Nu’aym Zerzûr), Dârü’l-Kütübî’l-’İlmiyye, Beyrût 1407/1987, s. 416; İbn Ebû’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-belâga* (nşr. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm), Dâru İhyâ’i’l-Kütübî’l-’Arabiyye, Kâhire 1380/1963, V, 216; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 124; es-Süyûtî, *el-İtkân*, VI, 2295.

²⁴⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhü’l-’ulûm*, s. 416.

²⁴⁶ İbn Âşûr’a göre Kur’ân’ın Araplar tarafından bilinmeyen yeni üslûplar ihdâs etmesi ve dolayısıyla onun üslûp çeşitliliğine sahip olması, Kur’ân’ın i’câzı bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Ona göre Kur’ân’ın üslûp çeşitliliğinin i’câz bağlamında değerlendirilmesinde iki hikmetten söz edilebilir. Birincisi, üslûp çeşitliliği Kur’ân’ın Allah tarafından gönderildiğini ortaya çıkarmaktadır. Zira her asrın edebiyat uzmanları, uzmanlıkta ve maharette kimin daha önde olduğunu ortaya çıkarmak ve tanıtmak isterler. Bunu da çeşitli üslûpları uygulayarak yaparlar. Bunun için her biri, bir veya iki yeni üslûp ortaya çıkarır. İkincisi, Kur’ân ortaya konan üslûp açısından mu’âzirlara daha çok meydan okumaktadır. Bu üslûp çeşitliliği sebebiyle herhangi bir kimse çıkıp şöyle bir yargıda bulunamaz: “*Şu üslûp var ya, tüm çabalarına rağmen hiç kimse o konuda beni geçemedi. Eğer Kur’ân bize bir başka üslûp ile gelmiş olsaydı, mutlaka ona karşı koyardım.*” (bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 115, 120).

²⁴⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, I, 200.

Kur'ân'daki "*Kâle Rabbuke/Rabbîn dedi*" (*thus speaks your Lord*) ifadesinde²⁴⁸ yer alan "kef" zamirinin kullanılış amacına odaklanmaktadır. Ona göre bu kullanım, Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Allah adına konuşan değil, bilakis Allah'ın Hz. Peygamber aracılığıyla konuşan olduğunu açıkça göstermektedir.²⁴⁹

Kâle, kelleme, evhâ, kassa, emera, elkâ, enzele-nezzele, necâ, rettele ve *te'âla* ifadeleri Kur'ân'da beşer kelâmı ile ilâhî kelâmın özdeşleştiğine veya ayrıştığına dair iddia için tahlil edilmesi gereken terimler arasında sayılabilmektedir. Bunlardan özellikle *kâle* ve *kelleme* ifadeleri kelâmulâhın beşer sözü gibi olduğunu ihsâs ettirirken *nezzele* ve *evhâ* terimleri ise ilâhî kelâm olduğunu hissettirmektedir. Öte yandan Kur'ân iktibâsları bağlamında olmaktan ziyade, doğrudan Allah'ın insanla iletişiminin mâhiyetini içeren *evhâ, elkâ, telakkâ, etâ, ketebe, 'alleme, vâ'ade* ve *nâdâ* ifadelerinden de söz edilebilir.

Kur'ân bütünlüğünde söz konusu ta'bîrlerden *nâdâ*'ya bakıldığında insanoğlunun veya daha genel ifadeyle yaratılmışlardan aktarmalar bağlamında değil de Allah'ın kendi ifadelerini veya birtakım bilgileri insanlığa aktarırken kullandığı görülmektedir. "*Mûsâ'ya Tûr'ûn sağ tarafından seslendik.*" (Meryem 19/52); "*Ateşin yanına gelince kendisine şöyle seslenildi...*" (Tâhâ 20/11); "*Oraya varınca, o mübarek bölgede yer alan vadinin sağ yamacındaki ağaç tarafından; 'Ey Mûsâ! Âlemlerin Rabbi Allah, şüphesiz benim' diye seslenildi.*" (el-Kasas 28/30) âyetleri de bu duruma işaret etmektedir. Dolayısıyla söz konusu Kur'ân terimleri, Kur'ân iktibâslarını muhtevi olmaktan ziyade Allah ile insan arasında nasıl bir vahiy olgusunun meydana geldiğini muhtevi olması nedeniyle çalışmamızda irdelenmeyecektir.

Kur'ân'da kelâmulâh ile beşerî kelâma dair yapılan 'iktibâs'ların açık bir şekilde tefrik edilmesinin güç olduğu bazı pasajlar da bulunmaktadır. Örneğin, "*Dediler ki: 'Ey Şu'ayb! Atalarımızın taptıklarını ve mallarımızda dilediğimiz tasarrufta bulunmayı bırakmamızı 'namaz'ın mı sana emrediyor? Yoksa sen, salt kendin olarak aklı başında, ağırbaşlı birisindir.'*" (Hûd sûresi 11/87) âyetinde görüleceği üzere, Medyen halkının sözünün nerede bittiği ve Allah'ın sözünün nerede başladığı açık değildir. Ebû Süleymân ed-Dîmaşkî'nin belirttiğine göre '*inneke le-ente'l-halîmu'r-reşîd*' ifadesi aslında Medyen halkının, Hz. Şu'ayb'ın 'yumuşak huylu ve akıllı biri olmadığını' (*inneke le-ente's-sefîhu'l-câhil*) söylemeleri üzerine, Allah tarafından verilmiş bir

²⁴⁸ Kur'ân'da "*kâle rabbûke*" ifadesi, Bakara (2/6), Hicr (15/28), Meryem (19/9) ve Sâd (38/71) sûreleri olmak üzere dört yerde kullanılmaktadır. Meryem (19/21) ve Zâriyât (51/30) sûrelerinde geçen iki âyette ise "*kâle rabbûki*" şeklinde geçmektedir.

²⁴⁹ Josef van Ess, "Verbal Inspiration?: Language And Revelation in Classical Islamic Theology", *The Qur'an as Text* (ed. Stefan Wild), E.J. Brill, Leiden 1996, p. 194.

cevap cümlesidir.²⁵⁰ Bu yaklaşıma göre söz konusu ifade, Hz. Şu'ayb'ın kavmi tarafından söylenmiş değil, Allah tarafından söylenmiş bir söz olmaktadır. Benzer şekilde Sebe Melikesi Belkis'tan iktibâsların yapıldığı " *قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ* /Dedi ki: 'Doğrusu, hükümdarlar bir şehre (zorla) girdiklerinde, oranın düzenini bozarlar; ora halkının şerefli olanlarını zelil kılarlar.' Onlar da böyle yapacaklardır." (en-Neml 27/34) âyetinde geçen "ve kezâlike yef'alûn" ifadesinin isnâdı konusunda ihtilâf bulunmaktadır. Ebû İshâk ez-Zeccâc'a (ö. 311/923) göre söz konusu ifade, Belkis'a ait değildir. Bu ifade Allah tarafından, kraliçenin sözünü tasdiktir (*hâzâ kavlu minellâh*). Mâverdî'ye (ö. 450/1058) göre ise ilgili ifade, Kraliçe'nin sözünün devamıdır (*hikâyetün 'an kavli Belkis*).²⁵¹

Allah'ın mütekellim/konuşan olması ile insanın "mütekellim" olması arasında ontolojik, semantik ve epistemik zeminde farklılıklar mevcut olmakla birlikte, birtakım ortak noktalar da bulunmaktadır. Böyle olunca Allah, insanoğluna kendini tanıtmak ve mesajını iletme amacıyla, insanoğlunun düşünce dünyasının kavrayabileceği benzetmeler ve ifadelerle hitap etmiştir. Bu çerçevede mesajının daha iyi anlaşılması için beşer kelâmından da iktibâslarda bulunarak kelâmını iletmiştir. Dolayısıyla beşer kelâmıyla ilâhî kelâmın 'ortak zeminini' kullandığı noktalar da olabilmektedir. Kur'ân özelinde meseleye bakıldığında iktibâsların yapıldığı düzlemde genellikle *kâle* ve türevlerinin olduğu pasajlar olmaktadır.

B. "DEDİ/DEDİLER Kİ" ÜSLÛBUNUN TABİATİ

Kur'ân bütünselliğinde ilâhî iktibâslar "kâle" ve türevleri üslûbuyla aktarıldığında harf-i 'atfa (bağlaç harfine) yer verilmeksizin doğrudan "kâle/dedi ki" gibi lafızlarla sunulmaktadır. Sadece bir kıssa anlatımını bitirip başka bir kıssa aktarımına başlarken veya bir konuşmadan/diyalogdan diğerine geçerken ve *kâlû* ya da *ve kâle(t)* gibi ifadelerin tercih edildiği ve harf-i 'atfa yer verildiği görülmektedir.²⁵² Dolayısıyla Allah'ın kelâm sıfatının veya fiilinin tecellisi olan Kur'ân'da mütekellim, Allah olmasına rağmen, kelâmın satır aralarında başkaları tarafından söylenen sözler aktarılmaktadır. Şâtibî (ö. 790/1388) ve Cemâleddîn el-Kâsimî'nin (1866-1914) de belirttikleri gibi Kur'ân'da "hikâye" olunan her atıf, ya âyetin önünde veya sonunda ya

²⁵⁰ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût 1403/1983, IV, 150.

²⁵¹ Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (nşr. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1992, IV, 208-209; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, VI, 169.

²⁵² İbn Âşûr Kur'ân'ın bu tür genel uygulama ve kullanımlarını, *'âdâtü'l-Kur'ân* olarak adlandırmaktadır (bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 125).

da bir başka yerde bazen reddolunmuş, bazen de onay ve reddetme olmaksızın askıda cevapsız bırakılmıştır. Eğer iktibâs edilen hususa karşı bir reddetme varsa, bu durumda *mahkîn*in bâtil ve yalan olduğu konusunda herhangi bir problem bulunmayacaktır. Eğer ilgili nakle dair bir açıklama bulunmuyorsa o zaman bu durum, hikâye olunan şeyin sıhhat ve doğruluğunu gösteren bir delil olacaktır.²⁵³ Ancak yine de bu tür hususlara dair umûmât-ı kitaptan yani Kur'ân'ın farklı yerlerinden cevaplar bulmak mümkün olabilir. Cevap verilmemesi mutlak olarak doğru olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır.

Şâtıbî ve Kâsimî'nin birinci durumla ilgili görüşleri konusunda delil ikâme etmeye gerek duyulmayacak kadar açık olsa da Kur'ân'dan birkaç örnek sunmada fayda mülâhaza ediyoruz. Örneğin, *"Onlar Allah'ı hakkıyla takdir edememişlerdir. Onlar şöyle demişlerdir: 'Allah hiçbir insana hiçbir şey indirmemiştir.'"* (el-En'âm 6/91) şeklinde başlayan âyetin hemen devamında *"De ki: Öyle ise Mûsâ'ya Kitabı indiren kimdir?"* (el-En'âm 6/91) ifadesiyle *mahkî* reddolunmuştur. Bir başka örnekte ise *"Dediler ki: Bu hayvanların karınlarında olan, yalnızca bizim erkeklerimize aittir, eşlerimize ise harâm kılınmıştır. Bununla birlikte eğer [yavru], ölü doğacak olursa, o zaman, onlar da ona ortak olurlar."* (el-En'âm 6/139) âyetinin ilgili pasajı müteakibinde *mahkîn*in gerçek olmadığına dair şöyle bir izâha yer verilmiştir. *"Allah, bu nitelemelerinden dolayı, onları cezalandıracaktır."* (el-En'âm 6/139)

Kur'ân'ın nüzûl dönemi muhatapları arasında yer alan yahudi ve hristiyanların *"Yahudi ya da hristiyan olun ki hidâyete eresiniz."* (el-Bakara 2/111, 135) söylemleri ve buna dair reddiye de aynı âyet içerisinde yer almıştır. Benzer şekilde *"Hani, o; 'Benim Rabbim öldüren ve diriltendir' deyince, 'Ben de diriltir ve öldürürüm!' demişti. İbrâhîm: 'Allah, güneşi doğudan getiriyor, haydi sen de onu batıdan getir!' deyince, apışıp kalmıştı inkârcı nankör!"* (el-Bakara 2/258) âyetinde Allah'ın kendisine mülk ve hükümdarlık bahşettiği için şımarıp Hz. İbrâhîm ile tartışan Nemrud'un iddiaları söz konusu edilmekte ve bunlar açık aklî delillerle reddedilmektedir.

Kur'ân iktibâslarında bazen benzer hususun farklı ifadelerle yer aldığı ve ilgili atfın akabinde *mahkîn*in reddedildiği görülmektedir. Örneğin, Hz. Peygamber müşriklerden veya Yahudilerden bir grubu İslâm'a davet ettiğinde Kur'ân'ın anlatımına göre Hz. Peygamber ile onlar arasında şu şekilde bir diyalog gerçekleşmiştir: *"Onlara; 'Allah'ın indirdiğine uyun' denildiği zaman, 'Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız!' dediler. Peki, ya ataları bir*

²⁵³ Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (nşr. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-ı Selmân), Dâru İbn 'Affân, Huber 1417/1997, IV, 158; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl* (nşr. Muhammed Fûâd Abdulbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, Kâhire 1376/1957, I, 106.

şeyden anlamayan ve doğru yolda olmayan kimselerse?” (el-Bakara 2/170); “Onlara; ‘Buyurun gelin, Allah’ın indirdiğine ve Peygambere’ denildiği zaman; ‘atalarımızı üzerinde bulduğumuz şey bize yeter!’ derler. Peki, ya ataları bir şey bilmiyor ve doğru yolda gitmiyor idiyse?” (el-Mâide 5/104). Bakara ve Mâide sûrelerinde ilgili iktibâsların bulunduğu âyetlerin devamında müşriklerin veya Yahudilerin bu cevapları, “Peki ataları din adına hiçbir şeyden anlamayan ve doğruya yol bulamayan kimseler idiyse onlara yine uyacaklar mı?” şeklinde reddedilmektedir. Bu tür ilâhî iktibâslar ve buna dair reddiyeler dikkate alındığında Kur’ân’ın atacılık aklını, yani dogmatik gelenekçiliği eleştirdiği ve bunu bütünüyle reddettiği anlaşılmaktadır.

Söz konusu iktibâsların bulunduğu Bakara sûresinin, Mâide sûresinden önce nâzil olduğu ehlince müsellemdir. Buna göre tarihsel anlamda “قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آَلَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا”/Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız!’ dediler.” (el-Bakara 2/170) âyetinde iktibâs edilen muhatapların henüz değişmeye ve öğrenmeye müsait bir zeminde oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onların tepkileri yüzeysel ve nübüvveti tanıma konusunda iyi niyetli, masum ve saf olmaları sebebiyle himâye ve ihtimamın olduğu bir zemini bulduklarında Hz. Peygamber’e inanabileceklerini göstermektedir.²⁵⁴ “قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا”/Atalarımızı üzerinde bulduğumuz şey bize yeter!’ derler.” (el-Mâide 5/104) âyetinde iktibâs edilen söz ise muhatapların inanç ve değerler anlamında bir tür farkındalığa sahip oldukları ve inandıkları değerlerine sınıksız bağlı oldukları anlamına gelmektedir. Dolayısıyla böylesi bir ifadeyi ortaya koyan muarızların değişime tamamen kapalı ve inatçı olduklarına delâlet etmektedir. Söz konusu âyette “hasbünâ mâ vecednâ” ifadesini kullanmaları ve “hasbünâ” ifadesinin “yekfînâ/bize yeter” anlamında olması²⁵⁵, İslâm davetini tanıma konusunda ilk merhalede olmadıklarını göstermektedir. Sonuç olarak bu iktibâslardan anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber inanmayanları İslâm’a davet ettiğinde, onların tepkileri nübüvvetin ilk yılından nübüvvetin son evrelerine kadar değişkenlik arzemiştir. Kur’ân’ın anlatımında nübüvvetin ilk yıllarında mu’ârizların diliyle “nettebi’u” ve “elfeynâ” ifadelerini aktarması ve nübüvvetin son yıllarında ise onlardan iktibâsla “hasbünâ ve “vecednâ” ta’birlerine

²⁵⁴ Zemahşerî’nin belirttiğine göre mukallitlerin bu ifadelerinde yer alan “elfeynâ”, vecednâ/bulduk anlamındadır. Bu konuda onun Lokman sûresinde “Kâlû bel nettebi’u mâ vecednâ ‘aleyhi âbbâenâ/Atalarımızın üzerinde bulduğumuz yola uyarız, diyorlar.” (31/21) şeklinde geçen bir ifadenin bulunmasından hareket ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre söz konusu mu’ârizlar Hz. Peygamber’e ‘senin söylediklerini daha önce hiç duymadık ve kendimizi beklenmedik bir şeyin içerisinde bulduk’ demiş olmaktadır (bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 356).

²⁵⁵ İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsir*, II, 440.

yer verilmesi, Kur'ân'ın kelâm-ı beşeri aktarımında titiz bir usûlün takip edildiğini göstermektedir.

İlâhî iktibâsların ve buna dair cevabın yer aldığı bir başka örnek de Sebe sûresinde geçen *"Biz herhangi bir şehre bir uyarıcı gönderdiğimiz zaman, oranın kodamanları mutlaka, 'Biz, sizin gönderdiğiniz her şeyi inkâr etmekteyiz' demişlerdir. Yine demişlerdir ki: 'Mal ve evlat bakımından biz sizden daha çoğuz; azaba uğrayacak da değiliz.'"* (34/34-35) âyetlerdir. Müşriklerin sözü olarak nakledilen bu iddialar, müteakip âyetlerde (34/36-37) *"De ki: Benim Rabbim dilediklerinin rızkını genişletiyor ve daraltıyor; ama insanların çoğu bilmez! Oysa katımızda sizi Bize yaklaştıracak olan, ne mallarınız ne de evlatlarınızdır..."* şeklinde reddedilmektedir.

Kur'ân iktibâslarında bazen *mahkî*, aynı âyet içerisinde değil de aynı sûrenin farklı bağlamlarında reddedilmektedir. Örneğin, yine müşriklerin *"Dediler ki: Bu nasıl bir peygamber ki (hem Allah Resûlüyüm diyor hem de) yemek yiyor, çarşı-pazar dolaşıyor! Ona bir melek indirilse de onunla birlikte (bizi) uyarsa ya! Yahut ona bir hazine verilse veya (hiç çalışmadan zahmetsizce) yiyebileceği bir bahçesi olsa ya!"* (el-Furkân 25/7-8) âyetlerinde yer alan talep görünümü itirazları ve dolayısıyla Hz. Peygamber'i fakirliği yüzünden ayıplamaları, *"Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberler yemek yer ve çarşı-pazar dolaşırlardı. Bakalım sabredek misiniz diye sizi birbirinizle denemekteyiz."* (el-Furkân 25/20) şeklinde reddedilmektedir. Müşriklerin iddialarına bu şekilde cevap verilmek suretiyle, Hz. Peygamber'in teselli edildiği anlaşılmaktadır. Klasik dönem Tefsir merviyâtında belirtildiğine göre söz konusu eleştiriler, 'Utbe b. Rebî'a (ö. 2/624), Nadr b. Hâris (ö. 2/624), Abdullâh b. Ebû Ümeyye (ö. 8/629-30), Nevfel b. Huveylid (ö. 2/624) ve onlara katılan Kureyş inkârcılarının sözlerinden iktibâs edilmiştir.²⁵⁶

Kur'ân iktibâslarında *mahkî*nin aynı âyet içerisinde değil de aynı sûrenin farklı konu bağlamlarında reddedildiği bir başka örnek de *"وَإِذَا تَنَزَّلْنَا عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ/Âyetlerimiz kendisine okunduğunda, 'öncekilerin masalları' dediler."* (el-Kalem 68/15) âyetidir. Müşriklerin söz konusu âyette geçen *esâtîr*'l-evvelîn söylemlerinin, sûrenin ilerleyen kısmında (68/44-45), *"Sen bana bırak, bu söz'ü yalanlayanları! Biz onları kendilerinin bilmediği bir yönden yavaş yavaş azaba yaklaştıracamız. Onlara mühlet veriyorum; ama çok sağlamdır, benim tuzağım."* şeklinde reddedildiği görülmektedir.

²⁵⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 334, 340; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (nşr. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrût 1422/2001, IV, 200-201; Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XV, 369.

*Mahkîn*in reddine dair bir izâhın bulunmadığı duruma gelince, esasında nakledilen şeyin sıhhat ve doğruluğuna ikâme edilebilecek delil, bizzat o olayın nakledilmiş olmasından çıkarılmaktadır. Zira Kur'ân, hak ile bâtılı ayıran, doğruyu gösteren anlamında "*furkân, hidâyet, burhân, beyân ve tibyân*" gibi vasıflarla anılmaktadır. Kur'ân, genel anlamda ve tafsilat üzere, mutlak ve umûm olarak bütün yaratıklara karşı Allah'ın bir burhânıdır. Kur'ân'ın bu niteliği, içerisinde hak olmayan bir şeyin aktarımı karşısında susmuş olması ve onun bâtıllığına dikkat çekmemesi ile bağdaşamaz. Şâtıbî'ye göre bu tür iktibâslar konusunda Hadis metinleri de mütâlâa edilebilir (*ve li's-sünneti medhalün fî hâze'l-asl*). Zira Hz. Muhammed (s.a.) gördüğü, işittiği bâtıl bir şey karşısında susmaz, mutlaka onu açıklar ve değiştirirdi. Bununla birlikte bir şeyin bâtıllığı artık sahâbe tarafından iyice kavranmışsa, bu durumda Hz. Peygamber daha önce yapılmış olan beyânlara itimatla sükût edebilirdi.²⁵⁷ Bu tür iktibâslara dair örnekler içerisine, Kur'ân'ın önceki ümmetler hakkında aktardığı ve reddine dair bir izâhın bulunmadığı tüm iktibâslar dâhil olmaktadır. Şâtıbî, Kur'ân-ı Kerîm'de *mahkîn*in reddine dair bir ifadenin ve izâhın söz konusu olmadığı yerler hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır:

Hz. Muhammed öncesi peygamberlerin ve ümmetlerin şeriatlerinden ve hükümlerinden naklolanların tümü, eğer fesâhatleri ve Allah'a karşı düzülmüş iftira oldukları belirtilmemişse, hak olmakta ve bir grup ulemaya göre bizim şeriatımızda da şer'î bir delil (*şer'u men kablenâ*) olarak kabul edilmektedir. Diğer bir grup ise onun delil oluşunu reddetmektedir. Ancak bu, onların doğru olmadıkları açısından olmamakta, bir başka sebepten olmaktadır. Dolayısıyla İslâm ulemâsı, Kur'ân'da anlatılan bu türde ahkâmın bizim şeriatımız gibi hak ve doğru olduğunda ittifak etmiştir. Buna göre ikisi arasındaki ayırım sadece "nesh" yoluyla olmaktadır. Eğer onda bulunan bir başka hususa dikkat çekilmişse, o zaman onun hükmü birinci türden olacaktır.²⁵⁸

*Mahkîn*in reddine dair bir izâhın bulunmadığı duruma dair bir örnek de Ashâb-ı Kehf'in sayısı ile ilgilidir. Onların yedi kişi, sekizincilerinin de köpekleri olduğu sonucu da bu esastan hareketle istidlâlde bulunulmuştur. Şöyle ki Allah "*Ashâb-ı Kehf üçtür, dördüncüleri köpekleridir.*" (el-Kehf 18/22) ve "*Beştir, altıncıları köpekleridir.*" diye nakilde bulunduktan sonra "*gaybı taşlama kabilinden (racmen bi'l-gayb)*" tabirini kullanarak onların bu sözlerini reddetmiştir. Yani onların bu konuda tâbi oldukları bir delilleri yoktur, sadece zanna tâbi olmaktadırlar. Zan ise hakkı ortaya koymaz. Bununla birlikte Allah "*Dediler ki: Onlar yedidir, sekizincileri köpekleridir.*" şeklinde nakilde bulunduktan sonra bu son yaklaşımın da bâtıl olduğunu belirtmemiştir. Aksine "*De ki: Onların sayılarını en iyi bilen Rabbimdir. Onları pek az kimseden başkası bilmez.*" (el-Kehf 18/22) buyurmuştur. Söz konusu âyetin bu şekilde sevk edilmiş olması, farklı yaklaşımların ortaya konulmasına sebep olmuştur. Örneğin, Şâtıbî ve Kâsimî'ye göre âyetin bu şekilde sevki, ilk iki

²⁵⁷ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 160, 166; Cemâlüddîn el-Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, I, 108-109.

²⁵⁸ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 160.

görüşün değil de bu sonuncusunun sahîh olduğunu gösteren bir delil olmaktadır.²⁵⁹ Ayrıca İbn Abbâs'ın da onların sayısının yedi olduğunu ileri sürdüğü ve bu konuda "Ben, onların sayısını bilen o pek az kişiden biriyim (*ene min zâlike'l-kalîl ellezi ya'lemuhum*)" dediği Tefsir rivâyetlerinde aktarılmaktadır.²⁶⁰ Buna göre Ashâb-ı Kehf'in sayısının bilinebileceğini düşünmek mümkündür.

Kur'ân iktibâsları bağlamında mahkûnin reddine dair herhangi bir izâhın bulunmadığı diğer örnekler ise şunlardır: "Âyetlerimiz onlara okunduğu zaman; 'İşittik, istesek, biz de bunun benzerini söyleriz. Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değil' diyorlardı." (el-Enfâl 8/31) ve "Âyetlerimiz kendilerine apaçık okunduğunda; 'Bu (Muhammed), sizi atalarınızın tapageldiği şeylerden alıkoymak isteyen bir adamdan başka bir şey değildir' demişlerdi. Yine demişlerdir ki: 'Bu (Kur'ân) da tamamen uydurmadır!' Evet, gerçek kendilerine geldiğinde, 'Bu basbayağı bir büyüdür' demişlerdi nankörce inkâr edenler..." (Sebe 34/43). Bu iki âyette mahkûnin reddedildiği gerçeği, âyetlerin muhtevâsından ve sunuluş biçiminden anlaşılmaktadır.

Kur'ân iktibâsları bağlamında "dedi/dediler ki" üslûbuna bakıldığında iktibâsların tek bir âyetle sınırlı kalmadığı çok sayıda âyete yayılabildiği görülmektedir. Örneğin, "(Yûsuf) dedi ki: 'Babacığım! İşte, vaktiyle gördüğüm rüyanın nihâî anlamı. Rabbim, onu şu anda gerçekleştirmiş bulunuyor. Benimle kardeşlerimin arasını şeytan açtıktan sonra, O beni zindandan çıkarmakla ve sizleri çölden getirmekle gerçekten bana ihsânda bulunmuştur. Benim Rabbim, dilediğine karşı gerçekten lütfkârdır; gerçekten O'dur mutlak hikmet ve ilim sahibi'. Ya Rabbi! Bana bir miktar mülk verdin ve bazı rüyaların tabirini öğrettin. Ey gökleri ve yeri sonraki gelişmelere açık olarak yaratan! Dünyada da âhirette de benim yegâne velîm Sensin. Beni sana teslimiyet göstermiş olarak vefat ettir ve beni sâlihlerle kat." (Yûsuf 12/100-101) âyetlerinde görüleceği üzere Hz. Yûsuf'un kardeşleri ve babasıyla görüştükten sonra sarfettiği ifadeler iki âyeti kapsamıştır. Benzer şekilde Zuhruf sûresinde (43/62-63) Hz. Îsâ'dan yapılan iktibâs da iki âyete yayılmıştır.

"Dedi/dediler ki" üslûbuna giydirilen ilâhî atıflarda bazen cüz'î tasarrufların da yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu tür tasarrufların da edebî ve belâğî nüktelere matûf olarak inşâ edildiği düşünülmektedir. Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Zemahşerî, Kemâleddîn İbnü'z-Zemlekânî (ö. 651/1253), Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) ve el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza'nın (ö. 749/1348)

²⁵⁹ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 161-162; Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, I, 110.

²⁶⁰ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye* (nşr. eş-Şâhid el-Bûşihî), Câmîatu's-Şârika, eş-Şârika 1429/2008, VI, 4354; el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, III, 142; İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* (nşr. Muhammed b. Seyyidey Muhammed Mevlay), Darü'z-Ziyâ, Küveyt 1434/2013, II, 890; Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, I, 110.

belirttiklerine göre “ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَاتُهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ

صَادِقِينَ / ‘Yahudi ya da hristiyan olanlardan başkası asla cennete girmeyecek’ demekteler bir de...

Bu, kendi kuruntularıdır. De ki: Eğer doğru sözlü kimselerseniz, getirin kanıtınızı!” (el-Bakara 2/111)

âyetinde leff ü neşr²⁶¹ sanatı bulunmaktadır.²⁶² Bu anlatım üslûbu bilinmediğinde, söz konusu âyetin manası yanlış anlaşılabilir. İlgili âyette yer alan “kâlû/demekteler” fiilindeki zamir, yahudi ve hristiyanlardan oluşan Ehl-i kitap’a aittir. Âyetin manası, “Yahudiler, ‘yahudiler olmadan başkası cennete girmeyecek’; hristiyanlar da ‘hristiyan olandan başkası cennete girmeyecek’ dediler.” şeklindedir. Fakat Allah iki ayrı cümle olarak da ifade edilebilecek olan bu manayı tek cümle halinde buyurmuştur. Bunun görülen sebebi, dinleyenin her iki grubun görüşünü de sahibine isnâd edebileceğine güvenilmesi, iki grup arasındaki düşmanlık ve her birinin diğerini sapıklıkla itham ettiği bilindiği için karıştırılmayacağından emin olunmasıdır.²⁶³

Zemahşerî’nin belirttiğine göre “ وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنْ

الْمُشْرِكِينَ / ‘Yahudi ya da hristiyan olun ki hidâyete eresiniz’ dediler. De ki: ‘Hayır, biz samimi bir

muvaahhid olan İbrâhîm’in dinine uyarız - ki o, müşriklerden de değildi.-” (el-Bakara 2/135) âyetinde

de leff ü neşr sanatı bulunmaktadır.²⁶⁴ Buna göre âyetin manası “Yahudiler, ‘yahudi olun ki hidâyete eresiniz’; hristiyanlar da ‘hristiyan olun ki hidâyete eresiniz’ dediler” şeklindedir. Söz konusu âyete muhatap olanların, her iki ayrı kitlenin cümlelerini sahibine isnâd edebileceğine güvenilmektedir. Zira nüzûl döneminde olduğu gibi her evrede bunlardan her biri, diğerini sapıklıkla suçladığı bilinmektedir. Bu sâikle Allah, iki ayrı grubun ifadelerini birleştirmek suretiyle,

²⁶¹ Bedî’ ilminde, cümle öğelerinin kuruluş ve dizilişiyle ilgili bir söz sanatı olarak kabul edilen leff ü neşr’e dair çok sayıda tanım yapılmıştır. Bu tanımları şöyle sıralamak mümkündür: (i) Leff ü neşr, ilk önce iki şeyi beraberce zikredip (leff) peşinden de bu ikisiyle alakalı unsurların yer aldığı fakat muhatapın bunların her birini yerli yerine koyabileceğine güvenerek bunların âdiyetinin açıkça zikredilmediği bir cümle getirilmesidir (neşr) (bk. es-Sekkâkî, *Miftâhü’l-‘ulûm*, s. 425). (ii) Leff ü neşr, çeşitli şeyleri detaylı veya mücmel olarak zikrettikten sonra, - dinleyicinin yerli yerine koyacağına güvenerek - (kelimelerden) her birine ait şeyleri tayin etmeden zikretmektir (bk. el-Kazvîni, *Telhîsu’l-Miftâh*, s. 91).

²⁶² Kâdî Abdülcebbâr’ın yaşadığı dönemde, “leff ü neşr”, bir edebî sanat olarak bilinmektedir. Ancak bu sanat o dönemde, henüz “leff ü neşr” sanatı olarak vaz’ edilmemişti. Dolayısıyla onun yaşadığı dönemde bu sanatın müsemması olmasına rağmen, tesmiyesi henüz yoktu (bk. Abdülfettâh Lâşîn, *Belâgatü’l-Kur’ân fî âsârî’l-Kâdî Abdülcebbâr ve eseruhu fî’l-dirâsâtî’l-belâga*, Dârü’l-Fikrî’l-‘Arabî, Kâhire 1398/1978, s. 415).

²⁶³ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü’l-Kur’ân ‘anî’l-metâin*, Dârü’n-Nehdatî’l-Hadîse, Beyrût, ts., s. 32; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 310; Kemâleddîn İbnü’z-Zemlekânî, *et-Tibyân fî ‘ilmi’l-beyân: el-Mutlî’ ‘alâ i’câzi’l-Kur’ân* (nşr. Ahmed Matlûb - Hatîce el-Hadîsî), Matba’atü’l-‘Ânî, Bağdat 1383/1964, s. 177; el-Kazvîni, *Telhîsu’l-Miftâh*, s. 91; Yahyâ b. Hamza el-‘Alevî, *el-İcâz li-esrâri kitabî’t-tırâz fî ‘ulûmi hakâikî’l-i’câz mine’l-‘ulûmi’l-beyânîyye ve’l-esrâri’l-Kur’ânîyye* (nşr. İsâ Bâtâhîr), Dârü’l-Medari’l-İslâmî, Beyrût 2007, s. 434.

²⁶⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 310-311.

tek bir ifade olarak aktarmıştır. Netice olarak Kur'ân'da serdedilen ilâhî iktibâslarda, hatibin cümlelerinin birleştirildiği ve dolayısıyla birtakım cüz'î tasarrufların yapıldığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân iktibâslarına bütüncül bakıldığında “يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ”/Ey kavmim! Sadece Allah'a kulluk edin; O'ndan başka tanrınız yoktur.”²⁶⁵ ifadesinin, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih ve Hz. Şu'ayb'a isnâd edilmesi, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar tüm peygamberlere ve onların aracılığıyla kavimlerine, özünde aynı mesajların verilmiş olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ilâhî iktibâsların sunumuyla tevhîd eksenli bir inancın ve Allah merkezli bir dil dizgesinin amaçlandığı düşünülebilir. Bu durum da ilâhî dinlerin temel esaslarının bir olduğunu ortaya koymaktadır.²⁶⁶

Modern dönem araştırmacılarından Neal Robinson, Kur'ân'da kelâm-ı beşerden aktarılan ifadeleri *embedded speakers* (naklî/iç içe geçmiş hatipler) şeklinde adlandırmaktadır. Ona göre “Yûsuf babasına demişti ki; ‘Babacığım’ Rüyamda on bir yıldızla Güneş’i ve Ay’ı gördüm... Gördüm ki bana ‘secde’ ediyorlar.” (Yûsuf 12/4) ve “Havariler dediler ki: ‘Biziz Allah’ın yardımcıları! Biz Allah’a imân ettik; sen de şahit ol ki biz O’na teslimiyet gösteren kimseleriz.” (Âl-i ‘İmrân 3/52) âyetlerinde olduğu gibi Kur'ân'da genişçe yer alan bu tür iktibâsları, *embedded speakers* olarak tanımlamak mümkündür.²⁶⁷

Robinson’a göre yukarıda söz konusu edilen âyetlerin muhtevi olduğu ilâhî iktibâslarda, birinci şahıs zamirlerinin (*first-person pronouns*) varlığından dolayı ‘konuşanın Allah’ olduğu şeklinde yanlış bir sonuç çıkarma tehlikesi bulunmamaktadır. Zira bu iki âyette görüleceği üzere sözler, ‘naklî hatipler’ olarak adlandırılabilir havarilere ve Hz. Yûsuf’a izâfe edilmektedir. Ona göre insanların âhirette söyleyeceklerini konu edinen “Amel defteri sağından verilmiş olan, der ki: ‘Alın işte, okuyun amel defterimi. Biliyordum, bu hesaba çekilişle mutlaka karşı karşıya geleceğimi.’” (Hâkka 69/19-20); “Amel defteri solundan verilmiş olan der ki ‘Keşke amel defterim verilmeseydi de öğrenmeseydim hesabımı! Keşke o ölüm her şeyi bitirmiş olsaydı! Malımın bana

²⁶⁵ el-A’râf 7/59, 65, 73, 85, Hûd 11/50, 61, 84, el-Mû’minûn 23/23, 32.

²⁶⁶ Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî’ye (ö. 1176/1762) göre Kur'ân'da, Yahudiler, Hristiyanlar, müşrikler ve münâfıklar olmak üzere toplamda dört sapkın fırkaya dair anlatılar bulunmaktadır. Ona göre Kur'ân'ın bütünlüğünde bu dört fırkayla mücâdele, temelde iki şekilde gerçekleşmiştir. Birincisi, bâtil inançlarının zikredip bu inancın çirkinliğini ifade edip, sadece, reddettiğini belirtmek. İkincisi; şüphelerini ortaya koyar ve bu şüphelerin nasıl halledileceğini somut delilleriyle veya apaçık ifadelerle ortaya koyar. Bu konuda daha fazla mülahazalar için bk. Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, Dâru'l-Gavsânî li'l-Medreseti'l-Kur'âniyye, Dimaşk 2008/1429, s. 20.

²⁶⁷ Neal Robinson, *Discovering the Qur'an A Contemporary Approach to a Veiled Text*, SGM Press, London 2003, p. 234.

faydası olmadı! Gücüm kuvvetim de yok olup gitti!’’ (Hâkka 69/25-29) âyetleri olmak üzere esasen Kur’ân’da aktarılan tüm iktibâslar için aynı durum geçerlidir.²⁶⁸

C. “DEDİ/DEDİLER Kİ” ÜSLÛBUNDA KAVLİN/SÖZÜN ALLAH DIŞINDAKİ VARLIKLARA İSNÂD EDİLMESİ

Kur’ân’da “Allah dedi ki” anlamında *kâlellâhu* terkîbinin yoğun olarak kullanıldığı bilinen bir durumdur. Bununla birlikte çalışmamızda beşerî kelâmın ilâhî kelâm olarak evrilmesi veya özdeşleşmesinin ne şekilde gerçekleştiğini tespit etmeyi amaçlamamız sebebiyle, ‘sözün Allah’a isnâd edildiği’ pasajlar, çalışmamızın kapsamı dışında kalmaktadır. Sözün Allah’a isnâdının hakikat anlamında olduğunu ileri sürenler olduğu gibi sözün Allah’a isnâdının mecâz anlamında olması gerektiğini belirtenler de bulunmaktadır. Sözün Allah’a isnâdının “mecâz” anlamında olması durumunda *kâlellâhu* ifadeleri, ‘manaları var etme’si (*icâdun li’l-me’ânî*) anlamına gelir.²⁶⁹ Kur’ân’da “kavl” ifadeleri Allah’ın yanı sıra meleklerle, cinlere, insanlara ve hüdhüd, karınca, cehennem, yer, gök gibi canlı cansız varlıklara isnâd edildiği görülmektedir. Sözün hem canlılara hem de cansızlara, yani genel anlamda bütün varlıklara kavl kelimesiyle isnâd edilmesi sebebiyle Allah’ın bütün varlıklar arasında bir iletişiminin olduğunu ihsâs ettirmektedir. Diğer taraftan da sözün cansız varlıklara isnâd edilmesi, Allah’ın cansız varlıkları konuşturması olarak da değerlendirmek mümkündür. Bu durumda bu tür iktibâsların bulunduğu pasajları isti’âre (mecâz) veya temsîlî anlatım olarak değerlendirmek gerekecektir.

1. Sözün Meleklerle İsnâd Edilmesi

Kur’ân’da Allah ile melekler arasındaki iletişim bağlamında sadece iki âyette “kavl” kökü, meleklerle isnâd edilmektedir. Meleklerle isnâd edilen bu iki atıf da Bakara sûresinde geçmektedir.²⁷⁰ “*قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَرِّسُ لَكَ*” (Melekler) ‘biz seni daima hamd ile tenzîh ve takdîs ederken, yeryüzünde bozgunculuk yapacak kan dökecek birini mi meydana getiriyorsun?’ dediler.” (2/30) ve “*قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ*” ‘Seni tenzîh ve takdîs ederiz! Senin bize öğrettiklerinden başka bilgimiz yok. Sadece sensin ‘mutlak ilim

²⁶⁸ Robinson, *Discovering the Qur’an*, p. 234.

²⁶⁹ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkilî’l-Kur’ân* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kâhire 1393/1973, s. 106.

²⁷⁰ Âl-i ‘İmrân (3/35-47) ve Meryem (19/16-21) sûrelerinde Hz. Meryem’e düzgün bir insan şeklinde görünüp ona bir erkek çocuk doğuracağını müjdeleyen melek ile onun arasında bir diyalog anlatılmaktadır. Bu diyalogda “*ve iz kâleti’l-melâiketü*” ifadesinde olduğu gibi birtakım ta’bîrlerle sözün meleklerle isnâd edildiği görülmektedir. Cebrâil’in temel işlevinin söz konusu sûrelerde anlaşıldığı üzere Allah’ın mesajını göndermek ve ona yol gösterici mâhiyette birtakım tavsiyelerde bulunmaktadır.

ve hikmet sahibi' dediler." (2/32) âyetlerinde sözün doğrudan meleklerin sözü olarak aktarıldığı müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda, "Allah ile melekler arasında tahakkuk ettiği anlaşılan bu diyalogda sözün meleklerle isnâd edilmesi hakikat anlamında mıdır? Yoksa burada, arkaik dönemlere ait bir sahnenin muhataplara sunulduğu sırasında edebî bir üslûbun veya temsîlî bir anlatımın kullanılmış olması söz konusu olabilir mi?" şeklinde sorular sorulabilir.

Sözün meleklerle isnâd edilmesinin hakikat anlamında mı mecâz anlamında mı olduğu konusunda başlıca üç görüş ileri sürülebilir. (i) Meleklerle sözün isnâd edilmesi mecâzdır. Bu yaklaşıma göre hitâbın vasıtasız mı vasıtalı mı olduğu bilinemez. (ii) Meleklerle sözün isnâdı hakikattir. Bu yaklaşıma göre meleklerle hitap, vasıtasız olmuş olmalıdır. (iii) Gaybî bir varlık olmaları sebebiyle sözün meleklerle isnâdının hakikat mi mecâz mı olduğu hususunda müphemlik söz konusudur. Bu müphemliği ortadan kaldırma konusunda en belirleyici unsurlardan sayılan *lafzî*, *aklî* veya *'örfî* karîneler de olmadığına göre meleklerle isnâd edilen sözün mâhiyeti bilinemez.²⁷¹ Ortaya konulan bu görüşleri, benzer şekilde İbn Âşûr ve Reşîd Rıza'nın tefsirlerinde de bulmak mümkündür. İbn Âşûr'a göre sözün meleklerle isnâd edilmesinin, hem hakikat hem de mecâz anlamında olduğunu ileri sürmek mümkündür.²⁷²

Muhammed Abduh'a (1849-1905) göre sözün meleklerle isnâd edildiği pasajlar, zâhirlerine göre anlaşılması mümkün olmayan müteşâbih âyetlerdendir. Ona göre bu âyetler hitâbet kuralına göre, ya istişare yani akıl danışmadır ki bu Allah açısından imkânsız bir olaydır; ya da Allah'ın meleklerle vermiş olduğu bir haber ve onların bu projeye itirazları ve Allah'la tartışmalarıdır. Her iki durum da Allah'a ve meleklerine yakışmayan bir husustur.²⁷³ Son tahlilde Abduh'a göre meleklerin mâhiyeti ve onlara isnâd edilen sözlerin hakikati gaybî bir konu olması sebebiyle, bu tür mevzuların gerçek yüzünü araştırmaksızın imân etmek gerekmektedir.

Reşîd Rıza'ya göre ise Allah, kavranması zor olan ilâhî meselelerden biri olan "tekvîn" kıssasının ne şekilde gerçekleştiğini aktarırken, soyut manaları somut biçimlerde temsîlî bir anlatımla sunmaktadır. Bu bağlamda meleklerin insan yaratılışı karşısındaki konumları, münâzara ve karşılıklı diyalog üslûbu içinde serdedilmektedir. Ona göre melekler -eğer konuşuyorlarsa- söz diliyle veya lisân-ı hâl ile (*temsîlî*) Allah'ın insan varlığı konusunda bilgi sahibi olmak ve bu türün yaratılmasının neden düşünüldüğünün beyânını ve hikmetini istemek için

²⁷¹ Sözün meleklerle isnâdına dair farklı yaklaşımlar için bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, s. 106-115; Bedreddin eş-Şiblî, *Âkâmu'l-mercân fî ahkâmi'l-cân* (nşr. Ahmed Abdüsselâm), Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrût 1408/1988, s. 152.

²⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 397.

²⁷³ Reşîd Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, I, 251-252, 254.

Allah'a bu tür sorular sormuşlardır. Ona göre Allah'ın bu diyalogu, "kâle/dedi" sîgasıyla aktarmak suretiyle onların sözlerinden iktibâs etmesinin sebebi, kendilerini doğru yola iletmek için Kur'ân'ı indirmiş olduğu beşer nezdinde bilgi almak ve soru sormak için bilinen yöntem olarak bu üslûbun kullanılmasından kaynaklanmaktadır.²⁷⁴

Netice olarak meleklerin gaybî bir varlık olmaları sebebiyle sözün onlara isnâdının hakikat mi mecâz mı olduğu hususunda bir müphemliğin olduğu ileri sürülebilir. Kur'ân'ın bütünlüğünde bu müphemliği ortadan kaldırma konusunda en belirleyici unsurlardan sayılan lafzî, aklî veya 'örfî karînelerin de yer almadığı görülmektedir. Bu çerçevede denilebilir ki meleklerle isnâd edilen sözün mâhiyetinde bilinemezliğin söz konusu olması sebebiyle bunlar müteşâbih âyetlerden sayılabilir.

2. Sözün Cinlere Isnâd Edilmesi

Kur'ân'da "el-Cin" ismiyle münferit bir sûre bulunmaktadır. Kur'ân'ın bütünlüğünde "cinne", "cân" ve "cin" kelimeleri geçmektedir. Etimolojik olarak "cin" kelimesi, melekleri de ihâta edecek şekilde genel anlamda, insan türünün karşıtı olan tüm görünmez gaybî varlıklar için kullanılabilir. Kur'ân'da meleklerden anlatıların aktarıldığı pasajda İblis'ten de söz edilmesi (el-Bakara 2/34), "cin" kelimesinin bu geniş anlamından kaynaklanmaktadır. Buna göre görünmeyen varlık anlamında "her melek cindir, fakat her cin melek değildir."²⁷⁵ Bununla beraber ilim adamları meleklerin, cinlerden ayrı bir tür olduğunu belirterek "cin" kelimesinin insan ve melek dışındaki üçüncü bir varlık türünün ismi olarak kullanılması gerektiğini ifade etmişlerdir.²⁷⁶ İslâm âlimlerinin bu konudaki genel kabulü benimsendiği takdirde Kur'ân'da İblis'in sözü olarak aktarılan ifadeler de sözün cinlere isnâd edildiği iktibâslar arasında incelenebilir.

Kur'ân'ın bütünlüğüne ve bilhassa A'râf (7/12-17), Hicr (15/32-44), İsrâ (17/61-65) ve Sâd (38/75-85) sûrelerinin konularına bakıldığında, Allah ile İblis arasında bir diyalogun gerçekleşmiş olduğunu düşünmek mümkündür. "(Allah İblis'e) 'Sana ben emrettiğim halde, seni ne alıkoymdu ki secde etmedin?' buyurdu. (İblis) dedi ki: 'Çünkü ben ondan üstünüm; beni ateş'ten yarattın; onu ise çamurdan yarattın.' (Allah) buyurdu ki: 'Öyle ise in oradan! Orada büyüklenmek sana düşmez! Çık, şüphesiz küçülenlerdensin sen.' (İblis) 'Onların tekrar diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver' dedi. (Allah) 'Mühlet verilenlerdensin' dedi. (İblis) dedi ki: 'Öyleyse beni azdırmana

²⁷⁴ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, I, 252, 256.

²⁷⁵ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 204.

²⁷⁶ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 203-205; es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, I, 348-350.

karşılık ben de onları (azdırmak) için senin dosdoğru yolunun üzerine çörekleneyeceğim. Sonra onlara; önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım. Ve sen onların çoğunu minnettar bulmayacaksın.” (el-A'râf 7/12-17) âyetlerde, sözün hem Allah'a hem de İblis'e isnâd edildiği müşâhede edilmektedir. Bu âyetlerin zâhirî anlamı, Allah ile iblis arasında pek çok konuşmanın tahakkuk ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda, 'Allah ile İblis arasında vuku bulan kelâm ne şekilde gerçekleşmiştir? İblis de kelâma muhatap olmuşsa Hz. Mûsâ gibi onun için de *kelîmullâh* vasfı düşünülebilir mi? Allah vasitasız, yani yüz yüze mi 'aracı meleklerle' mi İblis ile konuşmuştur?' şeklinde sorular sorulabilir.

İslâm düşünce tarihine bakıldığında, Allah'ın İblis'le vasitasız, doğrudan konuştuğunu ileri sürenler olduğu gibi Allah'ın onunla ancak bir melek vasitasıyla konuştuğunu savunanlar da olmuştur. Bize göre İslâmî ilimler metodolojisine "Allah'ın vasitasız ve karşılıklı konuştuğu kişi" anlamında *kelîmullâh* vasfının salt Hz. Mûsâ için kullanılıyor olması sebebiyle bu ifadenin, İblis veya bir başka varlık için kullanılmaması gerekir. Ayrıca söz konusu âyetlerde Allah'ın İblis'e verdiği cevaplarda bir vasitanın bulunmadığına dair herhangi bir delâlet veya karînenin olmaması sebebiyle bu diyalog vasıtalı gerçekleşmiş olmalıdır. Bu yaklaşımın izini Fahreddin er-Râzî, Bedreddîn eş-Şiblî (ö. 769/1367), Ebû'l-Bekâ el-Kefevî ve İsmâ'il Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) eserlerinde de görmek mümkündür. Onlara göre Allah'ın biriyle konuşması onun için ancak rahmet, rıza ve tekerrüm olacağı için İblis ile vasitasız konuşmamıştır.²⁷⁷ Bu bağlamda Allah'ın İblis'le vasıtalı veya vasitasız konuşmuş olması, onun için büyük bir şeref vesilesi olup olmadığı sorulabilir. Fahreddin er-Râzî, Şiblî ve Bursevî'ye göre Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'un Firavun ve Hâmân'a elçi olarak gönderilmeleri bunların şerefli kimseler olduğunu göstermediği gibi Allah'ın bir melek aracılığıyla İblis'e hitap etmesi de şeref ve ikrâm olarak addedilmemelidir. Hitâbın konu olduğu âyetlere bakıldığında Allah'ın elçi vasitasıyla onu hor ve hakîr kıldığı anlaşılmaktadır.²⁷⁸

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'ye göre kelâm ile kavî arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Ona göre "kelâm" kelimesinin aksine "kavî" kelimesinin mefhûmunda, "yerme, uzaklaştırma, tecrit etme (*ib'âd*)" anlamları da söz konusu olabilmektedir. Buna karşın "kelâm" ve "tekellüm" kelimeleri ise "övme ve fazilet" anlamları için kullanılmaktadır. Ebû'l-Bekâ'ya göre "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى"

²⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VI, 216-217; Bedreddîn eş-Şiblî, *Âkâmü'l-mercân fî ahkâmî'l-cân*, s. 152; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 711; İsmâ'il Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arâbî, Beyrût, ts., III, 142.

²⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 38; Bedreddîn eş-Şiblî, *Âkâmü'l-mercân fî ahkâmî'l-cân*, s. 152; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, III, 142.

تَكَلَّمَ /Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.” (en-Nisâ 4/164) âyetinde açıkça görüleceği üzere Allah, Hz. Mûsâ için “kellemellâhu” ta’bîrini kullanmıştır. Bu sebeple o, “Allah’ın konuştuğu kişi” anlamında *kelîmullâh* şeklinde tavsîf edilebilmektedir. Buna karşın Kur’ân’da İblis, “kellemellâhu” ile anılmadığı için “kellemellâhu İblis” terkîbinin veya onun için *kelîmullâh* şeklinde bir ifadenin kullanılması câiz değildir.²⁷⁹ Netice olarak Allah’ın, Hz. Mûsâ ile aracasız konuşarak vahyini ona bildirmesi, büyük bir lütuf ve büyüklük addediliyorsa ve İblis’in de bu vasıfları hâiz olmadığı müsellem olduğuna göre, ona bildirilen vahiy vasıtalı olmalıdır.

Kur’ân’ın bütünlüğünde genel anlamda sözün meleklerle isnâd edildiği gibi tüm cinleri kapsayacak bir şekilde ilâhî iktibâslar yer almaz. Bununla birlikte sözün İblis’e, İfrit’e ve bir grup cine isnâd edildiği görülmektedir. Örneğin, “قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنَّ أَنَا آتِيَكَ بِدَقِيقٍ أَن تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْكَ /Cinlerden bir ifrit dedi ki: ‘Sen daha yerinden kalkmadan, ben onu sana getiririm; şüphesiz ben güçlü, güvenilir biriyimdir.’” (en-Neml 27/39) âyetinde söz, İfrit’e isnâd edilmektedir. Cin sûresinin ilk yarısında, birtakım cinlerden uzun iktibâsların yapıldığı müşâhede edilmektedir. Bu sûrede bir kısım cinlerin sözü olarak aktarılan ifadelerde, onların Kur’ân’a imân ettikleri ve onun üstün belâgatından etkilendikleri, Allah’a ortak koşmayacakları ve Allah adına asılsız bir şey uydurmayacakları gibi konuların muhtevi olduğu görülmektedir. “Doğrusu biz, öyle enteresan bir Kur’ân dinledik ki, olgunluğa erdiriyor... Biz de ona imân ettik. Bundan böyle, Rabbimize hiç kimseyi ortak koşmayacağız... Meğer Allah’a karşı asılsız şeyler uyduruyormuş bizim beyinsiz (İblis). Oysa insanların ve cinlerin Allah’a karşı bir şey uydurmayacaklarını zannederdik biz... Evet; biz bu kılavuzu iştir iştir ona imân ettik... Evet; içimizde (hakka) teslimiyet gösterenler de var, sapanlar da...” (el-Cin 72/1-14)

Cin sûresinin ilgili âyetlerinde temas edilen bu dinleme olayı, Ahkâf sûresinde de bahis konusu edilmekte ve onların sözlerinden iktibâslar yapılmaktadır.²⁸⁰ “(Resûlüm!) Hani, Kur’ân’ı dinlesinler diye sana cinlerden bir taife yöneltmiştik. On(un okunuşun)da hazır bulunduklarında, ‘Susun!’ dediler; (okuma) bitince de birer uyarıcı olarak kavimlerine döndüler ve şöyle dediler: ‘Ey

²⁷⁹ el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, s. 409, 711.

²⁸⁰ İbn Hişâm’ın aktardığına göre “Hz. Peygamber’in Kur’ân okuyuşunu dinleyen cinlerin sayısı yedidir. Bu hâdise de hicretten üç yıl önce Hz. Peygamber’in Tâif dönüşü sırasında vuku bulmuştur” (bk. Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye* (nşr. ‘Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrût 1410/1990, II, 69-70). Cinlerin Kur’ân’ı Hz. Peygamber’den ne şekilde dinlediklerini izâh eden Hadis metinleri için bk. el-Buhârî, “Ezân”, 105, “Tefsîr”, 72/1-2; Müslim, “Salât”, 149; Tirmizî, “Tefsîr”, 70.

kavmimiz! Biz, Mûsâ'dan sonra indirilen, önündekini doğrulayan, gerçeği ve dosdoğru yolu gösteren bir kitap dinledik. Ey kavmimiz! Allah'ın davetçisine icâbet edin ve ona imân edin ki, O, günahlarınızdan bir kısmını bağışlasın ve sizi can yakıcı azaptan kurtarsın.” (el-Ahkâf 46/29-31) âyetlerinde görüleceği üzere cinler, Kur'ân vahyinin önceki kutsal kitapların gerçekliğini doğruladığını ve onayladığını belirtmek suretiyle kendi mensuplarına bu yeni vahyi tanıtmaya çalışmışlardır.

Yukarıda söz konusu edilen âyetlerde Kur'ân'ı dinledikleri belirtilen cinlerin ne şekilde vahyi dinledikleri ve kendilerinden aktarılan sözlerin lafzî veya manevî olduğu gibi hususların hakikatini tespit etmek mümkün değildir. Zira cinlerin ne şekilde konuştukları meselesi gaybî bir konudur. Ayrıca Kur'ân ve Hadis metinlerinde bu konuda, açık bir nass da yoktur. Sözün meleklerin aksine cin türüne bir bütün olarak isnâd edilmemesinin sebebi konusunda birtakım çıkarımlar yapılabilir. Meleklerin aksine cinlerin bir kısmı imân etmiş, bir kısmı kâfir olarak kalmıştır. Yine onlar evlenip çoğalabiliyorlarken melekler için böyle bir durum söz konusu değildir.²⁸¹

3. Sözün İnsanlara İsnâd Edilmesi

İlâhî atıfların kullanıldığı “dedi/dediler ki” anlatım üslûbunda fâil/özne, bazen *kâle Mûsâ* örneğinde olduğu gibi zâhir ve muayyen bir şahıs iken bazen de “*kâlû etec'alu fîhâ*” örneğinde olduğu gibi çoğul olabilmektedir. Dolayısıyla bir ifade bazen tek bir şahsın sözü; bazen de çok sayıda kişilerin ortak ifadesi olarak aktarılmaktadır. İlâhî iktibâsların üslûplarına bütüncül bakıldığında bazen de *kâle'l-mele'ü* örneğinde olduğu gibi topluluk isimlerinin de kullanıldığı müşâhede edilmektedir. Kur'ân'da “*kâle'l-mele'ü*” ifadesi on âyette geçmektedir. *Mele'* kökünden türemiş bir isim olan *mele'* kelimesinin kök anlamı, ‘dolmak, doldurmak; yardım etmek, danışmak’ olarak verilmektedir. İsim sîgasında *mele'* ise bir görüş ve bir inanç etrafında bir araya gelen cemiyet, toplumun önde gelenleri, seçkinler, fikir danışılan ve görüşleri alınan kimseler²⁸² anlamına gelmektedir. Kur'ân'da aynı zamanda fikir danışılan kimseleri belirten *mele'*

²⁸¹ İslâm düşünce tarihinde cinlerin mâhiyeti, özellikleri, insanlarla ilişkileri ve âhiretteki durumları gibi hususlar tartışılmıştır. Kur'ân'ın bütünlüğüne bakıldığında cinlerin ateşten yaratıldıkları (er-Rahmân 55/15), insanlar gibi üreyip çoğalabildikleri (el-Kehf 18/50) ve insanlar gibi mükellef varlıklar (el-Cin 72/14-15) oldukları müşâhede edilmektedir. Cinlerin tabiatı ve özellikleri konusunda farklı yaklaşımlar için bk. el-Gazzâlî, “el-Madnûn bihi ‘alâ gayri ehlihi”, s. 377-379; Nâsirüddîn Ebû Sa'îd el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrût, ts., V, 251; Bedreddîn eş-Şiblî, *Âkâmü'l-mercân fî ahkâmî'l-cân*, s. 6-36; M. Süreyya Şahin, Ahmet Saim Kılavuz, “Cin”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 5-10.

²⁸² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I, 158.

terimi, çoğu Hz. Mûsâ ve Firavun'dan söz eden âyetlerde olmak üzere özellikle peygamber kıssalarında 30 yerde geçmektedir. Siyâsî ve iktisâdî güç odakları şeklinde tanımlanabilen "mele" kelimesi Kur'ân'da, sahip oldukları sosyal statü, soyluluk ve zenginlik gibi maddî imkânlarla aldanarak İslâm'a ve onun peygamberine karşı mücadeleye girişen, inananlara zulüm ve baskı uygulayan inkârcı sınıf tabakası hakkında zikredilmiştir.²⁸³

Kur'ân'da "mele" kelimesinin geçtiği pasajlardan anlaşıldığına göre peygamberlerin toplumlarını irşâd etme ve dinî tebliğ sürecinde kurulu düzeni ellerinde bulunduran varlıklı ve imtiyazlı kişilerden oluşan topluluklar, iktidar güçlerini kaybetme ve bazı imtiyazlardan yoksun kalma korkusuyla hareket ederek sahip oldukları otoritenin hak din ve peygamber tarafından yıkılmasına ve çıkarlarının bozulmasına karşı çıkmışlardır. İlerleyen sayfalarda anlatılacağı üzere Kur'ân'da arkaik zamanlardan iktibâslarda bulunurken kullandığı "kâle'l-mele'ü" ifadesiyle aslında, Hz. Muhammed'in ve dolayısıyla nüzûl döneminin ilk muhatapları arasında yer alan ve *sanâdidü'l-Arap* olarak bilinen Kureyş'in ileri gelenleri kastedilmektedir. Dolayısıyla bu ifadeyle, nübüvveti susturma ve dönemin peygamberine eziyet etmek konusunda farklı zamanların kodamanları özdeşleştirilmektedir.²⁸⁴

İlâhî atıfların kullanıldığı "dedi/dediler ki" üslûbunda olmayıp Tefsir rivâyetlerinde sahâbe sözüne muvâfık olarak indiği aktarılan âyetler de bu bağlamda zikredilebilir. Bununla birlikte Allah'ın insanoğlunun dilini aracı kılarak konuştuğuna dair yer verilen Tefsir rivâyetleri kavî nazariyesiyle ilişkili değildir. Söz konusu rivâyetlerde geçen daha çok beşer sözünün ilâhî kelâm olarak evrildiği ve kavî üslûbunda kullanılmayan âyetler olmaktadır. Bu tür âyetlerde kavî kökü, zâhir veyâ muzmar olarak kullanılmamış olsa da ilâhî iktibâslar olarak değerlendirilebilir. Bu konuda en yaygın rivâyetler, "muhaddes"²⁸⁵ olarak da nitelendirilen Hz. 'Ömer b. el-Hattâb (ö. 23/644) ile ilişkili olanlardır. Tefsir tarihine bakıldığında Hz. 'Ömer'e 'ben Rabbime muvâfakât

²⁸³ Kur'ân'da "mütref" (refah yüzünden şımarıp azmış) (el-İsrâ 17/16), sâdât ve küberâ (liderler ve ileri gelenler) (el-Ahzâb 33/67) ta'bîrleri de mele' terimine yakın anlamlarda kullanılmıştır. Kur'ân'da peygamber kıssalarının dışında iki âyette geçen "el-mele'ü'l-a'lâ" (yüce topluluk) ifadesi (es-Sâffât 37/8; Sâd 38/69) melekler âlemi olarak yorumlanmaktadır (bk. el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 166; es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, I, 260-261; İbrahim Çelik, "Mele", *DîA*, Ankara 2004, XXIX, 36-37).

²⁸⁴ "Böylece, her şehirde; ileri gelenleri oranın günahkârları kıldık ki, (insanların doğru yola gelmesini engellemek adına) orada 'tuzak'lar kursunlar... Aslında sadece kendilerine tuzak kuruyorlar, ama farkında değiller!" (el-En'âm 6/123) âyetinin mef'hûmundan da anlaşılacağı üzere her peygamberin hesaplaştığı ve mücadele etmek durumunda olduğu bir *fietû'l-ekâbiri* bulunmaktadır.

²⁸⁵ "Şüphesiz sizden önceki ümmetlerde Allah'ın kalplerine ilhâm verdiği kimseler (muhaddesûn) vardı. Eğer benim ümmetimde de ilhâma mazhar bir tek kişi varsa, şüphesiz o Ömer'dir." (bk. el-Buhârî, "el-Enbiyâ", 451; Müslim, "Fezâ'ilü's-Sahâbe", 23).

ettim' (*vâfektu Rabbî*) şeklinde rivâyetler isnâd edildiği gibi 'Rabbim bana muvâfakat etti.' (*vâfekanî Rabbî*)²⁸⁶ şeklinde de rivâyetlerin bulunduğu görülmektedir. Buna göre kavî üslûbunda olmasa bile beşerî kelâmın, "olduğu gibi" Kur'ân'da aktarılması da bir ilâhî iktibâs olarak değerlendirilmelidir.²⁸⁷

Kur'ân âyetleri esbâb-ı nüzûl açısından ikili bir tasnifte mütâlaa edilebilir.²⁸⁸ Bunlardan birinci türdeki âyetler, hacim itibarıyla Kur'ân âyetlerinin çoğu olup özel bir sebebe bağlı olmadan doğrudan nâzil olanlardır. İkinci türdeki âyetler ise özel bir sebebe bağlı olarak nâzil olan âyetlerdir. İnsan sözüne muvâfık olarak indiği aktarılan âyetler bu türdeki âyetlerdir. Kur'ân âyetlerinin insan sözüne muvâfık olarak inmesinden kasıt, bu varlıkların ortaya koydukları herhangi bir iddianın veya söylemin vahiy ile tescillenmesi değil; aksine, bu varlıklara ait ifadelerin değişikliğe uğramaksızın aynı kalıp veya ibârelerle vahiy olarak nâzil olmasıdır. Tefsir literatürüne bakıldığında başta muvâfakât-ı 'Ömer²⁸⁹ olmak üzere Allah'ın kendi kelâmını insan gibi varlıkları konuşturarak ilettiğine ilişkin rivâyetlerin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda rivâyetlerde *fî mâ ünzile mine'l-Kur'ân 'alâ lisân-i ba'dî's-sahâbe* ve *fe-nüzilet 'alâ lisâni 'Ömer* gibi ta'bîrlerin kullanıldığı görülmektedir. Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde "Fîmâ nezele mine'l-Kur'ân 'alâ lisâni ba'dî's-sahâbe" şeklinde bir bölüm açmakta ve bu konuda Tefsir

²⁸⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgî'n-nihâye*, I, 432; el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, I, 205; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIII, 87.

²⁸⁷ Hz. Alî'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "Ömer bir söz söylerdi ve Kur'ân da onun sözünü tasdik edecek şekilde nâzil olurdu. (İnne Ömere le-yekûlû'l-kavle fe-yenzilu'l-Kur'ânü bi-tasdikihî)" (bk. İbn 'Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Câmîatü's-Şârika, Şârika 1427/2006, I, 312).

²⁸⁸ Muhammed Abdülâzîm ez-Zürkânî "sebebü'n-nüzûl" terimini "meydana geldiği zamanda bir olaydan bahseden ya da bir olayın hükmünü beyân eden âyet veya âyetlerin inişine neden olan hâdis veya sorudur" şeklinde tanımlamaktadır (bk. ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 89).

²⁸⁹ Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) aktardığına göre Hz. 'Ömer şöyle demiştir: "Ben dört yerde Rabbime muvâfakât ettim. Dedim ki 'Ey Allah'ın Resûlü, namazı makâm-ı İbrâhîm'in arkasında kılsak.' Bunun üzerine Allah şu âyeti indirdi: 'Hanî, biz bu Evi (Ka'be'yi) insanlar için toplantı yeri ve güven kaynağı kılmıştık. (İnsanlara) 'İbrâhîm'in makamından namazgâh edin' derken İbrâhîm ile İsmâ'il'e de; 'tavaf edenler, onun başından ayrılmayanlar, rûkû ve secde edenler için Ev'imî temiz tutun' diye ahit vermiştik' (el-Bakara 2/125). Yine dedim ki: 'Ey Allah'ın Resûlü, hanımlarına bir perde (hicâb) edinsen, zira senin huzuruna iyi adam da giriyor, günahkâr adam da giriyor.' Bunun üzerine Allah şu âyeti indirdi: 'Ey imân edenler' Size yemek için izin verilmedikçe Peygamberin hâne-i saadetini girmeyin...' (el-Ahzâb 33/53). Yine Hz. Peygamber'in hanımlarına dedim ki: 'Ya bu işten vazgeçersiniz. Yahut da noksan sıfatlardan münezze olan Allah sizin yerinize Hz. Peygamber'e daha hayırlı eşler verir. Bunun üzerine Allah şu âyeti indirdi: 'O sizi boşarsa, Rabbi ona dul ve bakire olarak; teslimiyetçi, imânlı, gönülden itaat eden, tövbe, âbit, oruçlu sizden daha hayırlı eşler verir.' (et-Tahrîm 66/5). Ayrıca Mü'minûn sûresinin 'Gerçek şu ki biz insanı çamurdan süzölmüş bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir yere nutfe olarak yerleştirdik...' (23/12-14) şeklindeki âyetleri indiğinde, 'Yaratılanların en güzeli Allah ne yücedir.' dedim. Bunun üzerine bu ifadem âyet (23/14) olarak nâzil oldu." (bk. Ebû'l-Hasan 'Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân* (nşr. Mâhir Yasin el-Fahl), Dârü'l-Meyman, Riyâd 1426/2005, s. 509). Muvâfakât-ı 'Ömer'e dair rivâyetlerin temel Hadis klasiklerinde de yer aldığı görülmektedir. Bu konuda farklı rivâyetler için bk. el-Buhârî, "Salât", 32; Müslim, "Fezâ'ilü's-Sahâbe", 24; ed-Dârimî, "Menâsik", 33.

tarihinde yer verilen rivâyetleri aktarmaktadır. Süyûtî ayrıca Hz. 'Ömer'in Kur'ân'a olan muvâfakâtını da *Kutfu's-semer* adlı manzûmesinde ele almış ve bunların toplamda yirmi mesele olduğunu belirtmiştir. Söz konusu manzûmeyi de Muhammed Bedreddin el-Hasenî (1850-1935), *Fethü'l-vehhâb fî muvâfakâti seyyidînâ 'Ömer b. el-Hattâb* adıyla şerhetmiş ve eser Abdullâh Bedrân, Abdurrahim Bermû (Dimaşk 1423/2002) ve Tâhâ Fâris'in (Beyrût 1335/2014) ilmi neşirleriyle yayınlanmıştır.

Muhibbuddin et-Taberî (ö. 694/1295) ve Muhammed b. 'Akîle el-Mekkî'nin (ö. 1150/1737) belirttiklerine göre ise muvâfakât-ı Ömer toplamda on beş âyetle ilgilidir. Taberî'ye göre söz konusu muvâfakattan dokuz tanesi, Hz. Ömer'in sözlerine birebir uyumlu olarak Kur'ân âyeti olarak inmiştir. Bunlardan dört tanesi lafız itibariyle değil de mana yönüyle Kur'ân kelâmına; geriye kalan iki tanesi de Tevrât'a muvâfık olarak Hz. Ömer'den sâdır olmuştur. İbn 'Akîle'ye göre ise Hz. Ömer'in bu muvâfakatından sekizi lafız itibariyle; yedisi de mana yönüyle Allah'ın kelâmına uyumlu olmuştur. Bir başka ifadeyle ona göre Kur'ân'ın sekiz âyetinde Hz. Ömer'in sözleri birebir nakledilmiş iken yedi âyetinde ise onun sözleri manen nakledilmiştir.²⁹⁰

Muvâfakât-ı 'Ömer konusunda en geniş rivâyetleri içeren; Taberî, Süyûtî ve İbn 'Akîle'nin de rivâyetlerini ihtiva eden eser, Hâmid b. 'Alî el-'Îmâdî (ö. 1171/1758) tarafından kaleme alınan *ed-Dürrü'l-müstetâb fî muvâfakâti 'Ömer b. el-Hattâb ve Ebî Bekr ve 'Alî Ebî Tûrâb ve tercemetühüm ma'a 'iddetin mine'l-ashâb*'tır. 'Îmâdî'nin belirttiğine göre yirmi beş meselede vahiy, Hz. 'Ömer'in görüşlerine uygun biçimde nâzil olmuştur. Keza onun aktardığına göre Hz. Ömer, yirmi yedi meselede sünnete de muvâfakat etmiştir. Hz. Ömer'in Kur'ân ve sünnete muvâfakatı bu durumda, elli ikimesele olmaktadır.²⁹¹

İnsan sözünün aracı kılındığı veya insan sözüne muvâfık olarak nâzil olduğu belirtilen örneklerden biri; *فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ* / *Yaratanların en güzeli Allah ne yücedir.* (el-Mü'minûn 23/14) âyetidir. Söz konusu âyetle ilgili olarak farklı rivâyetler bulunmaktadır. Klasik dönem Tefsir merviyâtında belirtildiğine göre Abdullâh b. Sa'd b. Ebû Serh (ö. 36/656-57), Mü'minûn sûresinde insanın yaratılışını konu edinen âyetleri yazarken *لَمْ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ* / *Nihayet onu yeni bir yaratılışa mazhar ettik.* ifadesine gelince şaşkınlığını gizleyememiş ve *"Fe-tebârekellâhu ahsenü'l-hâlikîn"*

²⁹⁰ Muhibbuddîn et-Taberî, *er-Riyâzü'n-nadire fî menâkibi'l-'aşere*, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût 1405/1984, II, 298; İbn 'Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, I, 320.

²⁹¹ Hâmid el-'Îmâdî, *ed-Dürrü'l-müstetâb fî muvâfakât* (nşr. Mustafâ 'Osman Samîde), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût 1417/1996, s. 17-153.

demıştır. Bu durum üzerine Hz. Peygamber ona; “Yaz, bu âyetin bu pasajı senin söylediğin şekilde nâzil oldu.” demıştır. Abdullâh b. Sa’d da ‘Eğer Hz. Muhammed’e vahiy iniyorsa bana da iniyordur’ diyerek irtidât ettiği nakledilmektedir. Söz konusu âyetle ilgili benzer nakiller Hz. ‘Ömer ve Mu’âz b. Cebel (ö. 17/638) gibi diğer sahabîler için de zikredilmektedir.²⁹²

Tefsir rivâyetlerinde “ifk” hâdisesiyle ilişkili bir âyetin de sahâbe sözüne muvâfık olarak nâzil olduğu aktarılmaktadır. Tefsir rivâyetlerinde aktarıldığına göre Sa’d b. Muâz (ö. 5/627), Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669) ve Zeyd b. Hârise (ö. 8/629) ifk hadisesini duyduklarında “سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ /Bu söylemek bize yakışmaz. Hâşâ! Bu, büyük bir iftiradır.” sözünü söylemişlerdir. Daha sonra onların bu konuda yaklaşımları ve ifadeleri olduğu gibi Nûr sûresinde (24/16) nâzil olmuştur.²⁹³ Uhud Gazvesi ile ilgili bir âyetin de Mus’ab b. ‘Umeyr’in (ö. 3/625) sözüne muvafık olarak indiği nakledilmektedir. Tefsir kaynaklarında aktarıldığına göre Uhud’da başta ensâr ve mühâcir olmak üzere bütün müslümanların sancağını taşıyan Mus’ab b. ‘Umeyr, Hz. Peygamber’in yanından hiç ayrılmayıp sancaktarlık görevini yerine getirmiştir. Uhud’da Hz. Peygamber’in yanına kadar sokulup bir kılıç darbesiyle onu yüzünden yaralayan İbn Kamî’e’nin kılıç darbeleriyle Mus’ab’ın her iki eli de kesilince sancağı kollarıyla göğsüne bastırarak dik tutmaya çalışmış ve nihayet yine onun mızrağıyla şehid düşmüştü. Mus’ab’ın sağ eli kılıç darbesiyle kesilince sancağı sol eline alarak müslümanlar motivasyonlarını kaybetmesinler diye “وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ /Muhammed sadece bir elçidir.” sözünü söylemiştir. Mus’ab’ın bu ifadesi daha sonra “Muhammed sadece bir elçidir. Ondan önce nice elçiler gelip geçti. Şimdi, o ölse veya öldürülse, gerisingeri (Câhiliye devrine) mi döneceksiniz! Gerisingeri dönenler, Allah’a hiçbir zarar veremez. Buna karşılık, Allah; (imânında sebat edip İslâm nimetine) şükredenlerin mükâfatını yakında verecektir.” (Âl-i ‘Imrân 3/144) âyetinde görüldüğü üzere bir Kur’ân ifadesi olarak nâzil olmuştur.²⁹⁴

Sahâbe sözüne muvâfık olarak nâzil olduğu aktarılan bir başka âyet ise vahiy meleği Cibrîl ile ilgilidir. Hz. ‘Ömer bir gün Yahudilerin dinî eğitim ve öğretim yaptıkları Beytül-midrâs’larına

²⁹² el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, II, 144; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, II, 322; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 230; V, 1809; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘aklî’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (nşr. Abdulkâdir Ahmed ‘Atâ), Mektebetü’r-Riyâd el-Hadise, Riyâd, ts., IV, 53; İbrâhîm b. Muhammed İsâ el-Me’mûnî, *Mahzûfâtü’l-Kur’ân*, Mektebetü Dâri’z-Zamân, Medîne 1438/2016, s. 58-59; Muhammed Bedreddin b. Yûsuf el-Hasenî, *Fethü’l-vehhâb fî muvâfakâti seyyidinâ ‘Ömer b. el-Hattâb* (nşr. Tâhâ Fâris), Müessesetü’r-Reyyân, Beyrût 1435/2014, s. 100-101.

²⁹³ es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 231. Nûr sûresi ile ilgili aktarılan rivâyetlere dair mülâhazalar için bk. Ebû’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Tefsîru sûreti’n-Nûr* (çev. Muhammed ‘Âsım el-Haddâd), Dârü’l-Fikr, Beyrût, ts., s. 10-30.

²⁹⁴ el-Me’mûnî, *Mahzûfâtü’l-Kur’ân*, s. 59-60.

gider ve onların Cibrîl hakkındaki mülâhazalarını öğrenmek ister. Yahudilerin *"Cibrîl bizim düşmanımızdır, çünkü Muhammed'e bizim sırlarımızı veriyor. Ayrıca o şiddet, zorluk ve azap meleği, dostumuz olan Mîkâil ise kurtuluş, hayır ve rahmet meleğidir."* dediklerine tanık olur. Bunun üzerine Hz. 'Ömer, *"Bu iki melek ilâhî huzurda nerede yer alır?"* diye sorar. *"Cebrâil rabbîn sağında, Mîkâil solundadır ve aralarında düşmanlık vardır."* cevabını verince Hz. 'Ömer, *"Eğer dediğiniz gibi ise onlar birbirlerine düşman olamazlar."* demiştir. Akabinde Hz. 'Ömer *"Kim onlardan birine düşman olursa Allah'a da düşman olur."* diyerek yanlarından ayrılır. Hz. Peygamber'in huzuruna gittiğinde Resûl-i Ekrem, *"Ey Ömer, Rabbîn senin sözüne muvâfık âyet gönderdi."* demiş ve akabinde *"Kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil'e, Mîkâil'e düşman olursa şüphesiz Allah da o kâfirlerin düşmanıdır."* (el-Bakara 2/98) âyetini okumuştur.²⁹⁵

Hiz. 'Ömer'in Kur'ân'a muvâfakât ettiği veya 'Allah'ın Hiz. 'Ömer'in kelâmına muvâfakat ederek' hitap ettiği bir diğer husus, peygamber hanımlarına yönelik söylediği sözdür. Tefsir ve Hadis kaynaklarında aktarıldığına göre Hiz. Peygamber'in hanımları kıskançlık konusunda ona karşı birleşmişlerdi. Bu duruma muttali olan Hiz. 'Ömer onlara, *"O sizi boşarsa, belki de Rabbi sizden daha hayırlı eşleri ona nasip eder."* demiştir. Hiz. 'Ömer'in peygamber hanımlarına yönelik bu sözü, *"O sizi boşarsa, Rabbi ona dul ve bakire olarak; teslimiyetçi, imânli, gönülden itaat eden, tövbe-kâr, âbit, oruçlu sizden daha hayırlı eşler verir."* şeklinde Tahrim sûresinde (66/5) bir âyet olarak nâzil olmuştur.²⁹⁶ İbn 'Atiyye'ye göre söz konusu âyet, Hiz. 'Ömer'in sözüyle birebir örtüşerek (*nezeleti'l-âyetü 'alâ nahvi kavlihi*) inmiştir.²⁹⁷

Yukarıda yer alan Tefsir ve Hadis rivâyetleri merkeze alındığında, kelâm-ı beşerin kelâmulâh olarak dönüşümünden söz edilebilir. Söz konusu edilen rivâyetlerden yola çıkarak Kur'ân'ın birtakım âyetlerinin insan sözlerine muvâfık olarak inmiş olduğu hususunun birçok ulemâ tarafından kabul edildiği söylenebilir. Muvâfakatin olağanüstü durumlarda olduğu gibi olağan durumlarda da olduğu görülmektedir. Bu durum Allah'ın kelâmını ifade etmedeki acziyeti olarak görülemeyeceği gibi muvâfakat edilen sahâbînin de olağanüstü yeteneklere sahip olduğunu göstermemektedir. Kanaatimize göre Kur'ân'ın bütünselliğinde bu denli iktibâsların bulunması, Allah'ın nüzûl döneminde muhatapların erişebilecekleri ve tasavvur edebilecekleri bir dille (*'alâ kadr-i 'ukûli'n-nâs*) onlara hitap etmiş olduğunu göstermektedir. Bu durum da

²⁹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, Riyâd 1424/2003, I, 302; el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 331; el-Me'mûnî, *Mahzûfâtü'l-Kur'ân*, s. 59; Bedreddin el-Hasenî, *Fethü'l-vehhâb fî muvâfakât*, s. 85-87.

²⁹⁶ el-Buhârî, "Salât", 43; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 229; Bedreddin el-Hasenî, *Fethü'l-vehhâb fî muvâfakât*, s. 84.

²⁹⁷ İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, V, 332.

Allah'ın insanoğluna bir lütuf göstergesi olmakta bir bakıma muhataplar inen vahiyde kendilerini bulabilmekte ve Kur'ân'ı içselleştirmektedirler.

4. Sözün Hayvanlara İsnâd Edilmesi

Kur'ân'ın bütünlüğünde Hz. Süleymân kıssası bağlamında sözün, hüdhüd kuşu ve karınca olmak üzere iki hayvana isnâd edildiği görülmektedir. Kur'ân'da karıncaların sözü olarak tek bir atıf yer almaktadır. *“قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَخْطِئَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ/Bir karınca dedi: 'Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin de Süleymân ve orduları farkına varmadan sizi kırarvermesin.'”* (en-Neml 27/18) âyetinde karıncalardan birinin diğer karıncalara öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Böylece karıncaların, 'cinlerden, insanlardan ve kuşlardan' oluşan Hz. Süleyman'ın ordusuna yol verdikleri müşâhede edilmektedir.

Kur'ân'da Hz. Süleyman'dan bahsederken kendisine kuş dilinin (*mentiku't-tayr*) de öğretildiğinden ve kuşlara hükmettiğinden söz edilmektedir.²⁹⁸ Bu bağlamda Kur'ân'da sözün isnâd edildiği ikinci hayvan hüdhüddür. Hz. Süleymân kıssası anlatılırken bir kuş türü olan hüdhüdden birtakım sözler aktarılmaktadır. Kur'ân'ın anlatımına göre Hz. Süleyman bir sefer sırasında, ordularıyla birlikte karınca vadisine gelmiş ve kuşları gözden geçirmiştir. Kuşlar içerisinde hüdhüdün orada olmadığını görünce onun için *“Bana apaçık güçlü bir kanıt getirmediği takdirde, onu ya şiddetli bir şekilde cezalandıracağım ya da kafasını koparacağım.”* (en-Neml 27/21) demiştir. Kısa bir süre sonra hüdhüd gelip Hz. Süleyman'a Sebe diyarından haber getirmiştir. *“Ben senin tam olarak bilmediğin bir şeyi tüm yönleriyle öğrenmiş bulunuyorum; sana Sebe (ahalisin)den önemli kesin bir haber getirdim. Onlara hükmeden öyle bir kadın gördüm ki, 'her' şeyden kendisine bir miktar verilmiş; muazzam bir tahtı da var. Gördüm ki; o da kavmi de Allah'ı bırakıp güneşe secde etmekte...”* (en-Neml 27/20-24) âyetlerinde postacısı hüdhüdün diliyle aktarılan iktibâsların, Sebe halkının dinî inançlarıyla ilgili olduğu görülmektedir.

Yukarıda yer verilen âyetlerde görüleceği üzere karınca ve hüdhüd kuşuna söz isnâd edilmektedir. Dolayısıyla ancak akıllı varlıklardan sâdır olabilecek sözlerin, karınca ve hüdhüdden sâdır olabileceği müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda 'söz konusu hayvanlara sözün isnâd edilmesinin anlamı hakikî anlatım mıdır yoksa temsîlî bir tarzda hikâye edilen anlatım mıdır? Neml ve hüdhüd ile Hz. Süleymân arasında gerçekleşen diyalog normal bir konuşma mıdır? Hz. Süleymân ile konuşmalarında Hz. Süleymân'ın dili olan İbranice ile mi konuştular? Yoksa kuşun

²⁹⁸ “Süleymân Dâvûd'a mirasçı olmuş ve şöyle demişti: Ey insanlar! Bize kuş dili öğretildi; bize her şeyden bir miktar verildi...” (en-Neml 27/16)

ötmesi, karıncanın kendisine mahsûs bir ses çıkarması gibi lisân-ı hâl ile anlatmak ve dolayısıyla bir mana ifade eden işaretlerle mi bu diyalog gerçekleşti?’ şeklinde sorular sorulabilir. Sözün karınca ve hüdhüd olmak üzere genel anlamda hayvanlara isnâd edilmesinin mecâz veya temsîlî bir anlatım olduğu kabul edildiğinde onlardan aktarılan iktibâslarda aslolanın lafız değil mana olduğu anlaşılır. Buna göre Hz. Süleyman ile aralarında tahakkuk eden diyalog İbranice olmayacaktır. Dolayısıyla Hz. Süleyman söz konusu hayvanlara mahsus olan işaretler ve seslerden oluşan dillerini öğrenmesi sonucu onlarla bir diyalog kurmuş olmaktadır.²⁹⁹

Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve İbn ‘Âdil ed-Dımaşkî’ye (VIII./XIV. yüzyıl) göre söz konusu hayvanların konuşması akıldan uzak görülecek bir şey değildir. Zira Allah, bu hayvanlarda hem akıl, hem konuşma kabiliyetini (nütku) yaratmaya kâdirdir.³⁰⁰ Söz konusu müfessirlerin bu kanaatine katılmak mümkündür. Zira kelâmî kozmolojiye göre tabiatte sebeplilik ilkesi olmadığı için Allah dilediği arazi dilediği mahalde yaratabilir. Buna göre “konuşma” arazını insanda yarattığı gibi Hz. Peygamber’in avucundaki taşın konuşması gibi genel anlamda taşta da yaratabilir. Dolayısıyla Allah’ın “kelâm” arazını hayvanda da yaratması mümkündür. Ancak bahis konusu olan âyetlerle istidlâl etmek suretiyle karıncaların veya hüdhüd kuşu özelinde kuşların, “Öklîd’den daha iyi geometri, Sîbeveyh’den daha iyi nahiv” bildiklerini ileri sürmek doğru bir yaklaşım değildir. Neml sûresinde söz konusu hayvanlardan anlatıların, gaybî bir konunun anlatımı olduğuna, Allah’ın böylesi hayvanları konuşturabilmesinin ve onları bilgilendirmesinin O’nun kudretiyle mümkün olduğuna inanmak gerekmektedir.³⁰¹

²⁹⁹ Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin tefsîrinde karıncaya sözün isnâd edilmesi konusunda şöyle bir değerlendirmenin olduğu müşâhede edilmektedir: “Karınca sesle bağırdı (sâhat bî’s-savti), bu ses anlamlı olduğu için ona kavî/söz dedi. Karınca da insanoğlu gibi konuşunca, ona da insan gibi kelime kullandı (ona söz isnâd edildi) ve: ‘Girin (udhulû)’ dedi. Allah o karıncaya bir mu’cize olarak Hz. Süleymân’ı tanımayı ilhâm etmiştir.” (bk. İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, VI, 161).

³⁰⁰ el-Gazzâlî, “el-Madnûn bihi ‘alâ gayri ehlihi”, s. 370; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXIV, 187-191; İbn ‘Âdil en-Nu’mânî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-kitâb* (nşr. ‘Âdil Ahmed Abdülmevcûd, ‘Alî Muhammed Mu’avvaz), Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 1419/1998, XV, 141-142.

³⁰¹ Ebû’l-A’lâ el-Mevdûdî’nin (1903-1979) aktardığına göre çağdaş bazı müfessirler Neml sûresinde (27/18) geçen “vâdi’n-neml” terkibinin “karınca vadisi” anlamında olmadığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Suriye’de Neml adında bir vadi bulunmaktadır. Kur’ân’da anlatılan ve onların sözlerinden iktibâs edilenler de karıncalar değil bu vadiye yaşayanlardır. Bu iddiaya göre söz konusu âyetin anlamı “Süleyman, bu karınca vadisine vardığı zaman, Nemle kabilesine mensup biri, ‘Ey Nemle kabilesi halkı...’ demiştir.” şeklinde olacaktır. Mevdûdî’ye göre sözün hayvanlara isnâd edilmesinin mümkün olmadığı iddiasından yola çıkarak yapılan bu yorum, Kur’ân’ın bütünlüğünün ve Arapça ifade tarzının desteklemediği bir tefsîrdir. Ayrıca söz konusu vadiye Beni Nemle adında bir kabilenin yaşadığı bilgisi hiçbir tarih ve coğrafya kitaplarında olmadığı gibi arkeolojik bir kazıya da dayanmamaktadır. Bu konuda detaylı mülâhazalar için bk. Ebû’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân* (çev. Muhammed Han Kayani v.dğr.), İnsan Yay., İstanbul 2005, IV, 99-101.

5. Sözün Cehenneme İsnâd Edilmesi

Kâf sûresinde (50/30) yer alan “يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ/Biz o gün cehenneme, ‘doldun mu?’ diyeceğiz. O da ‘daha yok mu?’ diyecektir.” âyetinde sözün Cehenneme isnâd edildiği görülmektedir. “Kavl” kelimesinin cehenneme isnâd edilmesinin neliğine dair Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre “kavl” ifadesinin cehenneme isnâd edilmesi isti’âredir (mecâzdır). Zira ateşe gerçek anlamda hitap edilmesi ve onun buna cevap vermesi mümkün değildir. Radî’ye göre “ateş” cehennem halkıyla dolup taşan bir görüntü sergileyince, içinde daha fazlasını almaya yer olmadığını, artık boş yerinin kalmadığını dile getiren bir konuşmacı konumunda (*bi-menzileti’n-nâtika*) nitelenmiştir.³⁰² Zemahşerî’ye göre söz konusu âyette cehenneme yöneltile soru ve onun verdiği cevap, kalbe manayı iyice yerleştirmek amacıyla bir tür canlandırma (*tahyîl*) veya temsîlî anlatım kabilindendir.³⁰³ Son tahlilde denilebilir ki kanaatimize göre Zemahşerî’nin de işaret ettiği gibi Cehennemin cansız bir varlık olması nedeniyle sözün ona isnâd edilmesi bir tür Allah’ın mahlûkatı konuşturması ve dolayısıyla temsîlî anlatım olmalıdır.

6. Sözün Yere ve Göğe İsnâd Edilmesi

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan ilginç anlatımlardan biri de yer ve göğe konuşmanın nispet edilmesidir. “وَلِلْأَرْضِ الْيَتِيمَ ظُفُوعًا أَوْ كَرَاهًا قَالَتْ آتَيْنَا طَائِعِينَ/Göğe ve Arz’a; ‘gönüllü ya da gönülsüz ikiniz de gelin’ demiştir. İkisi de (Allah’ın yaratma irâdesine boyun eğerek lisân-ı halleriyle) ‘gönüllü geldik’ demişlerdir.” (Fussilet 41/11) âyetinde “kavl”in yere ve göğe isnâd edildiği görülmektedir. Şerîf er-Radî’ye göre söz konusu âyette sözün yere ve göğe isnâd edilmesinde yukarıdaki örnekte olduğu gibi isti’âre (mecâz) bulunmaktadır. Ona göre benzer şekilde “إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ/Bizim bir şey dilediğimiz zamanki sözümüz, ona ‘ol’ demekten ibarettir; anında olmaya başlar.” (en-Nahl 16/40) âyetinden farklı bir şey çıkarılmaya çalışılsa bile esasen, sözlü olarak veya buna benzer tarzda emredilen bir şey de duyulan bir söz (*kavlun yüsma’*) de yoktur. Bu “söz” (*el-kavl*) ancak ilâhî irâdenin derhal gerçekleştirilmesini, irâde buyrulan şeyin, zahmet ve meşakkatsiz olarak var oluş hızını anlatmaktadır. Radî’ye göre Fussilet sûresinin 11. âyetinde ifade edilenin aksine gerçek anlamda ne söylenen bir “söz” ne de verilen “cevap” bulunmaktadır.

³⁰² eş-Şerîf er-Radî, *Telhîsu’l-beyân fî mecâzâtî’l-Kur’ân* (nşr. ‘Alî Mahmûd Mukallid), Menşûrâtü Dâri Mektebeti’l-Hayât, Beyrût 1986, s. 292.

³⁰³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 601-602.

Bu diyalog esasen, göklerin ve yerin yaratılma hızını anlatmaktadır. Dolayısıyla her iki âyette de hitap ve cevaplar gerçek olmayıp, yaratmanın sūratle gerçekleştiğini ifade eden bir anlatım biçimidir. Radî'ye göre bu iki âyette isti'âre/mecâz olmasaydı, bu durumda yok olan bir şeye emir vermek (*emru'l-ma'dûm*), mevcut olmayana hitap etmek (*hitâbun li-gayri'l-mevcûd*) diye bir durum söz konusu olacaktı. Ve böyle bir şeyin Allah'tan sâdır olması da muhâldir.³⁰⁴

Yukarıda yer verilen örneklerde görüldüğü üzere Kur'ân'da "kavl" ifadesi Allah'ın yanı sıra meleklerle, cinlere, insanlara, soyut ve somut varlıklara isnâd edilmektedir.³⁰⁵ Kur'ân'ın bütünlüğünde kavl ifadesi ayrıca hüdhûda, karıncaya, cehenneme, yere ve göğe de isnâd edildiği müşâhede edilmektedir. Dolayısıyla kavl'in hem canlılara hem de cansızlara isnâd edildiği söylenebilir. Buna göre kâle'nin isnâd edildiği varlığın insan olması konusunda bir zorunluluğun olmadığı görülmektedir. İlerleyen sayfalarda "ma'dûma hitap" konusunu ele aldığımızda ifade edeceğimiz üzere "kavl" ifadesinin cansız varlıklara isnâd edilmesini veya cansız varlıkların konuşturulmasını (*intâku'l-cemâd*) isti'âre (mecâz) veya temsîlî anlatım olarak değerlendirmek mümkündür.

D. "DİYORLAR/DİYECEKLER Kİ" ÜSLÛBUNDA AKTARILAN ATIFLARIN YAPISI

Kur'ân'da yer alan iktibâsların kâhir ekseriyetinin kâle/kâlû/kâlet sîgasında/kalıbında aktarıldığı görülmektedir. Temelde mâzî sîgasında aktarılan bu tür iktibâslar, bir iddiayı "cevaplamak" veya "reddetmek" için kullanılmaktadır. Kur'ân iktibâslarının anlatıldığı bir diğer kalıp, *yekûlu* ve *tekûlû* gibi muzârî (geniş zaman) kalıbıdır. Kur'ân'da muzârî sîgasında ilâhî iktibâslara yer verilmesi, iki sebepten dolayı olabilir. Ya Kur'ân'ın nüzûlüne tanıklık edenlerden ve dolayısıyla sözün söylendiği zamanın yakın olmasından ya da ilgili iddianın Allah tarafından cevaplanana kadar sözü söyleyenin zihninde sürekli bir teceddüt halinde olmasından kaynaklanmaktadır.

Kur'ân iktibâslarının anlatıldığı üçüncü kalıp, istikbâl sîgasının kullanıldığı kalıptır. Kur'ân atıflarının istikbâl sîgasında yer almasına dair birtakım hikmetlerden söz edilebilir. (i) "*Onları sorgulayacak olsan; 'Canım lafa dalmış oyalanıyorduk.' derler.*" (et-Tevbe 9/65) âyetinde olduğu gibi Hz. Muhammed'in nübüvvetine delil olması amacıyla istikbâl sîgasında aktarılmıştır. (ii) "*(Hudeybiye seferine çıkmayarak Peygamber'den) geri duran bedevîler, sana diyecekler ki: 'Bizi*

³⁰⁴ eş-Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l-beyân*, s. 142, 270.

³⁰⁵ Süyûtî'ye göre Kur'ân'da Allah'ın lisânı dışında, sözün Hz. Muhammed'e, Cebrâil'e ve meleklerle isnâd veya izâfe edilmesi açık değildir. Zira bu tür sözler, onlardan şifâhî olarak duyulmamıştır (bk. es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 233).

mallarımız ve ailelerimiz alıkoydu.” (el-Feth 48/11) âyetinde olduğu gibi sözü söyleyenlerin iddialarını sürekli tekrarlama ve bu konuda ısrar etme nedenlerinden dolayı istikbâl kalıbında aktarılmıştır. (iii) *“Şimdi, insanlardan birtakım beyinsizler diyecekler ki: ‘Şu âna kadar üzerinde bulundukları kiblelerinden bunları çeviren ne?’”* (el-Bakara 2/142) âyetinde olduğu gibi gelecekte vuku olacağı belirtilen gaybî bir sözün aktarılması sebebiyle istikbâl sîgası kullanılmıştır.

Kıyâmetin kopmasından sonra Allah tarafından ölülerin diriltilmesi ile ilişkili olarak Sâffât sûresinde ba’si inkâr eden birinden aktarılan bir iktibâsın, iki farklı üslûpta aktarıldığı görülmektedir. *“يَقُولُ أَإِنَّكَ كَمِينٌ / وَفَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ”* Ve dediler ki: ‘bu’ düpedüz sihirli bir sözden ibarettir. Şimdi biz, toprağa karışıp çürümüş kemiğe dönüştükten sonra tekrar mı diriltilecekmışiz!” (37/15-16) âyetinde ilgili iktibâs mâzî sîgasında aktarılırken; *“يَقُولُ أَإِنَّكَ كَمِينٌ / الْمُصْبَتِينَ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ”* Diyorlar ki: Sen de onaylıyor musun gerçekten? Biz ölüp toprağa ve (çürümüş) kemiğe dönüştükten sonra gerçekten cezalandırılacakmışız hâ?” (37/53) âyetinde ise muzârî kalıbında serdedilmektedir. İbn Âşûr’a göre aynı sûrede yer alıp aynı mevzuda olan bu iktibâsın “e-innâ le-meb’ûsûn” ve “e-innâ le-medînûn” şeklinde farklı ifadelerde nakledilmesinin sebebi, iki farklı kâillerinin (ihtilâfu’l-kâilîn) olmasından kaynaklanmaktadır.³⁰⁶ Ba’si reddedenlerden yapılan aktarmada onların iddialarıyla bağlantılı olarak e-innâ le-meb’ûsûn ifadesine; ba’si inananlar adıyla yapılan aktarmada da onların inançlarına muvâfık olarak e-innâ le-medînûn ibaresine yer verilmiştir.

³⁰⁶ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-tenvîr, XXIII, 116.

E. İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN AKTARILDIĞI ÜSLÛPTA HAZFU'L-KAVL OLGUSU

Kur'ân iktibâslarına bakıldığında -önceki başlıklarda örneklerini zikrettiğimiz âyetlerde açıkça görüldüğü üzere- "naklî hatipler" in, 'Allah' ın mütekellim olarak konuştuğu, mesajını, emir ve yasaklarını aktardığı' pasajlardan titiz bir şekilde ayırt edilmesi söz konusu olabilmektedir. Bununla birlikte ilâhî atıfların konu edindiği pasajlara bakıldığında, birçok yerde bu ayırımın yapılmadığı ve naklî hatiplerin sözleriyle ilâhî kelâmın bizzat özdeş olarak sunulduğu görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm bir bakıma hem 'sözlü ilâhî bir hitap' hem de sözlü dil kuralları içerisinde oluşmuş 'yazılı bir kitap' olduğundan, bu tür bir hitâbın kendisine mahsus birtakım dil özellikleri taşıyacağı aşîkârdır. Sözlü dilin özelliklerinden biri de bağlamın ve muhatapların bilinmesinden dolayı haziflerin yer alabilmesidir. Bu sâikle "hazif" olgusunun, iletişimin yüz yüze yapıldığı sözlü kültürlerde ve gündelik dil kullanımlarında karşılaşılan dikkate değer bir üslûp özelliği olduğu söylenebilir.³⁰⁷

İlâhî iktibâsların aktarıldığı üslûplarda *hazfu'l-kavl* olgusunun ne şekilde olduğunu ve buna dair ortaya konulan görüşleri değerlendirmeden evvel, "hazif" kelimesinin etimolojik yapısına ve anlam tahliline dair mülâhazalarda bulunmak istiyoruz. İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *el-Cemhere fi'l-lüga'sı* gibi klasik dönem Arapça sözlüklerde aktarıldığına göre "hazif" kelimesi, "atmak, düşürmek, gidermek, kaldırmak, çıkarmak, bir şeyin bir tarafını kesip atmak, bir şeyin kenarından eksiltmek, koparmak, zikretmemek" gibi anlamlarda kullanılmaktadır. "Tavşana sopa atmak" manasında, *hazeftu'l-ernebe bi'l-'asâ*; "kılıçla birinin başına vurup ondan bir parça kesmek" manasında *hazeftu re'sehu bi's-seyfi hazfen* denilmektedir.³⁰⁸

Terminolojik anlamda ise "hazif" kelimesine dair çok sayıda tanımın yapıldığı görülmektedir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: (i) Hazif, söylenilmesi icâb etmeyen sözün ibarede zikredilmemesidir. (ii) Hazif, mananın ve şeklin etkilenmemesi şartıyla cümleden bir veya daha fazla kelimenin düşürülmesine denir. (iii) Hazif, bir kelimedenden, bir harf veya daha fazlasının yahut bir harekenin düşürülmesine denir.³⁰⁹ Söz konusu edilen tanımlardan da anlaşıldığı üzere dilde "hazf" in olabilmesi için 'cümlede anlaşılma unsuru' nun olması gibi bir delilin bulunmasının gerekli olduğu ortaya konmuştur. Hazif kelimesiyle ilintili olarak "idmâr" kelimesinin de yakın anlamda kullanıldığı görülmektedir. "İdmâr" kelimesi sözlükte "gizlemek, saklamak" gibi

³⁰⁷ Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 228.

³⁰⁸ Ebû Bekr Muhammed İbn Düreyd, *el-Cemhere fi'l-lüga* (nşr. Remzî Munîr Ba'lebekî), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût 1987, I, 508; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IX, 39-40.

³⁰⁹ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 384-385; Tacettin Uzun, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2012, s. 30-31.

anlamlara gelmektedir. Terminolojik anlamda ise idmâr, ‘mana cihetinden değil lafız açısından bir şeyi cümleden hafzetmeye/düşürmeye’ denmektedir.³¹⁰

Arap dili ve edebiyatına bakıldığında ilâhî iktibâslar bağlamında, cümle içerisinde “kavl” kökünün idmâr veya hazfine dair çok sayıda müellifin görüş beyân ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Ahmed b. Muhammed el-Haddâdî (ö. 400/1010) *el-Medhal li-’ilmi tefsîri kitâbillâh* adlı eserinde müstakîl bir bölüm içerisinde Kur’ân’da “kavl” kelimesinin hafzedildiği yerlere değinmektedir.³¹¹ Haddâdî gibi Ebû Mansûr es-Se’âlibî’nin (ö. 429/1038) de bu konuyla ilgilendiği anlaşılmaktadır. Onlara göre Araplar “kavl” kök fiilini hafzedip onsuz cümle kurmayı (*idmâru’l-kavl*) âdet edinmişlerdir. Dolayısıyla Arap dilinde kelâmın başından “kavl” kelimesinin hafzedilmesi oldukça yaygındır.³¹²

Kemâleddîn el-Enbârî’ye (ö. 577/1181) göre ise Arap dilinde ve Kur’ân-ı Kerim’de “kavl” kökünün bağlamdan hafzedilip mahkûnin ibkâ edilmesi o kadar yaygındır ki bu kullanım alanlarını saymak mümkün değildir.³¹³ Bedreddîn ez-Zerkeşî de *el-Burhân fî ‘ulûmî’l-Kur’ân* adlı eserinde Kur’ân’da kavl kelimesinin hafzedildiği (*hazfu’l-kavl*) pasajlara değinmektedir. Zerkeşî’ye göre Kur’ân’da, “kavl” kökünün izhâr edilmesi gerektiği halde gizlendiği (*idmâr*) veya hafzedildiği pasajlar çok sayıdadır. Bu bağlamda Zerkeşî, on üç âyette *kâlû*, *yekûlûne* ve *yekûlâni* gibi kavl türevlerinin hafzedildiğini açıklamaktadır.³¹⁴ İbn Âşûr’a göre ilâhî iktibâsların anlatımında, bir iltibâs (karışıklık) söz konusu olmaksızın “kavl” kökünün hafzedilmesi (*hazfu’l-kavl*), Kur’ân’ın i’câz vecihleri arasında değerlendirilmelidir.³¹⁵

Haddâdî ve Zerkeşî’nin *hazfu’l-kavl* bağlamında zikrettikleri örneklerden bir tanesi “سَلَامٌ عَلَيْكُمْ/Sabretmenize karşılık selâm olsun size!” (er-Ra’d 13/24) âyetidir. Onlara göre bu âyetin takdirinde, ‘selâm olsun size, derler’ demek olup “yekûlûne” ifadesi hafzedilmiştir. Kezâ onlara göre “يَا رَبَّنَا أَكْرِفْ عَلَيْنَا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ/Ya Rabbi bu azabı üzerimizden kaldır; biz artık gerçekten mü’miniz!” (ed-Duhân 44/12) âyetinden önce de “yekûlûne” ifadesi hafzedilmiştir.³¹⁶ İbn Cerîr et-

³¹⁰ Arap dilinde “idmâr”a dair detaylı mûlahazalar için bk. el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 135-136.

³¹¹ Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Haddâdî es-Semerkindî, *el-Medhal li-’ilmi tefsîri kitâbillâhi te’âlâ* (nşr. Safvân ‘Adnân Dâvûdî), Dârü’l-Kalem, Dimaşk 1408/1988, s. 245-248.

³¹² el-Haddâdî, *el-Medhal li-’ilmi tefsîri kitâbillâhi*, s. 57-58; Ebû Mansûr es-Se’âlibî, *Fıkhü’l-lüga ve esrârü’l-Arabîyye* (nşr. Yâsîn el-Eyyûbî), el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Sayda 1419/1999, s. 379-380.

³¹³ Ebû’l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâ’ilî’l-hilâf beyne’l-basriyyîn ve’l-kûfiyyîn* (nşr. Cevde Mebrûk Muhammed), Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire 2002, s. 572.

³¹⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 196-198.

³¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 122.

³¹⁶ el-Haddâdî, *el-Medhal li-’ilmi tefsîri kitâbillâhi*, s. 57-58; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 196-198.

Taberî'nin aktardığına göre Duhân sûresinde söz konusu edilen dâa cümlesi, Mekkeli müşriklerin sözü olarak aktarılmıştır. Onlar Mekke'de kitleğin şiddetinin arttığı bir dönemde Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek yağmur talebinde bulunduklarında söz konusu duayı yapmış ve Allah da onların duasını olduğu gibi nakletmiştir.³¹⁷

İlâhî iktibâsların yer alıp kâle ve türevlerinin hazfe konu olduğu bir başka örnek İnsân sûresinde geçmektedir. *"أَتَمَّا نُنْطِقُكُمْ لَوْجِدَ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا غُيُوبًا قَمَطَرًا"*/Sizi tamamen Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne karşılık ne de teşekkür istiyoruz. Çünkü 'insanın yüzünü ekşitecek, suratını astırarak' bir güne karşı Rabbimizden korkuyoruz." (76/9-10) âyetlerinde kâle ve türevlerinin hazfedildiği görülmektedir. Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Elmalılı Muhammed Hamdî'ye göre bu âyetlerde mü'minlere isnâd edilerek aktarılan ifadelerin kâlû (derler) fiiliyle kayıt altına alınmamış olmasının sebebi, mü'minlerin iyilik yaparken bu sözlerini açıkça fakirlerin yüzlerine söylememeleri, lisân-ı halleriyle bu durumu söylemelerinden dolayıdır. Mü'minlerin beden diliyle böyle ifadeler söylemeleri, ecri azaltan karşılık ve başa kakma olayını ortadan kaldırmak içindir.³¹⁸ İlâhî iktibâslar meselesi Beyzâvî ve Elmalılı'nın söz konusu değerlendirmesine göre mütalaa edildiğinde, o takdirde söz olarak çıkmamış ama lisân-ı hâl ile söylenmiş olan şeyleri Allah naklediyor demektir. Bu da insanların söz olarak söylediği ve başkalarının da duyduğu şeyleri söylemeden de Allah'ın alıp nakletmesi mümkün hale gelir. Yani bu da Kur'ân'ın levh-i mahfûz'dan beytû'l-izze denilen yere aktarıldığında gelecekte insanların söyleyeceği veya söylemek istediği ama söylemeyip lisan-ı hal ile ortaya koyduklarını Allah'ın ezeli bilgisi ile bilip kitabına kaydettiği anlamına gelir.

Kur'ân'da Hz. Îsâ'dan aktarılan bazı ifadelerde de kâle ve türevlerinin hazfedildiği müşâhede edilmektedir. *"Çocuk edinmek Allah için olacak şey değildir; hâşâ! O, bir şeye hükmettiği zaman, ona sadece 'Ol' der; anında olmaya başlar. Şüphesiz, benim Rabbim de sizin Rabbiniz de Allah'tır; o halde, yalnızca O'na kulluk edin; dosdoğru yol budur."* (Meryem 19/35-36) âyetlerinde "kâle Îsâ" şeklinde herhangi bir kalıp olmamasına rağmen bu sözlerin Hz. Îsâ'dan aktarıldığı ilgili âyetlerin bağlamından açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca Allah *"Benim Rabbim de sizin Rabbiniz de Allah'tır."* demeyeceğine göre bu ifadelerin iktibâs edilerek anlatıldığı açıktır. Benzer şekilde *"Ben size Rabbinizden bir kanıt getirdim: Size çamurdan kuşa benzer bir suret yaparım ve ona üfleyince Allah'ın izniyle kuş olur... Önümdeki Tevrât'ı doğrulayıcı olarak ve size*

³¹⁷ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 13-22.

³¹⁸ Nâsîrüddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, V, 270; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Yenda Yay., İstanbul, ts., VIII, 364.

harâm kılınanların bir kısmını helâlleştirmek üzere (gönderildim)... Şüphesiz Allah; benim de Rabbimdir, sizin de..." (Âl-i 'İmrân 3/49-51) âyetlerinde, "kâle" veya türevlerinden herhangi bir kalıp olmamasına rağmen âyetlerin bağlamına bakıldığında bu sözlerin Hz. İsa'ya ait olduğu belirgin bir şekilde görülmektedir.

Kur'an'da En'am, Hûd, Neml, Şûrâ ve Zâriyât sûrelerinde Hz. Muhammed'in (s.a.) sözlerinden iktibâsların yapıldığı ancak bunların "kâle" üslûbunda aktarılmadığı görülmektedir. "Rabbinizden size; gözlerinizi açacak göstergeler gelmiş bulunuyor. Artık kim bunları görürse, kendi lehine; kim de görmezden gelirse, kendi aleyhinedir. Ben sizin üzerinizde bekçi değilim." (el-En'am 6/104); "Size kitabı anlayacağınız dille indiren Allah iken, ben O'ndan başka hakem arar mıyım hiç?" (el-En'am 6/114); "Allah'tan başkasına kulluk etmeyeziniz diye... şüphesiz ben, size O'nun tarafından gönderilmiş bir uyarıcı ve müjdeciyim." (Hûd 11/2); "Ben şu şehrin Rabbinden başkasına kulluk etmemekle memurum ki burayı saygın kılan O'dur ve her şey O'na aittir. Ben, O'na teslimiyet gösterenlerden olmakla memurum." (en-Neml 27/91); "İşte, benim Rabbim Allah! Ben, yalnızca O'na güvenip dayanmaktayım; yalnızca O'na yönelirim." (eş-Şûrâ 42/10); "Şüphesiz ben (Muhammed) size O'nun tarafından gönderilmiş apaçık bir uyarıcıyım." (ez-Zâriyât 51/50) âyetlerinde görüleceği üzere kâle Muhammedun şeklinde bir ifade bulunmamaktadır. Bununla birlikte ilgili pasajlara bütünsel açıdan bakıldığında, takdir edilen "kâle" ifadesinin Hz. Muhammed'e râci olduğu anlaşılmaktadır. "Resûlü'ne itaat eden Allah'a itaat etmiş olur. Kim de yüz çevirirse, biz seni onlara bekçi göndermedik ya." (en-Nisâ 4/80) ve "O'ndan başka birtakım velîler edinenler üzerinde Allah daimi gözetleyicidir. Sen onların vekili değilsin." (eş-Şûrâ 42/6) âyetleri de açıkça göstermektedir ki yukarıda yer verdiğimiz altı âyette hatip Allah değil, Hz. Muhammed'dir. Tefsir rivâyetlerine de bakıldığında yukarıda söz konusu edilen âyetlerin Hz. Peygamber'in sözüne muvâfik olarak indiği aktarılmaktadır.³¹⁹

İlâhî iktibâslar bağlamında sözün Allah dışındaki varlıklara isnâd edilmesinden bahsederken, sözün meleklerle de isnâd edildiğinden söz etmiştik. Kur'an'da Meryem ve Sâffât sûrelerinde sözün meleklerle isnâd edilirken "dedi/dediler ki" üslûbunun hazfedildiği görülmektedir. "Biz ancak senin Rabbinin emriyle ineriz. Önümüzdeki, arkamızdaki ve bu ikisi

³¹⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 384, 389-390; III, 182; IV, 478; V, 396; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, IV, 199; Mu'înuddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân el-İcî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîrû'l-İcî)* (nşr. Abdülhamid Handavî), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2004, I, 566; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 233; Muhammed b. 'Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (nşr. Abdurrahmân 'Umeyra), Dârü'l-Vefâ, Mansûra 1418/199, II, 210; Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk el-Kannevî, *Fethü'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullâh b. İbrâhîm el-Ensârî), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût 1412/1992, IV, 214.

arasındaki her şey O'na aittir. Ve senin Rabbin unutkan değildir.” (Meryem 19/64)³²⁰; “Bizim her birimizin belli bir yeri vardır. Şüphesiz biz de sıra sıra diziliyizdir. Şüphesiz biz de O’nu tenzîh ve takdîs etmekteyizdir.” (es-Sâffât 37/164-166) âyetlerinde de görüleceği üzere *kâle* ve türevleri bulunmamaktadır. Bununla birlikte söz konusu âyetlerin konteksi dikkate alındığında, ilgili pasajlarda takdir edilen “*kâle* veya *kâlû*” ifadelerinin, meleklerle râci olduğu söylenebilir.³²¹ Tefsir rivâyetlerinde de söz konusu âyetlerin meleklerin sözüne muvâfık olarak indiği aktarılmaktadır. Örneğin, Meryem sûresinde geçen “وَمَا تَسْتَرْئِي إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ” (19/64) âyetinin sebep-i nüzûlüne dair şöyle bir değerlendirme yapılmaktadır: Nüzûl döneminin ilk yıllarında Hz. Peygamber, kendisine uzun bir süre vahiy getirmeyen Cebrâil’e; “مَا يَمْنَعُكَ أَنْ تَرْوِيَنا أَكْثَرَ مِمَّا تَرْوِيتُنَا/Bize daha sık gelmeni engelleyen nedir?” diye sorunca, Cebrâil; “وَمَا تَسْتَرْئِي إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ/Biz ancak rabbinin emriyle ineriz.” demiş³²² ve onun bu sözü âyet olarak ve dolayısıyla vahiy olduğu gibi onun dili üzere nâzil olmuştur.³²³

Netice olarak İbnü’n-Nakîb el-Makdisî’nin de işaret ettiği gibi Kur’ân iktibâslarına bakıldığında *kâle* ve türevleri ya zâhirdir ya da mukadderdir. “قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ” (Melekler) biz seni daima hamd ile tenzîh ve takdîs ederken, yeryüzünde bozgunculuk yapacak kan dökecek birini mi meydana getiriyorsun?’ dediler.” (el-Bakara 2/30) âyetinde “*kâle*” zâhir iken “مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ”/Evet, nâil olduğun her iyilik Allah’tan; başına gelen her kötülük de kendindendir.” (en-Nisâ 4/79) âyetinde ise mukadderdir.³²⁴ Bu bağlamda ‘Kur’ân iktibâslarında görülen bu tür mahzûflar, Kur’ân’ın bir cüz’ü sayılır mı?’³²⁵ sorusu sorulabilir. Mahzûflar Kur’ân’ın bir cüz’ü sayılmazsa, mahzûf olmadan, lafzın ne dediği eksik olacağı için mana da tam olarak anlaşılamaz.³²⁶ Mahzûfların, Kur’ân’ın bir cüz’ü

³²⁰ Robinson’a göre Meryem sûresinin 64. âyetinin, genel olarak sûrenin bağlamına uymaması, âyetin bu sûreye daha sonra eklenmiş olduğunu ihsâs ettirmektedir (bk. Robinson, *Discovering the Qur’an*, p. 238).

³²¹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 233.

³²² Söz konusu edilen hadisin değişik varyantları için bk. Buhârî, “Bed’ü’l-Halk”, 6, “Tefsir”, 2; et-Tirmizî, “Tefsir”, 20.

³²³ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XV, 579; XIX, 650; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, VII, 2414; X, 3230; el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân*, s. 493-494.

³²⁴ İbnü’n-Nakîb el-Makdisî, *Mukaddimetu Tefsîri İbnî’n-Nakîb*, s. 414.

³²⁵ İbrâhîm b. Muhammed İsâ el-Me’mûnî (ö. 1079/1668) *Mahzûfâtü’l-Kur’ân* adlı eserinde, Kur’ân’da hazfedilen kelimelerin bir bütün olarak kelâmullâh içerisinde zikredilmesi gerektiğine yönelik iddiaları ve bu iddiaların değerlendirmesine yer vermektedir. Bu konuda detaylı mülâhazalar için bk. el-Me’mûnî, *Mahzûfâtü’l-Kur’ân*, s. 39-82.

³²⁶ “Hazîf” üslûbunun dildeki kullanımına ve Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanmasına dair ilişkisi konusunda A. H. Jons şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Biri paradoksal bir vasıta ile Kur’ân’ın tamamlanmamış bir kitap olduğunu (Quran is incomplete book) söyleyebilir. Bu bağlamda ‘tamamlanmamıştır’ demek, bu sözlerin ilk söylendiği anda bulunan ortamın şu anda mevcut olmadığı

sayılması durumunda, takdir edilen mahzûfların kelâm-ı beşer olması sebebiyle Kur'ân'ın bir kısmının kelâm-ı beşeri muhtevi olduğu anlamına gelecektir. Bu durumda ilerleyen sayfalarda ele alınacağı üzere Kur'ân ile kastedilen ve mahlûk olduğu düşünülmeyen gerçeğin, *kelâm-ı lafzî* mi yoksa *kelâm-ı nefsî* mi olduğunu belirlemek gerekecektir. Son tahlilde denilebilir ki Kur'ân'da gerek Mekkeli müşriklerden sözlerin aktarılması gibi lafzî aktarımların olması, gerekse de Kur'ân öncesi kutsal metinlerden ve nesillerden mana itibarıyla anlatımların olması ve bunların bir bütün olarak Kur'ân olarak addedilmesi söz konusu olduğuna göre mahzûflar da kelâmulullâhın müteallıkları içerisinde yer almalıdır.

F. SANÂDÎDÜ'L-'ARAP'TAN AKTARILAN ARGÜMANLARIN GENEL SERENCAMI

Kindîl vezninde olan *sindîd* kelimesinin cem'i, *sanâdîd* şeklinde kullanılmaktadır. *Sindîd* kelimesi sözlükte "cesur, yürekli, ileri gelen (*es-seyyidu's-şücâ'*) ve dâhî" gibi anlamlara gelmektedir. 'İri katreli yağmur' anlamında *gaysün sindîdun*; 'şiddetli soğuk' manasında *berdün sindîdün*; 'bahâdîr ve alışân adam' anlamında *recûlün sindîdun* denmektedir.³²⁷ İslâm düşünce tarihinde *sanâdîd* ifadesinin yaygın bir kullanım alanı vardır. Örneğin, Kureyş'in eşrafı ve ileri gelenleri anlamında *sanâdîdu Kureyş*; Ağây-ı tarikat-i Bektaşiyân anlamında "*Sanâdid-i Bektaşiyân*"; İttihât ve Terakki Fırkası'nın önde gelenleri anlamında "*Sanâdid-i İttihât*" kullanımı bulunmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda *sanâdîdü'l-'Arab* (Kureyş) terkibiyle, Velîd b. Mugîre (ö. 1/622), Ebû'l-Hakem Amr b. Hişâm (ö. 2/624) ve Nadr b. Hâris gibi Kur'ân'ın nüzûl döneminde Arapların eşrafı kabul edilip 'Allah, Hz. Muhammed ve Kur'ân' hakkında talep görünümü itirazlar, iddialar ve eleştiriler ortaya koyanları ve İslâm'a mu'âraza bayrağını kaldıran nüzûl muhataplarını kastediyoruz.

Kur'ân bağlamında ilâhî iktibâslara bakıldığında Kureyş kabilesinin önde gelenlerinin (*sanâdidü'l-'Arab*) Allah'ın zâtı, Hz. Muhammed'in tabiatı, Kur'ân'ın yapısı ve meleklerin mâhiyeti başta olmak üzere ortaya koydukları çok sayıda iddia ve eleştirinin aktarıldığı görülmektedir. Allah'ın zâtı ve Muhammed'in (s.a.) nübüvveti ile ilgili ileri sürdükleri başlıca talepler şöyle sıralanabilir: (i) Allah, Hz. Muhammed'in nübüvvetini bizzat kendileri ile konuşmak suretiyle bildirmelidir (el-Bakara 2/118). (ii) Allah, bizzat kendi cemâlini göstermeli ve kendilerine Hz.

anlamına gelir. Yazılı sayfalarda eksik gibi gözüken cümleler, onları ilk işitenlerin (first hearers) zihinlerinde tamamlanmış bir halde bulunmaktaydı. Tefsirciler ve dilciler bu durumun çok iyi farkındaydılar ve Kur'ân'ın nasıl işitildiğini biliyorlardı." (bk. A. H. Jons, "Quranic Presentation of the Joseph Story: Naturalistic or Formulative Language", *Approaches to the Qur'an* (ed. G. R. Hawting and Abdu'l-Kadir A.Shareef), London 1993, p. 68).

³²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, III, 260.

Muhammed'in nübüvvetinin hak olduğunu duyurmalıdır (el-Furkân 25/21). (iii) Allah, kendilerine bizzat gelmek suretiyle Hz. Muhammed'in nübüvvetini bildirmelidir (el-İsrâ 17/92).

Bakara sûresinin *“وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَنْزِيلُنَا آيَةً”* /Bilmeyen (müşrik)ler de şöyle dediler: ‘Allah bizimle bizzat konuşsa ya da bize bir mu’cize gelse ya!’” (2/118) şeklindeki âyetle açıkça görüleceği üzere müşrik Araplara göre Allah’ın, Hz. Muhammed’in nübüvveti konusunda kendilerine hitap etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla onun peygamberliğini, bizzat Allah’tan işitmek istedikleri anlaşılmaktadır. İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Ebû Hâtim’in (ö. 327/938) aktardığına göre bu âyetle geçen talebi, Benî Kaynukâ’lı Râfi’ b. Hureymilete’nin Hz. Peygamber’e, “Ey Muhammed! Eğer söylediğin gibi Allah’tan gönderilmiş bir elçi isen, Allah’a söyle bizimle konuşsun ki, konuştuğunu duyalım.” demesi üzerine nâzil olmuştur.³²⁸

Katâde b. Dî’âme (ö. 117/735), Rebî’ b. Enes b. Ziyâd el-Bekrî (ö. 139/756) ve Ebû Muhammed İsmâ’il es-Süddî el-Kebîr’e (ö. 127/745) göre ise yukarıda söz konusu edilen talep görünümlü itiraz, Mekkeli müşriklere aittir.³²⁹ Söz konusu âyetin devamında müşriklerin bu iddiaları, “Onlardan öncekiler de böyle söylemişti; kalpleri birbirine benzemiş! Oysa yakinen imân eden bir toplum için, Biz ‘mu’cize’leri (bu kitapta) açıklamış bulunuyoruz.” (2/118) şeklinde reddedilmektedir. Dolayısıyla Kur’ân’ın nüzûl dönemi muhatabı olan Kureyş müşriklerinin Allah’ın zâtı konusunda ortaya koydukları söylemlerinin, kendilerinden önce peygamberlerini tekzip eden yahudiler ve hıristiyanlarınkı ile özdeşleştiği belirtilmektedir. Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa’dî’ye (1889-1956) göre müşriklerin söz konusu iddiası “Bir beşer için Allah’ın kendisiyle konuşması olacak şey değildir. Sadece; vahyederek, perde arkasından ya da bir elçi gönderip de onun -kendi izni ile- dilediklerini vahyetmesi şeklinde olur.” (eş-Sûrâ 42/51) âyetiyle reddedilmektedir.³³⁰

Mekkeli müşriklere göre Hz. Muhammed, nübüvvetini kabul ettirebilmek için bizzat meleklerin gelip ona eşlik etmeleri ve onu tasdik ederek peygamber olduğunu bildirmeleri gerekmektedir.³³¹ *“وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَايِكَةُ”* /Bizimle karşı karşıya geleceklerine dair

³²⁸ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, II, 473-475; İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, I, 215-216; Selim b. İd el-Hilâlî, Muhammed b. Mûsâ Âl-i Nasr, *el-İstî’âb fî beyânî’l-esbâb: evvelu mevsu’atin ‘ilmiyyetin hadisiyyetin muhakkakatın fî esbâbi nüzûli âyi’l-Kur’ânî’l-Kerim*, Dâru İbnî’l-Cevzî, Demmâm 1425/2005, I, 65.

³²⁹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, II, 473-475; İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, I, 215-216.

³³⁰ Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa’dî en-Nâsirî, *Teysîrü’l-kerîmî’r-rahmân fî tefsîri kelâmî’l-mennân (Tefsîrû’s-Sa’dî)* (nşr. Sa’d b. Fevvâz es-Sumeyl), Dâru İbnî’l-Cevzî, Riyâd 1422/2001, V, 1601.

³³¹ Hûd (11/12), İsrâ (17/92) ve Furkân (25/7) sûrelerinde geçen üç âyetle aktarıldığı üzere Mekkeli müşrikler, “levlâ ünzila ileyhi melekûn” veya “ev câe me’ahu melekûn” ifadeleriyle Hz. Muhammed’in nübüvvetini bildirmesi konusunda meleklerin gelmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

bir ümit ve korku taşımayanlar; 'Bize de melekler indirilse ya!' dediler." (el-Furkân 25/21) âyetinde görüleceği üzere, peygamberliği ve yeniden dirilmeyi inkâr eden Mekkeli müşrik Araplar, meleklerin bizzat kendilerine gelmek suretiyle Hz. Muhammed'in nübüvvetini bildirmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir.³³² Söz konusu âyetin devamında müşriklerin bu talep görünümü itirazları ve iddiaları *"Bunlar, kendilerini ne kadar büyütüyorlar böyle... Gerçekten büyük bir küstahlık içindeler."* şeklinde eleştirilmekte ve sonraki âyette ise taleplerinin gerçekleşmesi durumunda da melekleri görmeleri günahkârlar için bir müjde olmayacağı ve tam anlamıyla bir mahrumiyet olacağı belirtilmektedir.

İbn İshâk'ın (ö. 151/768) belirttiğine göre Hz. Muhammed (s.a.) kavmini İslâm'a davet ederken ve Allah'ın emirlerini ulaştırırken 'Âs b. Vâil (ö. 622) ve Nadr b. Hâris'in aralarında bulunduğu Mekkeli müşrik Arapların ileri gelenleri, *"Ona bir melek indirilse ya? Ve senin nübüvvetini tasdik etse ya!"* demişlerdir. Onların bu sözü, En'âm sûresinin 8. âyetinde aktarılmaktadır.³³³ Müşrik Arapların bu iddiaları söz konusu âyetin devamında *"Oysa biz bir melek indirecek olsaydık, o zaman iş bitirilmiş olurdu ve ondan sonra kendilerine süre tanınmazdı!"* şeklinde reddedilmektedir.

Mekkeli müşriklerin ileri gelenlerinin Hz. Muhammed'in şahsı hakkında ortaya koydukları tekliflerini ve talep görünümü itirazlarını Allah şu şekilde aktarmaktadır: *"Sen bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya hurmalık ve üzüm bağların olmalı; aralarında da şarıl şarıl ırmaklar akıtmalısın. Yahut iddia ettiğin gibi göğü üzerimize parça parça düşürmelisin veya Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin. Yahut da altından bir evin olmalı veya göğe yükselmelisin. Oradan bize, (elimize alıp) bizzat okuyacağımız bir kitap indirinceye kadar senin (miraçta göklere) yükseldiğine imân etmeyiz!"* (el-İsrâ 17/90-93). Söz konusu âyetlerde görüleceği üzere Mekkeli müşrikler, Hz. Muhammed'in nübüvvetini tasdik etmek için onun, altından bir evinin olması gibi zengin ve refah hayatın alametlerinden sayılan niteliklere ve insanüstü vasıflara sahip olması gerektiğini şart koşmuşlardır.³³⁴ Dolayısıyla Mekkeli müşrik

³³² es-Sa'dî, *Tefsîrû's-Sa'dî*, V, 1193-1194. Ayrıca bk. Bedreddin Çetiner, *Fatiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl: Kur'an Âyetlerinin İnş Sebebi*, Çağrı Yay., İstanbul 2002, II, 668.

³³³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 45.

³³⁴ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XV, 78-91; Muhammed b. Es'ad el-'Irâkî, *Esbâbü'n-nüzûl ve'l-kasasü'l-furkânîyye* (nşr. 'İsâm Ahmed Ahmed Gânim), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1428/2007, I, 542-543; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrût 1422/2002, s. 165-166; Hâlid Abdurrahmân el-'Akk, *Teshîlü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti esbâbi'n-nüzûl*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrût 1419/1998, s. 211-212; Selim el-Hilâlî, Muhammed Âl-i Nasr, *el-İstî'âb fî beyânî'l-esbâb*, II, 458-461; Hasan Abdülmün'im Şelebî, *el-Câmi' fî esbâbi'n-nüzûl*, Müessesetü'r-Risâle, Dımaşk 1432/2011, s. 336-338.

Arapların zihin dünyasında, “olağanüstü nitelikleri hâiz elçi” düşüncesinin olduğu müşâhede edilmektedir. İlgili âyetlerde Kureyşli müşriklerin Hz. Muhammed’den nübüvvetini tasdik edici birkaç hissî/kevnî mu’cize ortaya koymasını talep ettikleri ve onun da insan olmak ötesinde bir tabiatının olmaması sebebiyle böylesi istekleri yerine getiremeyeceğini belirttiği anlaşılmaktadır.

İsrâ sûresinin 90-93. âyetleri bağlamında müşriklerin Hz. Peygamber’den mümtenî’, muhâl veya müstahîl sayılabilecek üç mu’cize ve gerçekleşmesi mümkün olarak addedilebilecek üç mu’cize talebinde bulundukları söylenebilir. Hz. Peygamber’in ‘yerden bir kaynağı fışkırtması’, ‘şarıl şarıl ırmakların aktığı hurmalık ve üzüm bağlarına sahip olması’ ve ‘altından bir evinin olması’, vukuu mümkün ancak nübüvvet iddiası ile ilgisi olmayan taleplerdir. Bu üç vasfın mü’min veya gayri müslim çok sayıda kişide hâsıl olması mümkündür. Müstahîl addedilip nübüvvet iddiası ile ilişkisi olmayan talepleri de şöyle sıralamak mümkündür: (i) Mekkeli müşriklerin ‘göğün üzerlerine parça parça düşürülmesi’ talepleri, *“Gerek gökten gerekse yerden önlerinde ve arkalarında bulunan şeyleri görmüyorlar mı? Dilesek, onları yerin dibine geçirir ya da üzerlerine gökten parçalar düşürürüz! Allah’a yönelen her kul için bir âyet vardır.”* (Sebe 34/9) âyetine göre yeryüzünün ve içindekilerin yok olmasını gerektirir. Zira yerin ve göğün vaktinden önce yok olması, Allah’ın tabiatı yaratıp devam ettirmek ve toplum hayatını tanzim etmek üzere koyduğu kanunların (sünnetüllâh) hilâfı bir durumun ortaya çıkmasına ve dolayısıyla hikmetin taalluk etmeyeceği bir şeyin var olmasına sebep olur. (ii) Müşriklerin Allah’ın kendi huzurlarına gelerek onlara bakması ve konuşması da *“Gözler O’nu algılayamaz. O ise bütün gözleri algılar.”* (el-En’âm 6/103) âyetine göre mümkün değildir. (iii) Allah’ın öteki varlıklarla hiçbir şekilde paylaşmadığı ontolojik bir statüsü ve mâhiyeti olduğundan, müşriklerin ‘Allah’ın elleriyle yazdığı kendilerine hitap eden bir kitap’ talepleri de müstahil olan konular arasında zikredilebilir.³³⁵

Vâhidî (ö. 468/1076) ve Muhammed b. Es’ad el-İrâkî’nin (ö. 567/1172) belirttiklerine göre, sanâdidü’l-Arap’tan ‘Utbe b. Rebî’a, Ebû Süfyân (ö. 31/651-52), Nadr b. Hâris, Ebû’l-Bahterî (ö. 2/624), Velîd b. Mugîre, Ebû’l-Hakem Amr b. Hişâm, Abdullâh b. Ebû Ümeyye (ö. 8/629-30) ve Ümeyye b. Halef (ö. 2/624), Ka’be’nin arkasına toplanmış ve birbirlerine *“Muhammed’e bir heyet gönderin de onunla konuşalım. Onunla çekişin ki böylece onun hakkında bir hüccetiniz, bir mazeret hakkınız olsun.”* demişlerdir. Kureyş müşriklerinin daveti üzerine Hz. Muhammed, onların meclislerine gitmiştir. Hz. Peygamber’i davasından vazgeçirmek için birtakım tekliflerde bulunmuşlardır.

³³⁵ Halîl Yâsîn, *Edvâ’un ‘alâ müteşabihâti’l-Kur’ân*, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrût 1400/1980, I, 336-338.

Ey Muhammed! Eğer sen bu peygamberlik işini sadece ve sadece mal elde etmek için ortaya attıysan, mallarımızdan senin için bizim en çok mal sahibimiz olacağın bir mal toplayalım. Eğer içimizden mevki makam talep etmek istiyorsan, seni kendimize lider yapalım. Eğer hükümdarlık istiyorsan, seni kendimize kral seçelim. Şayet sana gelen bu *Raiyy* (insana tabi olan cın) seni baskı altına alıyor görüyorsan, senin için tıbbî tedavi bulmak için bütün mallarımızı harcayalım. Ta ki seni o cinden kurtaralım yahut seni mazur görelim.³³⁶

Hz. Peygamber, sanâdidü'l-'Arabın söz konusu tekliflerini reddedince Abdullâh b. Ebû Ümeyye (ö. 8/629) şunları söylemiştir: *"Ey Muhammed! Sen göğşe bir merdiven kurup da benim gözlerimin önünde oraya yükselmedikçe, nihayet göğşe varıp seninle birlikte açık bir nüsha ve senin dediğin gibi bir peygamber olduğuna şahitlik edecek bir grup melek getirmediği sana asla inanmayacağım."* Vâhidî'ye göre Allah, Abdullâh b. Ebû Ümeyye'nin söz konusu iddialarını olduğu gibi İsrâ sûresinde (17/90-93) aktarmıştır.³³⁷ Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'in hem Allah'ın Resûlü'yüm demesi hem de yemek yiyor, çarşı-pazar dolaşarak olmasını da yadırgamışlardır (el-Furkân 25/7-8). Hûd (11/12) ve Furkân (25/8) sûrelerinde geçen iki âyette ise *"levlâ ünzila 'aleyhi kenzun"* ve *"ev yülkâ ileyhi kenzün"* ifadeleriyle Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'e bir hazinenin indirilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Genel anlamda Kureyş müşriklerin Hz. Peygamber'in şahsından talep ettikleri bu tür teklifler *"De ki Rabbimi tenzîh ederim! Ben elçi olarak gönderilmiş bir beşerden başka bir şey değilim."* (el-İsrâ 17/93) ifadesiyle reddedilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik edip etmemekle sınanan nübüvvet mu'arızlarının tüm mu'cize taleplerine olumlu cevap verilmemesinin, ilâhî hikmetin gereği olduğu söylenebilir.

Mekkeli müşrikler, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ancak Kur'ân dışında bir başka kitap getirmesi durumunda tasdik edebileceklerini açıklamışlardır. Esasen Kur'ân'da putperestliğin kötülenmesi ve müşriklere tehditlerde bulunulması, onları öfkelenlendirmiş ve bunun üzerine; içinde bizi kızdıracak bu gibi şeylerin olmadığı başka 'bir Kur'ân getir' de sana tâbi olalım, demişlerdir. Müfessir Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre Mekkeli müşrikler, *"Ey Muhammed! Eğer sen içerisinde ilâhlarımızı kınamayan bir başka kitap getirirsen sana ittibâ ederiz"* (lev eteytenâ bi-kitâbin leyse fîhi sebbe âlihîtinâ l'etteba'nâk) demişlerdir.³³⁸ Kur'ân'da Mekkeli müşriklerin bu

³³⁶ el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, s. 482-483; Muhammed b. Es'ad el-İrâkî, *Esbâbü'n-nüzûl ve'l-kasasü'l-furkânîyye*, I, 542-543. Söz konusu rivâyet için ayrıca bk. el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XV, 170-171; Abdulfettâh Abdulgannî el-Kâdî, *Esbâbü'n-nüzûl 'anî's-sahâbeti ve'l-müfessirîn* (nşr. Ahmed Abdurrâzık el-Bekrî), Dâru's-Selâm, Kâhire 1424/2003, s. 142-143.

³³⁷ el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, s. 484.

³³⁸ Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, XI, 81.

teklifleri, “Açık seçik âyetlerimiz kendilerine okununca, bizimle karşı karşıya geleceklerine dair bir ümit ve korku taşımayanlar; ‘Bundan başka bir Kur’ân getir veya bunu değiştir’ dediler (i’ti bi-Kur’ânin gayri hâzâ ev beddilhu)” (Yûnus 10/15) şeklinde aktarılmaktadır.³³⁹

Mücâhid b. Cebr’in (ö. 103/721) rivâyetine göre Yûnus sûresinin bu âyeti, Mekkeli müşrikler hakkında nâzil olmuştur. Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) da bunların, sanâdidü’l-‘Arap’tan Abdullâh b. Ebû Ümeyye, Velîd b. Mugîre, Mikrez b. Hafs, Amr b. Abdullâh b. Ebû Kays el-‘Amirî ve ‘As b. ‘Âmir olmak üzere beş kişi olduklarını belirtmektedir.³⁴⁰ İbn Cerîr et-Taberî ve Zemahşerî’ye göre söz konusu âyette önerilen “tebdîl” ifadesinin anlamı, ‘azap âyeti yerine rahmet âyeti’ veya ‘helâl âyeti yerine harâm âyeti’ ya da ‘harâm âyeti yerine helâl âyeti’ koymak ve ‘ilâhlarımızı konu alan, onlara tapmayı kötöleyen’ ifadeleri çıkarmaktır.³⁴¹ Mekkeli Müşriklerin başka bir Kur’ân talepleri ve teklifleri, “De ki: Benim onu kendiliğimden değiştirmem mümkün değil! Ben sadece, bana vahyolunana uyarım; Rabbime karşı gelirim, büyük bir günün azabından korkarım. De ki: Allah dileseydi, ben onu size okumazdım; O da onu size bildirmiş olmazdı... Daha önce yıllarca aranızda yaşadım. (Hiç böyle bir iddiam olmuş muydu?) Hâla, düşünüp ders çıkarmayacak mısınız?” (Yûnus 10/15-16) şeklinde reddedilmektedir.

Mekkeli Müşriklerin Hz. Muhammed’in nübüvvetine inanabilmek için Kur’ân’a yönelik bir başka teklifleri ise Kur’ân’ın yapısı ile ilgilidir. Mekkeli müşriklerin bu konuda iddiası şu şekildedir: “Eğer Muhammed, gerçekten Allah’ın elçisi ise Rabbi ona acaba neden işkence ediyor. Şu Kur’ân’ı ona bir kerede toptan indiremez mi? Bakınız, ona her defasında bir veya iki âyet iniyor.”³⁴² Mekkeli müşriklerin Kur’ân’ın münecemen/parça parça nâzil olmasına ve dolayısıyla vahyin statik/durağan bir mâhiyet taşımasına yönelik bu eleştirileri Kur’ân’da, “وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً / Nankörce inkâr edenler; ‘Kur’ân ona bir kerede topluca indirilmeli değil miydi?’ dediler.” (el-Furkân 25/32) şeklinde aktarılmaktadır.³⁴³ Kur’ân’ın yapısına dair müşriklerin Yahudilerden ahzetmek suretiyle yönelttikleri eleştirileri, söz konusu âyetin devamında “Oysa biz, onunla senin kalbini pekiştirmek için onu böyle tane tane indirmekteyiz.” şeklinde

³³⁹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XII, 136.

³⁴⁰ el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân*, s. 441.

³⁴¹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XII, 136-137; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 121.

³⁴² Şelebî, *el-Câmi’ fi esbâbi’n-nüzûl*, s. 383; İbrâhîm Muhammed ‘Alî, *Sahihu esbâbi’n-nüzûl: dirâsetün hadisiyyetün*, Dârü’l-Kalem, Dimaşk 1423/2003, s. 173; Çetiner, *Fatiha’dan Nâs’a Esbâb-ı Nüzûl*, II, 669-670.

³⁴³ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XVII, 445-446; es-Süyûtî, *Lübâbü’n-nukûl fi esbâbi’n-nüzûl*, s. 192.

reddedilmektedir. Dolayısıyla bu âyette Kur'ân'ın parça parça indirilmesinin, muhatap kitlelere rahmet ve lütuf olduğu belirtilmektedir.³⁴⁴

Müşriklerin Kur'ân'la ilgili bir diğer iddiası ise “Âyetlerimiz onlara okunduğu zaman; ‘işittik, istesek biz de bunun benzerini söyleriz. Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değil’ diyorlardı.” (el-Enfâl 8/31) âyetinde aktarılmaktadır. Tefsir metinlerinde aktarıldığına göre söz konusu iddiayı ileri süren kişi, büyük sıkıntılara katlanarak İran’a gidip ve oradan Kur'ân’a alternatif olarak İran’ın efsanevî karakterlerinden Rüstem ve İsfendiyar gibi kahramanların hikâyelerini getiren Nadr b. Hâris’tir.³⁴⁵ İlgili âyetin bulunduğu sûrede bu iddianın reddedilmediği görülmektedir. Buna göre söz konusu iddianın ya daha önce inen âyetlerde³⁴⁶ reddedildiği ya da reddedilmeye değer görülmediği düşünülebilir.³⁴⁷

Mekkeli müşriklerin ortaya koydukları öneriler ve argümanlar, sadece Allah’ın zâtı, meleklerin tabiatı, Kur’ân’ın yapısı ve Hz. Muhammed’in mâhiyeti ile ilgili değildir. Bunların dışında onların ‘indî, keyfî ve ‘tibarî sâiklerle birtakım söylemler geliştirdikleri ve Kur’ân’da bu önerilerin aktarıldığı görülmektedir. “Kendilerine bir âyet geldiği zaman ‘Allah’ın peygamberlerine verilen (o büyük mu‘cizeler) bize de verilmedikçe, asla imân etmeyiz’ derler.” (el-En‘âm 6/124) âyetinde, Mekkeli müşrik Arapların kibirlenerek ve büyüklenerek temelsiz bir iddia ortaya koydukları görülmektedir. Kurtubî’ye göre Mekkeli müşrikler bu söylemleriyle peygamber olmak istediklerini ve buna bağlı olarak da Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ’ya verilen mu‘cizelerin benzerinin

³⁴⁴ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr’a göre Kur’ân’dan önceki kutsal kitaplar da Kur’ân gibi peyderpey nâzil olmuştur. Onun ifadeleriyle, “Tevrât ve İncil de peygamberlere inen diğer vahiyler gibi bölüm bölüm inmiştir. Gerçek olan budur. Çünkü bir kitabın bir peygambere toptan indiği bilinmemektedir.” (bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, III, 148).

³⁴⁵ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XI, 131-132; el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, II, 313; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 576-577; Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, IX, 495; Ebû’l-Hasan ‘Alâüddîn ‘Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fi me’ânî’t-tenzîl* (nşr. Abdusselâm Muhammed ‘Alî Şâhin), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 1425/2003, II, 308.

³⁴⁶ “Öyle insanlar var ki; hiçbir bilgiye dayanmaksızın Allah yolundan saptırmak ve onu eğlence konusu haline getirmek için içi boş eğlencelik hikâyeler satın alıyorlar.” (Lokmân 31/6) âyetinin Nadr b. Hâris hakkında nâzil olduğu aktarılmaktadır. Buna göre Enfâl sûresinde (8/31) geçen âyetin bu şekilde reddedildiği düşünülebilir (bk. el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân*, s. 553; Cevâd ‘Alî, *el-Mufasssal fi tarihi’l-‘Arab kable’l-İslâm*, Câmi’atu Bağdat, Bağdat 1413/1993, VIII, 320).

³⁴⁷ Câhiz’a göre Enfâl sûresinde (8/31) müşriklerin sözü olarak aktarılan pasaj, onların acizliklerine ve eksiklerine işaret etmektedir. Ona göre Kureys’in Kur’ân’ın benzerini meydana getirmede gücü olduğu halde bunu terk etmeleri mümkün değildir. Çünkü Kur’ân’ın benzerini te’lîf etmek, savaşmaktan ve malını feda etmekten daha kolaydır (bk. Ebû ‘Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, “Hücecû’n-Nübüvve”, *Resâilü’l-Câhiz* (‘in içerisinde) (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire 1979, III, 274-275). Bâkîllânî’ye göre de Enfâl sûresinin 31. âyeti esasında Nadr b. Hâris gibilerinin, Kur’ân’a karşı tehdîdiye cevap veremediklerini ve bu konuda acziyetlerini göstermektedir. Ona göre müşrikler söz konusu iddiada samimi olsalardı, bu düşüncelerini tatbik etmeleri gerekirdi (bk. el-Bâkîllânî, *J‘câzü’l-Kur’ân*, s. 65).

kendilerine verilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.³⁴⁸ Müşriklerin bu önerisi söz konusu âyetin devamında, *"Allah, peygamberlik görevini kime vereceğini daha iyi bilir. Hazırlayageldikleri tuzaklar yüzünden, yakında Allah katında bir alçaklık ve şiddetli bir azap çarpacak bu mücrimleri."* şeklinde reddedilmektedir. Dolayısıyla söz konusu söylem reddedilirken; nübüvvet işinin tamamen Allah'ın ilmi ve irâdesine matuf bir iş olduğu belirtilmiş ve risâlet makamı konusunda ileri geri konuşarak büyüklenmelerine karşılık şiddetli bir azapla cezalandırılacakları ifade edilmiştir.

Zuhurf sûresinin *"وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ/Ve 'Bu Kur'an'ın, o iki şehirden büyük bir adama indirilmesi gerekmez miydi?' dediler."* (43/31) şeklindeki âyetinde işaret edildiği üzere Mekkeli müşriklere göre, Kur'an'ın kendisine nâzil olması gereken kişi Hz. Muhammed (s.a.) değil de Mekke'den Velîd b. Mugîre veya Taif'ten 'Urve b. Mes'ûd es-Sekafî (ö. 9/630) gibi zenginlerden birisi olması gerekirdi. Dolayısıyla onların önerdiklerine göre nübüvvet gibi bir makamda, kabile veya aşiret lideri olmak gibi zenginlik veya liderlik ölçüt alınmalıdır. Katâde b. Di'âme'nin aktardığına göre Velîd b. Mugîre *"Eğer Muhammed'in nübüvvet iddiası hak ise, kendisine indirildiği ileri sürülen Kur'an'ın, bana veya İbn Mes'ûd es-Sekafî'ye indirilmesi gerekmez miydi?" (levkâne mâ yekûlu Muhammedün hakkân ünzila âleyye hâzâ ev 'alâ İbn Mes'ûdin es-Sekafî)"* şeklinde bir söz sarfetmiş ve onun bu söylemi söz konusu âyette aktarılmıştır.³⁴⁹

Müşriklerin nübüvvet makamında olan biri için takdir ettikleri riyâset ve zenginlik ölçütleri *"Rabbinin rahmetini bunlar mı bölüştürüyorlar! Oysa (manevî dereceleri dilediğimize verdiğimiz gibi) kendilerinin dünya hayatındaki geçim vasıtalarını paylaştırarak onları birbirinden derece derece üstün kılan da Biziz. Bu sayede birbirlerini tutup iş gördürebiliyorlar. Bir farkla ki; senin Rabbinin rahmeti, bunların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır."* (ez-Zuhurf 43/32) âyeti ile reddedilmektedir. Dolayısıyla bu âyette nübüvvet veya risâlet makamının, tamamen Allah'ın ilmi ve ihtiyarına dönük olduğu ifade edilmektedir.

Mekkeli müşriklerin 'indi ve keyfi sâiklerle ortaya koydukları öneriler ve tekliflerden biri de ölüm sonrası hayatla ilgilidir. *"Nankörce inkâr edenler şöyle demekteler: 'Biz ve atalarımız*

³⁴⁸ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, IX, 20.

³⁴⁹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XX, 580-584; Muhammed b. Es'ad el-İrâkî, *Esbâbü'n-nüzûl ve'l-kasasü'l-furkâniyye*, II, 840-841; Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, XIX, 36; es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*, s. 147, 228-229; a.mlf., *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr* (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), Merkezi Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kâhire 1424/2003, XIII, 201-204.

toprak olduktan sonra tekrar mı çıkarılacakmışız? Aslında, biz ve daha evvel atalarımız bununla tehdit edilmişiz; ama bu, öncekilerin masallarından ibarettir.” (en-Neml 27/67-68); “Şimdi bunlar da diyorlar ki: İlk ölümümüzden ilerisi yoktur; diriltilip kaldırılacak değiliz! Doğru söylüyorsanız, getirin o halde bize atalarımızı.” (ed-Duhân 44/34-36) âyetlerinde görüleceği üzere Câhiliye Dönemi Arapları, ölüm sonrası hayatla ilgili koyu bir kötümserlik içerisindeler. Ahiret hayatına³⁵⁰ dair inançları yokmuş gibi yaşadıkları ve bu çerçevede birtakım iddialarda bulundukları anlaşılmaktadır.³⁵¹ Mâverdî'nin aktardığına göre Amr b. Hişâm, Hz. Peygamber'e "Ey Muhammed! Eğer ölümden sonraki hayatın hakikati konusunda doğru söylüyorsan, atalarımızdan iki adamı tekrar dirilt de görelim. Bunlardan biri Kusay b. Kilâb (ö. 480 dolayları) olsun. Çünkü o dosdoğru, büyük bir adamdı. Ona ölümden sonraki hayatın doğruluğunu soralım da bizi aydınlatsın." demiştir. Onun bu sözü üzerine söz konusu âyetler inmiş ve âhiret hayatının olacağı açıkça belirtilmiştir.³⁵² Doğrusu, bir peygamberin nübüvvetini tasdik etmek ile asırlar önce ölen ataların diriltilmesi arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Diriltilen kişinin peygamberi yalanlaması veya tasdik etmesi ihtimal dâhilindedir. Bu sebeple diriltilen kişinin söylediklerine dayalı olarak âhiret hayatı hakkında doğru malumat sahibi olmak veya onun sözlerinden yola çıkarak peygamberin doğru söylediğini veya yalan söylediğini saptamak mümkün değildir. Bununla birlikte genel kabule göre ölünün diriltilmesi olayı, bir peygamberin "mu'cize"si olarak değerlendirilebilmektedir.

Hız. Peygamber Mekkeli müşrikleri tevhi'd inancına davet ettiğinde, müsbet karşılık bulmadığı için onları Allah'ın azabıyla korkutmuştur. Bunun üzerine "وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنَّكُمُ إِنَّمَا تَكُونُونَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ" (el-Enfâl 8/32) "Allahım! Bu (Kur'ân) gerçekten senin katındansa, üzerimize gökten taş yağdır ya da bize can yakıcı bir azap getir." demişlerdir." (el-Enfâl 8/32) âyetinde görüleceği üzere Mekkeli müşrikler³⁵³, Hz. Muhammed'in haber verdiği azabın bir an

³⁵⁰ Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'ye (ö. 1422/2001) göre "'Hayat şu dünyada yaşadığımızdan ibarettir; yaşarız, ölürüz. Bizi yok eden de 'zaman'dan başka bir şey değildir! Doğru söylüyorsanız, atalarımızı getirin, bakalım (fe'tû bi-âbâina in küntüm sâdikîn)' demekteler." (el-Câsiye 45/24-25) âyetlerinde Câhiliye Dönemi Araplarının, âhiret hayatını inkâr ettiklerine işaret edilmektedir (bk. Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î, *es-Sahihü'l-müsned min esbâbi'n-nüzûl*, Dâru İbn Hazm, Beyrût 1415/1994, s. 208-209).

³⁵¹ İbn Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 48-49; Ebû İshâk es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân* (nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût 1422/2002, VIII, 354; Muhammed b. Es'ad el-'Irâkî, *Esbâbü'n-nüzûl ve'l-kasasü'l-furkâniyye*, II, 700.

³⁵² el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, V, 255.

³⁵³ Tefsir ve Hadis metinlerine bakıldığında Enfâl sûresinin 32. âyetinin, sanâdidü'l-'Arap'tan Amr b. Hişâm veya Nadr b. Hâris hakkında nâzil olduğuna dair merviyâtın bulunduğu müşâhede edilmektedir. Bununla birlikte İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) ve Siddîk Hasan Han el-Kannevci (ö. 1307/1890),

önce gelmesini talep etmişlerdir.³⁵⁴ Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'inde aktardığına göre Enes b. Mâlik söz konusu âyette geçen itiraz ve talebin, ilk kez Ebû Cehil tarafından söylendiğini rivâyet etmiştir. Onun bu isteği de olduğu gibi Kur'ân'da aktarılmıştır.³⁵⁵ Vâhidî'nin belirttiğine göre, sanâdidü'l-'Arap'tan Ebû Cehil veya Nadr b. Hâris böyle bir teklifte bulunmuş ve Allah da onların bu teklifini bu sûrede olduğu gibi aktarmıştır.³⁵⁶ İbn 'Asker el-Gassânî'ye (ö. 636/1239) göre ise bu âyetin Ebû Cehil hakkında nâzil olduğu rivâyeti "sahîh" iken Nadr b. Hâris hakkında nâzil olduğu rivâyeti sahîh değildir.³⁵⁷ Muhtemelen Kur'ân'ın anlatımında sözün Ebû Cehil veya Nadr b. Hâris'ten ziyade bir topluluğa isnâd edilerek aktarılması, Mekkeli müşriklerin bu sözü onaylamaları ve buna razı olmaları veya kavmin başkanının yaptığıının ve sözünün genel kitleye isnâd edilmesi sebebiyledir.³⁵⁸

Kurtubî ve Muhammed el-Emîn eş-Şinkîtî'nin (1907-1974) tefsirlerinde aktarıldığına göre Enfâl sûresinin 32. âyeti, Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687) ile Yahudilerden birisi arasında garip bir polemige neden olmuştur. Yahudilerden birisi İbn Abbâs'la karşılaşmış ve ona "Sen kimlensin" diye sormuş. İbn Abbâs da "Ben Kureyş'tenim." deyince, Yahudi ona: "*Allahümme in kâne hâzâ huve'l-hakku min 'indike f'emtir 'aleynâ hicâraten mine's-semâ'/Bu (Kur'ân) gerçekten senin katındansa, üzerimize gökten taş yağdır.*" diyen kavimden misin? Kavmin böyle bir talep yerine "*Allahümme in kâne hâzâ huve'l-hakku min 'indike f'ehdinâ lehü/Allahım! Eğer bu, senin katından gelen hakkın kendisi ise bizi ona hidâyet eyle.*" deselerdi ya! Bu sözü söyleyen Kureyş topluluğu câhil midir, nedir? Bunun üzerine İbn Abbâs ona şöyle demiştir:

Sen de ey İsrâîloğulları'ndan olan kişi! Sen de daha Firavun ve kavminin boğulduğu denizden Hz. Mûsâ ve kavminin kurtarılışından geçen kısa bir süre içerisinde henüz ayakları, denizin ıslaklığından kurumamışken "*Ey Mûsâ! Nasıl bunların birtakım tanrıları varsa, bize de (böyle somut) bir tanrı*

Enfâl sûresinin, 'istisnâs Medenî bir sûre olduğu konusunda müfessirlerin genel kanaati olduğunu belirtmektedirler. Söz konusu âyetin Mekkî bir âyet olduğunu ileri sürenler olduğu gibi Medenî bir âyet olduğunu kabul edenler de bulunmaktadır. İlgili âyetin Mekkîliği veya Medenîliğine dair argümanlar ve bunların tahlili için bk. Abdürrezzâk Hüseyin Ahmed, *el-Mekkî ve'l-medenî fi'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Dâru İbn 'Affân, Kâhire 1420/1999, II, 549-552.

³⁵⁴ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XI, 144-147; el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, II, 313; el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'ânî't-tenzîl*, II, 308.

³⁵⁵ el-Buhârî, "Tefsir", 62. Ayrıca bk. Gâzî Hüseyin 'Inâye, *Esbâbü'n-nüzûlî'l-Kur'ânî*, Dârü'l-Cil, Beyrût 1411/1991, s. 217-218.

³⁵⁶ el-Vâhidî, *Esbâbü'nüzûlî'l-Kur'ân*, s. 397-398.

³⁵⁷ İbn 'Asker el-Gassânî, *et-Tekmil ve'l-itmâm li-kitâbî't-ta'rîf ve'l-i'lâm*, Dârü'l-Fikrî'l-Mu'âsir, Beyrût 1418/1997, s. 232.

³⁵⁸ İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbuddin el-Hatîb), Dârü'l-Ma'rife, Beyrût 1379/1959, VIII, 308-309; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, IX, 655-656.

yağp.” (el-A’râf 7/138) diyen Hz. Mûsâ’nın da kendilerine “Siz gerçekten câhil bir topluluksunuz.” (el-A’râf 7/138) şeklinde cevap verdiği bir kavimdensin.³⁵⁹

Enfâl sûresinin 32. âyetinin sebep olduğu bir başka polemik de Muhammed Ebû Zehre’nin (1898-1974) aktardığına göre Mu’âviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) ile Sebe’ halkından bir adam arasında gerçekleşmiştir. Rivâyet edildiğine göre Mu’âviye, huzuruna gelen bu adama ‘Siz gerçekten câhil bir topluluksunuz, size bir kadın önderlik yapmıştır.’ diyerek onur kırıcı bir ifade sarfetmiştir. Sebe halkından olan bu adamın da ona şöyle cevap verdiği aktarılmaktadır: “Sizler ‘Allah’ım, bu (Kur’ân) gerçekten senin katındansa, üzerimize gökten taş yağdır’ dediniz. ‘Allahım! Eğer bu senin katından gelen hakkın kendisi ise bizi ona hidâyet eyle’ demediniz. Bu durumda siz daha câhil olmaktadır.” Ebû Zehre’ye göre Sebe’ halkından olan bu adamın Mu’âviye’ye yönelttiği bu suçlama doğrudur. Çünkü Kur’ân hakkında böylesi bir argümanı ortaya koyanlar içerisinde, Mu’âviye ve babası Ebû Süfyân (ö. 31/651) da bulunmaktaydı. Mekke’nin fethinden sonra müslüman olsalar³⁶⁰ da müellefe-i kulûbdan kabul edilmeleri ve kendilerine yüzer deve verilmesi onları böylesi bir ithamdan kurtaramazdı.³⁶¹

Allah’ın müşriklerin sözü olarak iktibâs edip Kur’ân’da aktardığı “وَقَالُوا لَا تَنْفَعُنَا آلَ هَارُونَ وَآلَ هَارُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ”/Doğru söylüyorsanız, ne zaman gerçekleşecekmiş bu tehdit?’ diyorlar.” şeklindeki azap talepleri altı ayrı sûrede, altı kez harfi harfine tekrar edilmiştir.³⁶² Müşriklerin tehdit edildikleri azabın gelmeyeceğini düşünerek, hemen olmasını talep ettikleri anlaşılmaktadır.³⁶³ وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ /Nitekim ‘Ya Rabbi! Bizim payımıza düşeni şu yargılama gününden önce veriver.’ dediler.” (Sâd 38/16) âyetinde de Mekkeli müşriklerin azap talepleri ve teklifleri aktarılmaktadır.³⁶⁴ Dolayısıyla bu âyette de Mekkeli müşriklerin kıyâmet günü gelmeden azabın kendilerine bir an önce gelmesini talep ettikleri anlaşılmaktadır. “Kendileri Mescid-i Harâm’a ehil olmadıkları halde (mü’minleri) ondan menederlerken, ne özellikleri varmış ki bunların, Allah

³⁵⁹ Rivâyetin devamında aktarıldığına göre bu Yahudi, verecek cevap bulamayarak başını önüne eğerek gitmiştir (bk. Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmîl-Kur’ân*, IX, 496; Muhammed el-Emîn eş-Şinkîtî, *el-‘Azbu’n-nemîr min mecâlisî’s-Şinkîtî fi’t-tefsîr* (nşr. Hâlid b. ‘Osmân es-Sebt), Dâru ‘Âlemi’l-Fevâid li’n-Neşri ve’t-Tavzî, Mekke 1426/2005, IV, 582-583).

³⁶⁰ Mekke’nin fethinin olduğu zaman diliminde Hz. Peygamber Ebû Süfyân’a “*Emâ âne leke en teşhede en lâ ilâhe illallâh, emâ âne leke en teşhede ennî resûlüllâh*” şeklinde telkinlerde bulunması sonrasında İslâmiyet’i kabul etmek zorunda kaldığı aktarılmaktadır (bk. el-Bâkılânî, *İ’câzü’l-Kur’ân*, s. 40).

³⁶¹ Muhammed b. Ahmed Ebû Zehre, *Zehretü’t-tefâsîr*, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kâhire, ts., VI, 3116.

³⁶² Yûnus 10/48; el-Enbiyâ 21/38; en-Neml 27/71; Sebe 34/29; Yâsîn 36/48; el-Mûlk 67/25.

³⁶³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 148.

³⁶⁴ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XX, 36-40.

onlara (şimdi) azap etmeyecekmiş! O'na ehil olanlar sadece müttakilerdir. Ama bunların çoğu bilmez." (el-Enfâl 8/34); "De ki: Allah dilemedikçe ben kendime bile ne bir zarar ne de fayda vermeye muktedirim. Her ümmet'in bir eceli vardır. Ecelleri gelince, ne bir an geri kalabilirler ne de bir an öne geçebilirler." (Yûnus 10/49) âyetleriyle Mekkeli müşriklerin azap talepleri yanıtlanmış olmaktadır.³⁶⁵

Kur'ân'da aktarılan Mekkeli müşriklerin önerilerinden ve tekliflerinden bazısı da salt Hz. Peygamber'in risâletini destekleyici mu'cize talebi ile ilgilidir. Bu türden âyetlere bakıldığında müşriklerin bazen "ve-yekûlûne levlâ ûnzila 'aleyhi âyetün min rabbihi" (Yûnus 10/20) pasajında görüleceği üzere 'bir mu'cize'; "ve kâlû levlâ ûnzila 'aleyhi âyâtun min rabbihi" (el-Ankebût 29/50) âyetinde olduğu gibi bazen de çok sayıda mu'cize talep ettikleri görülmektedir.³⁶⁶ "De ki: Gayb tamamen Allah'a aittir. Dolayısıyla bekleyin... Doğrusu ben de sizinle birlikte bekleyenlerdenim." (Yûnus 10/20); "(İstedikleri) o mu'cize(vî afet)leri göndermekten bizi alıkoyan (sebe), öncekilerin onları yalanlamış olmasından başka bir şey değildir. Mesela, o dişi deveyi Semûd'a aydınlatıcı olarak vermiştik, fakat ona zulmettiler. Oysa biz mu'cizeleri ancak korkutmak için gönderiyoruz." (el-İsrâ 17/59)³⁶⁷; "De ki: mu'cizeler, tamamen Allah'ın katındadır; ben sadece apaçık bir uyarıcıyım. Kendilerine okunan bu kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu?" (el-Ankebût 29/50-51) âyetleri topluca değerlendirildiğinde, Mekkeli müşriklerin söz konusu edilen mu'cize taleplerinin gerekçeli beyânlarla reddedildiği ve dolayısıyla Hz. Muhammed'e bu taleplerle bağlantılı olarak bilindik anlamda bunlara bir cevap olarak hissî/kevnî mu'cizenin verilmediği anlaşılmaktadır.

³⁶⁵ Müşriklerin azap taleplerine göre Allah'ın "Oysa Allah; sen içlerinde iken onlara azap edecek değildi; Allah onları bağışlamak için dua ederlerken de cezalandıracak değildi." (el-Enfâl 8/33) şeklindeki âyette ortaya koyduğu prensibin ne anlama geldiği ve buna dair serdedilen tartışmalar için bk. Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbuat, Beyrût 1417/1997, IX, 68-72.

³⁶⁶ Kur'ân'ın nüzûl muhataplarının mu'cize talepleri Bakara (2/118), En'âm (6/109), Ra'd (13/7), Tâhâ (20/133) ve Enbiyâ (21/5) sûrelerinde de tekrar edilmiştir.

³⁶⁷ İsrâ sûresinin 59. âyetinde Mekkeli müşriklerin hissî/kevnî mu'cize taleplerinin reddedilişi konusunda, önceki ümmetlerin bu tür mu'cizeleri yalanlamış olmaları, temel bir gerekçe olarak ortaya konulmaktadır. Kur'ân'ın bu konuda ortaya koyduğu tarihsel gerçeği, Yahudi filozof Benedictus Spinoza (1632-1677) da bir değerlendirmede bulunarak bu durumun doğruluğuna işaret etmektedir. Spinoza'nın ifadeleriyle, "Tanrı'yı mu'cizeler aracılığıyla tanıyamayız. Kutsal Kitap hiçbir yerde böyle bir şeyi açıkça söylemese bile, bu sonuç ondan kolayca çıkar... Öylesine çok sayıda mu'cize bile İsrâilliler'in sağlıklı bir Tanrı kavramı oluşturmalarını sağlamadı. Deneyim bunu kanıtlar: Mûsâ'nın onları terk ettiğini zannedince, Hârûn'dan görebilecekleri ilâhlar istediler. Ne utanç! O kadar mu'cizeden sonra Tanrı hakkında oluşturabilecekleri tek ide topu topu bir buzağıydı" (bk. Benedictus Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus/Teolojik-Politik İnceleme* (çev. Cemal Bâli Akol & Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yay., Ankara 2010, s. 124-125). Spinoza'nın konuya dair bu görüşü de göstermektedir mu'cizeler Firavun ve Ebû Cehil gibi muannitler için değil gönlü doğruları kabule açık/yakın kimseler üzerinde etkilidir. Mu'cizeler genellikle bu tür kimselerin doğruyu kabule daha fazla yaklaştırmak için gösterilmiştir.

G. HZ. PEYGAMBER'İN ÇAĞDAŞLARI OLAN EHL-İ KİTÂP'TAN VE MÜNÂFIKLARDAN AKTARILAN ATIFLARIN YAPISI

Hz. Peygamber, Medîne'ye hicret ettiğinde başta Medîneli Yahudilerin önde gelenleri olmak üzere bir grup Medîneliler, 'inkârlarını gizleyerek kendilerini mü'min göstermek suretiyle' İslâm'a dâhil olmuşlardır. Münâfık tabiatlı bu tür kimselerin bununla temel amaçları, İslâm'a zarar vermek ve türlü söylemlerle müslümanların kafalarını karıştırmaktı. İslâmî ilimler terminolojisinde söz konusu yahudiler ve Medîneli Araplar için "münâfık" terimi kullanılmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerîm'de münâfıklardan yapılan alıntılar, münâfık tabiatlı yahudiler ve Medîneli Araplar olmak üzere iki grupta mütâlaa edilebilir.

"Münâfık" kelimesinin hangi kök anlamından türediği konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bununla birlikte genel olarak bu kelimenin, köken itibariyle tarlalarda yaşayan bir hayvanın yuvalarından biri olan "en-nâfikâ" adında bir tarla faresinden alındığı kabul edilmektedir. Bu bağlamda Arap dilinde mufâale kalıbında olan *nifâk* masdarı, "(tarla faresi) yuvasına girmek; (bir kimse) olduğundan başka türlü görünmek" anlamlarına gelmektedir. Söz konusu masdardan türemiş bir sıfat olan *münâfık* kelimesi terminolojik anlamda, "inanmadığı halde kendisini mü'min gösteren kimse" olarak tanımlanmaktadır. Bu tarla faresinin hikâyesi şöyle anlatılmaktadır: Araplar iki yuvası olan bu hayvanın yuvalarından birine *en-nâfikâ'* ikincisine de *el-kâsi'â'* adını vermişlerdir. Aynı zamanda birinin sathı, yeryüzüne çok yakın olur. Derindeki yuvadan düşmanı geldiği takdirde, bu yufka topraklı olan yuvayı/kanalı delerek dışarıya kaçmaya çalışır. Şayet yukardaki yuvadan gelirse, bu sefer de daha derinlerde yaptığı yuvaya/tünele kaçmayı tercih eder. Söz konusu masdarın yer altındaki kanal ve tünel anlamı göz önüne alındığında münâfıkların da bu hayvanın yuvası gibi iki kapıya mâlik oldukları söylenebilir. Bunlardan biriyle İslâmiyet'e girer diğeriyle de çıkıp giderler. Münâfıkların bu yanıltıcı özelliği imânî bir sahaya kaydırılarak Kur'ân'da, insanın inancına göre tasnifte³⁶⁸ bir özel sınıf olmuştur.³⁶⁹

Kur'ân'da bilhassa Bakara, Tevbe ve Haşr sûrelerinde olmak üzere Kur'ân'ın bütünlüğünde çok sayıda yerde münâfıklarla ilgili pasajlar yer almaktadır. Ayrıca Münâfikûn adını taşıyan bir

³⁶⁸ İslâm düşünce tarihinde imân ve inkâr açısından insanlar, "mü'min", "kâfir", "münâfık", "müşrik" ve "mürted" olmak üzere beşli bir tasnife tabi tutulmaktadır.

³⁶⁹ Ebû's-Seâdât Mecdüddîn İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîsi ve'l-eser* (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), el-Mektebetü'l-İlmîyye, Kâhire 1383/1963, V, 98-99; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, X, 357-361. Ayrıca bk. Hüseyin Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969, s. 163; Ahmet Sezikli, *Hazreti Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1994, s. 7-10.

sûre de bulunmaktadır. Kur'ân bağlamında ilâhî iktibâslara bakıldığında, itikâdî olduğu kadar siyâsî ve ictimâî bir mâhiyet arz eden münâfıkların iç yüzlerini ortaya koyan çok sayıda pasajın olduğu görülmektedir. Örneklem olması adına birkaç misâle yer vermeyi uygun görüyoruz. Münâfıklar *“لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ”*/Söylediklerimiz yüzünden Allah bize azap etse ya! demişlerdi.

Allah onların bu ifadeleri üzerine şu âyeti indirdi: *“Gizli gizli konuşmak kendilerine yasaklandığı halde, yasaklanan şeye tekrar dönerek ‘günah, düşmanlık ve Peygamber karşıtlığı’ çerçevesinde fısıldaşanlar ve senin yanına geldiklerinde, Allah’ın selâmlamadığı birtakım ifadelerle seni selâmlayıp içlerinden de; ‘Söylediklerimiz yüzünden Allah bize azap etse ya!’ diyenler... Dibini boylayacakları cehennem gelir ancak bunların hakkından... Ne kötü dönüş yeri!”* (el-Mücâdile 58/8) Bu âyette Allah münâfıkların kendi aralarında ve gizlice yaptıkları konuşmaları ifşa etmiş ve onları cehennem azabıyla tehdit etmiştir.

Münâfık tabiatlı yahudilerin Hz. Peygamber ve inananlara yönelik kendi aralarında gizlice tasarlamış oldukları planlarını Allah *“وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَانكفروا”* Ehl-i kitap’tan bir grup şöyle dedi: *‘İmân edenlere indirilen şeylere; günün başından imân edi(yormuş gibi yapı)n, günün sonunda da inkâr edin. Belki onlar da dönerler. Ayrıca, kendi dininize uyanlardan başkasına imân edip peşinden gitmeyin.’* (Âl-i İmrân 3/72-73) âyetlerinde deşifre etmiştir. Söz konusu yahudiler bu planlarıyla esasında şunu tasarlıyorlardı. Müslümanlara, *‘biz Kutsal Kitâbımıza baktık, ‘âlimlerimizle istişâre ettik, ancak vasıfları kitabımızda anlatılan kişinin Hz. Muhammed olmadığını anladık’* dersek; belki onlar dinlerinde şüpheye düşerler. Belki de bizim yaptığımız gibi yapıp dinlerinden dönerler.³⁷⁰ Allah söz konusu âyetlerde onların bu planlarını deşifre edince, müslümanları dinlerinden döndürme konusunda ‘etki’leri söz konusu olmamıştır.

Kur’ân’da Medîneli Arap münâfıkların sözlerinden de iktibâs edildiği müşâhede edilmektedir. Söz konusu münâfıkların iç yüzlerinin açıklandığı bir pasaj *“İmân edenlere rastladıklarında; ‘imân ettik’ diyorlar. Kendi ‘şeytanları’ ile baş başa kaldıklarında ise ‘biz asıl sizinle beraberiz onlarla sadece alay etmekteyiz’ diyorlar.”* (el-Bakara 2/14) şeklindeki âyettir. Vâhidî’nin belirttiğine göre bu âyet münâfıkların reisi Abdullâh b. Übeyy b. Selûl (ö. 9/631) ve arkadaşları hakkında nâzil olmuştur.³⁷¹ Söz konusu âyette münâfıkların, mü’minleri istihzâ etme durumları *“innemâ nahnu müste’ziûn”* ifadesiyle serdedilmektedir. Dolayısıyla onlar bu ifadeyle,

³⁷⁰ el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fi me’ânî’t-tenzîl*, I, 258-259.

³⁷¹ el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûlî’l-Kur’ân*, s. 123.

'istihzâ edebilecek varsa ancak bizleriz' demekte ve bununla da mübâlağa üslûbunu kullandıkları söylenebilir. *“اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ”* /Asıl, Allah onlarla alay ediyor; onları taşkınlıklarında şaşkın şaşkın dolaştırıyor.” (el-Bakara 2/15) âyetinde Allah, onlarla asıl istihzâ edenin bizzat kendisi olduğunu ifade ederek onların iddialarına cevap vermiştir. Münâfıkların istihzâsına cevap verilirken, Arap dilbilim açısından sübût ve devamlılığı ifade eden isim cümlesinin kullanıldığı müşâhede edilmektedir.

Klasik dönem Tefsir merviyâtına ve Hadis metinlerine bakıldığında Hz. Peygamber'in çağdaşları olan Ehl-i kitap'ın birtakım meseleler hakkındaki soruları ve itirazları üzerine âyetlerin nâzil olduğu görülmektedir. Kur'ân bütünlüğünde Ehl-i kitap'ın itirazlarına cevap verilirken yer yer onların sözlerinden ve itirazlarından iktibâsların yapıldığı görülmektedir. Bunlardan birisi, *“قَالُوا مَا أَتَانَا مِنَ اللَّهِ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ”* /Onlar şöyle demişlerdir: 'Allah hiçbir insana hiçbir şey indirmemiştir.'” (el-En'âm 6/91) şeklinde başlayan âyetle açıkça görüldüğü üzere Kur'ân-ı Kerim'le ilgilidir. İbn Abbâs söz konusu âyetle geçen iktibâsın âidiyeti konusunda şöyle bir rivâyet nakletmiştir. *“Yahudiler 'Ey Muhammed! Allah sana kitap indirdi mi?' diye sordular. Hz. Peygamber 'Evet' buyurdu. Onlar 'Vallâhi, Allah gökyüzünden hiçbir kitap indirmedir.' dediler. Bu (konuşma) üzerine '(Yahudiler) Allah'ı hakkıyla takdir edememişlerdir. Çünkü 'Allah, hiçbir beşere bir şey indirmedir' dediler. De ki: Öyle ise Mûsâ'nın insanlara bir nûr ve hidâyet olarak getirdiği kitabı kim indirdi?' (6/91) âyeti nâzil oldu.”*³⁷² İbn Cerîr et-Taberî'nin aktardığı başka rivâyetlere göre Allah, Kurayza kabilesi hahamlarından biri olan Mâlik b. es-Sayf'ın Kur'ân-ı Kerim'le ilgili iddiasına cevap vermek adına onun iddiasını olduğu gibi nakletmiştir.³⁷³

Medine yahudilerinin Kur'ân'ın metin ve ifade biçimine dair bir diğer itirazları Âl-i 'İmrân sûresinin 181. âyetinde geçmektedir. Onlar *“لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ”* /Allah fakirdir, biz zenginiz' diyenlerin sözünü andolsun ki Allah işitmiştir.” şeklindeki ifadeleri ile *“Allah'ın kat kat fazlasıyla iade edeceği bir güzel borcu O'na verecek olan kimdir...”* meâlindeki âyeti (el-Bakara 2/245) hicvettikleri anlaşılmaktadır.³⁷⁴ İbn Ebû Hâtim, Vâhidî ve Süyûtî'nin İbn Abbâs'tan naklettiklerine göre o söz konusu iktibâsın âidiyeti konusunda şöyle bir rivâyet nakletmiştir:

³⁷² İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IX, 396; İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, IV, 1341.

³⁷³ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IX, 396.

³⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 120-123; es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl*, s. 67.

Hiz. Ebû Bekir bir gün yahudilerin dinî eğitim ve öğretim yaptıkları Beytû'l-midrâs'larına girdi. Yahudilerin Finhâs b. Âzûrâ adında kendilerinden olan bir adam etrafında toplanmış olduklarını gördü. Bu adam Hiz. Ebû Bekir'e şöyle dedi: 'Allah'a yemin ederiz ey Ebû Bekir! Bizim Allah'a ihtiyacımız yok, aksine onun bize ihtiyacı vardır. Eğer o bizden zengin olsaydı, sizin arkadaşınızın ileri sürdüğü gibi bizden borç istemezdi.' Hiz. Ebû Bekir buna kızdı ve yüzüne bir tokat vurdu. Finhas Hiz. Peygamber'in yanına giderek şöyle dedi: 'Ey Muhammed, arkadaşının bana yaptığına bak!' Hiz. Peygamber, 'Ey Ebû Bekir bu işi niye yaptın?' şeklinde sordu: Hiz. Ebû Bekir ona şöyle cevap verdi: 'Ya Resûlullah! Bu çok büyük bir söz söyledi. Allah'ın fakir, kendilerinin ise zengin olduklarını iddia etti.' Finhas bu sözü inkâr etti. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu.³⁷⁵

Yahudilerin dile getirdikleri bir diğeri itiraz da kıblenin Kudüs'ten Kâbe yönüne çevrilişii ile ilgilidir. "سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا" (el-Bakara 2/142) âyetinde açıkça görüldüğü üzere Kur'ân'da Ehl-i kitap'ın kıblenin tahvîli konusundaki itirazlarından iktibâs edilmiştir.³⁷⁶ Tefsir merviyâtında aktarıldığına göre Hiz. Peygamber, Medine'ye hicret ettiğinde Allah ona Mescid-i Aksa'ya yönelmesini emretmiş ve Yahudiler de buna sevinmişlerdir. Hiz. Peygamber on altı veya on yedi ay Kudüs'e doğru namaz kılmıştır.³⁷⁷ Bununla birlikte Hiz. Peygamber, Hiz. İbrâhîm'in kıblesine, yani Ka'be'ye dönmeyi çok istiyordu. Bunun için devamlı dua edip yüzünü semaya çeviriyordu. Allah da bunun üzerine onun namazda Mescid-i Harâm tarafına doğru namaz kılmasına izin vermiştir (el-Bakara 2/144). Yahudiler bu izin üzerine tedirgin olup, "Onları şimdiye kadar yöneldikleri kiblede vazgeçiren sebep nedir?" diyerek kıblenin tahvîli konusunda itirazda bulunmuşlardır. Allah da bunun üzerine "De ki: Doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediğini dosdoğru yola iletir." (el-Bakara 2/142) ve "Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir." (el-Bakara 2/115) âyetlerini indirerek onların itirazlarına cevap vermiştir. Bu âyetlerin sebep-i nüzûlüne dair rivâyetlerde açıkça ifade edildiği üzere bunlar Yahudilerin söz konusu iddiaları üzerine inmiştir. Zira onlar kıblenin Beytû'l-makdîsten Mescid-i Harâm'a değişimi konusunda şüpheyi düşmüşlerdi. Bu âyette, Allah'a yönelmenin Beytû'l-makdîs ile sınırlı olmadığı, aksine Allah'ın her yerde olduğu ifade edilmiştir. Bu âyet konusunda başka nüzûl

³⁷⁵ İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, III, 828-829; el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûlî'l-Kur'ân*, s. 263-264; es-Süyûtî, *Lûbâbü'n-nukûl fî esbâbî'n-nüzûl*, s. 67.

³⁷⁶ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, II, 616; İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, II, 247.

³⁷⁷ el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûlî'l-Kur'ân*, s. 149.

sebepleri de bulunmaktadır. Ancak İbn 'Akîle el-Mekkî'nin (ö. 1150/1737) de belirttiği gibi bunlar içerisinde en sahîh olanı budur.³⁷⁸

Netice olarak Medîne döneminde inen vahiyde bu iki kesime ait söz ve iddiaların hangi yoğunlukta iktibâs edileceği bilgisi şüphesiz Allah katındadır. Ne var ki eğer Mekke dönemi ile ilgili bir değerlendirme ve mukayese yapmak gerekirse tamamen afaki bir bakış açısıyla bir şeyler söylemek mümkün olur. Ama bunun gerçeği yansıtıp yansıtmayacağı noktasında bir delile sahip olmadığımız da gözden uzak tutulmamalıdır. Hz. Peygamber'in çağdaşları olan Ehl-i kitap'tan ve münâfıklardan aktarılan anlatıların, ilâhî iktibâsların bir bölümünü oluşturduğu, ancak bu tür iktibâsların sanâdidü'l-'Arap'tan aktarılan atıflar kadar fazla olmadığı müşâhede edilmektedir. Bunun da temel nedeni, muhtemelen Hz. Peygamber'in Mekke'den Medîne'ye hicretiyle birlikte İslâm'ın güçlenmesi, kurumsallaşması ve teşrî faaliyetlerin artmasıyla birlikte mu'ârizların söylemlerinin fazla gündem olmamasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Medîneli Yahudilerin Mekkeliler kadar Allah'ın zâtı, meleklerin mâhiyeti, Hz. Muhammed'in tabiatı ve Kur'ân'ın yapısı gibi konularda sorunlarının olmadığı bilinmektedir. Onların temel sorunlarının Hz. Muhammed'in İsrâiloğulları'ndan olmamasıdır. Son tahlilde, Allah'ın Ehl-i kitap'tan ve münâfıkların kelâmından iktibâslarda bulunarak daha çok itikâdî olduğu kadar siyâsî ve ictimâî bir mâhiyet arz eden münâfıkların iç yüzlerini ortaya koymayı amaçladığı anlaşılmaktadır.

³⁷⁸ İbn 'Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, I, 293-294.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN NAZMI BAĞLAMINDA HİKÂYE VE KELÂM-I MAHKÎNİN TEFSİR VE KELAM LİTERATÜRLERİNDE İZ SÜRÜMÜ

Kur'ân'ın bütünlüğüne bakıldığında, Allah'ın önceki ümmetlerden, peygamberlerden ve nüzûl dönemi muhataplardan özet sunumlar şeklinde aktarmalar yaptığı gibi 'onlara hitap ettiği' ilâhî kelâmına ve bizâtihi kelâm-ı beşere de atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu tür ilâhî atıfların da Kur'ân'ın dikkate değer bir hacmini oluşturduğu müşâhede edilmektedir. Öyle ki, Kur'ân'a bir kez göz gezdirip, birkaç satır veya birkaç pasaj okuyan her bir kişi, onda sözün dönüp dolaşıp tarihsel anlatılara geldiğini görmekte gecikmeyecektir. Bir başka ifadeyle Kur'ân'ın yaklaşık dörtte birinin veya yarısının tarihsel olayların ve kıssaların aktarılmasından oluştuğunu söylemek neredeyse hiç abartı sayılamaz. Dolayısıyla Kur'ân otuz cüz kabul edilirse, Kur'ân iktibâsları bu miktarın yaklaşık sekiz cüz kadarını oluşturmaktadır. Bu tespitin yanı sıra bazı araştırmacıların saptamalarına göre bu oran, Kur'ân'ın 1785¹ âyetini oluşturmaktadır. Benzer bir yaklaşım da bir Mâlikî fakîhi, Hadis ve Kelam âlimi olan Muhammed b. 'Alî el-Mâzerî'den (ö. 536/1141) aktarılmaktadır. Ona göre Kur'ân, konularına göre üç bölüme ayrılrsa bunlar kıssalar, ahkâm ve sıfâtullâh olmalıdır.²

Kemiyet itibariyle Kur'ân-ı Kerim'de kelâm-ı beşere dair atıfların oranları arasında belirgin farkların olması konusunda birtakım sebeplerden söz edilebilir. Kur'ân'ın anlatımında yer alan pasajlardan neye kıssa denilip neye denilemeyeceği konusunda ve kelâm-ı beşere dair atıfların kullanıldığı kavî üslûbunda haziflerin yer alması sebebiyle sözün kime isnâd edildiği ile ilgili tartışmaların bulunması, temel sebepler içerisinde sayılabilir. Bununla birlikte söz konusu tespitler nisbî bir gerçeği ifade etse de diğer bir ifadeyle oranlar ve rakamlar kesinlik ifade etmezse bile, bahis konusu oranların dikkate değer olduğu bir gerçektir. Bu sâikle kelâm-ı beşere dair iktibâsların ve kıssaların Kur'ân'ın ana konularından biri olduğu söylenebilir.

İlâhî kelâmın mâhiyeti "imân" ve "gaybî" alanla ilişkilidir. Peygamberlik müessesesinin en önemli unsuru olan vahiy olgusunu, imânî bir prensip görerek üzerinde çalışmak ile onu gerçek dışı bir unsur gibi mütâlaa etmenin sonuçları tabii olarak farklı olacaktır. Bu sâikle vahyin mâhiyetinin ne olduğu konusu, birinci derecede teolojik bir sorudur. Bu soru 'vahyedilen şey' ve 'vahyin vâsıtası' ile de çok yakından ilgilidir.³ Kur'ân'ın mana olarak mı yoksa hem lafız hem de

¹ Kur'ân bütünselliğinde kıssalarının oranları konusunda farklı değerlendirmeler için bk. İdris Şengül, *Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri*, OTTO Yay., Ankara 2019, s. 41; Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler* (çev. Ömer Özsoy), Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 54; Osman Eyüpoğlu, "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları (Sosyolojik ve Pedagojik Açıdan)", *XI. Kur'ân Sempozyumu: Kur'ân ve Risâlet*, Fecr Yay., Ankara 2009, s. 106-107.

² Ahmed b. 'Ömer b. Muhammed el-Hamevî, *el-Kavâ'id ve'l-işârât fî usûli'l-kırâ'ât* (nşr. Abdülkerim Bekkâr), Dârü'l-Kalem, Dimaşk 1406/1986, s. 23.

³ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 49.

mana olarak mı kelâm-ı ilâhî olduğu meselesinde bazı farklı bakış açılarının olduğu bilinmektedir. Bir başka ifadeyle İslâm düşünce tarihi boyunca Ehl-i Sünnet mütekellimleri tarafından ilâhî kelâm, *kelâm-ı lafzî* ve *kelâm-ı nefsî/manevî* olmak üzere çift boyutlu olarak mütâlaa edilmiştir. Kur’ân’ın mana bakımından Allah’a âidiyeti konusunda bir konsensüs olmakla birlikte manaların söz kalıplarına kim tarafından döküldüğü yani Kur’ân lafızlarının kime ait olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda lafızları Allah’a, Cebrâil’e veya Hz. Muhammed’e isnâd edenler bulunmaktadır.⁴ Kelâmın lafız itibarıyla değil salt mana yönüyle ilâhî olduğu kabul edildiğinde, kelâmulâhın lafız bakımından teahhüdîye konu olmayacağı ve i’câzının olamayacağı anlaşılar. Bu minvalde Kur’ân ıktibâslarında müşriklerden, kâfirlerden, münâfıklardan yapılan nakillerin de ‘lafız olarak mı’ veya ‘mana olarak mı’ aktarıldığı hususu, yani kelâm-ı mahkînin mâhiyetinin ne olduğunu tespit etmek gerekmektedir.

Çalışmamızın bu bölümünde “Kelâm-ı Mahkî Tartışmalarının Tarihsel Arka Planı: Halku’l-Kur’ân Meselesinin Tarihçesi” isimli bir alt başlığa yer verilmekte ve burada hem İslâm düşünce geleneğinde hem de evrensel teolojik tartışmalarda önemli bir dinamik olarak görülen halku’l-Kur’ân konusu ele alınmaktadır. Doğrudan Kur’ân’ın mâhiyetine ve doğasına yönelik bir algılama biçimi olan “halku’l-Kur’ân”ın tarihçesinin konu edilmesinin sebebi, çalışmada konu bütünlüğünü ve bilgi birliğini sağlama amacına yöneliktir. Çünkü bütünün anlamı, ancak parçalar aracılığıyla anlaşılabilir. Hans-Georg Gadamer’in (1900-2002) ifadeleriyle, “*bütünü ayrıntılar, ayrıntıları bütün bağlamında anlamak zorundayız.*”⁵ “Lafız ve Anlam İlişkisi-Ayrımı Bağlamında Halku’l-Kur’ân Meselesi” alt başlığıyla da Ehl-i Sünnet ve Mu’tazile’nin “kelâm” kelimesine yükledikleri mefhûmlar, kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî tartışmalarının mâhiyeti ve bu terkîpler üzerine inşâ edilen tartışmalar incelenmektedir.

İlâhî ıktibâslarla Allah’ın arkaik zamanlardan özet sunumlar şeklinde aktarmalar yaptığı gibi ‘onlara hitap ettiği’ ilâhî kelâmına ve bizâtihi kelâm-ı beşere de atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ilâhî ıktibâsların bir bölümü olan ‘önceki ümmetlere hitap edilen kelâmın’ nakline dair Tefsir ve Kelam geleneklerine bakıldığında ‘ma’dûma hitap’ konusunun tartışıldığı görülmektedir. Bu bölümde ele alınan “ilâhî ıktibâslar bağlamında ma’dûma hitap meselesi” alt başlığıyla, Ehl-i Sünnet geleneği içerisinde şekillenen ‘kelâmın ezeliiliği’ düşüncesine Mu’tazile’nin yönelttiği eleştiriler ve bu tartışmaların ilâhî ıktibâslarla ilişkisi konu edinecektir.

⁴ Kelâm-ı ilâhînin lafız-mana ayrılığı konusundaki tartışmalar için bk. Şemsü’l-eimme Muhammed es-Serahsî, *Kitâbü’l-Mebsût*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût 1989, I, 37, 234; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 229-231.

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* (çev. Hüsamettin Arslan & İsmail Yavuzcan), Paradigma Yay., İstanbul 2008, II, 40.

Kelâm'ın Allah'ın kadîm bir sıfatı ya da Allah'ın hâdis bir fiili olduğu mevzusu ile 'insanın fiili ve kelâmı' arasındaki ilişkiyi açıklamak pürüz teşkil etmektedir. Bu sorun hikâye-mahkî bağlamında tartışıldığı gibi kırâ'at-makrû ilişkisi sadedinde de mütâlaa edilmektedir. Mu'tezile kelâmcılarının aksine Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, ilâhî kelâmın bir yerden başka bir yere intikâli konusunu hikâye ile mahkî tartışması bağlamından ziyade "kırâ'at-makrû" ilişkisi bağlamında değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde gerek Mu'tezile'nin hikâye-mahkî tartışmaları gerekse de Ehl-i Sünnet kelâmcılarının kırâ'at-makrû' ikilisi konusunda serdettikleri yaklaşımları, 'işitilen kelâmın gerçekten de Allah'ın kelâmı mıdır yoksa O'nun kelâmıyla aynı formda bir başka kelâm mı bulunmaktadır' sorusu bağlamında ilâhî atıfların neliği incelenecektir.

"Tefsir ve Kelam Geleneklerinde Kelâm-ı Mahkî'ye Dair Tartışmalar" alt başlığıyla Allah'ın kelâm-ı beşerden iktibâslarda bulunması konusunda, İslâm düşünce tarihinde ortaya konulan yaklaşımlar ve görüşler mütâlaa edilmektedir. Bir başka ifadeyle Kur'ân'da, sözün Allah dışındaki varlıklara isnâd edilmesinin ve dolayısıyla ilâhî iktibâsların 'lafız olarak mı' veya 'mana olarak mı' aktarıldığı konusunda ortaya konulan farklı yaklaşımların iz sürümü yapılmaktadır. Bu minvalde kelâm-ı mahkîye dair dört farklı yaklaşım ele alınacak ve değerlendirmelerde bulunulacaktır. İlk olarak 'sıfâtullâh konusunda tenzîhî yaklaşım'ı benimseyen, yani ilâhî iktibâslar bağlamında hikâye ve türevlerinin kullanımına karşı çıkan zevâtın argümanları değerlendirilecektir. Akabinde 'hikâye ile mahkînin başkalılığını savunan, bir başka ifadeyle ilâhî iktibâslar bağlamında lafzın kelâmulâh mahkînin kelâm-ı 'ibâd olduğunu ileri süren müelliflerin iddiaları ele alınacak ve bu konuda ortaya konulan görüşler değerlendirilecektir.

Klasik ve modern dönem tefsîrlere bakıldığında, ilâhî iktibâsların anlatımına dair yoğun olarak '*ala vechi'l-hikâye, hikâyetün 'an, leyse bi-hikâyetin 'an, yuhmelu 'ala'l-hikâye, fe 'ale'l-hikâye* şeklinde tabirlerin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, İbn Cüzey el-Kelbî'nin (ö. 741/1340) *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* adlı tefsîrinde çok sayıda yerde *hikâyetün 'an İbrâhîm, hikâyetün 'an kavli'l-mü'minin* gibi ta'bîrleri kullandığı müşâhede edilmektedir.⁶ Bu çerçevede tefsîrlerde ilâhî iktibâslar bağlamında hikâye üslûbunun, bir tefsîr yöntemi olarak benimsenmesi üçüncü bir yaklaşım olarak incelenmektedir. İlâhî iktibâsların anlatımında tefsîrlerinde hikâye ve türevlerinin kullanımı konusunda çekimser olmayan müfessirlerden de söz edilecektir. Kelâm-ı mahkînin mâhiyetine dair mütâlaa edeceğimiz son yaklaşım da lafzın âdiyeti konusunda ortaya

⁶ İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, I, 242, 334.

konulan görüşler olacaktır. Bilhassa bu bağlamda, 'kelâmulâh'ın Hz. Peygamber'in kalbine manen ve lafzen değil sadece manen inmiş olma durumu'nun Kur'ân bütünselliğiyle uyumlu olup olmadığı irdelenecektir.

I. KELÂM-I MAHKÎ TARTIŞMALARININ TARİHSEL ARKA PLANI: HALKU'L-KUR'ÂN MESELESİNİN TARİHÇESİ

Allah ilk insanı "ilk peygamber" yapmak suretiyle, insanoğlu ile iletişim kurmayı ve ona hitap eden vahiyler göndermeyi amaçlamıştır. İlâhî dinler hitap edilen toplumlara yönelik olarak gönderilen ilâhî mesajları 'kutsal kitap' olarak sunmak suretiyle mesajların ve vahiylerin ilâhîliğini açık bir biçimde ortaya koymuşlardır. Kaynağı yüce Allah olan dinî metinler için "kutsallık" vasfı olmazsa olmaz bir nitelik olup ilâhî dinler bu metinler aracılığıyla var olabilmektedirler. Allah ile insanoğlu arasında iletişimin temel faktörü olan peygamberlik müessesesinin Hz. Muhammed (s.a.) ile sona ermesiyle birlikte insanoğlu, tabiatında taşıdığı merak ve öğrenme güdüsü sayesinde, ilâhî hitâbın doğası ve mâhiyetini anlama çabası içerisinde olmuştur.⁷

II./VIII. yüzyılda İslâm dünyasının başkenti olan Bağdat'ta başlayan tercüme faaliyetleriyle birlikte, antik Yunan-Hint-Fars/İran kaynaklı Felsefe ve Mantık birikimi (Helenistik kültür) Arapça'ya aktarılmıştır. Söz konusu köklü medeniyetlere ait birikim sistematik olarak Arap diline ve İslâm medeniyetinin iç bilgi ağına aktarıldığında, İslâm dünyasının başkenti Bağdat'ta birçok açıdan köklü değişikliklerin doğmasına sebep olmuştur. Bu köklü değişiklikler, maddi ve toplumsal koşullar; ekonomiden tarıma, kural tarzlarına, demografiye, ticarete, iklime ve kamu sağlığına kadar her şey İslâm coğrafyasında bir Abbâsî Rönesansı'nın olduğu sonucunu göstermektedir. Bununla birlikte bu gelişmelere ve değişmelere bakarak Araplar, acemler ve Batılı araştırmacılar "Abbâsî Rönesansı" gibi bir terim kullanmamışlardır. Bize göre İslâm dünyasında Abbâsîlerin başlattıkları bu kökten değişimler, "Abbâsî Rönesansı" olarak addedilmelidir. İslâm coğrafyasında başlayan bu değişim ve gelişim hareketinin sonuçlarından biri olarak İslâm toplumunda sosyo-kültürel dinamiklerin de etkisiyle lafız ve anlam olgusunun ortaya çıkışıyla birlikte 'ilâhî hitâbın ezelîliği veya yaratılmışlığı' meselesi de tartışma konusu olmuştur. İlerleyen sayfalarda da temas edileceği üzere III./IX. ve IV./X. yüzyıllarda, i'râbın lafız

⁷ Halku'l-Kur'ân söyleminin doğuşuna dair tartışmalar için bk. Cağfer Karadağ, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2003, III/3, s. 7-26; Muharrem Akoğlu, "el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, III/8, s. 13-14.

mı anlam mı olduğu meselesinin ve bu çerçevede lafız ve anlam ilişkisinin, nahivcilerle mantıkçılar arasında vuku bulması da 'Abbâsî Rönesansı'nın sonucudur.

İlâhî hitapların ezeliîliği veya kadîmliîği meselesi gerek yahudi gerekse de hristiyan toplumunda farklı boyutlarda tartışılmıştır. Bilâhare Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte yukarıda sözü edilen Abbâsîler dönemindeki gelişmelerin ortaya çıkmasıyla birlikte İslâm toplumunda da tartışılır olmuştur. İslâm tarihinin erken dönemlerinde dinin siyasetle imtihan edildiği halku'l-Kur'ân meselesine dair ne Kur'ân'da ne erken dönem Hadis kaynaklarında⁸ ne de İslâm tarihi literatüründe Kur'ân'ın nüzûlüne tanıklık eden müşrik Araplar tarafından ileri sürülen herhangi bir iddianın olduğuna dair bir malumat bulunmaktadır.⁹

Ortaçağ Yahudi din âlimi İbn Meymûn'un *Delâletü'l-hâirîn* adlı eserinde ifade ettiğine göre ilâhî vahyin yaratılmışlığı (halku'l-Kur'ân) konusu Yahudi ulemâsının tartıştıkları bir mevzu olup İslâm kelâmcıları bu konuyu kendilerinden alarak Kur'ân'a uyarlamaya çalışmıştır.¹⁰ Onun ifade ettiğine göre Tevrât'ın mahlûk olduğu konusunda Yahudi ulemâsı arasında bir ittifak bulunmaktadır. Bu duruma bağlı olarak da Allah'a "kelâm" sıfatının isnâd edilmesi ile insan fiillerine benzer sıfatların O'na nispet edilmesinin aynı şey olacağını ileri sürmektedir. Onun ifadeleriyle, "*Allah'ın 'kelâm' sıfatından münezzehe olduğuna dair sana ayrıca bir delil getirmeye ihtiyaç olduğuna düşünmüyorum.*"¹¹ Dolayısıyla İbn Meymûn tenzihî yaklaşımdan hareketle "kelâm" sıfatının Allah için söz konusu olamayacağını savunmuştur.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm dinlerinde kelâmulâhın mâhiyetini kavrama ve buna dair teoriler, 'düşünce halkalarına eklenen önemli bir halka' ve 'kelâmulâhın mâhiyetini anlamaya kapı aralayan bir yaklaşım' iken bu konunun öneminin birtakım âlimler tarafından anlaşılamadığı görülmektedir. Örneğin, ılımlı Zeydî müfessir Şevkânî (ö. 1250/1834), halku'l-Kur'ân konusuna verilen önemi şu ifadeleriyle yersiz bulmaktadır: "*Kelâmulâha dair bu ihtilâflı meselenin üzerinde*

⁸ "*Kur'ân Allah'ın kelâmıdır ve yaratılmış değildir. Her kim onun yaratıldığını ileri sürerse o kâfir olur*" şeklinde birtakım hadisler Hz. Peygamber'e isnâd edilmiştir. Şemseddîn es-Sehâvî (ö. 902/1497) gibi bazı âlimler bu tür rivâyetleri hadis kriterlerine göre tetkik etmiş ve bunların isnâdının asılsız olduğunu tescillemişlerdir (bk. Şemseddîn Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene fî beyânî kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine* (nşr. Muhammed 'Osman el-Huş), Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, Beyrût 1405/1985, s. 486-488).

⁹ Bir Hadis hâfızı ve Hanbelî fakîhi olan Ebû Bekir en-Neccâd'ın (ö. 348/960) aktardığına göre Muhammed b. Hâzım ed-Darîr, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "*Ne Hz. Peygamber ne sahâbe, ne de tâbi'ün nesillerinden bir kimse Kur'ân'ın mahlûk olduğu konusunda bir görüş beyân etmişlerdir.*" (bk. Ahmed b. Süleyman en-Neccâd, *er-Red 'alâ men yekûlû el-Kur'ân mahlûk* (nşr. Rızâullâh Muhammed İdrîs), Mektebetü's-Sahâbeti'l-İslâmiyye, Küveyt 1400/1980, s. 69).

¹⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 180.

¹¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 162.

çokça durulması faydadan hâli bir uğraştır. Bu mesele uğruna müslümanlar arasında ayrılıklar baş göstermiş, ilim adamları imtihana çekilmiş ve onun dinin temel ilkelerinden (mesâilu usûlî'd-dîn) biri olduğunu zannedenler bulunmuş olsa bile, önemli bir faydası bulunmamaktadır. Aksine bu mesele, ilmin fuzûliliğindendir (fuzûlu'l-ilm). Faydasız bir mesele olması sebebiyle Allah, sahâbe ve tâbi'ûn nesillerini bu konuda görüş beyân etmekten korumuştur.”¹²

Çalışmamızın konusu halku'l-Kur'ân meselesinin tarihçesini bütün yönleriyle ele almak olmadığı için aşağıda ana hatlarıyla bu nazariyenin ortaya çıkışına, tarihsel arka planına ve tartışmanın kaynağına dair mülâhazalara yer vermek suretiyle konuya bir başlangıç yapmayı düşünüyoruz.¹³ Daha önce belirttiğimiz gibi araştırmamızda, halku'l-Kur'ân'a dair muhtasar mülâhazalara yer vermek, konu bütünlüğünü sağlama amacına matuftur. Ayrıca bu nazariyenin çalışmanın ana eksenleriyle doğrudan ilgili olması da meseleye dair tarihsel sürece değinmeyi gerektirmektedir.

A. HALKU'L-KUR'ÂN TARTIŞMALARININ KAYNAĞI

İslâm düşünce tarihine bakıldığında halku'l-Kur'ân tartışmalarının ortaya çıkmasında, farklı etkenlerin söz konusu edildiği görülmektedir. Tartışmaları, müslümanların İran ve Bizans topraklarının önemli bir kısmını fethederek İslâm coğrafyasını genişletmesi sonucunda yabancı unsurlarla yakından tanışmasına yani dış etkenlere bağlayanlar olduğu gibi İslâm toplumunun sosyo-kültürel dinamiklerinin etkisine bağlayanların da olduğu anlaşılmaktadır. Mısırlı ilim ve fikir adamı 'Alî Sâmi en-Neşşâr (1917-1980) ve Hollandalı şarkiyatçı Arent Jan Wensinck (1882-1939)

¹² Muhammed b. 'Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl* (nşr. Ebî Hafs Sâmi b. el-'Arabî el-Eserî), Dâru'l-Fadîle, Riyâd 1421/2000, I, 95-96.

¹³ Halku'l-Kur'ân meselesi ile ilgili tartışmalara geçmeden evvel, konunun önemine binaen “kadîm” ve “hâdis” terimlerine yüklenen manalara değinmek istiyoruz. Gazzâlî'ye göre zaman itibarıyla kıdem (*kıdemun bi'z-zemân*), şeref itibarıyla kıdem (*kıdemun bi'ş-şeref*), mertebe itibarıyla kıdem (*kıdemun bi'l-mertebe*), mekân itibarıyla kıdem (*kıdemun bi'l-mekân*) ve zât itibarıyla kıdem (*kıdemun bi'z-zât*) olmak üzere beş çeşit kıdemden söz edilebilir. Gazzâlî, *el-Me'ârifu'l-'akliyye* adlı risâlesinde kıdem bu beş türünü tek tek örneklendirmektedir (bk. el-Gazzâlî, *el-Me'ârifu'l-'akliyye*, s. 103). Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) *el-Mübîn fi me'ânî elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* adlı eserinde “kadîm” terimini, “varlığının illeti olmayan (*mâ lâ illete li-vücûdihî*)” veya “varlığının başlangıcı olmayan”; hâdis'i ise “öncesinde yokluk geçmemiş olsa da bir illete bağlı olan (*mâ yef'takiru ilâ illetin ve in kâne gayru mesbûkin bi'l-'ademi*)” veya “yoklukla öncelenen ve varlığının başlangıcı olan” şeklinde tanımlamaktadır (bk. Seyfeddîn el-Âmidî, *el-Mübîn fi me'ânî elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* (nşr. Mahmûd eş-Şâfi'), Mektebetü Vehbe, Kâhire 1413/1993, s. 118-119).

halku'l-Kur'ân'ı, İslâm toplumunun entelektüel ufkunun gelişiminin bir yansıması olarak görmektedirler.¹⁴

İbn 'Asâkir (ö. 571/1176), İzzeddin İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) içerisinde olduğu bir grup ulemâya göre İslâm düşünce tarihinde, hicrî birinci asrın sonları ve ikinci asrın ilk yarısında bir müslüman tarafından ilk kez ilâhî sıfatları ta'til eden ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri süren kişi, son Emevî halifesi II. Mervân'ın (ö. 132/750) mürebbîsi Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736)¹⁵ olup onu bu konuda takip eden ise Cehm b. Safvân (ö. 128/745) olmuştur.¹⁶

Ca'd b. Dirhem el-Vâsıt şehrinde dönemin Kûfe valisi Hâlid b. 'Abdillâh b. Yezîd el-Kasrî (ö. 126/743) tarafından halka dönük yaptığı ilanda, şu gerekçeyle öldürülmüştür: *"Gidin kurbanlarınızı kesin, Allah kabul etsin. Ben de Ca'd b. Dirhem'i kurban edeceğim. Çünkü o, Allah'ın Hz. İbrâhîm'i dost edinmediğini (ennellâhe lem yettahiz İbrâhîme halîlen) ve Hz. Mûsâ ile konuşmadığını (ve lem yükelim Mûsâ teklîmen) ileri sürmektedir. Oysa Allah, İbn Dirhem'in Allah'a isnâd ettiklerinden beridir."*¹⁷ İbnü'l-Esîr'e göre, esasen Ca'd b. Dirhem ve takipçilerinin söylemleri Yahudi kaynaklıdır. Zira Yahudi asıllı olan Lebîd b. A'sam, beşer eliyle son şeklini alan Tevrât'ın vahiy ürünü olduğunu ispat etmek için 'onun yaratılmışlığını' ileri sürmekteydi.¹⁸ Onun yeğeni olan Tâlût da halku'l-Kur'ân'a dair bir risâle kaleme alarak müslümanlar arasında Kur'ân'ın yaratılmışlığını ilk defa söyleyip yayan kişidir. Dolayısıyla bu zevâta göre Kur'ân da Tevrât gibi ilâhî bir kitapsa bunlardan birisinin mahlûk olması, benzer şekilde diğerinin de mahlûk olmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte William Montgomery Watt (1909-2006), bu görüşün Hanbelîler

¹⁴ 'Alî Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Dârü'l-Me'ârif, Kâhire 1977, I, 407-408; Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Routledge Taylor & Francis Group, New York 2008, p. 70, 77, 79.

¹⁵ İbn 'Asâkir ed-Dımaşkî, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (nşr. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garamel-Amrî), Dârü'l-Fikr, Beyrût 1421/2001, LXXII, 99; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Me'ârif, Beyrût 1410/1990, IX, 350; Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebî Gudde, *Mes'ele'tü halki'l-Kur'ân ve eseruhâ fî sufûfi'r-rüvât ve'l-muhaddisîn ve kütübi'l-cerh ve't-ta'dîl*, Mektebetü'l-Matbu'âtü'l-İslâmiyye, Beyrût 1426/2005, s. 5-6.

¹⁶ Takiyyuddîn İbn Teymiyye, "el-'Akidetu'l-Hameviyyetü'l-kübrâ" (*Mecmû'atu'r-Resâil*'in içinde), Mektebetü Matba'ati lhyâit-Türâsî'l-'Arabî, Beyrût, ts., I, 435; a.mlf., *Der'u't-te'ârudî'l-'akl ve'n-nakl* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Câmîatu'l-İlmâm Muhammed b. Suudî'l-İslâmiyye, Riyâd 1411/1991, I, 312-313; 'İzzüddîn İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-târih* (nşr. 'Ömer b. 'Abdisselâm Tedmurî), Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1433/2012, VI, 149.

¹⁷ Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd* (nşr. Fehd b. Süleymân el-Füheyd), Dâru Atlasî'l-Hadrâ, Dımaşk 1425/2005, II, 9-10.

¹⁸ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. 'Alî es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyetü'l-kübrâ* (nşr. Mahmûd Muhammed Tanahi-Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî), İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1383/1964, II, 37-61. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 371-375.

tarafından ileri sürülmesi ve dolayısıyla “Kur’ân’ın yaratılmış olduğuna inananları, kötü şöhrete sahip bir adamla irtibatlandırmak suretiyle itibardan düşürme gayreti” olarak değerlendirdiği için temelsiz bulmaktadır.¹⁹ Watt’ın bu konudaki değerlendirmesine katılmak mümkündür. Onun da belirttiği gibi bu konunun ilgili zevât tarafından ortaya konulduğu yaklaşımı, sahîh kaynaklara dayanmamaktadır.

Halife el-Me’mûn’un (ö. 218/833) Bağdat valisi ve aynı zamanda seferde olduğu için vekili olan İshâk b. İbrâhîm el-Huzâ’î’ye gönderdiği mektuplara bakıldığında Me’mûn’un, halku’l-Kur’ân muhâliflerinin iddialarını, hristiyanların Hz. İsa’nın mâhiyeti hakkında ileri sürdükleri görüşlerle özdeşleştirdiği anlaşılmaktadır. Me’mûn’un bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

Hristiyanların Meryem oğlu İsa’nın kelimetullâh olması sebebiyle yaratılmamış olduğunu düşünmeleri gibi bunlar da benzer şekilde Kur’ân’ın mahlûk olmadığını savundular. Oysa “إِنَّا جَعَلْنَاهُ” (ez-Zuhrûf 43/3) âyetinin te’vîlinin, “innâ halaknâhu” olması, Kur’ân’ın mahlûk olduğunun göstergesidir. Benzer şekilde “هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا تَوْحِيدَهَا لِيَشْكُرَ إِلَيْهَا”/Sizi tek bir candan yaratıp ondan da kendisinin sükûnet bulacağı eşini vareden O’dur.” (el-A’râf 7/189); “وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ” (el-Enbiyâ 21/30) ve “وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا”/Ve canlı olan her şeyi sudan yarattık.” (el-Enbiyâ 21/30) ve “وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا” (en-Nebe 78/10-11) âyetlerinde geçen ce’ale kelimesi, “haleka” anlamındadır.²⁰

Me’mûn’un bu ifadelerine göre halku’l-Kur’ân nazariyesi hristiyan teologları tarafından ileri sürülen argümanlara tepkisel olarak doğmuştur. Dolayısıyla bu nazariyenin doğuşunda, hristiyan etkisinin olduğu ileri sürülebilir.²¹

Tefsir ve Kalam geleneklerine bakıldığında, ‘Kur’ân’ın mahlûk olduğu’ görüşünü ilk defa dile getiren kişinin Ca’d b. Dirhem olduğunu ileri sürenlerin yoğunlukta olduğu görülmektedir. Bununla birlikte İbn Kuteybe ed-Dîneverî’ye (ö. 276/889) göre bu konuyu ilk defa gündeme getiren Beyân b. Sem’ân et-Temîmî (ö. 119/737)²² iken; Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Muhammed b. İsmâ’il

¹⁹ William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fırlı), Umran Yay., Ankara 1981, s. 305.

²⁰ Ebû’l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr, *Kitâbu Bağdât* (nşr. İhsân Zenûn es-Sâmirî), Dâru Sâdir, Beyrût 1470/2009, s. 236; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm), Dâru’l-Me’ârif, Kâhire 1960, VIII, 631-634.

²¹ Arent Jan Wensinck’a göre Mu’tezilîler, Allah’ın sözünün yaratılmamış olduğu öğretisini (*uncreated word of God*) reddetmeleri ile bariz anti-hristiyan ve anti-maniheist bir duruş sergilemişlerdir (bk. Wensinck, *The Muslim Creed*, p. 70).

²² Beyân b. Sem’ân Kûfe’de saman ticaretiyle meşgul olması sebebiyle Beyân et-Temmân olarak da bilinmektedir (bk. İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu’l-ahbâr*, Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, Beyrût, ts., II, 148). İbn

el-Buhârî (ö. 256/870), Dâvûd b. 'Alî ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve Ebû Hilâl el-'Askerî'ye (ö. 400/1009) göre ise Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü ilk defa ileri süren kişi Ebû Hanîfe'dir (ö. 150/767). 'Askerî, halku'l-Kur'ân iddiasının ilk olarak Ebû Hanîfe tarafından ileri sürüldüğünü açık bir üslûpla ifade etmez. Ancak *el-Evâ'il* adlı eserinde, '*İnsanlar, ilk kez Ebû Hanîfe'nin yaşadığı zaman diliminde halku'l-Kur'ân konusunda ihtilâf etmişlerdir (Evvelu mâ'htelafe'n-nâsu fî halki'l-Kur'ân eyyâme Ebî Hanîfe)*' şeklinde bir konu başlığı açtığı görülür. 'Askerî'nin ifadeleriyle, "*Kur'ân'ın yaratılmışlığı hususu, Ebû Yûsuf'a sorulduğunda o, 'Kur'ân mahlûktur' demekten kaçındı. Aynı husus Ebû Hanîfe'ye sorulduğunda ise o, 'Kur'ân mahlûktur' dedi. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre, 'Kur'ân'a yemin olsun ki şunu muhakkak yapmayacağım (Ve'l-Kur'ânî lâ ef'alu kezâ)'* diye yemin eden biri, gerçekte, Allah'tan başkası adına yemin etmiştir. Hâlbuki Allah'tan başka her şey mahlûktur."23 Bu iktibâsta anlatıldığına göre Ebû Hanîfe'ye göre Allah'tan başkası adına yapılan yemin, gerçekte yemin değildir. Kur'ân Allah'ın isimlerinden olmadığına göre Kur'ân üzerine yapılan yemin, yemin olmamaktadır. Netice olarak Allah dışında olan her şey mahlûktur. Kur'ân da Allah olmadığına göre o da mahlûktur.²⁴

Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* isimli kitabında Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunduğuna dair dört rivâyete yer vermektedir. Bu rivâyetlerde aktarıldığına göre Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738), Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) şöyle demiştir: "*Müşrik olan Ebû Hanîfe'ye, kendisinden berî olduğumu bildir. Çünkü o Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylüyor.*" Bir diğer rivâyete göre Ebû Yûsuf şöyle demiştir: "*Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrinden vazgeçirinceye kadar iki ay boyunca Ebû Hanîfe ile tartıştım.*"²⁵ Bu rivâyetleri aktaran Eş'arî'nin, Ebû Hanîfe'nin gerçekten halku'l-Kur'ân savunucusu olup olmadığına veya önceleri bu konuda fikir beyân ettiği halde sonra bundan avdet ettiği ya da iddia edildiği üzere takiyye etmek suretiyle Kur'ân'ın gayr-ı mahlûk olduğunu söylemek zorunda kaldığına dair leh ve aleyhte herhangi bir açıklamada bulunmadığı görülmektedir.

Kuteybe'nin halku'l-Kur'ân'ın menşei konusundaki kanaatini, İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtibî (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât* adlı eserinde ve Cemâleddîn el-Kâsımî (1866-1914) de *Mehâsinü't-te'vîl* isimli tefsirinde yer vermektedir (bk. eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 226; Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, I, 63).

²³ Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdillâh el-'Askerî, *el-Evâ'il* (nşr. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl), Dâru'l-Besîr li's-Sakâfeti ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, Tantâ 1407/1987, s. 369.

²⁴ Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân meselesiyle ilişkilendirilmesinin onun yukarıda verilen fetvâsının yanı sıra başka fetvâlarından da hareket edildiği düşünülebilir. Örneğin Kur'ân'ın i'câzını, nazımda veya lafızda değil, manada olduğunu ileri sürmesi ve Kur'ân'ın bütünlüğünde Tevrât veya İncîl'den aktarılan ilâhî iktibâsların orijinaliyle namaz kılmanın, namazı fâsid kılmayacağını düşünmesi sebebiyle de olabilir. İlerleyen sayfalarda Ebû Hanîfe'nin ilâhî iktibâslara dair düşüncesi ve bu konuda serdedilen farklı yaklaşımlar mütalaa edilecektir.

²⁵ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (nşr. Sâlih b. Mukbil et-Temimî), Dâru'l-Fazîle, Riyâd 1432/2011, s. 342-349.

Son devir Osmanlı âlimlerinden Muhammed Zâhid el-Kevserî (1879-1952), *Te'nîbü'l-Hatîb* adlı eserinde, klasik dönem biyo-bibliyografik kitâbiyâtta Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân'la ilişkilendirilmesi ve onun Hadis metinlerini bırakıp kıyâsla içtihad etmesi gibi polemiklerin muhtevi olduğu yüz elli rivâyeti metin ve isnâd açısından tetkik etmekte ve bunların asılsız olduğunu ortaya koymaktadır.²⁶ 'Alî Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* adlı eserinde ve Abdülfettâh b. Muhammed Ebû Gudde (1917-1997), *Mes'etü halki'l-Kur'ân* isimli risâlesinde 'halku'l-Kur'ân konusunun ilk olarak Ebû Hanîfe ile ilişkilendirilme iddiasının isabetli olmadığını belirtmektedirler.²⁷ Neşşâr'ın da ifade ettiği gibi esasen bu konuda üç ihtimalden söz edilebilir. Buna göre ya *el-Fikhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye isnâdı doğru değildir. Ya da o önceleri halku'l-Kur'ân'ı savunurken daha sonra bu görüşünden 'avdet etmiştir. Veyahut o, kelâmullâhı "kelâm-ı lafzî" ve "kelâm-ı ma'nevî" olmak üzere ikiye ayırmış ve dolayısıyla kelâm-ı lafzî'yi mahlûk saymıştır.²⁸

İbn Meymûn'a göre ise halku'l-Kur'ân tartışması Yahudi ulemâsının tartıştıkları bir mevzu olup Mu'tezile, bu konuyu kendilerinden alarak Kur'ân'a uyarlamaya çalışmıştır.²⁹ İbn Meymûn'un 'Yahudilerin Allah'ın sıfatları konusunda ortaya koyduğu ve açıkladığı yaklaşımlar'la Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlara dair yaklaşımının çoğu noktada özdeşleştiği görülmektedir. Bu sâiklerle kelâmullâh tartışmalarının neşet bulmasında, dış etkenlerin rolü inkâr edilemez. Bununla birlikte *kelâmullâh*la ilgili tartışmalarının orijinini, bütünüyle yahudi veya hristiyan etkisine ve dolayısıyla dış faktörlere bağlamanın isabetli olmadığını da söylemek mümkündür. Zira bu tartışmaların neşet etmesinde İslâm dünyasında ilâhî sıfatlarla ilişkili olarak sıfatların ezeli veya hâdis kabul edilişiyle ilgili tartışmalar, Kur'ân'ın 'müteşâbihleri muhtevi olması'³⁰ ve buna bağlı olarak serdedilen farklı yaklaşımlar, Arap-mevâlî ilişkisi ve bu ilişki bağlamında yaşanan sosyal sınıf mücadelesinin tezahürü gibi iç dinamikler de başat bir rol oynamış olabilir.³¹

²⁶ el-Kevserî'nin Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân'la ilişkilendirildiği rivâyetlere dair tahlilleri için bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*, Kâhire 1410/1990, s. 105-130.

²⁷ Abdülfettâh Ebî Gudde, *Mes'etü halki'l-Kur'ân*, s. 7-8.

²⁸ en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I, 237-238.

²⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 180.

³⁰ Muammer Esen, *Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 11.

³¹ Dillerin kaynağı meselesi ilk çağlardan itibaren üzerinde tartışılan bir husustur. İslâm düşünce tarihinde ise daha çok halku'l-Kur'ân'la ilgili tartışmaların gündeme gelmesiyle bu konu tartışılır olmuştur. Bu bağlamda halku'l-Kur'ân nazariyesini savunanların büyük bir bölümünü oluşturan mevâlîlerin, esasen Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri sürmekle dışlandıkları bir toplumda Arapça'nın da mahlûk olduğunu ve dolayısıyla Araplara, onların sosyal statülerinin kendileriyle eşit olduğunu ihsâs ettirmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla halku'l-Kur'ân nazariyesinin bir tür Arap-mevâlî ilişkisi ve bu ilişki bağlamında yaşanan sosyal sınıf mücadelesinin tezahürü olduğu söylenebilir. Bu konuda daha fazla ayrıntı için bk.

Netice olarak halku'l-Kur'ân konusunun ortaya çıkış âmillerini iç dinamik veya dış dinamik olarak ortaya koyan zevâtın iddialarını temellendirirken, dinî inanç veya mezhebî sâiklerle hareket ettikleri söylenebilir. Halku'l-Kur'ân'ı Hristiyanlık veya Yahudilik ile temellendirenlerin bu dinlere mensubiyetleri ve dolayısıyla *merkezci* (merkeze doğru yönelme) bir anlayışa sahip oldukları; Ehl-i Sünnet ulemâsının penceresinden konuya bakıldığında Mu'tezile'nin ehl-i bid'at olarak addedilmesi, yani öteki olarak kabul edilmesi nedeniyle Mu'tezile'nin temel paradigmasını dış kaynaklara bağlamak suretiyle *merkezkaç* (merkezden uzaklaşma) bir yaklaşıma sahip oldukları müşâhede edilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kelâmullâh ve halku'l-Kur'ân konusunda ortaya konulan tartışmaların neşv ü nemâ bulmasında, her türlü iç ve dış tesir bu konunun tartışılmasında etken olmuş olabilir. Bununla birlikte daha önce ifade ettiğimiz gibi bize göre temel etken, *heresi* veya *heretik* bir etkiden ziyade İslâm coğrafyasında Abbâsî Rönesans hareketinin tahakkuk etmesinin sonucu olarak ve İslâm toplumunun sosyo-kültürel dinamiklerinin etkisiyle 'ilâhî hitâbın ezeliîliği veya yaratılmışlığı' meselesi tartışma konusu olmuştur. Dolayısıyla problemin ortaya çıkmasında "fetihler" sonrası kültürel ortam ve "tercüme" faaliyetleri sonrasında tanışılan felsefî ve ilmî mîrâs gibi dış etkenlerin rolü inkâr edilmemekle birlikte, meselenin Tefsir ve Kelam geleneklerinde işlenişine bakıldığında İslâm toplumunun sosyo-kültürel dinamiklerinin daha etkili olduğu görülmektedir.

B. HALKU'L-KUR'ÂN TARTIŞMALARININ SİYASAL VE SOSYAL İZDÜŞÜMLERİ

Abbâsî ve Büyük Selçuklu devletlerinde meydana gelen *mihne* olaylarının arka planını ve siyasal-sosyal izdüşümlerini incelemeyi konu edinmeden önce, "mihne" kelimesinin etimolojik yapısını ve anlam tahlilini yapmak gerekmektedir. Bu çerçevede *mahn* kökünden türeyen *mihne* kelimesi sözlükte, "sorguya çekmek, çetin imtihana tabi tutmak, imtihan etmek, soruşturmak, sınamak, denemek, bir şeyin hakikatini araştırmak, inceliklerini düşünmek, arıtmak, sıkıştırmak, boyun eğdirmek, kamçıya başvurarak dövmek (*ed-darbu bi's-savt*) ve eziyet etmek" gibi manalarda kullanılmaktadır. "Bir şeyin inceliklerini düşündü." anlamında *imtehan*e'l-kavl denilmektedir. *Mihne* kelimesinin çoğulu *mihandir*.³² Bu kelimenin sözlükte menfî ve müsbet

³² Alî Muhammed Hasan el-'Ammârî, *Kaziyetü'l-lafz ve'l-ma'na ve eserühâ fî tedvini'l-belâgatî'l-'Arabiyye (ilâ 'ahdi's-Sekkâkî 555-626 h.)*, Emire li't-Tibâ'a, Kâhire 1420/1999, s. 10-13; Muharrem Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2019, 1/37, s. 353-382; M. Akif Özdoğan, *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam*, Ensar Yay., İstanbul 2018, s. 31-40.

³² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIII, 401-402. İngilizce'de "mihne" kelimesinin eşdeğeri olarak genellikle *anathema* kelimesi kullanılmaktadır (bk. Josef van Ess, "Verbal Inspiration", p. 181).

anlamları bulunmakla birlikte halku'l-Kur'ân bağlamında "mihne" kelimesinin daha çok menfi anlamda, yani "resmi kovuşturma ve işkence" yerinde kullanıldığı söylenebilir.

1. Birinci Mihne Dönemi (212-234/817-848)

Halku'l-Kur'ân bağlamında İslâm düşünce geleneğinde ilk mihne, Abbâsî İmparatorluğu döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde vuku bulan tartışmaların canlı şahidi olan bir müellife ait tarihsel belge niteliği taşıyan bir eserinden söz etmekle konuya giriş yapmak istiyoruz. Halku'l-Kur'ân konusunda cereyan eden tartışmaları içeren ve modern döneme kadar ulaşan en eski eser, Abdülazîz el-Kinânî'ye isnâd edilen *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi 'alâ men kâle bi-halki'l-Kur'ân* adıyla bilinen çalışmadır. Söz konusu eserin "mihne" dönemini başlatan Me'mûn dönemine ait olması ve Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığını savunan tarafların delillerini ve delillerin tartışmasını içermesi sebebiyle, halku'l-Kur'ân nazariyesini anlamaya katkı sunması açısından önemi açıktır. Bu tartışmanın taraflarından biri, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) talebelerinden Kinânî iken diğeri halku'l-Kur'ân taraftarı olan ve aynı zamanda Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un talebesi olup zâhid ve âbid bir Hanefî fakîhi olarak da tanınan Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'dir (ö. 218/833).³³ *el-Hayde*'de aktarıldığı üzere Kinânî ile Bîşr el-Merîsî arasında cereyan eden tartışma, (i) "şey" kelimesinin mefhûmu, (ii) "Allah'ın ilminin" mâhiyeti ve (iii) "*innâ ce'alnâhu Kur'ânen 'arabiyyen le'alleküm ta'kilûn*" (ez-Zuhruf 43/3) âyetinde geçen "ce'ala" fiilinin anlamı olmak üzere temelde üç noktada belirginleşmektedir.³⁴

el-Hayde anlatımına göre, kelâmulâhın kadîmliğini savunan Kinânî, tartışmanın kesin gâlibidir. Kinânî'nin ortaya koyduğu münazara performansı, Me'mûn'un takdir ve teveccühünü kazanmış ve bu başarısından dolayı ona on bin dirhem vermek suretiyle ödüllendirmiştir. Kanaatimizce tartışmanın gâlibinin Kinânî olup olmadığı konusu tartışmaya açıktır. Çünkü bu tartışmanın karşı cephesinde yer alan Bîşr el-Merîsî'nin düşünceleri kendi kaynaklarından veya onun ağzından değil de muhâlifî olup kendi görüşünü haklı göstermeye çalışan Kinânî tarafından hazırlanmıştır.³⁵ Kinânî ile Bîşr arasındaki tartışma, muhtemelen 208'de (824) gerçekleşmiştir. Söz konusu tartışmanın üzerinden yaklaşık dört yıl geçtikten sonra 212 (827) yılında, Kâdıkudât İbn Ebû Duâd'ın (ö. 240/854) da etkisi ve yönlendirmesiyle Me'mûn, 'Kur'ân'ın mahlûk olduğuna

³³ Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'nin hayat hikâyesi ve ilmi kişiliği için bk. Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı* (çev. Mehmet Dağ), Ankara Okulu Yay., Ankara 2018, s. 105-106; Ahmet Saim Kılavuz, "Bîşr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 220-221.

³⁴ Abdülazîz el-Kinânî, *el-Hayde*, s. 21-85; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân* (nşr. İhsân Abbâs), Dâru Sâdir, Beyrût, ts., I, 277-278. Ayrıca bk. Akoğlu, "el-Hayde", s. 19-32.

³⁵ Esen, *Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde*, s. 37-38.

inandığını' resmen ilan etmiş ve bu düşüncüyü devlet politikası haline getirmiştir.³⁶ Böylece Halîfe'nin halku'l-Kur'ân konusundaki fermanıyla bu görüş, devletin resmi ideolojisi olmuştur. Me'mûn tarafından devlet politikası haline getirilip Mütevekkil Alellâh'ın (ö. 247/861) talimatıyla nihayete eren uygulamanın zaman aralığında Mu'tezile, altın çağını; Ehl-i Sünnet ise "mihne" dönemini yaşamıştır. Dolayısıyla Me'mûn'un emirnâmesiyle, Ca'd b. Dirhem gibi Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunanların ölüm ve sürgün gibi çeşitli işkencelere tâbi tutulmak suretiyle tahakkuk edilen "mihne" bu defa Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunanlara doğru yön değiştirmiştir.

Me'mûn ile başlayıp Mu'tasım-Billâh'la (ö. 227/842) devam eden Vâsık-Billâh (ö. 232/847) döneminde giderek hafifleyen ve Mütevekkil Alellâh'ın halife olduğu zamanda resmen vazgeçilen halku'l-Kur'ân söylemi, devletin resmî bir politikası haline getirilerek dinî otorite ile siyâsî otorite arasındaki yakınlaşmanın veya çatışmanın meşruiyet aracı yapılmıştır.³⁷ Mütevekkil Alellâh'ın 234 (848) yılında, halku'l-Kur'ân bağlamında Kur'ân'ın mâhiyetine ilişkin tartışmaları yasaklayan bir emirnâme yayınlamasıyla³⁸ siyasi amaçlı olarak başvuru bu uygulama yine siyasi anlamda kısmen durma eğilimine girmiştir.³⁹

İslâm tarihi tabakât kitaplarında kaydedilen bilgilere göre Halife Me'mûn döneminden, Mütevekkil'in halife olma sürecine kadar çok sayıda selef ulemâsı mihneye maruz kalmıştır. Asbağ b. el-Ferec (ö. 225/840), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843), Seccâde el-Bağdâdî, Kavârîrî, Hâris b. Miskîn (ö. 250/864) ve Muhammed b. Nûh, Abbâsî halifelerinin halku'l-Kur'ân söylemlerine muhâlefet edenlerin önde gelenleri arasında sayılmaktadır. Bunlardan Muhammed b. Nûh'un işkence sonucu öldüğü; Ahmed b. Nasr el-Huzâî'nin (ö. 231/846) Vâsık-Billâh tarafından öldürüldüğü; Ahmed b. Hanbel'in uzun bir süre işkenceye tâbi tutulduğu tarih kitaplarında kaydedilmektedir.⁴⁰

³⁶ Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, II, 38. Ayrıca bk. Akoğlu, "el-Hayde", s. 30.

³⁷ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016, s. 204-207; Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'ân Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, s. 63.

³⁸ Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî'ye (ö. 771/1370) göre halku'l-Kur'ân'ın devletin resmî mezhebi olduğu tarih aralığı hicrî 218-234'tür. Bu konuda detaylı malumat için bk. Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, II, 38, 54.

³⁹ Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1401/1981, s. 69; Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, II, 54; Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh, *Duha'l-İslâm, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî*, Beyrût 1351/1933, III, 198.

⁴⁰ Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, II, 37-61. Ayrıca bk. Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", XV, 371-375.

Halku'l-Kur'ân meselesine dair mihne'nin yön değiştirmesi sonucunda gerek Mu'tezilî ulemâ gerekse de bu meseleye dair görüşünü açıklamayıp tevakkuf edip ifrât ve tefrîte kaçmadan hakikatin izini sürmeye gayret eden çok sayıda muhaddis, müfessir ve mütekellim ulemâ, cerhe tabi tutulup haksız ithamlara maruz kalmışlardır. Örneğin, "Falanca halku'l-Kur'ân meselesinde tevakkuf eden mel'ûnlardandır." anlamında *fûlânun mine'l-vâkifeti'l-mel'ûneti* ve 'sapık lafziyyedendir' anlamında *mine'l-lafziyyeti'd-dâlleti* şeklinde, ulemânın birbirini itham ettikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra bu mesele, insanların düşmanlarına karşı haksız ve ölçüsüzse kullandıkları bir iftira ve intikam aracı da olmuştur.⁴¹ Esasen mihnenin ikinci kez yön değiştirdiği, yani Ehl-i Sünnet'e yönelik "mihne" bu emirnâme ile bitmiş; ancak Mu'tezile'ye yönelik mihnenin, tekrar başladığı anlaşılmaktadır. Halife Mütevekkil, "Mahlûk olan Kur'ân'ın Rabbi Allah'tan başka ilâh yoktur." anlamında *"lâ ilâhe illellâh Rabbu'l-Kur'ânî'l-mahlûk"* söylemini camilere yazdırarak Mu'tezile propagandası yapan ve aynı zamanda Mısır'ın kâdilkudâtı olan Muhammed b. Ebî'l-Leys el-Esam el-Hârezmî'nin dövülmesini ve insanlar arasında rüsvâ edilmesi için sakallarının kestirilmesini emretmiştir.⁴²

Son tahlilde mihnenin yön değiştirmesiyle birlikte, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul edenlerle ve dolayısıyla Mu'tezilî ulemâyla aynı mecliste oturulmaması, onlarla irsiyet bağı kurulmaması ve onlara mîrâsçı olunmaması, hasta olduklarında ziyaretlerine gidilmemesi, kendilerine selam verilmemesi ve arkalarında namaz kılınmaması gibi hükümler uygulanmıştır.⁴³ Netice olarak Mütevekkil'in Ehl-i Sünnet'e yönelik mihneyi, bir emirnâmeyle bitirmesi akabinde Mu'tezile'ye karşı tepkiler başlamış ve toplumda oluşan bunalımın sonucunda Ebû İsâ Muhammed el-Verrâk (ö. 247/861), İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913) ve Eş'arî⁴⁴ gibi çok sayıda zevât

⁴¹ Abdülfettâh Ebî Gudde, *Mes'eletü halki'l-Kur'ân*, s. 10, 20.

⁴² Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, 198.

⁴³ Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul 2006, s. 255.

⁴⁴ Mezhep değiştirenler içerisinde Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin Sünnîliğe geçişi ile ilgili, başka faktörler de zikredilebilmektedir. Eş'arî'nin Sünnîliğe geçişini, gördüğü rüyalara bağlayanlar olduğu gibi "ihve-i selâse" konusunda hocası Ebû 'Alî el-Cübbâî ile tartışması sonucunda aldığı bir karara dayandıranlar da bulunmaktadır (bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1405/1985, II, 134; Wensinck, *The Muslim Creed*, p. 87; Mehmet Bulut, "İhve-i Selâse", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 6-7). Eş'arî'nin mezhep değiştirmesinden yaklaşık 50 yıl kadar sonra da (346/957'de), itikadda Eş'ariyye'yi, fıkhıta Şâfi'î mezhebinin benimseyen Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Mu'tezile'ye geçmiştir (bk. Metin Yurdağur, "Kâdî Abdülcebbar", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 103-105). Onun mezhep değiştirmesinde temel etkenin, Büveyhî hükümdarı Müeyyidüddavle'nin veziri ve danışmanı olan Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995), Mu'tezile âlimlerini himaye etmesi ve onları ayrıcalıklı kılması düşünülebilir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî* adlı eserinden bir nüshayı Sâhib b. 'Abbâd'a göndermesi ve onun da ilgili eser konusunda övgü dolu sözler sarfetmesi de meselenin politik yönünün olduğunu ihsâs ettirmektedir (bk. Ca'fer es-Sübhânî, *Buhûs fi'l-mîlel ve'n-nihal*, Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, Kum 1427, III, 355-360). Dolayısıyla çeşitli zaman dilimlerinde takip edilen siyâsî politikaların,

mezhep değiştirmiş, kendi mezheplerini eleştirir ve birbirlerini tekfir eder olmuşlardır.⁴⁵ Bilhassa İbnü'r-Râvendî'nin Râfizîlere ve Eş'arî'nin Sünnîlik hareketine katılması, Mu'tezile'nin gelişiminin durmasına ve kötü gidişine ivme kazandırmıştır.

2. İkinci Mihne Dönemi (445-455/1053-1063)

Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı Tuğrul Bey (ö. 455/1063) döneminde, Mu'tezile tekrar canlanma fırsatı elde etmiştir. Tuğrul Bey'in taassubiyet derecesinde Mu'tezile taraftarı olan Ebû Nasr 'Amîdülmülk el-Kündürî'yi (ö. 456/1064) vezir olarak atadığı ve sekiz veya on yıl vezirlik görevinde tuttuğu dönemde, Mu'tezile devletin resmi mezhebi veya din anlayışı haline gelmiştir. 'Amîdülmülk, ehl-i bid'atle mücâdele adı altında Râfizîlerin yanı sıra Eş'arîler üzerinde de şiddetli bir baskı kurmuştur. Bu doğrultuda 445/1053 yılı itibarıyla on yıl süren "ikinci mihne" döneminde sistemli bir şekilde Mu'tezile akidesi, 'Amîdülmülk tarafından devletin resmi politikası olarak öne çıkarılmıştır.⁴⁶

'Amîdülmülk vezâret makamında olduğu zaman diliminde, Mu'tezilî paradigmaya uygun politikalar geliştirmiştir.⁴⁷ Bu bağlamda İslâm düşünce tarihinde, Kündürî'nin ve dolayısıyla Selçukluların Eş'arî ve şâfi'îlere karşı dışlayıcı ve ötekileştirici bir tutum sergilemeleri nedeniyle bu evreye *mihnetu'l-Eşâ'ira* veya *mihnetu'l-Selâcika* denmektedir. Bu dönemde Eş'arî ve şâfi'îlere minberlerde lanet okunması, bir devlet politikası olarak görülmektedir. Takip edilen bu politikadan dolayı Cüveynî, İbnü'l-Muvaffak olarak bilinen Ebû Sehl Muhammed b. Hibetullâh ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) aralarında bulunduğu çok sayıda ulemâ, mağduriyet yaşamış ve bulundukları bölgelerden hicret etmek zorunda kalmışlardır.⁴⁸ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, bu dönemde Eş'arî'ye yöneltilen iddiaların asılsız olduğunu ortaya koymak amacıyla *şikâyetü Ehl-i Sünne bi-hikâyeti mâ nâlehüm mine'l-mihne* adıyla bir risâle kaleme almıştır.⁴⁹

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *Esrârü'l-belâga* ve *Delâilü'l-i'câz* adlı eserlerini yazdığı zaman diliminde Selçuklu topraklarında güçlü bir Mu'tezile propagandası hüküm

âlimlerin mezhep değiştirme konusunda başat bir rol oynadığı ve bu olgunun tabii karşılanacak kadar yaygın olduğu söylenebilir.

⁴⁵ Ehl-i Sünnet'e yönelik "mihne" sonrası, mihnenin yön değiştirmesiyle Mu'tezile'nin maruz kaldığı haksız uygulamalar ve toplumsal çöküş ile birlikte fikrî donukluğa dair izâhlar için bk. Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 209-278.

⁴⁶ Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*, Endülüs Yay., İstanbul 2018, s. 210-225; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yay., İstanbul 2009, s. 269-282.

⁴⁷ Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile*, s. 220-221.

⁴⁸ İbnü'l-Eşr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, VIII, 358.

⁴⁹ İbn 'Asâkir ed-Dımaşkî, *Tebyñü kezibi'l-müfterî* (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Dımaşk 1347/1928, s. 110.

sürmekteydi. Onun eserlerinde örtük bir Mu'tezile eleştirisinin bulunma sebebi, Cürcân şehri sakinlerinin çoğunun Mu'tezile'yi benimsemiş olmalarından kaynaklanmaktaydı. Abdülkâhir el-Cürcânî, Selçuk topraklarını uzun süre etkisi altına alan Mu'tezile propagandasının sonlanışına ve vezir Nizâmülmülk (ö. 485/1092) vesilesiyle Eş'arî düşüncenin yeniden canlanmasına da tanıklık etmiştir.⁵⁰

Netice olarak *mihnetu'l-Eşâ'ira* veya *mihnetu'l-Selâcika* olarak adlandırılan ve 445-455 (1053-1063) yılları arasında gerçekleşen bu uygulama, Tuğrul Bey'in vefatına kadar sürmüş ve Büyük Selçuklu Devleti'nin ikinci hükümdarı olan Alparslan (ö. 465/1072) döneminde Nizâmülmülk tarafından sona erdirilmiştir. Nizâmülmülk, bu politika yüzünden ülkelerini terk etmek zorunda kalan Abdülkerîm el-Kuşeyrî ve Cüveynî gibi devrin ileri gelen âlimlerin ülkelerine dönmelerini sağlamış ve Eş'arîlik-Şâfi'îliği de devletin resmi mezhebi kılmıştır.⁵¹ Dolayısıyla bu yolla, Eş'arîlik'e iâde-i itibarda bulunduğu söylenebilir. Nizâmülmülk döneminde Eş'arîlere yönelik mihne tekrar yön değiştirmiş ve Mu'tezilî âlimler bu defa mihneyi yaşamışlardır. Ebû Nasr el-Kündürî gibi Mu'tezili zevâtın görevden alınmaları, tutuklanmaları, mallarının müsâdere edilmeleri, hapse atılmaları ve sonrasında öldürülmeleri mihneye maruz kaldıklarını göstermektedir.⁵²

Yukarıda kelâm-ı mahkî tartışmalarının tarihsel arka planı olarak görülen Kur'ân'ın mahlûk olduğu (halku'l-Kur'ân) görüşünün kaynağı ve bu meselenin, devletin resmi politikası olarak kabul edildiği Abbâsîler ile Büyük Selçuklu Devleti dönemleri ana hatlarıyla ele alındı. Halku'l-Kur'ân meselesinin neş'et etmesinde çok sayıda âmilden söz edildiği görülmüştür. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla bu meselenin hayat bulması, İslâm toplumunun iç ve dış dinamikleriyle doğrudan ilgilidir. Problemin ortaya çıkmasında "fetihler" sonrası kültürel ortam ve "tercüme" faaliyetleri sonrasında tanışılan felsefî ve ilmî mîrâs gibi dış etkenlerin rolü inkâr edilmemekle birlikte, meselenin Tefsir ve Kelam geleneklerinde işlenişine bakıldığında İslâm toplumunun sosyo-kültürel dinamiklerinin daha etkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla İslâm dünyasında ilâhî sıfatlarla ilişkili olarak sıfatların ezeli veya hâdis kabul edilişiyle ilgili tartışmalar, Kur'ân'ın 'müteşâbihleri muhtevi olması' ve buna bağlı olarak serdedilen farklı yaklaşımlar,

⁵⁰ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 14-15.

⁵¹ İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, VIII, 358. Tuğrul Bey ve 'Amîdülmülk döneminin dinî ve siyâsî uygulamaları konusunda detaylı bilgi için ayrıca bk. Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile*, s. 210-225.

⁵² İbn Hallikân'ın aktardığına göre 'Amîdülmülk kendisini öldürmekle emredilen celladına "Bî'se mâ fe'alte, 'alimetü'l-etrâku katle'l-vüzerâ'i ve ashâbi'd-devâvîn.../Ne çirkin bir iş yaptın, artık Türkler vezirlerin ve kanaat önderlerinin öldürülmelerini de bilmiş oldular..." ifadelerini Nizâmülmülk'e iletmesini istemiştir (bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 142; İhsân 'Abbâs, *Şezarât min kütübün mefkûdetin fi't-târih*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1408/1988, s. 156).

Abbâsî halifesi Me'mûn tarafından 830'da Bağdat'ta Beytû'l-Hikme'nin kurulması, Arap-mevâlî ilişkisi ve bu ilişki bağlamında yaşanan sosyal sınıf mücadelesinin tezahürü gibi iç dinamiklerin daha etkili olduğu müşâhede edilmektedir.

Halku'l-Kur'ân meselesinde yaratılmış düşüncesini savunanların Abbâsî halifesi Me'mûn dönemine kadar "mihne"yi yaşadıkları ve her türlü siyasi ve toplumsal baskılar altında kaldıkları anlaşılmaktadır. Me'mûn'un emirnâmesiyle devlet politikası haline gelen Mu'tezilî anlayış, önceden Ca'd b. Dirhem gibi halku'l-Kur'ân'ı savunan zevâta yönelik olan öldürme, sürgün şeklinde ortaya çıkan "mihne", bu defa karşı gruba (muhâlifler) doğru yön değiştirmiştir. Mütevekkil'in bir emirnâmeyle Ehl-i Sünnet'e yönelik mihneye son vermesi akabinde, "mihne" tekrar yön değiştirmiştir. Bunun sonucunda gerek Mu'tezilî ulemâ gerekse de bu konuya dair görüşünü ve duruşunu açıklamayıp tevakkuf edip ifrât ve tefrîte kaçmadan hakikatin izini sürmeye gayret eden çok sayıda muhaddis, müfessir ve mütekellim ulemânın cerhe tabi tutulup haksız ithamlara maruz kaldıkları anlaşılmıştır.

Büyük Selçuklu Devleti döneminde "mihnetu'l-Eşâ'ira" veya "mihnetu'l-Selâcika" olarak adlandırılan uygulama, Tuğrul Bey'in vefatına kadar sürmüştür. Alparslan döneminde Nizâmülmülk tarafından bu siyasete son verilmiştir. Nizâmülmülk, bu politika yüzünden ülkelerini terk etmek zorunda kalan âlimlerin ülkelerine dönmelerini sağlamış ve Eş'arîlik-Şâfi'îliği de devletin resmi mezhebi kılmıştır. Nizâmülmülk döneminde Eş'arîlere yönelik "mihne" tekrar yön değiştirmiş ve Mu'tezilî âlimler bu defa mihneyi yaşamışlardır. Çok sayıda Mu'tezilî zevâtın görevden alınmaları, tutuklanmaları, mallarının müsâdere edilmeleri, hapse atılmaları ve sonrasında öldürülmeleri tekrar "mihne"ye maruz kaldıklarını göstermektedir.

Netice olarak hem Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü benimseyen Mu'tezile'nin ve onun gibi düşünen Hâricîyye ve Zeydiyye gibi diğer fırkaların, hem bu fikre karşı antitezler geliştiren Ehl-i Sünnet Kelam âlimlerinin, hem de bu konuda tevakkufu benimseyenlerin -konunun politize olmasının da etkisiyle- oldukça tavizsiz bir tavır takındıkları, kendi düşüncelerini Allah'ın ve Hz. Peygamber'in murâdının yegâne ifadesi olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Halku'l-Kur'ân konusunda görüş beyan edenler, genel olarak muhaliflerini tahkîr etmek suretiyle 'zındıklık, bid'at, sapkınlık, dalâlet, ilhâd hatta kimi zaman küfürle⁵³ niteledikleri ve dolayısıyla pejoratif (aşağılayıcı/yerici) bir üslûp kullandıkları görülmektedir.

⁵³ Halku'l-Kur'ân ile ilgili Sünnî Tefsir kitaplarında ve diğer İslâmî disiplinlerde zındıklık iddiaları hakkında detaylı mülâhazalar için bk. Yusuf Ağkuş, *Sünnî Tefsir Geleneğinde Zındıklık Algısı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2019, s. 171-190.

Takip eden başlıkta siyâsî tarihçesini ele aldığımız halku'l-Kur'ân'ın teorik düzeyde izleri mütâlaa edilmektedir. Bu doğrultuda "Lafız ve Anlam İlişkisi-Ayırımı Bağlamında Halku'l-Kur'ân Meselesi" alt başlığıyla da Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin "kelâm" kelimesine yükledikleri mefhûmlar, *kelâm-ı lafzî* ve *kelâm-ı nefsî* tartışmalarının mâhiyeti ve bu terkîpler üzerine inşâ edilen kuramlar ve düşünceler ele alınmaktadır.

II. LAFIZ VE ANLAM İLİŞKİSİ-AYIRIMI BAĞLAMINDA HALKU'L-KUR'ÂN MESELESİ

İslâm düşünce tarihine bakıldığında III./IX. ve IV./X. yüzyıllarda lafız ve anlam ilişkisi konusunun nahivcilerle mantıkçılar arasında vuku bulan tartışmaların odağını oluşturduğu görülmektedir. Bu tartışmaların ortaya çıkmasının temel sebebi, II./VIII. yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleriyle birlikte Yunan felsefe-mantık birikiminin Arapça'ya aktarılmış olması ve dolayısıyla İslâm coğrafyasındaki ilim zümrelerine yeni bir ilmî halkanın eklenmesinden kaynaklanmaktaydı. Büveyhî veziri Ca'fer b. Furât'ın huzurunda gerçekleşen bir tartışmada Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî'nin (Yûnânî) (ö. 328/940) temel iddiası, mantığın aklî/evrensel anlamlara, nahvin ise bir dilin lafızlarına ilişkin bir bilim dalı olduğudur. Dolayısıyla Mettâ, lafızları nahve, anlamları mantığa havale etmekteydi. Bu görüşe muhâlif olan Ebû Sa'îd el-Hasan b. 'Abdillâh es-Sîrâfî (ö. 368/979) ise evrensel anlamları elde etmek için Yunanlıların ortaya koyduğu mantık bilimine gerek olmadığını ve nahivdeki dil çözümlemesinin "anlam" meselesi için yeterli olduğunu ileri sürmekteydi. Dolayısıyla Sîrâfî'ye göre i'râb 'anlam'dır. Sîrâfî ile Mettâ arasında vuku bulan tartışmada lafız-mana ilişkisiyle sözün doğrusunu ve yanlışını belirlemede nahiv ve mantık bilimlerinden hangisinin daha belirleyici olduğu konusu çözümlenmeye çalışılmaktaydı.⁵⁴

Nahivcilerle mantıkçılar i'râbın lafız mı anlam mı olduğunu tartışırken Kelam âlimleri de sözün hakikatinin lafızlar mı yoksa zihindeki anlamlar mı olduğunu halku'l-Kur'ân bağlamında tartışmaktaydılar. Dolayısıyla halku'l-Kur'ân meselesi, lafız-anlam ekseninde mütâlaa edilen bir konudur.⁵⁵ İslâm ilâhiyâtı alanında lafız-mana ilişkisi veya ayırımı açısından halku'l-Kur'ân

⁵⁴ Nahivciler ile mantıkçılar arasında meydana gelen tartışmalarda, Sîrâfî ile Mettâ tartışması içerik ve metot bakımından bir dönüm noktasıdır. Sîrâfî ile Mettâ arasında vuku bulan tartışmaya dair detaylı malumat için bk. Ebû Hayyân 'Alî b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muâneşe* (nşr. Heysem Halîfe et-Ta'îmî), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût 1432/2011, s. 89-91. Ayrıca bk. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM Yay., Ankara 2017, s. 89-113; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 59-70.

⁵⁵ Muhammed 'Âbid el-Câbirî'nin (1936-2010) "el-Lafz ve'l-ma'nâ fî beyânî'l-'Arabî" adlı makalesinde halku'l-Kur'ân meselesinin sonucu olarak ilâhî kelâm bağlamında lafız ve anlam tartışmalarının başladığını ileri sürdüğü ve bu konuyu bütün yönleriyle ele aldığı görülmektedir (bk. Muhammed 'Âbid el-Câbirî, "el-Lafz ve'l-ma'nâ fî beyânî'l-'Arabî", *Fusûl: Mecelletü'n-Nakdi'l-'Arabî*, Kâhire 1985, VI/1, s. 32-33).

tartışmasını incelemenin, Kur'ân iktibâslarının mâhiyetini anlamak açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Tefsir ve Kelam disiplinleri arasında müşterek tartışılan mevzulardan biri olan halku'l-Kur'ân nazariyesi, İslâm'ın ilk düşünce akımları arasında yer alan Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi kelâmî fırkalar arasında tartışmalı bir konudur. Kelâmın Allah'ın bir sıfatı veya fiili olduğu hususu halku'l-Kur'ân tartışmasının odağını oluşturmaktadır. Bu girizgâhtan sonra aşağıda kelâmulâhın kadîm olamayacağını ileri süren Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân'a dair yaklaşımları ile kelâmın kadîmliğini savunan Ehl-i Sünnet'in lafız-anlam ilişkisi veya ayırımı bağlamında ortaya koydukları yaklaşımları tahlîl edilecektir. Kelâmulâhın mâhiyeti üzerine bina edilen görüşler incelenirken temel sâikimiz, meselenin ilâhî iktibâslarla olan ilişkisinin izini sürmek olacaktır.

A. KELÂMULLÂH'IN HÂDİS OLUŞUNUN TABİATI

Teorik, teolojik, dilbilimsel, felsefî ve siyâsî⁵⁶ olmak üzere beş boyutlu bir arka planı olan halku'l-Kur'ân meselesine dair Kâdî Abdülcebâr'ın belirttiğine göre Mu'tezile mezhebine mensup bütün ulemâ arasında Kur'ân'ın mahlûk, muhdes ve daha önce olmayıp sonradan Allah'ın yarattığı ve Allah'ın mef'ûlü⁵⁷ olduğu; Allah dışında başka bir şey olduğu; kulların maslahatlarına göre onu var ettiği; benzerlerini var etmede Allah'ın kâdir olduğunu ve Allah'ın bununla emredici, yasaklayıcı ve dolayısıyla bununla mütekellim olduğu hususunda bir ittifak bulunmaktadır. Yine onun belirttiğine göre Ca'fer es-Sâdık ve oğlu Mûsâ el-Kâzım döneminde İmâmiyye kelâmının en önemli temsilcisi sayılan Hişâm b. Hakem'e (ö. 179/795) göre 'Kur'ân Allah'ın sıfatı olup ayrıca sıfat olan Kur'ân, başka bir şey ile vasıflanamaz'. Dolayısıyla sıfatlar tavsîf edilemediği için Kur'ân da vasıflanamaz ve netice olarak halku'l-Kur'ân bağlamında ilâhî

⁵⁶ Muhtemelen Abbâsî halifelerinden Emîn (ö. 198/813) veya Me'mûn (ö. 218/833) döneminde Musul'da isimsiz bir mezarın başına ilginç olduğu kadar düşündürücü olan "Kur'ân, kelâmulâhtır, vahyedilmiştir, mahlûk değildir." ifadesinin yazılmış olması halku'l-Kur'ân tartışmasının teolojik, siyasi ve dilbilimsel olmak üzere üç bağlamın ve arka planın aslında birbiriyle iç içe olduğunu göstermektedir (bk. Et. Combe-J. Sauvaget-G. Wiet, *Repertoire Chronologique D'epigraphie Arabe*, Caire l'Institut Français d'Archeologie Orientale, Kâhire 1931, I, 95, n° 117; Arthur Stanley Tritton, "The Speech of God", *Studia Islamica*, G.-P. Maisonneuve-Larose, 1972/36, s. 7; İbrahim Aslan, "Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", *AÜİFD*, 2010, 51/1, s. 131-132).

⁵⁷ Şerîf el-Murtazâ'ya (ö. 436/1044) göre Kur'ân için "mahlûk" lafzı yerine "mef'ûl" ifadesi kullanılmalıdır. Ona göre "mahlûk" kelimesi, herhangi bir kelâm için kullanıldığında "إِلَّا الْخِلَافَةُ/Bu tamamen uydurmadır." (Sâd 38/7) âyetinde de görüleceği üzere uydurulmuş söz manasını çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla kelâmulâhın müteallakı olan Kur'ân'ın böylesi bir şeyle nitelenmesi uygun değildir (bk. eş-Şerîf el-Murtazâ, *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*, I, 301).

kelâmın mâhiyeti bilinemez.⁵⁸ Hişâm b. Hakem ve onun mezhebini benimseyenlere göre Kur'ân, Allah'ın bir sıfatı olup onun mahlûk, hâlik, gayr-ı mahlûk olduğu da söylenemez.

Bir Hanefî fakîhi, muhaddis ve mütekellim olan Muhammed İbnü's-Selcî (ö. 266/880) de Hişâm b. Hakem gibi "Kur'ân mahlûktur" veya "gayr-ı mahlûk'tur" demekten kaçınmıştır.⁵⁹ İbnü's-Selcî'ye göre ise "إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا/Siz Allah'tan başka, birtakım putlara tapıyor; asılsız şeyler uyduruyorsunuz." (el-'Ankebût 29/17) ve "هَذَا لَا خُلُقَ الْأَوَّلِينَ/Bu, tamamen öncekilerin ahlakıdır." (eş-Şu'arâ 26/137) âyetlerinde geçen ve h-l-k kökünden türeyen kelimelerin, 'bir şeyin yalan olarak uydurulmuş olduğu' anlamına gelmesi sebebiyle, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu veya olmadığını ileri sürmek mümkün değildir.⁶⁰ Benzer bir yaklaşımı İbn Cerîr et-Taberî'nin de savunduğu müşâhede edilmektedir. Ona göre Kur'ân için 'ne hâlik/yaratıcı ne de mahlûk/yaratılmış' diyen kimselerin görüşü daha isabetlidir. Taberî bu konuda şöyle demektedir:

Kelâmın kelâm olduğu gerçeği ancak bir "mütekellim"in var olduğunu düşünmekle mümkündür. Çünkü o cisim değildir ki cisimlerin zâtlarıyla kelîm oldukları gibi zâtıyla kelîm olsun. Bunun böyle olduğu bilindikten sonra Kur'ân'ın hâlik/yaratıcı olmadığı, aksine onun hâlikin/Allah'ın kelâmı olması gerektiği anlaşılır. O hâlikin kelâmıysa ve onun hâlik olması mümkün değilse, onun mahlûk/yaratılmış olması da düşünülemez. Çünkü o zâtıyla kelîm değildir ve bir sıfattır. Sıfatlar zâtlarıyla kelîm olamazlar. Sıfatlar, 'renkler, tatlar ve kokular' gibi ancak kendileriyle vasıflanan şey ile (*mevsûf*) kâim olurlar. Bunlardan hiçbirisi zâtı ve nefsi ile kelîm olmaz. Ancak kendisiyle vasıflanan şey ile kelîm olur...⁶¹

Kur'ân'ın mahlûk veya gayr-ı mahlûk olduğunu belirtmek konusunda tevakkufu benimseyenlerin tutumu, İslâm düşünce tarihinde çok sayıda âlim tarafından eleştirilmiştir. Tevakkufu benimseyenleri eleştirenlerden biri Nureddin es-Sâbûnî'dir. Sâbûnî'ye göre Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı tartışmasında kenarda kalıp susanların yaklaşımı fâsiddir. Zira görüş bildirmemek, kuşkuyu doğurur. Kuşku ile inkâr, i'tikâd bakımından aynı kategoridedir. Onun ifadeleri şöyledir:

Allah kelâmının mahlûk veya gayr-ı mahlûk olduğu sorusunda susan kimse, eğer Allah'ın sözünden amacın, Allah'ın zâtı ile kâim bir mana veya buna delâlet eden şey olduğunu anlamamışsa, bu durumda amaç ortaya çıkıncaya kadar yorum yapmayabilir. Böylece cevapta, i'tikâd ettiği şekilde açıklanır. Karşı taraf bundan maksadın, Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olarak açıklarsa, cevapta

⁵⁸ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 3.

⁵⁹ el-Eş'arî, *Makâilâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 256; a.mlf., *el-İbâne 'an usûlî'd-diyâne*, s. 337, 390-392; Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yûsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlû'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire 1424/2003, s. 62.

⁶⁰ el-Eş'arî, *Makâilâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 256; Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî 'ilmi'l-keâm* (nşr. Hâni Muhammed Hâmid Muhammed), Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire 2009, s. 205-208.

⁶¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *et-Tabsîr fî me'âlimi'd-dîn* (nşr. 'Alî b. Abdülazîz b. 'Alî eş-Şebel), Dâru'l-'Âsime, Riyâd 1416/1996, s. 200-201.

bir suskunluk olmamalıdır. O'nun zâtıyla var olan kelâm sıfatının mevcudiyetini inkâr etmek ve bunun, Mu'tezile'nin sandığı gibi levhalarda yazılan, dudaklardan dökülen sesler olduğunu ileri sürmek, gerçeği inkâr etmek ve Sûfestâiyye (filozoflarının) mezhebine/yoluna girmek demektir.⁶²

Kelâmın Allah'ın bir fiili olduğunu ileri süren Mu'tezile, 'mütekellim, kelâmın fâilidir' şeklinde görüşlerini temellendirmekte ve benimsedikleri beş ilkedен biri olan "tevhîd" (veya 'adl) ilkesi gereği kelâm sıfatının ezeli olamayacağını ileri sürmektedirler.⁶³ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre kelâm, Allah'ın bir sıfatı değil fiillerinden bir fiildir. Bir başka ifadeyle kelâm fiilinin tecellisi olan Kur'ân da Allah'ın bir fiilidir. Allah, kullarına hitap etmek istediğinde, kelâmını cisimlerde emir, nehiy/yasak, ödül, cezâ, sakındırma ve teşvik şeklinde yaratır. Allah, peygamberler gönderip onları şeriatlarla mükellef kıldığı zaman kelâmıyla onlarla konuşur. Bu vazifelerini yerine getirmeleri için aynı zamanda onlara kitaplarını gönderir. Bu şekilde Allah'ın fiillerinden olan bir şeyin kadîm olması tasavvur edilemez. Nitekim O'nun ihsânı ve diğer nimetlerinin de kadîm olması düşünülemez. Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın hâdis olduğu konusunda birtakım deliller ileri sürmektedir. Bu delillerden başlıcalarını şöylece ortaya koymak mümkündür.

Kâdî Abdülcebbâr "kelâm"ı, 'kendisine ait bir dizilişi olan' şeklinde tanımlamaktadır. Bu durumda ona göre kelâm, ancak harflerin belli bir düzene göre art arda gelmesiyle anlaşılabilir ve bir anlam ifade edebilir.⁶⁴ Ona göre böyle bir dizilişe ve düzene sahip olan bir şeyin bu nitelikte birlikte kadîm olması muhâldir. Nitekim yürümek, ancak peş peşe gelen hareketlerin devamıyla mümkündür. Bunların kadîm olması imkânsızdır. Allah'ın bu dünyadan farklı bir kelâmı olamaz. Kâdî Abdülcebbâr, "Harflerin ve seslerin bulunmadığı bir kelâm düşünülebilir mi?" şeklinde bir soru sorarak şu sonuca ulaşmak istemektedir: "Eğer bu evrendeki kelâmdan bu derecede farklı bir şeyin kelâm olması mümkün olsaydı, gerçekte cisim ve renklerden farklı olduğu halde, yüce Allah'ın cisim ve renk olması da mümkün olurdu."⁶⁵

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın ezelde mütekellim olmaması, O'nun ahras veya suskun olduğu anlamına gelmez. Allah dil ve dudak sahibi olmadığından O'nun hakkında böyle bir şey

⁶² Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, s. 126-127.

⁶³ Mu'tezile, 'mütekellim, kelâmın fâilidir' diyerek esasında sıfatlarla ve sıfatların tecellileri arasında vuku bulunan "zaman" sorununu yok etmeye; Ehl-i Sünnet ise 'sıfatlar ne zâtın aynısı ne gayrısı' diyerek nisbî ikna edici bir çözüm bulmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın mahlûk olduğu söylemi, değişimi ve hükümlerde feshin olabileceğini ihsâs ettirirken, yaratılmamış Kur'ân ilkesi ise yönetim başta olmak üzere her alanda bir değişmezliği ifade etmektedir.

⁶⁴ "el-Kelâmu hurûfun manzûmetün ve asvâtün mukatta'atün" (bk. el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 5).

⁶⁵ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kâhire 1408/1988, s. 528-529; a.mlf. *el-Muhtasar fi usûl'd-dîn* (çev. Hulusi Arslan), Endülü's Yay., İstanbul 2017, s. 62-63.

gerekmez. Bu, ancak biz canlılar için icâp eden bir husustur. Zira diline bir bozulma ârız olmadığı ve konuşmaktan engellenmediği takdirde, insanın konuşabilmesi, başarabilmesi ve çılgılık atabilmesi gerekir. İnsan eğer dili olmasaydı kesinlikle konuşamazdı. Allah ise bundan münezzehtir. O halde Allah'ın kullarının maslahatını, gözeterek konuşmaksızın ve bu konuşmayı yaratmaksızın mütekellim olması düşünülemez. Eğer böyle bir şey mümkün olsaydı, şöyle denilmesi gerekirdi: *"Allah sâkin değilse hareketli olmalıdır. Çünkü biz canlıların durumu böyledir."* Eğer, 'Allah cisim olmadığı için onun hakkında bunu söylemek gerekmez' denilirse, aynı şekilde onların söylediklerini söylemek de gerekmez, zira Allah araçlara muhtaç değildir.⁶⁶ Netice olarak denilebilir ki Mu'tezile'ye göre Allah'ın "mütekellim" olmasının anlamı, O'nun kâdir oluşundan bir kelâmın ortaya çıkmasıdır. Bu anlamda cisimler ve diğer arazlar ile kelâmın yaratılması arasında bir fark olmamalıdır.⁶⁷

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah, eğer ezelde mütekellim olsaydı, böyle bir durum O'nun için nâkıs olurdu. Çünkü O, eğer hatırlatmak, anlatmak ve haber vermek maksadıyla konuşmamışsa, bu abestir. Allah nasıl olurda ezeldaki kelâmıyla kimseye fayda vermeyen, kimsenin kendi sözünden bir fayda görmediği bir mütekellim olabilir? Allah, eğer ezelde mütekellim olsaydı, kelâm türlerinden bazıları, O'nun için diğer bazılarından daha öncelikli olmazdı. Oysaki *"Kur'ân'dan önce Mûsâ'nın kitabı bir rahmet ve rehberdir."* (el-Ahkâf 46/12) âyetine göre, Kur'ân'ın başka bir şeyden sonra olması gerekmektedir. Bu ise, sonradan meydana gelmişliğin işaretlerindendir. Benzer şekilde *"Onu (kitabı), sözlerin en güzeli olarak indirmiştir."* (ez-Zümer 39/23) âyetinde de sonradan olmanın, kelâm olmanın gereği olduğu ifade edilmektedir. *"وَكَانَ أَمْرٌ"* /Allah'ın buyruğu yerine gelecektir." (en-Nisâ 4/47) âyetinde emrullâhın "mef'ûl" olarak nitelenmesi de kelâmın sonradan olması gerektiğini ihsâs ettirmektedir. Allah'ın, Kur'ân'ı "yazılabilir", "unutulabilir", "ona ve ondan başlanılabilir", "muhtes zikir", "mufassal", "muhkem", "ulaşılabilir", "Arapçadır" ve "birçok sûreleri vardır" şeklinde nitelendirmesi, Kur'ân'ın O'nun fiili olduğunu göstermektedir. Çünkü bütün bunlar, sonradan meydana gelenlerin ve fiillerin niteliklerindendir.⁶⁸

Kâdî Abdülcebbâr'a göre mahlûk, "güç yetirilebilen fiil" demektir. Nasıl ki, yer, gök ve Allah'ın diğer fiillerini "mahlûk" olarak nitelendirmek gerekiyorsa, aynı şekilde O'nun kelâmını

⁶⁶ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 527-542; a.mlf., *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 62-65.

⁶⁷ el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, II, 256; Fahrreddin er-Râzî, *el-İşâre fî 'ilmi'l-keîâm*, s. 205-208.

⁶⁸ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 533; a.mlf., *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 63.

da “mahlûk” olarak nitelendirmek gerekir. Çünkü Allah, onu ihtiyaca ve maslahata göre takdir etmiştir. Bir hadiste buna işaret eden bir söz nakledilir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Hiçbir şey yokken Allah vardı, Sonra O, sözü yarattı. O, yer ve gökte âyetü'l-kürsî'den (el-Bakara 2/255) daha büyük bir şey yaratmadı.”⁶⁹

Kelâmulâhın kadîm olamayacağı iddiasını ileri süren Mu'tezile'nin, bu argümanlarını temellendirme konusunda hem aklî hem de naklî deliller serdettiği ve Kur'ân'dan çok sayıda pasajı istidlâl için kullandığı görülmektedir. Bunları ana hatlarıyla şöyle sıralamak mümkündür: (i) “Gerçek şu ki; Biz sana ‘çift yönlü’ yedi’yi muazzam Kur’ân’ı verdik.” (el-Hicr 15/87) âyeti ışığında Kur'ân'ın “nimet” olduğu söylenebilir. Nimet de ancak hâdis konumunda olan bir şeyle mümkün olabilir. Kur'ân'ın da “nimet” olması hasebiyle hâdis olması gerekmektedir. (ii) “Gerçek şu ki; bu öğüdü kesinlikle Biz indirdik; O'nun koruyucusu da elbette Biziz.” (el-Hicr 15/9) âyetinde Kur'ân'ın münezzel ve korunmuşluk vasıflarından söz edilmektedir. Kur'ân kadîm olsaydı, kendisini koruyacak bir koruyucuya ihtiyaç duymazdı. (iii) “Şâhid olarak ondan önce de Mûsâ'nın önder ve rahmet olan kitabı vardı.” (Hûd 11/17) âyetinde Kur'ân'ın öncelenmişliğine atıfta bulunması da Kur'ân'ın mahlûk olduğu anlamına gelmektedir. (iv) “كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا / Allah'ın emri ölçülüp biçilmiş kesin bir hükümdür.” (el-Ahzâb 33/38) âyetinde emrin “makdûr” olduğunun ifade edilmesi, Kur'ân'ın mahlûk oluşunu göstermektedir. (v) “مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَنُونَ” / Rablerinden ne zaman kendilerine yeni bir öğüt gelse, bunu mutlaka eğlenerek dinlemişlerdir.” (el-Enbiyâ 21/2) âyetinde Kur'ân “muhtes” olarak nitelenmiştir. Muhtes olan her şey mahlûk olduğuna göre Kur'ân da mahlûk olmalıdır. (vi) Kur'ân'ın biçim bakımından yaratılmışların kelâmına benzemesi nedeniyle, kadîm kabul edildiği takdirde, insanın da kadîm olması gerekecektir.⁷⁰

Mu'tezile kelâmulâhın mâhiyeti konusunda “إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” / Biz onu Arapça bir Kur'ân kıldık. Umulur ki akledersiniz.” (ez-Zuhuf 43/3) âyetiyle de istidlâl etmek suretiyle halku'l-Kur'ân'ı savunmuştur. Bu âyette geçen *ca'ale* fiilinin “halake” anlamında olduğunu ileri

⁶⁹ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 527-542; a.mlf., *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 62-65.

⁷⁰ Mu'tezile'nin kelâmulâhın hâdis olduğu konusunda ortaya koydukları deliller ve delillerin tartışmasına dair detaylı malumat için bk. İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İhtilâf fî'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (nşr. 'Ömer b. Mahmûd Ebû 'Ömer), Dâru'r-Râye, Riyâd 1412/1991, s. 38-39; el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 84-116; el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh*, s. 68-80; es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Mahmûd 'Ömer ed-Dîmyatî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1998, VIII, 110-114; Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, s. 149-167.

sürmüştür.⁷¹ Buna göre Kur'ân "kılınmış" ve "yapılmış" olduğu için onun hudûsunu kabul etmek gerekir.⁷² Ehl-i Sünnet cenahı ise Kur'ân'da geçen her *ce'ale* fiilinin "yaratmak" anlamında olduğu ileri sürüldüğünde, Kur'ân iktibâslarının anlaşılmasında sorun teşkil edeceğini belirtmiştir. Örneğin, Allah'ın Hz. İbrâhîm'e hitap ettiği "إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا" / *Seni insanlara önder kılacağım.*" (el-Bakara 2/124) âyetine Mu'tezile'nin bu yaklaşımı uyarlandığında, Hz. İbrâhîm henüz yaratılmamış iken Allah'ın ona hitap ettiği anlamı çıkarılır. Benzer şekilde Hz. İbrâhîm'in "رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي" / *Ya Rabbi! Beni gerçek bir dindar kıl; neslimden gelenlerden de.*" (İbrâhîm 14/40) âyetinde geçen duasının anlamı da "namazı/dindarlığı ikâme edenlerden olarak yarat" olurdu.⁷³ Dolayısıyla Mu'tezile'nin bu istidlâli söz konusu edilen her iki âyete uyarlandığında ma'dûma hitap etmenin mümkün olduğu anlaşılır. Oysa ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere Mu'tezile'nin kelâm-ı kadîm teorisini eleştirirken temelde Kur'ân iktibâsları bağlamında "ma'dûma hitap etmenin imkânsızlığı" üzerine odaklandığı anlaşılmaktadır.

Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde belirttiğine göre İslâm mütekellimlerinden bazısı, ilâhî iktibâslar bağlamında Kur'ân'ın bir kısmının mahlûk; bir kısmının mahlûk olmadığını ileri sürmüşlerdir. Kur'ân'ın mahlûk olan kısmının mahlûkların 'sıfatları, isimleri ve fiilleri'nin haberlerini muhtevi olan kısımdır. Bu görüşe göre Allah'ın insanoğlundan iktibâs ederek Kur'ân'da aktardığı "atıflar" mahlûk olarak değerlendirilmelidir. İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden olan İbnü'l-Mâcîşûn olarak bilinen Ebû Mervân Abdülmelik b. 'Abdîlâzîz el-Kureşî et-Teymî (ö. 212/827) de Kur'ân'ın yarısının mahlûk diğer yarısının mahlûk olmadığını ifade etmektedir.⁷⁴ Muhtemelen İbnü'l-Mâcîşûn'un mahlûk olarak addettiği kısım da Kur'ân'da aktarılan ilâhî iktibâslardır. Dolayısıyla Allah'ın sıfatları ve fiilleri ile ilgili âyetler gayr-ı mahlûk, kelâm-ı beşere dair atıflar ve buna dair mülâhazalar mahlûk addedilecektir. Kanaatimize göre Kur'ân'da gerek arkaik zamanlardan gerekse de nüzûl dönemi muhataplarından yapılan

⁷¹ İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), Bâkîllânî ve Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) belirttiklerine göre *ce'ale* fiili tek mef'ûl/nesne aldığıda "yaratmak" manasında kullanırken iki mef'ûl aldığıda "yaratmak" anlamında kullanılmaz. *Ce'ale* fiili iki mef'ûl aldığıda, "hüküm", "ta'bîr", "tasyîr", "tavsîf" ve "tesmiyye" anlamlarına gelmektedir. Kur'ân'ın bütünlüğünde *ce'ale* fiilinin anlamları ve kullanım alanları için bk. İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, s. 39; el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâduh*, s. 73; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgî'n-nihâye*, III, 1894; IV, 3006; X, 6621.

⁷² el-Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'anî'l-metâin*, s. 377; a.mlf., *el-Muğnî*, VII, 94.

⁷³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgî'n-nihâye*, III, 1893-1894. Ayrıca bk. Ahmed Hasan Ferhât, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve tefsîrû'l-Kur'ân*, Dâr 'Ammâr, 'Ammân 1418/1997, s. 342.

⁷⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 258-259; Takîyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1408/1987, VI, 396-397.

iktibâsların olması, Kur'ân'ın en azından lafız itibariyle mahlûk olduğunu ileri sürmek için yeterli bir sebep olarak düşünülebilir.

Ehl-i Sünnet'in Allah'ın sıfatları arasında kabul ettiği "kelâm" sıfatının tecellisi olan kelâmulâhın yani Kur'ân'ın mahlûk olduğu konusunda Mu'tezile'nin, ileri sürmüş olduğu iddialardan bir tanesi de ilâhî iktibâslarla ilgilidir. Onlara göre şayet Allah ezelde "*Rabbin fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi?*" (el-Fil 105/1), "*Şüphesiz biz Nûh'u kavmine, 'kavmini uyar' diye gönderdik.*" (Nûh 71/1) ve "*Onlar gelip geçmiş bir ümmettir.*" (el-Bakara 2/134) buyurmuş olsa idi henüz varlık kazanmadığı halde geçmişten haber veren olurdu (*lekâne muhbiren 'an mudiyyin mâ lem yemdi*) ki bu da gerçekleşmeyen bir şeyi söylemek olacağı için hakikate muhâlif bir durum olurdu.⁷⁵ Keza "*Allah Mûsâ ile de bizzat konuştu.*" (en-Nisâ 4/164) ve "*Mûsâ ateşin bulunduğu yere varınca, o mübarek bölgede, vadinin sağ tarafındaki [yanan] ağaç istikametinden kendisine şöyle seslenildi: 'Ey Mûsâ! [Konuşan] benim ben, Allah! Âlemlerin rabbi Allah!'*" (el-Kasas 28/30) âyetleriyle de istidlâl etmek suretiyle, kelâmulâhın mahlûk olduğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Âyette geçen *kelleme* fiili Allah'ın kendisi dışındakilerle konuştuğu bir kelâmı yarattığı anlamına gelmekte ve *tekâlimen* ifadesi de yaratılan bu kelâmın hâdis olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla onlara göre Hz. Mûsâ yaratılmadan, Allah'ın bu kelâmı ezelde söylemiş olmakla vasıflandığını düşünmek, saçma ve tutarsızdır.⁷⁶

Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân'ı temellendirmek için ilâhî iktibâslara dair mülâhazaları, Ehl-i Sünnet cenahı tarafından eleştirilmiştir. Bu konudaki görüşlerini sistemli bir şekilde tenkide tabi tutanlardan biri de Fahreddin er-Râzî'dir. Onun da belirttiği gibi Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Allah'ın ezelde âlemin var olacağını bildiği konusunda görüş birliği içerisindeler. Buna göre Allah âlemi var ettiğinde, onun varlığını bilir ki bu da ittifakla Allah'ın ilminde bir değişimi gerektirmez. Öyleyse Allah'ın kelâmının, eşyanın var olmasından önce, onları yaratacağına dair haberi olması neden mümkün olmasın? Ona göre eşya var olduğunda ise kelâmda bir değişme olmaksızın, eşyanın var olduğuna dair bir haber olur. Ayrıca Allah "*O topluluk bozguna uğrayacak.*" (el-Kamer 54/45), "*Şüphesiz Mescid-i Harâm'a gireceksiniz.*" (el-Feth, 48/27), "*Siz güçlü kuvvetli bir kavme karşı [savaşmaya] çağrılacaksınız.*" (el-Feth 48/16) buyurmuştur. Bütün bunlar Allah'ın gelecek hükmü ile haber vermiş olduğu şeyler olmakla birlikte şu an var olmuşlardır. İmdi eğer gelecekte var olacak şeylere dair haber, bu şey olup bittikten sonra yalan olmuyorsa, bir şeyin daha önce var olduğuna dair haberin de bu şey gerçekleşmeden önce yalan olmaması neden mümkün

⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî 'ilmî'l-kelâm*, s. 205-216.

⁷⁶ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 90.

olmasın?⁷⁷ Râzî'nin bu konudaki değerlendirmesine katılmak mümkündür. İlerleyen sayfalarda ilâhî iktibâslar bağlamında ma'dûma hitap konusunu ele alırken bu konuda iki mezhebin iddialarını tahlil etmeye çalışacağız.

Kur'ân'da "قَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ/Biz Nûh'u kavmine gönderdik ve o dedi ki..." (el-A'râf 7/59)

ve "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ/Biz onu (Kur'ân'ı) Kadir Gecesinde indirdik." (el-Kadr 97/1) gibi geçmiş zaman (mâzî) kipiyle yer alan ifadelerin yer alması kelâm-ı nefsiyi inkâr edenlerin şöyle bir mantık yürütmelerine neden olmuştur: Bu haber şayet kadîm ve ezeli olsaydı Cenab-ı Hak, ezelde kendisinden önce geçmiş olan bir şeyden haber vermiş olurdu (*le kâne kad ahbere fi'l-ezeli 'an şey'in meşâ kablehü*). Bu da ya ezeli olan Allah'ın bir başkası tarafından sebkât edilmiş olmasını, ya da kelâmulâhın gerçek dışı olmasını gerektirir. Her ikisi de muhâl olduğuna göre haberin ezeli olması da imkânsızdır. Fahreddin er-Râzî bu itirazı, Allah'ın ilim sıfatından hareketle yanıtlamaya çalışmıştır. Allah ezelde âlemi yaratacağını biliyordu. Onu yarattıktan sonra Allah'ın âleme dair ezeli ilmi geçmişe taalluk etmiş olur. O'nun ezeli ilminde ise bir değişme meydana gelmez, değişiklik ilmin taallukundadır. İlim sıfatındaki durum kelâm sıfatı için de geçerlidir. Cenab-ı Hakk'ın kelâmı, ezelden ebede Kur'ân'ı indirmeyi de içermektedir. Bu konuda hudûs ya da değişiklik olmaz. Ama bu kelâm, ezelde Kur'ân'ı ileride indirmeye taalluk ederken, indirdikten sonra geçmişe taalluk etmiştir. Değişiklik yalnızca taallukta meydana gelmektedir.⁷⁸

Bir Mu'tezili âlim olan Ebû Bekir ez-Zübeyrî, halku'l-Kur'ân konusunda kendi mezhebinin görüşünü desteklemek adına Kur'ân'da hurûf-ı mukattaa'lara yer verilmesinin hikmetini şu şekilde açıklamaktadır: "Kur'ân'da bu harflerin zikredilmesinin sebebi, 'Kur'ân'ın ilâhî kelâm değil de ondan aktarılan (mahkî) kelâm olduğunu' ileri sürecek bir topluluğun olacağına işaret etmektir. Böylece Allah bu harflerle yazılan ve aktarılan Kur'ân'ın kadîm değil de hâdis olduğunu açıklamak istemiştir."⁷⁹ Râgıb el-İsfahânî, Ebû Bekir ez-Zübeyrî'nin ileri sürdüğü bu görüşünün bâtıl olmasını ortaya çıkarmaktan istîğna edilecek kadar vehim içeren bir şey olduğunu belirtmektedir. Zira hangi kitap olursa olsun kitap olması yönüyle bu harflerden oluşmadığı ileri sürülemez. Dolayısıyla Allah, salt bu iddia için bu harflere yer vermiş değildir. İsfahânî, kelâmın kendisiyle aktarıldığı 'harf'lerin hâdis olduğu hususunda ulemâ arasında ittifak olduğunu fakat

⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fi 'ilmi'l-kelâm*, s. 205-216.

⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Dârü'l-Ceyl, Beyrût 1413/1992, s. 69. Ayrıca bk. Mustafa Altundağ, "Kelâmulâh Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000/18, s. 171.

⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 8.

Kur'ân'ın mâhiyetinin kadîmlik ve hâdislik konusunda ise ihtilâf içerisinde olduklarını ifade etmektedir.⁸⁰

İslâm düşünce tarihine bakıldığında Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân görüşünün, diğer bazı İslâmî fırkalar tarafından da benimsendiği görülmektedir. Eş'arî'ye göre Hâriciyye'nin tamamı, Zeydiyye'nin çoğu ve Râfiziyye'nin birçoğu Kur'ân'ın kelâmullâh olduğu; mahlûk olduğu ve yok iken sonradan var olduğu (*lem yekûn sümme kâne*) konusunda ittifak etmişlerdir. Mürcie ise Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda üç fırkaya ayrılmışlardır. Onlardan bazıları, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu kabul ederken bazıları onun kadîm olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mürcie'nin bir kısmı da Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı konusunda tevakkufu benimsemiş olup '*Kur'ân kelâmullâhtır, onun mahlûk olup olmadığını söylemeyiz.*' şeklinde görüşlerini açıklamışlardır.⁸¹

Cüveynî'ye göre Allah, 'varlığının başlangıcı olmayan' bir kelâmıla mütekellimdir. Gerçek manada İslâm'a bağlı olanlar, Allah'ın kelâm sıfatını nefyetmemişlerdir. Diğer taraftan Mu'tezilîler, Hâricîler, Zeydîler ve İmâmîler Allah'ın kelâmının hâdis ve varlığının bir bidâyeti olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸² Cüveynî'ye göre kelâmın ayrıntıları hakkında konuşmak Allah'ın "mütekellim" oluşunun kabul edilmesinin bir sonucudur. Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın mütekellim oluşunun manası, Allah'ın 'kelâm'ın fâili olmasıdır.⁸³ Adudüddîn el-Îcî'ye (ö. 756/1355) göre Mu'tezile'nin kelâmullâhın hâdisliğini ortaya koyarken esas aldığı kıyas şudur:

(i) Kelâm, birbirinden önce gelen parçalardan tertip olunmuştur (*el-kelâmu murettebu'l-eczâi mukaddemun ba'duhâ 'alâ ba'din*).

(ii) Birbirinden önce gelen parçalardan tertip olunan her şey, hâdistir (*ve küllü mâ hüve kezâlike fehüve hâdisün*).

(iii) O halde kelâm da hâdistir (*fe'l-kelâmu hâdisün*).⁸⁴

Mısırlı araştırmacı Hasan Hanefî'ye (1935-2021) göre ilâhî kelâm dört vecihle "kadîm" olamaz. Onun bu konuda ileri sürdüğü vecihleri şu şekilde özetleyebiliriz: Bu kelâm, ilâhî ilmin bilgisinden sâdir olmuş olup '*yaratılmış olan levh-i mahfûz*'da tedvin edilmiştir. Dolayısıyla kelâm, kadîm olamaz. Daha sonra levh-i mahfûzdan '*yaratılmış olan Cibrîl*'in zihnine

⁸⁰ er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî: el-Mukaddime ve't-tefsîru'l-Fâtiha ve'l-Bakara* (nşr. Muhammed Abdulazîz Besyûnî), Tantâ 1420/1999, I, 75.

⁸¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 203, 233; II, 256.

⁸² el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 93.

⁸³ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 102-104.

⁸⁴ Adudüddîn el-Îcî, "Risâletün fi'l-kelâm" (nşr. Eşref Altaş), *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde 'Adudüddîn el-Îcî*, İSAM Yay., Ankara 2017, s. 400.

nakledilmiştir. Benzer şekilde kelâm kadîm olamaz. Bir sonraki merhale olarak Cibrîl'in zihninden 'yaratılmış olan Hz. Muhammed'in dili olan Arapça'ya aktarılmıştır. Keza bu merhalede de kelâm, kadîm olamaz. Son merhalede Hz. Muhammed'in zihninden onun diline uygun olarak 'muhataplarının kültür seviyelerine' uygun olarak nakledilmiştir. Aynı şekilde burada da kelâm kadîm olamaz.⁸⁵

Kemâlpâşazâde'nin (ö. 940/1534) belirttiğine göre Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin kelâm sıfatı veya fiili konusundaki ihtilâfının özü, kelâm-ı nefsinin ispatına ve nefyine dönmektedir. Ehl-i Sünnet lafızların ve harflerin kadîm olduğunu ileri sürmedikleri gibi Mu'tezile de kelâm-ı nefsinin hâdis olduğunu iddia etmezler. Onun ifadeleriyle, "Bizim söylediğimiz nefsi kelâmdır; onlar, nefsi kelâmın sübûtunu inkâr ediyorlar. Eğer kabul etselerdi onun kadîm olduğunu nefyetmezlerdi. Dolayısıyla nizâ'in mahalli, mananın nefyi ve ispatıdır."⁸⁶

Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcılarına göre Allah'ın kelâmı ezelîdir, onun kelâmı ses ve harften oluşmaz, bilakis bunlar Allah'ın kelâmına delâlet eden unsurlardır. Bununla birlikte Allah'ın kelâmı olarak Kur'ân'ın, kadîm olduğu ileri sürüldüğünde 'Allah'ın ezelde emredici ve yasaklayıcı olmakla nitelenip nitelenemeyeceği' meselesi tartışma konusu olmaktadır. İbn Küllâb'a göre Allah, ancak mükellefleri yaratıp, idrâk etmelerini istediği kelâmını onlara anlattığında bu niteliklerle vasıflanabilir. Keza Allah'ın kelâmının ezelde haber olarak vasıflanıp vasıflanmayacağı hususu da tartışma konusudur. Eş'arî'ye göre 'ezelî kelâm', ezelî olarak emir, haber ve hitap olarak nitelenebilir. Mu'tezile ise gerçek anlamda Allah'a ait bir kelâm sıfatının bulunmadığı yani Allah'ın zâtıyla (li-zâtihî) mütekellim olmayıp onun kadîm bir kelâm sıfatının da olmadığı hususunda hemfikirdir.⁸⁷

Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğu konusunda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ulemâsı arasında bir ittifak bulunmaktadır. İki ekol arasındaki temel ihtilâf, "Kur'ân'ın, acaba Allah'ın kelâmının hikâyesi mi, yoksa bizzat Allah'ın kelâmı mı?" olduğu hususundadır. Mu'tezile Kur'ân'ın mahlûk, mec'ûl, mef'ûl ve muhdes olduğunu ileri sürerken Ehl-i Sünnet kelâmın kadîmliğini iddia

⁸⁵ Hasan Hanefî, *Mine'n-nakl ile'l-'akl*, Dâru'l-Emir, Beyrût 1430/2009, I, 407.

⁸⁶ Kemâlpâşazâde, *Risâletün fî tahkîki'l-kelâmî'n-nefsî*, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, nr. 06, Hk 3505/1, vr. 2^{a-b}; Eşref Altaş, "Adudüddin el-İcî'nin Kelâmulâh Hakkındaki Risâlesi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, İSAM Yay., Ankara 2017, s. 394-395. Kemâlpâşazâde'nin söz konusu risâlesinin iki farklı yazmasını bana gönderme zahmetinde bulunan saygıdeğer hocam Doç. Dr. Eşref Altaş'a teşekkür ederim.

⁸⁷ Mu'tezile sistemiğinde, 'kelâm' sıfatı çoğunlukla 'adalet' ilkesi içerisinde bazen de 'tevhîd' prensibi altında incelenmektedir (bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s. 258; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, İSAM Yay., Ankara 2017, s. 257).

etmektedir. Hem Kâdî Abdülcebbâr hem de Bâkılânî kendi görüşlerini temellendirme konusunda mezhebî sâikler ve ön kabullerle sahâbenin kendi görüşleri konusunda icmâ ettiklerini söylemişlerdir.⁸⁸ Gerek Ehl-i Sünnet gibi kelâmullâhın kadîmliğini ileri sürenler gerekse de Mu'tezile gibi kelâmın hâdisliğini savunanlar, Kur'ân'ın -Hristiyanlıkta Hz. İsa'ya yakıştırılan hal gibi- Tanrı'nın metne bürünmüş hali (inlibrasyon) olduğunu ve dolayısıyla bir mekâna hulûl ettiğini reddetmektedirler. Kelâmullâhın mâhiyeti konusunda, her iki ekolün ittifak ettiği noktalardan bir tanesi de budur.

Fahredden er-Râzî ve Kâdî Beyzâvî'ye göre istisnâsız tüm peygamberler Allah'ın kelâm sıfatının varlığı konusunda ittifak etmiş olmakla birlikte onlar nübüvvetlerini tescil etmeyi, 'Allah'ın mütekellim oluşunun bilinmesine' bağlamamışlardır. Onlara göre O'nun kelâmı, Hanbelîlerin ve Kerrâmiyye'nin aksine 'Allah'ın zâtıyla kâim olan' veya Mu'tezile'nin aksine başkasıyla kâim olan harf ve seslerden oluşmuş değildir. Bilakis, değişik ibarelerle ta'bîr edilen, ilim ve irâdeden farklı olan ve O'nun nefsiyle kâim olan bir manadır.⁸⁹ Dolayısıyla nübüvvetin ispatı, Allah'ın mütekellim oluşuyla değil mu'cizelerle olmuştur.

Netice olarak denilebilir ki Ehl-i Sünnet ulemâsının, kelâm-ı lafzî konusunda serdettiği yaklaşım için, Mu'tezile'nin genel anlamda kelâmın hudûsuna dair ortaya attığı görüşlerin izdüşümü olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin kelâmın hudûsuna dair ortaya koyduğu yaklaşımın, Ehl-i Sünnet'in kelâm-ı nefsî düşüncesi da hâdis olduğunu ortaya koymadığı açıktır. Mu'tezile'nin hem Kur'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesini temellendirmede hem de Ehl-i Sünnet'in kelâm-ı nefsî argümanını tenkit etmede Kur'ân'ın kelâm-ı beşerden yapmış olduğu iktibâslarla istidlâllerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Son tahlilde, Kur'ân'ın bütünlüğünde gerek arkaik zamanlardan gerekse de nüzûl dönemi muhataplarından çok sayıda iktibâsın yer alması, Kur'ân'ın en azından lafız itibarıyla mahlûk olduğunu ileri sürmek için yeterli bir sebep olarak düşünülebilir. Takip eden alt başlık altında lafız-anlam ilişkisi-ayırımı bağlamında Kur'ân'ın kadîm olmasının keyfiyeti ve bu konuda ortaya konulan farklı anlayışlar ele alınıp değerlendirilecektir.

⁸⁸ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 218-219; el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh*, s. 68-72, 110-111.

⁸⁹ Şerefüddin Abdullâh b. Muhammed b. 'Alî el-Fehrî (İbnü't-Tilimsânî), *Şerhü-Me'âlimu usûli'd-dîn li-Fahredden er-Râzî* (nşr. Nizâr Hammâdî), Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 'Ammân 1321/2010, s. 322; Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 189.

B. KELÂMULLÂH'IN KADÎM OLMASININ KEYFİYETİ

İlâhî sıfatların ezeli veya hâdis olduklarına dair yapılan tartışmaların neşet etmesinde, halku'l-Kur'ân meselesinin etkili olduğu söylenebilir. Ehl-i Sünnet, kelâmı zâtî bir sıfat kabul ederek kelâmın lafız ve mana ayırımına gitmektedir. Böylece Allah'ın mütekellim olmasını ve dolayısıyla "kelâm" sıfatını kelâm-ı nefî ve kelâm-ı lafzî olarak ikiye ayırarak teolojik karakterli bir dil felsefesi olarak zuhur eden paradigmayı aktüelleştirebilmiştir. Eş'arîler tarafından ileri sürülen kelâm-ı nefî argümanı ortaya konulmadan evvel, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) başta olmak üzere klasik dönem Eş'arîler, 'ezeli ilâhî söz' paradigması ile 'ezeli olmayan vahiy dili' arasındaki çelişkiyi gidermek amacıyla dillerin menşeinin 'vahiy ve ilhâm yoluyla' varlık kazandığını, yani ilâhî olduğunu (*tevkîfî*) ileri sürmüşlerdir.⁹⁰ Bununla birlikte Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Kâdî Beyzâvî ve Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) gibi müteahhirûn dönemi Eş'arîleri ise dillerin tevkîfîliği veya ictihâdîliği konusunda çekimser kalarak Eş'arîliğin temel prensibinin bunu zorunlu kıldığını ortaya koymuşlardır.⁹¹ Mu'tezile'de ise mezhebin önde gelen imamları, 'kelâmullâhın mahlûk olduğu' iddialarıyla uyumlu olarak dillerin menşeinin uzlaşma ve anlaşma (*muvâza'a*) yoluyla ortaya çıktığını ileri sürmüş ve bu çerçevede ısrarla dillerin 'ilâhî bir bildirim' değil 'beşerî bir ürün' olduğunu savunmuşlardır.⁹²

İslâm düşünce tarihinde dillerin menşeinin ilâhî (*tevkîfî*) olduğunu düşünenler de uzlaşma/anlaşma yoluyla ortaya çıktığını ileri sürenler de bu konuda aklî ve naklî olmak üzere çok sayıda delil ortaya koydukları görülmektedir.⁹³ Bu bağlamda bize göre dillerin menşei, tevkîfî

⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûlî'l-fıkḥ* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1418/1997, I, 181.

⁹¹ "İbn Fûrek ile cumhûr, dillerin tevkîfî olduğunu ve Allah'ın ya vahiyle ya sesleri yaratmasıyla veya zarûrî ilimle bildirdiğini söylemiştir. Bu görüş, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye nispet edilmiştir. Mu'tezile'nin çoğunluğu dillerin ıstîlâhî olduğu ve onlarla ilgili bilginin çocukta olduğu gibi işaret ve karîne ile gerçekleştiği görüşündedir. Ebû İshâk el-İsferâyînî, bilgi edinme bakımından ihtiyaç duyulan kısmın tevkîfî, geri kalanın ise tevkîfî ve ıstîlâhî olmak bakımından muhtemel olduğunu söylemiştir. Tercihe şayan olan ise kesin bir şeyin söylenmemesidir (ve'l-muhtârü el-vakfu 'anî'l-kat'i) ve dillerin tevkîfî olduğunu söylemenin zan ifade etmesidir." (bk. Tâceddin es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fî usûlî'l-fıkḥ*, s. 26).

⁹² Mu'tezile'de dillerin mebdesi konusunda bir uzlaşının olmadığı ve dolayısıyla halku'l-Kur'ân'ı savunan zevâtın bazısının tevkîfîliği bazısının da uzlaşma ve anlaşmayı (*muvâza'a*) benimsediği müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar'ın muvâza'a görüşünü savundukları; Ebû 'Alî'nin ise tevkîfî/ilâhî görüşünü benimsediği ileri sürülmektedir (bk. Koloğlu, *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, s. 304-309). Buna göre dillerin kökenine dair tartışmaların bütünüyle halku'l-Kur'ân'la ilişkili olmadığı söylenebilir.

⁹³ Dillerin menşei konusunda ileri sürülen argümanlar ve bunların tartışılmasına dair mülahazalar için bk. Ebû'l Hüseyin Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fî fıkḥi'l-lûga* (nşr. 'Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Dâru'l-Me'ârif, Beyrût 1414/1993, s. 36-38; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (nşr. Hamza b. Zühayr Hâfız), Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Cidde 1413, III, 7-11; Celâleddin es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lûga ve envâ'ihâ* (nşr. Muhammed Ahmed Câdelmevî Bek v.dğr.), Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-'Asriyye, Beyrût 1986, I, 7-30.

olarak başlamışsa da tarihsel süreçte yerini uzlaşma ve anlaşmaya bırakmıştır. Hemen belirtelim ki dillerin menşei ve gelişmesi konusunda kutsal metinler büyük rol oynamıştır. Örneğin, Kur'ân vahyinin Arapça olarak inmesinin, bu dilin gelişmesinde katkısı dikkate değerdir. En nihayetinde kelâm-ı nefî argümanının ileri sürülmesiyle ve lafız-anlam ayırımının yapılmasıyla dillerin menşei tartışmasının, kelâmcıların gündeminden çıktığı ve tartışmanın kelâm-ı nefî üzerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.

İbn Küllâb'a göre kelâmulâh gayr-ı mahlûk ve gayr-ı muhdestir. Ona göre kelâmulâh kadîm ve hâdis olmakla nitelenmezse bile Allah'ın kıdemliğiyle kadîmdir. Kur'ân'ın Allah olmadığı veya onun Allah'ın bir parçası olmadığı ya da Allah'ın Kur'ân olmadığı da denilemez. Kelâmulâhın kadîm olduğunu ileri süren Eş'arî'ye göre de 'Kur'ân'ın Allah olduğu veya Allah'tan başka bir şey olduğu ya da Allah olmadığı' söylenemez (*lâ yûkâlu fîhi huvellâh ve lâ gayrullâh, ve lâ hüve hüve, ve lâ gayruhu*). Bununla birlikte Haşeviyye içerisinde Kur'ân'ın bizzat Allah olduğunu; onun Allah'ın bir parçası olduğunu; Kur'ân'ın ne cisim ne de araz olduğunu; Kur'ân'ın hem cisim hem araz olduğunu; onun hem harfler, hem nazımdan oluştuğunu; Kur'ân'ın sadece harflerden meydana geldiğini ileri sürenler olmuştur.⁹⁴

Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* isimli risâlesinde, Kur'ân'ın mahlûk olmadığına dair Kur'ân'dan on bir âyet; merfû' ve mevkûf haberlerden sekiz hadis olmak üzere on dokuz naklî delile yer vermektedir.⁹⁵ Fahreddin er-Râzî de *Me'âlimu usûli'd-dîn* adlı eserinde kelâmın kadîmliğine dair altı naklî, dört aklî olmak üzere on delili bu kapsama dâhil etmektedir. Gerek Eş'arî'nin gerekse de Râzî'nin kelâmın kadîm olmasına dair Kur'ân'dan yer verdikleri delillerden başlıcaları şunlardır:⁹⁶

⁹⁴ el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 4.

⁹⁵ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* adlı eserinde kelâmulâhın kadîm olduğunu ortaya koyarken sadece naklî delilleri mütâlaa etmesi onun bu konuda tamamen nakle tâbi olduğunu göstermektedir. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* adlı eserinde ise Eş'arî'nin kelâmulâhın kadîm olduğunu sadece "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ/Bizim bir şey dilediğimiz zamanki sözümüz, ona 'ol' demekten ibarettir; anında olmaya başlar." (en-Nahl 16/40) âyeti bağlamında tahlil ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu konuda tek bir naklî delil kullandığı ve kelâmulâhın kadîm olması konusunda ortaya koyduğu diğer delillerin tamamının aklî olduğu müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda Eş'arî'nin *el-Lüma'* adlı eserinde sadece nakle tâbi olmadığı aklî izâhlarla da değinmesi sebebiyle farklı bir yaklaşım ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserini Ehl-i Hadîs metodu üzerine; *el-Lüma'* ise mütekevvim metoduna göre kaleme aldığı söylenebilir. Bu konudaki farklılıkları karşılaştırmak için bk. el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, s. 306-335, 350-387; a.mlf., *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* (nşr. Hamûde Garâbe), Matba'atu Mısır, Kâhire 1374/1955, s. 33-36.

⁹⁶ Fahreddin er-Râzî kelâmulâhın kadîmliğine dair Hz. Peygamber'den aktarılan "E'ûzu bi-kelîmâtillâhi't-tâmmâti/Allah'ın tam olan kelimeleri ile ona sığınırım." hadisiyle de istidlâlde bulunmaktadır. Ona göre bu hadiste Hz. Peygamber, Allah'ın kelimelerini "tam" olarak nitelendirmiştir. Hâlbuki "muhdes" olan kelâm "tam" olarak vasıflanmaz (bk. Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 349).

(i) “(Onların bu yenilgilerinden) önce de sonra da emir Allah’ındır.” (er-Rûm 30/4) âyetinde, Allah’ın emrinin (*emrullâh*) her şeyden önce olduğu sâbit olmaktadır. Dolayısıyla eşyanın tümüne ilişkin emrin, Allah’a ait oluşu belirtilmektedir. Eğer Allah’ın emri mahlûk olsaydı emrin ortaya çıkışının, emrin kendisinden (zâtından) önce olması gerekirdi ki böyle bir durum da muhâldir. Bununla birlikte kelâmın kadîmliğine ilişkin ortaya konulan bu âyette geçen “emr” kelimesinin ifade ettiği mana’nın *emr-i talebi* olduğu hususu sarîh değildir. Bu âyette “emr” kelimesinin “tedbîr” anlamında olması da mümkündür.

(ii) “İyi bilin ki yaratma ve emir O’nundur.” (el-A’râf 7/54) âyetinde açıkça görüleceği üzere Allah emir ile yaratmayı tefrîk etmiştir.⁹⁷ Buna göre emrin yaratmaya dâhil olmaması gerekmektedir. Fahreddin er-Râzî esasen bu âyetle istidlâl etmek suretiyle şunu söylemektedir: Emir ile halk aynı şeyler olsaydı âyette “*elâ lehu’l-halku ve’l-halku*” denilmiş olacaktı. Oysa bir şey kendisine atfedilemeyeceği için “emir” ile “halk”ın tefrîk edilmesi gerekir. Kur’ân’ın üslûbuna bir bütün olarak bakıldığında Bakara (2/98) ve Rahmân (55/68) sûrelerinde görüleceği üzere hâssın, kendisini de ihtiva eden ‘amma atfedildiği görülmektedir. Bu sâiklerle bu âyetin güçlü bir delil olmadığı söylenebilir.⁹⁸

Fahreddin er-Râzî, yukarıda söz konusu edilen iki âyetle istidlâl etmesinin yanı sıra bazı akli izâhlarla da kelâmın kadîmliğini savunmaktadır. (i) Ona göre kelâm, kemâl sıfatlarındandır. Eğer kelâmulâh sonradan meydana gelmiş olsaydı, meydana gelişinden önce O’nun zâtı kemal sıfatlarından uzak olurdu. Kemâlden uzak olan da noksan olacağı için, kelâmın hudûsunu ileri sürmek Allah için muhâldir. (ii) Kelâmulâh hâdis olsaydı ya Allah’ın Zâtıyla kâim olurdu ki bu durumda O’nun Zâtı hâdislere mahal teşkil etmiş olurdu (*mahallu’l-havâdis*). Ya da başkasıyla kâim olurdu ki aynı şekilde bu da muhâldir. Çünkü bu durumda başkasıyla kâim olan bir kelâmla mütekellim olması mümkün olursa, başkasıyla kâim olan bir hareketle müteharrik, başkasıyla kâim bir sükûnla sâkin olması da mümkün olur ki bu muhâldir. Bu kelâmın bir mahalde olmaması da ittifakla bâtıldır.⁹⁹

Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî’l-mütekaddimîn ve’l-müte’ahhirîn* adlı eserinde ise Ehl-i Sünnet ile Mu’tazile’nin “mütekellim” kelimesine yüklediği mananın ne olduğu ve iki

⁹⁷ Kur’ân’ın yaratılmamışlığına dair ileri sürülen rivâyetlere ve argümanlara dair tahliller ve ayrıntılar için bk. Ahmed en-Neccâd, *er-Red ‘alâ men yekûlû el-Kur’ân mahlûk*, s. 31-71; Harun Ögmüş, “Halku’l-Kur’ân Tartışmalarının Vahyin Allah’tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009/28, s. 31-44.

⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Me’âlimu usûlî’l-dîn*, s. 353-355.

⁹⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me’âlimu usûlî’l-dîn*, s. 353-357.

mezhebin kelâmın hudûsu ve kıdemine dair ileri sürdükleri delilleri ve delillerin tartışmasına değinmektedir. Ona göre Eş'arî mütekellimler, Allah'ın harfler ve seslerden ibaret olan kelâm ile konuşmadığı ve 'Allah'ın kelâm-ı nefsi ile mütekellim' olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.¹⁰⁰ *Halku'l-Kur'ân* adlı risâlesinde ise, Mu'tezile'nin kelâmın hudûsuna dair ileri sürmüş olduğu sekiz tane naklî ve beş tane aklî olmak üzere on üç delile ve ana hatlarıyla bunların tartışmasına değinmektedir.

Mâtürîdî de kelâmulâhın kadîmliğini onun kelâmının kendisi dışındakilerin kelâmından farklı olması gerektiği ve dolayısıyla beşerle bir misliyetin reddedilmesi gerektiğini zorunlu esasa¹⁰¹ bağlayarak Mu'tezile'nin iddiasını eleştirmektedir. Ona göre, "Allah ne sıfatları itibariyle ve ne de zâtı açısından hiçbir şeye benzemez. Allah, bütün anlamıyla yaratılanlardan ve onların sıfatlarından pek çok yücedir. O'na benzer hiçbir şey yoktur."¹⁰² Bu pasajdan anlaşılacağı üzere Mâtürîdî'nin kıyâsü'l-gâib 'ale's-şâhid prensibine eleştirilerde bulunarak ve dolayısıyla bu prensibin tam tersini yani "benzersizliği" merkeze alarak Mu'tezile'ye eleştirilerde bulunduğu anlaşılmaktadır.

1. Lafız ile Anlamanın Özdeşleşmesi: Kelâm-ı Kadîm Nazariyesi

Lafız-anlam arasındaki delâlet ilişkisi, dilbilimin temel sorunlarından biridir. İslâm düşünce tarihinde lafız taraftarları (*ensâru'l-lafz*) veya lafızların daha önemli olduğunu vurgulayanların daha çok Araplar ve Arapça'nın mutaassıplığını yapan kimseler olduğu; buna karşın mana olgusunun üstünlüğünü belirterek dilin lafzî yönüne ağırlık vermeyenlerin (*ensâru'l-ma'nâ*) ise Arap olmayanlar¹⁰³ ve bilhassa Şuubîler arasında yaygınlaştığı ileri sürülmektedir.¹⁰⁴ Bu yaklaşıma göre lafız taraftarları olan Araplar¹⁰⁵ biçime ve lafızların seçimine önem verirlerken Şuubîler ise

¹⁰⁰ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn*, s. 173-176.

¹⁰¹ "ليس كشيء وهو السميع البصير" O'nun gibi bir Zât'ın benzeri olmaz. O'dur işiten, gören." (eş-Şûrâ 42/11) âyetinde, Allah ile insanoğlu arasında her yönüyle bir misliyetin olmadığı ortaya konulmaktadır.

¹⁰² el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIII, 170-173.

¹⁰³ Çalışmamızın üçüncü bölümünde temas edileceği üzere çok sayıda Mu'tezilî âlim, Kur'ân'ın i'câz anlayışını gaybî haberlere dayandırmışlardır. Mu'tezilî âlimlerin böylesi bir temayüle sahip olmalarının temelinde Arap olan ve olmayan tüm kesimleri ortak paydada buluşturmak ve dolayısıyla i'câzin lafızda olmadığını ve lafzın bir üstünlüğünün olmadığını vurgulamaktır.

¹⁰⁴ el-'Ammârî, *Kaziyetü'l-lafz ve'l-ma'na*, s. 10, 141-143.

¹⁰⁵ Yemen asıllı ve Tunus doğumlu bir ilim, fikir ve devlet adamı olan İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) lafız taraftarı olduğu ve dolayısıyla anlamdan çok lafızlara önem verdiği müşâhede edilmektedir. İbn Haldun, bu meseleyle ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Bil ki gerek nazım ve gerekse nesir olsun, söz (kelâm) sanatından asıl maksat anlamlar değil, lafızlardır. Anlamlar ancak lafızlara tâbidir, lafızlar asıldır. Dil ile tekrarlanan ve konuşulan nesne, lafızlar ve terkiplerdir. Anlamlar ise, zihinde doğan şeylerdir. Üstelik onlar herkesin zihninde mevcut olup, dil ile konuşulduğu, düşünüldüğü için ayrı bir bilgi ve sanata muhtaç değildir. Ancak bu anlamları anlatmak için lafızlardan cümle ve ibareler kurmak

anlamı ve hikmeti öne çıkarmış olmaktadır. Bununla birlikte genel bir ifadeyle tüm Arapların “lafızcı” veya tüm Arap olmayanların “manacı” olduğunu ileri sürmek mümkün değildir.¹⁰⁶ Örneğin, kaynaklarda mevâlîlerden olduğu belirtilen Câhiz’in mana taraftarı değil lafız taraftarı olduğu müşâhede edilmektedir. Câhiz *Kitâbü’l-Hayevân* adlı eserinde ensâru’l-lafız olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: “Manalar yola atılmıştır. ‘Acem, Arap, bedevî, köylü ve şehirli bunları bilir ve tanır. Önemli olan sözün veznini iyi tutturmak, sözcükleri iyi seçmek, lafzın söylenişinin kolay ve akıcı olması, yapısının sağlam ve düzgün olması ve kalıbının nitelikli olmasıdır.”¹⁰⁷

İslâm düşünce tarihinde lafız ve anlamın özdeşliği meselesi, birtakım benzetmelerle açıklanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Abdurrahmân el-Hemedânî’ye (ö. 320/932) göre lafız, anlamın süsü (*zîynetü’l-ma’nâ*); anlam ise lafzın temelidir (*’imâdü’l-lafz*). Ona göre anlamı iyi olmayan lafzın ve lafzı kötü olan anlam için kemâliyyeten söz edilemez. Buna göre lafız ve anlam arasında tenâsüb ve tevîk bulunmalıdır.¹⁰⁸ İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) ise lafız-anlam ilişkisini, ruh-beden ilişkisine benzeterek lafızla anlamın işlevinin özdeşleştirilebileceğini ihsâs ettirmektedir: “Lafız cisim/beden, anlam ise onun ruhudur. Lafzın anlamla irtibatı ruh ile cesedin irtibatı gibidir. Lafız anlamın zayıflamasıyla zayıflar, kuvvetlenmesiyle kuvvetlenir. Anlam doğru, lafızlardan bazısı kusurlu ise, bu şiir için araz sayılır. Bu, ruha bir zarar gelmediği halde bedende topallık, şaşılık ve felç gibi kusurların görülmesine benzer. Bazen de anlam zayıflar veya hasar görebilir. Bu durumda da lafzın keyfiyetine bakılır...”¹⁰⁹

Bâkılânî’ye göre lafız-anlam uyumu olduğunda fesâhat ve belâgat daha açık ve mütekâmil olur. Ona göre lafız, anlama; anlam lafza uygun bir şekilde kullanıldığında lafızla anlam arasında bir üstünlüğün olduğundan da söz edilemez.¹¹⁰ Benzer şekilde Abdülkâhir el-Cürcânî’ye göre de söz diziminde lafızlar, anlama tâbi olup, kelimeler cümle içinde anlamların dizilişine göre dizilirler.

gerekir. Kelimeler ve terkipler anlamların kabı yerindedir. Nasıl ki su kabı, ister altın ve gümüşten, isterse sedef veya topraktan yapılmış olsun içindeki su aynı sudur. Anlamlar ise birdir, onlarda değişiklik yoktur.” (bk. İbn Haldûn, *Mukaddime* (çev. Zakir Kadiri Ugan), MEB. Yay., İstanbul 1991, III, 245-246).

¹⁰⁶ Şâtıbî’ye göre Araplar “anlam”lara değer veriyorlar, lafızları yalnızca anlamlar için kalıplara döküyorlardı. Bu kaide Arap diliyle uğraşanlar nezdinde bilinen bir husustur. Lafız, amaçlanan mananın ortaya konulması (*tahsîlü’l-ma’ne’l-murâd*) konusunda sadece bir araçtır. Sözden/lafızdan asıl amaçlanan manadır (bk. eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 138).

¹⁰⁷ “el-Me’ânî metrûhatûn fi’t-tarîki ya’rifühâ el-’acemî ve’l-’arabîyyu ve’l-bedevisîyyu ve’l-karavîyyu ve’l-medenî, ve innemâ’s-şe’nu fi ikâmeti’l-vezn ve tehayyuri’l-lafzi ve sühûleti’l-mahraci...” (bk. el-Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, III, 67).

¹⁰⁸ Abdurrahmân b. İsmâ el-Hemedânî, *Kitâbü’l-elfâzi’l-kitâbiyye* (nşr. Emîl Bedî’ Ya’kûb), Dâru’l-Kütübîl-’İlmiyye, Beyrût 1411/1991, s. 11.

¹⁰⁹ Ebû ‘Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-’Umde fi mehâsini’s-şi’r ve âdâbih* (nşr. Muhammed Abdülhamid), Dâru’l-Ceyl, Beyrût 1401/1981, I, 124.

¹¹⁰ el-Bâkılânî, *’l-câzü’l-Kur’ân*, s. 63.

Keza ona göre lafızlar, anlamları ihtiva eden kalıplardır.¹¹¹ Lafız ile anlam arasındaki ilişki veya lafızla anlamın bütünselliği anlayışı klasik dönemden modern döneme kadar çok sayıda zevât tarafından savunulagelmıştır.¹¹² Bu bağlamda Mustafâ Lutfî el-Menfelûtî (1876-1924) de lafız ve mananın birbirinden ayrılmaz hakikatler olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre ‘güneş ne kadar güzeldir; ışınları ise ne kadar çirkindir’ denilemeyeceği gibi veya bardak ve içindeki suyun veya içkinin nasıl ayrı düşünülmesi mümkün değilse benzer şekilde, lafız ve manayı birbirinden ayrı değerlendirmek de mümkün değildir. Ona göre, “Lafızdaki güzellik manadaki güzelliğe aynıdır. Benzer şekilde üslûptaki bozukluk veya çirkinlik de manadaki nizâmsızlıktan veya hasardan kaynaklanmaktadır.”¹¹³ Menfelûtî’de olduğu gibi benzer bir değerlendirmeyi Muhammed Abdullâh Dirâz’ın (1894-1958) ifadelerinde de bulmak mümkündür. Dirâz’ın ifadeleriyle, “Mana, lafzında en şeffaf, en berrâk aynasını, en mükemmel suretini; lâfız ise manada, emîn vatanını, tam sağlam yerini bulmaktadır.”¹¹⁴

Gerek Hemedânî, Bâkılânî, Kayrevânî ve Abdülkâhîr el-Cürcânî gibi klasik dönem bilginlerine gerekse de Menfelûtî ve Dirâz gibi çağdaş dönem müelliflerine göre lafız-mana ayırımı yapmak isabetli bir yaklaşım değildir. Buna göre Ebû Hilâl el-Askerî ve Kalkaşendî’nin¹¹⁵ de belirttiği gibi lafız bir elbise ise, mana o elbisedeki beden (güzellik/dilber) konumundadır.¹¹⁶ Benzer şekilde denilebilir ki lafız bir zarfısa, mana o zarftaki mektuptur.¹¹⁷ Dolayısıyla lafza aşırı önem verildiğinde “mana”da hasarın; mana’nın esas ve merkeziliği kabul edildiğinde de “lafız”da sorunların olması kaçınılmazdır. Netice olarak “lafızcı” veya “anlamcı” bir bakış yerine “sentezci” bir tutum sergileyen Hemedânî, Bâkılânî, Kayrevânî, Cürcânî ve Menfelûtî’nin yaklaşımlarının daha isabetli olduğu ileri sürülebilir.

¹¹¹ “İnne’l-elfâze iz kânet ev’iyeten li’l-me’ânî... İnne’l-lafze teba’un li’l-ma’nâ fi’n-nazmi” (bk. Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz* (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire 1424/2004, s. 52, 56).

¹¹² Lafız ve anlamın özdeşliği ve birbiri için kaçınılmazlığına dair bazı malumatları Türk dili ve edebiyatında da bulmak mümkündür. Bu bağlamda Muallim Nâcî’nin (1849-1893), “*Elfâz, me’ânî için âyine-i şândır/Elfâza bakılmaz mı diyorlar hezeyandır*” şeklindeki beyiti örnek verilebilir. Muallim Nâcî’nin bu beyitte lafız-anlam ilişkisinin önemini ifade etmeye çalıştığı ve lafızların anlam için kaçınılmaz göstergeler olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır (bk. Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lügati*, s. 41).

¹¹³ “Cemâlu’l-lafzi cemâlu ma’nâhu, ve kubhu’l-lafzi kubhu ma’nâhu” (bk. Mustafâ Lutfî b. Muhammed el-Menfelûtî, *Müellefâtü Mustafa Lutfî Menfelûtî el-Kâmile*, Dârü’l-Cil, Beyrût 1404/1984, I, 601-605).

¹¹⁴ Dirâz, *en-Nebe’ü’l-‘azîm*, s. 92.

¹¹⁵ “Elfâzu mine’l-me’ânî bi-menziletîs-siyâbi mine’l-ebdânî” (bk. el-Kalkaşendî, *Subhu’l-a’şâ*, II, 202).

¹¹⁶ “el-Me’ânî tahillü mine’l-kelâmi mahalle’l-ebdânî, ve’l-elfâzu tecrî me’ahâ mecra küsvetî” (bk. Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Kitâbü’s-Sinâ’ateyn: el-kitâbetü ve’ş-şîr* (nşr. ‘Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm), Dârü’l-Fikrî’l-‘Arabî, Beyrût 1971, s. 75).

¹¹⁷ Şadî Eren, *Kur’ân’da Teşbih ve Temsiller*, Yeni Akademi Yay., İstanbul 2006, s. 17.

İslâm düşünce tarihinde lafızla anlamın özdeşleştirilmesi gerektiğini ve dolayısıyla bu ikiliyi birbirinden ayrılmaz kılan çok sayıda kelâmcının olduğu görülmektedir. İbn Teymiyye'nin kelâmullâhı tanımlarken lafız ile anlamı özdeşleştirdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'ın anlamdan ibaret olduğu görüşleri eleştirirken lafız ve anlam birlikteliğine temas ettiği görülmektedir. İbn Teymiyye şöyle demektedir:

Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğu konusunda bütün müslümanlar ittifak etmiştir. Kelâmullâh ifadesi ise yalnızca Kur'ân'ın manasını değil nazmını da kapsamaktadır. Mana Allah'a, nazım başka varlıklara isnâd edilemez. Arapça nâzil olan kelâmın Allah'a ait olduğu müsellem olduğuna göre Arapça nazımın mahlûk olduğu söylenemez. Hâsılı Allah'ın kelâmı hiçbir şekilde yaratılmış değildir. 'Kur'ân' kelimesi, hem manaları hem de lafızları kapsamaktadır. Bunların toplamı Allah'ın sözü olup müslümanların icmâsına göre Allah'tan başkasına ait değildir. Kur'ân'ın kelâm-ı Cebrâil veya kelâm-ı Muhammed yahut başka bir yaratılmış varlığın sözü olduğunu ileri sürmek küfürdür. Müslüman âlimlerden kimse de böyle bir iddiayı ileri sürmemiştir. Hz. Peygamber Kur'ân'ın hem lafız hem de manasını tebliğ etmiş olup kendisine yalnızca mana indirilmiş değildir.¹¹⁸

Lafız ile anlamın özdeşleştirilmesi gerektiğine dair benzer bir söylemi Adudüddîn el-Îcî ortaya koymaktadır. Îcî, *Risâle fi'l-kelâm* isimli eserinde Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye isnâd edilen 'kelâm, nefsi manadır' ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair mütâlaada bulunmaktadır. Ona göre Eş'arî'nin bu ifadesi, 'kelâmın lafzı ve manayı kapsayan ve Allah'ın zâtıyla kâim olan nefsi kelâmı' olarak kadîm olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Bununla birlikte kelâmın beşer düzeyinde telaffuzu, kitâbeti, okunması ve ezberi ise "hâdis" olmaktadır. Onun ifadeleri şöyledir: "Eş'arî'nin 'kelâm, nefsi manadır' ifadesinde yer alan 'mana' ile kastedilen; lafzı ve manayı kapsayan ve Allah'ın zâtıyla kâim olan ikinci anlamıyla nefsi kelâmdır. O, mushaflarda yazılan, dillerde okunan, akıllarda hıfzedilen bir şeydir. O, hâdis olan okuma, yazma ve ezberden başkadır. Nitekim okumanın (kırâ'at), okunan (makrû') olmadığı, yaygın olarak bilinen bir şeydir."¹¹⁹ Bu pasajdan anlaşıldığı üzere Îcî'ye göre Eş'arî'ye isnâd edilen 'kelâm, nefsi manadır' ifadesi, kelâmullâh lafzı ve manayı kapsayan ve Allah'ın zâtıyla kâim olan nefsi kelâm olmalıdır. Bir başka ifadeyle Allah'ın zâtıyla kâim olan nefsi kelâmı, mushaflarda yazılan, dillerde okunan ve zihinlerde ezberlenen bir şey olur.¹²⁰

¹¹⁸ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ* (nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım) Mücemma'ü'l-Melik Fehd ii-Tibâati'l-Mushafi's-Şerîf, Medîne 1425/2004, VI, 534; XII, 535-538, 555-556.

¹¹⁹ Adudüddîn el-Îcî, "Risâle fi'l-kelâm", s. 391-408; es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, VIII, 116-118.

¹²⁰ Allah'ın gerçek kelâmının kelâm-ı nefsi olduğunu ve kelâm-ı lafzî'nin hâdis olduğunu ileri süren ve ana akımı oluşturan Eş'arî-Mâturîdî ulemâsının geneline göre Kur'ân, mana itibarıyla olduğu gibi lafız itibarıyla da Allah tarafından vahyedilmiştir. Dolayısıyla kelâm-ı nefsi nazariyesi ile Kur'ân'ın lafız-mana

Netice olarak kelâm-ı kadîm nazariyesi, halku'l-Kur'ân tartışmalarında Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunan Mu'tezile, Cehmiyye ve Kaderiyye'ye karşı geliştirilen bir terim olup ilk aşamada selef ve Ehl-i Hadîs ulemâsı tarafından savunulmuş olmakla birlikte, İbn Küllâb ve Eş'arî'nin görüşleriyle olgunlaşan kelâm-ı nefî nazariyesine dek temel yaklaşım olarak kabul edilmektedir. Son tahlilde denilebilir ki kelâm-ı kadîm ile kelâm-ı nefî terimleri birbirine yakın iki söylem olmakla birlikte, sorunun ele alınışı ve temellendirme biçimi açısından birbirinden farklıdır. Kelâm-ı kadîm nazariyesini, kelâm-ı nefîden ayıran en temel nokta, lafız ile anlamın bir arada tek bir gerçeklik olarak kabul edilmesidir.¹²¹

2. Lafız ile Anlamın Ayırıştırılması: Kelâm-ı Nefî Nazariyesi

Kelâmın mahlûk olup olmadığı meselesi, kelâmın fizikî ve insanî alanıyla ilişkilidir. Mu'tezile taraflarınca ileri sürülen ve bilâhare siyasileştirilen halku'l-Kur'ân tezine ve Ehl-i Hadîs'in kadîm kelâm yaklaşımına antitez olarak ortaya konulan *kelâm-ı nefî* nazariyesi¹²² ise ilk olarak *hikâye*, *mecâz* ve *ibâre* ifadeleriyle vücut bulmuştur. Buna göre müslümanların ellerinde bulunan mushaflar "asıl" olmayıp ona delâlet etmektedir. Dolayısıyla mushaflara Kur'ân denmesi "mecâz" yoluyladır.¹²³ Bu görüşün ilk olarak Sünnî kelâm hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan İbn Küllâb tarafından ileri sürüldüğü ve daha sonra birçok Eş'arî mütekellim tarafından benimsendiği kaynaklarda açıkça belirtilmektedir. Ona göre Allah'ın konuşması, O'nda mevcut olan bir manadır ve sesler ile harfler onun bir kopyası veya nişanı ve sözüdür (*ibâre*).¹²⁴ Dolayısıyla mevcut mushaflar Kur'ân değildir ve asıl Kur'ân, Allah'ın zâtında var olduğuna

birlikteliği içerisinde vahyedildiği kabulünü esas alan görüş arasında uyumsuzluk bulunduğu düşünülebilir (bk. Muhammed Coşkun, "Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefî Tartışmasının Hermenötik Uzantıları" *AÜİFD*, 59/1, 2018, s. 68).

¹²¹ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'ân*, Ankara Okulu, Ankara 2016, s. 95.

¹²² Kelâm-ı nefî nazariyesinin doğuş sürecine dair benzer şekilde Muhammed Coşkun da şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Ehl-i Hadîs'in baktığı noktadan yaklaşıldığında ilâhî sıfat bütünüyle insani ve zamansal kategoriye indirgenmekte, aşkınlığı sadece retorik düzeyde (ve'l-keyf meçûl) savunulabilmektedir. Mu'tezile tarafından bakıldığında ise ilâhî sıfatın insan ve tarih ile olan somut/reel irtibatının yadsınması (ta'tîl) söz konusu olabilmektedir. Bu açıdan özellikle Eş'arî doktrinin, Ehl-i Hadîs ve Mu'tezile karşıtlığından devşirilmiş tecrübeyle ulaşılan bir üst seviye olduğunu söylemek mümkün görünmektedir." (bk. Coşkun, "Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefî", s. 72).

¹²³ İbn Kuteybe (ö. 276/889) bu görüşü, Ashâbu'l-kelâm olarak isimlendirdiği bir gruba nispet etmekte ve Vâkıa sûresinin 77-79. âyetleriyle istişhad ederek onlara katılmadığını belirtmektedir (bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (nşr. Ebû Üsâme Selim b. 'İd el-Hilâlî es-Selefi el-Eserî), Dâru İbnî'l-Kayyim li'n-Neşri ve't-Tavzî', Riyâd 1430/2009, s. 385).

¹²⁴ Hanbelî fakîhi ve usûlcüsü Muvaffakuddîn İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Burhân fî beyânî'l-Kur'ân* adlı eserini bu görüşün savunucularının ve kendisinin ileri sürdüğü delillerin tartışmasına hasretmiştir (bk. İbn Kudâme, *el-Burhân* (nşr. Su'ûd b. 'Abdillâh el-Fenisân), Mektebetü'l-Hedyî'n-Nebevviyî'l-İslâmî, Bursa'd 1409/1989, s. 26-97).

inanılan kelâm-ı nefî'sî'dir ve bu da mahlûk değildir. Mevcut mushaflardaki Kur'ân ise, kelâm-ı nefî'sînin bir kopyası veya benzeridir.¹²⁵ Bu yönüyle bakıldığında kelâm-ı ilâhî, hem ilâhî-metafizik hem de insanî-fizikî alanla ilişkili olmak üzere düalist bir mâhiyete/doğaya sahip olmuş olmaktadır.

Ehl-i Sünnet'e göre *kelâm-ı nefî'sî* kadîm olup dil, ses ve harflerden müteşekkil değildir. İnsanoğlunun ceset ve ruhtan meydana gelmesi gibi, kelâm da lafız ve manadan meydana gelmektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğu, kelâm-ı nefî'sî'nin varlığını temellendirmek için “*وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ*”/Sana açıklamadıkları şeyi kendi aralarında gizlice konuşuyorlar.” (Â-i 'Imrân 3/154); “*وَيُقَالُ لَهُمْ قَالُوا أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانٍ*”/Yûsuf onlara açmaksızın, gizlice içinden; ‘Siz mekân itibarıyla hala daha kötüsünüz’ dedi.” (Yûsuf 12/77); “*وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا*”/İçlerinden ‘söylediklerimiz yüzünden Allah bize azap etse ya!’ diyorlar...” (el-Mücâdile 58/8) âyetleri ve Emevî dönemi hristiyan Arap şâirlerinden Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs el-Ahtal’a (ö. 92/710-11) isnâd edilen “*İnne’l-kelâme lefî’l-fu’âdi ve innemâ-cû’ile’l-lisânu ‘alâ’l-fu’âdi delilen/Söz-konuşma-kelâm ancak kalptedir, dil ise kalbin göstergesidir.*” şeklindeki beyitle istidlâlde bulundukları görülmektedir.¹²⁶ Kelâmın, kelâm-ı nefî'sî ve kelâm-ı lafzî olarak sınıflandırılması, lafız ve anlamın ayrı hakikatler olarak kabul edildiği anlamına gelmektedir.

Kelâmulîlâhın kelâm-ı nefî'sî (zihinsel/içsel/mana) ve kelâm-ı lafzî (harf, edat ve kelime gibi dilsel öğeler) olarak ayrıştırılma hikâyesinin İbn Küllâb ile başladığı kabul edildiğinde, bu düalist ayrımın III./IX. asrın başlarında ortaya çıktığı anlaşılmış olur. İbn Küllâb’a göre kelâm, Allah’ın zâtıyla kâim bir sıfat olup ezeli ve tek bir kelâmdan ibarettir. Harf ve seslerden oluşmayıp parçalara bölünmez ve değişikliğe uğramaz. Allah’ın kelâmını ifade eden ve yazıya dökülen harfler için ise değişim ve başkalaşım söz konusu olabilir. İlâhî kelâmı ortaya koyan yazılar Arapça olursa “Arapça ilâhî kelâm”, İbrânîce olursa “İbrânîce ilâhî kelâm”, Süryânîce olursa “Süryânîce ilâhî kelâm” yani Tivrât, İncîl ve Kur’ân diye adlandırılır.¹²⁷

¹²⁵ W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 354.

¹²⁶ el-Bâkîlânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i’tikâduh*, s. 103-105; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 261; Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî’l-hidâye*, s. 118-119; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, I, 28; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 757; et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1373; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXV, 148.

¹²⁷ el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II, 258; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva’l-hadîsiyye*, Dâru’l-Ma’rîfe, Beyrût, ts., s. 210. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Küllâb”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 156; Altundağ, “Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî Ayrımı”, s. 157-158.

Bâkılânî de hakiki/öz kelâmın kelâm-ı nefsi olduğunu belirtmektedir. Ona göre “Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (mesajlarımızı) apaçık anlatsın.” (İbrâhîm 14/4) âyetinin mefhûmundan anlaşıldığı üzere Allah, Tevrât’ı İbranice, İncil’i Süryanice ve Kur’ân’ı Arapça göndermek suretiyle insanlar tarafından anlaşılmak istemiştir. Dolayısıyla Allah farklı dillerle mesajlarını göndermek suretiyle anlaşılmak istediye de İbranice kelâm, Süryanice’den ve Arapça kelâm da İbranice ve Süryanice’den farklı olduğuna göre bu tür kelâmlar, kelâm-ı nefsinin tezahürleri olmaktadır. Kelâm-ı nefsi ise değişime ve farklı olmaya kapalı olup özünde birdir.¹²⁸

Cüveynî’ye göre Ehl-i Sünnet tarafından kadîmliğine hükmedilen “gerçek kelâm”, Allah’ın nefsiyle kâim olan kelâmıdır (*kelâm-ı nefsi*). Kelâm-ı lafzî ise kelâm-ı nefsi’nin iletiminde bir tür “araçsal/dilsel” bir işleve sahip olması bakımından gerçekliği bulunmaktadır. Mu’tezile ise Allah’ın kelâmını kabul ettikten sonra bu kelâmın hâdis oluşu konusunda tartışmaktadır. Dolayısıyla Mu’tezile, kelâmın varlığını kabul etmekle birlikte kelâmın özsel yönünü reddetmektedir.¹²⁹ Muhyiddîn İbnü’l-‘Arabî (ö. 638/1240) ise *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* adlı eserinde Allah’ın, kelâm-ı kadîm ile konuştuğunu ve onun kelâmı için harflerin, seslerin, nağmelerin ve dillerin söz konusu olmadığını belirtmektedir:

Önceki bir suskunluktan veya mevhum bir sükûttan olmaksızın Allah, tıpkı bilgisi, irâdesi ve kudreti ve benzeri diğer niteliklerde olduğu gibi, ezeli-kadîm bir kelâm ile konuşmuştur. Allah bizzat Hz. Mûsâ ile konuşmuş, konuşmasını Tenzîl/Kur’ân, Zebûr, Tevrât ve İncil diye isimlendirmiştir. Konuşmada harfler, sesler, nağmeler, diller yoktur. Çünkü Allah seslerin, harflerin ve dillerin yaratıcısıdır. Allah’ın konuşması dilsiz ve damaksız olduğu gibi işitmesi de kulaksız ve duyma kanalı olmaksızın, görmesi de göz bebeği ve kırpiksiz, irâde etmesi kalp ve uzuvsuz, bilgisi de zorunluluk veya kanıtı inceleme olmaksızın vardır.¹³⁰

Sa’deddîn et-Teftâzânî’ye (ö. 792/1390) göre “kelâmulâh”, kadîm olan kelâm-ı nefsi ile sûre ve âyetlerden teşekkül eden ve hâdis olan kelâm-ı lafzî arasında müşterek bir hakikati ifade eden bir lafızdır. Kelâmulâh ta’biri, kelâm-ı nefsi anlamında kullanıldığında Allah’ın ezeli bir sıfatını ifade ederken, kelâm-ı lafzî anlamında kullanıldığında ise Kur’ân’ın, Allah’ın mahlûku olduğunu ve dolayısıyla mahlûkların te’lifi olmadığını belirtmektedir. Buna göre nazmın Kur’ân olduğunu nefyetmek mümkün değildir. Ayrıca icâz ve tehdîd beşer kelâmında değil sadece kelâmulâhta olmaktadır.¹³¹

¹²⁸ el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i’tikâdüh*, s. 101-102.

¹²⁹ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 106-107.

¹³⁰ İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, I, 64.

¹³¹ et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidî’n-Nesefiyye*, s. 70.

Netice olarak kelâmın hâdisliği ve kadîmliği meselesine Ehl-i Hadîs'in durduğu noktadan yaklaşıldığında, ilâhî sıfat bütünüyle beşerî bir kategoriye indirgenmiş olmaktadır. Kelâmın ilâhî oluşu ise keyfiyetinin meçhûl olduğunu ileri sürmekle, yani bilinmemenin konusu olduğunu belirterek beşerî bir düzlemden aşkın olduğu savunulabilmektedir. Mu'tezile tarafından bakıldığında ise ilâhî sıfatın insan ve tarih ile olan somut ve reel irtibatının soyutlanması ve tecrit edilmesi (*ta'til/mu'attıl*) söz konusu olabilmektedir. Bu çerçevede özelde Eş'arî doktrinin, genelde Ehl-i Sünnet anlayışının, Ehl-i Hadîs ve Mu'tezile karşıtlığından ve bunların tecrübeleriyle ulaşılan bir üst seviye olduğunu ileri sürmenin mübalağa olmayacağı açıktır.¹³²

Ehl-i Sünnet ulemâsı kelâm-ı nefsiyi her yönüyle kadîm olarak kabul ettiği için 'Kur'ân manalar değil de harfler ve seslerle yaratılan kelâmdır' görüşüne karşı çıkmışlardır. Hz. Mûsâ'nın işittiği sözler İbranice olmasına rağmen Allah'ın Kur'ân'da Hz. Mûsâ'dan naklettikleri Arapça'dır. Eğer kelâm, salt harfler ve seslerden oluşmuş olsaydı Hz. Mûsâ'nın işittiği ile Kur'ân'da onun sözü olarak nakledilen arasında ortak bir payda olmazdı (*el-kadru'l-müşterek*). Hz. Mûsâ'nın işitmediği sesleri ondan aktarmak ve aynı şekilde dilleri Arapça olmayan arkaik zamanlardan yapılan nakilleri, onlara isnâd etmek doğru olmazdı. Buna göre Allah'ın arkaik zamanlardan yapmış olduğu nakiller, Kur'ân'da yer alan harfler ve sesler olmadığına göre mutlak manada onlardan nakil yapmak mümkün değildir. Oysaki Allah'ın Arapça'ya aktararak yapmış olduğu nakillerde olduğu gibi kelâm, harfler ve manalardan müteşekkil olup mana asıl ve gaye iken harfler manaya tâbidir.¹³³

Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın zât-ı ilâhî ile kâim olduğu tasavvuru olarak formüle edilen kelâm-ı nefsi nazariyesini eleştirmektedir. Ona göre 'hiçbir şekilde erişilemez, ispat edilemez bir kelâmın mâhiyetinden söz etmek' anlamına gelen bu nazariye, ölünün bedeninde hayat bulmak gibi abes ile iştigal etmek demektir.¹³⁴ Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâm-ı nefsiye dair diğer eleştirileri ise şöylece özetlenebilir: (i) Kelâm-ı nefsinin varlığına dair zorunlu bir bilgi veya aklî bir gösterge/delil yoktur. (ii) Allah'ı böylesi bir kelâmla tavsîf etmek konusunda, pratik bir faydadan söz edilemez. (iii) Allah'a nefsi bir kelâmı isnâd etmek, Allah'a noksanlık isnâd etmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Allah'ın 'doğru'yla konuşmasından söz edilebileceği gibi 'yanlış'la da konuşması bahis konusu olacaktır. (iv) Kelâm-ı nefsiden söz etmek, ma'dûma hitap etmek

¹³² Kelâm-ı nefsi nazariyesinin doğuş süreci konusundaki detaylı değerlendirmeler için bk. Coşkun, "Vahiy, İç Söz ve Yorum", s. 68.

¹³³ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, VI, 437.

¹³⁴ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 532.

anlamına gelmektedir.¹³⁵ İlerleyen sayfalarda temas edileceği üzere ilâhî iktibâslar bağlamında, ma'dûma hitap söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla henüz ontolojik anlamda varlık kazanmamış birine hitap etmek, ezeliyet sorununa yol açmaktadır.

İbn Sinân el-Hafâcî de Kâdî Abdülcebbar'ın argümanlarını takip ederek kelâm-ı nefsi (sözün zihni bir gerçekliğe sahip olması) teorisini ileri sürenleri, "mücebbire" şeklinde isimlendirip bu yölla Eş'arîlere ağır ithamlarda bulunarak kelâm-ı nefsi şeklinde bir hakikatin bulunmadığını ifade etmeye çalışmaktadır. Hafâcî'ye göre kelâm-ı nefsi şeklinde bir gerçeklik olsaydı "zorunlu olarak bilinebilmesi" gerekecektir. Hafâcî, bu tür bir kelâmın varlığına dair ne zorunlu ne de nazari bir bilginin bulunduğu işaret etmektedir.¹³⁶

Sa'deddin et-Teftâzânî *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserinde kelâm-ı nefsi'ye dair ileri sürülen eleştirileri aktarmaktadır. Ona göre kelâm-ı nefsiye dair muhâliflerin ileri sürdüğü başlıca tenkitler şunlardır: (i) Dinen zorunlu olarak bilinir ki hatta çocuklar dâhil bilir ki Kur'ân harflerden oluşmuş nazmın ismidir. (ii) Arapça zikir olması, Hz. Peygamber'e indirilmiş olması, dillerde okunuyor, kulaklarla duyuluyor, mushaflarda yazılı, tehdidi vasfıyla birlikte gönderiliyor olması, sûrelere ve âyetlere ayrılması, "neshi" kabul etmesi ve tekvin (yani eşyanın var edilmesi) irâdesinin ardından gelmesi gibi Kur'ân-ı Kerim'in hususiyetleri, onun "kadîm bir manayı" değil de hâdis lafızları ifade eder. (iii) Ezelde mâzî sığasıyla haber vermek yalan olur. Yalan ise icmâyla ve peygamberlerin verdikleri haberlere göre Allah için imkânsızdır. Akıl sahipleri nezdinde de yalan bir eksiklikler. Ayrıca bu, o haberde Allah'ın doğru olmasının imkânsızlığını gerektirir. Çünkü ezeli olan yok olmaz. (iv) Ne muhatap ne de işiten yokken 'emir, nehiy ve haber' sefeh ve abes olur. (v) Emir, ezeli olsaydı ebedî olurdu. Âhirette de teklif devam ederdi. (vi) Hz. Mûsâ'nın Tûr'daki mükâlemesi sadece oradakiyle sınırlı kalmaz, ebedî olarak devam ederdi. (vii) Kadîmin taalluk etmesi mümkün olan şeylere nispeti eşittir. Dolayısıyla emredilen, nehyedilen veya nehyedilen, emredilen olurdu.¹³⁷

Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) *Hikâyetü'l-münâzara fi'l-Kur'ân ma'a ba'zi ehli'l-bid'a* adlı eserinde ilâhî kelâmın mâhiyeti konusunda Dimaşk Kadısı Ebû Abdullâh Muhammed b. 'Alî el-Eş'arî ile kendisi arasında gerçekleşen tartışmaları konu edinmektedir. İbn Kudâme, bid'at ehli olarak nitelediği bu kişiyle Kur'ân hakkında yaptığı tartışmaları anlatmakta ve Hanbelîler'in Kur'ân'ın mahlûk olmadığına ilişkin klasik görüşlerini savunmaktadır. Eş'arîlerin

¹³⁵ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 62-78.

¹³⁶ İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, s. 40-43.

¹³⁷ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 147-163.

Mu'tezile'den farklı olarak ortaya koydukları 'kelâm-ı nefsinin mahlûk olmadığı ama yazılan harflerin ve seslerin mahlûk olduğu' iddiasının da vesvese-i şeytandan başka bir şey olmadığını belirtmektedir. İbn Kudâme bu eserinde Kur'ân'ın 'Allah'ın kelâmı değil de ondan hikâye edilen kelâm' olduğunu, "harfler ve seslerin Kur'ân olmadığını" veya 'Kur'ân'ın Cebrâil'in kelâmı' olduğu iddialarını eleştirmektedir. Ona göre Eş'arîlerin dedikleri gibi eğer gerçekten kelâmul-lâh, *cüz'ün lâ yetecele* olsaydı Hz. Mûsâ'ya Tevrât indiğinde Kur'ân, İncîl dâhil tüm ilâhî kelâmın ona nâzil olması gerekirdi. Benzer şekilde Hz. Muhammed'e Kur'ân indiğinde Tevrât, İncîl dâhil tüm kelâmın ona nâzil olması gerekirdi.¹³⁸

1970-1992 arası dönemde Irak merkezli Şîîliğin en önemli Merci-i taklîdi kabul edilen Âyetullâh Ebû'l-Kâsım b. 'Alî Ekber Mûsevî Hûfî (1899-1992) *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde kelâmın Allah'ın fiili olduğunu ve Eş'arîlerin ileri sürdüğü kelâm-ı nefsi nazariyesinin *emrun hiyâlî* olduğunu ve bunun varlığı konusunda bir "burhân" bulunmadığını ileri sürmekte ve Eş'arîlerin ileri sürdükleri delilleri tartışmaktadır.¹³⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010) de "*Kur'ân'ın levh-i mahfûz'da her bir harfi Kafdağı büyüklüğünde ve tümüyle yazılı bir varlığı olduğu*" düşüncesini tenkit etmektedir. Ona göre bu düşünce, "*Kur'ân'ı, insanın karşı koyması mümkün olmayan ilâhî bir güç tarafından olguya dikte ettirilen, önceden mevcut, her yönüyle mükemmel bir kitap olarak algılamaktadır. Böyle bir düşüncenin, Kur'ân'ı anlam ifade eden dilsel bir metin olmaktan çıkararak, salt mukaddes bir nesneye yani kutsallığını ruhlar ya da ideler âlemindeki ezeli aslını temsil eden varlığından alan bir mushafa dönüştürmek suretiyle, olgusal hareketten aşama aşama soyutlaması kaçınılmazdır.*"¹⁴⁰

Modern dönem araştırmacılarından Muhammed b. Abdurrahmân el-Humeyyis'e göre, Kur'ân'da geçen *kelleme'llâh*, *tekelleme*, *kâle*, *yekûlu*, *nâdâ*, *yünâdî*, *emera*, *nehâ* ve benzeri ifadeleri, İbn Küllâb'ın ihdâs ettiği kelâm-ı nefsi teriminin varlığına hamletmek, (i) dini tahrîf etmek, (ii) Allah'a söylemediğini, O'na isnâd etmek ve (iii) insanoğlunun ihdâs ettiği dilleri ve örfü ifsât etmek anlamına gelir. Humeyyis'e göre söz konusu ta'bîrlerin kelâm-ı nefsiye hamledilmesi, dilbilim açısından da mümkün gözükmemektedir.¹⁴¹

¹³⁸ Muvaffakuddîn İbn Kudâme el-Makdisî, *Hikâyetü'l-münâzara fi'l-Kur'ân ma'a ba'zı ehli'l-bid'a* (nşr. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüdey'), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1418/1997, s. 17-62.

¹³⁹ Ebû'l-Kâsım b. Alî Ekber Hûfî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Dârü'z-Zehrâ, Beyrût 1412/1992, s. 405-413.

¹⁴⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmü'n-nas dirâse fî 'ulûmi'l-Kur'ân/ilâhi Hitâbın Tabiatı: Metin Anlayışımız Ve Kur'ân İlimleri Üzerine* (çev. Mehmet Emin Maşalı), OTTO Yay., Ankara 2013, s. 106-107.

¹⁴¹ Muhammed el-Humeyyis, "Bid'atü'l-kelâmî'n-nefsi", s. 41-47.

Netice olarak denilebilir ki gerek Mu'tezile'nin gerekse de Ashâbu'l-Hadîs, Mâturidiyye ve Eş'ariyye'nin kelâmullâhın mâhiyeti konusunda ileri sürmüş oldukları iddiaların temel sâiki ve hedefi Allah'ın zâtını tenzîh etmektir. Bununla birlikte iki karşıt ekolün tenzîhî yaklaşımlarının, farklı yollarla tahakkuk ettiği anlaşılmaktadır. Mu'tezilî kelâmcıların kelâmullâhın mâhiyetini anlama konusunda Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna hükmetmek suretiyle "ses" in ötesinde herhangi bir kelâm cinsinin mevcut olamayacağını ve dolayısıyla "ses"ten ibaret olan kelâmın mahlûk olacağını kabul ederek, böylesi ârizî bir hakikati Allah'a isnâd edemeyeceklerini ifade ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile kadîm olan Allah'ı, "sonradan oluşmuşluk" vasfı taşıyan bir şeye mahal olmaktan tenzîh etmeye çaba sarfetmiştir. Başka bir ifadeyle Mu'tezile "sonradan oluşan bir hakikat" in, "kadîm" olana isnâd edilemeyeceğini belirtmektedir. Ehl-i Hadîs de Kur'ân'ın yaratılmışlığını benimsemenin beşerî kelâmla ilâhî kelâm arasında benzerliğin oluşmasına sebep olacağını varsayarak ihtiyâten "kelâmullâh"ın kidemini savunarak benzer şekilde tenzîhî yaklaşımı benimsemiştir. Gerek Ehl-i Hadîs'in gerekse de Mu'tezile'nin dilsel paradigmasına antitez olarak ortaya çıkan Mâturidiyye ve Eş'ariyye'nin kelâm-ı nefsi nazariyesinde ise sözün ardında olan şeylerin içsel kelâmda olamayacağı benimsemeleri ve dolayısıyla bu tür kelâmın "kadîm" olduğuna hükmetmeleri, Allah'ın "kemâliyet"ini ispat etme girişiminin sonucu olduğunu ihsâs ettirmektedir.

Mu'tezile kelâmullâhın mâhiyetini çözümlemeye çalışırken kelâmın sözel/metinsel boyutu olan kelâm-ı lafzî'ye odaklanırken Ehl-i Sünnet ise özsel boyutu olan "mana"ya dikkat çekmektedir. Gerek Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri süren Mu'tezile'nin gerekse de kelâmı, *kelâm-ı lafzî* ve *kelâm-ı nefsi/manevî* olmak üzere çift boyutlu olarak tefrîk eden Ehl-i Sünnet'in temel sâiki, "teşbîh problemi"ni (insan biçimcilik/antropomorfizm) çözecek bir tenzîhî yaklaşımın izini sürmek olduğu söylenebilir. Her iki mezhebin de Allah'ın "mütekellim" oluşu konusunda hem akîl hem de naklî delillerle ve dolayısıyla benzer söylemlerle ilâhî kelâmın ezeliîliği veya hudûsunu ortaya koymaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Allah'ın mâhiyeti konusunda ortaya konulan ön kabullerle kelâmın neliği konusunda ortaya konulan savları uzlaştırma peşinde oldukları da ileri sürülebilir.

Son tahlilde denilebilir ki Ehl-i Sünnet'in kelâm-ı nefsi düşüncesi, ilâhî iktibâslar bağlamında kelâm-ı beşerin kelâmullâh olarak dönüşümü sorununa da çözüm olabilir. "Kelâm-ı nefsi yani mana'nın kadîm; hitâbın taalluku'nun hâdis (*innemâ'l-kadîmu kavluhu ve kelâmuhu lâ*

ma'a'l-mütealliki"¹⁴² kabul edilmesi durumunda, kelâm-ı beşere dair iktibâsların lafzen ya da manen Kur'ân'da yer alması sorununu çözer niteliktedir. Çünkü bu yaklaşıma göre hâdis muhataplarla alakalı lafzî form hâdis olunca, nüzûl muhataplarından yapılan atıfların birebir olması dahi sorun teşkil etmeyecektir.

III. İLÂHÎ İKTİBÂSLAR BAĞLAMINDA ALLAH'IN MA'DÜMA HİTABI MESELESİ

Kelâmulâhın mâhiyetini kavramak, Allah'ın bilgisinin ve dolayısıyla "ilim" sıfatının mâhiyetinden bağımsız mümkün olmaz. Bir başka ifadeyle Kur'ân, kelâmulâh olduğu kadar O'nun 'ilim' sıfatının da tecellisidir. Allah'ın mütekellim olması ile insanın mütekellim olması nasıl ontolojik olarak ve mâhiyet açısından farklılık arz ediyorsa Allah'ın ilim sıfatı ile insanın bilgisi de bu şekildedir. Dolayısıyla *kelâmulâh* söz konusu edildiğinde, *'ilmullâh* da bahis konusu olacaktır. Allah'ın "ilim" sıfatı bağlamında, Kur'ân iktibâsları ile ilişkili olarak ma'dûma hitap etmenin imkânı veya imkânsızlığından söz edilebilir. Kur'ân iktibâslarına bakıldığında, Allah'ın önceki ümmetlerden ve peygamberlerden özet sunumlar şeklinde aktarmalar yaptığı gibi 'onlara hitap ettiği' kelâmına da atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu sâiklerle Kur'ân iktibâslarının bir bölümü olan 'önceki ümmetlere hitap edilen kelâmın' nakline dair Tefsir ve Kelam geleneklerine bakıldığında 'ma'dûma hitap' konusunun tartışıldığı görülmektedir.

Kur'ân'ın bütünlüğünde ilâhî iktibâslar bağlamında Allah'ın ma'dûma hitâbı meselesini bütün yönleriyle mütâlaa etmeden evvel "ma'dûm" kelimesinin kökü ve anlam alanına dair tahlîl yapmak gerekmektedir. Ma'dûm kelimesi "'a-d-m" kök fiilinden türemiş ism-i mef'ûl sîgasında bir kelimedir. Cevherî'nin *es-Sihâh*'ı gibi klasik dönem Arapça sözlüklerde bu kök fiilinin anlamı, "mevcut olmamak, bulunmamak" şeklinde verilmektedir. İsim kalıbında *'adem* ise "varlığın zıddı, yokluk, mevcut olmama, bulunmama; bir şeyin yok olması, kaybolması, hiçlik, ölüm, fakirlik, yoksulluk, varlığın yaratılmasından önceki hali" anlamlarına gelmektedir. İsm-i mef'ûl sîgasında olduğunda ise ma'dûm, "kaybolmuş, yok olmuş, mevcudun hilâfı, mevcut olmayan, yok olan, meydana gelmemiş, bulunmayan" şeklindeki manalarda kullanılmaktadır.¹⁴³ Terminolojik anlamda ise en genel ifadeyle Kâdî Beyzâvî'nin de belirttiği gibi hâricte/dışta gerçekleşen

¹⁴² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVI, 111-112.

¹⁴³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1982-1983; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII, 392. Şemseddin Sâmî, *Kâmus-i Türkî*, s. 1372.

mâlûma, yani duyular âleminde varlık sahibi olanlara “mevcûd”, hâriçte gerçekleşmeyen mâlûma ise “ma’dûm” denilmektedir.¹⁴⁴

Kur’ân’da çok sayıda pasajda Kur’ân’ın aslının, levh-i mahfûzda olduğu belirtilmektedir.¹⁴⁵ Bu da daha insanoğlu yok iken Kur’ân’ın var olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda “İnsanlardan ‘söz nakledildiği’ hususu nasıl Allah’a atfedilebilir? Kur’ân’da tarihsel olayların anlatımında tekil olaylara ve beşerî sözlere nasıl atıf yapılabilir?” şeklinde sorular sorulabilir. Ehl-i Sünnet geleneği içerisinde şekillenen “kelâmın ezeliği” argümanına ve savunuma, Mu’tezile’nin yönelttiği önemli bir eleştiri, ma’dûma hitap meselesidir. İlâhî iktibâslar bağlamında mâzî kalıbında aktarmaların olması, Mu’tezile’nin ma’dûma hitap etmenin doğru olmayacağı kanaati konusunda önemli bir ilzâm olmaktadır.

Ma’dûma emir ve hitapta bulunmanın (*hitâb li-gayri’l-mevcûd*) doğru olmayacağını ifade eden Şerîf er-Radî, Kur’ân’da göğ, yere ve başka varlıklara dair yapılan bazı emir kalıplarını isti’âre/mecâz olarak değerlendirmektedir. Örneğin, “إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ فَيَكُونُ/Bizim bir şey dilediğimiz zamanki sözümüz, ona ‘ol’ demekten ibarettir; anında olmaya başlar.” (en-Nahl 16/40) ve “وَلَدَلَّزِضْ أَتَيْنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتْ أَأْتَيْنَا طَائِعِينَ/Göğ ve Arz’a; ‘gönüllü ya da gönülsüz ikiniz de gelin’ demiştir. İkisi de (Allah’ın yaratma irâdesine boyun eğerek lisân-ı halleriyle) ‘gönüllü geldik’ demişlerdir.” (Fussilet 41/11) âyetlerinde yer alan “kavl” ifadelerini isti’âre (mecâz) olarak kabul etmektedir. Ona göre bu iki âyette yer alan diyaloglar, esasen göklerin ve yerin yaratılma hızını; ilâhî irâdenin derhal gerçekleştirilmesini; irâde buyrulan şeyin, zahmet ve meşakkatsiz olarak var oluş hızını anlatmaktadır. Dolayısıyla her iki âyette de hitap ve cevaplar gerçek olmayıp, yaratmanın sûratle gerçekleştiğini ifade eden bir anlatım biçimidir.¹⁴⁶

Zemahşerî, Fussilet sûresinin 11. âyeti bağlamında göğ ve yeryüzüne gelmelerinin emredilip, onların da bu emre itâat etmelerinin anlamına dair bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre Allah bu emirle esasen onları yaratmayı dilemiştir. Onlar da Allah’ın bu dilemesine itaatsizlik etmemişler ve Allah, ‘onların nasıl olmasını dilediyse’ o halde bulunmuşlardır. Bu hususta gök ve yeryüzü, kendisine itaat edilen âmirin fiili karşısında itaat

¹⁴⁴ Nâsirüddîn Ebû Sa’îd el-Beyzâvî, *Tavâli’u’l-envâr min metâli’i’l-enzâr* (nşr. ‘Abbâs Süleymân), el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kâhire 1411/1991, s. 75.

¹⁴⁵ Kur’ân’da *levh-i mahfûz* terkîbi ve bu terkiple aynı manada kullanılan *kitâb*, *kitâb-ı mübîn*, *kitâb-ı meknûn*, *kitâb-ı mestûr*, *ümmü’l-kitâb* ifadeleri için bk. el-Burûc 85/21-22; el-En’âm 6/38; Kâf 50/4; Yûnus 10/61; Sebe’ 34/3; el-Vâkıa 56/78; el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6; er-Ra’d 13/39; ez-Zuhrûf 43/4.

¹⁴⁶ eş-Şerîf er-Radî, *Telhîsu’l-beyân*, s. 142, 270.

eden memur gibidirler. Zemahşerî de Şerîf er-Radî gibi bu âyetin, temsîl denen mecâz kabilinden olduğunu veya muhatabın hayalinde canlandırması (*tahyîl*) da olabileceğini belirtmektedir. Zemahşerî'ye göre bu âyette esas maksat, ortada herhangi bir soru ve cevap olmaksızın Allah'ın mahlûkât üzerindeki kudretini tasvir etmesidir.¹⁴⁷ Şehristânî'ye (ö. 548/1153) göre de söz konusu âyette *kavlî bir hitap* bulunmamaktadır. Ona göre ilgili âyette "kavl", bu tür varlıkları hüküm altına almak (*teshîr*) veya onları şekillendirip açıklamaktır (*tasrîf*).¹⁴⁸ Şerîf er-Radî, Zemahşerî ve Şehristânî'nin de belirttikleri gibi cansız varlıklara *kavlîn* (sözün) isnâd edilmesi mecâz veya temsîlî bir anlatım olmalıdır.¹⁴⁹

Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın ezelde mütekellim olması kabul edildiğinde, Allah'ın ma'dûma hitap ettiğinin kabul edilmesi gerekmektedir. Bu durumda Allah'ın ezeli ve kadîm kelâmında hiçbir peygamber göndermemişken "*Biz Nûh'u kavmine, acıklı/elemlî azap başlarına gelmeden önce kendilerini uyarması için peygamber olarak gönderdik.*" (Nûh 71/1) ifadesi ve dolayısıyla olay gerçekleşmeden ve peygamberler ile aracı melek henüz vücûd bulmamışken böyle bir buyruğu söylemiş olması, Tanrı'nın yalan söylemiş olacağını gerektirecektir ki Allah'ın olmayan bir şeyi haber vermekten münezzehtir olduğu açıktır. Keza Kâdî Abdülcebbar, ilâhî kelâm ile beşerî kelâmı mâhiyet bakımından özdeşleştirdiği için Allah'ın mâzî sîgasıyla gelecekte haber verme durumunu da reddetmektedir.¹⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar'ın şu ifadeleri bu görüşünü açıkça ortaya koymaktadır:

Eğer denirse ki, dil kurallarının gereği olarak, "*Nûh'u kavmine gönderdik.*" (Nûh 71/1) âyetinden maksat, "göndereceğiz"; "*O, 'Âd'ı helâk etti*"den (en-Necm 53/50) maksat da "helak edecek"tir. Çünkü dilciler bazen te'kîl için mâzî sîgasını kullanıp istikbâlî kastetmektedirler. Nitekim "*Cennet ehli, cehennem halkına şöyle seslendi.*" (el-A'râf 7/44) âyetinde de bu manada kullanılmıştır. Buna cevabımız şu şekildedir: İrâde ve kerâhet, fiilî sıfatlarda etkili olup zâtî sıfatlarda etkili değildirler. Size göre Allah'ın mütekellim oluşu, O'nun zâtî sıfatlarındandır. Bu durumda geçmişten haber vermesi, gelecekte haber vermesine irâde ile nasıl dönüşür? Ayrıca şayet "*Nûh'u gönderdik*" ifadesiyle "göndereceğiz" anlamı kastedilseydi, Hz. Nûh'u gönderdiğinde ve 'Âd'ı helâk ettiğinde maksadının "gönderecek ve helâk edecek" şeklinde olması için, bunların sonucunun şu anda değişmemiş olması gerekirdi. Bu ise O'nun kâzib olmasını gerektirir. Hâlbuki Allah bundan münezzehtir.¹⁵¹

¹⁴⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 371.

¹⁴⁸ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-ke'lâm* (nşr. Alfred Guillaume), Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kâhîre 1430/2009, s. 259.

¹⁴⁹ İbn Âşûr da A'râf sûresinde yer alan cennetlikler, cehennemlikler ve Ashâb-ı A'râf hakkında yer alan diyalogları ve Hadîd sûresinde geçen kıyamette münâfıklarla mü'minler arasında gerçekleşecek olan karşılıklı konuşmaları temsîlî bir anlatım olarak değerlendirmektedir (bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 120).

¹⁵⁰ el-Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 554; a.mlf., *el-Muğnî*, VII, 78; Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, s. 115-116.

¹⁵¹ el-Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 553.

Mu'tezile'ye göre emir, emredilen olmaksızın; nehiy, nehyedilen olmaksızın saçma bir fiildir ('abes). 'Abesle iştigal etmek de Allah hakkında câiz değildir. Allah'ın Hz. Mûsâ'ya hitap ettiği "يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى/Ey Mûsâ! Şüphesiz, ben senin Rabbinim, haydi nalını/pabuçlarını çıkart; çünkü kutsal vadi Tuvâ'da bulunuyorsun." (Taha 20/11-12) sözü kelâmulâh ise Hz. Mûsâ yaratılmadan önce Allah'ın bu sözü söylemiş olmakla nitelendiğini düşünmek, tutarsızdır (*hulfun mine'l-keâm*).¹⁵²

Mu'tezile'nin bu eleştirisine doğal olarak, savunmacı (apolojik) bir yaklaşımla Ehl-i Sünnet ulemâsının âyetleri te'vîl ettikleri ve söylemlerini ma'dûma hitap etmenin imkânı üzerine inşâ ettikleri görülmektedir. Ehl-i Sünnet cenahından İbn Küllâb'a göre kelâmulâh her ne kadar ezeli olsa da ezelde emir, nehiy ve haber olma işlevinde değildir. Dolayısıyla o, Allah'ın ezelde *muhbir* (haber veren) veya *nâhi* (yasaklayan) olmasını reddetmektedir. Ona göre Allah, *kün* (ol) demediği bir şeyi yaratmamıştır. *Kün* sözünün mahlûk olması da muhâldir. İbn Küllâb, kelâmulâhın daha sonraki zaman dilimlerinde ise böyle işlevlere sahip olacağı düşüncesindedir.¹⁵³

Cüveynî'ye göre, el'ân Hz. Mûsâ bu emre muhâtap olmasa bile müslümanların icmâsına göre "Ayakkabını çıkar (*Fehlâ' na'leyke*)" ifadesi zamanımızda da kelâmulâhtır. Bu hitâbın Hz. Mûsâ'dan sonra olması, mümkün olduğuna göre ondan önce olması da pekâlâ mümkündür. Ona göre kelâmulâhın taalluk şekli, ezeli ilmin taalluku gibidir. Kelâm-ı ezeli de Hz. Mûsâ var olduğunda hitap edilmek üzere takdir edilmiş; o yaratılınca da bu hitap gerçekleşmiştir. Dolayısıyla burada var olan veya yaratılan (*mütecaded*), kelâm değil Hz. Mûsâ'dır.¹⁵⁴

Cüveynî'ye göre ezeli kelâm, sürekli olarak emir, nehiy ve haber olma özelliğini taşımaktadır. Ma'dûm ise, gelecekte meydana geleceği varsayılarak (*'alâ takdîri'l-vücûd*) ancak ezeli emre muhataptır. Kadîm emir, muhataplar var olduğunda gerçekleşmek üzere gereklilik özelliğini taşımaktadır. Dolayısıyla ma'dûmun emre muhâtap oluşu, onun meydana geleceği varsayılarak mümkün görülmektedir. Ma'dûm meydana geldiği zaman, emre muhâtap olma durumu da gerçekleşmiş olacaktır.¹⁵⁵

Nüreddin es-Sâbûnî'ye göre "Nûh'u kavmine gönderdik." (Nûh 71/1) âyetinde olduğu gibi Allah'ın mâzî sîgasıyla evrenden haber vermesi, kelâmulâhın geçmiş ve gelecekle niteleneceği

¹⁵² Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehlî's-Sünne*, s. 67.

¹⁵³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 257-258; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn*, s. 184.

¹⁵⁴ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 114.

¹⁵⁵ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 109.

anlamına gelmez. Ona göre, "Allah'ın sözü, zamanla bağlantılı değildir. Aksine zaman, haber vermekle değil haber verilenle alakalıdır. Allah'ın Hz. Nûh'un göndermesinin bilgisi, Allah'ın zâtıyla olmuştur. İrsâlin kabulü, onun Hz. Nûh'a gönderildiğinin ihbâridir. Gönderilme vakti, Hz. Nûh'un söz konusu vakitte gönderildiğinin ihbâridir. Gönderildikten sonraki bilgi, Allah'ın Hz. Nûh'u göndermesidir. Değişim, haber vermede değil; haber verilende olur."¹⁵⁶

Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn* adlı eserinde Eş'arî mütekellimlerin cumhuru tarafından ileri sürülen kelâmullâh'ın ezelde emir ve nehiy işlevini taşıdığı iddiasını eleştirmektedir. Ona göre 'yok olanın, var olduğu farzedilmek suretiyle emredilen olduğunu ileri sürmek, uzak bir ihtimaldir ve aynı zamanda abestir. Râzî bu bağlamda, 'Cansızın emredilen olması mümkün olmadığında, sırf olumsuzluk olan ma'dûm'un emredilen olduğu nasıl düşünülebilir?' şeklinde bir soru sormaktadır. Fahreddin er-Râzî'nin belirttiğine göre bazı Eş'arî Kelam âlimleri, 'kelâmullâhın emredilen (*me'mûr*) olmaksızın ezelde emir' olduğu görüşündedir. Daha sonra emir var olmaya devam etmiş, yükümlüler var olmaya başladıktan sonra bu emir ile emredilenler (*me'mûr*) haline gelmişlerdir. Râzî'nin belirttiğine göre bazı Eş'arî Kelam âlimleri söz konusu görüşlerine dair şöyle bir örnek vermişlerdir:

Doğru söyleyen bir peygamber, bir insana Allah'ın ona bir çocuk vereceğini fakat çocuğun doğmasından önce o kişinin öleceğini haber verdiğinde diyelim ki o kişi başka bir kimseye 'bülûğ çağına erdiğinde çocuğuma yetişirsen ona de ki, senin baban sana ilim tahsîl etmeni emretti' dese burada bir emir vardır, oysa emredilen (*me'mûr*) yoktur. Ta ki bu emir, o bebeğin bülûğ çağına ulaşmasına kadar kalsaydı, o çocuk bu emirle emredilen haline gelmiş olurdu.¹⁵⁷

Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimu usûlî'd-dîn* ve *el-İşâre fî 'ilmi'l-kelâm* adlı eserlerinde ise kelâmın mahlûk oluşuyla ilgili Mu'tezile'nin emir ve nehiy hakkında ileri sürdükleri hususları eleştirmektedir. Ona göre Mu'tezile'nin emir ve nehiy hakkında ileri sürdükleri hususların hepsi ilme mu'ârizdir. Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi olsa, bu durumda Allah'ın 'ezelde âlemin mevcut olduğuna dair bilgisi' cehl olurdu. O, 'âlemin var olacağını biliyorsa' onu var ettiğinde bu ezeli ilmin yok olması gerekir. Bu durumda, kadîm olanın yok olmasını gerektirir.¹⁵⁸

Sa'deddîn et-Teftâzânî de Kur'ân iktibâsları bağlamında ma'dûma hitâbı değerlendirmektedir. Ona göre Allah'ın haberinin geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanda olması ezelde değil gelecekte (*fîmâ lâ yezâl*) söz konusudur. Zira ezel için 'zaman' söz konusu değildir. Keza ne muhâtap ne de işiten yokken Allah'ın kelâmının 'emir, nehiy ve haber'in kısımlarından

¹⁵⁶ Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, s. 130-131.

¹⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn*, s. 184.

¹⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimu usûlî'd-dîn*, s. 357; a.mlf., *el-İşâre fî 'ilmi'l-kelâm*, s. 205-216.

birine dâhil olması da ezelde değil, gelecektir. Ona göre cumhûrun *inne'l-ma'dûme me'mûrun 'alâ takdîrî'l-vücûd* prensipleri de esasen bu kapıya çıkar. Ezelî emir, sonradan var olacaklar için gerekliliktir.¹⁵⁹ Teftâzânî'ye göre ise kelâm-ı lafzî/hissîde şart olan muhâtap unsuru, kelâm-ı nefsî/manevî için şart değildir. Muhâtabın zihinsel/aklî varlığı diğer bir ifadeyle emredilenin/nehyedilenin bilgide var olması, hitâbın gerçekleşmesi için yeterlidir.¹⁶⁰

Cüveynî'ye göre kelâm'ın Allah'a atfedilmesi ister ezelî bir sıfat ister ilâhî bir fiil olduğu ileri sürülsün Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında ortaya konulan bu tartışma en nihâyetinde isimlendirme veya kavramsal (*tenâzu'un fî tesmiyâtın ve itlâkâtın*) bir tartışma ötesinde bir şey değildir.¹⁶¹ Cüveynî'nin bu tespitine katılmak mümkündür. Zira Mu'tezile, kelâmı 'harfler ve sesler' olarak ortaya koymuş ve peş peşe gelen harflerle ma'dûma hitap etmenin imkânsızlığını bu görüşlerine dayandırmışlardır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları da kelâmı, 'zât ile kâim bir mana olarak görüp harf ve ses' olarak görmemeleri neticesinde ezelî bir kelâmın varlığından ve dolayısıyla ma'dûma hitap etmenin mümkün olabileceğinden söz edebilmişlerdir. Eş'arîler ile Mu'tezile arasındaki tartışmaların dil felsefesiyle alakalı ve kavramsal olması, Fazlurrahman'ın Eş'ari kelâmını "bin yıllık kutsal ahmaklık (*thousand-year-old sacred folly*)"¹⁶² olarak nitelemesini haklı çıkarmaz. Meselenin polemik yönünü inkâr etmemekle birlikte, İslâm düşünce geleneğinde kelâmulâhın mâhiyetine dair ortaya konulan söylemleri, 'hakikatin izini sürme çabası' veya 'hakikatin özüne varma gayreti' olarak nitelemek bizce daha isabetli olacaktır.

Ma'dûma hitap meselesine Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin varlık kategorileri açısından da bakılabilir. Ona göre her varlık için hâricî, zihnî, ibâre ve yazıdaki varlık olmak üzere dört varlık mertebesi söz konusudur. Yazıdaki (*el-vücûd fî'l-kitâbeti*) ibâredesine/sesleniştekine (*el-vücûd fî'l-'ibâreti*), o zihindeki (*el-vücûdü'z-zihnî*), o da hâricîteki (*el-vücûdu'l-hâricî*) varlığa delâlet eder. Kur'ân zihnî varlık olarak kalplerde korunmuş, lisânî (ibâre) varlık olarak dillerle okunmuş, kitâbî varlık olarak mushaflarda yazılmış, hâricî varlık olarak ise o, Zât-ı Mukaddes ile kâim olan manadır; ne kalplerde ne dillerde ne de mushaflardadır. Harflerden oluşan lafızlar ise seslerdir ve bunlar arâzdır.¹⁶³

¹⁵⁹ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 147-163.

¹⁶⁰ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 161.

¹⁶¹ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 112.

¹⁶² Fazlurrahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, London 1984, p. 152. Ayrıca bk. Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu: Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*, İFAV, İstanbul 2018, s. 70.

¹⁶³ eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, I, 169.

Netice olarak denilebilir ki Kur'ân iktibâsları bağlamında tartışılan bir mevzu olan ma'dûma hitap meselesi, ilk dönemlerden itibaren İslâm ulemâsının ilgi odağı olmuştur. İlâhî kelâmın zamansallığını savunan Mu'tezile, Allah'ın Hz. Âsâ, Hz. Mûsâ gibi peygamberler başta olmak üzere henüz gerçek anlamda varlık kazanmayanlara hitap etmesinin mümkün olamayacağını ileri sürmüş ve bu bağlamda kelâmı mahlûk addetmiştir. Mu'tezile'ye göre ezeli bir hitaptan söz etmenin Allah dışında ezeli varlıklar ve dolayısıyla muhâtaplardan da söz etmeyi gerektirecektir. Ehl-i Sünnet ise kelâmulâhın zamansal oluşunun kelâmın mahlûk olduğu anlamına gelmeyeceğini ileri sürmüş ve bu bağlamda kelâmın mâhiyetini ilim ve kudret sıfatlarıyla mütâlaa etmiştir. Buna göre Allah açısından "*gelmiş-geçmiş ve gelecek*" diye bir zaman kaydı söz konusu olmadığı için zamanın bütünü, O'na tek bir an gibi görünmektedir. Dolayısıyla Allah'a göre ne geçmiş, ne hal, ne de müstakbel söz konusudur. İnsanlar için, o an itibarıyla tamamen belirsiz; idrâk dışı olan bir şey, bütün çıplaklığıyla O'nun katında bulunmaktadır.¹⁶⁴ Bu çerçevede denilebilir ki Allah'a göre tüm zamanların nispeti eşittir. O'nun kelâmının mâzî sîgası ile olması muhâtabın zamanına nispetlidir. Allah her kavme kendi yaşadıkları zaman ve durumlarına göre hitap etmiştir. Son tahlilde denilebilir ki ma'dûma hitâbın imkânı veya imkânsızlığı konusunda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında cereyan eden tartışmanın temeli, "kelâm" ve "mütekellim" terimlerine yükledikleri anlamlara dayanmaktadır.

IV. İLÂHÎ İKTİBÂSLAR BAĞLAMINDA HİKÂYE VE MAHKÎ TARTIŞMALARI

Kur'ân iktibâslarının mâhiyeti bağlamında, hikâye ve mahkî terimlerinin halku'l-Kur'ân açısından tartışıldığını belirtmiştik. Bu çerçevede 'Kur'ân'da hitâbın sahibi yani sözü üreten veya söyleyen ya da söylemek isteyen irâde, kelimelere sözü giydiren tek bir mütekellim midir? Kur'ân'da Allah'ın birtakım kimselerin sözlerinden iktibâsta bulunarak aktarması, iki kapak arasında yer alan tüm kelâmın sahibi olmadığı anlamına gelir mi? Kelâmın gerçek sahibi Allah olduğu söylene de kelâmı insanlara aktaranın elçiler olması bakımından farklı iki mütekellimin olduğu ileri sürülebilir mi? Kur'ân'da mütekellim veya aktarıcı olarak Allah, başkasının sözlerini rivâyet ederken veya aktarırken ilgili sözlere sahip olmasının derecesi nasıldır? Kelâmın gerçek sahibinin dili Arapça veya İbranice olmamasına rağmen Tevrât'ın dilinin İbranice ve Kur'ân'ın ise Arapça olması, kelâmın elçilerin dillerine aktarıldığı andan itibaren kelâmın sahibinin artık ikinci

¹⁶⁴ Allah'ın ilmiyle ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *el-Mu'tekadât/İslam İnanç İlkeleri* (çev. İsmail Yürük-İsmail Şık), Araştırma Yay., Ankara 2011, s. 67-68; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid'ın-Nesefiyye*, s. 67-70; Murat Sülün, *Kur'ân Kılavuzu*, s. 31-39.

dereceden de olsa yön değiştirdiği denilebilir mi?’ sorularının, tartişılan mevzular olduğunu söylemek mümkündür. Aşağıda Tefsir ve Kelam geleneklerinde, hikâye ve mahkî terimlerinin mefhûmları ve ilişkili oldukları tartişmaların izi sürülecektir.

Kelam geleneğinde halku’l-Kur’ân meselesi bağlamında, ilâhî kelâmın mâhiyeti konusunda ‘işitilen kelâmın, gerçekten de O’nun kelâmı mıdır yoksa O’nun kelâmıyla aynı formda bir başka kelâm mı bulunmaktadır’ şeklinde özetlenebilen ‘hikâye ve mahkî’ meselesi, tartişmanın önemli bir noktasını oluşturmaktadır. İbn Metteveyh’in aktardığına göre çok sayıda Mu’tezili âlim bu bağlamda şöyle bir soru sormaktadır. Kur’ân’la alakalı işitilen şey (*mesmû’*), Allah’ın ihdâs ettiği şeyin bizzat kendisi midir -ki, bu takdirde hikâye, mahkînin aynı olsun-, yoksa o, Allah’ın ilk olarak (*ibtidâ’en*), başlangıçta yaratmış olduğu şeyin suretinin benzeri midir -ki, bu takdirde hikâye, mahkînin gayrı olsun.¹⁶⁵ Aşağıda mütâlaa edileceği üzere ‘hikâye ile mahkî’ meselesi, doğrudan halku’l-Kur’ân nazariyesi ile ilişkili değildir.¹⁶⁶ Bir başka ifadeyle hikâye ile mahkî’ye dair ileri sürülen farklı yaklaşımların, Mu’tezile’nin temel paradigması olan halku’l-Kur’ân nazariyesini doğrudan etkilemediği görölmektedir. Temelde hikâye ile mahkî’ye dair ileri sürülen görüşler, kelâmın mâhiyetine dair kabul edilen ön kabullerle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla Mu’tezile, kelâmın mahlûk olduğu nazariyesinden hareketle, hem ‘hikâye ile mahkî’yi aynileştirebilmekte’ hem de ‘bu iki hakikatin, birbirinin gayrı’ olduğunu ileri sürebilmektedir. Benzer şekilde Ehl-i Sünnet de kelâmın kadîm ve ezeliğinden hareketle hikâye ile mahkî’yi aynileştirebilmektedir. Hikâye ile mahkînin mâhiyetine dair ortaya konulan tartişmalar aşağıda iki başlık altında mütâlaa edilecektir.

A. HİKÂYE İLE MAHKÎNİN AYNI OLMA MESELESİ

Sünnî kelâm hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan âlimlerden İbn Küllâb ve onun görüşünü benimseyen Küllâbiyye fırkasına göre hikâye ile mahkî özünde aynı şeylerdir. Onlar Allah’ın kelâmının, O’nun zatıyla kâim ezeli manalar olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla Tevrât, İncîl, Zebûr ve Kur’ân’ın aynı şey olduklarını, işittiğimiz ve okuduğumuz şeyin Allah’ın kelâmının hikâyesinden ibaret olduğunu dile getirmişlerdir. Böylece “şâhid”le “gâib”i birbirinden ayırmışlardır.¹⁶⁷ İbn Küllâb gibi Ebû Sevr İbrâhîm b. Hâlid (ö. 240/854), bir şâfi’î fakîhi, muhaddis ve

¹⁶⁵ İbn Metteveyh, *el-Muhît bi’t-teklîf*, s. 341.

¹⁶⁶ Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, s. 129; Necdet Çağıl, *İlahî Kelâmın Tabiatı*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 83-97.

¹⁶⁷ el-Kâdî Abdülcebâr, *şerhu’l-Usûl’l-hamse*, s. 527.

mütekellim olan Ebû 'Alî el-Hüseyn el-Kerâbîsî (ö. 248/862) ve Dâvûd b. 'Alî ez-Zâhirî (ö. 270/884) de Kur'ân'ın kelâmullâhın hikâyesi olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶⁸

Hikâyenin, 'mahkî' olduğunu ileri süren Basra Mu'tezile ekolünün kurucusu Ebû'l-Hüzeyl el-'Allâf (ö. 235/849-50) ve Ebû 'Alî Muhammed el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) göre Allah'ın kitabını okuyan, ezberleyen veya yazan bir kimseden sâdır olan şeyler, esasında Allah'ın kelâmının kendisidir.¹⁶⁹ Kur'ân'ı okuyan bir kimseden (*tâli*), Allah'ın kelâmı hakikat üzere işitilmektedir. Dolayısıyla bu zevâta göre kelâm, sadece 'ses'ten müteşekkil değildir.¹⁷⁰ Ebû 'Alî el-Cübbâî ve bu konuda kendisiyle aynı fikirde olan bazı Mu'tezile ulemâsının ileri sürdüğü delillerden bazıları şunlardır:

(i) Ümmet, mihraplarda okunan şeyin Allah'ın kelâmı olduğu hususunda ittifak etmiştir. O halde okunan şeyin Allah'ın kelâmı olduğunu kabul etmek gerekmektedir.¹⁷¹

(ii) Eğer okuyan kişiden işitilen şey bizzat okuyanın (*kârî*) fiili olsaydı, bu durumda o kişi eylemiyle Kur'ân'ın benzerini getirmiş olacaktı. Dolayısıyla bu da Kur'ân'ın mu'cize olmamasını ve onunla tehadînin imkânsızlığını gerektirecektir. Netice olarak Mu'tezile'nin genel paradigmasının aksine Ebû 'Alî el-Cübbâî ve kendisiyle aynı düşüncüyü savunan bazı Mu'tezilî zevâta göre, 'kirâ'at, okuyanın kendi eylemi' olarak addedilemez.

(iii) "Müşriklerden biri senden emân dileyecek olursa, ona emân ver ki Allah'ın kelâmını dinleyebilsin." (et-Tevbe 9/6) âyeti de işitilen şeyin Allah'ın kelâmı olduğunu ortaya koymaktadır. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in okumuş olduğu şey, gerçek anlamda "Kur'ân ve kelâmullâh" olmazdı.¹⁷² Bu âyet esasen bağlamından koparılmak suretiyle ilâhî kelâmın işitilebilir olduğu konusunda referans gösterilmektedir. Bâkîllânî'nin belirttiğine göre temelde bu âyette ifade edilen şey, ilâhî kelâmın ve dolayısıyla 'seslerin ya da harflerin' işitilebilir olması değildir. Bu âyette müşriklerin şirklerinden vazgeçip hidâyete ulaşmaları için Allah'ın âyetlerini tedebbür etmeleri ve onda olanı anlamaları kastedilmiştir.¹⁷³

¹⁶⁸ Abdülfettâh Ebî Gudde, *Mes'eletü halki'l-Kur'ân*, s. 16.

¹⁶⁹ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 187; Koloğlu, *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, s. 272.

¹⁷⁰ "Yücedu ma'a's-savti mesmû'an, ma'a'l-kitâbeti mektûben ve ma'a'l-hıfzı mahfûzan" (bk. İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, s. 46).

¹⁷¹ Ebû 'Alî el-Cübbâî bu yaklaşımıyla, okunan Kur'ân ile 'hakikati ve mâhiyetinin ne olduğu bilinmeyen levh-i mahfûz'da var olduğuna inanılan' kelâmın aktarılabilceğini savunduğunu ihsâs ettirmektedir.

¹⁷² el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 188; Koloğlu, *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, s. 274.

¹⁷³ el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh*, s. 113-114.

(iv) Kur'ân'ın kabîh/çirkin olmadığı ve onun için böylesi bir isnâttan söz etmenin câiz olmadığı ehline müsellemidir. Oysaki cünüp bir kimse tarafından Kur'ân'ın okunması bazı durumlarda kabîh sayılabilmektedir. O halde bazı durumlarda kabîh addedilebilen kırâ'atin her durumda kabîh olmaktan münezze olan makrû'un gayrı olması gerekmektedir.¹⁷⁴ İbn Sinân el-Hafâcî, 'hikâye, "mahkî" olmalıdır' konusunda ileri sürülen bu dördüncü delili şu şekilde eleştirmektedir: "Allah'ın yapmış olduğu ve Hz. Peygamber'e indirmiş olduğu şey/kelâm, O'nun sıfatıdır. Tâlî'nin (okuyucunun) kendi fiili olan tilâvetin bazı durumlarda kabîh olmasına bir engel yoktur. Hikâye, hâkî'nin kendi fiilidir. Dolayısıyla bazı durumlarda kabîh olarak addedilen kelâm, ef'âl-i 'ibâd olup hakikatte Kur'ân'ın kendisi değildir."¹⁷⁵ Netice olarak bu dört delil nazar-ı itibara alındığında, Ebû 'Alî el-Cübbâ'nın hikâyeyi, mahkînin her yönüyle aynı; kırâ'atı, makrû'un veya tilâveti, metlûv'un gayrı saydığı görülmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr okunan Kur'ân'ın, Allah'ın kadîm kelâmının hikâyesi olamayacağını icmâya aykırılık iddiası ile birlikte reddetmektedir. Öne sürdüğü gerekçelerinin birinde hikâyenin mahkî cinsinden olması gerektiğini (*li-enne'l-hikâyete yecibu en-tekûne min cinsî'l-mahkî*), aynı cinsin ise hem kadîm, hem de muhdes olmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bu durumda Kur'ân'ın, hikâye ile mahkînin aynı cinsten olması gerektiği esasına göre "muhdes" olması gerektiğini öne sürmektedir.¹⁷⁶ Buna göre Kâdî Abdülcebbâr, bizzat kelâmullâhın kendisinden hareketle onun muhdes olması gerektiğini değil, şâhiddeki kelâmın muhdes oluşundan hareketle, kendisinden hikâye edilen ve 'Allah'ın ilk kez yarattığı kelâmından mahkî olarak' muhdes oluşunu kabul etmiş olmaktadır.¹⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr bu izâhâtıyla şâhidin, gâib üzerindeki belirleyici hâkimiyetini vurgulamış olmaktadır. Esasen daha önce belirttiğimiz gibi hikâye ve mahkînin aynı olması veya farklı olması, Kur'ân'ın mahlûk olması açısından Mu'tezile'nin temel argümanı için önemli bir sorun taşımadığı görülmektedir. Özetle kelâmın mahlûk olduğu söylemi ile ilgili dilsel ve teolojik temeller olsa da esasen bu argüman, kelâm-ı beşerin merkeze alınması suretiyle kelâmullâh hakkında fikir beyân etmeye dayanmaktadır.

¹⁷⁴ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 188; İbn Metteveyh, *el-Muhît bi't-teklîf*, I, 241-244. Ayrıca bk. Johannes Reinier Theodorus Maria Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, E.J. Brill, Leiden 1976, p. 389-390.

¹⁷⁵ İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, s. 47.

¹⁷⁶ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usulî'l-hamse*, s. 551; a.mlf., *el-Muğnî*, VII, 88; a.mlf., "el-Burhân fî i'câzî'l-Kur'ân", *Mecmû'u Resâil fî i'câzî'l-Kur'ân* (nşr. Beşîr Dayf en-Nâilî), Dâru İbn Hazm, Beyrût 1436/2015, s. 17.

¹⁷⁷ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl Ve Nass: Bakillani Ve Kâdî Abdulcebbâr'da Kelamullah Meselesi Örneği*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 245.

B. HİKÂYE İLE MAHKÎNİN BİRBİRİNDEN FARKLI OLMA DURUMU

Hikâyenin mahkî olmadığını ileri süren Mu'tezilî âlimlerden Ca'fer b. Harb (ö. 236/850), Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49), Ebû Ca'fer Muhammed el-İskâfî (ö. 240/854), Ebû'l-Kâsım Abdullâh el-Kâ'bî (ö. 319/931) ve Ebû Hâşim Abdüsselâm el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) göre okuyandan işitilen şey ancak onun fiilidir ve okuma (*kırâ'at*), okunan şey (*makrû*) olup Allah'ın kitabını veya İmruülkays b. Hucr'ın (ö. 540 [m]) şiirini okuyan bir kimseden sâdır olan şey, okuyan kimsenin ortaya koyduğu kendi fiilidir. Dolayısıyla bu zevâtın, 'kelâm' ile 'ses'i aynileştirdiği görülmektedir.¹⁷⁸ Ebû'l-Bekâ el-Kefevî Mu'tezile'nin hikâye ve mahkîye dair paradigmasını genel hatlarıyla şu şekilde açıklamaktadır. *"Mu'tezile'ye göre Kur'ân harfler ve seslerden oluşup Allah'ın yarattığı bir şeydir. Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965) veya İmruülkays'ın şiirlerini okumamız nasıl ki onların kelâmı değil de benzeri türünden bir şeyse Hz. Peygamber'in aktardığı ve bizim tilâvetimiz de Allah'ın yarattığı şeyin aynısı olmayıp dengi türünden bir şeydir."*¹⁷⁹

Ebû Hâşim'e göre kelâm sestten başka bir şey değildir (*el-kelâmu huve's-savtu*). Seslerse kalıcı değildir (*es-savtu lâ yecûzu 'aleyhi'l-bekâu*). Dolayısıyla ilk konuşanın sözünden geriye hiçbir bedel kalmaz. Kitâbet (yazı) veya hıfz (ezber) 'kelâm' olmayıp, kelâmı oluşturan birtakım emârelerden sayılmaktadır. Dolayısıyla konuşan kimsenin ortaya koyduğu kelâm, başkasının kelâmının tekrarı olmayıp kendi fiilidir. İbnü'l-İhşîd olarak bilinen Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî b. Ma'cûr'un (ö. 326/938) önderliğini yaptığı Mu'tezile'nin İhşîdiyye ekolüne göre de hikâye ile mahkî birbirinden farklı hakikatlerdir. Ebû Hâşim'in ve bu konuda kendisiyle aynı fikirde olan bazı Mu'tezile ulemâsının ileri sürdükleri delillerden bazıları şunlardır:

(i) Bir kimse daha önce iki kişinin söylediği bir kelâmı tekrarlarsa, bu konuştuğu kelâmın bunlardan hangisine ait olduğunu belirleyecek hiçbir sebep yoktur. Bir başka ifadeyle bu kelâmın, söz konusu iki kişiden birine ait olması, diğerine ait olmasından öncelikli bir seçenek değildir. Ebû Hâşim el-Cübbâî, şöyle bir mantıksal zorunluluğu vurgulamaktadır: *"Kişi tek bir kimsenin sözünü tekrarladığı için yaptığı kelâm tektir. Tek bir kelâm ortaya koyduğu için de ortada tek bir harf olmalıdır. Fakat yaptığı kelâmın iki kişinin kelâmının hikâyesi olduğunu düşünürsek, bu durumda iki tane kelâm ortaya koymuş olacağız. Ortada iki kelâm varsa, doğal olarak iki tane harf de vardır."* Hikâyenin mahkî olmadığını temellendirmek için Ebû Hâşim, şöyle bir örnek de vermektedir: Bir kimse bir çocuğa hem Tarafe b. 'Abd (ö. 564 [m]), hem de İmruülkays tarafından

¹⁷⁸ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 199-200.

¹⁷⁹ Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 721.

söylenmiş Câhiliye devrine ait bir beyti tekrar ettirdiğinde ve bu beytin hangi şâire ait olduğunu söylememişse, çocuğun tekrarladığı bu söz hangi şâirin sözünün hikâyesi olmaktadır? Şâirlerden her ikisine de ait olduğu söylenemez. Çünkü bu seçenek tek bir fiilin iki fâil tarafından ortaya koyulduğu anlamına gelmektedir.¹⁸⁰

(ii) Hikâyenin mahkî olması durumunda, özünde Allah'ın kelâmının olmaması gerekmektedir. Çünkü O, ehl-i lügatın konuştuğu şeyle konuşmuş olacaktır. Benzer şekilde insanoğlundan da kelâmın sâdir olmaması gerekecektir. Ebû Hâşim el-Cübbâî bu delille aslında şunu kastetmektedir: Eğer hikâyenin mahkî olduğunu düşünürsek, bu durumda herkesin konuştuğu kelâm, bir başkasının konuştuğu kelâmın aynısı olacaktır. Allah da kelâmını Arapça indirdiğine göre daha önceden Arapça ortaya konulmuş olan eski Arapların dilinin benzerini getirmiş olacaktı ve bu da Allah'ın gerçekte bir kelâmı olmadığı anlamına gelecektir. Aynı şekilde insanoğlunun da özünde hiçbir kelâmı olmadığı sonucunu doğuracaktır.¹⁸¹

Bir Mu'tezilî kelâmcı ve edebiyatçı olan İbn Sinân el-Hafâcî de hikâye ile mahkînin aynı hakikatler olmadığı neticesine ulaşmaktadır. Hafâcî, Ebû 'Alî el-Cübbâî başta olmak üzere 'hikâye'yi mahkî ile özdeşleştiren' Mu'tezilî ulemânın ileri sürmüş olduğu delilleri tek tek zikretmekte ve bunları eleştirmektedir. Hafâcî'nin hikâye-mahkî ile ilgili olarak iki farklı yaklaşım konusunda yaptığı değerlendirmelerin, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinde yer verdiği bilgilerle örtüştüğü görülmektedir.¹⁸²

Hikâyenin mahkîden farklı olduğunu ileri süren zevâta göre okuyucudan işitilen şey, kâr'ın kendi fiili ve "sesi" olması nedeniyle "kırâ'at" ile "makrû" birbirinin aynı olmaktadır. Bu durumda, okunmakta olan Kur'ân, levh-i mahfûz'daki Kur'ân'ın aynısı mıdır, yoksa onun hikâyesi midir? Konunun nirengi noktasının önem kazandığı bu safhada, hikâyeyi mahkî ile özdeş kabul etmeyen Mu'tezile kelâmcılarının, "kıyas" ile "icmâ" arasında bir tercih yapmak zorunda kaldıkları anlaşılmaktadır. Aşağıda görüleceği üzere "kıyas" bir realite olarak kabul edilmekle birlikte "icmâ"'nın temel ölçüt olarak benimsendiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Ca'fer b. Harb ile Ca'fer b. Mübeşşir'e göre Allah, Kur'ân'ı levh-i mahfûz'da yaratmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ın oradan nakledilmesi câiz değildir. Onun bir vakitte, birden çok mekânda bulunması câiz değildir. Çünkü bir şeyin hulûl (sirayet etme) ve temekkün (mekân edinme/tutma) yoluyla bir vakitte iki

¹⁸⁰ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 199.

¹⁸¹ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 200. Ayrıca bk. Jan R. T. M. Peters, *God's created speech*, p. 390-395; Koloğlu, *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, s. 281-282.

¹⁸² İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, s. 45-46.

mekânda bulunması imkânsızdır. Buna rağmen Kur'ân'ın mushaflarda yazılı, mü'minlerin kalplerinde mahfûz/ezberlenmiş olarak mevcut olduğunu söylemişlerdir. Ümmetin çoğunun fikir birliği ettiği gibi, okuyandan işitilen Kur'ân'dır. İşitilen, ezberlenen ve yazılan ondan hiçbir şey eksiltmeden levh-i mahfûz'daki Kur'ân'ın hikâyesidir ve o Kur'ân, yazanın, okuyanın ve ezberleyenin (hâfız) fiilidir. Netice olarak iki Ca'fer'e göre kelâmullâh 'araz (bizâtihi kalıcı olmayan) olup mahlûktur. Dolayısıyla aynı anda iki farklı mekânda bulunması mümkün değildir. Allah'ın, o kelâmı yaratmış olduğu mekândan onun intikal edip ayrılması ve başka bir yerde vücut bulması imkânsızdır.¹⁸³

Yukarıda yer verilen izâhlar çerçevesinde Ca'fer b. Harb ile Ca'fer b. Mübeşşir'in okunmakta olan Kur'ân'ın gerçek Kur'ân olmadığını ileri sürdükleri söylenebilir mi? İbnü'r-Râvendî'ye göre Ca'fer b. Mübeşşir *"İnsanlar gerçekte Kur'ân'ı işitmezler, mushaflarda yazılı olan ancak mecâzen Allah'ın kelâmıdır."* görüşünden dolayı Mu'tezile ulemâsı tarafından tekfîr edilmektedir. Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin Ca'fer b. Mübeşşir'e isnâd ettiği bu iddiayı eleştirmektedir. Ona göre Ca'fer b. Mübeşşir ve onun görüşüyle hükmeden kimseler bir kimsenin Kur'ân'ı ancak mecâz olarak işittiğini iddia etmiyordu, aksine onlar şöyle diyordu:

İnsanlar Kur'ân'ı hakikatte işitirler, mushaflardaki Kur'ân yazılmıştır, ancak bunu işitmenin yolu sem'dir. Ancak onlar bir arazın iki mekânda olmasına kıyasla bunu inkâr ediyorlardı. Ama bu konuda sem' (vahiy) gelince o görüşü savunmadılar. Onların görüşlerinin benzerleri bütün ümmetin söylediklerinde vardır. Onlardan birisi: Fûlân Ebû Amr'ın kırâ'atini okursa, fûlân 'Âsım'ın kırâ'atini okursa bunların hepsi hakikattir. Nitekim hakiki manada şöyle de denir: 'Dinim Nebî'nin dinidir.' Hâlbuki biliriz ki benim dinim benim fiilim, Nebî'nin dini onun fiilidir. Bir fiilin iki fâilden olması muhâldir. Aynı şekilde Ca'fer de şöyle diyordu: İnsan Kur'ân'ı hakikatte işitmiştir, bir arazın iki mekânda olması muhâldir.¹⁸⁴

Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin Ca'fer b. Mübeşşir hakkında ileri sürdüğü iddiayı eleştirirken temelde bir eylemin iki fâil tarafından meydana gelemeyeceği veya bir sıfatın aynı zamanda iki mevsûfta bulunamayacağı gerçeğinden hareket ettiği anlaşılmaktadır. İbnü'r-Râvendî'nin iddiasını eleştirmek için aynı zamanda "kırâ'at" ve "din" terimlerine atıfta bulunmakta ve akabinde Fıkıh'ta deliller bahsinde yer alan icmânın önemine değinmektedir. Ona göre iki farklı bünyede yer alan ilâhî hakikatler ve dolayısıyla okunmakta olan Kur'ân ile levh-i mahfûz'da var olduğuna inanılan "gerçek" özünde aynı olmaktadır. Bununla birlikte Hayyât'ın savunmasının

¹⁸³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 268-269.

¹⁸⁴ el-Hayyât, *el-İntisâr*, s. 110-111.

birtakım problemler içerdiği anlaşılmaktadır. Levh-i mahfûz'da olan bilgi nedir, Kur'ân mıdır, yoksa Kur'ân'ın da içinde yer aldığı bazı ilkeler midir? "قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا" / Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a yakınan kadının sözünü Allah işitmiştir." (el-Mücâdile 58/1) âyetinde görüleceği üzere Kur'ân'da 'umûm olarak yer alıp "husûs"un kastedildiği ibareler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu âyet nâzil olmadan önce "ses" olmuş olmalı ki "işitilmiş" olsun. Ses olmadan önce işitilir olma durumu olabilir mi? Buna göre bu kadının sesi olmadan bu bilgi levh-i mahfûz'a nasıl yazılmış olacak?

Kâdî Abdülcebbar'ın talebelerinden biri olup onun görüşlerini benimseyip eserlerini toplamakla bilinen İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları), *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz* adlı eserinde hikâye ve mahkî konusunu etrafıca mütâlaa etmektedir.¹⁸⁵ İbn Metteveyh'e göre hikâye ile mahkî'yi aynı kabul edenler kelâmı 'ses dışında bâki bir mana'; kırâ'atı savt/ses; makrû'u bâki bir harf olarak kabul etmektedirler.¹⁸⁶ Ehl-i Sünnet cenahından meseleye bakıldığında Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin aktardığına göre, Eş'arî ve Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Kalânîsi (ö. IV./X. yüzyıl başları) hikâye kelimesinin müşâbehet vehmini içermesi nedeniyle kelâmul-lâh için kullanılmaması gerektiğini savunmuşlardır.¹⁸⁷ Bu sâikten hareketle hem Eş'arî'nin hem de Kalânîsi'nin hikâye ile mahkî'yi aynileştirmedikleri sonucuna ulaşmak mümkündür. İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere sıfâtullâh konusunda tenzîhî yaklaşımı esas alan çok sayıda İslâm bilgini, Kur'ân iktibâsları bağlamında hikâye ve türevlerinin kullanımına karşı çıkmışlardır.

İlk dönem ehl-i hadîs düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri olan Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) hikâye-mahkî ilişkisine dair görüşü, mezkûr görüşlerden farklılaşmaktadır.¹⁸⁸ Bu konuda onun görüşüne bakıldığında doğrudan hikâye ile mahkî'yi aynileştirdiği veya bu iki hakikati birbirinin gayrı saydığı neticesine ulaşmak zor olsa da "hikâye" kullanımına karşı çıkması nedeniyle 'hikâye ile mahkî birbirinden farklı hakikatlerdir' düşüncesinde olduğu söylenebilir.

¹⁸⁵ İbn Metteveyh Mu'tezile'nin usûl-i hamse'sini, tevhi'd ve adalet olmak üzere ikiye indirmiştir. Geri kalan diğer üç esası adalet prensibi içerisinde mütâlaa etmiştir. Mu'tezile'den ayrıldığı temel nokta imâmet meselesidir. Hz. 'Alî'nin Hz. Ebû Bekir'den üstün olduğuna hükmetmiş ve ayrıca onun mâsumiyetini de ileri sürmüştür. Şî'a'dan ayrıldığı nokta ise mâsumiyetin imam için gerekli bir şart olmadığı hususudur (bk. Sa'îd Murâd, "İbn Metteveyh", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 193-194).

¹⁸⁶ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz* (nşr. Daniel Gimaret), el-Ma'hedü'l-Fransi, Kâhire 2009, I, 226.

¹⁸⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 301.

¹⁸⁸ Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân mottosu karşısında en fazla mücâdele edenlerden birinin Ahmed b. Hanbel olması ona farklı ve çelişkili görüşler atfedilmeye neden olmuştur. Ona isnâd edilen görüşlerin dikkate değer bir kısmı uydurmadır. Bu konuda daha fazla detay için bk. İbn Kuteybe, *el-lhtilâf fî'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, s. 58-60.

Ona göre hikâye nazariyesini, “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا/Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.” (en-Nisâ 4/164) âyeti bozmaktadır. Bu âyette geçen ‘teklim’ kelimesi, ‘tekelleme’ fiilinin masdarı olup dilbilim açısından bu nazariyeyi ifsâd etmektedir. Hz. Peygamber’in sahâbesinden, tabî’ûndan ve ilk dönem ulemâ ve imamlarından ‘hikâye’ ve ‘ibâre’ ile ilgili bir görüş nakledilmemiştir. Dolayısıyla bu konuda ileri sürülecek her türlü söylem, sonradan uydurulmuş bid’atlerdendir.¹⁸⁹

İbn Ebû Ya’lâ (ö. 526/1131) da *Tabâkâtü’l-Hanâbile* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel’in şöyle dediğini aktarmaktadır: “Hikâye ile mahkî, lafız ile melfûz, tilâvet ile metlûvv’un aynı olduğunu ileri sürenlerin zenâdikâ olduğu konusunda şüphe edilmez.”¹⁹⁰ İbn Ebû Ya’lâ’nın bu iktibâsına bakıldığında, Ahmed b. Hanbel’e göre hikâye ile mahkî birbirinin gayrı oldukları gibi kırâ’at ile makrû’ da birbirinden farklı hakikatler olmaktadır. Bu görüşten hareketle Josef van Ess’in “Hanbeliler, kırâ’at ile makrû’ arasında herhangi bir ayırım yapmazlar.”¹⁹¹ şeklindeki değerlendirmesinin isabetli olmadığı söylenebilir. Zira genel anlamda tilâvet ile metlûvv, kırâ’at ile makrû anlamında kullanılmaktadır.

Netice olarak denilebilir ki hikâye ve mahkînin mâhiyetine dair değerlendirmelerde bulunan zevâtın ifadelerine bakıldığında “hikâye-mahkî” ve “kırâ’at-makrû” ikilisi arasında ters bir orantı bulunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hikâyeyi, mahkî ile özdeşleştirenlere göre kırâ’at, makrû’un gayrı olurken, hikâyeyi mahkî ile özdeşleştirmeyenlere göre kırâ’at, makrû’un aynı olmaktadır. İlâhî iktibâslar açısından meseleye bakıldığında nüzûl döneminden yapılan iktibâslar özelinde hikâye ile mahkînin aynı olduğu, yani Kur’ân’da aktarılan ile sanâdidü’l-Ârap gibi nüzûl muhataplarından nakledilenler aynı şeyler olmaktadır. Bu durumda hikâye ile mahkînin aynılığı, nüzûl vasatından aktarılan ilâhî iktibâslar için söylenmesi mümkündür. Yani Kur’ân’da Allah’ın yaptığı nakiller ile nakledilenler aynı şeyler olduğu için burada bir tür literal aktarımın olduğu anlaşılmaktadır. Arkaik zamanlardan aktarılan atıflara gelince Allah’ın bu tür anlatılarda sunuş ve kişi faktörlerinde birtakım tasarruflar yapması sebebiyle hikâye ile mahkînin başkalığını ileri sürmek mümkündür. Dolayısıyla ilâhî iktibâsların bir türüne göre hikâye ile mahkî aynı hakikatler iken diğer türüne göre ise bunlar farklı şeyler olmaktadır.

¹⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Akide* (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Dimaşk 1408/1988, s. 107; Ebû’l-Fazl Abdülvâhid b. Abdülazîz b. Hâris et-Temîmî, *İtikâdû’l-imâmî’l-münebbel Ebî Abdullâh Ahmed b. Hanbel* (nşr. Ebû Münzir Nakkâş Eşref b. Salâh ‘Alî), Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 1422/2001, s. 36-37.

¹⁹⁰ “Enne’l-kâilîne bi’l-hikâyeti ve’l-mahkî ve’l-lafzi ve’l-melfûz, ve’t-tilâveti ve’l-metvûv zenâdikatün” (bk. Ebû’l-Hüseyn İbn Ebî Ya’lâ el-Bağdâdî, *Tabâkâtü’l-Hanâbile* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Kâhire 1371/1952, II, 176).

¹⁹¹ “Hanbelites did not make any difference between qırâ’a and makrû” (bk. Josef van Ess, “Verbal Inspiration”, p. 183).

V. İLÂHÎ İKTİBÂSLAR BAĞLAMINDA KİRÂ'AT VE MAKRÛ' TARTIŞMALARI

Kelâm'ın Allah'ın kadîm bir sıfatı ya da hâdis bir fiili olduğu mevzu ile 'insanın fiili ve kelâmı' arasındaki ilişkiyi açıklamak zor bir çaba olarak gözükmektedir. Bu mesele hikâye-mahkî bağlamında tartışıldığı gibi kırâ'at-makrû ilişkisi sadedinde de mütâlâa edilmektedir. Ehl-i Sünnet kelimcilerinin, Mu'tezile kelâmcıları aksine, ilâhî kelâmın bir yerden başka bir yere intikali konusunu hikâye-mahkî tartışması bağlamından ziyade, kırâ'at-makrû ilişkisi bağlamında değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. En genel ifadelerle onlara göre, kelâm-ı lafzî yani *kırâ'at* mahlûk; ilâhî kelâmın özü olarak adlandırdıkları kelâm-ı nefsî yani *makrû'* ise ezelî kelâm sayılmaktadır. Kırâ'at'ı, makrû'un gayrı sayan Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, hikâye ile mahkiyi özdeşleştirdikleri görülmektedir. Zira bunlara göre kırâ'at'in 'makrû'un gayrı olması, hikâye'nin 'mahkînin aynı olması sonucunu doğurmaktadır.¹⁹²

Ebû Muhammed Tâhir el-Kazvînî'nin (ö. 575/1179) de ifade ettiği gibi selef ulemâsının tamamı, Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın "kırâ'at", "makrû", "kitâbet" ve "mektûb" olmasına bakılmaksızın mahlûk olmadığı konusunda icmâ' etmişlerdir. Ona göre bu durum, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ettiklerinde ziyaret edilen, salât getirilen ve selâm verilenin, şahsı ya da ruhu aranmaksızın Hz. Peygamber olması konusunda icmâ' etmeleri gibidir.¹⁹³ Selef ulemâsının bu konuda temel sâiki, akîdenin sarsılacağı endişesi idi. Kazvînî'ye göre insanların çoğu, makrû ile kırâ'at arasındaki farkı anlamadıkları için selef ulemâsı, zâhiri muhafaza etmeyi ve hakiki manayı araştırmadan kesin olarak buna imân etmeyi tercih etmiştir.¹⁹⁴

Kırâ'at-makrû tartışmasını Mu'tezile mezhebinin ileri gelenleri, hikâye-mahkî ilişkisi bağlamında incelemişlerdir. Hikâye ile mahkî ve kırâ'at ile makrû arasında ters bir orantı söz konusudur. Örneğin, Ebû'l-Hüzeyl el-'Allâf ve Ebû 'Alî el-Cübbâî hikâye ile mahkiyi özdeşleştirirken kırâ'at ile makrûyu birbirinden ayrı hakikatler olarak telakki etmektedirler. Öte yandan Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, Ebû Ca'fer el-İskâfî, Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ise hikâye ile mahkî'yi birbirinden farklı iki hakikat olarak telakki etmişlerdir. Onların bu telakkilerine göre ise kırâ'at, makrû'un aynı olmaktadır. Bununla birlikte Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde Mu'tezile'nin kırâ'at ile makrû'un ayrı hakikatler olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtmektedir. Onun ifadeleriyle, "Mu'tezile, Kur'ân kırâ'atinin,

¹⁹² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 267, 270-272; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 71.

¹⁹³ eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, I, 170.

¹⁹⁴ eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, I, 171.

makrû'dan (okunan) başka olduğuna icmâ' etmişlerdir. Onlar, kırâ'atin Kur'ân'ı nakletmek (hikâye) olup olmadığı konusunda ihtilâf etmişlerdir. Onlardan bazıları, kırâ'atin nakletmek olduğunu belirtmiş bazısı da böyle olmadığını ifade etmiştir."¹⁹⁵

Eş'arî, 'kırâ'at ile makrû ilişkisi konusunda Mu'tezile içerisinde bir ihtilâf'ın olmadığını ve bu konuda icmâ' olduğunu belirtirken, "icmâ'" kaydıyla Mu'tezile içerisindeki hâkim anlayışı kastetmiş olabilir. Zira daha önce ifade ettiğimiz gibi Mu'tezilî kelâmcılardan bir grup hikâye ile mahkî'yi özdeşleştirirken diğer bir grup ise bu ikiliyi birbirinden farklı iki hakikat olarak telakki etmişlerdir. Hikâye ile mahkî'yi aynileştirenlere göre kırâ'at, makrû'un gayrı olurken; hikâye'yi mahkî'yle özdeşleştirmeyenlere göre ise kırâ'at, makrû'un aynı olmaktadır. Dolayısıyla hikâye-mahkî ikiliyle, kırâ'at-makrû ikilisi arasında ters bir orantı söz konusudur.

Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* isimli kitabında kırâ'at ile makrû'ya dair tartışmalara değinmektedir. Ona göre kırâ'at'ın "kelâm" olduğunu iddia edenler, kırâ'at ve kelâm terimlerinin mefhûmları konusunda ihtilâf etmişlerdir. Onlardan bazısına göre kırâ'at, kelâmdır. Çünkü okuyucu (*kârî*), okuyuşunda (*kırâ'at*) konuşur (*lahn*). Konuşma, ancak kelâmda câizdir. Aynı şekilde kârî, başkasının kelâmını okusa da "mütekellim"dir yani konuşandır. Başkasının kelâmıyla "mütekellim" olmak imkânsızdır. Kırâ'atin, kendi kelâmı olması gerekmektedir. Bir başka grup ulemâya göre ise 'kelâm harfler'dir; kırâ'at ise 'ses'tir. Onlara göre 'ses', harflerden başkadır. İbn Küllâb'a göre 'Allah'ı zikir, Allah'tan başka olduğu gibi' kırâ'at, makrû'dan başka bir hakikattir. "Mezkûr" kadîm ve ezelde mevcut olduğu gibi "makrû" da Allah ile kâim olup ezeldir. O'nun zikri ise muhdes olduğu gibi *kırâ'ati* de muhdes ve mahlûktur. Dolayısıyla *zikir* de *kırâ'at* de insanın sonradan kazanımı (*kesbü'l-insan*) olmaktadır.¹⁹⁶

Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* isimli eserinde ise doğrudan kırâ'at-makrû tartışmalarına değinmemekle birlikte tartışmaya dair kanaatini halku'l-Kur'ân bağlamında ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Kur'ân, gerçekte okunur ve tilâvet edilir. Bununla birlikte konuşan kimsenin, 'Kur'ân telaffuz edilmiş bir sözdür (*innehu kelâmun melfûzun bihi*)' demesi câiz olmadığı gibi 'onunla telaffuz edilir (*yülfazu bihi*)' demesi de câiz değildir. Arap dilbilim açısından bir kimse 'lokmayı ağızda telaffuz ettim' dediğinde, bu ifade 'onu ağızmdan attım' anlamına gelmektedir.¹⁹⁷ Ona göre Allah'ın kelâmı için 'telaffuz edilir (*yülfaz*)' denemez; ancak 'okunur

¹⁹⁵ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 295.

¹⁹⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 271-272.

¹⁹⁷ "Lafız" (ç. elfâz) kelimesi sözlükte, "atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı atmak/çıkarmak" anlamlarına gelen bir masdardır. "Ağızda olan bir şeyi attım." anlamında "*lafzettü's-şey'e min femi*" denilmektedir. "Lafız" kelimesi mecâz anlamda, "konuşmak" (*tekellüm*) manasında da kullanılmaktadır (bk. İbn Manzûr,

(*yükra'*) ve 'tilâvet edilir (*yütlâ'*), 'yazılır (*yükteb'*) ve 'ezberlenir (*yühfaz'*) denilir. Eş'arî'yi böyle bir kanaate sevk eden temel sâik, halku'l-Kur'ân savunucularının zaman zaman "biz Kur'ân'ı telaffuz ettik (*lafaznâ bi'l-Kur'âni*)" ifadesiyle, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu zımnen ortaya koymalarıdır. O bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: "*Halku'l-Kur'ân savunucuları böylesi ifadelerle kendi görüşlerini ispat etmeyi, bid'atlarını süslemeyi ve Kur'ân'ın gerçekten mahlûk olduğunu söylemeyi amaçlamış olmaktadırlar. Böylece onlar kendi maksatlarına vâkıf olamayanlara küfürlerini gizlemiş olmaktadırlar.*"¹⁹⁸

Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştiren İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Adudüddîn el-Îcî de kırâ'at ile makrû ayırımına değinmektedirler. Onlara göre makrû' kadîm olan Allah'ın kelâmıdır. Kırâ'at ise mahreçleri olan sesler ve hâdis olan harflerden ibarettir. Dolayısıyla kırâ'at, makrû'un gayrı olmalıdır.¹⁹⁹ Cüveynî'ye göre ise kırâ'at, kurrâ'nın sesleri ve nağmeleridir. Bu da bazı ibadetlerde kulların yerine getirmeleri vâcib olan, çoğu zaman ise mendûp olan işleridir. Kırâ'atten kaçındıklarında kınanırlar; onu yerine getirdiklerinde sevap, terk ettiklerinde günah işlemiş olurlar. Bu, müslümanların icmâ' ettikleri, rivâyetlerin dile getirdiği ve sahîh haberlerin delâlet ettiği bir şeydir. Bir okuyucunun kırâ'ati insanın hoşuna giderken bir başka okuyucunun gitmeyebilir. Bu okuyuşun biri hatalı (*melhûnetün*), diğeri düzgün olabilir. Kadîm sıfat ise burada anlatılanlardan tamamen münezzehtir. Ona göre insaf sahibi bir kişinin, 'boğazından çıkan, bu esnada adeta boğazındaki damarların şişmesine sebep olan', 'tercihe ve seçime göre yanlış-doğru, yüksek-alçak tonlarda çıkan seslerin', Allah'ın kelâmı olduğu aklına gelmez.²⁰⁰ Buna göre *tahrîf* ile *tashîf*, güzellik ile çirkinlik, doğruluk ile yanlışlık gibi nispetler insanın okuyuşu (*sıfatu'l-kârî'*) ile ilgili niteliklerdir.

Kırâ'at edilerek okunan (*el-makrû'u bi'l-kırâ'ati*) kelâmdan anlaşılan, onun bilinen anlamıdır. Bu da ibârelerin bizzat kendileri değil, onların delâlet ettiği kadîm kelâmıdır. Ayrıca makrû' (okunan şey), okuyucuya hulûl etmediği gibi onunla kâim de olmaz. Kırâ'at ile makrû' arasındaki ilişki, zikir ve mezkûr arasındaki ilişki gibidir. Zikir, zikredilenin sözlerine râcidir; zikredilen (*mezkûr*), tesbîh edilen ve temcîd edilen Allah ise 'zikir', 'tesbîh' ve 'temcîd' değildir.²⁰¹ Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) de kırâ'at ile makrû'un farklı iki hakikat olduğunu ifade

Lisânü'l-'Arab, VII, 461). Seyyid Şerîf Cürcânî "lafız" kelimesini şu şekilde tanımlamaktadır: "*Lafız, insanın ağzından çıkan anlamlı veya anlamsız olsun, o hükümde olan sözdür*" (bk. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemû't-Ta'rifât*, s. 161).

¹⁹⁸ el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, s. 394-397.

¹⁹⁹ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 131; Adudüddîn el-Îcî, "Risâle fi'l-kelâm", s. 402.

²⁰⁰ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 117.

²⁰¹ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 117-118.

etmektedir. Ona göre, “Ezberleme (hıfz), okuma (kırâ’at) ve yazma (kitâbet) hâdistir, fakat bunların taalluk ettiği şey yani ezberlenen (mahfûz), okunan (makrû’) ve yazılan (mektûb) kadîmdir.”²⁰²

İlâhî kelâmın farklı milliyetlere göre farklı dillere bürünmesi gerçeği de kırâ’at ile makrû’un aynı hakikatler olmadığını ortaya koymaktadır. “Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (mesajlarımızı) apaçık anlatsın.” (İbrâhîm 14/4) âyetinde ifade edildiği üzere Allah farklı dillerde konuşan insan topluluklarına, onların dâreyn saadetlerini temin için kendi içlerinden peygamberler göndermiş ve onlara kendi dilleriyle veya dillerinin imkânlarıyla okunan kitaplar indirmiştir. Farklı dillere göre değişkenlik arzeden kırâ’at, mâhiyetinde hiçbir değişiklik olmayan makrû’un gayri olmasını iktiza etmektedir. Bu gerçeği Seyyid Şerîf Cürcânî şu şekilde açıklamaktadır: “Kelâm ibârelerden başka bir şeydir. Çünkü ibâreler, zamanlara, mekânlara ve milletlere göre değişir. Söz gelimi ilâhî kelâm, Arapça telaffuz edilince Kur’ân; Süryanice telaffuz edilince Zebûr; İbranice telaffuz edilince de İncil olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa bu nefsi anlam değişmez.”²⁰³

İslâm düşünce tarihine bakıldığında Ehl-i Sünnet mütekellimlerinin kırâ’at ile makrû’un birbirinden farklı hakikatler olduğunu temellendirmek için çok sayıda âyet ve hadisle istidlâlde bulundukları görülmektedir. Bâkılânî’ye göre kırâ’at, makrû’dan; tilâvet, metlûv’dan; kitâbet, mektûb’dan farklıdır. Bu terimler konusunda ihtilâf edenler veya bunları birbiriyle özdeşleştirenler yeterli bir zihnî tasavvura sahip olmayan Müşebbihe gibi kimselerdir ki bunlar da Ehl-i Sünnet ulemâsı dışında yer alırlar. Ona göre kırâ’at’ın makrû’dan ayrı bir hakikat olduğunu ortaya koyan binden fazla âyet vardır. Bâkılânî’nin aktardığına göre Ehl-i Sünnet Kelam âlimlerinin kırâ’at’ın, makrû’dan farklı bir hakikat olduğunu ortaya koymak amacıyla istidlâlde bulundukları başlıca âyetler şunlardır:

(i) “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ”/Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilen neyse onu ilet.”

(el-Mâide 5/67)

(ii) “فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ”/Kur’ân’ı okurken, kovulmuş şeytandan Allah’a

sığın.” (en-Nahl 16/98)

²⁰² es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkif, I, 25; VIII, 103-118.

²⁰³ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkif, VIII, 106.

(iii) *وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ* “Kur’ân’ı insanlara yavaş yavaş okuyasın diye onu parçalara ayırdık.” (el-İsrâ 17/106)

(iv) *وَأَتَيْنَا مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ* “Rabbinin kitabından sana vahyedilenleri oku.” (el-Kehf 18/27)

(v) *وَأَمِرتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ* “Ben O’na teslimiyet gösterenlerden olmakla ve bir de Kur’ân’ı okumakla memurum.” (el-Neml 27/91-92)

(vi) *وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّ بِيَمِينِكَ* “Sen daha önce kitap da okumuyordun; yazı namına sağ elinle bir çizgi de çekmiyordun.” (el-Ankebût 29/48)

(vii) *لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُفْجِعَ الْبَدَنَ* “Onu alelacele söyleyeceğim diye dilini kıpırdatma!” (el-Kiyâme 75/16)²⁰⁴

Bâkılânî’ye göre yukarıda yer verilen tüm bu âyetlerde, Kur’ân’ın Hz. Muhammed’e nâzil olan bir vahiy ve Hz. Peygamber’in ise bu vahyi okuyan ve insanlara öğreten olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla makrû, kadîm ve ezeli olan kelâmullâh iken kırâ’at ise Hz. Peygamber’in fiili ve sıfatı olmaktadır. Ona göre “*إِنَّمَا أَمِرتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَلِيهِ التَّائِبَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأَمِرتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ*” *الْمُسْلِمِينَ*/Ben şu şehrin Rabbinden başkasına kulluk etmemekle memurum... ki burayı saygın kılan O’dur ve her şey O’na aittir. Ben O’na teslimiyet gösterenlerden olmakla memurum.” (el-Neml 27/91) âyetinde de esasen Hz. Peygamber’in iki şeyle emrolunduğu görülmektedir. Bu âyette belirtildiği üzere *âmir*, Allah; *me’mûr*, Hz. Peygamber; *me’murun bihi* yani yapılması istenen iş ise ibadet etmektir. Buyruğuna uyulan yani ma’bûd, Hz. Peygamber’in fiili olan “ibadet etme” eyleminden farklı olduğuna göre *tilâvetin* de *metlûvv*’den farklı olması gerekmektedir. “*وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ*” *Ben Kur’ân’ı okumakla memurum.*” (el-Neml 27/92) âyetinde de açıkça görüleceği üzere *tilâvet* Hz. Peygamber’in yapmakla emrolunduğu fiili iken *metlûvv* ise *kelâm-ı kadîm*’dir. Hz. Peygamber, tasavvur edilmesi mümkün olmayan ve yaratılmışların güç ve kudretinin konu olmadığı *kelâm-ı kadîm* ile emrolunmamıştır. Hz. Peygamber nasıl Allah’a ibâdet etmekle emrolunup ‘ibadet eylemi’ Allah’ın zâtı değilse benzer şekilde yapılması istenen *tilâvet* eylemi de *kelâm-ı kadîm* yani *metlûvv* değildir.²⁰⁵ Netice olarak Bâkılânî’ye göre ibâdet, ma’bûd’dan; zikir, mezkûr’dan; şükür, meşkûr’dan; tesbîh, müsebbeh’ten; du’â’, med’uv’dan farklı hakikatler

²⁰⁴ el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i’tikâdüh*, s. 76-77, 106-115.

²⁰⁵ el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i’tikâdüh*, s. 76-89.

olduğu gibi kırâ'at de makrû'dan farklı bir hakikattir. Bu konuda istidlâlde bulunulan âyetlerde de kırâ'atin insana nispeti ve dolayısıyla insanî oluşu makrû'dan farklı bir hakikat olduğunu göstermektedir.

Ehl-i Sünnet Kelam ulemâsının, kırâ'at'ın makrû'dan ve tilâvetin metlûvv'den ayrı bir hakikat olduğunu ortaya koymak amacıyla Hadis metinlerinden de istifade ettikleri görülmektedir.²⁰⁶ Hz. Peygamber'den aktarılan " مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَقَرَّ الْقُرْآنَ غَضًّا كَمَا أَنْزَلَ، فَلْيَقْرَأْهُ عَلَى قِرَاءَةِ ابْنِ أُمِّ" Kur'ân'ı nâzil olduğu günün heyecanıyla okumak isteyen kimse, İbn Ümmü 'Abd'in kırâ'atıyla okusun."²⁰⁷ hadîsinde görüleceği üzere "kırâ'at" İbn Mes'ûd'a isnâd edilmekte ve "makrû" Allah'ın kadîm bir sıfatı olmaktadır. Bâkîllânî'ye göre bu hadîsle böylesi bir istidlâlde bulunulmasının temel sâiki, "İbn Mes'ûd'un kırâ'ati, Übeyy b. Ka'b'ın kırâ'atinden farklıdır" denilebildiği halde 'İbn Mes'ûd'un makrû'u, Übeyy'in makrû'undan farklıdır' denilememesi sebebiyledir. Farklı kırâ'atler söz konusu olmasına rağmen farklı Kur'ân'ların olduğundan söz etmek doğru değildir.²⁰⁸

Bâkîllânî'ye göre kırâ'at ile makrû'un farklı hakikatler olduğu kabul edildiğinde halku'l-Kur'ân argümanını temellendirmek için " إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ " (ez-Zuhuruf 43/3) âyetini ileri sürmeye gerek olmaz. Kırâ'at ile makrû'un farklı hakikatler olduğu kabul edildiğinde âyetin anlamı "Şüphesiz ki siz akledesiniz ve ahkâmını anlayasınız diye biz vahyin kırâ'atini ve tilâvetini Arapça kıldık." şeklinde olur. Benzer şekilde Tivrât'ın İbranice; İncîl'in Süryanice kılınması tilâvet edilmesi yönüyledir. Ona göre tilâvet'in metlûvv'den; kırâ'at'ın makrû'dan farklı bir hakikat olduğu idrâk edilseydi, halku'l-Kur'ân davasını temellendirmek için ilgili âyette geçen *ca'ale* fiilinin *halaka* anlamında olduğunu ileri sürmelerine gerek kalmazdı.²⁰⁹

Bâkîllânî'ye göre kırâ'at ile makrû arasındaki farkın belirginleştirilmesi durumunda, Mu'tezile'nin Kur'ân'ın yaratılmış olduğu argümanlarını temellendirmek için Kur'ân'ın "neshe/değişime" kapı araladığı söylemlerine karşı dikkate değer bir itiraz olacaktır. Onlara göre Allah'ın değiştirdiği ve tebdîl ettiği şeyin mahlûk olduğu muhakkaktır.²¹⁰ Kâdî Abdülcebbar'ın

²⁰⁶ el-Bâkîllânî'nin kırâ'at'ın makrû'dan ayrı bir hakikat olduğunu ortaya koymak amacıyla, bir dizi Hadis metinlerine de yer verdiği görülmektedir. Bu konuda istidlâl ettiği Hadis metinleri için bk. el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdüh*, s. 81-88.

²⁰⁷ İbn Mâce, "Mukaddime", 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), I, 182 (no: 35); IV, 193 (no: 4255).

²⁰⁸ el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdüh*, s. 78-79.

²⁰⁹ el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdüh*, s. 72-73.

²¹⁰ el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdüh*, s. 73.

ifadeleriyle “Bakara sûresinin 106. âyetinde açıkça belirtildiği gibi nesh câizdir ve nesh âyetlerin mahlûk olduğunu gösterir. Eğer âyetler mahlûk olmasaydı nesh olmazdı.”²¹¹ İmâmiyye Şîası’nın önde gelen müfessirlerden Tabersî’ye (ö. 548/1154) göre de “Biz bir ‘âyet’i nesheder ya da unutturursak, daha hayırlısını veya dengini getiririz.” (el-Bakara 2/106) âyetinin mefhûmunda, Kur’ân’ın muhdes olduğuna dair bir delil bulunmaktadır. Ona göre kadîm olan bir kelâmda nesh düşünölemeyeceğine göre Kur’ân mahlûk olmalıdır.²¹²

Bâkılânî’ye göre Mu’tezile’nin bu konuda öne sürdüğü “وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ” (en-Nahl 16/101) pasajının manası “Biz, bir âyetin tilâveti veya hükmünün yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman” olur. Dolayısıyla Mu’tezile’nin Kur’ân’ın mahlûk olduğu söylemlerini “nesh” ile temellendirmelerini, Ehl-i Sünnet mütekellimleri ‘kırâ’at-makrû’ veya ‘tilâvet-metlûv’ teorileriyle cevaplamaktadır.²¹³ Bu yaklaşıma göre söz konusu âyetle, her türlü tebdîl ve tağyîrden uzak olan kadîm metlûv, yani *kelâm-ı nefsi* kastedilmemiştir. Ehl-i Sünnet Kelam âlimleri “nesh-i tilâvet” teorisini ortaya koymak suretiyle, Mu’tezile’nin ‘lafzî kelâmda neshin olması sebebiyle Kur’ân mahlûk olmalıdır’ iddiasını eleştirmeye çalışmışlardır. Gerek Ehl-i Sünnet’in gerekse de Mu’tezile’nin bu konudaki iddialarına göre, varolduktan sonra yok olmanın söz konusu olması sebebiyle nesh câiz olmalıdır. Ehl-i Sünnet lafzî kelâmda tilâvetin yok olmasının kastedildiğini ileri sürerek kelâm-ı nefsi’de değişimi reddederken Mu’tezile ise lafzî kelâmda neshin vukuunu savunarak kelâmda yaratılmışlığı ortaya koymaya çalışmıştır.

Kur’ân âyetlerine ve Hadis metinlerine bakıldığında kırâ’at ile makrû’un aynileştirilmemesi gerektiğine dair çok sayıda referans bulunduğu görölmektedir. Bu durumda Kur’ân ile kırâ’at’ın aynı hakikatler olup olmadığı sorulabilir. Bir başka ifadeyle Kur’ân ve kırâ’at birbirinin alternatifi veyahut birbirinden ayrılan iki ayrı hakikat midir? Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur’ân ve kırâ’at’ın iki ayrı hakikat olduğunu ortaya koyan ilk kişi Bedreddin ez-Zerkeşî’dir (ö. 794/1392). Onun ifadeleriyle, “Bilesin ki Kur’ân ve kırâ’atler iki ayrı hakikattir. Kur’ân, Hz. Muhammed’e beyân ve i’câz (mu’cize) için indirilmiş vahiydir. Kırâ’atler ise zikredilen vahyin lafızlarının, şeddeli ve şeddesiz olmak gibi harflerinin yazılış ve keyfiyetinde farklılık arzetmesidir.”²¹⁴

²¹¹ “Küllü zâlike yedüllü ‘alâ hudûsîl-âyeti li-ennehâ lev kânet kadîmeten lem yasih fihâ zâlik” (bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Müşâbihü’l-Kur’ân* (nşr. ‘Adnan Muhammed Zerzur), Dârü’t-Türâs, Kâhire 1969, s. 103).

²¹² “Fî hâzihi’l-âyeti delâletün ‘alâ enne’l-Kur’âne muhdesün ve ennehu gayrullâhi. Li-enne’l-kadîme lâ yasihu neshuhu...” (bk. Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl et-Tabresî, *Mecma’ü’l-beyân fi tefsîri’l-Kur’ân*, Dârü’l-Mürteza, Beyrût 1427/2006, I, 251).

²¹³ el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i’tikâduh*, s. 73.

²¹⁴ “İlam enne’l-Kur’âne ve’l-kırâ’ati hakikatâni mütegâyiratâni” (bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318).

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî de Zerkeşî ile aynı kanaati taşımaktadır. *el-Küllîyyât* adlı eserinde “Kur’ân” ile “kırâ’at” terimleri arasındaki farklara değinmektedir. Ona göre Kur’ân ve kırâ’at birbirinden farklı iki ayrı hakikattir. Kur’ân, beyân ve i’câz için Hz. Peygamber’e indirilen vahiydir, kırâ’atler ise, mezkûr vahyin lafzı, harfleri, tahfîf ve teşdîd yönünden keyfiyeti üzerindeki ihtilâftır.²¹⁵ Zerkeşî ve Ebü'l-Bekâ el-Kefevî’ye mukabil İbn Dakîkul’îd ise kırâ’ât ile Kur’ân’ı aynileştirmektedir. İbn Dakîkul’îd’e göre kırâ’at şâz olsa da bunun Kur’ân olduğundan şüphe edilmemelidir. İbnü'l-Cezerî’ye göre ise mütevâtîr ve meşhûr kırâ’at, Kur’ân iken ‘şâz kırâ’at’ Kur’ân değildir.²¹⁶ Modern dönem Kur’ân araştırmacılarından Muhammed Sâlim Muhaysin’e göre de Kur’ân ile kırâ’ât birbirinin müterâdifidir.²¹⁷

Gazzâlî’ye göre kırâ’at-makrû tartışmalarında “kırâ’at”, “makrû” ve “Kur’ân” olmak üzere üç terim önemli rol oynamaktadır. Ona göre “makrû”, Allah’ın zâtıyla kâim olan kadîm, “kelâm” sıfatıdır. “Kırâ’at” ise dilde okuyanın daha önceden terk ettiği bir fiile tekrar başlamasından ibarettir. “Kırâ’at”ın, hâdis olarak telakki edilmesi, okuyucunun daha önceden var olmayan bir şeyi yapmaya başlaması anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle “kırâ’at”, okuyanın daha önceden yapmadığı bir fiile başlamasıdır. “Kur’ân”a gelince, bazen bununla “makrû” kastedilir. Eğer Kur’ân ile kastedilen “makrû” ise, bu durumda Kur’ân, kadîm ve gayr-ı mahlûk olur. Gazzâlî’ye göre Selef âlimlerinin, ‘kendilerinin, seslerinin, okumalarının ve fillerinin’ yaratılmış olduğunu bildikleri halde “Kur’ân Allah’ın kelâmıdır ve yaratılmış değildir.” sözleriyle kastettikleri şey de budur. “Kur’ân” lafzı ile kastedilen anlam, okuyan kişinin (kârî) fiili olan “kırâ’at” ise, okuyan kişinin fiili, okuyan kişiden önce var olamaz. Bu durumda hâdis olan bir şeyden önce var olamayan şey de sonradan olmuş olur.²¹⁸ Bu çerçevede denilebilir ki Gazzâlî’ye göre “Kur’ân” kelimesi, hem kırâ’at hem de makrû anlamında kullanılabilmektedir. Dolayısıyla “Kur’ân” kelimesinin, müsterek bir lafız olduğunu ileri sürdüğü anlaşılmaktadır.

Nûreddin es-Sâbûnî de kırâ’at-makrû konusunda benzer bir yaklaşım ortaya koymuştur. Sâbûnî’ye göre kırâ’at-makrû tartışmalarında bilinmesi gereken üç terim bulunmaktadır. Ona göre “kırâ’at”, kulun fiili ve kesbi olması sebebiyle, kulla kâim (kul ile var olma), mahlûk (yaratılmış) ve muhdestir (sonradan olma). Kırâ’at eylemini yapan kimseye kârî (okuyan) denir. “Makrû”, Allah’ın mütekellim olarak adlandırıldığı, zâtı ilâhî ile kâim, ezeli ve gayr-ı mahlûk olan

²¹⁵ el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, s. 722.

²¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri’in ve mürşidü't-tâlibîn*, s. 89-90, 92-99; a.mlf., *en-Neşr fi'l-kırâ’ati'l-‘aşr*, I, 15-16.

²¹⁷ Muhaysin, *el-Kırâ’âtu ve eseruhâ fi ‘ulûmi’l-‘Arabiyye*, I, 10.

²¹⁸ el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-‘itikâd*, s. 190. Ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XVII, 101.

sıfatıdır. “Kur’ân” ise müşterek bir lafızdır. Kur’ân kelimesi, bazen “Ve Kur’âne’l-fecri” (el-İsrâ 17/78) âyetinde olduğu gibi kulun filli ve kesbi olan “kırâ’at” anlamında bazen “mushaf” için kullanımı söz konusudur. “*لَا تُسَافِرُوا بِالْقُرْآنِ، فَإِنِّي لَا أَمْنُ أَنْ يَنَالَهُ الْعَدُو*” /Kur’ân ile düşman topraklarına yolculuk yapmayınız. Zira düşmanın eline geçmesinden endişe ederim.”²¹⁹ hadîsinde geçen Kur’ân, mushaf anlamındadır. Kur’ân bazen de Allah’ın kadîm kelâmı olan “makrû” anlamında kullanılır.²²⁰

Netice olarak Ehl-i Sünnet kelâmcılarının genel kanaatine göre, kırâ’at ile makrû’ iki farklı hakikat olmaktadır. Bununla birlikte Hanbelî hukukçusu Ebû Ya’lâ Muhammed el-Ferrâ (ö. 458/1066) kırâ’at ile makrû’u özdeşleştirmektedir. Ebû Ya’la, kırâ’at ile makrû’un aynı şeyler olduğunu temellendirmek için Allah’ın müşrik Arapların sözlerinden iktibâs ettiği “*فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا*” (el-Müddessir 74/24-25) ifadeleri aktarmaktadır. Ona göre Kureyş müşrikleri, “kavlü’l-beşer/insan sözü” derken bununla, Hz. Peygamber’den işitmiş oldukları tilâvetleri kastetmiş olduklarından dolayı kırâ’at ile makrû aynı hakikatlerdir. Keza ona göre müslümanlar tilâvetler ve kırâ’atlerin kelâmulâh olduğu hususunda icmâ’ etmişlerdir. Zira her kim bir kârî’in kırâ’atini işitse, ‘işte bu kelâmulâh’tır (*hâza kelâmulâh*)’ demektedir. Ebû Ya’la kitâbet ile mektûbun aynı hakikatler olduğu konusunda da “*إِنَّهُ الْقُرْآنُ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا*” (el-Vâkıa 56/77-79) âyetlerini delil olarak ileri sürmektedir.²²¹ Nûreddin es-Sâbûnî’ye göre ise Ebû Ya’lâ’nın yanı sıra Hanbelî hukukçularının geneli, kırâ’at ile makrû’u ve delîl ile medlûl’u özdeşleştirmektedirler.²²²

Son tahlilde denilebilir ki, kırâ’at ile makrû arasındaki ilişkiye dair ortaya konulan teoriler, hikâye ile mahkî arasındaki ilişki konusunda ileri sürülen anlayışların karşı istikametindedir. Hikâye’yi mahkî’den farklı addedenler kırâ’at’i, makrû’ ile özdeşleştirmektedirler. Hikâye ve mahkînin ayniliğini ifade eden zevât ise kırâ’at ve makrû’un farklı hakikatler olduğunu belirtmektedirler. Ehl-i Sünnet kelâm geleneğinde kırâ’at ile makrû ilişkisinin yoğun olarak tartışılmasının ve bu konunun literatürde dikkate değer bir şekilde yer edinmesinin temel sâiki, Mu’tezile’nin bu konuda ortaya koyduğu paradigmaya tabii bir cevap verme güdüsüdür.

²¹⁹ Müslim, “İmaret”, 94.

²²⁰ Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, s. 125.

²²¹ Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ’, *el-Mu’temed fi usûli’l-dîn* (nşr. Vedî’ Zeydân Haddâd), Dâru’l-Meşrik, Beyrût 1986, s. 88.

²²² Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, s. 121.

VI. TEFSİR VE KELAM GELENEKLERİNDE KELÂM-I MAHKÎ'YE DAİR TARTIŞMALAR

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerden, meleklerden, cinlerden, İblis'ten, hayvanlardan ve daha birtakım kimselerden nakillerde bulunulmuştur. Bu nakillerin yer aldığı bazı âyet gruplarında Allah'ın doğrudan bu varlıkların zatına yaptığı 'Ey İsâ!' veya 'Ey İbrâhîm!' gibi hitâplar yer alır ki buna hitâbu'l-'ayn denir, bazı âyetlerde de Allah'ın onların diliyle onlardan nakletmesi söz konusudur. Kur'ân'da kelâm-ı beşerden iktibâslar yapılırken arada "*kâlellâhu*" terkîbinin de yoğun olarak kullanıldığı görülür. Bu duruma rağmen Ebû Yezîd er-Rebî' b. Hüseyim'in (ö. 65/685), "Allah, Kur'ân'da şöyle şöyle dedi (*kâlellâhu fî kitâbihi kezâ ve kezâ*)" ifadesinin; "Allah, Kur'ân'da şöyle şöyle demedi (*lem yekulillâhu fî kitâbihi kezâ ve kezâ*)" ifadesine meydan açacak şekilde kullanılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre "*kâlellâhu fî kitâbihi kezâ ve kezâ*" şeklinde bir beyânda bulunan kişiye, Allah, "Yalan söyledin. Ben öyle demedim." diyebilir. Benzer şekilde "*lem yekulillâhu fî kitâbihi kezâ ve kezâ*" diyen birine de Allah, "Yalan söyledin. Ben onu Kur'ân'da ifade ettim." diyebilir.²²³

İslâm te'lîf tarihine bakıldığında Kur'ân'da Allah'ın önceki ümmetlerden yapmış olduğu atıfların, birçok disiplinde belirli mevzuların temellendirilmesinde kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde şiir rivâyeti ve ezberinden uzak duran ve şiir bilmeyi ve araştırmayı eleştirenlere cevap verirken Allah'ın inkârcıların sözlerini Kur'ân-ı Kerîm'de aktarmasını da delil olarak kullanarak, mu'ârizlara şiir ezberleme ve öğrenmekten uzak durma yerine, şiirlerin niçin nakledildiğine bakmak gerektiğini önermektedir. O şöyle demektedir: "*Şiiri rivâyet eden kişi, aktarıcı (hâkî) konumundadır. Aktarıcının (hâkî) ise, aktardığı şey (hikâye) ile bâtila destek çıkmak veya bir müslümana kötülük yapmak gibi bir amaç gütmüyorsa herhangi bir kusuru ve sorumluluğu yoktur. Nitekim Allah da inkârcıların sözlerini Kur'ân-ı Kerîm'de aktarmaktadır (hakâllâhu kelâme'l-küffâr). Öyleyse sen şiirin rivâyet ediliş ve derleniş amacına bak.*"²²⁴

Benzer şekilde Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854) de *Rûhu'l-me'ânî* adlı tefsîrinin mukaddimesinde ehl-i bid'at olarak isimlendirdiği birtakım mezheplerden iktibâsta bulunmasının cevâzını, Allah'ın müşrik ve kâfirlerden iktibâsta bulunmasıyla temellendirmektedir.²²⁵ Hadis metinlerinde de *fîmâ yahkî 'an Rabbihi, yahkî 'an Te'âlâ* şeklinde

²²³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-kebîr* (nşr. 'Alî Muhammed 'Ömer), Mektebetü'l-Hancı, Kâhire 1421/2001, VIII, 310. Ayrıca bk. Josef van Ess, "Verbal Inspiration", p. 190-191.

²²⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 12.

²²⁵ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 19.

ta'bîrler bulunmaktadır. Muhammed Abdullâh Dirâz (1894-1958) ve Muhammed b. Sâlih el-'Useymin'e (1929-2001) göre hadîs-i kudsî'nin Allah'a isnâdı nasıl lafzî değil manevî bir nakilse Allah'ın geçmiş peygamberlerden yaptığı atıfları da aynı şekilde olup onlara isnâd edilmiştir.²²⁶

Cürcânî, Âlûsî, Dirâz ve 'Useymin'in Kur'ân'da Allah'ın önceki ümmetlerden yapmış olduğu atıfları, yukarıda söz konusu edilen mevzuların temellendirilmesinde kullandıkları görülmektedir. Bazen de birtakım konuların gerekçelendirilmesinde ilâhî iktibâslara doğrudan değil telmihlerle başvurulmaktadır. Örneğin, Burhâneddîn el-Bikâ'î (ö. 885/1480) *Nazmü'd-dürrer fî tenâsübî'l-âyâtî ve's-süver* adlı eserinde Kitâb-ı Mukaddes'i bir tefsîr kaynağı olarak kullanırken ve bu konudaki görüşlerini temellendirirken ilâhî iktibâslara yer yer telmihlerde bulunmaktadır. Tefsîrini hazırlarken çağdaşlarından bazı âlimler onun Kitâb-ı Mukaddes'ten ve diğer ilâhî kitaplardan çok fazla nakillerde bulunmasını yadırgaması ve eleştirilerin hedefi haline getirmeleri üzerine yazdığı kısımdan bazı yerleri istinsâh ettirerek döneminin çok sayıda âlimine göndermiş ve onların bu konudaki görüşlerini sormuştur. Onlar da fetvâlarını ve görüşlerini kendisine göndermişlerdir. Bunun üzerine Bikâ'î, söz konusu iddiaları da içeren *el-Akvâlü'l-kavîme (kadîme) fî hükmi'n-nakl mine'l-kütübî'l-kadîme* adıyla başka bir eser yazmış ve burada isrâîliyyâta olan bakışını ve tefsîrinde yaptığı işin yanlış olmadığını göstermek istemiştir.²²⁷ Kur'ân'dan ve hadîs metinlerinden çok sayıda pasajla istidlâl etmek suretiyle Kitâb-ı Mukaddes'i bir tefsîr kaynağı olarak temellendirmeye çalışmıştır.²²⁸ Bununla birlikte Kur'ân'ın bütünlüğünde yer alan Allah'ın arkaik zamanlardan yaptığı nakilleri bunun için dayanak görmemiştir. Bize göre Bikâ'î'nin Kitâb-ı Mukaddes'ten nakilde bulunması konusunda duruşunu destekleyecek en güçlü delillerden biri Kur'ân'ın bütünlüğünde yer alan ilâhî iktibâslardır.

Bu bağlamda 'Allah bu nakilleri yaparken lafzî (harfî), manevî veyahut tefsîrî tercüme şeklinde mi aktarmaktadır? Kur'ân'da bulunan bu nakillere tercüme denilebilir mi? Bu minvalde ilâhî nakillere tercüme denilecekse bu tercüme için bir teknik, metot söz konusu mudur? Bir başka ifadeyle Allah'ın yaptığı nakillere ilâhî tercüme denilebilir mi? ...' gibi sorularla aşağıda Tefsîr ve Kelam geleneklerinde kelâm-ı mahkîye dair izâhların iz sürümü yapılmaktadır. Bu hassas

²²⁶ Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm*, s. 16; Muhammed b. Sâlih el-'Useymin, *el-Kavlü'l-müfid 'alâ Kitâbi't-Tevhîd* (nşr. Süleymân b. Abdullâh b. Hamud Ebû'l-Hayl, Hâlid b. 'Alî b. Muhammed Müşeykîh), Dârü'l-Âsime, Riyâd 1415/1995, II, 355-356.

²²⁷ Necati Kara, "Nazmü'd-Dürrer", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 463-464; Mesut Kaya, "'De ki: Tevrat'ı Getirin de Okuyun' Tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikâî-Sehâvî Polemiği", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2013, XIII/2, s. 85-105.

²²⁸ Burhânüddîn İbrâhîm el-Bikâ'î, *Nazmü'd-dürrer fî tenâsübî'l-âyâtî ve's-süver*, Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, Kâhire, ts., I, 272-284.

konu: "Sıfâtullâh konusunda tenzîhî yaklaşım: Kur'ân iktibâsları konusunda hikâye ve türevlerinin kullanımına karşı çıkan zevât ve argümanlarının değerlendirilmesi", "Hikâye ile mahkînin başkalılığının doğası: Kur'ân iktibâsları bağlamında lafzın kelâmullâh mahkînin kelâm-ı 'ibâd olma durumu", "Kur'ân iktibâslarında hikâye üslûbu: Tefsir tarihinde ilâhî iktibâslar bağlamında hikâye ve türevlerinin kullanımına dair çekimser olmayan müfessirler", "Lafzın âidiyeti problemi: kelâmullâh'ın Hz. Peygamber'in kalbine lafzen değil manen inmiş olma durumu" şeklinde dört başlıkta ele alınacaktır.

A. SIFÂTULLÂH KONUSUNDA TENZÎHÎ YAKLAŞIM: KUR'ÂN İKTİBÂSLARI KONUSUNDA HİKÂYE VE TÜREVLERİNİN KULLANIMINA KARŞI ÇIKANLARIN GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Modern dönemde Mısır'da Muhammed Halefullâh (1916-1997) gibi bazı Tefsir araştırmacılarının, Kur'ân'da mitolojik hikâyeler bulunduğunu ileri sürmeleri veya bu tür hikâyelerin Kur'ân'da yer almasının Kur'ân'ın kutsallığına engel teşkil etmeyeceğini savunmaları, birçok tartışmanın vücut bulmasına neden olmuştur. Bu tartışmalar neticesinde özellikle Kur'ân kıssalarını çalışan araştırmacıların "kıssa" ile "hikâye" terimleri arasında önemli semantik farklar bulunduğu yönündeki kanaatlerini ön plana çıkarmalarına ve "hikâye" ifadesinin Kur'ân iktibâsları için uygun olamayacağını söylemelerine neden olmuştur. Tefsir ve Kelam ilimlerinin klasik dönemlerine bakıldığında benzer tartışmaların varlığı ve ilâhî atıflar bağlamında "hikâye" ifadesinin kullanımına karşı çıkan çok sayıda zevâtın olduğu görülmektedir.

Tefsir ve Kelam geleneklerine bakıldığında, Kur'ân iktibâsları için "hikâye" ifadesinin kullanılmaması gerektiğini ileri sürenlerin yaklaşımının "tenzîhî" yorum anlayışı olduğu müşâhede edilmektedir. Esasen tenzîhî yorum argümanı, İslâm düşünce tarihinde ilk olarak Mu'tezile tarafından ileri sürülmüştür. Ehl-i Sünnet kelâmcıları da bilâhare bu yaklaşımı, benimsemişlerdir. Dolayısıyla ilâhî iktibâslar bağlamında "hikâye" ifadesine karşı duruşun temel sebebi, kelâmullâhı her türlü insanbiçimci (antropomorfik) yükleminden arındırma çabası olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle İslâm ulemâsının, Allah'ın öteki varlıklarla hiçbir şekilde paylaşmadığı ontolojik statüsünün ve mâhiyetinin biricikliğinden hareketle, Allah'ın kelâm sıfatının tecellisi olan Kur'ân iktibâsları bağlamında, "zımnen analogik bir dil" olan "hikâye" ve türevlerine karşı duruş sergileyerek Allah'ın ve dolayısıyla kelâmının benzersizliğini ortaya koymaya çalıştıkları söylenebilir. Bununla birlikte teşbîh-tenzîh dengesini gözetken bazı ilim

adamlarının da ilâhî iktibâslar bağlamında, hikâye ve türevlerinin kullanımı konusunda bir beis olmayacağından hareketle tefsîrlerinde yoğun olarak bu tabirleri kullandıkları anlaşılmaktadır.

Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin aktardığına göre Mâtürîdîliğin mütekaddim ulemâsı, kelâmullâh için *hikâye* kelimesinin kullanımına cevâz vermiş ve *hikâye* ile *'ibâre* ifadelerinin²²⁹ aynı olduğu kanaatine varmışlardır. Neseffî'ye göre Mâtürîdîlik'te hikâye ve türevlerinin kullanımına karşı çıkan zevât, azimet²³⁰ esas almış olup hikâye-mahkî tartışmasından muaftırlar. Hikâye-mahkî tartışmasında aynılığı savunanlar da kelimenin mümâselet ve müşâbehet ihtiva ettiği iddiasını, reddetmektedirler. Eş'arî ve Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Kalânî'sinin ise "hikâye" kelimesinin müşâbehet ve mümâselet vehmini çağrıştırması nedeniyle kelâmullâh için kullanılmaması gerektiğini savunmuşlardır.²³¹

Bu girizgâhtan sonra aşağıda müfessir veya mütekellim yönlerinin olduğu müelliflerden ilâhî iktibâslar bağlamında *hikâye* ve türevlerinin kullanımına karşı çıkan Ebû 'Alî el-Cübbâî (ö. 303/916), Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebû Ya'lâ Muhammed el-Ferrâ' (ö. 458/1066), Ebû Nasr Abdurrahim el-Kuşeyrî (ö. 514/1120), İbn Arıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1389), Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) ve Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'nin (ö. 1095/1684) bu konudaki istidlâl yöntemlerini değerlendirmek istiyoruz.

Hikâye ve mahkî konusunda Mu'tezile mezhebinin iki gruba ayrıldığından ve Ebû 'Alî el-Cübbâî'nin de aralarında olduğu bir grup ilim adamının 'hikâye ile mahkî'yi özdeşleştirdiğinden söz etmiştik. Ayrıca hikâyenin mahkî ile aynileştirildiği yaklaşımına göre, kırâ'at'ın makrû'un gayrı olduğunu da belirtmiştik. Eş'arî'nin aktardığına göre Ebû 'Alî el-Cübbâî, "Allah'ın kelâmı hikâye edilmez" anlamında *kelâmullâhi lâ yuhkâ* ifadesini kullanmıştır. Ona göre bir şeyi hikâye etmek, benzerini getirmektir. Oysa hiç kimse Allah'ın kelâmının benzerini getiremez. Bununla birlikte *kelâmullâh* okunur, ezberlenir ve yazılır. Ebû 'Alî, aynı zamanda kelâmın işitilir olduğunu da belirtmekle birlikte onun görülür olmasını imkânsız görmektedir.²³²

²²⁹ Kutsal Kitap ve Kur'ân açısından hikâye (*reproduction*) ile 'ibâre (*expression*) terimlerinin mukayesesi ve değerlendirmeleri için bk. Josef van Ess, "Verbal Inspiration", p. 182-183.

²³⁰ 'Azimet kelimesi sözlükte, "Bir şeye kesin olarak yönelmek ve niyetlenmek" anlamında kullanılır. Bir Fıkıh usûlü terimi olarak ise, "Allah'ın, mükelleflerin hepsi için ve bütün normal durumlarda geçerli olmak üzere, aslî olarak vaz' ettiği hükümlerdir" şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre 'azimet, Şâri'in, normal durumlarda yani mazeret bulunmayan hallerde ve bütün mükellefleri dikkate alarak vaz'ettiği esas ve daimî hükümlerdir. İslâmî ahkâmın esasını bunlar teşkil etmekte ve dinî hükümler denilince de akla gelen bunlar olmaktadır ('Azimet terimine dair daha fazla malumat için bk. Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü: Giriş-Deliller-Hükümler-Hüküm Çıkarma Yöntemleri*, Rağbet Yay., İstanbul 2014, s. 212-213).

²³¹ Ebû'l-Muîn en-Neseffî, *Tefsîratü'l-Edille*, I, 301-302.

²³² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 268.

Hikâye ile mahkî arasında bir mûmâselet olması gerçeğinden hareketle Bâkılânî *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî* adlı eserinde ilâhî kelâmın mâhiyetini açıklarken Kur'ân vahyi için hikâye ve türevlerinin kullanımının Ehl-i Sünnet kelâmına göre câiz olmadığını şu şekilde ifade etmektedir:

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın kelâmı kadîmdir, yaratılmamıştır, muhdes veya hâdis değildir. Onun kelâmı, mec'ûl, mef'ûl veya fiil de değildir. 'Allah'ın kelâmı için ibâre veya hikâyedir', denilemez. Keza 'Allah'ın kelâmını hikâye ediyorum' (*innî ahkî kelâmallâh*) veya 'kelâmulâhî ta'bîr ediyorum' (*u'abbiru kelâmallâh*) da denilemez. Bu ifadelerin yerine 'kelâmulâhî tilâvet ediyorum' veya 'kelâmulâhî kırâ'at ediyorum, yazıyorum, hıfzediyorum' denilebilir. Kırâ'at ile makrû', tilâvet ile metlûvv, kitâb ile mektûb, hıfz ile mahfûz arasındaki fark belirginleştirilmelidir. Hülâsa Allah'ın kelâmı, harf ve ses gibi yaratılmışlık nitelikleriyle nitelenemez.²³³

Bâkılânî'ye göre "kelâmulâhî hikâye ediyorum" demek câiz değildir. Çünkü bir şeyi hikâye etmek, mislinin ve benzerinin olduğu anlamına gelir, hâlbuki kelâmulâhın, kelâm-ı beşer'in misli/benzeri olması söz konusu değildir.²³⁴ Benzer şekilde "kelâmulâhî telaffuz ediyorum" ta'bîrini de kullanmamak gerekir. Çünkü bu, kelâmulâhın hem muhdes hem de kadîm olmak üzere iki zâtta kâim olduğu anlamına gelir ki böylesi bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte, "قُرْآنًا فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ/Kur'ân'ı okurken, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın." (en-Nahl 16/98) ve "وَأَنْ تَتْلُو الْقُرْآنَ/Ve ben Kur'ân'ı okumakla da (emrolundum)." (el-Neml 27/92) âyetlerinin mefhûmları uyarınca kişinin, "Ben kelâmulâhî kırâ'at ediyorum." anlamında "*innî akra'u kelâmallâh*" veya "Ben kelâmulâhî tilâvet ediyorum." anlamında "*innî etlû kelâmallâh*" demesi câizdir.²³⁵ Netice olarak Bâkılânî'ye göre Kur'ân ve Hadis metinlerinde kullanılan ta'bîrleri kullanmak câiz iken bu iki ana kaynaktan kullanılmayan ifadeleri Allah ve sıfatları için kullanmak câiz değildir.

Benzer bir değerlendirme Ebû Ya'lâ Muhammed el-Ferrâ'nın da ifadelerinde görülmektedir. Ona göre hikâye ile mahkî aynı hakikatler olmadığı için Allah'ın kelâmını hikâye etmek câiz değildir. Ona göre kelâmulâhî hikâye etmek halku'l-Kur'ân teorisini savunmaya

²³³ el-Bâkılânî, *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdüh*, s. 105.

²³⁴ el-Bâkılânî'nin *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdüh* adlı eserinde *hakâllâhu 'an* ve türevlerini kullanmanın câiz olmadığını belirtmesine rağmen *i'câzü'l-Kur'ân* ve *el-İntisâr li'l-Kur'ân* adlı eserlerinde ise *hakâllâhu Te'âlâ fî muhkemi kitâbihi* şeklinde ta'bîrleri kullandığı görülmektedir (bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed 'İsâm el-Kudât), Dâru İbn Hazm, Beyrût 1422/2001, I, 389; a.mlf., *i'câzü'l-Kur'ân*, s. 29, 43, 76, 151).

²³⁵ el-Bâkılânî, *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdüh*, s. 26-27, 101.

sebebiyet verecektir. Ebû Ya'lâ'ya göre İbn Hanbel'in *hakâllahu 'an İbrâhîme li-ebîhi* (Allah Hz. İbrâhîm'in babasına yönelik söylediği sözünü hikâye etti) ifadesinde hikâye, "haber vermek" anlamındadır. Zira *hikâyetün minellâh* (Allah'ın yapmış olduğu aktarmalar) haber vermek anlamında olup 'onların kelâmını hikâye etmek değildir (*leyse bi-hikâyetin li-kelâmihim*)'. Ona göre *hikâyetün 'anhum* ile *hikâyetün li-kelâmihim* aynı şeyler değildir.²³⁶

Zerkeşî'nin *el-Burhân fî 'ulûmî'l-Kur'ân* ve Süyûtî'nin *el-İtkân fî 'ulûmî'l-Kur'ân* isimli kitaplarının kaynakları arasında yer alan eserlerden birisi de Ebû Nasr Abdurrahim b. Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin *el-Mürşîd* adlı eseridir. Söz konusu müelliflerin aktardığına göre İbnü'l-Kuşeyrî, hikâye ile mahkî konusunda şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur. Şafîî ulemâsının önde gelenleri, "Allah'ın kelâmı hikâye edildi" veya "Allah hikâye etti" demenin câiz olmadığını belirtmişlerdir. Ona göre hikâye etmenin, 'bir sözü benzeri bir sözle ifade etmek' (*el-ityânu bi-misli's-şey'i*) anlamına gelmesi ve 'Allah'ın kelâmına benzer bir kelâm' olmaması nedeniyle böylesi ta'bîrleri kullanmak câiz olmamasına rağmen birtakım zevât bu konuda müsamahalı davranarak 'hikâye etmek' ifadesini, 'haber vermek' anlamında kullanmıştır. Süyûtî'ye göre 'Allah şöyle hikâye etti' ta'bîrini, müfessirler yoğun olarak kullansalar da 'tenzîhî bakış açısı' merkeze alındığında böylesi ifadelerin kelâmullâh için kullanımı câiz olmamalıdır.²³⁷

İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz* isimli tefsîrinin mukaddimesinde 'Kur'ân tefsîri yapılırken az kullanılması gereken lafızlar' (*bâbun fî'l-elfâzî'lleti yakted'îl-icâze isti'mâlühâ fî tefsîri kitâbillâhi Te'âlâ*) adıyla bir bâb açmaktadır. Bu bölümde *hakallâhu kezâ* "Allah şöyle şöyle hikâye etti/nakletti", *hâtebellâhu bi-hâzihi'l-âyete el-mü'minin* "Allah bu âyetle mü'minlere şöyle hitap etti", *şerrefellâhu bi-zikri'raculi'l-mü'mini min âl-i Fir'avun* "Allah Firavun hânedanından olan adamı zikretmek suretiyle şereflendirdi" ve bu anlama gelen fiillerin Allah'a isnâd edilmesi konusunda şer'î bir nas bulunmadığı için, -müfessirün, muhaddisün ve fukahânın yaygın kullanımı olsa da- bu tür ibârelerin mümkün olduğu kadarıyla az kullanılması gerektiğini ifade etmektedir. İbn 'Atıyye, usûl âlimlerinin çoğuna göre *hakallâhu kezâ* veya bu anlama gelen ta'bîrlerin kullanılmasının câiz olmadığını da belirtmektedir. Tefsîrin mukaddimesinde böyle bir bâb açmakla tefsîrinde, tesâhülen bu tür ibâreleri kullanması durumunda mazûr görülmesini amaçladığını belirtmektedir.²³⁸

²³⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-Mu'temed fî usûlî'd-dîn*, s. 89.

²³⁷ es-Süyûtî, *el-İtkân*, VI, 2317.

²³⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, I, 54.

İbn Teymiyye ise yukarıda geçen müelliflerden farklı olarak mutlak anlamda “hikâye” ve türevlerinin kelâmullâh için söz konusu edilemeyeceğini ileri sürmenin doğru bir yaklaşım olmadığını ifade etmektedir. Çünkü *hakâ* fiili müşâbehet ve nakletmek olmak üzere iki anlama gelmektedir. Ona göre “bu, kelâmullâhın benzerini ortaya koyuyor” anlamında “*hâzâ yahkî kelâmellâh*” veya “*yahkî'l-Kur'ân*” ta'bîrlerini kullanmak “küfür” sebebi olduğu için *hakâ* ve türevleri, müşâbehet veya mümâselet anlamında kelâmullâh için kullanılmamalıdır. Ayrıca “De ki: insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın benzerini ortaya koymak üzere bir araya gelseler, birbirlerine yardımcı da olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar.” (el-İsrâ 17/88) âyeti bağlamında kelâmullâh için müşâbehet veya mümâseletin söz konusu edilemeyeceği de açıktır.²³⁹

İbn Teymiyye'ye göre bu ta'bîrlerle “kelâmullâhı tebliğ etmek veya tilâvet etmek” anlamları kastedilirse küfür söz konusu olmaz. Bununla birlikte bu tür ifadeler yerine *kara'e*, *telâ*, *belleğâ* veya *eddâ* fiillerinin kullanılması tercih edilmelidir. Ona göre Hadis metinlerinde *fimâ yahkî 'an Rabbihi* veya *yahkî 'anillâhi Tealâ* şeklinde kullanılan ta'bîrler de ‘Allah’tan tebliğ etmek ve nakletmek’ (*belağâ 'anillâh, nakala 'anillâh*) anlamına gelmektedir.²⁴⁰

Sıfâtullâh konusunda tenzîhî yaklaşımı benimseyip ilâhî iktibâslar bağlamında hikâye ve türevlerinin kullanımına karşı çıkan bir başka müellif de İbn Abbâd er-Rundî'dir. İbn Abbâd'ın, müridi Yahyâ es-Serrâc'a gönderdiği on yedinci mektubun son pasajında, *hakallâhu 'an kezâ* ta'bîrini kullanmamaları gerektiğini ve bunun yerine Kur'ân iktibâsları için takdîm veya te'hîri ihsâs etmeyecek başka ifadeler kullanmaları gerektiğini şöyle belirtmektedir:

Kitaplarınızda pek çok yerde *hakallâhu 'an fulân, haka 'an... kezâ* şeklinde ta'bîrlere yer verdiğinizi gördüm. Bu ta'bîrler, pek çok ulemâ tarafından kullanıldığı görülse de kanaatimce böylesi ta'bîrleri kullanmak câiz değildir. Zira kelâm, Allah'ın sıfatlarından biridir ve onun sıfatları da kadîmdir. Bu nedenle Kur'ân'da Hz. Mûsâ'ya, Firavun'a veya önceki ümmetlerden herhangi birine yapılan atıflar için *hakallâhu 'anhum keza* denilmez. Çünkü *hikâye* ta'bîri, mahkû'den (naklolanandan) geride olduğunu, yani ‘Hz. Mûsâ'nın sözü gibi nakillerin önce vâki olup’ daha sonra bunun kelâm-ı ilâhî suretinde nakledildiği anlamını ihsâs ettirmektedir. Bu nedenle *hikâye* yerine *ehberallâhu, enbe'allâhu* veya bu ta'bîrler anlamında takdîm veya te'hîri barındırmayan başka ifadeler kullanılmalıdır.²⁴¹

²³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, XII, 543, 552-553.

²⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, XII, 552-553.

²⁴¹ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. 'Abdillâh er-Rundî, *er-Resallü'l-Kübrâ: Nüzhetü'n-nazîrî'l-müteemmil ve kaydû's-sâirî'l-müsta'cil* (nşr. Muhammed b. Azzuz), Dâru İbn Hazm, Beyrût 1432/2011, s. 281-282.

İlâhî iktibâslar başta olmak üzere Kur'ân vahyi için hikâye ve türevlerinin kullanımına karşı çıkan zevâtın biri de Taşköprizâde Ahmed Efendi'dir. Ona göre bir müfessir 'hikâye' lafzını Allah için kullanmaktan sakınmalıdır. Allah, şöyle şöyle hikâye etti anlamında *hakâllâhu kezâ* ve benzeri ifadeler kullanmamalıdır. Zira 'hikâye' ifadesi, 'bir şeyin benzerini ortaya koymak (*el-ityânu bi-misli's-şey'i*)' anlamına gelmektedir. Oysa Allah'ın kelâmı için benzerlik söz konusu değildir. 'Hikâye' lafzı ile "haber etme (*el-ihbâr*)" anlamı kastedilirse bu durumda müfessirin bu lafzı kullanmasında bir beis söz konusu olmayabilir.²⁴²

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî ise Kur'ân'ın başkalarından hikâye etmesinin mana yönüyle olduğunu, bizâtihi lafızların hakikati yönüyle olmadığını belirtmektedir. Ona göre *kelânullâhi mahkiyyun* yani "Allah'ın kelâmı hikâye edilmiştir, nakledilmiştir" denilmediği gibi *hakâllâhu kezâ* "Allah şöyle şöyle hikâye etti/nakletti" de denilmez. Allah'ın kelâmı için benzerlik söz konusu değil ki kelâmı bizâtihi nakledilmiş olsun. Ebû'l-Bekâ "hikâye" teriminin "haber vermek" anlamında kullanılmasında, tesâhülün söz konusu olduğunu ileri sürmektedir. *Kezâ* ona göre *ehberanellâhu*, *nebbe'enellâhu*, *enbe'enellâhu* ve *kellemenellâhu* ifadelerini kullanmak da câiz değildir. *Kellemenellâhu* ta'birinin kullanımı Hz. Mûsâ'ya hâstır.²⁴³ Bu sebeple İslâmî ilimler metodolojisine Hz. Mûsâ, "Allah'ın konuştuğu kişi" anlamında *kefîmullâh* şeklinde girmiştir.

Yukarıda müfessir veya mütekellim yönü olan müelliflerin ilâhî iktibâslar bağlamında hikâye ve türevlerinin kullanımına dair görüşleri incelendi. Söz konusu müelliflerin ilâhî atıflar sadedinde hikâye ve türevlerinin kullanımına karşı olmalarının temel sâikin, sıfâtullâh konusunda tenzîhî yaklaşımı esas almalarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Kanaatimizce Ebû'l-Muîn en-Nesevî'nin de belirttiği gibi "hikâye" kelimesinin kapsam alanında mümâselet varsa *kelânullâh* için böylesi bir ibârenin kullanılamayacağı açıktır.²⁴⁴ Hâsılı burada ihtilâf, hikâye'nin mümâselet anlamını ihtiva edip etmemesinde olup mesele tamamen lügavî bir noktayla sınırlıdır. Mütekaddim ulemânın *hikâye* ifadesine karşı çıkmalarının gerekçesi, tamamen vukû'-u hilâf durumunda, İslâm'ın emir ve yasaklarına uymada izlenen genel tavır ve ölçüyü ifade eden ihtiyât²⁴⁵ ilkesini/prensibini (*el-ahzu bi'l-ihyât*) seçmelerinden

²⁴² Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, II, 81.

²⁴³ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 409.

²⁴⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesevî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 301.

²⁴⁵ "H-y-t" kök fiilinden türemiş olan "ihtiyât" kelimesinin sözlük anlamı, "önlem almak, korumak, hatadan korunmak, kollamak, kuşatmak, tedbirli olmak, çekingen davranmak, sakınmak, gözetmek, bir işi bütün yönleriyle sağlama almak, işlerde en/daha sağlam ve en/daha güvenilir olana tutunmak, muhafaza etmek, dikkat etmek, özen göstermek"tir (bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VII, 279). İslâmî ilimler terminolojisinde ise *ahz bi'l-ihyât*, "günaha düşmemek için gerekli tedbirleri almak, bir şeyin en üst

kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle şüpheli konularda hata ve günaha düşmemek için “ihtiyât” ilkesini bir tercih unsuru olarak kullandıkları anlaşılmaktadır.

Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin de belirttiğine gibi ihtiyâtlı yaklaşımı benimseyen mütekaddim Mâtürîdî ulemâsı, kelâmulâh için “*kâlellâhu hikâyeten 'an fülânin/Allah fülândan hikâye ederek şöyle dedi*” ifadesini değil de “*kâlellâhu Te'âlâ haberen 'an fülânin/Allah fülândan haberle şöyle dedi*” ifadesinin kullanılmasını savunmuşlardır.²⁴⁶ Bu bağlamda, “*Ehbara* veya *enbe'e* gibi ta'bîrler de zimnen takdîm veya te'hîr anlamını barındırmıyor mu? Dilbilim açısından 'Allah hikâye etti' ile 'Allah fülândan haber verdi' arasında bir fark var mıdır? Veya 'bu kelâmulâhtan hikâyedir ya da 'ibâredir' arasında belirgin bir fark var mıdır?” şeklinde sorular sorulabilir. Dolayısıyla “hikâye” teriminin mezkûr ta'bîrler arasındaki nüanslarını belirginleştirmek gerekmektedir.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) akâide dair manzûm eseri olan *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'de 'ibâre ve hikâye terimleri arasında ihtilâfin lafzî olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla gerçek kelâmın, nefsî kelâm ve elfâzın ise 'ibârelerden (*'ibaretun*) ibaret olduğu nazariyesini eleştirdiği söylenebilir. Onun ifadeleriyle, “*'ibâre ve hikâye kelimelerinin birbirinden farklı olduğunu düşündüler. Böylece tilâvet edilen, okunan ve yazılan lafzî Kur'ân; kadîm mananın olduğu nefsî Kur'ân olmak üzere iki Kur'ân ortaya çıkmış oldu.*”²⁴⁷

Sıfâtullâh konusunda tenzîhî yaklaşımı merkeze alan çok sayıda ilim adamının Kur'ân iktibâsları konusunda *hikâye* ve *'ibâre* ifadelerini kullanmaktan sakındıkları ve bu ifadeler yerine *haber* (ç. ahbâr) ve *nebe'* (ç. enbâ') gibi ta'bîrleri tercih ettiklerini belirtmiştik. Dilbilim açısından *haber* ile *'ibâre* arasında belirgin bir fark bulunmaktadır. Örneğin, *el-'ibâretu 'anî's-şey'i* ile *el-ihbâru 'anhu* ta'bîrleri arasında nüans vardır. *İhbâr*, bir şeyin niteliklerinde fazlalık ya da eksiklik içerebilir. Yine bir şeyden, olduğunun aksine haber verilebilir ve bu da bir yalan olur. *'ibâre* ise, 'bir şeyi fazlasız ve eksiksiz olarak olduğu gibi haber vermek'tir.²⁴⁸ 'ibâre, “kavl” anlamında kullanıldığında harf-i cerr ile geçişlilik kazanır. Bu nedenle *'abbertu 'anhu* denilir. Eğer birisi anlam itibarıyla, herhangi bir fazlalık veya eksiklik yapmadan başka birinin sözlerinin manasını,

derecesini yerine getirmek ve şüpheli şeylerden uzak durmaktır” (*hifzu'n-nefsi 'anî'l-vukû'i fi'l-meâsimi*) şeklinde tanımlanmaktadır (bk. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 13).

²⁴⁶ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 301-302.

²⁴⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Kâfiyetü's-şâfiye fi'l-intisâr li'l-fırkatî'n-nâciye (el-Kasîdetü'n-Nûniyye)* (nşr. Muhammed b. Abdurrahmân el-'Arîfî v.dğr.), Dâru 'Âlemi'l-Fevâid li'n-Neşri ve't-Tavzî', Mekke 1428, I, 192, 200.

²⁴⁸ “*el-'ibâretu 'anî's-şey'i hiye'l-haberu 'anhu bi-mâ hüve 'aleyhi min gayri ziyâdetin ve lâ nuksânin*” (bk. Ebü Hilâl el-'Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye* (nşr. Muhammed İbrâhîm Sefîm), Dâru'l-İlm ve's-Sakâfe, Kâhire, ts., s. 36).

tam olarak ifade ediyorsa *fûlânun yu'abbiru 'an fûlânin* (falanca filancadan anlatıyor) denilir. Şayet ifadede herhangi bir fazlalık ya da eksiklik varsa, *mu'abbirun 'anhu* (ondan haber veren) olmaz.²⁴⁹

Ebû Hilâl el-'Askerî'nin belirttiğine göre *nebe'* ve *haber* arasında nüans bulunmaktadır. *Nebe'*, ancak kendisine haber verilenin bilinmediği bir konuda olur. *Haber* ise, kendisine haber verilenin bildiği bir konuda da bilmediği bir konuda da olabilir. Bu nedenle, 'bana benden haber veriyorsun' anlamında *tuhbirunî 'an nefsi* denilirken bu anlamda *tunbiunî 'an-nefsi* denilmez. Aynı şekilde, 'bana yanımda olan bir şeyi haber veriyorsun' anlamında *tuhbirunî 'ammâ indî* denilirken bu anlamda *tunbiunî 'ammâ 'indî* denilmez.²⁵⁰ 'Askerî'ye mukabil İbn Sîde (ö. 458/1066) gibi birtakım dillere göre ise *nebe'* ve *haber* birbirinin müterâdifi olmalıdır.²⁵¹

Netice olarak hem kelâmullâh bağlamında "ezelîlik" söylemini merkeze alan Ehl-i Sünet'in hem de "hudûsü" merkeze alan Mu'tezile'nin hikâye ve türevlerinin ilâhî iktibâslar konusunda kullanımına karşı teoriler geliştirdikleri görülmektedir. Bununla birlikte her iki kelâm tasavvurunun da merkezinde, mükemmel Allah anlayışının olduğu ve Mücessime ile Müşebbihe fırkalarının söylemlerine anti-tez anlayışlar geliştirdikleri açıktır. Bir başka ifadeyle ihtiyâtı merkeze alıp dinî duyarlılıkları baskın olan zevât, ilâhî iktibâslar bağlamında hikâye ve türevlerinin kullanımına karşı argümanlar geliştirmiştir. Klasik döneme ait bu verilerden hareketle Kur'ân iktibâslarını "hikâye" terimiyle nitelendirmenin câiz olmadığı, Kur'ân'daki tüm nakillerin hiçbir temsîlî veya hayâlî unsur taşımadığı yönündeki kanaatlerin, sadece modern dönemin gündeminde olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte klasik dönemde Kur'ân iktibâsları bağlamında, "hikâye" ve muhtelif türevleri ta'bîrlerine karşı duruşun temel sâiki, sıfatlar konusunda tenzihî yaklaşım iken modern dönemin tepkisi ise bu tür ta'bîrlerin tarihsel gerçekliği olan veya olmayan anlatılar için kullanılıyor olmasıdır.

²⁴⁹ Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 36.

²⁵⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 41.

²⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IV, 227.

B. HİKÂYE İLE MAHKÎ'NİN BAŞKALILIĞININ DOĞASI: KUR'ÂN İKTİBÂSLARI BAĞLAMINDA LAFZIN KELÂMULLÂH MAHKÎ'NİN KELÂM-I 'İBÂD OLMA DURUMU

Tefsir ve Kelam geleneklerinde Kur'ân'da kelâm-ı beşerden iktibâsların bulunmasına dair Tefsir veya Kelam yönü olanların, farklı yaklaşımlar sergilediklerini ifade etmiştik. Bu yaklaşımlar içerisinde ihtiyâtı merkeze alıp ilâhî sıfatları yorumlama konusunda dinî duyarlılıklarıyla daha fazla temayüz etmiş zevâtın, ilâhî iktibâslar bağlamında hikâye ve mahkî gibi ifadelerin kullanımına karşı olduklarını belirtmiştik. Aşağıda ilâhî atıflar bağlamında Burhâneddîn el-Bikâ'î gibi müfessirlerin ve Ebû Hanîfe gibi mütekellim yönü olan âlimlerin, *'lafzın kelâmullâh; mahkînin kelâm-ı 'ibâd'* olduğu argümanını, yani mutlak başkalılığı (*absolute alterity*) savunanların görüşlerini ne şekilde temellendirdiklerinin izi sürülecek ve bu konuda ortaya konulan farklı anlayışlar ele alınıp değerlendirilecektir.

Kur'ân-ı Kerîm'in başta Tevrât olmak üzere diğer kutsal kitaplarda yer alan bazı hususları bu kitapların adını anarak aktardığı görülür. İbare muhtevası itibarıyla aynı olduğu halde bu aktarımların kıraat şartını yerine getirmek üzere Kur'ân olarak namazlarda okunması meşrû iken diğer kutsal kitaplarda yer aldığı İbranice veya Süryanice dillerindeki şekliyle okunması durumunda namazın geçerliliği tartışmalıdır. Dolayısıyla namazın kırâ'at rûknünde, Arap dili ile kırâ'atin zorunlu olup olmadığı ihtilâfıdır. Bu bağlamda Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mebsût* adlı hacimli eserinde namazda Tevrât, İncil veya Zebûr'dan pasajların okunması durumunda, namazın sıhhati konusunda Ebû Hanîfe'den aktarımda bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre Kur'ân, mana itibarıyla önceki kutsal kitaplarda bulunması nedeniyle Kur'ân'a muvâfık olan pasajları namazda okumak, namazı fâsid kılmaz. Bununla birlikte namazda Kur'ân dışı metinler okunduğunda bunlar Kur'ân'a muhâlif ise bununla namaz sahîh olmaz. Ona göre Kur'ân'ı Farsça veya diğer dillerden herhangi biriyle kırâ'at etmek câiz olduğuna göre Kur'ân'a muvâfık olan pasajların, Süryanice ya da İbranice olan manalarını namazda okumakta da bir beis olmamalıdır.²⁵²

Burhâneddîn el-Merginânî (ö. 593/1197) ve Bedreddîn el-'Aynî'nin (ö. 855/1451) belirttiklerine göre Ebû Hanîfe'nin bu konuda temel dayanağı, *"وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ/Onun (ana içeriği) öncekilerin kitaplarında mevcuttur."* (eş-Şu'arâ 26/196) ve *"هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى/Şüphesiz bu, ilk sahifelerde de geçmektedir. Yani, İbrâhîm'in ve Mûsâ'nın sahifelerinde..."* (el-A'lâ 87/18-19)

²⁵² Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, I, 37, 234.

âyetleridir. Söz konusu âyetlerde Kur'ân'ın bir kısmının veya çoğunun daha önceki kitaplarda mevcut olduğu haber verilmektedir. Kur'ân'ın o sahifelerde Arapça lafızlarla mevcut olmadığı herkesin malumudur. Kur'ân'ın dili Arapça olmasına rağmen önceki nesillere nâzil olan kitapların dili Arapça değildir. Ebû Hanîfe tarafından ortaya konulan bu formülasyona göre geçmiş peygamberlerin kitaplarındaki ifadeler Arapça olmadıkları halde, söz konusu âyetlerde onlara "Kur'ân" denilmiştir. Bir başka ifadeyle Hz. Mûsâ'ya nâzil olan Tevrât, lafız itibarıyla Arapça olmadığı halde buna Kur'ân denilmektedir. Benzer şekilde Hz. İsrâ'ya nâzil olan İncil ve Hz. Dâvûd'a indirilen Zebûr Arapça olmadıkları halde bu metinler, Kur'ân olarak adlandırılmıştır. Bu da demektir ki Kur'ân, lâfızlardan çok, lâfızların ihtiva ettiği "mana"lardır. Bu sebeple kişi, Kur'ân'dan hiçbir şey bilemediği zaman onu, Farsça olarak okuyabilir. Zira mana, dillerin değişmesiyle değişmez.²⁵³ Ebû Hanîfe'ye isnâd edilen bu yaklaşıma göre Fâtiha ile başlayıp Nâs ile biten iki kapak arasındaki lafızların ifade ettiği manalara "Kur'ân" denilmektedir. Dolayısıyla "Kur'ân" olarak isimlendirilen şey, lafızlar veya nazım değil manalardır.

Yusuf Ziyaeddin Ersal (1879-1961), Serahsî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerine dair yapmış olduğu değerlendirmelerini "*takvîl*", yani 'bir kimsenin dediğinden yola çıkarak demediğini demiş yapmak' (*takvîlû mâ lem yekûl*) olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda "Bir kavlin kâili, o kavle lâzım olana da kâil midir? Kâili bulunduğu kavli gibi lâzımı da kendisine izâfe edilir mi?" şeklinde sorular sormaktadır. Ersal'a göre takvîl'in cevâzı konusunda ihtîâf söz konusudur. Ayrıca takvîl her ne kadar çok vaki ise de çok yerde hata olarak vakidir. Onun ifadeleriyle, "*Kişinin kavli ancak dediğidir. Kendisinden sâdır olan kavildir. Demediğini dedi yapmak ve bundan bir netice çıkarmak câiz olduğuna ne naklî ne de aklî bir delil vardır.*"²⁵⁴

Ersal'ın "*takvîl*" konusundaki bu yaklaşımının, klasik dönem fıkıh usûlü kitaplarında da tartışıldığı müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) benzer değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh* adlı eserinde takvîl meselesini şu şekilde değerlendirmektedir: "*Müçtehidin kavlinin kıyâsa göre muktezasını kavli yapmak (mâ yaktadîhi kıyâsu kavli'l-müctehid) câiz değildir. Ashâbımızdan bazıları bunu câiz görüyor ise de bu tecvîz sahîh değildir. Çünkü bir kimsenin kavli ancak söylediği kavildir. Söylediği*

²⁵³ Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (nşr. Na'ım Eşref Nûr Ahmed), İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmü'l-İslâmiyye, Karaçi 1417/1997, I, 312-313; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdullâh Muhammed Mahmûd 'Ömer), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1421/2001, VI, 29.

²⁵⁴ Mustafa Bektaşoğlu, *Düzceli Âlim Yusuf Ziyaeddin Ersal: Hayatı Ve Eserleri*, İmaj A.Ş., Ankara 2005, s. 93-94.

kavlin lâzımı ise, bunu söylemiş değildir. Binaenaleyh bunu da söylemiş yapmak doğru olmaz.”²⁵⁵ Kanaatimizce herhangi bir âlimin bir konudaki görüşünü veya bir metni anlamak ve yorumlayabilmek için yer yer *takvîl* kaçınılmazdır. Bununla birlikte Şîrâzî ve Ersal’ın de işaret ettikleri gibi bir metni anlamada yapılan yorumlar, yorum olmaktan çıkarılmamalıdır.

Ebû Hanîfe’nin namazda Kur’ân iktibâslarının Farsça, Süryanice ve İbranice gibi orijinal metinlerinin tilâvet edilmesine veya Kur’ân metninin diğer dillerdeki çevirilerinin okunmasına dair fetvâsından rücû’ edip etmediği tartışmalıdır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) *el-Asl* adlı eserinde, bu konuda şöyle bir bilginin yer aldığı görülmektedir: “Ebû Hanîfe dedi: Arapça’yı iyi bildiği halde bir kişi namaz için iftîh tekbirini Farsça söyler ve kırâ’atı de o dilde yaparsa namazı geçerlidir. Ebû Yûsuf ve Muhammed şöyle dedi: Ancak Arapça’yı iyi bilmeyen için bu durum geçerlidir.”²⁵⁶ Şeybânî’nin aktardığı bu pasaj dikkate alındığında, Ebû Hanîfe’nin bu konuda rücû’ ettiği söylenemez. Benzer şekilde Serahsî’nin *el-Mebsût* adlı eserinde mezhep imamının bu konuda ortaya koyduğu kanaatini temellendirmeye ve teorik bir zemine oturtmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. *el-Mebsût* bağlamında da Ebû Hanîfe’nin bu fetvâsından rücû’ ettiğini ileri sürmek mümkün gözükmemektedir. Rücû’ iddiasını gündeme getiren Hanefî fakihlerden Sadrû’s-şehîd (ö. 536/1141) ve Burhâneddin el-Merginânî gibi sonraki dönem âlimleri olduğu müşâhede edilmektedir. Merginânî’nin bu konuda şöyle bir değerlendirmede bulunduğu görülmektedir: “Ebû Hanîfe’nin asıl meselede yani Arapça’dan başka bir dille kırâ’at yapma meselesinde, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in görüşüne döndüğü rivâyet edilmiştir. Bu konuda itimat edilen ve dolayısıyla mezhep içi fetvâ verilen (müftâ-bih/muhtâr) görüş de budur.”²⁵⁷

Bir Hanefî fakîhi ve müfessiri olan Cessâs (ö. 370/981) da “وَأَنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ/Onun (ana içeriği) öncekilerin kitaplarında mevcuttur.” (eş-Şu’arâ 26/196) âyeti ile istidlâl etmek suretiyle ilâhî iktibâsların mâhiyeti konusunda görüş beyan ettiği anlaşılmaktadır. Cessâs bu konuda şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Kur’ân’ın, âlemlerin Rabbi katından indirildiği haber verilmiştir. Sonra Kur’ân’ın, önceki Peygamberlerin kitaplarında da olduğu haber verilmiştir.

²⁵⁵ Ebû İshâk Cemâlüddîn eş-Şîrâzî, *el-Lüma’ fî usûli’l-fikh* (nşr. Abdulkâdir el-Hatîb el-Hasenî), Mektebetü Nizâm Ya’kûbî’l-Hâssa, Bahreyn 1434/2013, s. 310.

²⁵⁶ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl* (nşr. Muhammed Boynukalın), Dâru İbn Hazm, Beyrût 1433/2012, I, 16.

²⁵⁷ Ebû Hafs Hüsâmüddîn es-Sadrû’s-şehîd, *Şerhu’l-Câmi’i’s-sağir* (nşr. Salâh ‘Avvâd Cum’a Abdullâh el-Kubeysî v.dğr.), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 1427/2006, s. 157; el-Merginânî, *el-Hidâye*, I, 312-313. Ayrıca Serahsî’nin Kur’ân’a dair görüşleriyle ilgili detaylı mülâhazalar için bk. Kâşif Hamdi Okur, “Serahsî’nin Referans Kaynağı Olarak Kur’ân’a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/22, 2012, s. 211-227.

Bilindiği gibi Kur'ân, önceki peygamberlerin kitaplarında Arap dili ile yer almış değildi. Bu da Kur'ân'ın başka bir dile çevrilmesi halinde Kur'ân olmaktan çıkmayacağına delalet etmektedir. Çünkü Yüce Allah Arapça'dan başka bir dille de olsa Kur'ân'ın önceki peygamberlerin kitaplarında yer aldığını mutlak olarak bildirmiştir.²⁵⁸ Bu pasajda aktarılan ifadelerle bakıldığında Cessâs'ın kelâm-ı beşerden aktarılan ifadeler bağlamında hikâye ile mahkî konusunda başkalılığı savunduğu düşünülebilir. Dolayısıyla onun da Kur'ân'da arkaik zamanlardan kelâm-ı beşerin sözlerinin aktarımı konusunda lafzın Allah'a mahkûn kelâm-ı 'ibâda ait olduğunu ileri sürdüğü söylenebilir.

Hikâye ile mahkî konusunda bir izâhta bulunan bir başka müellif de İbn Cinnî'dir (ö. 392/1002). Kaleme aldığı hiçbir eserinde ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair doğrudan değerlendirmelerde bulunmamaktadır. Yoğunlukla gramer konuların muhtevi olduğu *el-Hâtiriyyât* isimli eserinde ise birtakım ifadelerinin satır aralarında ilâhî iktibâslara dair bir izâhta bulunduğu müşâhede edilmektedir. İbn Cinnî, " *قَالُوا إِنَّ هَٰذَا كَسَاحِرٌ يُبَدِّلُ أُنْ يُخْرِجُكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَ* ", " *وَيَذَلُّنَا بِطَرِيقِكُمُ الْمَشَى قَآجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ اتُوا صَفَا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى* /Dediler ki 'Bu ikisi, büyülerıyla sizi yurduzdan çıkarmak ve ideal yaşam tarzınızı yok etmek isteyen iki büyücüden başka bir şey değil! Bu bakımdan, tuzağınızı iyi kurun; sonra da tek sıra haline gelip bütün hünerlerinizi hep birlikte ortaya koyun. Bugün gâlip gelen yaşadı demektir.' " (Tâhâ 20/63-64) âyetleri bağlamında şöyle bir soru sormaktadır: Sihirbazlar fesâhat ehli olmadıkları halde onlardan aktarılan ifadelerin son derece fasîh ve belîğ olmasının sebebi nedir? Ona göre Kur'ân'da fasîh olmayan insanlardan hikâye edilerek yer verilen sözlerin bulunduğu âyetler, gerçekte onların sözlerinin birebir aktarımı değil, onların sözlerinin mana cihetinden Arap diline aktararak sunulmasıdır. Bu durumda hikâye kelâmullâh, mahkî ise kelâm-ı 'ibâd olmaktadır. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: "*Kur'ân'da Arap olmayanlardan aktarılan sözlerin geneli, kelâmlarının mefhûmu olup 'ibârelerinin birebir nakledilmesi değildir.*"²⁵⁹

Kanaatimize göre İbn Cinnî'nin bu konudaki tespitini bütün ilâhî iktibâslara teşmil etmek mümkün görünmemektedir. Zira Kur'ân'ın bütünlüğü dikkate alındığında Kur'ân nazmında yer alan tüm iktibâsların yüzde yüzü itibariyle Arap ediplerinin nüzûl döneminde değer verdikleri

²⁵⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed es-Sâdık el-Kamhavî), Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, Beyrût 1412/1985, V, 214-215.

²⁵⁹ "İnnemâ hüve mefhûmun 'an me'ânihim ve leyse bi-hakîkati elfâzihim" (bk. Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî, *el-Hâtiriyyât* (nşr. 'Alî Zülfikâr Şâkir), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1408/1988, s. 118-119; es-Süyûtî, *el-İtkân*, V, 1902; el-Me'mûnî, *Mahzûfâtü'l-Kur'ân*, s. 55-56).

belâgî özellikleri hâiz olmadıkları müşâhede edilmektedir. İlâhî iktibâslar içerisinde İbn Cinnî'nin de işaret ettiği gibi el-Mu'allakat-ı Seb'a'ya denk veya fevkinde üst seviyede i'câz kategorilerini hâiz olanlar bulunmakla birlikte alt seviyede ve orta seviyede olan ilâhî atıflar da bulunmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın üçüncü bölümünde ilâhî iktibâslarda i'câz meselesi bütün yönleriyle ele alınacaktır.

İlâhî iktibâsların mâhiyetine dair değerlendirmede bulunan bir başka müellif de Hatîb el-İskâfî'dir (ö. 420/1029). *Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vîl* adlı eserinde "Gerçek şu ki, Nûh'u kavmine gönderdik de 'Ey kavmim! Sadece Allah'a kulluk edin; O'ndan başka tanrınız yoktur. Doğrusu ben, sizin için büyük bir günün azabından endişe ediyorum!' dedi." (el-A'râf 7/59); "Gerçek şu ki; Nûh'u kavmine biz göndermiştik (de şöyle demişti): 'Şüphesiz ben sizin için apaçık bir uyarıcıyım. Allah'tan başkasına kulluk etmeyin. Doğrusu, sizin hakkınızda can yakıcı bir günün azabından endişe ediyorum.'" (Hûd 11/25-26); "Gerçek şu ki; Nûh'u kavmine biz gönderdik; dedi ki: 'Ey kavmim! Sadece Allah'a kulluk edin. O'ndan başka tanrınız yoktur. Hâlâ sakınmayacak mısınız?'" (el-Mû'minûn 23/23) âyetleri bağlamında Hz. Nûh'a isnâd edilen sözlerin üç sûrede üç farklı şekilde aktarılmasını, hikâye-mahkî açısından açıklamaktadır. İlk âyette Hz. Nûh'un kavmini, 'büyük bir günün azabı'yla ('azâbe yevmin 'azîmin); ikinci âyette 'can yakıcı bir günün azabı'yla ('azâbe yevmin elîmin); üçüncü âyette ise 'Hâlâ sakınmayacak mısınız' (efelâ tettakûn) şeklinde bir soru cümlesiyle uyardığı görülmektedir.

Hatîb el-İskâfî söz konusu âyetlerde Hz. Nûh'a ait sözün farklı ifadelerle aktarılmasını şu şekilde değerlendirmektedir: "Peygamberlerin kavimlerine, 'ikâz etmenin ve uyarmanın' tekrar edildiği makâmlar bulunmaktadır. Dolayısıyla peygamberlerin 'Allah'a imân etmeye' ve O'ndan başkasına 'ibâdet etmenin yasaklandığı' davetleri, tek bir makâmda ve tek bir lafızla olmaz. Çoğu kez onlar bir vâiz gibi, va'd ve va'id'e dair sözlerini farklı üslûplarla, baştan almak suretiyle tekrar ederler." İskâfî'ye göre Hz. Nûh'tan aktarılan bu sözlerden biri, harfi harfine nakil; bir diğeri onun sözünün mana cihetiyle sunumu da olabilir. Hz. Nûh'un kavmiyle olan diyalogları çok sayıda olduğu için onun ifadeleri de mana cihetiyle 'aynı mefhûm'da olsa da lafız açısından her bir makâmda farklılık arz etmiş olması muhtemeldir.²⁶⁰

İlâhî iktibâslar bağlamında lafzın kelâmullâh mahkînin kelâm-ı 'ibâd olduğunu dile getiren bir başka âlim ise Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'dir (ö. 638/1240). Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) el-

²⁶⁰ Ebû 'Abdillâh Muhammed el-Hatîb el-İskâfî, *Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vîl* (nşr. Muhammed Mustafa Aydıñ), Câmi'atu Ümmi'l-Kurrâ, Mekke 1422/2001, II, 598-599.

Yevâkîf ve'l-cevâhir fî beyânî 'akâ'idî'l-ekâbir adlı eserinde İbnü'l-'Arabî'nin klasik kelâm konusunda ortaya koyduğu görüşlerini ele almaktadır. Şa'rânî'nin aktardığına göre İbnü'l-'Arabî, Hz. Peygamber'in kelâmı ses ve harflerle ifade etmesine "tercüme" demektir. Ona göre Hz. Peygamber diliyle kelâmı, Bedevî'nin işiteceği sesler ve harfler şeklinde okumuştur. Tercüme edilirken Bedevî'nin kulakları işitti. Kelâm, şüphesiz bir şekilde Allah'ın, tercüme ise harfler ve sesler itibariyle kim olursa olsun konuşan kimsenindir.²⁶¹

Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, Kur'ân iktibâslarının mâhiyetine dair de izâhâtta bulunmaktadır. Ona göre Kur'ân'da iki türlü iktibâs bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in çağdaşlarından aktarılan iktibâslar, lafzî iktibâslardır. Dili Arapça olmadığı halde Kur'ân'da kendilerinden nakledilen atıflar ise manevî iktibâslardır. Onun ifadeleriyle, "*Kur'ân'ı okuduğun zaman, kim tarafından tercüme edildiğini bil! Yüce Allah bazen, kulunun sözünü aynen nakleder, bazen de mana olarak nakleder.*" İbnü'l-'Arabî birinci türe dair, Hz. Muhammed'in Hz. Ebû Bekir'e söylediği sözün nakledildiği "لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا /Üzülme, Allah kesinlikle bizimledir." (et-Tevbe 9/40) âyetine yer vermektedir. İkincisine örnek ise Firavun'un sözünün nakledildiği "وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِي لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ /Ey Hâmân! Bana bir kule inşa et, belki o yollara; göklerin yollarına ulaşırım da Mûsâ'nın tanrısına muttali olurum. Doğrusu ben onun yalancı olduğu kanaatindeyim." (el-Gâfir 40/36-37) âyetlerini kullanmaktadır. Firavun'un kelâmının nakledildiği âyetlere dair şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "*Kuşkusuz Firavun, bunu Kıptîce söyledi, ancak onun bu ifadeleri Arap diline tercüme edildi. Bununla birlikte mana aynı olması sebebiyle hikâyetün bi'l-ma'na olarak nakledilmiştir. İşte böylece ilâhî emirler geldiği zaman okuyucu, aslen Allah'ın kelâmı olan ile nakledilen sözleri fark eder ve bir kısmını diğer kısımlarından ayırır.*"²⁶²

Şa'rânî'ye göre İbnü'l-'Arabî'nin verdiği iki örnek dikkate alındığında ve bunlar anlaşıldığında, Kur'ân'ın bütünlüğünde bu iki türe dair çok sayıda örneklerin olduğu görülecektir. Ona göre Kur'ân iktibâslarında hangi ifadenin *hikâyetün bi'l-lafız* ve hangisinin *hikâyetün bi'l-ma'na* olduğunu kavramak kendisinin yaşadığı dönemde neredeyse kimsenin bilmediği bir ilimdir.²⁶³

²⁶¹ "el-Kelâmu, lillâh bilâ şekk ve't-tercemetü li'l-mütekellimi bihi kâinen men kâne" (bk. eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, I, 173).

²⁶² İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 65-66; eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, I, 176.

²⁶³ eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, I, 176.

İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî (ö. 708/1308), Hz. Mûsâ kıssası özelinde 'aynî kıssanın veya tek bir olayın' ziyâde-naks, takdîm-te'hîr-ta'vîz gibi farklı ifadelerle anlatılması olayını, Tevrât'ın aslının İbranice olmasına bağlamakta ve sorunun bu iktibâsların Arapça'ya tercüme edilmesinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Onun bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

Bilindiği üzere Allah her peygamberi ilgili kavminin konuştuğu hâkim dili üzere göndermektedir. Hz. Mûsâ'nın risâlet dili, kavminin konuştuğu ve Arapça'ya en yakın dil olan İbranice idi. Kelâm-ı ilâhî ses ve harf gibi beşerî niteliklerle nitelenmese bile ilâhî vahiy zincirinin son halkası Kur'ân vahyinde, önceki ümmetlerden aktarılanlar, lafzî bir aktarım olmayıp *hikâyetün bi'l-ma'na* şeklindedir.²⁶⁴

Burhâneddîn İbrâhîm el-Bikâ'î'ye (ö. 885/1480) göre ise Kur'ân, arkaik zamanlardan iktibâs yaparken *mahkîn*in bizzat kendisini değil manasını aktarmaktadır. Ona göre Kur'ân'da kıssaların hikâye edilmesinden maksad, *mahkîn*in manaları olduğu için aynı kıssanın farklı makâmlarda farklı ifadelerle zikredilmesinde bir tenâkuz söz konusu değildir. Zira bu yolla bir ifadenin farklı vecihlerle sunulması gerçekleştiği için ihtiva ettiği manaların kapsamı da buna bağlı olarak genişlemektedir. Bununla birlikte aynı kıssanın farklı sûrelerde farklı ifadelerle iktibâs edilmesi ve bazı ifadelerle ayrıntıların zikredilmemesinin nedeni iktiza-i makâmın esas alınmasından kaynaklanmaktadır.²⁶⁵

İsmâ'îl Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) de *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsîrine bakıldığında ilâhî iktibâsların konu edinildiği âyetlerde lafzın kelâmullâh, *mahkîn*in kelâm-ı 'ibâd olduğu kanaatini taşıdığı müşâhede edilmektedir. Söz konusu tefsîrinde ilâhî atıfları mütâlaa ederken, zaman zaman hikâye ile mahkiyi aynileştirdiği de görülmektedir. Bursevî, Hz. Nûh'tan iktibâs edilen "*Nûh dedi ki: Ya Rabbi! Şüphesiz, bunlar bana karşı geldiler ve 'malı ve çocuğu kendisine zarardan başka bir şey getirmeyen kişiler'e uydular! Muazzam tuzaklar kurdular: 'Sakin tanrılarınızı bırakmayın! Asla terk etmeyin Vedd'i, Suvâ', Yegûs'u, Ye'ûk'u ve Nesr'i' dediler. Ve birçoğunu saptırdılar. Sen de sapmadan başka bir şeylerini artırma bu zâlimlerin!*" (Nûh 71/21-24) şeklindeki âyetleri tefsîr ederken, hikâye ile mahkî açısından bir değerlendirmede bulunmaktadır.²⁶⁶ Ona göre "وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا/Sen de sapmadan başka bir şeylerini artırma

²⁶⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sekafî el-Girnâtî, *Milâkü't-te'vîl-i-kâti' bi-zevî'l-ilhâd ve't-ta'tîl fî tevcihi'l-müteşâbihi'l-lafz min âyi't-tenzîl* (nşr. Sa'îd el-Fellâh), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1403/1983, I, 810-811.

²⁶⁵ "İnne'l-maksûde fî hikâyeti'l-kasasi fi'l-Kur'ânî innehâ hiye'l-me'ânî" (bk. el-Bikâ'î, *Nazmü'd-dürer*, I, 284).

²⁶⁶ Hz. Nûh kıssasında yer alan vedd, suvâ', yegûs, ye'ûk ve nesr (Nûh 71/23), Mekke müşriklerinin taptıkları putların isimleridir. Bununla birlikte Nûh sûresinin 23. âyetine bakıldığında ilk bakışta; bu putların Hz. Nûh'un kavminin putları olduğunu ihsâs ettirmektedir. Oysa tarihçilerin ve müfessirlerin çoğu bunların,

bu zâlimlerin.” (Nûh 71/24) ifadesi, aynı sûrenin 21. âyetinde aktarılan Hz. Nûh’un sözünün devamı olarak kabul edildiğinde ve bu pasaja atfedildiğinde söz konusu âyetin manası şöyle olacaktır: “Ya Rabbi! Onlar bana karşı geldiler sen de zâlimlerin sapıklığını arttır.”²⁶⁷

Bursevî’ye göre Hz. Nûh’un sözü olarak aktarılan bu ifadelerde hikâye ile mahkûnün birbirinden farklı olması da düşünülebilir. Buna göre bu âyetlerde yer alan ifadeler nakledene aittir, kendisinden nakledilene değil. Bir başka ifadeyle bu yaklaşıma göre söz konusu âyetlerde mahkûnün hikâyesi değil doğrudan kelânullâhın serdedilmesi olmaktadır. Dolayısıyla lafız Hz. Nûh’un sözü değil, Allah’ın kelâmıdır. Hz. Nûh bu iki sözden her birini, -birini diğerine atfetmeksizin- söylemiş olabilir. Allah da onun sözlerinden birisinin başına “kâle/dedi” lafzını koyarak, diğerini de “dedi” lafzına bedel olan vâv ile atfederek söylemiştir.²⁶⁸

Bir Zeydî âlimi olan Emîr es-San’ânî *el-Îzâh ve’l-beyân fî tahkîki ‘ibârâti kasasî’l-Kur’ân* adında bir risâle kaleme almıştır. Söz konusu risâlede, Kur’ân’da yer alan kelâm-ı mahkûnün mâhiyeti konusunda soru-cevap usûlüyle özet bir sunum yer almaktadır. Risâlede, ‘Kur’ân’da yer alan iktibâslar, birebir onların kelâmı ve ifadeleri midir yoksa onların kelâmı başka ifadelerle Allah’ın elfâzı ve kelâmıyla mı aktarılmıştır?’ şeklinde bir soruyla konuya giriş yapmaktadır. San’ânî’ye göre bu iktibâsların tamamının Allah’ın kelâmı olduğu hususunda bir ittifak bulunmaktadır. Buna delil olarak “حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ / Allah’ın kelâmını dinleyebilsin.” (et-Tevbe 9/6) âyetini ileri sürmektedir. İlgili âyette kelânullâh ile kastedilen lafız ve mana itibarıyla kelâm olup iki kapak arasında yer alan tüm ifadeler Allah’a aittir. Dolayısıyla Allah arkaik zamanlardan

Kur’ân’ın nâzil olduğu dönemdeki Arap kabilelerinin putları olduğu konusunda görüş birliği etmişlerdir (bk. Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Kitâbü’l-Esnâm* (nşr. Ahmed Zeki Bâşâ), Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, Kâhire 1995, s. 9-11; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXIII, 304-305; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXX, 144). Fahreddin er-Râzî bu gerçeği şu şekilde ifade etmektedir: “Bu beş put, Hz. Nûh’un kavminin en büyük putlarıydı. Sonra bunlar Nûh kavminden Araplara intikal ettiler. ‘Vedd’, Kelb kabilesinin; suvâ’, Hemdân kabilesinin; ‘yegûs’, Mezhic kabilesinin; ‘ye’ûk’, Murâd kabilesinin ve ‘nesr’ Himyer kabilesinin putuydu. Bundan dolayı Araplar Abdu Vedd, Abdu Yeğûs isimlerini alırlardı. Ancak burada bir problem var. Tufanla dünya harap olmuş iken bu putlar nasıl sağlam kaldılar ve Araplara intikal ettiler? Hz. Nûh’un onları gemiye alarak yok olmaktan kurtardığı da iddia edilemez. Zira o, putları korumakla değil, yok etmekle görevliydi.” (bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXX, 144). Fahreddin er-Râzî’den alıntılarımız bu pasajda görüleceği gibi söz konusu soruna işaret etmekle birlikte bu işkâle dair bir çözüm sunmamaktadır. Hikmet Zeyvelî’nin de işaret ettiği gibi Kur’ân’ın anlatımında, sapkınlıkta birbirine benzer muhatapların kıssalarının birleştirilerek sunulduğundan söz edilebilir (bk. Hikmet Zeyveli, *Îlâhî Dinlerde Mucize ve Gayb: Geleneği Yeniden Okumak*, KURAMER Yay., İstanbul 2018, s. 248). Yani, kıssalarda bir tür zamanların kaynaştırıldığı ve nüzûl döneminde olan birtakım gerçeklerin benzer nitelikli kıssaların karakterleriyle birleştirilerek sunulduğu söylenebilir. Üçüncü bölümde temas edileceği üzere İbn Âşûr da ilâhî iktibâslarda birtakım tasarrufların olduğundan söz etmekte ve bunları i’câzla ilişkilendirmektedir.

²⁶⁷ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, X, 182.

²⁶⁸ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, X, 182-183.

aktarmada bulunurken, onların lafızlarının ve ifadelerinin muhtevi olduğu manaları 'kendi lafız ve manalarıyla' dönüştürerek nakletmiştir. San'ânî'ye göre önceki ümmetlerin Süryanice, İbranice gibi Arap dili dışında farklı dillerle konuşuyor olmaları, iktibâslarda yer alan ifadelerin lafız olarak onlara ait olmadığını göstermektedir. Ona göre netice itibarıyla lafız kelâmullâh, *mahkî* ise kelâm-ı 'ibâd olmaktadır. Bununla birlikte evlerin vücudu, sakinlerinin ruhunu temsil ettiği gibi lafızlar da manaların kalıpları, manalar da 'lafızlara hayat veren' unsurlardır.²⁶⁹

Emîr es-San'ânî'ye göre lafızlar Allah'a; *mahkî* ise kelâm-ı 'ibâda ait olduğu için Kur'ân'da yer alan iktibâslar için 'mana cihetiyle' *kelâm-ı Mûsâ*, *kelâm-ı İsâ* demek ve dolayısıyla kelâmın Allah dışındakilere isnâd edilmesinde bir beis yoktur. Keza ona göre kelâm, mübelliğe, yani Cibrîl veya Hz. Muhammed'e de mecâzen isnâd edilebilir. Dolayısıyla Kur'ân'da yer alan atıflardan herhangi biri 'tek bir kelâm' olmasına rağmen aynı anda hem Hz. Mûsâ, Hz. İsâ gibi önceki ümmetlerden birine, hem Allah'a ve Cibrîl'e hem de Hz. Muhammed'e (s.a.) isnâd edilebilmektedir.²⁷⁰

San'ânî'ye göre Arap dilinde özellikle şiir edebiyatında kelâmın farklı lafızlarla ifade edilip mana bakımından kâiline nispet edilmesi bilinen bir husustur. Keza "وَالَّذِي لَفَى زُبُرَ الْأَوَّلِينَ / Kaldı ki o(nun ana içeriği) öncekilerin kitaplarında da mevcuttur." (eş-Şu'arâ 26/196) ve "إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى / Şüphesiz bu, ilk sahifelerde de geçmektedir. Yani, İbrâhîm'in ve Mûsâ'nın sahifelerinde..." (el-A'lâ 87/18-19) âyetlerinde de olduğu gibi Kur'ân kelâmının ilgili suhûflarda yer alması lafız itibarıyla değil ihtiva ettiği manalardan bazılarının yer alması bakımındandır.²⁷¹

Muhammed Baḥîṭ el-Mutî'î (1854-1935), "يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ / Canım oğlum! Bu rüyayı kardeşlerine sakın anlatma." (Yûsuf 12/5) âyetinde yer alan ifadenin Hz. Ya'kûb'a isnâd edilmesi gibi Kur'ân'da kelâmullâhın başka varlıklara nispet edilmesinin mâhiyeti hakkında kendisine birçok kişiden soru sorulması üzerine *Risâletü Husni'l-beyân fî izâleti ba'di's-şubehîn varedet 'ale'l-Kur'ân* adlı risâleyi yazmaya karar verdiğini belirtmektedir:

Eğer bu sözler gerçekten kelâmullâh olup Allah'a ait ifadeler ise Kur'ân'da bu ifadelerin diğer varlıklara isnâd edilerek onların kelâmı olarak yer alması nasıl söz konusu olabilir? Eğer bu sözler Kur'ân'da açıkça belirtilip isnâd edildiği üzere gerçekten diğer varlıkların kelâmı ise Hz. Ya'kûb gibi

²⁶⁹ Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed el-Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasî'l-Kur'ân* (nşr. Abdüvehhâb Lutf Deylemî), Mektebetü'l-İrşâd, San'â 1412/1992, s. 29-31, 47.

²⁷⁰ el-Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, s. 31-33.

²⁷¹ el-Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, s. 34-37.

önceki ümmetlerden ve peygamberlerden hikâye edilenlerin çoğunun dilleri Arapça olmayıp Kur'ân'ın dili ise tamamıyla Arapça olmasına rağmen 'Kur'ân'ın bir bütün olarak kelâmullâh' olması nasıl mümkün olabilir?²⁷²

Muhammed Baḥîṭ'e göre hikâye etmek için kelâm-ı mahkînin konuşulduğu dille ve aynı ifadelerle aktarımı, olmazsa olmaz bir şart değildir. Kur'ân'da da yer aldığı üzere dilleri Arapça olmayan milletlerden hikâye edilirken lafız, Arap dili ile sunulabilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân dilleri Arapça olmayan milletlerden iktibâsta bulunurken, farklı ibâreler ve ifadelerle bunları aktarması, *kelâmullâh* olmasına kuşku ve zevâl getirmez. Bununla birlikte bu tür ifadeler, yani kendilerinden aktarıldığı kimselere nispetle "kelâm-ı mahkî", *kelâm-ı 'ibâd* olmaktadır. Baḥîṭ, konuyu daha da somutlaştırarak bu konuda birkaç örnek vermektedir.

Baḥîṭ, tüm Arapça kelimelerin, hurûf-ı hecâ denilen harflerden ve tüm cümlelerin de bu kelimelerden oluşmasından yola çıkarak kelâm-ı mahkîye dair görüşünü izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre müellifinin Arapça yazdığı her kitap Arapça cümlelerden oluşmakta; hurûf-ı hecâ kelimelerin cüzleri; kelimeler, cümlelerin cüzleri ve cümleler de kitabın cüzleri olmaktadır. Bir bütün olarak hurûf-ı hecâyı ayrı ayrı olarak telaffuz eden birisine, nasıl ki 'kendi tertibi ve melekesi'ne uygun olarak harflerden "kelimeler" oluşturmadığında, "kelimelerle konuştu denilmiyorsa" aynı şekilde bütün Arapça kelimeleri tek tek konuşan birisine de kelimelerden oluşan "cümleler" isnâd edilemez. Benzer şekilde bir kitabın yazarının kendi nevi şahsına münhasır tarzda yazdığı kitabın cümleleri de yazarının tertip ve düzeni olmadan ayrı ayrı olarak telaffuz eden birisine, müellifin kendi melekesi ve sunum metodu olmadığında kitabı bir başkasına isnâd etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bir kitabı oluşturan cümlelerden bazılarının bir başka yazara ait olmasında kitabın bir bütün olarak yazarı dışında bir başkasına isnâd etmeye sebep teşkil etmez.²⁷³

Muhammed Baḥîṭ, aynı iddia için farklı bir delil daha ileri sürmektedir. Ona göre insanoğlu kelâmı telaffuz etmeden önce zarûri bir bilgiye sahip olmakta ve bu da zihin yapısında kelâmın tertibini oluşturabilen kuvve ve meleke ile olmaktadır. Daha sonra zihinde oluşturduğu tertibe uygun olarak kelâmı telaffuz etmekte ve bununla konuşmaktadır. Örneğin, bir şâirde şiiri oluşturabilme kuvvesi bulunmakta ve şiirini telaffuz etmeden önce zihinde yer alan tertibi harf

²⁷² Muhammed Baḥîṭ el-Mutî'î, *Risâletü Husnî'l-beyân fî izâleti ba'dî's-şubehin varadet 'ale'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2010, s. 248 (Haşiyetü's-Şeyh Muhammed Bahîṭ el-Mutî'î ala şerhi's-Şeyh Ahmed ed-Derdîr 'alâ manzûmetihi 'el-Harîdetü'l-behiyye fî 'ilmi'l-akâidi'd-dîniyye'nin içerisinde).

²⁷³ Muhammed Baḥîṭ, *Risâletü Husnî'l-beyân*, s. 249.

ve sestem yoksundur. Daha sonra şiirini belli bir şiir vezni üzerine ve zihninde oluşturduğu tertibe uygun olarak telaffuz etmektedir. Bu bakımdan şâirin kendi özel melekesine göre zihninde oluşturduğu kelâm-ı lafzî, ilgili şâirin kelâmı olup kendisinden sonra bir başkasının onun oluşturduğu tertib ve sunum tarzını kullanmaması durumunda bu kelimeler bir başkasına isnâd edilemez. Dolayısıyla kelâmın birine isnâd edilmesi salt meleke ile oluşturulan tertip olup tertipten sonra farklı bir sunumla telaffuz edilmesi şeklinde değildir.²⁷⁴

Muhammed Bahî, 'Allah'ın Kur'ân'da arkaik zamanlarda yaşayan ve hâdis olup ezeli olmasının iddia edilemeyeceği konusunda şüphe olmayan beşere ait sözlerden iktibâsta bulunması ve fiillere atıfta bulunması gerçeğine rağmen Kur'ân kelimeleri ve lafızlarının, 'ezeli ve kadim olan kelâm-ı nefsi'nin tertibine' muvâfık olduğu nasıl söz konusu edilebilir?' sorusunu tahlîl etmekte ve bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre kelâm-ı nefsi, ilmî bir sûret olup kendisine hâs bir tertibi bulunmaktadır. Bu tertip de bütün mahlûkatın, söz ve eylemleri ile uyumluluk içermektedir. Ezeli ilim bilgisinde yer alan bu söz ve eylemler de vakti geldiğinde vuku' bulduğunda aynı söz ve eylemlere muvâfık olmaktadır. Külliyyât, ilmî varlığı bakımından Allah'ın ezeli ilminde mütehakkik olduğu gibi Allah'ın Kur'ân'da mahlûkattan aktardığı kelâm-ı mahkî de bu kabildendir.²⁷⁵ Netice olarak Muhammed Bahî, *hikâye ve kelâm-ı mahkî* bağlamında Kur'ân iktibâslarının mâhiyetini sorgulayıp açıklarken Allah'ın kelâm sıfatı yanında "ilim" sıfatına da atıfta bulunmakta ve mâzî-hâl-istikbâl ifade eden *kâle-yekûlu-kul* ifadelerinin ihsâs ettiği zamansal sorunun Allah'ın bilgisi için söz konusu edilemeyeceğini ve kelâm-ı nefsi'de yer alan bilgilerin kelâm-ı lafzî ile tamamen bir uyum içerisinde olduğunu belirtmektedir.

Son olarak Muhammed Abdullâh Dirâz (1894-1958) ise *en-Nebe'ü'l-'azîm* isimli eserinde Hadis metinlerinde geçen *fimâ yahkî 'an Rabbihi, yahkî 'an Te'âlâ* şeklinde ta'bîrleri açıklarken ve hadîs-i kudsiye dair izâhâtta bulunurken ilâhî iktibâsların mâhiyetine dair satır aralarında bir değerlendirmede bulunduğu görülmektedir. Ona göre hadîs-i kudsi'nin Allah'a isnâdı nasıl lafzî değil manevî bir nakilse Allah'ın geçmiş peygamberlerden ve ümmetlerden aktardığı atıflar da bu şekildedir. Dirâz'ın ifadeleri şu şekildedir:

Hadîs-i kudsi, ne tehdîdî ne de ibâdet edilmek için nâzil olmuştur. Aksine bunlar sadece muhtevasıyla amel edilmek üzere indirilmiştir. Bu maksad da sadece manasını vahyetmekle hâsıl olabilmektedir. Hadîs-i kudsi'nin lafzen vahyedildiğini ileri sürmeye şer'an bir sâik olmadığı gibi delil de yoktur. Hadîs-i kudsi olduğu belirtilen metinlere bakıldığında sözün Allah'a isnâd edilerek

²⁷⁴ Muhammed Bahî, *Risâletü Husnî'l-beyân*, s. 249-250.

²⁷⁵ Muhammed Bahî, *Risâletü Husnî'l-beyân*, s. 252-53.

yekûlullâhu tebâreke ve te'âlâ kezâ şeklinde sîgalarla ifade edildiği görülmektedir. Bununla birlikte söz konusu edilen karîneler, bu sîgayı yorumlamaya ve bundan maksadın, lafız değil mana (medmûn) yönünden Allah'a ait olduğunu göstermeye kâfidir. Böylesi bir üslûp ve te'vîl Arap dilinde oldukça yaygındır... Kur'ân'da Allah Hz. Mûsâ'dan, Firavun'dan ve daha başka kimselerden sözlerinin muhtevalarını söylemiş oldukları lafızlarla ve üslûplardan başka üslûplarla nakletmiş ve bu ifadeleri onlara isnâd etmiştir.²⁷⁶

Dirâz'ın bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere ona göre hikâye ile mahkî birbirinden farklı hakikatlerdir. Dolayısıyla Dirâz'ın da lafzın kelâmullâh mahkînin kelâm-ı 'ibâd olduğu kanaatini taşıdığı söylenebilir.

Yukarıda Burhâneddîn el-Bikâ'î ve İsmâ'îl Hakkı Bursevî gibi müfessirlerin ve Ebû Hanîfe gibi Kelam yönü ağır basan âlimlerin Kur'ân iktibâslarının mâhiyetine dair değerlendirmelerini ele aldık. Söz konusu müelliflerden Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî ve İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî gibileri Kur'ân'da önceki ümmetlerden iktibâsta bulunulması cihetiyle Allah'ı "mütercim" olarak addettikleri görülmektedir. Kur'ân iktibâsları bağlamında Ebû Hanîfe'den Muhammed Abdullâh Dirâz'a kadar söz konusu edilen âlimlerden hepsinin ortak kanaatinin 'lafzın kelâmullâh; mahkînin kelâm-ı 'ibâd' olduğunu yani mutlak başkalılığı savundukları söylenebilir.

C. KUR'ÂN İKTİBÂSLARINDA HİKÂYE ÜSLÛBU: TEFSİR TARİHİNDE İLÂHÎ İKTİBÂSLAR BAĞLAMINDA HİKÂYE VE TÜREVLERİNİN KULLANIMINA DAİR ÇEKİMSER OLMAYAN MÜFESSİRLER

Kur'ân'ı baştan sona tefsîr eden müfessirler arasında eseri günümüze ulaşan ilk müfessir olan Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), *et-Tefsîrü'l-kebîr* adlı tefsîrinde ilâhî iktibâsları yorumlarken *hikâye* veya bu ta'bîrin türevlerini kullanmamıştır. Örneğin, Hz. Süleymân'dan Sebe Melikesi Belkis'a mektubun ulaşması neticesinde Belkis'in kurmayları arasında gerçekleşen diyalogun tefsîrinde (en-Neml 27/29-35) *hikâyetü mâ kâlethu Belkis* gibi bir ibareye veya bu ifadenin aynı kökten türeyen benzerlerine yer verilmemiştir. Buna karşılık klasik ve modern dönem tefsîrlerine bakıldığında ilgili kıssa başta olmak üzere ilâhî iktibâslar bağlamında çok sayıda müfessirin bu ta'bîrleri kullandığı müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda Mâverdî (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-'uyûn* adlı tefsîrinde *hikâyetün 'an kavli Belkis* şeklinde bir ta'bîre; İbn Âşûr da *et-Tahrîr ve't-*

tenvîr'de *hikâyetün li-ke'lâmi Belkıs* şeklinde bir ifadeye yer vermiştir.²⁷⁷ Bu gerçeğe rağmen klasik dönem biyo-bibliyografik türündeki eser müellifleri başta olmak üzere çok sayıda müellif, Mukâtil'in Müşebbihe'den olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁷⁸ Kur'ân iktibâsları bağlamında yoğun bir kullanım alanı olup 'müşâbehet veya mümâselet' anlamlarını muhtevi olan "hikâye" ve türevlerinin, onun tefsîrinde neredeyse hiçbir yerde kullanılmamış olması, 'aşırı teşbîhçilerden' (antropomorfizm), Mücessime'den ya da Müşebbihe'den olduğu tezlerine ihtiyatla yaklaşılmaması gerektiğini göstermektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *hikâyetün 'an Mûsâ* gibi hikâye ta'bîrlerini ilâhî iktibâslar bağlamında ilk kullanan İmâm Ebû Hanîfe'dir. *el-Fıkhü'l-ekber* adlı risâlesinde Kur'ân'da Allah'ın Hz. Mûsâ gibi peygamberler ve diğer varlıklara isnâd ederek aktardığı hikâyâtın tamamının *kelâmulâh* olduğunu belirtmektedir. Ona göre Allah'ın mütekellim olmasının yönü, ezeli ve kadîm iken diğer varlıkların kelâmı hâdis olmaktadır.²⁷⁹ Ebû Hanîfe'den sonra tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'ân iktibâslarına dair "hikâye" kelimesinin türevlerinden olan *fîmâ yahkî 'an İbrâhîm* (es-Sâffât 37/102) ta'bîrine ve Ahzâb sûresinde münâfikların kendi aralarındaki diyalogları (el-Ahzâb 33/12-13) bağlamında *hikâyetün 'anhum, hakâ 'anhum* ifadelerini kullanan ilk kişi Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î'dir (ö. 204/820).²⁸⁰

Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı tefsîrinde ilâhî iktibâslar bağlamında çok sayıda pasajda, *hakâllâhu* ve bunun türevi olan ta'bîrlere yer verdiği görülmektedir. Semerkandî'ye göre Kur'ân'ın arkaik zamanlardan aktarmalarına bakıldığında, haberlerin mana cihetiyle nakledilmesinde bir beisin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre hikmetin muhtevi olduğu asıl nokta "lafız" değil de "mana" olduğu için Allah Kur'ân'da, aynı sözü değişik lafızlarla aktarmıştır. Bu konuda "إِنَّا رَسُولُ رَبِّكَ" /kiniz gidin ona ve deyin ki: Şüphesiz, biz senin Rabbinin iki elçisiyiz." (Tâhâ 20/47); "إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ" /kiniz gidin Fir'avun'a ve deyin ki: Bizler âlemlerin Rabbi'nin elçileriyiz." (eş-Şu'arâ 26/16); "قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ" /kiniz gidin Şöyle dediler: 'Biz âlemlerin Rabbi'ne imân ettik. Yani, Mûsâ ve Hârûn'un Rabbine."

²⁷⁷ el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 209; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIX, 262.

²⁷⁸ Mukâtil b. Süleyman'ın Müşebbihe veya Mücessime'den olup olmadığı ve bu konuda ortaya konulan farklı değerlendirmeler için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 74; M. Fevzi Hamurcu, *Mukatıl b. Süleyman ve İlk Fikhi Tefsir*, Fecr Yay., Ankara 2009, s. 68-76.

²⁷⁹ Ebû'l-Hasen Nüreddîn 'Alî el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1419/1998, s. 98-99.

²⁸⁰ Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfi'î, *el-Üm* (nşr. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib), Dârü'l-Vefâ, Beyrût 1422/2001, VI, 330; V, 413.

(el-A'râf 7/121-122; eş-Şu'arâ 26/47-48); "قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى/Biz, Mûsâ ve Hârûn'un Rabbine imân ettik." (Tâhâ 20/70) âyetlerinin sunumuyla istidlâlde bulunmaktadır.²⁸¹

Semerkindî, Allah'ın nüzûl dönemi muhataplarından yaptığı iktibâsların mâhiyetine dair bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Örneğin, "وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا كُنْ تُؤْمِنُ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ/Nankörce inkâr edenler; 'Biz bu Kur'ân'a da onun önündekilere de asla imân etmeyeceğiz' dediler." (Sebe 34/31) âyetinde, Allah'ın nüzûl dönemi muhataplarından 'kelâmını aktardı' anlamında *hakâllâhu kavlehüm* şeklinde bir ifadeye yer vermekle iktifa ettiği görülmektedir. Benzer şekilde geleceğe dair gaybî iktibâsların yapıldığı pasajların tefsirinde de söz konusu atıfların 'lafzî bir sunum mu manevî bir aktarım mı' olup olmadığına değinmemektedir. Örneğin, "Göreceksin ki bu zâlimler, azabı gördüklerinde; 'Yok mu, geri dönmenin bir yolu?' diyecekler... İmân edenler ise 'Hüsrana uğrayanlar; kendilerini de ailelerini de kıyamet günü hüsrana uğratanlardır' diyecekler." (eş-Şûrâ 34/44-45) âyetlerinde inananlar ile inanmayanların karşılıklı diyaloglarından yapılan iktibâsa dair iki görüşün olduğunu belirttiği ancak bir tahlilde bulunmadığı müşâhede edilmektedir.²⁸²

Zemahşerî, tefsirinde hikâye ve türevlerini yaygın bir şekilde kullanmaktadır. Örneğin, "İsâ, 'Allah uğrunda benim yardımcılarım kimlerdir?' dedi." (Âl-i 'İmrân 3/52) âyeti bağlamında *hikâyetün 'ân İsâ* ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca ona göre Allah'ın hikâye etmesi, başkasının hikâye edişinden çok daha güvenilirdir.²⁸³ Ona göre "Cana can..." (el-Mâide 5/45) hükmünün yer aldığı âyetin, Tevrât ehline Tevrât'ta farz kılınan hükmün hikâyesi sadedinde vârit olmuştur (*tilke vâridetün li-hikâyeti mâ ketebe fi't-Tevrât*). "Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı." (el-Bakara 2/178) hükmü ise müslümanların muhatap alınıp içeriğinin, müslümanlara farz kılındığı bir âyettir.²⁸⁴

Fahreddin er-Râzî de *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsirinde ilâhî iktibâslar bağlamında çok sayıda pasajda, hikâye ve türevlerine başvurmaktadır. Örneğin, Hz. İbrâhîm'e misafir olarak gelen meleklerle, Hûd ve Zâriyât sûrelerinde 'farklı ifadeler' atfedilmesini değerlendirirken hikâye ta'birine başvurmaktadır. Hûd sûresinde Hz. İbrâhîm'in korkusu geçtikten ve çocukla müjdelendikten sonra melekler, "قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ/Dediler ki: 'Korkma biz Lût'un

²⁸¹ Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, II, 344-345.

²⁸² Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, III, 74, 199.

²⁸³ "Hikâyetü'llâhi evsakü min hikâyeti gayrihi" (bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 182; III, 287).

²⁸⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 368.

kavmine gönderildik.” (Hûd 11/70) ifadesini; Zâriyât sûresinde ise Hz. İbrâhîm çocukla müjdelendikten ve onlara, ‘asıl görevlerinin ne olduğunu’ sorduktan sonra “ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ ”

قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ /Dediler ki: ‘Biz, mücrim bir kavme gönderildik.’” (ez-Zâriyât 51/32) ifadesini kullanmışlardır.

Hikâye edilen ifadelerin farklı ibarelerle Kur’ân’da aktarılmış olmasını Fahreddin er-Râzî somut örneklerle değerlendirerek açıklamaktadır.

Fahreddin er-Râzî’ye göre Arap dili ve edebiyatında ‘hikâye’, bazen iktibâs edilenin harfi harfine aktarılması (*hikâyetü’l-lafz*) şeklinde olur ki bu durumda ‘hikâye ile mahkî aynı’ hakikatler olur. Bazen de hikâye, iktibâs edilenin mana yönüyle aktarılması şeklinde olur ki bu durumda ‘hikâye, mahkînin gayrı’ olacaktır. Râzî’ye göre, “kâle Zeydun bi-Amrin merartu/Zeyd: Amr’e uğradım’ dedi” örneğinde olduğu gibi herhangi bir ifade birebir aktarılırsa bu durumda *hikâyetü’l-lafz*; aynı ifade “Zeydun kâle Amrun harace/Zeyd, Amr çıktı’ dedi” şeklinde nakledilirse bu da *hikâyetü’l-ma’nâ* olur. Aynı ifade “lemmâ kâle Zeydun Bekrun harace, kultü keyte keyte/Zeyd ‘Bekir çıktı’ dediğinde, ben de şöyle şöyle dedim” şeklinde ifade bir başka versiyona da değişebilir ve dönüşebilir.²⁸⁵

Fahreddin er-Râzî’ye göre hem *hikâyetü’l-lafz* hem de *hikâyetü’l-ma’nâ*’nın, Arap dili ve edebiyatında yaygın bir kullanım alanı bulunmakla birlikte, Kur’ân’ın mu’ciz bir kelâm olması sebebiyle Kur’ân’da aktarılan ifadelerin, *hikâyetü’l-lafz* olduğunu ileri sürmek doğru değildir. Gerek Hz. Muhammed’den önceki peygamberlerden sâdır olan ifadelerin gerekse de onlara nâzil olan ilâhî kelâmın lafız itibarıyla, mu’ciz bir yönünün olmaması sebebiyle Kur’ân’da aktarılan ifadelerin *hikâyetü’l-ma’nâ* olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre o melekler, Hz. İbrâhîm’e hem “Biz mücrim bir kavme gönderildik.” hem de “Biz Lût kavmine gönderildik.” demiş olabilirler. Allah da meleklerin sözlerini, “Biz, seni tasdik eden zâtın kavmine gönderildik.” şeklinde de aktarabilirdi. Zira Allah, onların lafızlarını nakletmiyor ki, bunlar aynı olsun. Bilakis onların sözlerini mana cihetiyle naklettiği için hikâyede çok sayıda değişik ifadeler olabilir.²⁸⁶

İbnü’n-Nakîb el-Makdisî *et-Tahrîr ve’t-tahbîr* isimli son derece geniş tefsîrine Mukaddime²⁸⁷ olarak hazırladığı çalışmasında “iktibâs” terimini şu şekilde tanımlamaktadır.

²⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXVIII, 215-216.

²⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXVIII, 216-217.

²⁸⁷ İbnü’n-Nakîb’e ait olan bu mukaddime İbn Kayyim el-Cevziyye’ye (ö. 751/1350) nispet edilerek *el-Fevâ’idü’l-müşevvik ilâ ‘ulûmi’l-Kur’ân ve ‘ilmi’l-beyân* adıyla neşredilmiştir (nşr. M. Bedreddin en-Na’sânî, Kâhire 1327). Kitabın İbnü’n-Nakîb el-Makdisî’ye âidiyetini ve *el-Fevâ’idü’l-müşevvik* isminin uydurma olduğunu ilk defa Zekeriyâ Sa’îd ‘Alî ileri sürmüştür. Sa’îd ‘Alî, *el-Fevâ’idü’l-müşevvik*’taki ifadelerle İbn Kayyim el-Cevziyye’nin savunduğu görüşler arasında çelişki bulunduğunu örneklerle

İktibâs, mütekellimin bir başkasına ait sözü, manayı vurgulamak için aktarmasına denir. Eğer aktarılan kelâm hacim itibariyle fazla veya şiir olursa buna *tazmîn*; nakledilen söz kısa veya bir beytin yarısı kadar ise buna *ibdâ'* denir. İbnü'n-Nakîb "iktibâs" terimini bu şekilde tanımladıktan sonra, bu tanıma göre Kur'ân'da bu türden bir iktibâsın söz konusu edilemeyeceğini belirtmektedir. Bununla birlikte İbnü'n-Nakîb, meleklerden (el-Bakara 2/30), münâfıklardan (el-Bakara 2/11, 13), yahudi ve hristiyanlardan (el-Bakara 2/113) iktibâsların yapıldığı bilgisine de yer vermektedir. İbnü'n-Nakîb, Kur'ân'ın yaratılmış varlıklardan aktarılan iktibâslarının (*hikâyâtü akvâlî'l-mahlûkîn*) çok sayıda olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁸

İbnü'n-Nakîb ve İbn Ebû'l-İsba' (ö. 654/1256) Tevrât'ta cana karşılık can hükmünün yer aldığını belirten "وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ / Orada onlara yazmıştık ki; 'Cana can, göze göz..." (el-Mâide 5/45) âyeti ve Hz. Muhammed ile ashâbının birtakım hususiyetlerinin bulunduğu "إِنَّمَا مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ / Evet, Muhammed Allah Resûlüdür; beraberindekiler de inkârcı nankörlere karşı serttirler..." (el-Feth 48/29) âyeti gibi Tevrât'tan aktarılan birtakım kelimelerin ve âyetlerin *tazmîn* veya *ibdâ'* tanımlamasına benzediğini belirtmektedir.²⁸⁹ İbn Ebû'l-İsba' *Bedî'u'l-Kur'ân* adlı eserinde ise Kur'ân'da *hüsnü't-tazmîn*'in sadece yukarıda yer verilen iki âyette söz konusu olduğunu ifade etmektedir.²⁹⁰ Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) tefsîrinde aktarıldığına göre Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687), 'İkrime el-Berberî (ö. 105/723) ve es-Süddî el-Kebîr (ö. 127/745), A'lâ sûresinin manalarının (*me'ânî's-sûre*) Tevrât ve Suhûf-i İbrâhîm'den aktarıldığını ileri sürmüşlerdir.²⁹¹ Buna göre Kur'ân'da üçüncü *tazmîn*'in A'lâ sûresi olduğu söylenebilir.

Nizâmeddin en-Nîsâbü'rî'nin *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân* adlı tefsîrinde ve Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-ke'lâmî'r-rabbânî* de ilâhî iktibâslar bağlamında *el-ekvâlü'l-mahkiyyetü 'an ûlâike'l-kefereti, hikâyetün 'an İblis, hikâyetü makâlet ehli'l-kitâp, hikâyetü kelâmî'l-cin* gibi ta'bîrleri kullandıkları görülmektedir.²⁹² Örneğin, Molla Gürânî "*Kitap*

göstermiş; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Süyûtî ve diğer müelliflerin eserlerinde İbnü'n-Nakîb'e nisbetle yer alan alıntıların bu kitapta da geçtiğini belirtmiştir (bk. Abdülhamit Birşık, "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 165-166).

²⁸⁸ İbnü'n-Nakîb el-Makdisî, *Mukaddimetü Tefsîri İbni'n-Nakîb*, s. 240-241, 414.

²⁸⁹ İbnü'n-Nakîb el-Makdisî, *Mukaddimetü Tefsîri İbni'n-Nakîb*, s. 242; İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîrüt-Tahbîr fî sinâ'ati's-şî'r*, s. 141-142.

²⁹⁰ İbn Ebû'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'ân*, s. 52.

²⁹¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, VIII, 455.

²⁹² Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, I, 20, 49; II, 165; V, 6; Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-ke'lâmî'r-rabbânî* (nşr. Hâmid b. Ya'kûb el-Ferîh), Dârü'l-Hadâre, Riyâd 1439/2018, VII, 112, 1229.

ehlinden ve Allah'a ortak koşanlardan inkâr edenler, kendilerine apaçık bir kanıt, içinde dosdoğru hükümlerin bulunduğu tertemiz sahifeleri okuyan bir elçi gelmedikçe vazgeçecek değildir." (el-Beyyine 98/1) âyetini tefsîr ederken, *hikâyetü makâlet ehli'l-kitâp ve'l-müşrikin* şeklinde bir ta'bîr kullanmaktadır. Ona göre söz konusu âyette Ehl-i kitap ve müşriklerin bi'set öncesi "*Lâ nenfekkü 'ammâ nahnu fihî hattâ ye'tîne'n-nebiyyü'l-mev'ûd/Bize vadedilen peygamber gelmedikçe asla vazgeçecek değiliz.*" şeklinde sarfettikleri sözlerine bir gönderme bulunmaktadır.²⁹³ İsmâ'îl Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) de *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsîrinde ilâhî iktibâsları mütâlâa ederken hikâye ile mahkî ta'bîrlerini kullandığı müşâhede edilmektedir. Onun bu eserinde "hikâye" ifadesini 73 defa; "mahkî" kelimesini de 26 kez kullanmış olduğu görülmektedir.²⁹⁴

Yukarıda Kur'ân iktibâsları bağlamında hikâye ve türevlerinin kullanımına dair çekimser olmayan birtakım müfessirlerin tefsîrlerinde kullandıkları ta'bîrler ele alındı. Söz konusu müfessirlerin ilâhî atıflar bağlamında hikâye ve türevlerinin kullanımına dair çekimser olmamaları, 'sıfâtullâh konusunda tenzihî yaklaşımı benimsemedikleri' veya 'mükemmel Allah anlayışını kabul etmedikleri' ya da 'Mücessime ile Müşebbihe fırkalarının söylemlerine anti-tez argümanlar geliştirmedikleri' anlamına gelmemelidir. Daha önceden belirttiğimiz gibi "hikâye" kelimesinin kapsam alanında mümâselet veya müşâbehet anlamının olup olmadığı konusunda İslâm ulemâsı arasında bir ittifak bulunmamaktadır. Bununla birlikte Kur'ân iktibâsları bağlamında *hikâye* ve türevlerinin kullanımına karşı olmayan müfessirlerin, vukû'-u hilâf durumunda (dilsel analizler bağlamında) ihtiyâtı esas almadıkları söylenebilir.

D. LAFZIN ÂİDİYETİ PROBLEMİ: KELÂMULLÂH'IN HZ. PEYGAMBER'İN KALBİNE LAFZEN DEĞİL MANEN İNMİŞ OLMA DURUMU

İslâm düşünce tarihine bakıldığında ulemânın kelâmullâhın tabiatını anlamak ve bunu anlamlandırmak konusunda bir çabanın içerisine girdikleri görülmektedir. Muhammed Abduh'un ifadesiyle kelâmullâhın ilk muhatabı olan peygamberler, kelâmın mâhiyetini tartışmasız bir şekilde anlayabilme salâhiyetine sahip olsalar bile, muttali oldukları kelâmın neliğini anlatamamışlardır.²⁹⁵ Bu sâikle kelâmın tabiatına dair tartışmaların olması ve Kur'ân lafızlarının âidiyeti konusunda farklı yaklaşımların varlığı doğal karşılanmalıdır. Ehl-i Sünnet'in

²⁹³ Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîr*, VII, 1229.

²⁹⁴ Hikâye ve mahkî ta'bîrlerinin kullanıldığı pasajlar için bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 162, 163; II, 298; X, 182, 183, v.dğr.

²⁹⁵ "İnne'nebiyye'l-mükellime nefsehü lâ yestati'u en yühimehu li-gayrihi, li-ennehu leyse 'ibâretün tedullü 'aleyhi" (bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, III, 4).

kelâmı, *kelâm-ı lafzî* ve *kelâm-ı nefsî* şeklinde çift boyutlu olarak tefrîk etmesinin, lafızların âidiyeti tartışmasının doğmasına neden olduğu söylenebilir. Klasik ve modern dönem Tefsir ve Kelam tarihine bakıldığında Kur'ân'ın lafız açısından değil de "mana" bakımından Allah'a âidiyeti konusunda bir ihtilâfın olmadığı müşâhede edilmektedir.

Kur'ân'da Mekkeli müşriklerden çok sayıda iktibâsın yer alması ve sahâbenin sözlerine muvâfık çok sayıda âyetin inmiş olması, vahyin Hz. Peygamber'e nâzil olma keyfiyetinin ve mâhiyetinin ne şekilde olduğunu incelemeyi gerekli kılmıştır. İslâm düşünce tarihine bakıldığında ilim adamlarının, *"Cebrâil'in Kur'ân olarak indirdiği şey, onun lafzı mı manası mı, yani içeriği ve lafzıyla birlikte bir metin midir? Yoksa sadece içerik, anlam ve muhtevadan ibaret olup, Arap diline aktarımı bilâhare Hz. Peygamber tarafından mı gerçekleştirilmiştir? Diğer bir ifadeyle, Cebrâil ile Hz. Peygamber arasındaki bu iletişim 'ilhâm' anlamındaki vahiy mi, yoksa 'sözlü' vahiy midir?"*²⁹⁶ şeklindeki soruları yanıtlamaya çalıştıkları görülmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, vahyin Hz. Muhammed'e (s.a.) aktarımı konusunda İslâm düşünce geleneğine bakıldığında cumhuru ulemâ, 'Allah'ın Kur'ân'ı lafız ve mana olarak Cebrâil'e iletimi ve onun da bunu peyderpey Hz. Peygamber'e aktarımı' konusunda uzlaştıkları ve bu durumun genel kabul gören bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Bedreddîn ez-Zerkeşî'nin Ebû'l-Leys es-Semerkandî'den (ö. 373/983) naklettiği ve Celâleddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) de aynı ibare ile aktardığı ihtimaller arasında ikinci ihtimal olarak Cebrâil'in Kur'ân vahyini Hz. Peygamber'in kalbine mana olarak indirdiği, üçüncü ihtimal olarak da Kur'ân vahyinin Cebrâil'e mana olarak indiği onun da bu manaları Arapça olarak tabir ettiği ve Hz. Peygamber'e bu lafızlar ile aktardığı ifade edilmiştir.²⁹⁷ Dolayısıyla Cebrâil'in Hz. Peygamber'e yalnızca manayı indirdiğini, Hz. Peygamber'in de bu manaları vâkıaların oluşuna göre Arap lisânıyla ortaya koyduğunu veya Cebrâil'e mananın ilkâ edildiğini, bu manayı Cebrâil'in Arapça'ya çevirdikten sonra Hz. Peygamber'e indirdiğini söyleyenler de olmuştur.²⁹⁸

İslâm düşünce tarihinde Ebû'l-Leys es-Semerkandî'den nakledilen söz konusu ihtimaller, Zerkeşî, Süyûtî, Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî (ö. 990/1582), Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Âlûsî ve İbrâhîm b. Muhammed el-Bâcûrî (ö. 1277/1860) gibi çok sayıda âlim tarafından nakledilmiş ve bunlar Kur'ân lafızlarının âidiyeti

²⁹⁶ Vahyin nüzûl keyfiyetine dair farklı telakkiler için bk. Ebû Ebû Zeyd, *Mefhûmü'n-nas*, s. 76.

²⁹⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 230; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 292.

²⁹⁸ Altundağ, "Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî Ayırımı", s. 181.

konusunda başlıca üç görüş olarak ortaya konmuştur. Bu görüşleri tekrardan şu şekilde sıralamak mümkündür:

(i) Lafzın ve mananın Allah'a ait oluşu: Hz. Peygamber'e nâzil olan Kur'ân vahyi hem lafız hem de manadan oluşmaktadır. Kur'ân vahyinin lafız ve mana olarak insanlığa iletimi konusunda Hz. Peygamber'in bir müdahalesi söz konusu değildir. Dolayısıyla vahiy sürecinde peygamberin rolünün tamamen pasif olduğu söylenebilir. Cibrîl, Kur'ân'ı önceden yazılı olarak bulunan bir varlık alanı olarak algılanan "levh-i mahfûz"dan ezberleyerek veya Allah'tan işiterek ya da Allah'ın lafızları ona vahyetmesiyle Hz. Peygamber'e indirmiştir. Lafız ve mananın Allah'a ait olduğu yaklaşımına göre vahyin oluşum sürecinde ne Cibrîl'in ne de Hz. Muhammed'in bir dahlinin olduğundan söz edilebilir. Kur'ân'a ait her harfin levh-i mahfûz'da sâbit olduğu ve Kur'ân harflerinin her birinin Kafdağı büyüklüğünde olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Dolayısıyla her birinde, Allah'tan başkasının ihâta edemeyeceği sonsuz manaların mevcut olduğu iddia edilmiştir.

(ii) Mananın Allah'a, lafzın Hz. Peygamber'e ait oluşu: Cebrâil, sadece manaları indirir, Hz. Peygamber de bu manaları kavrar; onları Arapça ifade kalıplarında ifade eder. Bu görüşü ileri süren zevâtın "*Cibrîl'e düşman olan kimselere söyle: Cibrîl, Kur'ân'ı senin kalbine Allah'ın izniyle indirmektedir.*" (el-Bakara 2/97); "*Onu Güvenilir Ruh indirmekte senin kalbine, uyarıcılardan olasin diye.*" (eş-Şu'arâ 26/193-194) âyetleri ile istidlâlde bulunarak vahyin nâzil olduğu mahali, tespit etmeye çalıştıkları görülmektedir. Onlara göre "*kalp mananın yeridir lafzın değildir.*"²⁹⁹ Dolayısıyla bu âyetlerde literal anlamda 'kalbe indirilme' olayından bahsedilmesi, mananın 'Hz. Peygamber'in kalbine nâzil olmuş' anlamında anlamalarına neden olmuştur. Oysa bu âyetlerde kalbe nâzil olan gerçeğin, lafız veya mana olduğu sarahaten açıklanmamıştır. Süfyân b. Sa'îd es-Sevrî'ye (ö. 161/778) göre vahiy dili özünde Arapça'dır. Her peygamber kendisine nâzil olan vahyi, kavminin diline göre tercüme etmiştir.³⁰⁰ Süfyân es-Sevrî'den nakledilen bu görüş de mananın Allah'a, lafzın Hz. Peygamber'e ait olabileceğini ihsâs ettirmektedir. Dolayısıyla bu görüşü ileri süren zevâta göre vahyin dilsel biçimlenmesini, Cebrâil değil de bizzat Hz. Peygamber gerçekleştirmiştir. Muhtemelen 'ilâhî vahyin manalarının Allah'a, elfâzın Hz. Peygamber'e ait oluşu' görüşünü ortaya koyanların çıkış noktası, Kur'ân'ın dikkate değer bir bölümünde kelâm-ı beşere dair iktibâsların yer alması olmuştur. Kelâm-ı beşere dair yoğun atıfların muhtevi olduğu

²⁹⁹ İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye* adlı eserinde Kur'ân bağlamında lafız ve mana bütünlüğünün ayrıştırma çabalarına dair eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Bu konuda detaylı mülâhazalar için bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*, s. 210-213.

³⁰⁰ Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, II, 255.

bir kitabın dilsel biçimlenmesini Hz. Muhammed'in (s.a.) yapmış olması gerektiğini düşünmüş olabilirler.

(iii) Mananın Allah'a, lafzın Cibrîl'e ait oluşu: Cebrâil'e yalnız mana ilkâ edildi. O, bu manaları Arapça ifade kalıplarına aktararak Hz. Peygamber'e indirmiştir. Bu görüşte olanlara göre semâ ehli de bunu, Arap diliyle okumuştur. Sonra bu haliyle Cebrâil bunları, olduğu gibi Hz. Peygamber'e indirmiştir.³⁰¹ Bu görüşe göre vahyin dilsel formülasyonunu, Hz. Peygamber değil de Cebrâil gerçekleştirmiştir. Muhtemelen 'ilâhî vahyin manalarının Allah'a, elfâzın Hz. Cebrâil'e ait oluşu' görüşünü ortaya koyanların çıkış noktası, Kur'an'ın anlatım üslûbunda *kâle*, *kelleme* ve *evhâ* gibi dolaylı anlatım sîgalarının yoğun olarak kullanılması olmuştur. Dolayısıyla Kur'an'da dolaylı aktarım içeren fiillerin kullanılmış olması, vahyin dilsel biçimlenmesini Cebrâil'in yapmış olması gerektiğini düşünmüş olabilirler.

Söz konusu müelliflerin kelâmullâhın tabiatına dair yer verdikleri görüşlerin, kelâmın mahlûk veya gayr-ı mahkûl oluşu konusunda bir değerlendirmenin muhtevi olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte kelâmı anlamlandırmak konusunda serdedilen yaklaşımların, kelâmullâhın tabiatına dair ufuk açıcı savlar olduğu söylenebilir. Yukarıda ilk sırada yer verdiğimiz Kur'an'ın hem lafız hem de mana itibarıyla kelâmullâh olduğu anlayışının İslâm düşünce tarihinde hâkim kanaat olduğu müşâhede edilmektedir. Diğer iki maddede yer verilen görüşlerinin de savunucularının olduğu görülmektedir. Örneğin, Cüveynî'nin ilâhî kelâmın indirilmesine dair bir değerlendirmede bulunurken lafzın Cibrîl'e isnâd edilmesinin imkânı konusunda kapı araladığı anlaşılmaktadır. Ona göre *"Yedi kat semânın üstündeki makâmında bulunan Cibrîl, Allah'ın kelâmını idrâk etmiş, Sidretü'l-Müntehâ'da onu, -kelâmın bizzat kendisini nakletmeksizin- (min gayri naklin li-zâtı'l-keâm) Hz. Peygamber'e fahmettirmiştir."*³⁰² Onun bu izahından hareketle Kur'an lafızlarının Cibrîl'e isnâd edilmesinin mümkün olabileceği kanaatini taşıdığı düşünülebilir.³⁰³

³⁰¹ Bu konuya dair bilgilerin çoğunlukla nakiller şeklinde yer aldığı kaynaklar için bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 229-230; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 292-293; a.mlf., *el-Hâvî li'l-Fetâvâ* (nşr. Abdullatif Hasan Abdurrahmân), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1421/2000, s. 322; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, II, 254; el-Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefîs*, Matbaa-i 'Osmân Abdurrâzık, Kâhire 1302, I, 9-10; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn* (haz. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge), TTK Yay., Ankara 2014, II, 1525-1526; el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIX, 120-121; İbrâhîm b. Muhammed el-Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd* (nşr. Muhammed Sâlih el-Gursî), Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 1428/2007, s. 272-273.

³⁰² el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 120-121.

³⁰³ Cibrîl'in Kur'an'ı nereden ve nasıl aldığıyla ilgili detaylı mülâhazalar için bk. Altundağ, "Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî Ayırımı", s. 174-175; Ömer Çelik, *Kur'an'ın Muhatapları*, TDV Yay., Ankara 2021, s. 37-39.

Gazzâlî de *el-Me'ârifu'l-'akliyye* adlı risâlesinde kelâmullâhın mâhiyetine değinmektedir. Gazzâlî'ye göre Kur'ân, Hz. Muhammed'in (s.a.) kalbine hem lafız hem mana birlikteliğiyle değil de 'doğrudan ve mana olarak' nâzil olmuştur:

İkinci mertebe, hikmet latifelerini ve kelimenin anlamlarının peygamberlerin kalplerine vahiyle, evliyânın kalplerine ilhâmla bırakmasıdır (*ilkâu latâifi'l-hikmeti ve me'ânî'l-kelimeti fi kulûbi'l-enbiyâi bi'l-vahyi*). 'Vahiy ve ilhâm', anlatma ve öğretmeyle olur. Hikmet latifelerini ve kelimenin anlamlarını, mü'minlerin kalplerine; nurla, açmakla, başarılı kılmakla, yol göstermekle ve destek olmakla bırakmasıdır... Peygamberin özü/zâtı, mertebe ve şeref itibariyle kadîm, yani ümmetten daha iyi olduğuna göre, onun konuşması ve sözü de öteki insanların sözlerinden, şeref itibariyle daha önceliklidir. Kur'ân'daki harfler, Allah'ı tenzîh etmek amacıyla Allah'a nispet edilmez (*fe'l-hurûfu'l-vâki'atu fi'l-Kur'âni lem tünseb ilâllâhi tenzîhen lehu*). Kur'ân'daki harflerin, Şâri olarak Hz. Muhammed'in nefsinden doğduklarından, onun değerli ve temiz sözüne (lafzına) girdiklerinden ve Hz. Peygamber'in her şeyinin Hayy, Kayyum ve Kadîm'in nuruyla aydınlatılmış olduğundan kuşku duymayız.³⁰⁴

Gazzâlî'ye göre 'Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in (s.a.) kalbine hem lafız hem mana birlikteliğiyle değil de 'doğrudan ve mana olarak' nâzil olduğu' yaklaşımının dayanağını çok sayıda Kur'ân âyetlerinde ve sahîh hadîslerde bulmak mümkündür. Bu konuda, "الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ / Rahmân öğretti Kur'ân'ı... Yaratıp da insanı; öğreterek ona beyânı." (er-Rahmân 55/1-4); "كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَيْنَ أَنَا وَرُسُلِي / Allah, 'ben ve peygamberlerim mutlaka gâlip geliriz' diye hükme bağlamıştır." (el-Mücâdile 58/21); "وَأَوْثَقَ كُتُبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ / Allah, imânı bunların kalbine yazmıştır." (el-Mücâdile 58/22); "وَأَنَّ اللَّهَ كَتَبَ الثَّوْرَةَ لِمُوسَى بِحُطَّةٍ / Allah Mûsâ'ya Tevrât'ı(n manalarını onun kalbine) eliyle (bizzat) yazmıştır."³⁰⁵ âyetleri ve hadîsi ile istidlâlde bulunduğu görülmektedir.³⁰⁶

Gazzâlî'ye göre "er-Rahmânu 'alleme'l-Kur'âne halaka'l-insâne 'allemehu'l-beyân." (er-Rahmân 55/1-3) pasajında geçen "insan" kelimesi ile kastedilenin, insan türü olması mümkündür. Buna göre Allah insana bilgiyi, dil ve kalemle öğretti. Söz konusu âyette geçen "insan" kelimesi ile Hz. Muhammed'in (s.a.) kastedilmesi de muhtemeldir. Zira Allah, Kur'ân'ı ona öğretti,

³⁰⁴ el-Gazzâlî, *el-Me'ârifu'l-'akliyye*, s. 81, 105.

³⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 281; II, 248; el-Buhârî, "Enbiyâ", 3.

³⁰⁶ el-Gazzâlî, *el-Me'ârifu'l-'akliyye*, s. 81.

anlamalarını kalbine yazdı. Allah, Cibrîl vasıtasıyla ona vahyetti ve kendi diliyle ümmeti ve arkadaşları için işitilip bilinen bir beyânda bulunmasını emretti.³⁰⁷

Allah'ın konuşması (*kelâmullâh*), ibâre sıralaması ve harf kaynaşması olmaksızın, onun özünün vasfıdır. Çünkü bunlar, zaman içinde olurlar ve süre tekrarlarıyla ortaya çıkarlar. Hâlbuki Allah, zamanın arazlarından, boğazla ve dille konuşmaktan münezzehtir. O'nun konuşması/kelâmı, özünün vasfıdır (*sıfat*) ve vasıf, hiçbir şekilde ve hiçbir vakit vasıflanandan (*mevsûf*) ayrılmaz. Allah konuşmak istediği zaman konuşmasının anlamlarını peygamberlerine ve elçilerine vahyeder ve *Rûhu'l-Kudûs* vasıtasıyla vahiy nurunu onların kalplerine bırakır ki Şârî (Hz. Peygamber), kendi diliyle Allah'ın konuşmasını dile getirsin ve kendi beyânıyla ondan söz etsin.³⁰⁸

Gazzâlî'ye ait olan yukarıdaki pasajda görüleceği üzere ona göre Kur'ân, Hz. Muhammed'in kalbine hem lafız hem mana birlikteliğiyle değil de 'doğrudan ve mana olarak' nâzil olmuştur. Bu pasajda söz konusu yaklaşımını biraz daha detaylandığı anlaşılmaktadır. Ona göre Allah, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in dili ile aktarmış, yani Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in (s.a.) sözü ile var etmiştir. Onun sözleriyle insanlar vahyi işitmişlerdir. Dolayısıyla, hiçbir kimse Kur'ân'ı ne Cebrâil'den ne de Allah'tan duymuşlardır. Buna göre Kur'ân lafızlarının öznesi, Hz. Muhammed (s.a.) olmalıdır. Gazzâlî, 'Hz. Peygamber'in zihnine gelen ilâhî manaları onun dilediği lafızlara soktuğu şeklinde bir müdahalesinin olup olmadığı' konusunda açık bir beyânda bulunmamaktadır. Bununla birlikte zımnen onun, 'Hz. Peygamber'in zihnine/kalbine inen dilediği anlamları dilediği lafızlara koyma yetkisinin olduğu' anlayışını savunmadığını anlamamız mümkündür.

Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine bir bütün olarak mana itibarıyla indirildiğini ileri süren zevâtın biri de Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'dir. Onun terminolojisinde "Kur'ân", 'Kur'ân vahyinin inzâlini, yani bir bütün olarak iniş hali' anlamına gelirken; "el-Furkân" ise 'Kur'ân'ın tenzîl boyutunu, yani vahyin sindire sindire iniş hali' manasındadır. Ona göre "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ / Biz onu mübârek bir gecede indirdik." (ed-Duhân 44/3) âyetinde, 'Kur'ân'ın bir kısmını indirdik." denilmemesi Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'e bir bütün halinde indirildiğini göstermektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in kalbine toptan inen Kur'ân vahyinde, âyetler ve sûreler belirginleştirilmemiş mücmel bir şekilde yer almıştır. Vahyin "Kur'ân" aşamasını, *el-vahyu'l-evvel* şeklinde isimlendirmektedir.³⁰⁹ Bununla birlikte İbnü'l-'Arabî'ye göre lafızların inşâsında ne Hz.

³⁰⁷ el-Gazzâlî, *el-Me'ârifu'l-'akliyye*, s. 82.

³⁰⁸ el-Gazzâlî, *el-Me'ârifu'l-'akliyye*, s. 90-91.

³⁰⁹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 130; VI, 277.

Peygamber'in ne de Cebrâil'in bir dahli bulunmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, lafızların her birini nasıl aldıysa, o şekilde insanlara tebliğ etmiştir:

Kur'ân'ın indirildiği kul, onu yükümlülere ulaştırmak ve indirileni insanlara açıklamakla yükümlüdür. Eşyanın bir kısmı onlara görünürken, bir kısmı gizlidir. Peygambere kelimeleri, yerlerinin dışına çıkartmak emredilmemiştir. Aksine peygamber, Allah konuşanların sözlerini aktardığı gibi, Allah'tan aktarır. Onların sözleri, hem üçüncü şahıs hem ikinci şahıs zamirlerini içerir ve Allah onlardan aktarırken onların sözlerine bir şey eklemeyiz. Peygambere şöyle denilir: "يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ" / *Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilen neyse onu ilet.*" (el-Mâide 5/67) Bu durumda peygamber, kendisine indirilen şeyin suretinden yüz çevirmez ve söyleneni söyler. Çünkü manalar onun kalbine, harfleri terkîp edilmeden, kelimeler düzenlenmeden, âyetler sıralanmadan ve sûreler belirlenmeden indirilmemiştir. Bütün bunlar, 'Kur'ân' denilen şeydir. Allah 'Kur'ân'ı onun nefesine bir 'suret' olarak yerleştirdiğinde, kendisini gördüğü gibi izhâr etmiştir. Ardından gözler mushaflarda onu görür, kulaklar okuyuculardan onu dinler. Bu duyulan ve işitilen, Allah'ın kelâmından başkası değildir... Peygamber kendisine indirilenin Allah'ın sözü olduğunu bilir ve kendisine indirildiği tarzda suretini korur. Herhangi bir şeyi değiştirir veya yapısını başkalaştırırsa, hiç kuşkusuz, bize kendi anlayışının suretini ulaştırmış olurdu, yoksa kendisine indirileni değil. Çünkü Kur'ân'ın indirildiği insanlardan her birinin ona bir bakışı vardır. Hz. Peygamber, Kur'ân'ı bize anlayışına göre aktarsaydı, o 'Kur'ân', yani kendisine indirilen Kur'ân olmazdı. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tüm anlamlarını bildiğini ve anlamlarından hiçbir şeyin sözlerinin dışında kalmadığını farz edebiliriz. Buna karşılık biz şöyle deriz: Peygamber bunu biliyor ise, onun (anlam yoluyla aktarırken söylediği) kelimeler o anlamları gösteriyorsa, niçin başka kelimeler kullanmaya kalksın ki? Bütün bu anlamları aktarırken onlara denk gelecek eşit anlamlı kelimeleri kullansaydı, kullandığı kelimelerin -kendileri bakımından kendisine indirilmiş olan ve onun ise yüz çevirdiği kelimelerden başka varlıklarının olması gerekir. Böyle bir durumda peygamberin kullandığı bu kelimeler, peygambere indirilen kelimelerin taşıdığı anlamların aynısını vermiş olsalar bile, varlıklar yönünden (kendisine indirilmiş olan) kelimelerden farklı olacaktır.³¹⁰

Yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere İbnü'l-'Arabî, bir taraftan vahyin manalarının bir bütün olarak bir defada Hz. Peygamber'in kalbine indirildiğini ileri sürerken öte taraftan manaların söz kalıplarına dökülmesini ve dolayısıyla vahyin lafzî boyutunda beşerî unsurların söz konusu olmadığını belirtmektedir.

Kur'ân'ı Arapça'ya Hz. Peygamber'in dönüştürdüğünü ileri süren Bâtîniyye'nin temel argümanı "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ" / *Onu Güvenilir Ruh indirmekte senin kalbine, uyarıcılardan olasın diye.*" (eş-Şu'arâ 26/193-194) âyetleridir. Mâtürîdî'nin ifadeleriyle Bâtînîler şöyle diyorlardı: "Allah Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'e süratli bir şekilde mana olarak, herhangi bir dile âdiyeti olmadan indirdi. Sonra Hz. Peygamber Kur'ân'ı zihninde tasvir etmiş ve kendi dili olan, apaçık Arapça ile te'lîf etmiştir. Öyle bir te'lîf yapmış ki başkaları benzerini yapmaktan âciz kalmışlardır."³¹¹ Bu görüşe varmalarının temel sâikin ve dolayısıyla istinbât ve istidlâllerinin bu

³¹⁰ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, V, 234-235.

³¹¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, 337; XVI, 297.

âyetlerin zâhiri anlamı olduğu açıktır. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine indirilmiş olmasından hareketle bu yargıya varmaktadırlar. Oysaki bir sonraki âyette Cibrîl'in onu Hz. Peygamber'e "*bi-lisânin 'arabiyyin mübinin/açık seçik Arap lisâniyle*" indirdiği ifade edilmektedir.³¹² Mâtürîdî, Bâtınîlerin söz konusu görüşünü şu şekilde tenkit etmektedir:

Kur'ân, Hz. Peygamber'e te'lîf edilmiş (müellef) olarak ve cümleler halinde (manzûm) indirilmiştir. Kur'ân'ın te'lîfi, Hz. Peygamber'in fiilinin bir sonucu değildir. Vahyi tam alma telâşı yüzünden dilini kımıldatmanın konu olduğu '*lâ tuharrik bihi lisânek*' (el-Kıyâme 75/16) âyeti görüşümüzün doğruluğuna dair bir delildir. Kur'ân'ın te'lîfi, Hz. Peygamber'in te'lîfi olsaydı, indirilirken telâşla dilini kımıldatmazdı. Çünkü Kur'ân vehim (hayâl) gibi olsaydı onu zihninde tasvir etme ihtiyacı duyardı. Sonra da düşünmenin ardından te'lîfe ulaşır ve dil ile ifade edilmesi mümkün olurdu. Dili kıpırdatmak ancak te'lîf ve tanzîm edilmiş metinlerde söz konusu olur.³¹³

Ömrünün çok büyük bir kısmını İngiltere, Kanada ve Amerika'da geçiren Pakistan asıllı ilim adamı Fazlurrahman'a (1919-1988) göre hicrî II. ve III. asırlarda teessüs halinde bulunan Ehl-i Sünnet, vahy'in mâhiyeti konusunda kısmen hristiyan akîdenin de etkisiyle ortaya çıkan tartışmalarda vahyin 'başkalılığını', 'objektifliğini' ve 'sözlü niteliğini' korumak için, savunmacı bir tavırla vahyin hâricî hakikatine ve lafzî vasfına odaklanmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber'in vahiy karşısındaki konumunu gerektiği kadar vurgulamamıştır. Hâlbuki hâricî hakikati ve lafzî vasfı mevcut olmakla birlikte vahiy, Hz. Peygamber'den bağımsız ve ayrı düşünülemez. Ona göre bu gerçeğin izini, Kur'ân'da "*İşte bu (Kur'ân) da böyle peyderpey âlemlerin Rabbi tarafından indirilmektedir. Onu güvenilir Ruh indirmekte senin kalbine, uyarıcılardan olası diye.*" (eş-Şu'arâ 26/192); "*Cibrîl'e düşman olan kimselere söyle: Cibrîl, Kur'ân'ı senin kalbine Allah'ın izniyle indirmektedir.*" (el-Bakara 2/97) âyetlerinde sürmek mümkündür. Ona göre, "*Sünnilik, 'Kur'ân hem tamamıyla Allah kelâmı'dır, hem de olağan anlamda tamamıyla Hz. Muhammed'in kelâmıdır' diyecek fikri yeterlilikte değildi. Kur'ân açık bir şekilde her iki hususu da kabul etmektedir. Çünkü vahyin Hz. Peygamber'in kalbine geldiği üzerinde ısrar ettiğine göre, vahiy nasıl onun dışında olabilir?*"³¹⁴ Netice olarak Fazlurrahman'a göre Kur'ân vahyi, Hz. Peygamber'in kalbinden süzülerek dışarı akmıştır. Dolayısıyla Fazlurrahman'ın, 'vahyin mana

³¹² Bursevî'nin, Bâtıniyye'nin bu konuda ortaya koyduğu argümana dair değerlendirmeleri için bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VI, 306-307.

³¹³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 297.

³¹⁴ Fazlurrahman, *İslam* (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yay., Ankara 2016, s. 82-83. Ayrıca bk. a.mlf., *Ana Konularıyla Kur'ân* (çev. Alparslan Açıkgeç), Ankara Okulu Yay., Ankara 2018, s. 142, 161-162, 167.

olarak Hz. Peygamber'e verildiği ve onun da Arap dili kalıplarına aktardığı' görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Müfessir Süleyman Ateş, "إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ /O, gerçekten değerli bir elçinin sözüdür." (el-Hâkka 69/40) ve "إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ /Gerçekten, bu değerli, kuvvetli, Arş Sahibi'nin katında itibarlı bir elçinin sözüdür." (et-Tekvîr 81/19-20) âyetlerinde geçen "resûl" ifadesini mesnet edinmek suretiyle lafzın Cebrâil'e mananın ise Allah'a ait olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Cibrîl, Kur'ân'ın manalarını kendi lafız kalıplarına aktararak Hz. Peygamber'e indirmiştir. O bu konuda şöyle demektedir:

Değerli elçi hakkında iki ihtimal vardır: Birine göre bu değerli elçi, Cibrîl iken diğerine göre de Hz. Muhammed'dir. Fakat birinci mana daha kuvvetlidir. Bununla Kur'ân'ın değerli bir elçi tarafından Hz. Muhammed'e vahyedildiği anlatılmaktadır... Allah'tan gelen manalar, melek tarafından söz kalıplarına dökülerek insan düzeyine indirildiğinden 'kerim elçinin sözü' diye nitelendirilmiştir.³¹⁵

İslâm düşünce tarihine bakıldığında Kur'ân bağlamında lafızla anlamın özdeşleştirilmesi gerektiğini ve dolayısıyla bu ikilinin öznesini birbirinden ayrılmaz kılan çok sayıda kelâmcının olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İbn Teymiyye ve Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî'nin isimlerine yer verilebilir. İbn Teymiyye'nin kelâmulâhı tanımlarken lafız ile anlamı özdeşleştirdiği ve bu çerçevede Kur'ân'ın anlamdan ibaret olduğu görüşleri eleştirdiği anlaşılmaktadır. Onun ifadeleri şöyledir:

Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğu konusunda bütün müslümanlar ittifak etmiştir. Kelâmulâh ifadesi ise yalnızca Kur'ân'ın manasını değil nazmını da kapsamaktadır. Mana Allah'a, nazım başka varlıklara isnâd edilemez. Arapça nâzil olan kelâmın Allah'a ait olduğu müsellemler olduğuna göre Arapça nazımın mahlûk olduğu söylenemez. Hâsılı Allah'ın kelâmı hiçbir şekilde yaratılmış değildir. 'Kur'ân' kelimesi, hem manaları hem de lafızları kapsamaktadır. Bunların toplamı Allah'ın sözü olup müslümanların icmâsına göre Allah'tan başkasına ait değildir. Kur'ân'ın kelâm-ı Cebrâil'in veya kelâm-ı Muhammed'in yahut başka bir yaratılmış varlığın sözü olduğunu ileri sürmek küfürdür.

³¹⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts., X, 47-48, 50, 349-350. Ateş'in bu değerlendirmesini Murat Sülün şu şekilde eleştirmektedir: "İlâhî manaları Cebrâil Arapçalaştırmışsa; her şey Cebâil'de bitmişse, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine değil, kulağına (işitme organına) indirilmiş olması gerekirdi; duygu, düşünce, korku ve endişesiyle, dehâ derecesindeki zihin ve gönül âlemiyle eksiksiz bir insan olan Hz. Peygamber de 'zihin ekranına yazılmış, her şeyi ile hazır vaziyetteki' âyetleri; cansız, duygusuz, akılsız, şuursuz bir araç misali mekanik olarak iletmış olurdu." (bk. Sülün, *Kur'ân Kılavuzu*, s. 57).

Müslüman âlimlerden kimse de böyle bir iddiayı ileri sürmemiştir. Hz. Peygamber Kur'ân'ın hem lafız hem de manasını tebliğ etmiş olup kendisine yalnızca mana indirilmiş değildir.³¹⁶

Zürkânî'ye göre ise Cebrâil'in Hz. Peygamber'e indirdiği, Fâtiha'dan başlayıp Nâs sûresiyle sona eren ve mu'cizevi lafızlardan ibaret olan Kur'ân, yalnızca Allah'ın sözüdür. Ona göre bu lafızların inşasında ve tertibinde ne Cebrâil'in ne de Hz. Peygamber'in bir rolü bulunmaktadır. Ona göre hem 'Cebrâil'in Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın manalarını indirdiği ve onun da bunları Arap diliyle ifade ettiği' görüşü hem de 'Kur'ân lafızlarının Cebrâil'e ait olduğunu ve Allah'ın ona sadece manayı vahyettiği' telakkisi Kur'ân'a, sahîh hadîslere ve icmâ'ya aykırıdır. O bu konuda şöyle demektedir: "Bu görüşlerin, müslümanların kitaplarına hile ile sokuşturulmuş olduğuna inanmaktayım. Eğer lafzı Hz. Peygamber'e veya melek Cebrâil'e ait olsaydı, Kur'ân mu'cize olabilir miydi? Onun lafızları Allah'a ait olmasaydı, O'na nispet edilmesi doğru olur muydu?"³¹⁷

İbnü'l-Arabî'nin iddia ettiği gibi Kur'ân'ın bir bütün olarak mana bakımından Hz. Peygamber'in kalbine indirildiği, ama aynı zamanda Cibrîl aracılığıyla da ona inzal edildiği görüşü bir çelişki arz etmektedir. Bazı klasik ve modern dönem kaynaklarında aktarılan bu görüş, şu açılardan eleştirilebilir: Yirmi üç yıl gibi uzun bir süre zarfından, Cibrîl vasıtasıyla Hz. Peygamber'in kalbinden, lafız ve nazma dönüşüp Kur'ân vahyinin Hz. Peygamber'e tekrar aktarılmasının hikmeti nedir? Hz. Peygamber'in kalbine tüm vahiyler toplu olarak inmiş olduğuna göre Cibrîl'in işlevi ve önemi anlaşılır değildir.³¹⁸ Özetle bu yaklaşıma göre Cibrîl işlevsiz bir konumda olmaktadır. Bununla birlikte Bakara (2/97), Şu'arâ (26/192-196) ve Necm (53/4-6) sûrelerinde geçen çok sayıda âyette vahyin nâzil olmasında, Cibrîl'in aktif görevi olduğu sarîh bir şekilde açıklanmaktadır. Dolayısıyla Cibrîl'in rolünü, manevî bir ruh olarak kabul etmekle işlevsizleştirilemeyeceği açıktır.

Hz. Peygamber'in kalbinden var olan manayı Allah, Cibrîl aracılığı olmadan da lafza dönüştürebilirdi. Dolayısıyla bu görüşe göre Cibrîl işlevsiz bir nesne veya hâricî bir varlık konumunda olmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın yirmi üç yıl boyunca peyderpey Hz. Peygamber'e Cibrîl

³¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, VI, 534; XII, 535-538, 555-556.

³¹⁷ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, I, 43-44. Lafız ve mananın her ikisini Kur'ân'ın mâhiyet-i şer'îyyesinin iki rûknü kabul etme konusunda Abdullâh Dirâz ve Yusuf Ziyaeddin Ersal da Zürkânî ile aynı kanaati taşımakta ve bu konuda benzer değerlendirmelerde bulunmaktadır (bk. Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm*, s. 19-23; Bektaşoğlu, *Yusuf Ziyaeddin Ersal: Hayatı Ve Eserleri*, s. 93-94).

³¹⁸ Levh-i mahfûz ve Kur'ân terimlerinin mefhûmları, kelâmulâhın Cibrîl'e intikali ve Hz. Peygamber'e vahyin inzâline dair detaylı malumat için bk. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, V, 384; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, I, 37-54; Zeki Duman, *Hakk'tan Halka Kelâmulâh (Levh-i Mahfûz'dan Mushaf-ı Şerif'e)*, Fecr Yay., Ankara 2016, s. 21-147.

vasıtasıyla nâzil olduğu genel telakkisi ile mana olarak tüm vahyin Hz. Peygamber'in kalbine nâzil olduğu görüşü, te'lîf edilemez görülmektedir. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine bir bütün olarak mana itibariyle indiği telakkisi ile "Cibrîl'e düşman olan kimselere söyle: Cibrîl, Kur'ân'ı senin kalbine Allah'ın izniyle indirmektedir." (el-Bakara 2/97); "İşte bu (Kur'ân) da böyle peyderpey âlemlerin Rabbi tarafından indirilmekte. Onu güvenilir Ruh senin kalbine indirmekte, uyarıcılardan olası diye." (eş-Şu'arâ 26/192-194); "O, Kur'ân'ı size bildirirken kendi arzu ve ihtirasıyla konuşmaz. (Onun size bildirdiği), vahyedilen bir vahiyden ibarettir. Kuvveleri son derece sağlam olan (Cebrâil) öğretmiştir ona." (en-Necm 53/3-5) âyetleri arasında açık bir şekilde tezâd bulunmaktadır.³¹⁹

إِنَّمَا هَٰذَا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقُرْآنُ لِتَتَذَكَّرُوا بِهِ وَلِتُنْذِرُوا أُمَّةً مِّنْهُنَّ مَن لَّمْ يَرْجُ الْآخِرَ
Kaldı ki o, öncekilerin kitaplarında da mevcuttur." (eş-Şu'arâ 26/196); "إِنَّمَا هَٰذَا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقُرْآنُ لِتَتَذَكَّرُوا بِهِ وَلِتُنْذِرُوا أُمَّةً مِّنْهُنَّ مَن لَّمْ يَرْجُ الْآخِرَ

شُكَّ فِيهِ
Şüphesiz bu, ilk sahifelerde de geçmektedir. Yani İbrâhîm'in ve Mûsâ'nın sahifelerinde." (el-A'lâ 87/18-19) âyetlerine göre Kur'ân'ın ana mesajlarının Kur'ân öncesi nâzil olan kitaplarda da mevcut olduğu bilgisi yer almaktadır. Bu âyetleri mesnet edinerek Kur'ân vahyinin Hz. Peygamber'e mana olarak nâzil olduğu ve Hz. Peygamber'in bunu kendi lafız ve kalıplarına döktüğünü ileri sürmek, isabetli bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Zira Kur'ân Hz. Muhammed'e de bir beşer olması cihetiyle tehaddîde bulunmaktadır. Kur'ân'ın bütünlüğüne riayet ilkesi³²⁰ dikkate alındığında çok sayıda pasajda aktarım, mesafe, astlık ve üstlük bildiren "ey Nebî!", "ey Resûl!", "sana vahyediyoruz", "seni gönderdik", "bunu tebliğ et", "bunu oku", "de ki", "şunu yapma", "sana soracaklar", "onlara cevap ver" gibi öğretici üslûplarının olması, Hz. Muhammed'in vahyin oluşumuna bir etkisinin ve bir beşerden öte bir işleve sahip olmadığını göstermektedir.³²¹

Kur'ân'ın metin yapısında çok sayıda pasajda mu'ârizlara tehaddîde bulunulması ve bu çağrıya cevap verememelerinin gerisinde, Kur'ân'ın, kelâm-ı Muhammed veya kelâm-ı Cibrîl değil de kelâmulâh olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle tehaddîye davetin yapıldığı Bakara (2/23), Yûnus (10/38), Hûd (11/13), İsrâ (17/88) ve Kasas (28/49) sûrelerinde geçen

³¹⁹ Kur'ân'ın inşâ ve tertibinde Hz. Peygamber veya Cibrîl'in rolünün olduğu telakkileri, A'râf (7/203), Yûnus (10/15), Neml (27/6) ve Hâkka (69/44-67) sûrelerinde geçen âyetlerle de çalışmaktadır. Söz konusu âyetler dikkate alındığında Cebrâil'in, Kur'ân vahyini Hz. Peygamber'e iletmek dışında başka bir rolünün olmadığı görülmektedir. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in de kendisine tebliğ edilen vahyi, 'ezberlemek, bellemek, anlatmak, açıklamak ve uygulamak' dışında herhangi bir işlevinin veya tasarrufunun olmadığı anlaşılmaktadır.

³²⁰ Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içinde anlaşılmasına dair mülâhazalar için bk. Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, Şûle Yay., İstanbul 2011, s. 43-92.

³²¹ en-Nisâ 4/113; Yûnus 10/15-16; el-İsrâ 17/88; el-'Ankebût 29/47-49; eş-Şûrâ 42/52-53.

âyetler dikkate alındığında Kur'ân lafızlarının mu'ciz olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu durumda Kur'ân lafızlarının kelâm-ı Cebrâil veya kelâm-ı Muhammed olduğunu ileri sürmek, Kur'ân'ın lafızlarının mu'ciz olmadığı anlamına gelecektir. Bu çerçevede Fahreddin er-Râzî'nin de belirttiği gibi Kur'ân'ın lafız itibarıyla Cebrâil'in sözü olmasını ileri sürmek Kur'ân'ın i'câzını ta'til edecektir. Ona göre Kur'ân'ın kelâm-ı Cebrâil olduğunun savunulması durumunda Kur'ân'ın mu'ciz oluşu ancak sarfe ile açıklanabilir.³²² Bununla birlikte sonraki bölümde temas edileceği üzere Kâdî Abdülcebbar'a göre Kur'ân lafızlarını inşâ edenin Hz. Peygamber veya Cibrîl'in olması onun mu'cize oluşuna engel değildir. Ona göre Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı, vahiy meleği Cibrîl'in lafızlarıyla ve kendi lafızlarıyla nakletmesi, bu anlatım tarzının Allah adına bir mu'cize sayılamayacağı anlamına gelmez.³²³

Kur'ân lafızlarını ortaya koyan “*إِذَا تَنَزَّلَتْ عَلَيْنَا آيَاتُنَا قَالُوا سَاطِرُ الْأَوَّلِينَ*” *Âyetlerimiz kendisine okunduğunda, 'öncekilerin masalları' dediler.*” (el-Kalem 68/15) âyetinden de açıkça anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber değil bizzat Allah'tır. İlâhî iktibâslar bağlamında kırâ'at ve makrû tartışmaları serdedilirken izâh edildiği üzere kırâ'at ve tilâvet ifadeleri dil ve lafızla ilgili bir husus iken makrû ve metlûv ise manayla ilgili bir durumdur. Bir başka ifadeyle “tilâvet” mana ile ilgili değildir, yani lafız olmadan tilâvet olmaz. Söz konusu edilen âyette Allah âyetleri, tilâvet edilen şeylerden saymış ve kendisine isnâd etmiştir. Bu durumda tilâvet edilen şeylerin Kur'ân'ın yalnız manaları değil onun elfâzı da olduğu anlaşılır.

Hadis metinlerinde yer alan ve Cibrîl'in Ramazan aylarında her gece Hz. Muhammed'e (s.a.) gelerek o ana kadar nâzil olan âyet ve sûreleri karşılıklı okuma faaliyeti³²⁴ (*arza/mukâbele*) de Kur'ân'ın mana ve mefhûmlarının Allah'a; nazım ve lafızlarının Hz. Peygamber'e isnâd etme

³²² Fahreddin er-Râzî, Kur'ân'ın lafız itibarıyla kelâm-ı Cebrâil oluşunun Kur'ân'ın mu'cize ve tehdîf anlayışına uyumlu olmadığını şu şekilde ifade etmektedir: “Allah, Kur'ân'ın, Cebrâil'in sözü olduğuna yemin etmiştir. Bizim bu şekilde Allah'ı tasdik etmemiz gerekmektedir. Şimdi biz eğer, âyetin bu lafızlarını zâhiri manaya hamletmenin vâcip olduğuna kesin olarak hükmetmesek bile, en azından, böyle bir ihtimal vardır. Durum böyle olunca da bu Kur'ân'ın, Allah'ın kelâmı değil de kelâm-ı Cebrâil olması ihtimali de sabit olur. Kelâm-ı Cebrâil olması durumunda ise, Cebrâil'in onu, Hz. Muhammed'e, idlâl yoluyla ilkâ etme ihtimali söz konusu olur. Bu durumda Kur'ân mu'ciz olmaktan çıkar. Bu soruya 'Cebrâil, saptırmaz ve masumdur' diye cevap da verilemez. Çünkü onun masum olduğunun bilgisi, Hz. Peygamber'in doğruluğundan elde edilir. Hz. Peygamber'in doğruluğu da Kur'ân'ın mu'ciz olduğuna dayanır. Kur'ân'ın mu'ciz olduğu da Cebrâil'in masum oluşuna dayanır. Böylelikle de devir meydana gelir ki bu da muhâldir. Kur'ân'ın, sarfe ile mu'ciz olduğunu söyleyenler, işte bu sorudan kaçmak için, yani böyle bir soru sorulmasın diye, bu fikri benimsemişlerdir. Çünkü sarfe nazariyesine göre, Kur'ân'ın mu'cizliği, fesâhatinde değil, aksine o ilimlerin ve o ilimleri çağrıştıran şeylerin, insanın kalbinden alınmasında yatmaktadır. Selb ise, Allah'tan başka hiç kimsenin kâdir olamayacağı türden bir şeydir.” (bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXI, 73-74).

³²³ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 231.

³²⁴ el-Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”, 5, “Fezâ'ilü'l-Kur'ân”, 7, “Bed'ü'l-halk”, 6, “Menâkıb”, 25.

iddiası ile çelişmektedir. Her yıl bir defa yapılan bu karşılıklı okuma işi, Hz. Muhammed'in (s.a.) vefat edeceği yıl (*arza-i ahîra*) iki defa olmuştu. İddia edildiği gibi Kur'ân'ın nazmı ve lafızları Hz. Peygamber'e ait olsaydı, Hz. Peygamber vefat edene kadar her yıl nâzil olan Kur'ân pasajlarını Ramazan ayında karşılıklı okumalarına gerek olmazdı. Arza veya mukâbele faaliyeti ile olası hâsıl olabilecek hataların önüne geçilmeye çalışılması lafızların ilâhîliğini ortaya koymaktadır.

Son olarak Hâkka (69/40) ve Tekvîr (81/19-20) sûrelerine geçen "resûl" ifadesini mesnet edinmek suretiyle lafzın Cebrâil'e; mananın Allah'a ait olduğunu ileri sürmenin de isabetli bir yaklaşım olmadığını düşünüyoruz. Öncelikle Kur'ân'da *kavlu'r-resûl* terkîbi³²⁵, 'Kur'ân metninin şeytân, kâhin veya şâir' sözü olmayıp Allah katından indirilen saygın, değerli, itibarlı, güçlü ve güvenilir bir elçi olan Cebrâil'in tebliğ ettiği bir kelâm olduğunun bildirildiği bağlamda kullanılmaktadır.³²⁶ Buna göre *kavlu'r-resûl* terkîbi bir tür, *izâfet-i tebliğ* olup *izâfet-i inşâ* değildir. Söz konusu izâfet de Hz. Peygamber'e indirilen Kur'ân'ın senedini ve şeceresini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Kur'ân'ın bütünlüğünde bu terkîp, iki yerde zikredilmekte ve Kur'ân konteksi nazar-ı itibare alındığında, Hâkka sûresinin 40. âyetinde geçen *kavlu resûlin kerimin* terkîbinde yer alan "resûl" kelimesinden maksadın, 'Hz. Muhammed'; Tekvîr sûresinin 19. âyetinde geçen "resûl" kelimesinden maksadın, 'Cebrâil' olduğu söylenebilir. En yaygın olan bu görüşün savunucuları arasında İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Râgıb el-İsfahânî, Muhyissünne el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122), Fahreddin er-Râzî, Şerefuddin Hüseyin b. Süleymân b. Reyyân (ö. 770/1368), Cemâleddîn el-Kâsimî, Elmalılı ve Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî (1903-1979) yer almaktadır.³²⁷

³²⁵ Kavlu'r-resûl terkîbinde yer alan "resûl" kelimesi, etimolojik olarak r-s-l kökünden türemiştir. Aynı kökten türeyen risâlet ve resûl kelimeleri, "göndermek, elçilik, mektup, mesaj" gibi anlamlara gelmektedir. Resûl ve mürsel kelimeleri de "gönderilmiş kişi" manasındadır. İbn Manzûr'a göre "resûl" kelimesi, etimolojik olarak "develer peş peşe grup grup halinde geldiler" anlamındaki "*câetî'l ibîlu raselen*" ifadesinden türetilmiştir. Buna göre "resûl" kelimesinin sözlük anlamı "kendisini gönderenin haberlerini peş peşe ulaştıran kişi" olmaktadır. Kur'ân'da r-s-l kökünden türeyen kelimeler 513 yerde geçmektedir. Kur'ân'ın bütünlüğüne bakıldığında peygamber kelimesinin eşdeğeri olarak nebî, resûl ve mürsel kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir (bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI, 281-285). Gerek nebî, gerekse de resûl ifadeleri Kur'ân'da, "Allah'ın buyruklarını ve öğütlerini muhataplara bildirmek üzere seçtiği elçi" (bk. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 95-96; Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 257-262) anlamına gelmektedir.

³²⁶ Kur'ân'da kavlu'r-resûl terkîbi, Hâkka (69/40-43) ve Tekvîr (81/19-25) olmak üzere iki yerde geçmektedir. Menzioğlu Ahmed Efendi'ye (1888-1953) göre Tekvîr sûresinin 19. âyetinde Cibrîl'in "kerîm" vasfıyla nitelenmesinin sebebi, onun Allah'ın kullarına ma'rîfet, hidâyet ve irşâd gibi atayanın en büyüğü ile ikrâm etmesi sebebiyledir (bk. Menzioğlu Ahmed Efendi, *Sûre Tefsirleri* (nşr. Durmuş Arslan), Dila Filmcilik Yay., İstanbul 2012, s. 273).

³²⁷ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIII, 242; XXIV, 163; el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 353, 689; Muhyissünne el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl/Tefsîru'l-Begavî* (nşr. Muhammed Abdullâh en-Nemr v.dğr.), Dâru Taybe, Riyâd 1414/1993, VIII, 214, 349; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 117; XXXI, 73-74; Şerefuddin Hüseyin b. Süleymân b. Reyyân, *er-Ravdu'r-Reyyân fî es'ileti'l-Kur'ân* (nşr. Abdulhalim b. Muhammed Nassar es-Selefî), Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1415/1994, II, 516-517;

Mukâtil b. Süleymân ve Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre ise her iki sûrede yer alan *kavlu'r-resûl* terkibiyle kastedilen yalnız Cebrâîl'dir.³²⁸ Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah, Kur'ân'ı Cebrâîl'in bünyesinde yaratmıştır. '*Kavlu Cibrîl*'in, kelâmullâh olarak ifade edilmesi, nasıl mümkün olabilir' sorusuna şu şekilde cevap vermektedir: "*Cebrâil, kelâmı Allah'tan işittiği için kelâmı ona nispet/izâfe etmek mümkündür. Çünkü Kur'ân'ı, Cebrâil tanıtmış olup onun sayesinde bilinmiştir. Ayrıca kelâmı ortaya koyan/açığa çıkaran da bizzat Cebrâil'dir. Cebrâil olmasaydı Kur'ân bilinmeyeceği için kelâmı ona isnâd etmek câizdir. Arap dilinde buna benzer kullanım çok sayıdadır.*"³²⁹

Dâvûd-i Kayserî'ye göre Kur'ân-ı Kerim'de kelâmullâhın *kavlu'r-resûl* olarak elçiye nispet edilmesi, peygamberin kelâmı lafzen oluşturmaması değil kelâmullâhı insanlara iletmesi ve insanların kelâmı Hz. Peygamber'in ağzından duyuyor olmaları bakımından "aracı" olması yönüyledir.³³⁰ Buna göre *kavlu'r-resûl* terkibinde bir izâfet-i ma'neviyye (anlam boyutlu nispet) söz konusu olup terkîbin takdiri de "*kavlun mahsûsun li-resûlin*" yani "peygambere özel bir söz" olmaktadır.³³¹ Bu bakımdan bu terkîp, "kavl" in (sözün) bütünüyle "resûl" e ait olduğunu ihsâs ettirmektedir.

Râgıb el-İsfahânî Kur'ân'da *kavl* terimini açıklarken, *kavlu resûlin* bağlamında "şiiir" ve "hutbe"nin sânilerine nispet edildiği gibi râvilere isnâdlarının mâhiyetine değinerek sözün Hz. Peygamber veya Cibrîl'e isnâd edilmesinin de aynı minvalde olduğunu ima etmektedir. Ona göre bir şiiir veya hutbe için *kavlu'r-râvi* demek doğru iken "nakledenin kendi şiiiri veya hutbesi" demek doğru değildir. Zira şiiir özel bir tarz üzere gerçekleşmiş söz türü olduğu için nakilde bulunanın bu tarzla ilgili sahipleneceği bir durumu söz konusu değildir.³³² Dolayısıyla Râgıb el-İsfahânî kelâmullâhın "nakletme" ve "aktarma" bakımından, râvi konumunda olan Hz. Peygamber ve Cibrîl'e isnâdının da bu kabilden olduğunu ihsâs ettirmektedir. Benzer şekilde Fahreddin er-Râzî de şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "*Kur'ân'ı levh-i mahfûz'dan dercedip izhâr eden zat, Allah olduğu için kelâmullâh; gökten yere indirilen olması münasebetiyle, kelâm-ı Cebrâil;*

Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XVI, 5919, 6078; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 245, 447; el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VI, 451.

³²⁸ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, IV, 425, 602; el-Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'anî'l-metâin*, s. 432, 452.

³²⁹ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'anî'l-metâin*, s. 432, 452.

³³⁰ Dâvûd-i Kayserî, "Keşfu'l-hicâb 'an kelâmı rabbî'l-erbâb", s. 25.

³³¹ Çağır, *İlahi Kelâmın Tabiatı*, s. 71.

³³² el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 689. Ayrıca bk. Muhammed İbrâhîm el-Kettânî, *Kitâbü'l-Furkân beyne nisbeteyi'l-kavl ve'l-kelâm fi'l-Kur'an*, Darü'l-Feth, 'Amman 1434/2013, s. 26-41.

insanlara açıklayıp, ona îmâna davet ettiği ve onu peygamberliğinin delili kıldığı için de kelâm-ı Muhammed olabilir."³³³

Son tahlilde denilebilir ki, mananın-mefhûmun Allah'a; lafzın Hz. Peygamber veya Cibrîl'e ait olduğu telakkisi, Kur'ân'ın bütünlüğüne uymamaktadır. Kur'ân'ın lafız ve mana olarak kelâmulîh olması, Kur'ân'ın en temel hâssalarından ve erkânından biridir.³³⁴ Dolayısıyla lafız/nazım ve mana birbirinin lâzım-ı gayrı müfârıkı durumundadır. Bir başka ifadeyle ne lafzın ne de mananın müstakil bir değeri vardır. Bununla birlikte lafız ve anlam bütünlüğüyle Kur'ân'ın, levh-i mahfûzda Allah'ın izhâr buyurduğu şekilde olması cihetiyle kelâmulîh, levh-i mahfûzdan semâya ve semâdan yeryüzüne indirmesi cihetiyle kelâm-ı Cibrîl ve insanlığa tebliğ etmesi ve onlara hitaben okuması cihetiyle de kelâm-ı Muhammed olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Kelâm-ı mahkî'ye dair tasavvurları yukarıda serdettikten sonra konu bütünlüğü sağlanması adına çalışmamızın takip eden bölümünde ilâhî iktibâsların i'câz yönü mütâlâa edilecektir. Dolayısıyla temel izlek Tefsir ve Kelam gelenekleri açısından, Kur'ân iktibâslarının mu'ciz yönünün olup olmadığının izini sürmek olacaktır.

³³³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 117.

³³⁴ "Ve in ehadün mine'l-müşrikîne'stecâreke fe-ecirhu hattâ yesme'a kelâmulîh/Müşriklerden biri senden emân dileycek olursa, ona emân ver ki Allah'ın kelâmını dinleyebilsin." (et-Tevbe 9/6); "Yurîdûne en yûbeddîlû kelâmulîhî/Allah'ın sözünü değiştirmek isterler." (el-Feth 48/15) âyetlerinde de açık ve net bir şekilde Kur'ân'ın kelâmulîh olduğu belirtilmektedir. Lafzın âidiyeti sadedinde söz konusu âyetlere bakıldığı Kur'ân için kelâm-ı Muhammed denilmediği müşâhede edilmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İLÂHÎ İKTİBÂSLARDA İ' CÂZ MESELESİ

Kur'ân'da ifade edildiği üzere insanoğlunun akıl, tefekkür, beyân ve okuma gibi üstün niteliklerle donatılmış olması sebebiyle ontolojik anlamda insanoğlundan daha üstün bir varlık¹ bulunmamaktadır.² Allah, insanı kelâmullâha, yani vahye muhatap kılmış ve ilk insanı aynı zamanda "ilk peygamber" yaparak ona hitapta bulunmuştur. Vahiy zincirinin son halkası Kur'ân olurken peygamberlik de Hz. Muhammed ile son (*hatm-i nübüvvet*) bulmuştur. Allah ile insanlar arasındaki ontolojik farklılığa, bilgi ve kavrama düzeyleri arasındaki kesin ve aşılamaz başkalığa rağmen vahyin dili için, muhatap peygamberin dili seçilerek mesajlar İbranice, Süryanice ve Arapça gönderilmiş, böylece ilâhî vahiy çok sayıda dile bürünmüştür. Ama yine de kelâm, özünde bir ve bölünmeyen³ olarak telakki edilmiştir. Allah'ın insanoğluna, bir yönüyle insan ürünü olan dillerle hitap etmiş olması, Allah'ın insanoğlunun erişebileceği bir dille (*'alâ kadr-i 'ukûlî'n-nâs*) hitap ettiğini ve onlarla diyalektik bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. İlâhî hitapların muhataba iletiminde, nüzûl dönemi muhataplarının (*vasat*) anlayacağı ve tasavvur edebileceği bir yolun belirlenmesi, insanoğluna bir lütuf göstergesi olmaktadır. Öte yandan vahyin beşerî düzlemde gerçekleşip insanoğlunun hayat hikâyesinin tüm evrelerine müdahale etmesi, Allah'ın hitâbıyla ve mesajıyla tarihe yaptığı bir müdahale olmaktadır.

Kur'ân öncesi vahiyler İbranice ve Ârâmice gibi dillere kutsallık izâfe etmediği gibi, Hz. Muhammed'in (s.a.) Araplığı ve Kur'ân vahyinin Arapça oluşu⁴ da Arap diline bir kutsallık izâfe etmemiştir. Kur'ân'ın indiği dönemde kullanılan Arapça son derece gelişmiş olsa da Kur'ân'ın Arapça oluşu Arap dilinin eşsizliği için delil sayılamaz. Zira Allah dilese idi Kur'ân'ın indiği dönemde var olan başka bir millettense seçeceği bir kişiye onun dili ile de vahyede bilirdi. Bununla birlikte Kur'ân'ın, nüzûl dönemi Araplarının bilip kullandığı Arapça ile onların seviyesinde inmesi

¹ İslâmî ilimler metodolojisinde melekler, genelde cins anlamında ve insanların hocaları olması açısından peygamberlerden ve insanlardan üstün oldukları kabul edilmektedir. Burada amacımız meleklerin mi yoksa insanların mı daha "efdal" olduğu şeklindeki tartışmalarda, insanın efdal olduğuna dikkat çekmek değildir. Bilakis muhtelif hassaları olmaları sebebiyle insanların vahye muhatap kılınmasına işaret etmektir (Söz konusu tartışmalara dair mülâhazalar için bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 238-258; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 164-166).

² Kur'ân bütünselliğine bakıldığında insanoğlunun "*en güzel surette yaratılmış*" (*ahsen-i takvim*); "*üstün bir izzet ve şerefe mazhar kılınmış*"; "*yaratılmışların çoğundan üstün tutulmuş*" ve "*konuşma yeteneğine sahip kılınmış*" olduğu görülmektedir (Bu konuda detaylı bilgi için bk. el-Bakara 2/37; el-İsrâ 17/70; el-Câsiye 45/13; et-Tîn 95/4).

³ eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, I, 168.

⁴ Kur'ân vahyinin Arapça kılınmış olduğunu içeren âyetler ve Kur'ân'ın Arapçılığıyla ilgili pasajlar için bk. Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; İbrâhîm 14/4; Tâhâ 20/113; eş-Şu'arâ 26/192-195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3. Kur'ân'ın Arapça oluşunun söz konusu edildiği âyetlerle istidlâl eden Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (ö. 204/820), Kur'ân'da bulunan her şeyin Arapça olduğunu ve Arapça olmayan kelimelerin Kur'ân'da yer almadığını ileri sürmüştür (Şâfi'î'nin bu konudaki izâhları için bk. eş-Şâfi'î, *el-Üm*, I, 17-22).

ama onları Kur'ân'daki lafız-mana bütünlüğü karşısında âciz bırakması Kur'ân'ın i'câz ve mu'cize karîneleri arasında sayılabilir.⁵ Kur'ân'ın bütünlüğüne bakıldığında Kur'ân vahyinin *kelâmullâh* olarak taklit edilemez ve benzeri ortaya konulamaz olmakla vasfedildiği görülmektedir. Bu bakımdan kelâmın i'câzı ve muhataplarına meydan okuması (*tehaddî*) ile arkaik zamanlardan veya nüzûl döneminin muhataplarından aktarmaların ya da geleceğe dair gaybî bilgilerin ve ifadelerin nakledilmesi arasındaki ilişkinin mâhiyetini tespit etmek önem arz etmektedir.

Klasik ve modern dönem i'câzü'l-Kur'ân çalışmalarına bakıldığında karşımıza muhtelif türleri ve hacimleri ile çok kabarık bir liste çıkar. V. (XI.) yüzyıl ve sonrasında bu alanla ilgili eserlerin oluşmasında Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1079) ve Cârullâh ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) eserlerinin büyük rol oynaması sebebiyle, 'Kur'ân'ın i'câzını ancak iki topal kavrayabilmiştir' anlamında, "*İem yedri/yüdrîk i'câze'l-Kur'âni ille'l-a'racân*"⁶ denilmiştir. İ'câzü'l-Kur'ân te'lîf türüne Cürcânî ve Zemahşerî'nin katkıları önemli olmakla birlikte, bu alanın gelişiminin bütünüyle onların çalışmalarına borçlu olduğunu söylemek de mümkün değildir. Alî b. İsâ er-Rummânî (ö. 384/994), Ebû Süleymân Hamd el-Hattâbî (ö. 388/998), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), Bâkılânî, İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), Fahreddin er-Râzî, Sekkâkî, Hatîb el-Kazvî'nî (ö. 739/1338) ve Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348) gibileri de bu alanın gelişimine ciddi katkı veren müellifler arasında sayılabilirler. Örneğin, Ebû Hilâl el-Askerî *Kitâbü's-Sinâ'ateyn* adlı eseriyle bu alana katkı sunmuş ve bu eserin mukaddimesinde fesâhat ve belâgat ilmine, tevhîd ilminden sonra ikinci sırada yer vermek suretiyle onun önemine işaret etmiştir. Askerî konuya dair şöyle söylemektedir: "*Bil ki -Allah sana hayrı (ve doğruyu) öğretsin- Allah'ı bilme ve kavramadan sonra ilimler içerisinde öğrenmeyi en fazla hak eden ve ezberleme konusunda en evlâ olan ilim, i'câzu kitâbillâh olarak da bilinen belâgat ve fesâhat ilmidir.*"⁷

Benzer şekilde Sekkâkî de *Miftâhü'l-'ulûm* adlı eseriyle bu alana katkı sunmakta ve bu eserinde Kur'ân'ın i'câzının tek ölçüsünün "edebî zevk" olduğunu belirterek, i'câzu'l-Kur'ân'ın

⁵ Araplar, Kur'ân'ın açık üstünlüğü karşısında boyun eğmek zorunda kalmışlardır. Bu da Kur'ân'ın onların bildiği üslûp ve tarzda olmakla birlikte bir benzerini ortaya koymaktan âciz kaldıklarını göstermektedir. Kur'ân, Arapların o günkü anlayış ve kapasitelerinde nâzil olmasaydı, o zaman onlar için mu'cize olamazdı. Şâtîbî'nin ifadeleriyle, "*Kur'ân'ın meydan okuyuşu karşısında; 'Bu bizim seviyemizde değil ki, bizim sözümüze benzemiyor, bizce bilinen türde değil; bizim sözlerimiz bizce biliniyor ve anlaşılıyor, bu ise bilinmiyor ve anlaşılıyor.' gibi ifadelerle mazeret belirtmeleri mümkün olur ve o haliyle Kur'ân onları acze düşüren bir mu'cize özelliği arz etmezdi.*" (bk. eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 111-112).

⁶ Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *el-'Arfû's-şezi şerhu Süneni't-Tirmizî* (nşr. Mahmûd Şâkir), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût 1425/2004, I, 153.

⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*, s. 7.

kavranmasında zevkin ve hissin önemli bir yer tuttuğuna işaret etmektedir.⁸ Sekkâkî'nin yaklaşımını onun şu sözleri daha net ortaya koymaktadır:

Bil ki, i'câzın durumu idrâk edilebilir, ama onun niteliklerini tespit etmek mümkün değildir (*yüdrakü ve lâ yümkinü vasfuhu*). Bu yönüyle i'câzın durumu aynı şiirdeki veznin istikameti ya da güzelliği gibidir. İdrâk edilir fakat anlatılamaz. Bana göre i'câzı anlamaya vesile olan tek şey (edebî) zevktir. Zevki elde etmenin yolu da me'ânî ve beyân ilimleriyle uzun süre meşgul olmaktan geçer. Evet, belâgatın birtakım kapalı yönleri vardır. Ve bu kapalı yönleri anlayabilmek için bunların kapalılığını gidermek mümkündür. Fakat i'câz yönüne gelince, bunun kapalılığını gidermek mümkün değildir.⁹

Şurası bir gerçektir ki, Kur'ân'ın bütünlüğünde i'câzü'l-Kur'ân'ı ele almak ve İslâm düşünce geleneği içerisinde ortaya konulan tüm teorileri mütâlaa etmek, müstakil çalışmalar yapmayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda i'câzü'l-Kur'ân'ı bütün meseleleriyle ele almayı hedeflemediğimizi belirtmek isteriz. Çalışmamızın bu bölümünde, 'Mutlak anlamda semî', basîr ve alîm olan Allah'ın, insanlığa onların dil ve anlam dünyasından göndermiş olduğu mesajlarının kelâm-ı beşere muvâfakât etmesi, Kur'ân'ın i'câz ve tehadîlik anlayışı karşısında nasıl yorumlanacaktır? Kur'ân'da müteaddit sûrelerde âyetlerinin ve sûrelerinin denginin meydana getirilemeyeceği ifade edildiği halde içinde insanın da olduğu varlıkların Kur'ân'a muvâfık sözler söylemesi ve sonra da bunların Kur'ân âyeti olarak nâzil olması mümkün olabilir mi? Allah'ın kendi sözünü melek, insan, cin, hayvan, yer ve gök gibi canlı ve cansız varlıkların dilini aracı kılarak iletmesiyle veya insanoğlunun kelâmına muvâfık kelâm indirmesiyle Kur'ân'ın i'câzı arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Kur'ân'ın i'câzı lafzın, yani nazmın içinde mi yoksa manasında, yani dışında mıdır? İ'câz lafzın içindeyse, kelâm-ı beşere dair atıflar ve dolayısıyla elfâz da mu'ciz midir? Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının i'câz teorileri ilâhî iktibâslar bağlamında Kur'ân'a uyarlandığında ne tür sorunlar ortaya çıkmaktadır? Kur'ân nakilleri bağlamında iktibâs ile muktebisin sözü i'câz açısından aynı mıdır? İktibâs, muktebisi i'câz açısından bağlar mı? Bir başka ifadeyle Kur'ân'da herhangi bir kimsenin sözünden iktibâsların yapılmış olması söz konusu kimselerin üslûp veya muhteva düşüklüklerini iktibâs sahibine atfetmeyi gerektirir mi?' gibi

⁸ Bir Mu'tezilî kelâmcı olan İbn Ebû'l-Hadîd (ö. 656/1258) de Sekkâkî gibi benzer bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre bir dilde cümlelerin, fasîhi ile en fasîhi, güzeli ile en güzeli, ancak "edebî zevk" ile bilinir (*emrun lâ yüdraku illâ bi'z-zevkî*). Onun belirttiğine göre lûgat, nahiv ve fıkıh ilmiyle uğraşan herkes, "edebî zevk" sahibi olamaz, cümledeki incelikleri de tenkît edemez. Dolayısıyla temel ölçü, "edebî duyuş ve zevk"tir. Bunu da felsefî-mantikî bir bakış açısı ile ispatlamak mümkün değildir. Ona göre, beyân ilmiyle uğraşanlar, edebî zevk ehli olanlardır. Bunlar, kendilerini risâle, hitap, kitâbet ve şiirle tatmin ederler. Bunlarla uğraşmaları kendilerine, maharet ve meleke kazandırır. Cümledeki incelikleri, birbirine nazaran üstünlüklerini kavramak için bu zevke sahip olanlara danışmak gerekmektedir. (bk. İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâga*, V, 216; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 124; es-Süyûtî, *el-İtkân*, VI, 2295).

⁹ es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, s. 416.

sorular irdelenmeye çalışılacak ve bu şekilde ilâhî iktibâsların i'câza konu olup olmayacağı tahlil edilecektir. Bir başka ifadeyle Arap dili ve belâgatı, Kelam ve Tefsir literatürlerinde, Kur'ân'da başkasından aktarılan sözlerin Kur'ân i'câzı bağlamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesini, ilâhî iktibâslar bağlamında Kur'ân'da tehdâdînin ne olup ne olmadığını ve Kur'ân'ın i'câz vecihlerinin ilâhî nakillerde nasıl ortaya çıktığını tespit etmeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

I. KUR'ÂN İKTİBÂSLARI VE TEHADDÎ İLİŞKİSİ

Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'in (s.a.) hadîslerinde, sahâbe ve tâbiûn kelâmında vârid olmayan *mu'cize*, *i'câz* ve *tehadî* terimleri¹⁰, hicrî üçüncü asır itibariyle ulemânın terminolojisinde kullanılmaya başlanmıştır.¹¹ Bununla birlikte "i'câz", "tehadî" ve "mu'cize"nin kökleri, lafız ve kalıp olarak olmasa da anlam ve içerik açıdan Kur'ân'a dayanmaktadır. Kur'ân'da zikredilen *âyet/âyât*, *beyyine*, *burhân*, *furkân* ve *sultân*¹² kelimelerinin mefhûmu, mu'cize kelimesine giydirilen ıstılâhî anlam olmuştur. İslâm düşünce tarihine bakıldığında Kur'ân'ın i'câzı ve tehdâdîsinin bir "söylem" olmaktan öte "olgu" olarak kabul edildiğine dair bir görüş birliği olmakla birlikte, bu i'câzın nasıl tahakkuk ettiği ve nasıl açıklanabileceği ile ilgili görüş ayrılıklarının olduğu görülmektedir. Başlangıçta i'câz konusu "Delâilü'n-Nübüvve" ve "A'lâmü'n-Nübüvve" gibi isimler taşıyan ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini müdafaa etmek amacıyla kaleme alınan eserler içerisinde yer almaktaydı. Bilâhare Kur'ân i'câzının dilbilim, terimbilim ve felsefî yaklaşımlarla daha teorik bir alana çekildiği anlaşılmaktadır.

III./IX. yüzyılda çeşitli din ve kültürlerle mensup zümrelere karşı İslâm ve Kur'ân müdafaasını daha çok Mu'tezile'nin üstlendiği ve bu misyon için de i'câzü'l-Kur'ân konusunda zengin bir literatür ortaya koydukları anlaşılmaktadır.¹³ Bir Mu'tezile kelâmcısı ve edebiyatçısı

¹⁰ "Mâ mine'l-enbiyâyi nebiyyun illâ u'tiye mâ misluhu âmene 'aleyhi'l-beşeru ve-innemâ kâne'llezî ûtiytuhu vahyen evhâullâhu ileyye fe-ercû eküne ekserrehûm tâbi'an/Her nebîye, ümmetinin imânı derecesinde mu'cizeler verilir; bana verilen mu'cize, Allah'ın vahyidir. Diğer nebîlerden daha çok inanana sahip olmayı dilerim" (bk. el-Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 1, "İ'tisâm", 1; Müslim, "Îmân", 23) hadîsinde Kur'ân vahyinin mu'cize olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte mu'cize, i'câz ve tehdâdî terimlerinin Hadis metinlerinde yer almadığı görülmektedir. İbn Âşûr söz konusu hadîsle istidlâl ederek ilmî i'câz teorisini desteklemektedir. Ona göre fiilî değil kavî bir mu'cize olan Kur'ân'ın tüm asırlar için mu'cizeliğinin bir yönü de ilmî i'câzı ihtiva ediyor olmasıdır. İlmî i'câzın tek tek âyet ve sûrelerde değil Kur'ân'ın bütünselliğinde aranması gerektiğini belirtmektedir (Bu konuda detaylı mûlahazalar için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 127-129).

¹¹ Mahmûd Muhammed Şâkir, *Medâhilu i'câzi'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-Medenî, Kâhire 1423/2002, s. 19-20.

¹² el-En'âm 6/106; el-A'râf 7/73; İbrâhîm 14/10; el-Kasas 28/32.

¹³ İslâm te'lîf tarihine bakıldığında III./IX. yüzyıldan itibaren, i'câzü'l-Kur'ân türü risâlelerin ve eserlerin kaleme alınmaya başlandığı müşâhede edilmektedir. Muhtemelen hicrî üçüncü asır öncesinde i'câzü'l-

olan Câhiz'in (ö. 255/869) günümüze kadar ulaşmayan *Nazmu'l-Kur'ân*'ı, i'câzü'l-Kur'ân alanında kaleme alınan ilk eser olarak kabul edilmektedir.¹⁴ Aynı zaman diliminde yaşayan Alî b. Sehl Rabben et-Taberî (ö. 247/861) *ed-Dîn ve'd-devle fî isbâti nübüvveti'n-Nebiyyi Muhammed* adlı eserini müslüman olduktan sonra İslâm'ın hak din, Kur'ân'ın Allah kelâmı ve Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu ispat etmek maksadıyla kaleme aldığını belirtmektedir.¹⁵ Rummânî'nin *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân*'ı, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* adlı ansiklopedik eserinin on altıncı cildi olan "i'câzü'l-Kur'ân"ı ve Mu'tezilî temayüllerine sahip olan¹⁶ Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) *el-Mûdih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-Sarfe* adlı kitabı, Mu'tezilî âlimlerin bu alanda kaleme aldığı başlıca eserler arasında sayılabilir.

İslâm düşünce tarihinde kelâmcılar 'kelânullâhın mâhiyetini', Allah'ın bir kelâm sıfatının olup olmaması ve Kur'ân'ın i'câzı bağlamında ele almışlardır. Bir başka ifadeyle aralarında Kur'ân'ın da bulunduğu ilâhî kitaplara imân etmenin gerekliliğini açıklamak ve Kur'ân mu'cizesiyle Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispatlamak amacıyla kelânullâhı mütâlaa etmişlerdir. Allah'ın kelâm sıfatının veya fiilinin tecellisi olarak kelânullâhın, yani Kur'ân'ın mahlûk ve kadîm olduğunu ileri sürenlerin aynı kelâmın i'câzlığına ve kelâmla tehaddisine yaklaşımları aynı olmamaktadır. Mu'tezile'ye göre kelânullâhın mu'ciz ve bununla tehaddide bulunulabilmesi için kendisiyle meydan okunduğu toplumun buna nazîre yapma konusunda

Kur'ân konusunda müstakil te'lîflerin olmamasının temel sebebi, müslümanların bütünüyle Kur'ân'ın i'câzı konusunda ittifak halinde olmalarıdır. i'câzü'l-Kur'ân konusunda te'lîfler IV./X. asırda da hızla devam etmiş olmakla birlikte i'câzü'l-Kur'ân'ın en çok tartışıldığı ve bu türde te'lîflerin en fazla kaleme alındığı dönemlerin V./XI. ve XIV./XX. yüzyıllar olduğu anlaşılmaktadır (bk. Mustafâ Sâdık er-Râfi'î, *i'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrût 1393/1973, s. 150-155).

¹⁴ i'câzü'l-Kur'ân kitâbiyâtında "i'câz" başlığı taşıyan ilk müstakil te'lîf, Ebû Abdullâh b. Yezîd el-Vâsitî el-Mu'tezilî (ö. 306/918) tarafından kaleme alınan *i'câzu'l-Kur'ân fî nazmihî ve te'lîfihî* adlı eserdir. Câhiz'in *Nazmu'l-Kur'ân*'ı gibi bu kitap da günümüze kadar ulaşmamıştır (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 57; er-Râfi'î, *i'câzü'l-Kur'ân*, s. 151-152; Numan Konaklı, "i'câzü'l-Kur'ân Düşüncesinin Temelleri: Câhiz Örneği", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, IX/1, 2009, s. 208).

¹⁵ 'Alî b. Sehl Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle fî isbâti n-nübüvve*, s. 33-41. Ayrıca bk. Necip Taylan, "Alî b. Rabben et-Taberî", *DİA*, İstanbul 1989, II, 434-436.

¹⁶ Hicrî IV. asırda Mu'tezile'nin, dönemin siyasal erkini elinde bulunduran Sünnî yöneticiler marifetiyle İslâm dünyasının merkezinden uzaklaştırılması sonucunda Mu'tezile ve Şî'a yakınlaşmasının temelleri atılmış oldu. Aslında bu yakınlaşma, hem Mu'tezile'nin hem de Şî'a'nın ortak ihtiyaçlarının bir neticesidir. Şî'a, on ikinci imamları olan Muhammed b. el-Hasen b. 'Alî b. Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'ın 260 (874) tarihinde ortadan kaybolması ile gaybet nazariyesini aklî argümanlarla temellendirmek için Mu'tezilî ulemânın metodunu kullanmaya ihtiyaçları vardı. Mu'tezile de el-Mütevekkil ile birlikte kendi varlığını devam ettirmekte güçlük çekmeye başlamış ve varlığını devam ettireceği bir sığınağa ihtiyaç duymuştu. Bu etkileşimle birlikte Şî'a içerisinde varlığını devam ettirmeye çalışmıştır. Söz konusu bu etkileşimin bir ürünü olarak Şerîf el-Murtazâ görülebilir (bk. Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahani Örneği*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 15; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 263-269). Mu'tezile ve Şî'a yakınlaşmasının ve etkileşimin ürünü olarak Şerîf el-Murtazâ'nın kardeşi Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) ve Büyük Selçuklu Devleti'ne on yıl kadar vezirlik yapan Ebû Nasr 'Amîdülmülk İmâdüddîn Mansûr b. Muhammed el-Kündürî (ö. 456/1064) de örnek olarak verilebilir.

imkân ve ihtimallerinin olması gerekmektedir. Bu da kelâmullâhın kadîm değil hâdis olmasıyla ancak mümkün olabilmektedir. Kelâmullâhın kadîm olması durumunda, bununla bir topluluğa meydan okunması ve nazîre yapmaya davet edilmesi anlamlı olmadığı gibi bu durum, Kur'ân'ın mu'cize olma keyfiyetini de ilgâ etmektedir. Keza kelâmullâh, kadîm kabul edildiğinde Allah'ın bizzat kendisinin de tehattîye cevap veremeyeceği ve kadîm bir kelâma nazîre yapılamayacağı sonucu ortaya çıkar ki bu da tehattîde bulunma felsefesi ile çelişmektedir.¹⁷

Zemahşerî, “De ki: insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın benzerini ortaya koymak üzere bir araya gelseler, birbirlerine yardımcı da olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar.” (el-İsrâ 17/88) âyeti bağlamında kelâmullâhın hem kadîm hem de mu'ciz olduğunu ileri sürenleri *nevâbit*¹⁸ olarak isimlendirmekte ve böylesi bir iddiayı ileri sürmenin aklen ve mantiken tutarlı olamayacağını belirtmektedir. Onun ifadeleriyle, “Doğrusu, şu yeni yetmelere ve onların hem Kur'ân'ın mu'ciz olduğunu itiraf edip hem de kadîm olduğunu iddia etmelerine şaşarım. Oysa acziyet ancak kudretin olabileceği şeylerde söz konusu olur.”¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, hikâye ile mahkûl arasındaki ilişki konusunda Allah'ın başlangıç itibarıyla var kıldığı kelâmı ile Hz. Peygamber'in dilinde tebliğ edilen kelâmı arasında herhangi bir ayırım olmadığını ve her iki durumda da meydan okuma olayının gerçekleşmiş olduğunu belirtmektedir.²⁰ Gazzâlî, kadîm kelâmı meydan okumanın epistemik açıdan doğru olamayacağını ve tehattînin lafzî kelâm ile yapıldığını ileri sürmektedir.²¹

Tefsir ve Kelam âlimlerinin Kur'ân'ın tehattî yönünü tespit etmeye çalışırken Kur'ân'ı, diğer kutsal kitaplarla mukayese ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda Bâkîllânî'ye göre Tevrât, İncil ve peygamberlere indirilen sahifeler, gaybî haberleri içermeleri bakımından Kur'ân gibi mu'cize olsalar da bunlardan hiçbirisi nazım ve te'lîf noktasında mu'cize değildir. Çünkü Allah Kur'ân'ı nitelediği vasıflarla bu kitapları nitelememiştir. Ayrıca ona göre Allah Kur'ân'la tehattîde

¹⁷ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 88-90.

¹⁸ Nâbite kelimesi, “ot bitmek, filizlenmek” anlamındaki “*nebt*” kökünden türemiştir. Nâbite (ç. nevâbit), ise “yeni yetişen, sonradan zuhur eden, tecrübesiz ve deneyimsiz” anlamına gelmektedir. Terminolojik anlamda ise nâbite, “inanç konularını akla ve tecrübeye dayanarak temellendiremeyen, ibarenin sadece lafız yönünü göz önünde bulundurarak ona kaba bir anlam veren kimseler” şeklinde tanımlanmaktadır. İslâm düşünce geleneğinde bu ifadenin daha çok Mu'tezile kelâmcılarının, inanç konularında akli istidlâle başvurmadıkları gerekçesiyle bazı âlimler için kullandıkları küçültücü bir isim olarak müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda “*hâzâ kavlu'n-Nâbiteti*” şeklinde birtakım terkipler kullanılmaktadır (Nâbite kelimesinin anlam yolculuğuna dair detaylı mülahazalar için bk. Cârullâh ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga* (nşr. Muhammed Bâsîl 'Uyûn es-Sûd), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1998, II, 240; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2015, s. 243; İlyas Üzümlü, “Nâbite”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 263).

¹⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 551.

²⁰ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 207.

²¹ el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 190-194.

bulunduğu halde, Kur'ân öncesi diğer kutsal kitaplarla meydan okumamıştır. Bâkılânî'ye göre Ehl-i kitap'tan yahudi ve hristiyan âlimlerinden, kutsal kitapları olan Tevrât ve İncîl'in mu'cize olduğuna dair bir malumatın nakledilmemiş olması ve onların böylesi bir iddiayı ileri sürmemiş olmaları da Kur'ân öncesi kitapların i'câz vasfını hâiz olmadığını desteklemektedir.²²

Bâkılânî'nin yukarıda verilen görüşünün, bu konuda genel kanaat olmadığı müşâhede edilmektedir. Örneğin, Sâlih b. Mehdî el-Makbilî (ö. 1108/1696) *"(Muhammed) Rabbinden bize bir mu'cize(vi) felaket getirse ya! dediler. Önceki kitaplardaki apaçık delil kendilerine gelmedi mi!"* (Tâhâ 20/133) âyeti bağlamında Kur'ân ile diğer kutsal kitapların i'câzına dair bir değerlendirmede bulunurken Bâkılânî'nin tutumunu eleştirmektedir. Ona göre "i'câz"ı, "belâgat"ı ve "gaybî haberleri içermek" gibi i'câz vecihlerini diğer kutsal kitapların aksine salt Kur'ân'a hasretmenin bir dayanağı bulunmamaktadır. Allah kelâmını hitap ettiklerine ilettiğinde, mutlak sûrette muktezâ-yı hâlî esas almıştır. Aksi takdirde ilâhî kelâmın niteliği konusunda zaaf olacak ve böyle bir iddiayı kelâmulâh için ileri sürmek de *min emhali'l-muhâl* kabilinden olup hakikati ifade etmemektedir.²³

Makbilî, *"Şu Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmezler mi ki; şayet o, Allah'tan başkası tarafından gelseydi, onda çok sayıda çelişki bulurlardı."* (en-Nisâ 4/82) âyetine dayanarak tüm kutsal kitapların Allah tarafından nâzil olması hasebiyle nitelik bakımından aynı vasıfları taşıdığını belirtmektedir. Ona göre müslümanların, diğer kutsal kitapları alâmet-i fârikası olmayan, vasıfsız ve niteliksiz kılıp Kur'ân'ı, i'câzın en üst mertebesine koymaları, tıpkı mezheplerini merkez, diğer mezhepleri ehl-i bid'at ve öteki olarak nitelemeleri gibi salt dinî âdiyetleri ötesinde bir şey değildir.²⁴ Keza Makbilî'ye göre Hicr sûresinin 9. âyeti bağlamında lafzî olarak kelâmın korunmuşluğu söz konusu ise bunun, Tevrât ve İncîl dâhil bir bütün olarak tüm ilâhî kelâm için gerekli olmalıdır. Manevî olarak tüm ilâhî kelâmın tahrîf edildiğine dair genel bir kanaatin olduğunu da eklemektedir.²⁵

Makbilî'nin yukarıda işaret ettiği gibi birçok zevât, Kur'ân dışındaki tüm ilâhî kitapları i'câz ve fesâhat bakımından kusurlu ve vasıfsız saymışlardır. Bu konuda klasik dönem İslâm düşünce

²² el-Bâkılânî, *i'câzü'l-Kur'ân*, s. 19-20, 44-46. Benzer değerlendirmeler için ayrıca bk. Âişe bint Muhammed Alî Abdurrahmân, *el-i'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü İbnî'l-Ezrak*, Dârü'l-Me'ârif, Kâhire, ts., s. 93.

²³ Sâlih b. Mehdî b. 'Alî el-Makbilî el-Kevkebânî, *el-Ebhâsü'l-müseddede fî funûnin müte'addidetin* (nşr. el-Velîd b. Abdurrahmân Sa'îd er-Rabî'î), Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, San'â 1428/2007, s. 248-250.

²⁴ el-Makbilî, *el-Ebhâsü'l-müseddede*, s. 249-250.

²⁵ el-Makbilî, *el-Ebhâsü'l-müseddede*, s. 212-217.

tarihinden Bâkıllânî, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin isimlerine yer verilebilir. Onlara göre Kur'ân öncesi kutsal kitapların, ne nazım ne de te'lîf açısından mu'cizevî yönleri bulunmaktadır.²⁶ Pezdevî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: "*Kur'ân nazım ve mana yönüyle mu'cizedir. Kur'ân'da, Allah dışında kimsenin muttali olamayacağı haberler bulunmaktadır. Tevrât nazım itibariyle mu'cize değildir. Ancak Tevrât'ın mana yönüyle mu'cize olduğu müsellemidir. Çünkü onda Allah dışında kimsenin muttali olamayacağı haberler yer almaktadır.*"²⁷

Benzer şekilde modern dönem araştırmacılarından Muhammed Yûsuf Reşîd el-Ezherî de *eş-Şerhü'l-kâfi 'ale'l-metnî'l-Vâfi fi 'ulûmî'l-Kur'ân* adlı eserinde Tevrât ve İncîl'in mu'ciz olmadığını ve Allah'ın bu kitaplarla tehdîde bulunmadığını ve Arap dili dışında diğer dillerin fesâhat vecihlerinden yoksun olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân dışında diğer kitapların ve dolayısıyla vahye mazhar olan diğer dillerde i'câz yerine salt gaybî haberleri muhtevi olması söz konusu olmuştur. Kur'ân'da dilleri Arapça olmayan ümmetlerden yapılan iktibâslarda harfi harfine bir aktarım değil de kelâm-ı mahkînin manen aktarımı olduğu için böylesi iktibâsların i'câzlığında bir noksanlık olmamaktadır.²⁸

Makbilî'nin söz konusu değerlendirmesinde haklı olduğunu ileri sürmek mümkündür. Zira Hz. Mûsâ'nın vasıtasız Allah ile konuştuğu ve O'ndan vahiy aldığı ehline müsellemidir. Bu gerçeğe rağmen Allah'ın Hz. Mûsâ'ya vasıtasız ilettiği mesajlarının i'câz boyutunun olmadığı nasıl düşünülebilir? Dolayısıyla bir bütün olarak Kur'ân öncesi mevcut kutsal kitapların i'câzlıktan yoksun olduğu şeklinde genel bir değerlendirmede bulunmak, kanaatimizce isabetli olmasa gerekir. Zira İslâm düşünce tarihinde Ebû'r-Reyhân Muhammed el-Bîrûnî (ö. 453/1061), *Tahkîku mâ li'l-Hind* adlı eserinde Vedalar'ın Brahmanlar tarafından mu'ciz kabul edildiği bilgisine yer vermektedir. Onun belirttiğine göre bazı Hintliler, *Vedalar'ın* yazıldığı vezinlerde hiç kimsenin benzer bir kitap ortaya koyamayacağını ve dolayısıyla metinlerin mu'ciz olduğunu iddia etmektedirler. Ancak onların aydınları (*muhassilûn*) bunun mümkün olduğunu, sadece *Vedalar'a* saygılarından ötürü ondan alıkonulduklarını (*el-men'*) belirtirler.²⁹ Benzer şekilde Kur'ân öncesi

²⁶ el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 44; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 227; Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *İcâzü'l-beyân fi't-tercemeti 'anî'l-Kur'ân* (çev. Muhammed Coşkun), İnsan Yay., İstanbul 2017, s. 7-8.

²⁷ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 227.

²⁸ Muhammed Yûsuf Reşîd el-Ezherî, *eş-Şerhü'l-kâfi 'ale'l-metnî'l-Vâfi fi 'ulûmî'l-Kur'ân*, Dârü'n-Nûr, 'Ammân 2014, s. 92-93.

²⁹ "İnnehu mu'cizün lâ yakdiru ehadün minhüm en yünazzime mislehu. ve'l-Muhassilûne minhüm yez'umûne enne zâlike fi makdûrihim lakinnehum memnû'üne 'anhu ihtirâmen lehu" (bk. Ebû'r-Reyhân Muhammed el-Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind min makûletin makbûletin fi'l-'akl ev merzûletin*, Dâiretü'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, Haydarabad 1377/1958, s. 98).

kutsal kitapların i'câz ve mu'cize anlayışlarına dair Seyyid Ahmed Halîl de bir değerlendirmede bulunmaktadır. Halîl'in şu ifadeleriyle bu konu özetlenebilir:

Dinî kitaplarla ilgili Tefsir çalışmalarına yönelik tetkiklerden anlaşıldığı üzere, i'câz teorileri Kur'ân'a özgü değildir. Aksine, bazı doğulu [Brahman ve Zerdüş] din mensupları da kendi kutsal kitaplarının mu'ciz olduğunu savunmuşlardır. Hintliler [Brahmanlar], 'Vedalar'ın mu'ciz bir kitap olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte benzerine İslâm düşünce geleneğinde de tanık olunduğu üzere, bu i'câzın 'sarfe' yoluyla mı yoksa daha başka bir şekilde mi tahakkuk ettiği konusunda ihtilâf etmişlerdir.³⁰

Netice olarak en azından Allah'ın Hz. Mûsâ gibilerine vasitasız olarak ilettiği mesajları, bu genel değerlendirmenin içerisinde yer almamalıdır. Çünkü Hirâ dağındaki bir mağaranın ıssızlığında bir melek vasıtasıyla ilâhî vahyi işiten Hz. Muhammed, işittiği gerçeğin Allah'ın kelâmı olduğunu nasıl idrâk ettiyse, Hz. Mûsâ da benzer şekilde vasitasız olarak işittiği vahyin kelâmulâh olduğunu anlamış olmalıdır. Bu çerçevede Hz. Mûsâ'ya aracısız hitap edilen vahiy ile melek aracılığıyla Hz. Peygamber'e iletilen mesajların i'câz açısından aynı yapıya sahip olduğu söylenebilir. Buna ilaveten Hz. Mûsâ'ya vasitasız yapılan konuşmanın, diğerine göre mu'ciz olmaya daha elverişli olduğu da ileri sürülebilir. Zira "Allah'ın vasitasız ve karşılıklı konuştuğu kişi" anlamında *kelîmulâh* vasfı, yalnızca onun için kullanılmaktadır.

Kur'ân öncesi diğer ilâhî vahiylerin salt gaybî haberler muhtevi olduğu düşüncesi bile kabul edildiğinde Kur'ân gibi bu tür vahiylerin de mu'ciz olduğunu kabul etmek gerekecektir. Zira A'râf (7/157) ve Saf (61/6) sûrelerinde açıkça belirtildiği gibi Hz. Muhammed henüz yokken, Tevrât ve İncil'de onun peygamber olacağı ile ilgili vasıfları söz konusu edilmiş ve o günün inananları bunlarla müjdelenmiştir. Kur'ân gibi Tevrât, İncil ve diğer sahifelerin de en azından gaybî haberleri muhtevi olması bakımından mu'ciz olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Kur'ân öncesi bütün ilâhî kitapların indikleri dönemde, Kur'ân türü bir i'câz özelliğine sahip olup olmadıkları konusunda kesin bir bilgiye sahip olmadığımızı belirtmek isteriz. Zira Kur'ân'da ve sahîh hadîslerde bu meselede sarîh bir nassın olmaması sebebiyle Kur'ân öncesi kutsal kitaplarda lafzî bir i'câzın olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu girizgâhtan sonra aşağıda Kur'ân iktibâsları ve tehattî ilişkisinin anlaşılmasına katkı sunması gayesiyle "kelâm-ı kadîm ile tehattî", "sarfe ile tehattî", "Kur'ân ile tehattî", "sûre ile tehattî"

³⁰ es-Seyyid Ahmed el-Halîl, *Neş'etü't-tefsîr fi'l-kütübî'l-mukaddeseti ve'l-Kur'ân*, el-Vekâletü's-Şarkıyyeti li's-Sekâfeti, İskenderiye 1954, s. 67.

ve “âyet ile tehdî” alt başlıkları ele alınacak ve ileri sürülen tehdî çeşitleri ilâhî iktibâslar açısından değerlendirilecektir.

A. KELÂM-I KADÎM İLE TEHADDÎ

Kur’ân öncesi kutsal kitaplardan olan ‘Ahd-i ‘Atîk ve ‘Ahd-i Cedîd’e bakıldığında Tanrı’nın kendisini mu’cizelerle insanlara anlattığı ve mu’cizelerin “vahiy” aracı olduğu görülmektedir.³¹ ‘Ahd-i Cedîd sadedinde konuya bakıldığında esasen en büyük mu’cize, inkarnasyondur (incarnation/hulûl)³², yani bizzat Hz. Îsâ’nın kendisidir.³³ Dolayısıyla İslâm’da Hz. Îsâ’nın eşdeğer rolünü Kur’ân üstlenmektedir. Hristiyanlık’ta Hz. Îsâ logostur, yani ‘Tanrı’nın kendisine hulûl etmiş ezeli ve ebedî kelâmı’ iken İslâm’da Hz. Muhammed değil Kur’ân’ın kendisi logos olmaktadır. Bu yüzden bir insan olarak Hz. Îsâ’nın üstlendiği rolü, İslâm’da bir kitap olarak “Kur’ân” üstlenmiştir. İki dinin vahiy anlayışı arasındaki asimetri açıktır. Hz. Îsâ ve Kur’ân arasındaki paralellik, Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed ile aynı değildir.³⁴

Kur’ân’a bakıldığında onun bizzat kendisini mu’cize olarak takdim ettiği ve inanmayanlara karşı kendisinin benzerini getirmeleri talebi ile meydan okuduğu (*tehadî*) görülmektedir. ‘Kur’ân’ın kendisini kelâmulâh olarak ifade ederek Arapların onun benzerini meydana getiremeyeceklerini iddia etmesi ve bu konuda meydan okuması’ şeklinde tanımlanabilen *tehadî* terimiyle ilgili Mu’tazile ve Eş’ariyye’den Ebû’l-Hasan el-Eş’arî dâhil mezhep içerisinde bir grup ulemâ, tehdînin Allah’ın zâtî sıfatlarından olan ‘kelâm-ı kadîm’ ile yapıldığını ve dolayısıyla *teklîf-i mâ lâ yutâk* olduğu için Arapların mu’ârazada bulunamadıkları nakledilmiştir. Ancak bu iddia Bâkîllânî, Kâdî Abdülcebâr, İbn Hazm, İbn Atıyye el-Endelüsî, Fahreddin er-Râzî, Zerkeşî ve Süyûtî gibi çok sayıda âlim tarafından eleştirilmiştir.³⁵ Bâkîllânî’ye göre Kur’ân’ın mu’cize olmasının nirengi noktası, kelâm-ı kadîm’in hikâyesi (*hikâyetün ‘anî’l-kelâmî’l-kadîm*) veçhiyle olmuş olsaydı Tevrât ve İncil başta olmak üzere diğer ilâhî hitapların da bu sâikle nazım ve te’lîf açısından mu’cize olması gerekecekti. Çünkü Kur’ân *kelâm-ı kadîm*’in hikâyesi olduğu

³¹ Tesniye 4/32-35; Yuhanna 2/11.

³² Hristiyanlık’ta ‘vahiy’ anlayışının temel dinamiği sayılan “enkarnasyon”u, Yuhanna İncil’inde var olan mitolojik bir öge veya tarihsel bir olay olarak değerlendirmek mümkündür.

³³ Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Dallas Seminary Press, Dallas 1976, p. 136. Ayrıca bk. Emir Kuşçu-Mahmut Aydın, “Hristiyanlıkta Vahiy Algısı”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, s. 165-199.

³⁴ M. Campanini, “Felsefi Kuranolojiye Doğru”, s. 593.

³⁵ el-Bâkîllânî, *İ’câzü’l-Kur’ân*, s. 71; el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 318-319; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 25; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, I, 52-53; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XVII, 101-102; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 93, 99; es-Süyûtî, *el-İtkân*, V, 1879.

gibi, Tevrât ve İncil dâhil diğer ilâhî mesajların bulunduğu kitaplar ve sahifeler de aynı *kelâm-ı kadîm*'in hikâyesidir.³⁶

Kâdî Abdülcebbâr Kur'ân'ın i'câz veçhinin, onun 'kelâm-ı kadîmi hikâye etmesinde' veya 'kelâm-ı kadîmden ibâret' olmasında ya da bizâtihi 'kelâmın kadîmliğinde' olduğu telakkilerini eleştirmektedir. Ona göre böylesi bir yaklaşım, Kur'ân'ın mu'cize olmasını ortaya koymadığı gibi, bizzat onun bu yönünü ortadan kaldıracağı için ciddiye alınmamalıdır. Bir başka ifadeyle "tehaddî" yalnızca insanların kudreti dâhilindeki mu'cizeler için mümkün ve anlamlı olmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre eğer Kur'ân ezeli olsaydı, Allah'ın bile onun benzerini ortaya koyması mümkün olamazdı. Bu durumda Allah kendisinin benzerini ortaya koyamadığı bir kelâmı nasıl tehaddîde bulunabilir? Böylesi bir durumda tehaddî, ortaya konan bir şeyin benzerinin tehaddîde bulunulan muhataplar açısından imkânsız olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla tehaddîde bulunulan, onun bir benzerini meydana getirdiğinde tehaddî imkânı ortadan kalkacağı gibi, bunu yapmaktan engellenmeleri de tehaddînin imkânını ilgâ edecektir. Ona göre tehaddînin kelâm-ı kadîmle yapıldığı telakkisi, Allah'ın ezeli ve kadîm zâtıyla da tehaddînin mümkün olmasını, yani 'hâdisin kadîm ile', 'kadîmin hâdis ile' olmasının mümkün olduğunu gerektirecektir. Birbirine zıt olan iki şeyin bir araya getirilmesi söz konusu olacaktır. Ona göre bu durum da mantıksal açıdan imkânsız şeylerdendir.³⁷

İbn Hazm, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin tehaddînin kelâm-ı kadîm ile yapıldığına dair görüşünü naklettikten sonra, bu görüşün son derece noksan ve bâtıl olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre insanın hiç bilmediği ve işitmediği bir şeyin benzerini getirmekle mükellef tutulması muhâldir.³⁸ İbn Hazm konuya dair şöyle bir açıklamada bulunmaktadır:

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den rivâyet edilen; *'Bir benzerini getirmek suretiyle insanlara meydan okuyan mu'ciz, ezelde Allah ile birlikte olan ve O'ndan asla ayrı olmayan Evvel'dir (ilktir). O, bize inmemiştir ve biz de onu işitmedik'* şeklindeki görüş noksanlığın ve tutarsızlığın zirvesindeki bir sözdür. Zira bir kimseyi asla bilmediği ve işitmediği bir şeyin benzerini getirmekle sorumlu tutmak imkânsız olan şeylerdendir. Böylece sözün bizzat kendisi kaçınılmaz olarak onu ilzâm eder. Çünkü mu'ciz olunca, bu durumda bizim yanımızda okunan ve işitilen şey mu'ciz olamaz. Bilakis o, kendisine güç yetirilen veya benzeri yapılabilen bir şey olur. Bu, katıksız bir küfürdür ve bu konuda hiçbir ihtilâf yoktur. Buna ilaveten söz konusu görüş, Kur'ân'a da muhâliftir. Çünkü Allah insanları Kur'ân'dan bir sûre

³⁶ el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 71, 394-395.

³⁷ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 266, 318-319.

³⁸ İbn Hazm el-Endelüsî, *"İ'câzü'l-Kur'ân", Mecmû'u Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân* (nşr. Ebû 'Asım Beşîr Dayf b. Ebî Bekr en-Nâilî), Dâru İbn Hazm, Beyrût 1436/2015, s. 37.

ya da on sûre getirmekle ilzâm etmiştir. Böylece Eş'arî'ye göre kelâm ne sûreler ne de daha fazlasıdır. Bilakis o bir tanedir.³⁹

Süyûtî, İbn Hazm'dan farklı olarak tehadînin kelâm-ı kadîmle yapıldığı telakkisinin sadece Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ile sınırlı olmadığını ve bu görüşü ileri süren çok sayıda âlimin olduğunu belirtmektedir. Ona göre aslına vâkıf olunamayan bir şeyle tehadînin tasavvur edilmesi mümkün olmadığı için böylesi bir kelâmı tehadînin yapıldığını ileri sürmek doğru bir yaklaşım değildir. Süyûtî'ye göre tehadî, mâhiyeti bilinmeyen ve tasavvur edilemeyen *kelâm-ı kadîm*le değil kelâma delâlet eden lafızlarla yapılmaktadır.⁴⁰

İbn Hazm'ın belirttiğine göre Eş'arî'den 'bizzat okunan kelâmın mu'cize olduğu ve tehadînin onunla yapıldığı' şeklinde yaygınlık kazanmayan başka bir görüş daha nakledilmiştir.⁴¹ Eş'arî'ye tehadînin kelâm-ı kadîmle yapıp yapılmadığı bahsinde olduğu gibi kelâmulâh bağlamında hemen hemen her konuda birden çok görüşün isnâd edilmesi, onun düşüncelerini net olarak tespit etmenin bir hayli zor olduğunu göstermektedir. Kelâm-ı kadîm ile tehadînin tahakkuk ettiği argümanının, modern dönem araştırmacıları tarafından da eleştirildiği müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda Mısırlı yazar Hasan Hanefî de 'keyfiyetinin ne olduğu bilinmeyen bir şey' ile tehadî olamaz, diyerek tehadînin kelâm-ı kadîmle yapıldığı görüşünü eleştirmektedir. Ona göre vahiy Arap diline dönüşerek belirli bir zaman ve mekânda tamamlandığında tehadî olmuştur.⁴²

Kelâm-ı kadîmle tehadînin yapıldığı nazariyesiyle ilâhî iktibâslar ilişkisini özetle şu şekilde değerlendirmek mümkündür. Dil, ses ve harf gibi beşerî dillerin vasıflarını taşımaktan tenzîh edilmekle birlikte mâhiyetinin ne şekilde olduğu bilinmeyen ve 'Allah'ın zâtî sıfatlarından biri' olarak kabul edilen 'kelâm-ı kadîm ile 'tehadî'nin yapıldığı kabul edildiğinde gerek nüzûl dönemi muhataplarından gerekse de arkaik zamanlardan aktarılan ilâhî iktibâsların tehadîye konu olup olmayacağı meselesi gibi bir sorun olmayacaktır. Çünkü tehadînin 'kelâm-ı kadîm'le yapıldığı nazariyesine göre ister ilâhî atıflar harfiyen aktarılsın isterse de edebî vasıfları hâiz olarak aktarılsın, mu'ârizlara tehadî yapılan kelâm, iki kapak arasında olan, okunan veya yazılan kelâm olmadığına göre ilâhî iktibâsların tehadîye konu olup olmayacağını sorgulamak da gereksiz bir

³⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 25.

⁴⁰ es-Süyûtî, *el-İtkân*, V, 1879.

⁴¹ İbn Hazm'ın bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Metlûvv yani tilâvet edilen Kur'ân, insanları âciz bıraktı (el-metlûvvu huve'l-mu'cizu)' şeklinde bir görüş daha Eş'arî'den nakledilmiştir." (bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 25-26).

⁴² Hasan Hanefî, *Mine'n-nakl ile'l-akl*, I, 407.

iz sürüm olacaktır. Bununla birlikte idrâk etmenin mümkün olmadığı bir kelâmıla tehadîye davetin yapıldığını ileri sürmenin, Kur'ân'ın bütünlüğüne uymadığı söylenebilir. Çünkü bu nazariye kabul edildiğinde, Kur'ân'ın sûre ile tehadî olmak üzere tehadînin konu olduğu âyetlerin tilâveti anlamsız hale gelecektir. Son tahlilde denilebilir ki gerek Kur'ân gerekse Kur'ân öncesinde nâzil olan tüm ilâhî vahiyler, beşerî dillere dönüşen veya kendisine giydirildiği Arapça, İbranice gibi beşere ait dillere aktarılan ilâhî kelâm, mâhiyetini bilmediğimiz kelâm-ı kadîmden farklı olmalıdır.

B. SARFE İLE TEHADÎ

Kur'ân'ı mu'ciz kılan temel nitelikleri tespit etme konusunda İslâm ulemâsı arasında ihtilâf bulunduğu ehline müsellemidir. Bir başka ifadeyle Kur'ân'ın mu'ciz olduğu kabul edilmekle birlikte i'câzın ne şekilde tahakkuk ettiği konusunda farklı yaklaşımların ve iddiaların ortaya konulduğu görülmektedir. Bu yaklaşımlardan birine göre Kur'ân'ı mu'ciz kılan nitelik "sarfe" olmaktadır. Sarfe ile tehadînin neliğine dair tartışmalardan önce sözlükbilim ve terimbilim açısından bu terimi incelemek ve dolayısıyla kavramsal analizlerle başlamak, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. S-r-f kökünden türemiş olan "sarf" kelimesinin kök anlamı, "bir nesneyi geri çevirmek, dönüştürmek, engel olmak, değişmek, bir şeyden yüz çevirmek (*reddu's-şey'i 'an vechihi*), mutat yönden başka bir yöne çevirmek, asıl maksadının dışında kullanmak, mecrasından çıkarmak, yönlendirmek ve döndürmek"tir.⁴³ İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı tefsîrinden hareketle "sarfe" kelimesinin, etimolojik olarak masdar-ı binâ-i merre kalıbından türemiş olduğu düşünülebilir. Böyle olması durumunda, yani *sarfeten* kelimesiyle, "sırf sebep, salt gerekçe budur, başka değil" (*sarfun hâssun*) şeklinde bir anlama işaret edilmiş olabilir. Bu anlam dikkate alındığında sarfe teorisyenlerinin "sarfe" ifadesini kullanmakla, acze düşmenin tek sebebinin Allah tarafından izin verilmemesi olduğunu veya salt gerekçenin bu olduğunu belirtmeyi kastetmiş olabilirler.⁴⁴

Bir i'câzü'l-Kur'ân teorisi olan sarfe görüşünün terminolojik anlamı ise en genel ifadeyle Kur'ân'ın i'câzının sözün dizim özelliklerinde değil, Arapların alıkonulmalarında aranması gerektiği iddiasıdır. Bir başka ifadeyle "sarfe", Kur'ân'a nazîre yapmaya yönelik gayretlere ilâhî irâde tarafından engel olunması şeklinde ta'rif edilebilmektedir.⁴⁵ Buna göre sarfe nazariyesinde

⁴³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1385-1386; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IX, 189; el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 454.

⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 103.

⁴⁵ er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, s. 109; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 93-94; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 103; Âişe Abdurrahmân, *el-i'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân*, s. 82-83.

mutlak manada i'câzın inkârı değil sarfe ile tehaddînin olduğu anlamı söz konusudur. Diğer bir deyişle sarfe teorisyenlerinin Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetinin mu'cize oluşunu inkâr etmedikleri, aksine onun nübüvvetini ispat etmek konusunda bu nazariyeyi ileri sürdükleri anlaşılmaktadır.

Mustafâ Sâdık er-Râfi'î'ye (1881-1937) göre İslâm düşünce tarihinde ilk defa Kur'ân'ın fesâhatinin mu'ciz olmadığını ve insanların onun bir benzerini hatta daha güzelini ortaya koyabilmelerinin mümkün olduğunu ileri süren kişi Ca'd b. Dirhem'dir (ö. 118/736).⁴⁶ Sarfe'nin ilk olarak Ca'd ile ilişkilendirilmesinin sebebi, muhtemelen onun halku'l-Kur'ân argümanını ilk benimseyen kişi olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla 'kelâmullâh mahlûk ise, insanoğlunun buna benzer bir metin ortaya koyabilmesi gerekir' şeklinde bir çıkarımda bulunularak sarfenin ilk olarak onunla ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ca'd'ın sarfe ile tehaddî düşüncesine sahip olup olmadığı tespitinin, Râfi'î öncesi kaleme alınan eserlere dayanmaması ve bu konuda açık bir malumatın bulunmaması sebebiyle pürüz teşkil ettiği söylenebilir.

Sarfe teorisini açık bir şekilde ilk defa ortaya koyan, Basra Mu'tezile ekolünün önde gelen âlimi ve "Nazzâmiyye" kolunun kurucusu olan Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm'dır (ö. 231/845). Nazzâm'ın Kur'ân, İncil, Tevrât ve Mezmurları ezberlemiş ve aynı zamanda bunların tefsirlerini, konuyla ilgili şiirleri, sözleri ve halkın değişik görüşlerini de bilen bir âlim olduğu söylenir.⁴⁷ Ona göre Kur'ân'ın nazmı, bizâtihi mu'cize değil bi-gayrihi mu'cizedir. Mu'cizeliği sadece geçmişte olan ve gelecekte olacak gaybî şeylerden haber vermesi yönüyledir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Allah, Arapların Kur'ân'a nazîre getirmelerine mâni olmuştur. Şayet kendilerinden bu irâde alınmasaydı mu'âraza yapmalarına engel bir durum kalmazdı. Zira Kur'ân onların belâgat ve nazım seviyelerinden üstün değildir."⁴⁸ Dolayısıyla ona göre "sarfe" olmasaydı, Araplar belâgat, fesâhat ve nazım itibarıyla Kur'ân'ın benzeri bir sûresini getirmeye güç yetirebilirlerdi. Nazzâmiye kolunun söz konusu iddialarını desteklemek maksadıyla "وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاهُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّاحِقِ لِقَائِهِمْ بِأَتَاهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ" (et-Tevbe 9/127) âyetiyle istidlâl ettikleri görülmektedir. Nazzâm'ın söz konusu teorisine göre bu âyetin tercümesi şu şekilde olabilir:

⁴⁶ er-Râfi'î, *I'câzü'l-Kur'ân*, s. 143-144.

⁴⁷ el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Münye ve'l-emel* (cem. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ; nşr. 'İsâmuddîn Muhammed 'Alî), Dâru'l-Ma'rîfe, İskenderiye 1985, s. 3. Ayrıca bk. Osman Aydın, *Akılcı Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Hitit Kitap Yay., Ankara 2010, s. 313.

⁴⁸ Ebû'l-Mu'în en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 513; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl), Müessesetü'l-Halebî, Kâhire 1387/1968, I, 56-57; et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1704.

"(Aleyhlerinde) bir sûre indirildi mi, 'Sizi birisi görüyor mu?' diye birbirlerine bakıverirler sonra da sıvışıp giderler. Anlamamakta direnen bir toplum olmalarından dolayı, Allah onların kalplerini bu inen sûreye yönelik bir şeyler demekten sarfetmiştir/alıkoymuştur."

İbrâhîm en-Nazzâm'ın yukarıda söz konusu edilen âyet ile istidlâlinin yanı sıra başka istidlâllerinin de olduğu müşâhede edilmektedir. Ona göre tehaddîyi Kur'ân'ın iç düzeniyle ilgili pasajlarda aramak isabetli değildir. Bu konuda *"elhamdülillâhi rabbi'l-âlemin"* (el-Fâtiha 1/2) âyetini örnek vermektedir. Nazzâm'a göre 'söz konusu âyet ile tehaddî yapılmıştır' denildiğinde bu âyetin parçacıkları (*efrâdü'l-âyeti*) olan *"elhamdülillâh"*, *"rabbi'l-âlemin"* ve *"er-Rahmânî'r-Rahîm"* ifadelerinde de tehaddînin olduğu kabul edilmelidir. Oysa genel teâmüle göre tehaddî âyet parçacıklarında değil sûrede olduğuna göre *"âyet veya sûre ile tehaddî"*nin yapılmadığını; aksine *"sarfe ile tehaddî"*nin tahakkuk ettiğini kabul etmek gerekmektedir. Dolayısıyla ona göre eczânın hükmü ne ise bütünün hükmü de aynı olmalıdır.⁴⁹

Nazzâm'ın aynı zamanda talebesi olan Câhiz'in (ö. 255/869) da sarfe nazariyesini savunduğu düşünülebilir. Esasen onun sarfeci olup olmadığı tartışmalı bir konudur. *Halku'l-Kur'ân* adlı risâlesinde sarfe teorisini reddetmek amacıyla bir kitap kaleme aldığını belirtmektedir. O burada şöyle der:

Sana sunmak üzere son derece uğraştığım ve zaman harcadığım bir kitap kaleme aldım. Kitapta Kur'ân'ı müdafaa etmek ve onu tenkit eden herkese karşı çıkmak üzere gayret ettim ve varabileceğim son noktaya ulaştım. Böylece, Râfizîlere, Hadîsçilere, Haşevîlere, inkârcılara, münâfıklara, Nazzâm'ın taraftarlarına, Nazzâm sonrası ortaya çıkıp Kur'ân'ın hak olduğunu kabul ettiği halde onun te'lifinde hiçbir hüccet olmadığını; yine vahiy ürünü olduğunu kabullenmekle birlikte burhândan ve delâletten yoksun olduğunu iddia edenlere hiçbir açık kapı bırakmadım.⁵⁰

Câhiz'in bu ifadelerine bakıldığında onun *"mutlak sarfe"* teorisini tenkit etmek üzere bir eser kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen söz konusu ettiği kitabı, *Nazmu'l-Kur'ân* adlı eserdir. Ancak söz konusu eserin günümüze kadar ulaşmamış olması sebebiyle sarfe nazariyesine dair tenkitlerinin ne olduğu konusunda ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Bu sebeple onun sarfe teorisine dair eleştirileri muğlak kalmaktadır. Bununla birlikte Câhiz'in *Kitâbü'l-Hayevân* isimli hacimli kitabında sarfe teorisini İslâm ve Kur'ân karşıtlarına karşı kullandığı ve bu

⁴⁹ Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tefsiratü'l-edille*, I, 513.

⁵⁰ Ebû 'Osmân Amr el-Câhiz, *"Halku'l-Kur'ân"*, *Resâilü'l-Câhiz* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1979, III, 287.

teoriyi bir yönüyle benimsediği müşâhede edilmektedir.⁵¹ Bu çerçevede Kur'ân nazımının ve te'lîfinin mu'ciz olmadığını dile getiren Nazzâm'ın sarfe anlayışı "*mutlak sarfe*" olurken Kur'ân'ın nazım ve te'lîfiyle mu'ciz olduğunu savunan Câhiz'in sarfe anlayışı "*dolaylı sarfe*" olmaktadır. "*Dolaylı sarfe*" anlayışına göre tehdâdîye muhatap olan kimseler, Kur'ân'ın benzeri bir metni yapma dürtülerinden alıkonulmamış olsalardı, yani mu'âraza etme imkânı bulsalardı bile Kur'ân'a mu'ârazada bulunmaktan âciz kalacaklardı.⁵²

Nazzâm ve Câhiz'in yanı sıra İslâm düşünce tarihinde i'câzü'l-Kur'ân bağlamında sarfe ile tehdâdî anlayışına sahip çok sayıda âlimin isimlerine yer verilebilir. Örneğin, Rummânî *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân* adlı eserinde "sarfe" nazariyesini, i'câz'ın vecihlerinden biri olarak sunmaktadır. Ona göre ilim ehlinden bazı kimseler, 'Kur'ân'ın kendisine karşılık verme himmetlerinin engellenmesi açısından mu'ciz olduğu' ve bu durumun 'nübüvvete delâlet eden diğer mu'cizeler gibi harikulade bir şey' olması konusunda itimat etmişlerdir.⁵³ Benzer şekilde İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha* adlı eserinde Kur'ân'ın i'câzının kelâmın dizim özelliklerinde değil, Arapların alıkonulmalarında aranması gerektiğini kaydetmektedir.⁵⁴ Rummânî'nin ilgili eserinde i'câzın kaynağını belirtmeye çalışırken "belâgat" ile "i'câz"; Hafâcî'nin ise "fesâhat" ile "i'câz"ı temellendiremediği için çözüm olarak "sarfe" görüşüne yöneldikleri anlaşılmaktadır.

Râgıb el-İsfahânî'ye göre "sarfe" ile tehdâdî, yani onunla bir i'câz söz konusudur. İsfahânî Kur'ân i'câzının, nazm-ı mahsûsuyla alakalı olduğunu kabul etmektedir. Bu tür i'câzın üstünde ağırlıkla durmuş olmasına rağmen "sarfe"nin de bir i'câz vechi olabileceğini ileri sürmektedir.⁵⁵ Onun ifadeleri şöyledir: "*Anlam vadilerinde pervasızca dolaşan belâgat ve hitâbet ehlini, Allah'ın Kur'ân'a mu'âraza etmeğe davet ettiği ve onları benzerini getirmekten âciz bıraktığı ve mu'ârazaya girişmek için isteksiz olmadıkları görülünce; akıllı kimse fark eder ki ilâhî bir alıkoyucu onları bundan alıkoymuştur. Hangi i'câz, belîğ kimselerin tamamının görünüşte mu'ârazada*

⁵¹ el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, VI, 455.

⁵² el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 33; Polat, "Bir i'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", s. 185-218.

⁵³ Rummânî'nin i'câz vecihleri olarak saydığı diğer kriterler içerisinde 'nüzl dönemi muhatapların şiddetli gereksinime rağmen mu'ârazayı terk etmiş olmaları (*terku'l-mu'ârazati ma'a tevâffuri'd-davâ'i ve şiddeti'l-hâceti*), 'tehdâdînin herkese açıkça ilan edilmesine rağmen karşılık verilmemesi (*tehdâdî li'l-kâfeti*), 'belâgati', 'gelecekteki olaylara dair doğru bilgileri ihtiva etmesi (*el-ahbâru's-sâdikati 'ani'l-ümûri'l-müstakbeleti*), 'Kur'ân âyetlerinin mevcut ve yerleşik edebî yazım türlerinden farklılık arz etmesi (*nakzu'l-âdet*)' ve 'Kur'ân'ın hissî/kevnî mu'cizeler olmak üzere diğer mu'cizelerle karşılaştırılabilir bir vasfı olması (*kıyâmuhi bi-kulli'l-mu'cizeti*)' da yer almaktadır (bk. er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, s. 75, 109-113).

⁵⁴ İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, s. 100-101.

⁵⁵ er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu Câmi'i't-tefâsîr*, s. 104-107.

bulunmaları için serbest ama iç dünyalarında baskı altında olmalarından daha büyüktür?”⁵⁶ İsfahânî'nin de İbn Sinân Hafâcî gibi “fesâhat” ile “i'câz”ı temellendiremediği için alternatif bir çözüm olarak “sarfe” teorisine yöneldiği anlaşılmaktadır.

Mu'tezile temayüllerine sahip olan Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), *el-Mûdih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-Sarfe* adıyla bildiğimiz eserini “sarfe” nazariyesini savunmak için kaleme almıştır. Ona göre Kur'ân'ın nazmı bizâtihi mu'ciz değildir. İlâhî sözün beşerî söze olan üstünlüğü hususu i'câz olmadığı gibi i'câz, fesâhat ile de temellendirilemez.⁵⁷ Ona göre Kur'ân'ın nazmı, herkesin bildiği hece harflerinden oluşmaktadır. Kelâm da herkesin oluşturabileceği harflerden müteşekkildir. Kur'ân'ın elfâzı herkesin oluşturabileceği hece harflerinden oluştuğuna göre, Kur'ân'ın bir benzerini oluşturabilme imkânına da herkes sahiptir. Dolayısıyla Murtazâ'ya göre Allah, Arapları “fesâhat”, “nazım” ve “üslûp” konusunda Kur'ân'a denk bir kelâm ortaya koymaları konusunda alıkoymuştur.⁵⁸

Tefsir tarihinde Fahreddin er-Râzî'nin de *Mefâtihu'l-gayb* isimli tefsirinde sarfe ile tehattînin olup olmadığı ve sarfe'nin tahakkuk edip etmediğine değinmeksizin genel bir değerlendirmede bulunarak sarfeye kapı araladığı müşâhede edilmektedir. Ona göre sarfe yaklaşımını benimseyen ulemâyâ göre Kur'ân haddizâtında mu'ciz değildir. Kur'ân'a mu'ârazada bulunmaya sevk eden sebepler pek çok kuvvetli olmasına rağmen, onlar Kur'ân'a mu'âraza etmekten menedip çevirince, bu çevirme işi yani sarfe güçlü bir mu'cize olmuştur. Râzî bu konuda kendi yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir:

Biz, Kur'ân'ın bizzat kendisinin, ya mu'ciz olduğunu veya olmadığını söyleriz. Eğer mu'ciz ise, netice zaten elde edilmiş olur. Yok, eğer, mu'ciz değil de, aksine onlar, buna mu'ârazada bulunmaya kâdirdiler; mu'ârazada bulunmaya götüren sebepler de boldu; onlar bundan hiçbir şey geri çevirmemiş ve mâni de olmamıştır. Eğer böyle idiye bu durumda, ona mu'ârazada bulunmak mutlaka gerekli idi. Binâenaleyh onların, bu bahsedilen durumlara rağmen mu'ârazada bulunamayışları, harikulade bir şey olmuş olur ve bu bakımdan da (yani sarfe ile) Kur'ân, mu'ciz olmuş olur.⁵⁹

⁵⁶ er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu Câmi'i't-tefâsîr*, s. 108-109.

⁵⁷ “en-Nazmu'l-Kur'ânî leyse bi-mu'cizin bi-nefisihi” (bk. eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûdih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-Sarfe* (nşr. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî), Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Meşhed 1424, s. 33-49, 107-116).

⁵⁸ eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre fî 'ilmi'l-keîâm* (nşr. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî), Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1431, s. 380-381, 400-401.

⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 55.

İslâm düşünce tarihinde bir i'câz teorisi olarak ortaya konulan "sarfe" nazariyesinin, çok sayıda âlim tarafından eleştirildiği müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda Bâkîllânî'nin sarfe nazariyesini eleştirmek için ilâhî iktibâslarla istişhâd ettiği görülmektedir. Ona göre Velîd b. Mugîre'nin Kur'ân kelâmı için "إِن هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ/Bu (Kur'ân) geçmişten mîrâs kalan sihirli/etkili bir kelâmdan ibarettir. Sonuçta bu, beşer/insan sözünden başka bir şey değildir." (el-Müddessir 74/24-25) demesi mu'âraza için bir engellenmenin olmadığını göstermektedir. Ona göre sarfe nazariyesini kabul etmek, kelâm-ı beşer ile kelâmulîlâh arasında mâhiyet açısından bir üstünlüğün olmadığı ve herkesin böylesi bir kelâmı ortaya koyabilmesinin mümkün olduğu anlamına gelecektir. Oysa bu yaklaşım ilk olarak müşrik Araplar tarafından ileri sürülmüş ve Allah onların sözlerini Kur'ân'da aktarmıştır. Buna karşılık Kur'ân'da onlardan iktibâs edilen sözler, onların mu'ârazaya cevap verdiği veya mu'ârazadan alıkonulduklarını göstermez. Bâkîllânî'ye göre Kur'ân'a mu'âraza imkânı olsa ve bu imkân insanlardan alınmış olsaydı, Kur'ân mu'ciz bir kelâm olmaz, aksine mu'ârazayı menetmekle âcizliğe düşerdi. Böylece, diğer kelâmlar karşısında üstünlüğü ve fazileti de olmazdı.⁶⁰

Abdülkâhir el-Cürcânî ve İbn Atıyye el-Endelüsî'ye göre Kur'ân, kendi başına mu'cize değil de Araplar'ın Allah tarafından âciz kılınıp Kur'ân gibi bir söz inşâ etmelerine engel olunduğu bir durum söz konusu olsaydı, Kur'ân'ı gözlerinde büyütmemeleri ve Kur'ân karşısında şaşkına dönmemeleri gerekirdi. Aksine kendilerinin nasıl olup da bundan âciz kaldıklarına, kolayca yapabilecekleri bir şeyi yapamadıklarına ve kapı, önlerinde ardına kadar açık dururken kapandığına şaşkınlıkları gerekirdi.⁶¹ Benzer şekilde Ebû Süleymân Hamd el-Hattâbî (ö. 388/998), Kâdî Abdülcebbar, Ebû Ya'lâ Muhammed el-Ferrâ, Kemâleddîn İbnü'z-Zemlekânî'nin (ö. 651/1253) de "sarfe" görüşünü eleştirdikleri müşâhede edilmektedir. Onlara göre Kur'ân'ın i'câzını "sarfe" teorisiyle saptamaya çalışmak, i'câzın Kur'ân'dan kaynaklanmadığı sonucuna götüreceği için ma'kûl bir yaklaşım değildir. Sarfe nazariyesini eleştirenlere göre bu nazariye "De ki: İnsanlar ve cinler bu Kur'ân'ın benzerini ortaya koymak üzere bir araya gelseler, birbirlerine yardımcı olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar." (el-İsrâ 17/88) âyetiyle çelişmekte ve sarfe taraftarlarının bu konuda bir tür "tekellüp" içerisinde olduklarını göstermektedir. Söz konusu âyetin mefhûmuna göre mu'ârizlar, Kur'ân'a tehdîd yapmak konusunda serbest bırakılmış ve bu konuda

⁶⁰ el-Bâkîllânî, *i'câzü'l-Kur'ân*, s. 43.

⁶¹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 390-391; a.mlf., *er-Risâletü's-şâfiye* (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân'ın içerisinde) (nşr. Muhammed Ahmed Halefullâh, Muhammed Zaglûl Selâm), Dârü'l-Me'ârif, Kâhire, ts., s. 117-158; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, I, 52-53.

kendilerine, aralarında yardımlaşabilme imkânı da verilmiştir. Eğer Allah onların güçlerini ve yeteneklerini ellerinden almış olsaydı “bir araya gelmeleri”, ölülerin bir araya gelmesine benzerdi. Bu durum da kayda değer bir âcizlik olmazdı.⁶²

Kâdî Abdülcebbâr’a göre Kur’ân’a mu’ârazada bulunma imkânı insanoğlundan alınmış olsaydı, mu’cize Kur’ân değil, onun benzeri bir kitap ortaya koyma durumunun engellenmesi (*el-men’*) olurdu. Bu sebeple meydan okumanın da Kur’ân ile değil, bu engelleme ile gerçekleşmesi daha doğru olurdu. Kâdî Abdülcebbâr’ın da belirttiği gibi böylesi bir iddiada bulunmanın yanlış olduğu müsellemidir. Zira Hz. Peygamber, Kur’ân ile tehdîde bulunmuş ve Kur’ân’ı bu konuda kendisine temel dayanak (*‘umde*) yapmıştır. Ayrıca Kur’ân’ın fesâhat ve belâgatta edipleri âciz bırakacak bir özelliği yoksa şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: *‘iddia edildiği gibi Kur’ân’ın kelâm-ı beşerden ayırt edici bir niteliği yoksa bu duruma rağmen asırlarca pek büyük topluluklar neden onu kendi lisânlarında özel bir meziyetinin ve yerinin olduğunu kabul ettiler?’*⁶³ Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr’ın “sarfe” teorisini açık bir şekilde reddettiği anlaşılmaktadır.

Benzer bir değerlendirme Gazzâlî’nin ifadelerinde de bulunmaktadır. Ona göre bir kimseyi alıştığı ve güç yetirdiği bir şeyden alıkoymak da mu’cizelerin en büyüklerinden sayılır. Eğer bir peygamber; “Benim doğruluğumun delili, bugün parmağımı hareket ettirmemdir. İnsanlardan hiçbiri buna karşı çıkamaz.” dediğinde ve kimse o gün ona karşı çıkamadığında onun doğruluğu ortaya çıkar. Azaları sağlıklı olduğu halde, hareket etme kudretlerini kaybetmeleri, mu’cizelerin en büyüklerindendir.⁶⁴ Gazzâlî’ye göre Arapların Kur’ân’a mu’ârazaya kalkışamamaları, Allah’ın engellemesi şeklinde olmuş olsa bile bu durum, Kur’ân’ın mu’cizliğine engel teşkil etmez. Aksine tehdîdinin “sarfe” ile tahakkuk ettiğini gösterir.

Ebû’l-Mu’in en-Nesefî ise sarfe teorisinin Mu’tezile’nin, kul fiilleri ve irâde hakkındaki düşünceleriyle çeliştiğini ifade ederek bu nazariyeyi eleştirmektedir. Nesefî bu konuda, “Mu’ârizların Kur’ân’a karşı gelme, onun tehdî talebine cevap verme istek ve gayretlerinin

⁶² Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Beyânü l’câzî’l-Kur’ân* (Selâsü Resâil fî l’câzî’l-Kur’ân’ın içerisinde) (nşr. Muhammed Ahmed Halefullâh, Muhammed Zaglûl Selâm), Dârü’l-Me’ârif, Kâhire, ts., s. 21-23; el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 195-196; XVI, 218-220, 318, 322-328; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Mu’temed fî usûli’l-dîn*, s. 159-160; Kemâleddîn İbnü’z-Zemlekânî, *el-Burhânü’l-kâşif ‘an l’câzî’l-Kur’ân* (nşr. Ahmed Matlûb - Hatice el-Hadîsî), Matba’atü’l-Ânî, Bağdat 1394/1974, s. 53-55; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 94; et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 25.

⁶³ “Keyfe yecûzu fî misli zâlike en ya’tekida’l-cem’u’l-‘azîmu ‘asran ba’da ‘asrin ennehu mütemeyyizun min kelâmihim” (bk. el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 219, 258).

⁶⁴ el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-‘itikâd*, s. 268.

menedilmesinin anlamı nedir? Allah bu alıkonmayı, kulun kendi tercihi ile mi yoksa onun seçim ve tercihi olmadan mı yaptı?” şeklinde sorular sormaktadır. Ona göre bu durum şöyledir:

Sarfe taraftarları bu engellemenin, kulun kendi tercihi ve ihtiyarı ile olduğunu söylerlerse bu, Allah'ın ihtiyârî fiiller üzerinde tasarrufunun bulunduğunu gösterir. Oysa bu sonuç, Mu'tezile prensiplerine göre imkânsızdır. Sarfe teorisyenleri 'bu işte kulun rolü ve irâdesi bulunmamaktadır' derlerse, o zaman kulun tercih ettiği fiilleri yapma kudretinin Allah tarafından engellendiği anlamına gelir. Bu da Mu'tezile'nin kulun fiilleri hakkındaki düşüncesi ile çelişmektedir.⁶⁵

Sa'deddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) de *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserinde sarfe nazariyesine dair eleştirilerde bulunmaktadır. Ona göre Arapların fasîhleri Kur'ân'a karşı şaşkınlık yaşıyordu. Bu şaşkınlık mu'ârazanın kolaylığına rağmen mu'âraza edememekten kaynaklanmamaktadır. Yine sarfe anlayışının kabulü durumunda belâgatın kemâlini terk etme bunun dahi benzerini getirmekten alıkoyma (*sarfe*) nedeniyle daha fazla i'câz ifade eder. Dolayısıyla i'câz, Kur'ân'ın belîğ olmasından ziyade belîğ olmamasında söz konusu olur.⁶⁶ Benzer şekilde Süyûtî'nin de *el-İtkân* adlı ansiklopedik eserinde sarfe teorisini eleştirdiği görülmektedir. Sarfe teorisini eleştirirken Hattâbî, Teftâzânî ve diğer sarfe karşıtları gibi İsrâ sûresinde geçen ve tehdîye davetin konu olduğu âyetle (17/88) istidlâl ettiği müşâhede edilmektedir. Ona göre söz konusu âyet, kudretleri olduğu halde, âciz kalacaklarına işaret etmektedir. Buna göre eğer Allah, kudretlerini ellerinden alsaydı, bir araya gelmeleri, ölümlerin bir araya gelmesine benzeyeceğinden, kendilerine hiçbir fayda sağlamayacaktı. Zira ölümlerin aczi, zikre değer bir âcizlik olamaz. O konuyu şöyle ortaya koyar:

i'câzın Kur'ân'a izâfeti konusunda icmâ sabit olmasına rağmen, i'câz vasfı olmadan Kur'ân'ın kitap olarak mu'ciz olması nasıl açıklanabilir? Sarfe teorisi benimsendiğinde kitap olarak Kur'ân'ın, âciz bırakma vasfı olmayacaktır. Esasen acze düşürenin Kur'ân değil Allah olduğu anlaşılacaktır. Bu durumda Allah, Kur'ân'ın mislini getirmede kudreti ellerinden almak suretiyle bizzat âciz bırakan kudret durumunda olacaktır. Benzer şekilde Nazzam'ın sarfe teorisine göre, tehdî zamanının ortadan kalkması ile i'câzın ortadan kalkması, Kur'ân'ın i'câzdan hâli olmasını gerektirir ki bu da icmâ'-ı ümmete ters düşmektedir. Zira Hz. Peygamber'in en büyük mu'cizesi, bâki olan mu'cizedir. Kur'ân'dan başka Hz. Peygamber'in bâki olan bir mu'cizesi bulunmamaktadır.⁶⁷

Sarfe ile tehdî argümanına dair eleştirileri, modern dönem araştırmacılarının ifadelerinde de bulmak mümkündür. Örneğin, Hristiyanlığa yönelik *İzhârü'l-hak* adlı reddiyesiyle

⁶⁵ Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebsîratü'l-edille*, I, 514-515.

⁶⁶ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 25.

⁶⁷ es-Süyûtî, *el-İtkân*, V, 1879-1880.

bilinen Hintli âlim Rahmetullâh el-Hindî (ö. 1308/1891) “sarfe” nazariyesine dair eleştirilerde bulunduğu müşâhede edilmektedir. Ona göre (i) eğer Kur’ân-ı Kerim’in bir benzerini yazmak beşer kudretinde olsaydı, peygamberlikten önceki fesâhat sahiplerinin yazmış oldukları bir söz ile Kur’ân’a karşı çıkarlardı. (ii) Arap fasîhleri kolay olmakla beraber münâzara edemediklerine değil; Kur’ân nazminin, belâğatının ve vecîzliğindeki akıcılığın güzelliğine şaşıyorlardı.⁶⁸

Netice olarak “sarfe” nazariyesine göre Kur’ân’ın i’câzı, bizâtihi Kur’ân’ın kendi yapısı ve tabiatı değil de Arapların mu’âraza yapma konusunda alıkonulmaları gibi hâricî bir manaya dönüktür. Yukarıda yer verdiğimiz gibi klasik ve modern dönem Tefsir ve Kelam âlimlerinin, bir i’câzü’l-Kur’ân teorisi olarak ortaya konulan bu yaklaşımı tenkit ettikleri ve bu argümanın ilgili literatürde yaygınlık kazanmadığı görülmektedir. Sarfe ile tehadînin yapıldığı nazariyesiyle ilâhî iktibâslar ilişkisini özetle şu şekilde değerlendirmek mümkündür. Sarfe nazariyesini ortaya koyan âlimlerin bu görüşlerini ortaya koymaları konusunda, üç sâikten hareket ettiklerinden söz edilebilir. Birincisi, sarfe taraftarları Kur’ân’ın dikkate değer bir bölümünde kelâm-ı beşere dair iktibâsların yer aldığını müşâhede etmişlerdir. Kelâm-ı beşere dair yoğun atıfların muhtevi olduğu bir kitaba mu’ârazada bulunmanın ve tehadî çağrısına cevap vermenin mümkün olması gerektiğini düşünmüş olabilirler. Dolayısıyla ilâhî iktibâsların ve kıssaların benzerini dil ve üslup açısından oluşturma imkânı bulunduğu göre bunun gerçekleşmemiş olmasının ancak ilâhî irâde tarafından bir alıkonulma ile tasavvur edilebileceğini düşünmüş olmalıdırlar.

İkincisi, sarfe taraftarları bir sözün bir diğer sözden üstün olması konusunda somut bir kriter tespit edemedikleri için çözüm olarak sarfeyi savunmuş olmalıdırlar. Sarfe teorisyenlerinin çıkış noktası i’câz teorilerinin yeterince kanıtlayıcı bir niteliğe sahip olmamasından kaynaklanıyor olabilir. Esasen daha önce ifade ettiğimiz üzere İslâm düşünce tarihinde Sekkâkî ve İbn Ebû’l-Hadîd (ö. 656/1258) de i’câzının tek ölçüsünün “edebî zevk” olduğunu belirtmiş ve sonuç olarak bu konuda zevkin ve hissin önemli bir yer tuttuğuna işaret etmişlerdir.⁶⁹ Bir başka ifadeyle i’câzü’l-Kur’ân konusunda somut bir kriterin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Buna göre bir dilde cümlelerin, fasîhi ile en fasîhi, güzeli ile en güzeli, ancak “edebî zevk” ile bilineceğine göre (*emrun lâ yûdraku illâ bi’z-zevki*) kelâm-ı beşer ile kelâmulâhın i’câz boyutunu ancak sarfe ile anlamak mümkün hale gelecektir. Buna göre sarfe taraftarları tartışmaya çok açık ve kanıtlanamaz teoriler ortaya koymaktan kaçınmışlardır. Dolayısıyla Kur’ân’da bulunan her bir ifadenin veya iktibâsın mu’ciz

⁶⁸ Rahmetullâh b. Halîlirrahmân el-Hindî, *İzhârü’l-hak* (çev. Ali Namlı-Ramazan Uslu), İSAM Yay., Ankara 2012, II, 22.

⁶⁹ es-Sekkâkî, *Miftâhü’l-‘ulûm*, s. 416; İbn Ebû’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-belâga*, V, 216; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 124; es-Süyûtî, *el-İtkân*, VI, 2295.

olduğunu ileri sürmek suretiyle gayr-ı müslimleri ikna edemeyecek teoriler ortaya koymaktan ziyade, tarihsel vakıayı temel alarak Kur'ân'ın mu'ciz yönünü ortaya koymaya çalışmışlardır. Zira İslâm tarihi boyunca Kur'ân'ın ortaya çıkış tarihinden itibaren Kur'ân'a eşdeğer etkiye sahip bir metin ortaya çıkmamıştır. Özellikle Kur'ân'ın mu'ârizları ve muhatapları tarafından Kur'ân gibi bir metin ortaya konulamamıştır. Bu da mu'ârizların Kur'ân karşısında tarihsel bir olgu olarak fiilen âciz düşmüş olduklarını göstermektedir. Sarfe taraftarlarının, tarihsel bir olgu olarak ispat edilebilir olan bu noktaya odaklandıkları düşünülebilir. Sonuç olarak sarfede Kur'ân karşısında mu'ârizların ve muhatapların acze düşmelerinin sebebini metafizik bir alana çekmek düşüncesinin bulunduğu ileri sürülebilir.

Üçüncüsü, sarfe nazariyesini ileri sürenler, Kur'ân'ın bütünlüğünü dikkate aldıklarında Kur'ân nazımının yüzde yüzü itibariyle Arap ediplerinin o dönem değer verdikleri belâğî özellikleri hâiz olmadığını müşâhede etmiş olmalıdırlar. Kur'ân'da alt seviyede, orta seviyede ve üst seviyede olmak üzere i'câz kategorileri bulunmaktadır. Ayrıca İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) da ifade ettiği gibi fesâhat açısından Kur'ân farklılık arz etmekte; bazı pasajları fasîh iken bazıları ise efsah kategorisinde kabul edilmektedir.⁷⁰ Dolayısıyla Kur'ân'ın bazı âyetlerdeki i'câzı gayet açık iken bazılarında ise kapalıdır. Bu bağlamda âyetü'l-kürsî (el-Bakara 2/255) ile âyetü'l-müdâyene'nin (el-Bakara 2/282) veya İhlâs ile Mesed sûrelerinin aynı fesâhat ve belâgat niteliğini taşıdığını ileri sürmek mümkün değildir.⁷¹ Buna karşılık el-Mu'allakâtü's-Seb'a'ya (yedi kaside) bakıldığında ise şiirlerin neredeyse tamamında o dönemin ediplerinin kabul edeceği belâğî nükteleri hâiz olduğu görülmektedir. Mu'allakât-ı Seb'a'yı mütâlaa eden sarfe taraftarları, bu şiirlerin eşsizliğine bizzat tanık olunca Kur'ân'a mu'ârazanın nasıl tahakkuk etmediğini anlamaya çalışmışlardır. Bu konuda çözüm olarak ilâhî irâde tarafından bir engellemeyi gündeme getirerek Kur'ân'a mu'ârazanın neden tahakkuk etmediğini anlamaya çalıştıkları söylenebilir. Son tahlilde i'câzın "sarfe" ile tehadî şeklinde olduğu kabul edildiğinde, Kur'ân'da yer alan her türlü iktibâsların bizâtihi mu'ciz değil bi-gayrihi mu'ciz olarak değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır.

⁷⁰ 'İzzeddîn İbn 'Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-icâz fî ba'zı envâ'î'l-mecâz*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, ts., s. 257-258.

⁷¹ Fesâhat ve belâgat açısından âyetlerin ve sûrelerin farklılık arz etmesi sebebiyle olsa gerektir Hz. Peygamber'e bu konuda birtakım hadisler isnâd edilmiştir. Bu konuda bazı rivâyetleri burada aktarmanın önemli olduğunu düşünüyoruz. (i) Hz. Peygamber âyetü'l-kürsî'nin fazileti hakkında onun Kur'ân'ın en büyük âyeti (*e'zamu âyetin fi'l-Kur'ân*) olduğunu belirtmiştir (bk. Müslim, "Müsâfirîn", 258; Ebû Dâvûd, "Salât", 352, "Hurûf", 1). (ii) Hz. Peygamber İhlâs, Felâk ve Nâs sûrelerinin istiâze maksadıyla okunabileceğini ve kendisinin de yatarken bu sûreleri okuduğunu açıklamıştır (bk. el-Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 14; en-Nesâî, "İsti'âze", 1). Kur'ân sûrelerinin kendi aralarında üstünlük farkına dair mülahazalar için ayrıca bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*, s. 108-109; Şâh Velîyullâh ed-Dihlevî, *Hüccetullâhî'l-bâliga* (nşr. es-Seyyid Sâbık), Dâru'l-Ceyl, Beyrût 1426/2005, II, 128-129.

C. KUR'ÂN İLE TEHADDÎ

İ'câzü'l-Kur'ân literatürüne bakıldığında İslâm 'ulemâsının Kur'ân'ın ne kadarının mu'cize olduğu ve dolayısıyla mu'ârizlarına yönelik tehadînin ölçüsünün neliği konusunda ihtilâf ettikleri müşâhede edilmektedir. Bu hususta ortaya konulan görüşlerden birine göre tehadînin ölçüsü Kur'ân'ın tamamıdır, yani Kur'ân'ın bütünü ile tehadî yapılmıştır. Süyûtî, Şemseddîn Şâmî (ö. 942/1536), Zürkânî ve Mennâ' Halîl el-Kattân (1925-1999) bu görüşü, Mu'tezile'den bir grup âlime isnâd etmişlerdir. Onların belirttiklerine göre Mu'tezile'den bir grup âlim, Kur'ân'ın mu'cizevi yönü ve kendisiyle tehadîde bulunulan şeyin "sûre" veya "âyet" ya da "âyet parçacıkları" ile değil Kur'ân'ın tamamı ile olduğunu ileri sürmüştür.⁷²

Kur'ân'ın bütünüyle tehadînin yapıldığı şeklindeki görüşü, Mu'tezile'nin temel kaynaklarında tespit edemedik. Bununla birlikte Kur'ân ile tehadînin neliğine dair Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinde bir değerlendirmede bulunduğu görülmektedir. Ona göre bir şeyin i'câz kapsamında değerlendirilebilmesi için, onda bir ortaklığın (*müşâreket*) ya da eşitliğin (*müsâvât*) söz konusu olmaması gerekmektedir. Bu bağlamda ona göre herhangi bir kimse, daha önce benzeri bulunmayan bir şey ortaya koymuş olsa, eğer o bir başkası tarafından taklit edilebilecek ya da benzeri ortaya konabilecek cinsten ise onu mu'cize olarak nitelendirmemiz mümkün değildir. Bununla birlikte o şey, bir başkası tarafından taklit edilemeyen ya da bir benzeri ortaya konulamayan cinsten ise, onu bir mu'cize olarak nitelendirebiliriz.⁷³ Kâdî Abdülcebbâr bu yönüyle Kur'ân'ın bütünü mu'ciz olduğunu belirtmekle birlikte, tehadînin Kur'ân ile yapıldığı şeklinde bir değerlendirmede bulunmaz.

Kur'ân'ın sûreleri ve âyetleri gibi parçacıkları ile değil Kur'ân'ın bütünü ile tehadînin yapıldığı nazariyesiyle ilâhî iktibâslar ilişkisini özetle şu şekilde değerlendirmek mümkündür. Bu nazariye dikkate alındığında Kur'ân'ın bütünlüğünde gerek nüzûl döneminden gerekse arkaik dönemlerden aktarılan iktibâsların i'câza konu olmayacağı anlaşılmaktadır. Buna göre mu'ârizlara sûre ile veya âyetle tehadînin yapılmadığı, Kur'ân gibi bir kitabın ortaya konulması konusunda tehadînin olduğu ileri sürülecektir. Takip eden başlıkta ele alınacağı üzere bu yaklaşım, Kur'ân'ın bütünselliğine uymadığı için tehadînin Kur'ân gibi bir kitabın ortaya konulması şeklinde tahakkuk ettiğini ileri sürmek, isabetli bir yaklaşım olarak görülmemektedir.

⁷² es-Süyûtî, *el-İtkân*, V, 1896; Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayrî'l-'ibâd* (nşr. Mustafâ Abdülvâhid v.dğr.), Kâhire 1418/1998, IX, 593; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, II, 261; Mennâ' Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1995, s. 256.

⁷³ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 217.

D. SÛRE İLE TEHADDÎ

İslâm düşünce tarihine bakıldığında İslâm âlimlerinin büyük ekseriyetinin, Kur'ân'da tehattî'nin asgari oranının "sûre" olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir. Sûre ile tehattînin neliğini tespit etmek, ilâhî iktibâsların tehattîye konu olup olmayacağını anlamaya katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda Kur'ân iktibâsları ile i'câz ilişkisinin mâhiyetini tespit etmek konusunda, "sûre" terimine yüklenen mefhûmun izini sürmek önem arz etmektedir. Tefsir ve Kelam geleneklerinde "sûre" kelimesine giydirilen mefhûm ile Kur'ân'ın bütünlüğüne göre "sûre"nin neliğini tespit etmek, Kur'ân'da kelâm-ı beşerden aktarılan pasajların tehattîye konu olup olmayacağını anlamaya katkı sunabilir. Bu sâikle aşağıda "sûre" terimi, sözlükbilim ve terimbilim açısından incelenecek ve şer'î anlam⁷⁴ ile ulemânın ıstılâhında yüklenen mefhûmun aynı olup olmadığı sorgulanacaktır. Sûre terimi Kur'ân'ın iç düzeni ile ilgili bir terim olması sebebiyle Tefsir terimbilimin aslî terimlerinden sayılabilir.

"Sûre" kelimesi köken olarak "yükselecek sıçramak ve duvara tırmanmak" anlamında s-v-r (sevr) kökünden türemiştir. İsim olarak "yüksek makam ve şan şeref (*el-menziletu'r-refî'a*)" manasında kullanılmaktadır. Bu minvalde "şehrin suru ve şehri kuşatan duvar" manasında *sûru'l-medîne* denilmektedir. Bu, tıpkı evlerin sur tarafından kuşatıldığı, belli sınırlar içinde toplandığı gibi Kur'ân sûresi denildiğinde de âyetlerini bir araya toplayıp kuşatması kastedilmiş olmaktadır. Diğer bir ihtimal ise sûrenin "ay mertebeleri (*menâzilu'l-kamer*)" gibi bir mertebe olmasından dolayıdır. Bu kelime köken olarak, "kızgınlık ve şarap" için de kullanılmaktadır. Örneğin, "gazap sertliği" anlamında *sevre'u'l-gadab* ve "şarap sertliği" manasında *sevre'u's-şerâb* denilmektedir.⁷⁵ Câhiliye devri şâirlerinden olan Nâbiga ez-Zübeynî'ye (ö. m. 604) ait olan aşağıdaki beyitte "sûre" kelimesi "yüksek makam" anlamındadır:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَعْطَاكَ سُورَةً تَرَى كُلَّ مَلِكٍ حَوْلَهَا (دونها) يَتَذَبَّدُ

"Görmedin mi, Allah sana yüce bir makam (saltanat) vermiş, işte bu sebeple bütün kralların onun etrafında dönüp durduğunu görürsün."⁷⁶

"Sûre" kelimesinin sözlük manasının, bileği kuşattığı için bilezik manasına gelen *es-sivâr* kelimesinden de türediği belirtilmektedir. "Sûre"nin Allah kelâmı olması nedeniyle bu kelimenin

⁷⁴ Kur'ân'ın bütünlüğünde kullanılan kelimelerin anlam karmaşasına uğramaması için bu tür kelimelerin, "lügavî anlam", "ıstılâh/terim anlam" ve "şer'î/dinî anlam" olmak üzere üçlü bir tasnif içerisinde incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu konuda detaylı mülâhazalar için bk. Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan*, s. 113-118.

⁷⁵ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 433-434; el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 419; et-Tehânevî, *Keşşâf*, I, 989.

⁷⁶ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 434; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 494.

köken olarak yükseklik ve yücelik manasında kullanıldığı savunulmaktadır. “Sûre”nin üst üste koymak suretiyle yükselmek manasına gelen *tesevvere* kökünden türediği de ileri sürülmektedir. Çünkü âyetler birbirine eklenerek bir araya getirilmiştir. Bu bağlamda “تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ”/Hani mâbedin duvarına tırmanmışlardı.” (Sâd 38/21) âyeti söz konusu manaya bir delil olarak gösterilebilir.⁷⁷ İbn Kuteybe’ye göre “sûre” kelimesini hemzeli okuyanlar, sûre’nin köken olarak “içtiğim suyun birazını bıraktım” anlamına gelen *es’ertu (efdaltu mine’s su’ri)* fiilinin kökünden türediğini ileri sürmektedirler. *Su’r* kökü, içilen sudan kapta kalan “artık” manasına gelmektedir. Benzer şekilde “sûre” de Kur’ân’dan bir parça gibidir. “Sûre” terimini hemzesiz okuyanlar da sûre’nin köken olarak aynı manada olduğunu belirtmiş olmakla birlikte, telaffuz edildiğinde kolaylık olması adına hemzeyi kaldırmışlardır.⁷⁸

Tefsir terminolojisinde “sûre” terimine dair yapılan tanımları şu şekilde sıralamak mümkündür: (i) Sûre, başlangıcı ve sonu olan ve en az üç âyetten oluşan Kur’ân bölümlerinden her birine denilmektedir.⁷⁹ (ii) Sûre, Kur’ân’ın en az üç âyetten müteşekkil bölümüne denir.⁸⁰ (iii) Sûre, Hz. Peygamber tarafından tevkîfî olarak Kur’ân parçalarının özel bir isimle adlandırılmasına denir.⁸¹ (iv) Sûre, matla’ ve makta’ı, yani başı ve sonu olan Kur’ân âyetlerinden oluşmuş söz dizisidir.⁸² Tefsir terminolojisine bakıldığında Hz. ‘Osman’ın mushaflarındaki “sûre” tertibinin tevkîfî mi yoksa ictihâdî mi olduğu konusunda üç görüşün ortaya konduğu görülmektedir. Bu görüşler içerisinde en yaygın olanı, Kur’ân’ın tamamının tertibinin tevkîfî olduğu, yani Cebrâil’in işaretleri doğrultusunda Hz. Peygamber tarafından yapıldığı şeklindedir. Ansiklopedik ‘ulûmu’l-Kur’ân türü eserlerde belirtildiğine göre Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî (ö. 328/940), Ebû Ca’fer en-Nehhâs (ö. 338/950), Tâcülkurrâ Burhâneddin el-Kirmânî (ö. 500/1106) ve Şerefeddîn Hüseyin et-Tîbî (ö. 743/1343) gibi çok sayıda müellif, sûrelerin tertibi konusunda tevkîfliğin olduğu yönde görüş beyân etmişlerdir.⁸³ İkinci görüşe göre ise sûre tertibinin, sahâbenin ictihâdî ve ihtiyârî ile meydana geldiği yönündedir. Bu görüşü benimseyenler içerisinde Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Bâkılânî,

⁷⁷ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 493; et-Tehânevî, *Keşşâf*, I, 989.

⁷⁸ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Tefsîru garîbî’l-Kur’ân* (nşr. es-Seyyid ‘Abbâs Ahmed Sakr), Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 1398/1978, s. 34. Ayrıca bk. el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 419; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 493-494; et-Tehânevî, *Keşşâf*, I, 989.

⁷⁹ Ebû’l-Berekât Abdullâh en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl* (nşr. Yûsuf ‘Alî Büdeyvî), Dârü’l-Kelîmî’t-Tayyib, Beyrût 1419/1998, I, 64; Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm el-Ca’berî, *Husnû’l-meded fi fenni’l-’aded* (nşr. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâ’î Şâib), Mektebetü Evlâdî’s-Şeyh li’t-Türâs, Kâhire 2005, s. 18-19; et-Tehânevî, *Keşşâf*, I, 989.

⁸⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 218.

⁸¹ et-Tehânevî, *Keşşâf*, I, 989.

⁸² ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-’irfân*, I, 285; Mennâ’ el-Kattân, *Mebâhis fi ‘ulûmî’l-Kur’ân*, s. 133.

⁸³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 259-260; es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 407-409.

Zerkeşî ve Burhâneddîn el-Bikâ'î (ö. 885/1480) yer almaktadır. Üçüncü görüşe göre ise sûrelerin büyük bir kısmının tertibi, Hz. Peygamber'in sağlığında tamamlanmış, diğerlerinininki sahâbenin ictihâdına bırakılmıştır. İbn Atiyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449) ve Süyûtî'nin aralarında olduğu bir grup âlim bu yaklaşımı benimsemiştir.⁸⁴

Kur'ân'da s-v-r kökünden türeyen kelimeler on yedi yerde geçmektedir. Tırmanmak (tesevvere), sur, bilezik (esâvir) ve sûre anlamlarında kullanılmaktadır. Sûre kelimesi ise dokuz âyette toplamda on kez geçmektedir. Kur'ân'da bu kelime, dokuz yerde tekil, bir yerde çoğul olarak zikredilmektedir.⁸⁵ *"Kulumuza indirdiğimizden yana şüpheniz varsa, haydi, siz de Allah dışındaki (destekçi ve) şahitlerinizi çağırıp buna benzer bir sûre getirin."* (el-Bakara 2/23); *"Münâfıklar kalplerindeki haber verecek bir sûrenin kendilerine indirilmesinden çekiniyor(muş gibi maskaralık yapıyor)lar."* (et-Tevbe 9/64); *"Allah'a imân edin, Resûlü ile birlikte cihâd edin' diye bir sûre indirildiğinde, bunların içinden gücü ve imkânı olanlar senden izin isteyip 'bizi bırak da oturanlarla birlikte kalalım' demişlerdi."* (et-Tevbe 9/86); *"Bir sûre indirilince, içlerinden bazıları; 'bu hanginizin imânını artırdı bakalım' derler."* (et-Tevbe 9/124); *"Bir sûre indiği zaman, birbirlerine bakıyorlar ve 'birisi sizi görüyor mu?' deyip (etrafı kontrol ettikten) sonra sıvışıp gidiyorlar."* (et-Tevbe 9/127); *"Yoksa 'onu kendisi uydurmakta!' mı diyorlar? De ki: Doğru söylüyorsanız, Allah'tan başka çağırabileceğiniz herkesi çağırın da ona benzer bir sûre getirin."* (Yûnus 10/38); *"Yoksa 'onu kendisi uydurmakta!' mı diyorlar? De ki: Doğru söylüyorsanız, haydi Allah'tan başka yalvaracağınıza da yalvarın ve onun benzeri on tane uydurulmuş sûre getirin."* (Hûd 11/13); *"(Bu) indirerek yasa haline getirdiğimiz öyle bir sûredir ki, düşünüp ders çıkarasınız diye onda apaçık âyetler indirdik."* (en-Nûr 24/1); *"İmân edenler; '(müşriklerle savaşmamızı emreden) bir sûre indirilse ya!' diyorlardı... Fakat savaştan bahsedilen net bir sûre indirilince, gördün ki; kalplerinde maraz olanlar, sana tıpkı ölüm döşeğindeki biri gibi baygın baygın bakmaya başladılar."* (Muhammed 47/20) "sûre" kelimesinin geçtiği bu âyetlere bakıldığında, sûre kelimesinin bildiğimiz manada başı-sonu belli sûreler anlamında kullanılmadığı görülmektedir. Söz konusu edilen âyetler dikkate alındığında Kur'ân bütünselliğinde "sûre" kelimesinin Kur'ân'dan bir bölüm; Hz. Peygamber'e bir celsede/vahiy halinde indirilen ve en az bir konuya hasredilmiş veya en az bir

⁸⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 262; el-Bikâ'î, *Nazmü'd-dürer*, VII, 427. Ayrıca bk. Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 302; Abdulhamit Bırışık, "Sûre", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 538.

⁸⁵ Elsaid M. Badawi, Muhammad 'Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, E. J. Brill, Leiden 2008, p. 465.

mana, bir maksat ya da bir hükmü açıklayan bölüm/pasaj anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁸⁶

Tehaddîye çağrının yapıldığı Bakara sûresinin *"Fe'tû bi-sûretin min mislihi"* (2/23) pasajında harf-i cerr'in olmasına karşın Yûnus sûresinde (10/38) *"Fe'tû bi-sûretin mislihi"* ifadesinde harf-i cerr'in olmamasının sebebi konusunda Fahreddin er-Râzî bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre Bakara sûresinde mu'âzırlara bir sûre ile tehaddî yapılırken nirengi nokta, Hz. Muhammed gibi ilimle iştigal etmemiş, hiç kimsenin talebesi olmayan ve önceki kutsal kitapların anlatımına muttali olmamış ümmî birinden bir sûrenin getirilme çağrısıdır. Başka bir ifadeyle Bakara sûresinde ümmîlik bakımından Hz. Muhammed'e denk bir kimsenin, Kur'ân'ın bir sûresinin benzerini getirmeye davet edilmektedir. Dolayısıyla buna göre "sûre"nin kendisi değil ümmî birinin Kur'ân'ın bir sûresi gibi bir sûre getirmesi mu'cize sayılmaktadır. Sûre ile tehaddî'ye davetin olduğu Yûnus sûresinde ise bunun biraz daha hafifletildiği ve ümmî olsun olmasının herkesin Kur'ân'ın bir sûresi gibi bir sûreyi getirmeye davetin yapıldığı müşâhede edilmektedir. Dolayısıyla bu anlatıma göre sûrenin kendisi de mu'cize olmaktadır.⁸⁷ Fahreddin er-Râzî'nin bu değerlendirmesine göre sûre ile tehaddî iki aşamada tahakkuk etmiştir.⁸⁸

Bu bağlamda *'Fe'tû bi-sûretin mislihi* buyruğu, mutavvel-kısâr Kur'ân'ın bütün sûrelerini mi içine almakta, yoksa sadece büyük sûrelerle mi ilgilidir?' şeklinde bir soru sorulabilir. Fahreddin er-Râzî'ye göre 'bir sûre' ile tehaddîye davetin yapıldığı âyetlerin, mutavval sûreler arasında yer alan Bakara ve Yûnus sûrelerinin kapsamında yer alması sebebiyle Kur'ân'da mu'âzırları 'acze düşürecek miktar, bu iki sûre gibi "mutavvel sûre" olmalıdır. Onun ifadeleriyle, *"Bu âyet, Yûnus sûresinde yer almaktadır. Yûnus sûresi de Mekkî bir sûredir. Buna göre sûre tehaddîsi ile kastedilen, Yûnus sûresi gibi (mutavvel) bir sûrenin getirilmesidir. Çünkü kendisine işaret edilebilecek en yakın sûre budur."*⁸⁹ İlerleyen sayfalarda temas edileceği üzere onun bu

⁸⁶ Duman, *Hakk'tan Halka Kelâmullâh*, s. 123.

⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVII, 101.

⁸⁸ Fahreddin er-Râzî'nin yukarıda yer verilen değerlendirmesine benzer bir tahlilin, Muhammed Abdullâh Dirâz'ın ifadelerinde de bulunduğu müşâhede edilmektedir. *"Benzerini istemek mertebesinde, benzerliğin herhangi bir unsurunu istemek derecesine inmesine (tenezzül) dikkat ediniz. Kur'ân onlara adeta şöyle diyor: 'Sizden tam bir nazîre istemiyorum; bilakis herhangi bir cihetle kayıtlı olmaksızın, sadece mutlak anlamda herhangi bir şekilde, benzer bir söz getirmeniz de yeter. Tahdîdî bir nazîre değil, takrîbî bir nazîre de olabilir.' Gördüğünüz üzere bu da mümkün olan tenezzül derecelerinin en alt seviyesidir. Bundan ötürü nüzûl sırası bakımından en son gelen meydan okuma çağrısı bu âyet ile (el-Bakara 2/23) olmuştur. Âyet metninde geçen 'min mislihi' ifadesi, yani teb'îz edatı olan 'min'in kullanılışı, diğer tehaddî âyetlerinde bulunmayıp, yalnız nev'inin en son âyeti olan bu âyette yer almıştır. Mekke dönemine ait önceki merhalelerde sadece 'mislehu' denilmiştir."* (bk. Dirâz, *en-Nebe'ü'l-azîm*, s. 84).

⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVII, 101.

konuda ikinci çıkış noktası ise ilâhî iktibâslardır. Ona göre ilâhî iktibâslar hacim olarak Kur'ân'ın kısa sûrelerinin büyük çoğunluğunu geçtiğine göre kısa sûreler tehadîye konu olmamalıdır. Buna karşın Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise *sûre* kelimesinin her iki sûrede de nekire olarak yer alması sebebiyle uzun olsun kısa olsun her sûrenin tehadîye konu olduğunu ve bu görüşün müfessirlerin çoğu tarafından kabul edildiğini belirtmektedir.⁹⁰ Muhammed Şeyhzade'ye (ö. 950/1543) göre ise Bakara (2/23) ve Yûnus (10/38) sûrelerinde geçen "sûre" kelimesinin nekire olarak zikredilmesi, tehadî miktarı ile kastedilen oranın en kısa sûre olduğunu göstermektedir.⁹¹ Kanaatimize göre İbn Kesîr ve Şeyhzade'nin de işaret ettikleri gibi Bakara (2/23) ve Yûnus (10/38) sûrelerinde geçen "sûre ile tehadî" ifadesini mutavvel sûre ile kayıtlandırmaya gerek yoktur. Zira söz konusu sûrelerde "sûre ile tehadî", herhangi bir sûre ile kayıtlı olmayan genel bir anlam ifade etmektedir. Bu durumda i'câzın ve tehadînin Kur'ân'ın her sûresinde eşit olması gerekmektedir. Ayrıca "sûre ile tehadîyi" mutavvel sûre ile tahsîs ettiğimiz zaman tehadîye konu olan sûrelerin, yalnızca Bakara, Âl-i 'İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, A'râf, Yûnus (veya Kehf) olmak üzere yedi uzun sûre olduğunu ileri sürmek gerekecektir. Bu durumda Mekke'de sûre ile tehadînin yalnızca En'âm, Yûnus veya Kehf sûreleri ile olduğu anlaşılacaktır. Oysaki Mekke'de bir sûre olan Hûd sûresinin 13. âyetinde açıkça ifade edildiği üzere mu'ârizlar "on sûre" ile tehadîye davet edilmektedirler.

Câhiz'a göre ise Kur'ân bütünselliğinde açıkça görüleceği üzere tehadî sûre ile yapılmış ve böylesi bir tehadîye kimse mu'ârazada bulunamamıştır. Ona göre konu şöyledir:

Araplardan herhangi bir kimse, kendi içlerindeki hatiplerden ve söz üstatlarından birisine kısa ya da uzun bir sûre okusaydı, o kimse onun nazmı, lafızlarının mahreci ve eşsiz özellikleri karşısında, benzerini getirmekten âciz olduğunu açıkça idrâk ederdi... Eğer konuşma sanatında en usta olan birisi (*entaku'n-nâs*), Kur'ân'ın nazmına ve yapısına, onun te'lîfine ve mahrecine uygun/benzer, uzun ya da kısa bir sûre te'lîf etmeye kalkışsa, bütün Kahtân'dan ve Me'ad b. 'Adnân'dan yardım alsa bile asla ona güç yetiremez... (Nitekim) Hz. Peygamber'in getirdiğini zayıflatmada ve dini bitirmede müşriklerden hiçbiri şöyle demedi: Niçin Hz. Muhammed ile mücadelede kolay yol varken yakın kolay olanı değil kendinizi, mallarınızı tüketiyorsunuz ve onları yurtlarından çıkarıyorsunuz? Kolay yol da şâirlerinizden veya hatiplerinizden birinin Kur'ân'ın nazmından bir kelâm yapmasıdır. Sizinle mücadele etmeyi bıraktıracak kısa bir sûre gibi bir sûre getirmeleridir.⁹²

⁹⁰ Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm* (nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr.), Müessesetü Kurtuba, Kâhire 1421/2000, I, 319.

⁹¹ Muhammed b. Muslihuddîn Şeyhzade, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-te'vîl* (nşr. Muhammed Abdulkadir Şâhin), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1999, I, 11.

⁹² el-Câhiz, "Hücecü'n-Nübüvve", III, 229, 274.

Câhiz'a göre böyle bir soru soramamalarının sebebi, kendilerinin onun benzerini hazırlamaktan âciz olduğunu bilmelerinden kaynaklanmaktadır. Ona göre sûre ile tehdîde esasen Hz. Peygamber mu'ârzlara "bana bir sûre ile meydan okuyun, o zaman ben iddiamda yalan söylemiş olurum ve meydan okuyarak yalancılığıma doğrulamış olursunuz" demiş olmaktadır.⁹³

Kâdî İyâz'a (ö. 544/1149) göre de Hz. Peygamber, Kur'ân'dan sadece bir sûrenin benzerini getirmeleri konusunda inkârcılara meydan okumuş ve onlar da bu durum karşısında çaresiz kalmışlardır. Bununla birlikte İyâz Kur'ân'ın i'câzının sayısını belirtirken, Kur'ân'daki sûre tertibindeki sayısı ile olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla tehdîye davet yalnızca 114 sûre ile yapılmamıştır. Ona göre, "*Kur'ân mu'cizeleri bin veya iki bin rakamlarıyla ifade edilebilecek kadar, belki daha da çoktur.*"⁹⁴

Sa'deddîn et-Teftâzânî'ye göre Kur'ân i'câzının beyânı, Hz. Peygamber'in en kısa sûreyle belâgatın ustalarına meydan okumasıdır. Öyle ki bu kimseler çoklukla övünme ve asabiyetle meşhur olmalarına rağmen Kur'ân'a mu'ârazada bulunmayı bırakıp savaşımaya kalkışmışlardır. Mu'ârazada bulunmayı terk edip Hz. Muhammed'le savaşmaları onların âcizliklerinin delilidir.⁹⁵ Faslı müfessir İbn 'Acîbe eş-Şâzelî (ö. 1224/1809), Bakara sûresinde "sûre" ile tehdînin konu edildiği (2/23) âyeti şu şekilde açıklamaktadır: "Ey kâfir topluluğu! Eğer vahyimizin sırrına muttali olan kulumuz Hz. Muhammed'e indirdiğimizden yana bir şüpheniz varsa, indirdiğimiz Kur'ân'da muhtevî olduğu gibi siz de 'bilimleri, sırları ve gayba dair malumatları' olmak üzere fesâhat ve belâgat açısından ona denk bir sûre getirin."⁹⁶

İbn Âşûr da tehdînin, sûre kısa da olsa "sûre" ile tahakkuk ettiği görüşündedir. Ona göre Kur'ân'da mu'ârzlara karşı birkaç âyet ileri sürülerek, bu âyetler gibi âyetler getirilmesi konusunda bir meydan okuma olmamıştır. Belâgat kurallarının bir gereği olarak Kur'ân, bir sûrenin bütününü, yani nazmın tamamını bir amaca binaen ele alarak mu'ârzlara meydan okumuştur. İbn Âşûr'a göre söze başlarken, bunun bir giriş kısmı, bir gelişme ve bir de bitim kısmı vardır. Sözün insicamı dikkate alınmaksızın, sözün başlangıcının veya ortasının ya da sonunun

⁹³ el-Câhiz, "Hüccetü'n-Nübüvve", III, 273.

⁹⁴ Kâdî İyâz'a göre Kur'ân'ın icâz vecihleri dört başlık altında mütâlaa edilebilir. İyâz, i'câz vecihlerini şu şekilde sıralamaktadır: (i) Te'lîfinin güzelliği ve kelimelerinin ahenk ve intizamı, (ii) İbâre ve üslûbunun üstünlüğü, (iii) Kur'ân'ın geleceğe dair verdiği haberler, (iv) Kur'ân'ın geçmişe dair sunduğu haberler. Bu konuda detaylı mülahazalar için bk. el-Kâdî İyâz, *eş-Şifâ' bi-ta'rîfî hukûki'l-Mustafâ*, s. 313, 317-333.

⁹⁵ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 25.

⁹⁶ İbn 'Acîbe eş-Şâzelî, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (nşr. Ahmed Abdullâh el-Kureşî Raslân), Kâhire 1419/1999, I, 88.

belâgat kurallarını muhtevi olduğunu ileri sürmek isabetli olmadığı gibi sûrelerin parçacıkları olan âyetle veya âyet gruplarıyla tehaddînin yapıldığını ileri sürmek de bu şekilde olmalıdır.⁹⁷

Kur'ân i'câzının 'ister kısa olsun ister uzun olsun mevcut mushaf tertibindeki sûrelerde' tahakkuk ettiğini ileri sürenlerin yaklaşımı pürüz teşkil etmektedir. Örneğin, Kur'ân ve Tefsir metodolojisinde Fil-Kureyş, Enfâl-Tevbe ve Duhâ-İnşirâh sûrelerinin tek bir sûre olduğu rivâyet edilmektedir.⁹⁸ Buna göre Kur'ân'ın i'câzı kısa olsun uzun olsun "sûre" ile sınırlı ise bu tür rivâyetler nasıl değerlendirilecek? Mu'âraza için Enfâl-Tevbe bütünü veya salt Fil veya Kureyş sûresi mi esas alınacaktır? Bu bağlamda ayrıca, 'Bakara sûresi gibi uzun bir sûreden bir âyet kaldırıldığında sûrenin bütünlüğü açısından i'câzlık ve tehaddîlik ortadan kalkacak mı? Nüzûl döneminde tehaddîye davet yapılırken tamamlanmamış olan sûreler ile tehaddînin yapıldığı nasıl düşünülebilir?⁹⁹ Nüzûl döneminde mu'ârizların Kur'ân tehaddîsine cevap veremeyişlerinin sebebi olarak Kur'ân tertibinin bilinemeyişi olduğu ileri sürülebilir mi?¹⁰⁰ Nüzûl dönemi sonrasında sınırları belli olmadığı iddia edilen sûrelere dair i'câzın mâhiyeti ve keyfiyeti nasıl ortaya konulacaktır?' şeklinde sorular sorulabilir.

Übey b. Ka'b'tan (ö. 30/650) aktarıldığına göre, bazı sahabîler Enfâl sûresi ile Tevbe sûresini tek bir sûre, bir kısmı da müstakil sûreler olarak görüyorlardı.¹⁰¹ Bu yüzden Hz. 'Osmân istinsâh faaliyetinde her iki görüş sahiplerini memnun etmek adına, bir taraftan Tevbe'yi Enfâl'den ayırarak her ikisinin müstakil birer sûre olduğunu göstermeyi; diğer taraftan da Tevbe sûresinin başına besmele koydurtmayarak onun Enfâl ile birlikte bir sûre olduğu imajını vermeyi amaçlamıştır.¹⁰² Hz. 'Osmân'dan gelen başka bir rivâyette o, Tevbe sûresinin başına besmele konmamasını şöyle izâh etmektedir:

Bazen Hz. Peygamber'e birkaç bölümlük sûreler inerdi. Kendisine vahiy geldiği zaman bir kâtip çağırıp: '*Şu âyetleri içinde şunların ve şunların anlatıldığı falan sûreye koyun.*' derdi. Enfâl sûresi Medîne'de ilk nâzil olan, Tevbe ise kendisine en son inen sûrelerdendir. Esasen her iki sûrede

⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 104.

⁹⁸ Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'ânü'l-Mecîd*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Sayda, ts., s. 50-59.

⁹⁹ İbn 'Akîle el-Mekkî'nin belirttiğine göre Kur'ân'ın büyük çoğunluğu sûre sûre değil pasaj pasaj nâzil olmuştur. Fâtîha, İhlâs, Kevser, Tebbet, Beyyine, Nasr, Felak, Nâs, Mürselât, Saf ve En'âm toplu halde inen sûrelerden bir kısmıdır. En'âm sûresinin parça parça mı yoksa toplu halde indiği konusunda ihtilâf vardır (bk. İbn 'Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, I, 342).

¹⁰⁰ Bâkılânî temrîz sîgasıyla Kur'ân'ın tehaddîsine konusunda serdedilen bir görüşe yer vermektedir: "*Nüzûl dönemi müşriklerin Kur'ân tehaddîsine cevap getiremeyişlerinin sebebi, Kur'ân'ın tertibini bilmemelerinden kaynaklanmaktadır.*" (bk. el-Bâkılânî, *i'câzü'l-Kur'ân*, s. 44).

¹⁰¹ el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, II, 336.

¹⁰² İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsir*, III, 389-390.

benzer olaylardan bahsedilmektedir. O yüzden ben, bu iki sûrenin tek bir sûre olduğunu zannettim. Hz. Peygamber de hayattayken bize bunu açıklamamıştır. Bu sebeple ben bu iki sûreyi araya besmele koydurtmadan arka arkaya yazdırdım.¹⁰³

Enfâl-Tevbe sûreleri bağlamında yukarıda verilen alıntıda açıkça görüleceği üzere *pre-canonical text* yani Kur'ân'ın mushaf suretine bürünmeden önceki keyfiyeti tartışmalı olup tüm teoriler, kuramlar ve sûreye ilişkin tanımlar *post-canonical text* üzerine kurulmuştur. Bu nedenle Kur'ân iktibâsların teaddüline konu olup olmayacağı meselesini "sûre" ile sınırlandırdığımızda iki bilinmeyenli bir denklemle karşı karşıya olduğumuz görülmektedir. Dolayısıyla "sûre" kaydıyla ne kastedildiği açık değildir. Sûreden daha azı değil, tamamlanmış (mütakâmil) bir sûre midir? Yoksa Kevser sûresinin âyet sayısı kadar ya da kelimeleri yahut harfleri miktarınca mıdır? 'Mu'ciz olan daha az değil, mütakâmil bir sûredir' denildiğinde bu durumda, Bakara sûresinin sonundan bir âyet veya bir kelime ya da üçte biri, yarısı veya başından bir pasaj olmadığında, Bakara sûresi mu'cize olmayacaktır. Netice olarak bu yaklaşıma göre sûrenin içerisinden bir âyet yahut bir kelime olmadığında, Kur'ân'a mu'âraza yapılabileceği anlamına gelecektir. Oysa böyle bir görüşün İslâm düşünce tarihinde benimsenmediği ve buna karşı düşüncelerin ortaya konulduğu görülmektedir. Bu bağlamda İbn Atiyye şöyle demektedir: *"Herhangi bir kimse, belâgat yönü kuvvetli olan bir kasideyi veya bir yazıyı, bir sene boyunca durmadan değiştirir, ilavelerle düzeltir durur. Fakat bu durum Kur'ân için geçerli değildir. Kur'ân'da bir 'kelime' çıkarılsa, bundan daha güzel bir ifadeyi bulmak üzere Arap dilindeki bütün lügatler karıştırılsa, Kur'ân'da kullanılan kelimenin yerini tutacak bir kelimeyi bir kimsenin bulması imkânsızdır."*¹⁰⁴ İbn Atiyye ve diğer âlimlerde müşâhede edilen 'Kur'ân'ın her parçasının her yönüyle mu'cize olduğu' hükmünün, dinî âidiyet ve mezhebî eğilimlerden esinlenilerek ortaya konulan söylemler olduğu anlaşılmaktadır.

'Mu'ciz olanın en kısa sûre olan Kevser sûresinin âyetlerinin sayısı' olduğu ileri sürüldüğünde, bu durumda el-âyetü'l-müdâyene'nin (el-Bakara 2/282) mu'cize olmaması gerekecektir. Çünkü söz konusu âyet, Kur'ân'ın en uzun âyeti olmasına rağmen, üç âyetten müteşekkil değildir. Bununla birlikte *"ve'l-fecri ve-leyâlin 'aşrin ve's-şef'i ve'l-vetri"* (el-Fecr 89/1-3) pasajı, üç âyetten müteşekkil olması sebebiyle mu'cize olması gerekir. Keza el-âyetü'l-kürsî (el-Bakara 2/255) ve bunu takip eden iki âyetle (2/256-257) birlikte ele alındığı takdirde mu'cize olacaktır. el-Âyetü'l-kürsî veya el-âyetü'l-müdâyene'nin tek başına mu'cize sayılmayıp fecr-leyâl-'aşr

¹⁰³ Tirmizî, "Tefsir", 9. Ayrıca bk. el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 10; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II, 475-476.

¹⁰⁴ İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz*, I, 52.

kelimelerinin birlikte mu'cize sayılması veya sanâdidü'l-'Arabın ve dolayısıyla kelâm-ı beşere dair sözlerin olduğu gibi aktarıldığı İsrâ sûresinin 90-93. âyetlerinin i'câz ve tehadîye konu olduğunun ileri sürülmesi, Kur'ân'ın bütünlüğünde ortaya konulan tehadî anlayışı ile uyum sağlamadığı söylenebilir.¹⁰⁵ Bu bakımdan Tefsir ve Kelam âlimlerinin sûre ile tehadî kuramlarının, Kur'ân bütünselliğine ve ilâhî iktibâslara uyarlandığında birtakım sorunlara yol açtığı müşâhede edilmektedir.

Uzun sûrelerin tehadîye konu olması, kısa sûreler gibi bilinen bir durum mudur? Kur'ân'ın mu'cize miktarı olarak kabul edilen miktar, Bakara sûresi gibi midir? Uzun sûrelerin i'câzlığı ve tehadîye konu olmasının kısa sûreler gibi bilinip bilinmediği sorununa Bâkılânî ve Zerkeşî değinmekte ve bu konuda Eş'arî'den bir nakilde bulunmaktadırlar. Eş'arî'ye göre mu'cize olduğu bilinen her bir sûrenin tehadîye konu olup olmadığı konusu, Arapların acziyeti ile bilinmektedir. Bâkılânî'ye göre Eş'arî'nin bu yaklaşımı isabetlidir. Çünkü bu yaklaşım, Kur'ân'ın ister uzun ister kısa bir sûresi olsun tehadîye konu olduğu ve Arapların bu konuda tehadîye cevap veremedikleri bilindikten sonra istidlâl etmek suretiyle bunu tüm sûrelere teşmil etmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre kısa sûrenin tehadîsi ile uzun sûrenin tehadîsi aynı olacaktır.¹⁰⁶

Sûre ile tehadînin konu edinildiği Bakara (2/23), Yûnus (10/38) ve Hûd (11/13) sûrelerinde geçen "sûre" ile tehadînin, henüz tamamlanmamış ve bölüm bölüm nâzil olan Bakara gibi sûreler olmadığı açıktır. Tefsir merviyâtında belirtildiğine göre "sûre ile tehadînin" söz konusu olduğu âyetlerden Yûnus ve Hûd sûreleri Mekke iken Bakara sûresi ise Medenî'dir.¹⁰⁷ Dolayısıyla sûre mefhûmunun Mekke döneminde bilindiği ve buna göre tehadînin yapıldığı görülmektedir. Nüzûl sıralamasına göre Yûnus sûresi 51. sûre iken Hûd sûresi ise 52. sûredir.¹⁰⁸ Hûd sûresinin 13. âyetinde Kur'ân'ın sûreleri gibi "on sûreyle yapılan tehadî" ile tamamlanmış sûre kastedildiği takdirde Hûd sûresinin inişinden önce bütün eczâsıyla tamamlanmış on sûrenin bulunduğunu ileri sürmemiz gerekecektir. Oysa Tefsir merviyâtından hareketle Hûd sûresinden önce 10 sûrenin tamamlandığını mutlak manada ileri sürmemiz mümkün gözükmemektedir. Bu konuda itimat edilebilecek sahîh hadîslerin de olmadığı müşâhede edilmektedir. Ayrıca Mekke

¹⁰⁵ İbn Hazm'ın tehadî teorilerine dair benzer eleştirileri için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 30-31.

¹⁰⁶ el-Bâkılânî, *i'câzü'l-Kur'ân*, s. 387-388; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 109.

¹⁰⁷ Mekke ve Medenî sûrelere ilişkin meseleler için bk. İbn 'Akile el-Mekke, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, I, 204-217.

¹⁰⁸ Seyyid Kutub bu konuda şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "*Esbâbü'n-nüzûl rivâyetleri içerisinde, Yûnus sûresindeki tehadî âyetinin, Hûd sûresindekinden sonra inzâl edildiğini ispatlayan herhangi bir rivâyet yoktur. Bu gibi konularda tahakküm kabilinden [Ben böyle söyledim ve böyle oldu!] şeklinde bir sıralama (et-tertîbu't-tehakkümü) câiz değildir.*" (bk. Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, IV, 1861).

döneminde sûre ile tehdâdînin konu olduğu Yûnus ve Hûd sûreleri de Medine'de tamamlanmıştır.¹⁰⁹ Bu durumda sûreyle tehdâdî ile Kur'ân'ın pasajlarının kastedilmesinin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

İlgili âyetlerde geçen "sûre" ile tehdâdînin, henüz tamamlanmamış ve zamanla tamamlanan sûrelerin kastedilmesi, nüzûl muhataplarına mâhiyetinin ne olduğu belirlenmeyen veya bilinmeyen bir şey ile meydana okumak anlamına gelecektir. Dolayısıyla "sûre" ile tehdâdîden maksat, bir celsede inen pasajlar olmalıdır. Bir celsede bazen bir sûrenin tamamı veya bir sûrenin bir kısmı da nâzil olabiliyor. Netice olarak Kur'ân'da geçen "sûre" kelimesi, zamanla ulemânın terminolojisinde anlam yolculuğunu sürdürmüş olup instinsâh faaliyeti sonrası şekillenen mushafın özel bölümlerine ad olmuştur. Buna göre müfessir ve mütekellim ulemâya göre "sûre", 'başlangıcı ve sonu olan ve en az üç âyetten oluşan Kur'ân bölümlerinden her biri' olmaktadır.

Son tahlilde denilebilir ki Kur'ân'ın bütünlüğüne göre "sûre" kelimesinin mefhûmu ile Tefsir ve Kelam geleneklerinde terminolojik anlamda yüklenen mananın aynı olmadığı anlaşılmaktadır. Kur'ân, bir celsede vahyedilen pasajlara "sûre" derken Tefsir ve Kelâm ulemâsı sûreyi Kur'ân'ın mevcut tertibine göre tanımlamışlardır. Kanaatimize göre Kur'ân'da tehdâdînin sûre ile yapıldığının açıklandığı pasajlarda "sûre" ile kastedilen şey, Kur'ân'ın mevcut tertibine göre oluşan ve 114 sûreden oluşan pasajlar değildir. Dolayısıyla Kur'ân'ın tehdâdîye çağırdığı şey 114 sûreden bir sûrenin benzerini getirmek değil bir celsede inen pasajlar bütünü olmalıdır.

E. ÂYET İLE TEHADDÎ

Kur'ân'da tehdâdînin ölçüsü konusunda ortaya konulan yaklaşımlara bakıldığında, uzun âyetler veya kısa olsun uzun olsun tehdâdînin "âyet" ile veya "âyet" in bir parçasıyla yapıldığını ileri sürenlerin olduğu görülmektedir. Bu bakımdan ilâhî iktibâsların i'câz ile ilişkisinin mâhiyetini tespit etmede "âyet" terimi önem arz etmektedir. Âyet terimi, Kur'ân'ın iç düzeni ile ilgili bir terim olması sâikiyle Tefsir terimbilimin aslî terimlerinden sayılabilir. Âyet kelimesinin sözlük anlamı, "bir şeyin ve bir amacın mevcudiyetini gösteren alâmet"tir. Bu anlama bağlı olarak âyet

¹⁰⁹ Tefsir merviyâtında aktarıldığına göre Yûnus sûresi konusunda şöyle denilmiştir: "Sûrenin başından kırkinci âyete kadarki kısmı Mekki'dir. Sûrenin geri kalan kısmı ise Medeni'dir." Hûd sûresi ile ilgili de şu üç âyeti müstesna sûrenin tamamının Mekki olduğu söylenmiştir: (i) "Sana vahyedilen âyetlerin bir kısmının tebliğini terk edecek değilsin ya!" (Hûd 11/12). (ii) "Rabbinden gelmiş açık bir delile dayanan kimse (hiç ötekiler gibi olur mu)?" (Hûd 11/17). (iii) "Gündüzün iki tarafında namaz kılın." (Hûd 11/114). Bu konuda detaylı mülâhazalar için bk. İbn 'Akile el-Mekki, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, I, 227.

kelimesi, “emâre, gösterge, açık alâmet, delil, belge, ibret, işaret ve mu’cize” gibi manalarda kullanılmaktadır.¹¹⁰

Âyet kelimesinin terminolojik anlamına dair Tefsir ve Kelam terminolojilerinde çok sayıda tanım yapılmıştır. Bu tanımlardan birine göre âyet, lafzî açıdan birbirinden ayrılmış her Kur’ân cümlesidir. Sûreleri meydana getiren âyetler, bu ta’rîfe göre belirlenmiş ve böylece sûrelerin âyetleri tespit edilmiştir.¹¹¹ Bir diğer tanıma göre ise âyet, Kur’ân’ın bir hüküm bildiren her demetine ve cümlesine denir. Bu bir sûre, birkaç cümle veya bir sûrenin bir cümlesi olabilir.¹¹² Bu tanımda görüldüğü üzere bir sûrenin bütünü de âyet olarak değerlendirilebilir. Başka bir tanıma göre ise âyet, başı ve sonu tevkîfî olarak bilinen, Kur’ân harflerinden meydana gelen cümleye denir. Yani, kendisinden sonra gelene “âyetin başlangıcından”; kendisinden önce gelene “âyetin sonundan” ayrılan, kendi halinde müstakil olan kelâmdır. Sûre âyetleri içine alan Kur’ân pasajları olması sebebiyle “kendi başına müstakil olan” kaydı, “sûre” terimini ta’rîfin dışında bırakmaktadır.¹¹³

Âyet ile tehadînin mâhiyetinden söz edebilmek için tek kelimeli, uzun veya kısa âyetlere dair mülâhazalara ve âyetlerin sayısı ile ilgili tartışmalara da değinmek gerekmektedir. Bu bağlamda Ebû Amr ‘Osmân ed-Dânî (ö. 444/1053), “necm, duhâ, ‘asr” gibi fevâtihi’s-süver dışında “sûrelerin ortasında”, “Müdhâmetân/O iki cennet yemyeşildir.” (er-Rahmân 55/64) âyeti dışında tek bir kelimedenden oluşan bir âyeti bilmediği bilgisine yer vermektedir.¹¹⁴ Vâhidî âyetlerin mevcut tertibinin tevkîfî olduğunu belirtmektedir. Ona göre âyetlerin mevcut tertibi tevkîfî olmasaydı daha az kelimeli söze, “âyet” adı verilmesi câiz olacaktı.¹¹⁵ Benzer şekilde Zemahşerî’ye göre de âyetlerin tespiti, tevkîfî bir ilme dayanır, kıyâsa mecâl, mahal yoktur. Ona göre âyetler vahiy ile belirlendiği için الم ve المص’ı birer âyet addetmişler; المر ve المر’ı ise âyet saymamışlardır. Keza حم’leri, طه ve يس’i âyet kabul etmişler; طس’ni ise âyet kabul etmemişlerdir.¹¹⁶ Dânî ve Zemahşerî’nin de ifade ettikleri gibi Kur’ân’da çok sayıda tek kelimedenden oluşan âyetler

¹¹⁰ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 101-102; el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 107; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 220.

¹¹¹ “Küllü kelâmin minhu münfasilun bi-faslin lafziyyin” (bk. el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 101-102; el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 107).

¹¹² el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 101-102; el-Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 107; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 219.

¹¹³ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 219-20; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 76.

¹¹⁴ Ebû Amr ‘Osmân ed-Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyyi’l-Kur’ân* (nşr. Gânim Kuddûrî el-Hamed), Merkezü’l-Mahtûtât ve’t-Türâs ve’l-Vesâik, Safât 1414/1994, s. 126.

¹¹⁵ Ebû’l-Hasan ‘Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü’l-basît* (nşr. Abdülazîz Sutam Âl-i Suud, Türkî b. Sehûl el-‘Uteybî), Dârü’l-Musavveri’l-‘Arabî, İskenderiye, ts., II, 421-422; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 76.

¹¹⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 140; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 76.

bulunmaktadır. Kur'ân'da tehadînin âyet ile olduğu telakkisine göre tek kelimeden oluşan necm, 'asr ve duhâ gibi kelimeler de tehadîye konu olacaktır. Bu bağlamda, 'Kur'ân'da tek kelimeden oluşan âyet sayısı kaçtır? Kur'ân'da tehadî âyet ile tahakkuk ettiyse mu'ârizlar, böylesi bir tehadî ile toplamda kaç âyet ile karşı karşıya kalmışlardır?' şeklinde sorular sorulabilir.

İbn Abbâs'a göre Kur'ân'ın tamamı 6616 âyettir. Harflerin tamamı ise 323671'dir. İslâm düşünce tarihine bakıldığında Kur'ân âyetlerinin sayısının 6000 olduğunda ittifakın olduğu ve ihtilâfın 6000'in üstündeki sayıda tahakkuk ettiği görülmektedir. Bazıları bu sayıya ilavede bulunmazken bazıları 204 ilave etmektedir. Ayrıca 214, 219, 225 ve 236 âyet ilave edildiği de söylenilmektedir.¹¹⁷ Beyhakî (ö. 458/1066), *Şu'abü'l-İmân* adlı eserinde Hz. Âişe'den merfû' olarak şu hadîsi nakletmektedir: "*Cennet derecelerinin adedi, Kur'ân âyetlerinin sayısı kadardır. Kur'ân ehlinde biri cennete girdiğinde, üstünde derece olmayan bir mevkiye sahip olur.*"¹¹⁸ Netice olarak Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 543/1148) de işaret ettiği gibi "*Kur'ân âyetlerini saymak, Kur'ân'ın zor konularından biridir.*" Çünkü âyetler; uzun, kısa olduğu gibi; manası bir âyette tamamlanan; söz bitimine kadar devam eden; kelâmın içinde bulunan âyetler şeklindedir. Selef ulemâsının âyetlerin sayısı hakkındaki ihtilâf sebebi, Hz. Peygamber'in tevkîfi olarak âyet başlarında durmasıdır. Âyetin yeri öğrenilince tamamlanırdı. O ânda âyeti dinleyen, onun fâsıla olmadığını zannederdi.¹¹⁹

Kur'ân âyetlerinin sayısı hakkında tahakkuk eden bu ihtilâf göz önünde bulundurulduğunda, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde âyet mefhûmunun olduğu ancak bugünkü anlamda bütün âyetlerin başı ve sonunun tam olarak belli olmadığı ve bu konuda bir ihtilâfın olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte söz konusu ihtilâf, âyet fazlalığı veya eksikliği ile ilişkili değildir. Bu konuda ihtilâfın temel sâiklerinden biri, sûre başlarında yer alan besmelenin âyet sayılıp sayılmayacağıyla ilişkilidir. Ayrıca bazı âlimlerin bir âyette yer alan bazı cümleleri birkaç âyet sayabilmeleri veya birkaç âyeti tek bir âyet addetmeleri de Kur'ân âyetlerinin sayısı

¹¹⁷ Tehânevî âyetlerin sayısına dair aşağıdaki şiire yer vermektedir:

آیت قرآن که جان را دلکش است شش هزار و شصت و شش است

"Ruhu cezbeden Kur'ân âyetlerinin sayısı 6666'dır" (bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 991). Ömer Nasuhi Bilmen'in nakline göre Kemâlpâşazâde de âyetlerin sayısını şu şekilde nazma çevirmiştir:

Bilmek istersen eğer sen 'aded-i âyâtı Cümlesi altı bin ü altı yüz altmışaltı

Bu konuda detaylı mûlahazalar için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirin)*, Ravza Yay., İstanbul 2015, I, 11.

¹¹⁸ el-Beyhakî, *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*, III, 380; es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 433-135; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 76-77, 990-991.

¹¹⁹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 433-135; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 76-77, 990-991.

konusunda farklı rakamların oluşmasına neden olduğu görülmektedir. Dolayısıyla âyetlerin sayısı ile ilgili ihtilâfın, âyet fazlalığı veya eksikliği ile ilgili olmadığı ve bunun teknik bir husus olduğu söylenebilir.

İslâm düşünce tarihinde tehattî ölçüsü konusunda “âyet ile tehattî”nin imkânından ilk söz edenin Mu‘tezile kelâmcısı Rummânî olduğu görülmektedir. Rummânî’ye göre Kur’ân’ın i‘câzı, en kısa sûre de olsa “sûre” veya “uzun âyet”lerde tahakkuk etmektedir.¹²⁰ En kısa sûre olan Kevser sûresi esas alındığında Kur’ân’da tehattî ölçüsünün “üç âyet olduğu” anlaşılmaktadır. Kur’ân’da 6000 kadar âyetin olduğu konusunda ittifak olduğuna göre bu yaklaşım benimsendiğinde Kur’ân’ın tehattî yaptığı ve dolayısıyla muhtevi olduğu mu‘cize sayısı 114 değil iki bini aşacaktır.

Bâkılânî, Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî’den Kur’ân’ın mu‘cize oranını şu şekilde nakletmektedir:

Kur’ân’ın mu‘âzırlarını ‘acze düşürdüğü asgari miktar ister uzun ister kısa olsun fark etmez sûredir veya bir sûrenin miktarı kadar olan âyet grubudur. Bir âyet, Kevser sûresi dâhil ‘harflerin sayısı açısından bir sûre miktarı kadar’ olursa mu‘âzırlarına meydan okumaya elverişli olur. Meydan okuma için bu miktardan daha az olan kısma dair bir delil bulunmamaktadır. Mu‘tezile’ye göre her sûre kendi başına mu‘cizedir. Onlardan bizim görüşümüze benzer bir şey (yani Kur’ân’ın mu‘cize olan kısmının en azı ister kısa ister uzun olsun bir sûre veya ona denk olan bir şey) de nakledilmiştir. Ancak onlardan bir kısmı âyetin sûre kadar olmasını şart koşmamış, aksine uzun âyetler olmasını ileri sürmüşlerdir.¹²¹

Bâkılânî’nin Eş‘arî’ye isnâd ettiği bu görüşe göre bir âyet, Kevser sûresinin harf miktarı kadar olması durumunda mu‘ciz olur. Ancak Kevser sûresinin harflerinden daha az harfi olan âyet veya âyet grupları ise mu‘ciz değildir. Bu yaklaşıma göre kelâm-ı beşerden aktarmaların olduğu ilâhî iktibâslardan her biri, Kevser sûresinin harflerinin sayısına denk olması durumunda mu‘ciz olma niteliği taşıyacaktır. Bâkılânî, kısa sûrelerin (*es-sûverü’l-kısâr*) veya Kevser sûresinin harf sayısı oranındaki âyetlerin mu‘ciz olmadığını ve bunlarla tehattînin yapılmadığını ileri sürenleri, “mülhid” ve “zındık” addetmektedir. Ona göre kısa sûrelerin (*es-sûverü’l-kısâr*) veya Kevser sûresinin harf sayısı oranındaki âyetlerin mu‘ciz olmadığını bir ‘mülhid’ ve ‘zındık’ ileri sürerse ona şöyle denilir: “İ‘câz bizim beyân ettiğimiz gibi tahakkuk etmiştir ve bu şekilde Araplar mu‘âraza edememişlerdir. Mülhid ve zındıklar, Kur’ân’ın bütününün i‘câz ve tehattî niteliğini

¹²⁰ er-Rummânî, *en-Nüket fî i‘câzî’l-Kur’ân*, s. 78.

¹²¹ el-Bâkılânî, *i‘câzü’l-Kur’ân*, s. 386-387, 433. Ayrıca bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 108.

taşımadığına inanmaktadırlar. Dolayısıyla i'câzın ayrıntılarını konu edinen bu sorunun onlara isnâd edilmesi ve onların bu konuda münâzara etmeleri doğru değildir.”¹²²

Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserinde Kevser sûresinin harf sayısı oranındaki âyetlerin mu'ciz olduğuna dair çok sayıda âyete yer vermektedir. Ona göre Kur'ân bütünselliğinde yer alan âyetler tek tek mülâhaza edildiğinde i'câzı kavramak mümkündür. Ayrıca Kur'ân'da 114 sûre değil de tek bir sûre hatta bir sûrede anlatılan tek bir söz dahi olsaydı, bu durum Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymaya yeterli olurdu (*lev lem tekün illâ sûretün vâhidetun lekefet fi'l-i'câz*). Dolayısıyla ona göre i'câzın bir âyette olup bir başka âyette olmadığını savunmak ya da bir sûrenin teahhûdîye konu olduğunu diğerlerinin teahhûdîye konu olmadığını ifade etmek veya bir pasajın mu'cize niteliğini taşıdığını diğerlerinin ise bu vasfı hâiz olmadığını ileri sürmek doğru bir yaklaşım değildir. Bununla birlikte o Kur'ân bütünselliğinde, i'câzın bazı pasajlarda açık; bazılarında ise kapalı olduğunu da kabul etmektedir.¹²³ Buna göre Kur'ân'ın iç düzeniyle ilgili olan her şey ve onun ana konularından tâlî konuların anlatıldığı her pasaja kadar ve dolayısıyla bir bütün olarak Kur'ân'ın her anlatımı i'câza konu olmaktadır.

Âyet ile teahhûdî telakkisini savunanların yalnızca Eş'arî, Rummânî ve Bâkılânî gibi klasik dönem mütekaddimûn ulemâ olmadıkları aynı zamanda müteahhirûn dönemde de bu telakkiye sahip olanların olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), İbn Teymiyye ve İbn Hacer el-'Askalânî'nin¹²⁴ isimlerine yer verilebilir. Âmidî'ye göre Kur'ân'da eşsiz nazım, fevkalade ifade gücü ve manaları bakımından mûcize olmayan âyet yoktur.¹²⁵ İbn Teymiyye'ye göre ise Kur'ân'ın az olsun çok olsun bütünü her bir parçasıyla teahhûdî yapılmıştır. “Doğru söylüyorlarsa ona benzer bir söz getirsinler.” (et-Tûr 52/34) âyetine dayanarak bu görüşü ileri sürmüştür. Ayrıca Kur'ân'da bir sûre miktarından az olanın teahhûdîye konu olmadığına ve i'câzdan söz edilemeyeceğine dair herhangi bir delil de yoktur. Aksine “De ki: İnsanlar ve cinler

¹²² el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 389.

¹²³ “Şayet elimizde tek bir sûre olsaydı, bu dahi i'câzı ortaya koymaya yeterdi; varın siz Kur'ân'ın tamamını düşünün. Hatta bir sûrede belli konu etrafındaki bir sözden başka bir şey olmasaydı, o kadarı dahi kâfi gelirdi; ikna eder, sadra şifa verirdi. Örneğin, Şu'arâ sûresinden sadece Hz. Mûsâ kıssasını bilsen, ondan başka kanıt aramazdın.” (bk. el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 297-307, 312).

¹²⁴ İbn Hacer el-'Askalânî de âyet ile teahhûdînin imkânına dair bir değerlendirmeyi *Fethû'l-bârî* adlı eserinde aktarmaktadır. “Kur'ân'daki en kısa sûre İnnâ e'taynake'l-kevser'dir. Bir başka sûreden İnnâ e'taynake'l-kevser suresi kadar bir miktar, ister bir âyet, ister daha fazla sayıda âyet, isterse bir âyetin bir kısmı kadar olsun, bu kadarı da onun onlara karşı kendisi ile meydan okuduğu şeyin kapsamı içerisindedir. Buna göre Kur'ân mu'cizeleri bu yönüyle oldukça çok sayıya ulaşabilmektedir.” (bk. İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethû'l-bârî*, VI, 711).

¹²⁵ “Mâ min âyetin mine'l-Kur'âni illâ ve hiye'stemelet 'aleyhi mine'n-nazmî'l-bedî'i ve't-tertîbî'l-belîğî ve'l-ma'nâ mu'cizetün” (bk. Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelem* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüljatîf), Vizâretü'l-Evkâf, Kâhire 1391/1971, s. 351).

bu Kur'ân'ın benzerini ortaya koymak üzere bir araya gelseler, birbirlerine yardımcı olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar." (el-İsrâ 17/88) âyetinde¹²⁶ belirtildiği üzere tehdîdîye cevap vermek üzere mu'ârizların bir ittifakları olsa bile başarılı olamayacakları belirtilmiştir.¹²⁷ Tehaddînin sarfe ile tahakkuk ettiğini ileri süren İbn Hazm da yukarıda söz konusu edilen âyetten yola çıkarak Kur'ân'dan olan her bir şeyin Kur'ân olduğu ve Kur'ân'dan olan her şeyin de mu'ciz olduğu konusunda tartışma olmaması gerektiğini ifade etmiştir.¹²⁸

'Kur'ân'ın i'câzının şekli, onun belâgat mertebelerinin en üst noktasında olmasıdır' şeklinde ortaya konulan yaklaşıma İbn Hazm, *"Tıpkı, Nûh'a ve ondan sonra gelen peygambere; İbrâhîm'e, İsmâ'il'e, İshâk'a, Ya'kûb'a ve torunlarına, İsâ'ya, Eyyûb'a, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleymân'a vahyettiğimiz gibi, şüphesiz sana da vahyetmekteyiz... ki Dâvûd'a da Zebûr vermiştik."* (en-Nisâ 4/163) âyetiyle itiraz etmektedir. İbn Hazm, 'bu âyet belâgatın en üst derecesinde olması bakımından mu'ciz midir, değil midir?' şeklinde bu yaklaşımı sorgulamakta ve eleştirmektedir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Onlar bu âyetin mu'ciz olmadığını söylerlerse kâfir olurlar; bunun mu'ciz olduğunu söylerlerse, tasdik etmiş olurlar. Onlara şöyle sorulur: Sizin şartlarınıza göre bu söz belâgatın en üst derecesinde midir? Eğer onlar 'evet' derlerse, kibirli davranmış olurlar ve zahmetten kaçınırlar. Çünkü âyette geçen ifadeler sadece peygamber isimleridir, onların şartlarına göre burada bir belâgat yoktur.¹²⁹

İbn Hazm'dan yapılan bu iktibâsa bakıldığında mu'cize miktarından söz etmek doğru değildir. Zira ona göre Kur'ân'ın her bir âyeti, her bir pasajı mu'cizdir. Ona göre Eş'arîlerin kelâm-ı mu'ciz için ortaya koydukları "sûre" kaydı temelde *"fe'tû bi-sûretin mislihi"* (Yûnus 10/38) âyetine dayanmaktadır. Ona göre Allah bu âyette bir sûreden daha azının mu'ciz olmadığını belirtmediği için bu konuda bu âyetle istidlâlde bulunmak isabetli bir yaklaşım değildir.¹³⁰

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya (ö. 458/1066) göre *"قُلِّيَاتُوا بِحَدِيثِ مُحَمَّدٍ/Doğru söylüyorlarsa ona benzer bir söz getirsinler."* (et-Tûr 52/34) âyetinden anlaşıldığına göre Kur'ân'ın bir âyetinin bir parçası da

¹²⁶ Mısırlı âlim Şa'râvî'nin (1911-1998) belirttiğine göre İsrâ sûresinin 88. âyetinde, bir meydan okumanın olduğu müsellemidir. Bu sebeple söz konusu âyette geçen *"kul"* kelimesi, "de ki" anlamında olmayıp "Ey Muhammed! Bu durumu ilân et, insanlığa bildir" demektir (bk. Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, Ahbâru'l-Yevm, Kâhire, ts., XIV, 8726).

¹²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, XVI, 536; XX, 481-482.

¹²⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 29.

¹²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 28-29.

¹³⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 29.

mu'ciz olabilmektedir (*fî ba'di âyetin mine'l-Kur'âni i'câzun*).¹³¹ Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî'ye (ö. 510/1116) göre ise âyetin bir parçasında değil "âyet" in bütününde i'câz söz konusudur. Kelvezânî'ye göre onun bu yaklaşımı, mutlak olarak düşünülmemelidir. Zira uzun âyetlerin (*el-âyetü't-tivâl*) içerisinde i'câz söz konusu olabiliyorken "*Sümme nazare/Şöyle bir baktı.*" (el-Müddessir 74/21) âyeti gibi kısa âyetlerde i'câzdan söz etmeye gerek yoktur.¹³² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Kelvezânî'ye isnâd edilen bu görüşten hareketle Kur'ân'ın, anlam ifade eden küçük-büyük her söz biriminin, yani âyet veya âyetten daha az ifadenin mu'ciz olduğunu belirtmek mümkündür. Sonuç olarak bu yaklaşıma göre Kur'ân'ın mu'cizlik oranı âyet ve sûre ile kayıtlanamaz.

Kâdî İyâz'a göre tehdâd'in sûre ile olduğunu belirtmiştik. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İyâz, aynı zamanda Kur'ân'ın bazı âyetlerinin de muhteva bakımından tehdâd'îye konu olduğunu ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle İyâz'ın prensip olarak tehdâd'in sûre ile olduğunu savunduğunu, ancak 'âyet ile tehdâd'in de imkânına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre, Kur'ân'ın apaçık mu'cize olan bir yönü de insanlara meydan okuyup onları bazı meselelerde âciz bırakmasıdır. İnsanlara yapamayacakları, edemeyeceklerini bildirmiş, onlar da yapamamış ve çaresiz kalmışlardır. İyâz bu konuda, "*Kulumuza indirdiğimizden yana şüpheniz varsa, haydi, siz de Allah dışındaki (destekçi ve) şahitlerinizi çağırıp buna benzer bir sûre getirin. Fakat yapamazsanız ki yapamayacaksınız...*" (el-Bakara 2/23-24); "*De ki; Allah katında âhiret yurdu başkalarının değil, yalnız sizinse, haydi ölümü isteyin... Daha önce yaptıkları şeylerden dolayı, bunu hiçbir zaman isteyemezler.*" (el-Bakara 2/94); "*Bu konuda her kim sizinle tartışır, de ki: Gelin oğullarımızı-oğullarınızı, kadınlarımızı-kadınlarınızı, kendimizi-kendinizi çağıralım; sonra da gönülden bir beddua ederek 'Allah'ın laneti yalancılara üstüne olsun' diyelim.*" (Âl-i 'İmrân 3/61) âyetlerini örnek olarak sunmaktadır.

Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî (ö. 831/1428) ve Abdülganî b. Şâkir es-Sâdât ed-Dimaşkî'ye (ö. 1265/1849) göre Kur'ân'da tehdâd'in asgari oranı, bir âyet veya iki âyetle de tahakkuk etmiştir. Onların belirttiklerine göre "*قَالُوا بِحَدِيثِ مُحَمَّدٍ/Doğru söylüyorlarsa ona benzer bir söz getirsinler.*" (et-Tûr 52/34) âyeti tehdâd'in son aşamasıdır. Buna göre tehdâd'in bir veya iki âyet ile de yapıldığını savunmak mümkündür.¹³³ Alî el-Kârî'ye (ö. 1014/1605) göre de söz konusu

¹³¹ 'Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tahbîr fî şerhi't-Tahrîr* (nşr. 'İvâz b. Muhammed el-Karnî), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1421/2000, III, 1356.

¹³² Muhammed b. Ahmed es-Seffârî, *Levâmi'u'l-envârî'l-behiyye ve sevâtî'u'l-esrârî'l-eseriyye şerhu'd-Dürreti'l-mudiyye fî 'akîdeti'l-firkati'l-merdiyye*, Müessesetü'l-Hâfikîn, Dimaşk 1402/1982, I, 180.

¹³³ Zekerîyyâ el-Ensârî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Cem'i'l-cevâmi'* (nşr. Abdülhafîz Hilâl el-Cezâirî), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1428/2007, I, 448; Abdülganî b. Şâkir es-Sâdât ed-Dimaşkî, *Senâ'n-neyyireyn fî i'câzi'l-âyeti ve'l-*

âyet dikkate alındığında tehadînin tedricî bir yöntemle; önce “on sûre”, daha sonra bir “sûre” ve en son aşamada da bir “söz” ile yapıldığı düşünülebilir.¹³⁴

Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî'ye (1875-1933) göre Kur'ân'ın mu'ciz miktarının, kısa da olsa uzun da olsa âyet olduğu bedîhîdir. Keşmîrî'ye göre Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) de âyet ile tehadînin imkânından söz etmiştir. Keşmîrî, Tahâvî'nin cünüb veya hayızlı olan bir kimsenin Kur'ân tilâveti konusunda verdiği fetvâdan hareketle, onun böyle bir kanaate sahip olduğunu ileri sürmüştür. Tahâvî'ye göre cünüb veya hayızlı olanlar, 'bir âyet miktarından az olması' durumunda, Kur'ân'ı tilâvet edebilmeleri câizdir. Keşmîrî'ye göre Tahâvî'nin bu konudaki fetvâsından yola çıkarak, onun 'Kur'ân'ı mu'ciz miktarının kısa da olsa âyet' olduğu kanaatini taşıdığı düşünülebilir.¹³⁵

Rahmetullâh el-Hindî'ye göre ise en kısa sûre olan Kevser sûresinin âyetleri bile, benzerini getirmekten Kur'ân muârizlarını âciz bıraktığı düşünülürse, Kur'ân'ı Kerim'in tamamında bu sûre miktarı kadar mûcizeler var demektir. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân, iki binden fazla mu'cize ihtiva etmektedir.¹³⁶ Zürcânî'ye göre de “sûre” hükmü taşıyacak kadar uzunluktaki bir âyet veya âyetler Kur'ân'ın tehadî yaptığı miktarla eşdeğerdir. Buna göre Kur'ân binlerce mu'cizeyi kapsamaktadır.¹³⁷ Benzer şekilde Nûrettin 'İtr'a göre de Kur'ân'daki “tüm uzun âyetler” ve Kevser sûresinin hacmi kadar olan âyet gruplarının her biri, birer mu'cizedir ve tehadîye konu olmaktadır.¹³⁸

Modern dönem araştırmacılarından Muhammed Ahmed el-Gamrâvî'ye göre de Kur'ân'ın tehadîsi bazen bir âyet hatta bir âyetin bir parçasıyla bile olabilmektedir. Ona göre Kur'ân'ın insanları âciz bıraktığı ve kendisiyle tehadî yaptığı hakikatin “sûre” olduğunu ileri sürmek, en kısa sûre olan Kevser sûresinden daha az olan Kur'ân âyetlerinin mu'ciz olmadığı anlamına gelmemelidir. Kur'ân'ın her bir âyeti hatta âyetlerin bazı parçaları dahi mu'cizdir.¹³⁹ Gamrâvî'nin Kur'ân'ın bir âyeti veya âyetin bir parçasının mu'ciz olduğunu belirtirken çıkış noktasının ilmî i'câz olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Kur'ân'ın erişilmez bir bilgi mu'cizesi olduğu esasına

âyeteyn ve gusnû'r-riyâzî'l-meksî fi'l-hadîsî'l-kudsî (nşr. Tâhâ Muhammed Fâris), Merkezu Cum'atü'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, Dubâi 1437/2015, s. 44, 54, 57, 66.

¹³⁴ 'Alî el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ* (nşr. Abdullâh Muhammed el-Halîlî), Dâru'l-Kütübi'l-İlimiyye, Beyrût 1421/2001, I, 758.

¹³⁵ Keşmîrî, *el-'Arfü's-Şezi şerhu Süneni't-Tirmizî*, I, 153.

¹³⁶ Rahmetullâh el-Hindî, *İzhârü'l-hak*, II, 38.

¹³⁷ ez-Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, II, 262.

¹³⁸ Nureddin 'İtr, *Muhâdarât fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Câmi'atu Dimaşk, Dimaşk 1407/1987, s. 161.

¹³⁹ Muhammed Ahmed el-Gamrâvî, *el-İslâm fi 'asri'l-ilm: din ve'r-resûl ve'l-kitâb* (nşr. Ahmed Abdüsselâm el-Kardânî), Matba'atü's-Sa'âde, Kâhire 1392/1972, s. 137.

dayanan ilmî i'câz yaklaşımının, Kur'ân'ın tüm âyetlerine teşmil edilemeyeceği ehline müsellemidir.

Câhiz, tehadînin bir âyet veya bir âyet parçasıyla olmadığını savunmaktadır. Ona göre, Araplardan herhangi bir kimse, kendi içlerindeki hatiplerden ve söz üstatlarından birisine kısa ya da uzun bir sûre okusaydı, o kimse Kur'ân'da mevcut olan nazmı, lafızlarının mahreci ve eşsiz özellikleri karşısında, benzerini getirmekten âciz olduğunu açıkça idrâk ederdi. Bununla birlikte Kur'ân'ın bu tehadîsi, Kur'ân'ın bir veya iki harfinde, bir kelime ya da iki kelimesinde geçerli değildir. Nitekim insanlar fitraten, *elhamdü'lillâh*, ve *innâ lillâh*, ve *'alellâhi tevekkelnâ*, ve *rabbünellâh*, ve *hasbünellâhu* ve *ni'me'l-vekîl* gibi Kur'ân'da geçen terkîpleri ve âyet parçacıklarını sözleri arasında kullanmaya alışkındırlar. Bu ifadelerin hepsi de Kur'ân'da bulunmaktadır. Ancak bu lafız ve ifadeler Kur'ân'da yan yana değil Kur'ân'ın farklı pasajlarında dağınık yerlerde yer almaktadır. Câhiz'a göre konuşma sanatında usta olanlar veya sıradan insanlar söz konusu ifadeleri günlük konuşmalarında kullansalar da bu ifadeler tehadîye konu olamaz.¹⁴⁰ Netice olarak ona göre Kur'ân'ın kendisi ile meydana okuduğu şey, Kur'ân'ın harflerine veya kelimesine benzer bir veya iki harf ya da kelime getirmek değildir. Câhiz gibi Abdülkâhir el-Cürçânî ve Gazzâlî de Kur'ân'ın mu'cizeliğinin ve tehadîsinin tek tek kelimelerinde (*el-kelimu'l-müfredetü*) tahakkuk etmediğini, yani âyetin bir parçasının mu'ciz olmaması gerektiğini ileri sürmektedirler.¹⁴¹

Bâkullânî'nin benimsediği ve Eş'arîlere nispet ettiği 'bir âyetin en kısa sûre' uzunluğunda olması durumunda tehadîye konu olabileceği görüşü, Kur'ân'ın iktibâslarına uyarlandığında birtakım sorunlara yol açmaktadır. Öncelikle Kur'ân'da müşriklerden aktarılan iktibâsların lafzî veya manevî bir aktarım olduğu kabul edildiğinde tehadînin müşriklerin ifadelerinde vuku bulduğu anlamına gelecektir ki bu iddianın klasik dönem ulemâsından kimsenin kabul etmediği bilinen bir gerçektir. Ayrıca Kur'ân'ın en uzun âyeti olan ve âyetü'l-müdâyene (el-Bakara 2/282) olarak bilinen bu âyet, bir sayfanın bütününe oluştursa bile en kısa sûre olan Kevser sûresinin muhtevi olduğu üç âyet gibi üç âyetten oluşmadığı için tehadîye konu olmaması gerekmektedir. Mu'tezile'nin ileri sürdüğü uzun âyetlerin 'bir sûre' gibi tehadîye konu olduğu görüşü de önceki kitaplardan yapılan iktibâslara uyarlandığında aynı ifadelerin İbranice bile olsa farklı dillerde yer alıyor olması nedeniyle 'acze konu olmasının tartışmalı olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁴⁰ el-Câhiz, "Hücecu'n-Nübüvve", III, 229.

¹⁴¹ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 386; el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, II, 9-10.

II. İ' CÂZ TEORİLERİ AÇISINDAN İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN TARTIŞILMASI

Klasik dönem Kelam ulemâsı ve kelâmcı yönü olan müfessirler, Kur'ân'da tehdîdinin neliği, Kur'ân'a özgü olan i'câzın ne anlama geldiği ve ne şekilde tahakkuk ettiği konusunda çözüm yolları bulmaya çalışmışlardır. 'Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır. O'nun kelâmı da ezeli ve ebedî olmalıdır', şeklindeki teoriler ve bunları destekleyecek mâhiyetle ileri sürülen i'câz anlayışları, Kur'ân'da yer verilen ilâhî iktibâslara uyarlandığında birtakım çelişkilerin ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Örneğin, Kur'ân'da bir taraftan kulun gücünün yetmeyeceği ile mükellef tutulmayacağı belirtirken diğer taraftan müşrikler gibi nüzûl dönemi muhataplarının imân etmeyeceklerine dair Kur'ân âyetleri çelişki teşkil etmektedir. Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî'nin de belirttiği gibi Ebû Leheb için *teklîf-i mâ lâ yutâkı*n olduğu görülmektedir.¹⁴² Keza ona göre Allah Hz. Peygamber'e Ebû Leheb ve Ebû Cehil'in imân etmeyeceğini ve küfür üzere öleceklerini bildirdikten sonra Hz. Muhammed'in (s.a.) onları imâna davet etmesi *el-emru bi-dûni'l-irâdeti* kabilindendir.¹⁴³ Bu noktadan sonra Hz. Peygamber onları imâna davet etmeye devam etmekle birlikte, onların imân etmesini arzulamamaktadır. Zira onların imân etmiş olmaları, Allah'ın onlar hakkında geleceğe dair bildirmiş olduğu haberi ve "bilgi"siyle çelişmiş olacaktır.¹⁴⁴ "İ'câz teorileri açısından ilâhî iktibâsların tartışılması" başlığıyla burada, söz konusu edilen anlayışların ilâhî nakiller açısından ilişkisini tahlil etmek hedeflenmektedir.

İ'câzü'l-Kur'ân'ın mâhiyeti konusunda ilk dönem ulemâsından günümüze dek çok sayıda teorinin ortaya konulduğu görülmektedir. İ'câzı nazımla, nazmın anlam dünyasıyla, lafzın ve anlamın insicamıyla ilişkilendirenler olmuştur.¹⁴⁵ Bir başka ifadeyle ulemâ, Kur'ân'ın meydan

¹⁴² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIII, 110.

¹⁴³ Fahreddin er-Râzî'ye göre Allah kâfirlere imânı emretmiştir. Bununla birlikte 'kâfirin imânını' irâde etmesinin' imkânsız olduğuna dair yakînî burhânlar bulunmaktadır. Şu halde kâfirin imânı hakkında irâde olmadan 'emr'in olduğu görülmektedir. Buna göre "emir" ile "irâde" birbirinden farklıdır. Bu konuda detaylı mülahazalar için bk. Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 349.

¹⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, s. 54.

¹⁴⁵ İ'câzü'l-Kur'ân'ın neliği mütâlâa edilirken söz konusu terkinin bir parçası olan "Kur'ân" terimine yüklenen mefhûmlar/anlamlar, yani 'Kur'ân nedir ne değildir' meselesi önem arz etmektedir. Gazzâlî'ye göre "Kur'ân" tanımlanırken, tanımda kelâmın "mu'ciz olduğu kaydını eklemeye gerek yoktur. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Kur'ân'ın mu'ciz olması, onun, Allah'ın kitabı olmasına değil, Hz. Peygamber'in doğruluğuna delâlet eder. Zira Allah'ın kitabı olmayan bir şey ile de i'câz tasavvur olunabilir. Kitab'dan olduğu halde, âyetin bir parçasının mu'ciz olmaması mümkündür." (bk. el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, II, 9-10). Öte yandan Tâceddin es-Sübkî ve Emîr es-San'ânî gibi bazı müelliflerin ise tanımda mu'cize kaydının olması gerektiğini öne sürdükleri müşâhede edilmektedir. Bu çerçevede Sübkî Kur'ân'ı şu şekilde tanımlamaktadır: "Kur'ân, Allah tarafından Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, Fâtîha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça mu'ciz bir kelimadır." (bk. Tâceddin es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*, s. 21; el-Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, s. 30). Bu bağlamda İslâmî ilimler terminolojisinde

okuması karşısında mu'ârizların acze düşme sebeplerini tespit etme konusunda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Örneğin, Ebû Ya'lâ Muhammed el-Ferrâ'ya (ö. 458/1066) göre Kur'ân'ın i'câzı, lafız ve nazmında olup "mana"sında değildir. Ona göre "lafız" itibariyle Kur'ân'a mu'ârazada bulunulamazken "mana" yönüyle tehadîye cevap verilmesi mümkündür. Bu konuda "قُلْ فَأْتُوا" *De ki: haydi onun benzeri on tane uydurulmuş sûre getirin.*" (Hûd 11/13) âyetiyle istidlâl etmektedir. Ebû Ya'lâ'ya göre bu âyetle "mislihi müftereyâtın" ifadesi de i'câzın manada değil lafız ve nazımda olduğunu ihsâs ettirmektedir.¹⁴⁶ Gazzâlî'ye göre ise Kur'ân'ın i'câz yönü, şaşırtıcı nazmı yanında söz-mana münâsebeti-bütünlüğü (*el-cezâlet*) ve fesâhatindedir. Ayrıca Kur'ân'ın, Arapların 'hutbe, şiir ve diğer tür'den konuşmalarında kullandıkları sözlerinden farklı bir metot kullanmasıdır. Kur'ân'ın mu'cizliği ve i'câzı, 'nazmıyla cezâletî', yani 'lafız ile manası' bir araya geldiğinde tahakkuk etmektedir.¹⁴⁷ Gazzâlî gibi Miklâtî de Kur'ân'ın insanları benzerini getirmekten âciz bırakan mu'cizevî vechin, hem lafzındaki fesâhati hem de anlamındaki belâgati olduğunu ileri sürmektedir.¹⁴⁸

Fahreddin er-Râzî'ye göre Kur'ân'ın mu'cize oluşu salt nazım yönüyle olsaydı Müseylime b. Habîb el-Kezzâb'ın (ö. 21/642) "İnnâ e'taynâke'l-cevâhir. Fesallî li-rabbike ve-hâcir. İnne mübgideka raculün kâfirun/Şüphesiz, biz sana cevherleri verdik; şu halde Rabbin için namaz kıl ve hicret et; muhakkak ki sana buğzeden kâfir bir adamdır" ifadelerini "Cevâhir" şeklinde isimlendirdiği sûresi de Kur'ân nazmına yakın bir nazımda olduğu için muhteva bakımından belâgatsız olmasına rağmen Kur'ân'a mu'ârazadan sayılacaktı.¹⁴⁹ Benzer şekilde Müseylime'nin "el-Âdiyât" sûresine yaptığı nazîre teşebbüsü olarak kabul edilen "Ve't-Tâhinâti tahnen, fe'l-âcinâti 'acnen, fe'l-hâbizâti habzen, fe'l-lâkimâti lakmen/Öğüttükçe öğütenlere! Hamur yapanlara' Ekmek pişirenlere! Lokmalar halinde yiyenlere andolsun!"¹⁵⁰ ifadeleri de mu'cizeye ve Kur'ân'a mu'âzaraya örnek teşkil edecekti.¹⁵¹ Bununla birlikte Yahyâ b. Hamza'nın (ö. 749/1348) da

"Kur'ân" terimine yüklenen farklı mefhûmlar ve "Kur'ân" tanımında i'câzın olması ya da olmaması gerektiğini belirtenlerin görüşlerine dair detaylı mûlahazalar için bk. Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan*, s. 152-163, 216-223.

¹⁴⁶ Şemseddîn İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'* (nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1424/2003, II, 177; Alî el-Merdâvî, *et-Tahbîr fî şerhi't-Tahrîr*, III, 1355.

¹⁴⁷ el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, s. 267-268.

¹⁴⁸ el-Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 367-370.

¹⁴⁹ Fahreddîn er-Râzî, *el-İşâre fî 'ilmi'l-ke'lâm*, s. 346.

¹⁵⁰ Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tırâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga*, Dârü'l-Kütübi'l-Hidiviyye, Kâhire 1332/1914, III, 396. Ayrıca bk. el-Hâlidî, *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân*, s. 112.

¹⁵¹ Müseylime, Rahmân adlı meleğin kendisine Kur'ân'ın nazmına uygun vahiyler indirdiğini ileri sürmekteydi (Kâhinlerin seci'lerine benzeyen nazîre teşebbüsleri için bk. el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-*

ifade ettiği gibi mu'âriz olanla, kendisiyle mu'âraza edilen arasında bir yakınlık olmalıdır. Dolayısıyla her iki şey birbirine benzer olmalıdır.¹⁵² Müseylime'nin kelâmı ile Kur'ân, yani bu iki tür kelâm alabildiğine birbirinden uzak ve kopuk olduğu için biri diğeriye mu'âriz sayılamaz.¹⁵³

İslâmî ilimler metodolojisine bakıldığında Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî gibi bazı müelliflerin i'câzu'l-Kur'ân'a dair birtakım işârî yorumlarda da bulundukları görölmektedir. Bu bağlamda örneklem olması adına İbnü'l-'Arabî'nin i'câzu'l-Kur'ân'a dair şu değerlendirmeleri de aktarılabilir:

Kur'ân'ın âciz bırakması (*i'câzu'l-Kur'ân*) ne demektir, bilir misin?' 'Hayır, bilmiyorum' dedim. Şöyle denildi: 'Kur'ân'ın âciz bırakması, onun Hakk'tan haber veriyor olmasıdır. Sen de Hakk'a sarıl, sözün susturucu olsun.' Çünkü Kur'ân'ın benzerini getirmeye yeltenen mu'ârizin ilk yalanı, Allah tarafından olmadığı halde getirdiği şeyin Allah'tan geldiğini iddia etmesidir. Böylece Allah hakkında bilmediğini söyler ve hiçbir şey meydana getiremez ve ortaya koyamaz. Çünkü bâtil, yok olucudur, sabit değildir. Sonra bu adam, mu'âraza etmek istediği sûreye, lafız itibarıyla uygun bir takım işlerden haber verir. Hâlbuki onlar olmamış ve gerçekleşmemiş işlerdir. Dolayısıyla onlar bâtildir ve bâtil, yokluktur. Yokluk, varlığa karşı koyamaz. Kur'ân ise, gerçekte doğru (hak) olan varlığa mensup bir şeyden haber vermektir. Bu durumda karşı koyanın, onun benzerini yerine getirmekten âciz kalması gerekir. Şu halde fiil, söz ve hallerinde Hakk'a uyan kimse, dönemindeki insanlardan ve kendi yolunu tutmayan herkesten ayrılmış demektir. Böyle bir insan, Hakk'ın dışında bir şeyle onun makâmını tasavvur etmek isteyen âciz bırakır.¹⁵⁴

İbn Âşûr ve Subhî es-Sâlih Tefsir ve Kelam geleneğinde ortaya konulan i'câz teorilerini eleştirmektedir. İbn Âşûr'a göre klasik dönem müfessirlerinin çoğu ahkâmı'l-Kur'ân ve me'ânî'l-Kur'ân'ı konu edindikleri kadar Kur'ân'ın i'câzı meselesine o denli odaklanmamışlardır.¹⁵⁵ Subhî es-Sâlih'e göre ise i'câz teorisini ortaya koyanlar daha çok metin üzerinde durmuş ve bu konuyu

Kur'ân, s. 55; el-Bâkılânî, *i'câzu'l-Kur'ân*, s. 238-240; 'Inâye, *Şübühât havle'l-Kur'ân*, s. 30-32; Sa'deddin es-Seyyid Sâlih, *el-Mu'cize ve'l-i'câz fi'l-Kur'ân*'l-Kerim, Dârü'l-Me'ârif, Kâhire 1414/1993, s. 63-68).

¹⁵² Muallim Nâci'ye göre üdebâbın ilk dönemlerde Kur'ân'a nazîreye girişmeleri ve bunun sonucunda acziyetlerini bil'i-ictihâd ortaya koymaları irfân sayılmalıdır. Onun ifadeleri şöyledir: "İtirâf-ı 'aciz irfândır. Hakikatte bu irfânın tahsili için değil midir ki, Kur'ân'ın yeryüzünü tenvîr ettiği zamanlarda Arabın en güzide fusahâsı, bülegâsı, henüz aczlerini bilmediklerinden, gözlerine kestirdikleri bazı âyât-ı celîleyi tanzîr sevdasıyla birçok uğraşmışlardır. Biz şunu da itiraf edelim ki, bu uğraşış, müşârün ileyhim için bir ayıp olmak şöyle dursun, büyük bir meziyet addolunur. Bir kuvvete karşı tahkîksiz, tecrübesiz itirâf-ı 'aciz etmeyi büyükler küçüklük bilirler. Bu yolda itirâf-ı 'aciz, irfân değildir. Urafânın hiçbir vakitte kabul etmeyecekleri bir meskenettir. Âciz, aczini bi'l-ictihâd bildikten sonra sevk-i insaf ile itiraf etmelidir." (bk. Muallim Nâci, *i'câz-ı Kur'ân*, s. 61-62).

¹⁵³ Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *et-Tirâzü'l-mütezzammin li-esrârî'l-belâga*, III, 384.

¹⁵⁴ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 344-345.

¹⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 102.

Kur'ân'ın büyük bütünlüğünden (*el-vahdetü'l-Kur'âniyetü'l-kübrâ*) ayırarak değerlendirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla teoriler ortaya konulurken yoğunlukla Kur'ân'ın bütünlüğüne riayet ilkesi dikkate alınmamıştır. Bir başka ifadeyle Sâlih'e göre âlimler ele aldıkları Kur'ân metnini yalnız başına analizci ve cüz'î bir incelemeye tabi tutmuşlar ve lafız mana problemi üzerinde sonu gelmeyen ihtilâflardan söz etmişlerdir. Bu tür ihtilaflar da Kur'ân'ın belli başlı güzelliklerini gölgelemiştir. Ona göre kelâmî eğilim, âlimlerin Kur'ân metninin zevkine varmalarını ve belâgatla i'câz yerlerini idrâk etmelerini engellemiş, bozmuş ve bulandırmıştır.¹⁵⁶ Çalışmamızın bu bölümünde klasik dönemden modern döneme Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili ortaya konulan tüm teorilerin izini sürmek hedeflenmediğinden sadece Tefsir ve Kelam geleneklerinde ilâhî iktibâslar bağlamında i'câz ve mu'cizeye dair ortaya konulan birtakım teoriler ve tartışmalar irdelenecektir.

A. İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN GAYBÎ HABERLER İÇERMESİ İLE İ'CÂZ İLİŞKİSİ

Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Muhammed'in (s.a.) nübüvvetini tescil etmesi bakımından, en büyük mu'cize olduğu âlimlerinin genelinin kabulüdür. Bir başka ifadeyle İslâm âlimlerinin neredeyse bütününe göre Kur'ân, Hz. Peygamber'in aklî ve haberî mu'cizesidir. Bununla birlikte Kur'ân'ın Allah'ın bir mu'cizesi olduğu konusunda bir ittifak varken mu'cize oluş vecihleri üzerinde ihtilâf söz konusudur. Dolayısıyla Kur'ân'ın mu'cize olmasının keyfiyeti ve mâhiyeti üzerine farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu minvalde, 'mu'ârizları Kur'ân'a nazîre yapma noktasında âciz bırakan nedir? Kur'ân'ın nazmı mı, yoksa gayb ile uyarması bakımından manası mıdır?' şeklinde sorular sorulabilir. Hemen belirtelim ki, i'câz olgusunun nasıl tahakkuk ettiğine, Kur'ân i'câzının nasıl açıklanabileceğine ve i'câzın hangi yönde olduğuna dair dilbilim ve Tefsir ulemâsının ortaya koyduğu çok sayıda vecihten söz edilebilir.¹⁵⁷ Bu vecihlerden biri de i'câzın lafız üzerinden değil mana üzerinden temellendirme anlayışıdır. Bir başka ifadeyle Kur'ân iktibâslarında yer alan gaybî haberlerin bir i'câz yönü olarak ortaya konulmasıdır.

Kur'ân'da *gaybu'l-mâzî*, *gaybu'l-hâzır* ve *gaybu'l-müstakbel* olmak üzere üç türlü gaybî bilgilerin bulunduğu bilinmektedir. Ebû'l-Bekâ el-Kefevî gaybı, "mutlak gayb" ve "izâfî gayb" olmak üzere ikiye ayırmaktadır.¹⁵⁸ Kur'ân iktibâslarının gaybî haberler muhtevi olması bakımından i'câz ile ilişkisine geçmeden önce "gayb" teriminin lügat ve ıstılâh anlamına yer

¹⁵⁶ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, s. 313.

¹⁵⁷ Adudüddîn el-Îcî'ye göre Kur'ân i'câzının hangi yönde gerçekleştiği konusunda İslâm ulemâsının ihtilâf etmesi, 'düşüncelerin farklılığı' ve bu düşüncelerin sahiplerinin ulaştığı ilmin derecesinden kaynaklanmaktadır (bk. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, VIII, 273).

¹⁵⁸ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 667-668.

vermenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. “Gayb” kelimesinin kök anlamı “gizlenmek, görünmemek, batmak, gizli kalmak, uzaklaşmak ve gözden uzakta olmak/kaybolmak”tır. İsim veya sıfat formunda “gayb” ise “gizlenen, görünmeyen, çok uzakta olan yer ve nesne” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁵⁹ Bu bağlamda gayb kelimesinin, sözlük anlamı itibariyle gizlilik, görünmezlik, bilinmezlik ve uzaklık gibi anlamları içerdiği müşâhede edilmektedir.

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, “gayb” teriminin ıstılâh anlamına dair biri “kîl” siyakında olmak üzere iki tanımına yer vermektedir: (i) Gayb, kendisi hakkında hiçbir delil bulunmayan, ona delâlet edecek herhangi bir emâre/işaret de konulmamış bulunan, herhangi bir insanın/mahlûkun bilgisinin de kendisine erişmediği hakikat/şey'dir. (ii) Gayb, bedâhet-i akıl veya zarûret-i keşifle bilgilerin hissedilebilen kuvve ile duyulamayan, hissedilemeyen gizli/hafi bir şeydir.¹⁶⁰ Bu iki tanımdan anlaşılacağı üzere gayb, hissî veya akîf yetilerin pasifize edildiği bir alan olup aşkın olan ile metafizik olguları ihâta eden ve ‘bilme’nin değil ‘inanma’nın konusu olan bir durumdur.¹⁶¹

Kur’ân’ın gaybî haberler içermesi yönünden mu’ciz olduğunu açıkça dile getiren ilk kişi muhtemelen sarfe teorisyeni, aynı zamanda Basra Mu’tezile ekolünün ileri gelen kelâmcılarından ve Nazzâmiyye kolunun kurucusu olan İbrâhîm en-Nazzâm’dır.¹⁶² Nazzâm, Kur’ân’ın i’câz yönünün gaybî haberleri muhtevi olması ve dolayısıyla nazımda i’câzdan söz edilemeyeceğini¹⁶³ şu şekilde ifade etmektedir:

Kelâm-ı ‘ibâdın nazmında i’câz olmadığı gibi kelâmul-lâhın nazmında da i’câzdan söz edilemez. Kur’ân’ın nazmı ve kelimelerinin edebî bakımdan güzelliği (*hüsnü’t-te’lîf*), Hz. Peygamber’in mu’cizesi değildir. Ayrıca Kur’ân’ın nazmı, onun nübüvvet davasındaki doğruluğuna da delâlet

¹⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I, 654-656.

¹⁶⁰ “el-Gaybu huve'l-hafıyyu'llezî lâ bi-kevnî mahsusen ve lâ fî kuvveti'l-mahsûsâti ke'l-ma'lûmâti bi-bedîhetî'l-'akli ev zarûretî'l-keşfi” (bk. el-Kefevî, *el-Külliyyât*, s. 667).

¹⁶¹ Kur’ân’da gayba dair anlatıların bulunduğu yerler ve bunlara dair mülâhazalar için bk. Ebû'l-Yûsuf Muhammed İbn ‘Âbidin, *el-İcâz fî âyâtî'l-i’câz* (nşr. Muhammed Küreyyim Racih), Merkezu Cum’a el-Mâcid li’s-Sekâfe ve’t-Türâs, Dimaşk 1414/1994, s. 46-59.

¹⁶² Bağdat Mu’tezililerinden olan Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm el-Hayyât (ö. 300/913), Mu’tezile’yi kötülemek amacıyla İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913) tarafından hazırlanan *Fedîhatu'l-Mu’tezile* (Mu’tezile’nin Saçmalıkları) kitabına reddiye olması ve gerçek anlamda bir Mu’tezile Müdafaası olması adına *el-İntisâr ve'r-red ‘alâ İbnî'r-Ravendi el-mülhid* adıyla bir kitap kaleme almıştır. Bu kitapta anlatıldığına göre İbnü'r-Râvendî, ‘Nazzâm’ın Kur’ân’ın nazmı ve te’lîfinin Hz. Peygamber için hüccet olmadığını ve halkın benzerini getirebileceğini iddia ettiğini aktarmaktadır. İbnü'r-Râvendî, Nazzâm’ın bu iddiasının İsrâ sûresinin 88. âyetinin mefhûmuna göre cem’ edilmesinin mümkün olamayacağını ifade etmek suretiyle Nazzâm’ı tenkit etmektedir. Hayyât da ‘Nazzâm’ın görüşü’nün İbnü'r-Râvendî tarafından yanlış aktarıldığını ve Nazzâm’a iftira atıldığını belirtmektedir. Hayyât’ın aktardığına göre Nazzâm’a göre Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in nübüvvetine delil olması birkaç cihettir. Bunlardan birisi de Kur’ân’ın gâipten haber vermesidir (bk. el-Hayyât, *el-İntisâr*, s. 57-58).

¹⁶³ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, s. 160.

etmez. Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik eden ve dolayısıyla onu doğrulayan temel faktör, ancak geçmişe dair verdiği bilgiler ve gelecek zamanla ilgili olan haberlerindedir (*el-ahbâr 'ani'l-guyûb*). Kur'ân'ın nazmı ve âyetlerinin edebî ve üslûp bakımından güzelliğine gelince insanlar, onun bir benzerini ve hatta nazım ve üslûp/te'lîf bakımından ondan daha güzelini ortaya koymaya muktedirler.¹⁶⁴

İbrâhîm en-Nazzâm'ın yanı sıra Mu'tezile'nin Basra ekolü kelâmcılarından Hişâm b. Amr (ö. 218/833) ve Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864); Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen kelâmcılarından olan Ebû Mûsâ İsâ b. Sabîh el-Murdâr (ö. 226/841), Ca'fer b. Mübeşşir ve Ca'fer b. Harb de Kur'ân'ın belâgat bakımından i'câzlığının olmadığını ve Kur'ân'ın mu'cizeliğinin gaybî haberler içermesi (*el-ihbâr 'ani'l-guyûb*) bakımından olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'den adı geçen zevâtın dışında kalanlara göre Kur'ân'ın te'lîfi ve nazmı mu'cizedir. İnsanların, 'ölüleri diriltmeleri' imkânsız olduğu gibi, Kur'ân'a mu'âraza yapmaları da imkânsızdır. Kur'ân Hz. Peygamber'in risâletine bir delildir ('*alem*').¹⁶⁵ Örneğin, Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup olduğu tahmin edilen Rummânî, yukarıda söz konusu edilen müelliflerin aksine Kur'ân'ın te'lîfinin ve nazminin mu'ciz olduğunu kabul etmektedir. Aynı zamanda Kur'ân'da gayba dair haberlerin bulunmasını da i'câza kaynaklık eden yedi vecihten biri olarak saymaktadır. Ona göre Kur'ân'ın gelecekteki olaylarla ilgili doğru bilgiler vermesi, tesadüfen tahakkuk etmeyeceğine göre bu durum, söz konusu türdeki bilgilerin bütün gâipleri en iyi bilen ('*allâmu'l-guyûb*) Allah'tan olduğunu göstermektedir.¹⁶⁶ Bu çerçevede geleceğe ait gaybî haberler, geçmiş peygamber ve milletlerin kıssalarının bizzat görmüş ve yaşamış gibi hikâye eden anlatılar, Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden biri olarak ortaya konmaktadır.

Münâfıklar başta olmak üzere İslâm mu'ârizlarından bazılarının sözlerinin olduğu gibi Kur'ân'da aktarıldığını daha önce belirtmiştik. Kur'ân'a bütünsel bakıldığında onların içlerinde gizledikleri sırlarının da Kur'ân'da çok sayıda pasajda aktarıldığı görülmektedir. Bu bağlamda, 'Kur'ân'da nakledilen bu tür haberler, Kur'ân'ın muhtevi olduğu gaybî bilgiler içerisinde mütâlâa edilebilir mi?' şeklinde bir soru sorulabilir. Süyûtî'nin belirttiğine göre Kur'ân'da insanların kavî ve fiilî, yani gizli bazı düşüncelerini bildiren haberleri de gaybî haberler içerisinde mütâlâa edenler bulunmaktadır. Bu konuda "هَٰذَا طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا" / *Hani, sizden iki bölük*

¹⁶⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (nşr. Muhammed 'Osman el-Huş), Mektebetü İbni Sînâ, Kâhire, ts., s. 129, 201.

¹⁶⁵ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 296. Ayrıca bk. Abdurrahmân b. Meâza eş-Şehrî, *el-Kavl bi's-sarfe fi i'câzi'l-Kur'ân: 'arzun ve nakdun*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1432/2011, s. 18.

¹⁶⁶ er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*, s. 75, 110.

bozulmaya yüz tutmuştu. Oysa ikisinin de vefâsı Allah'tı." (Âl-i 'İmrân 3/122) ve " وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ كَلَّا " Kendi içlerinden de 'Bu söylediklerimiz yüzünden Allah'ın bize azap etmesi gerekmez miydi?' derler." (el-Mücâdile 58/8) âyetlerini örnek olarak sunmaktadır.¹⁶⁷

Benî Mustalik Gazvesi¹⁶⁸ dönüşünde müslümanları güçsüz zanneden münâfıkların reisi Abdullâh b. Übeyy b. Selül'ün (ö. 9/631), " كَلِّمْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذَلَّ / Medîne'ye dönersek, and içeriz ki, en güçlü olanlar en düşük olanları oradan çıkaracak." (el-Münâfikûn 63/8) sözünü söylediğini işiten Zeyd b. Erkâm el-Hazrecî (ö. 68/688) bu durumu, Hz. Peygamber'e bildirmiştir. Zeyd'in, bu durumu Hz. Peygamber'e ilemesiyle birlikte, bu söz sahâbenin arasında kısa sürede yayılmaya başlamıştır. Zeyd'in kendisini şikâyet ettiğini duyan İbn Übey, Hz. Peygamber'e gelerek böyle bir şey söylemediğine dair yemin etmiştir. Hz. Peygamber de şahidi bulunmayan Zeyd'i haksız bulmuştur. Çünkü yeterli kanıtı olmayan Zeyd'in bilgisine dayanarak kavmi içinde önemli bir mevkiye sahip olan İbn Übey'i cezalandırmak ters bir tepkiye yol açabilirdi. Bunun üzerine İbn Übey'in Zeyd b. Erkâm'ın doğruluğunu tasdik eden ifadesi olduğu gibi Kur'ân'da aktarılmıştır.¹⁶⁹ İbn Übey'in gizli düşüncelerinin ilan edildiği ve onun sözünün olduğu gibi aktarıldığı bu âyette (63/8) görüldüğü üzere, gayba dair bir haber bulunmaktadır.

Kur'ân'da gaybî haberlerin bulunmasını, bir i'câz veçhi olarak kabul edenlerin yalnızca Mu'tezilî âlimler olmadığı ve dolayısıyla Ehl-i Sünnet geleneğinden de böylesi bir teoriyi benimseyenlerin olduğu müşâhede edilmektedir. Örneğin, Râgıb el-İsfahânî'ye göre Kur'ân'ın gâipten haber vermesi, onun mana cihetiyle mu'cizeliğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte ona göre, Kur'ân'ın gâipten haber vermesiyle meydana gelen i'câzın, Kur'ân'ın Kur'ân olmasıyla bir alakası yoktur. Bu yalnızca onun gâipten haber vermesiyle ilgili bir durumdur. Dolayısıyla bu da ister bu nazımla olsun ister başkasıyla ister Farsça olsun ister İbranice ya da başka bir lisanla veyahut bir işaretle ya da bir ibareyle olsun fark etmez.¹⁷⁰ Benzer şekilde Bâkılânî, Ebû'l-Mu'in en-Nesefî ve Kâdî İyâz'a göre de insanoğlunun muttali olamayacağı gaybî bilgilerin (el-ihbâr 'anî'l-guyûb) Kur'ân'da yer alması, Kur'ân'ın i'câzından bir vecihtir. Bu konuda "Allah'a ortak koşanlar hoşlanmasalar bile Allah dinini, bütün dinlere üstün kılmak için, peygamberini hidâyetle

¹⁶⁷ es-Süyûtî, *el-İtkân*, V, 1880-1881.

¹⁶⁸ Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin (ö. 207/823) belirttiğine göre Benî Mustalik Gazvesi esnasında İslâm ordusunun içerisinde daha önce hiçbir savaşta olmadığı kadar münâfık bulunmuştur (bk. Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî* (nşr. Marsden Jones), 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrüt 1404/1984, I, 405).

¹⁶⁹ el-Buhârî, "Menâkıb", 8; "Tefsir", 64; Müslim, "Birr", 64, "Münâfık" 1; Ahmed b. Hanbel, "el-Müsned", III, 393. Ayrıca bk. el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, II, 416-420.

¹⁷⁰ er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddîmetu Câmi'i't-tefâsîr*, s. 105-106.

ve hak dinle gönderendir.” (et-Tevbe 9/33); “Nankörce inkâr edenlere de ki; ‘Kesinlikle mağlûp edileceksiniz ve cehenneme (gitmek üzere) haşredileceksiniz.” (Âl-i ‘İmrân 3/12); “Hani, Allah o iki tâîfeden (yani güçlü müşrik ordusu ile kervandan) birinin sizin olacağını va’d ediyor; siz ise güçlü olmayanın sizin olmasını arzu ediyordunuz.” (el-Enfâl 8/7) âyetlerini örnek vermektedirler. Söz konusu müelliflere göre Kur’ân’da gaybın konu edildiği benzeri tüm âyetler, bu kapsamda değerlendirilebilir. Dolayısıyla onlara göre gerek geçmişe dair bilgilerin (ihbâr ‘an kasasî’l-evvelîn) gerekse de gelecekte tahakkuk edileceğine dair bilgilerin Kur’ân’da yer alması, kitabın i’câz vecihleri içerisinde kabul edilmelidir.¹⁷¹ Âlûsî’ye göre müfessirlerin çoğu, Kur’ân i’câzının nazımda olduğunu ve diğer vecihlerin ise nazma tâbîi nitelikler olduğunu belirtmiş olsalar da kendisine göre bazı âyetlerde açıkça görülmese bile Kur’ân’ın gaybî haberleri muhtevi olması, onun i’câzından sayılmalıdır.¹⁷²

Modern dönem Tefsir kaynaklarında da Kur’ân’ın gaybî haberleri ihtiva etmesinin, bir i’câz veçhi olarak kabul edildiği müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda İbn Âşûr ve Muhammed Reşîd Rızâ’nın¹⁷³ isimlerine yer verilebilir.¹⁷⁴ İbn Âşûr’a göre ilâhî iktibâslarda gaybî haberlerin yer alması, ümmî Arapları acze düşürmeleri sebebiyle bir i’câz veçhi olarak düşünülebilir. Ancak Ehl-i kitap’ın bu tür haberleri daha önceden bilmeleri hasebiyle, bu vecih onları acze düşürecek mâhiyette değildir. Ona göre böylesi bir i’câzın sabit oluşu, gerçekten Hz. Peygamber’in yetişmesini ve durumlarını inceleyen insaf sahibi kimselere özgüdür. Bu durum büyüklük taslayanlar (mükâbir) için mu’cize niteliği taşımamaktadır. Zira onlar da “إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ / Gerçek şu ki; ‘ona (Kur’ân’ı) mutlaka bir insan öğretiyor.” (en-Nahl 16/103) diyorlardı.¹⁷⁵

¹⁷¹ Bâkılânî, Ebû’l-Mu’în en-Nesefî ve Kâdî İyâz’ın geleceğe dair gaybın konu olduğu âyetlerin nasıl tahakkuk ettiğini tek tek açıkladıkları görülmektedir. Bu konuda detaylı mülâhazalar için bk. el-Bâkılânî, *i’câzü’l-Kur’ân*, s. 48-50, 72-75; Ebû’l-Mu’în en-Nesefî, *Tefsîrâtü’l-edille*, I, 500-502; el-Kâdî İyâz, *eş-Şifâ’ bi-ta’rîfi hukûki’l-Mustafâ*, s. 328-331.

¹⁷² el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, I, 32.

¹⁷³ Muhammed Reşîd Rızâ *Tefsîrû’l-Menâr* adlı tefsirinde Kur’ân’ın hem Araplara hem de diğer insanlara nazmı, üslûbu, fesâhati ve belâgati açısından mu’cize olduğunu belirtmekte ve onun i’câzına dair yedi vecihten söz etmektedir. Bu vecihleri şöyle sıralamak mümkündür: (i) Üslûp ve nazmı bakımından Kur’ân’ın mu’cize oluşu, (ii) Kur’ân’ın belâgati açısından i’câzı, (iii) Kur’ân’ın gaybî bilgileri ve haberleri ihtiva etmesi yönünden i’câzı, (iv) Kur’ân’ın tutarsızlık ve çelişkiden uzak olması açısından i’câzı, (v) Kur’ân’ın dinî ilimleri içermesi ve hukuk normu koyması açısından i’câzı, (vi) Kur’ân’ın, hükümlerinin zamanla geçersiz hale gelmemesi yönüyle i’câzı, (vii) Kur’ân’ın keşfedilmemiş bazı meseleleri ele alması yönünden i’câzı. Ona göre söz konusu i’câz vecihlerini taşıyan Kur’ân mu’cizesi, ardı arası hiç kesilmez, sürekli yaşayan ve ilmi nitelikte bir mu’cizedir. Söz konusu vecihlere dair detaylı mülâhazalar için bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, I, 198-215, 217-218.

¹⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 129-130; Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, I, 204-205.

¹⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 104-105, 129-130.

Tefsir tarihine bakıldığında Kur'ân'da gaybî haberlerin bulunmasının i'câz vecihleri içerisinde sayılıp sayılmayacağı konusunda birtakım müfessirlerin kararsız oldukları anlaşılmaktadır. Örneğin, Fahreddin er-Râzî *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsîrinde¹⁷⁶ Tevbe (9/14) ve Yûnus (10/38) sûrelerinde geçen iki âyetin tefsîrini yaparken gâipten haber verilmesini mu'cize sayarken; *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz* adlı eserinde ise gaybî haberler içermesinin i'câz sayılamayacağını ve böylesi bir i'câz anlayışının bâtil olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁷

Kur'ân'da gayba dair bilgilerin i'câzla ilişkilendirilmesi anlayışına hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet geleneğinden eleştirilerin olduğu görülmektedir. Örneğin, Hattâbî *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân* adlı eserinde, Kur'ân'ın i'câzını gaybdan ve gelecekte haberleri ihtiva etmesine bağlayanların yaklaşımını eleştirmektedir. Ona göre Kur'ân'da geleceğe dair gaybî bilgilerin bulunması, Kur'ân'ın bir i'câz vecihi olarak addedilebilse de bu vecih tehaddînin yapıldığı her bir sûreyi kapsamadığı için ma'kûl bir vecih sayılmamaktadır. Hattâbî'ye göre Kur'ân'ın i'câzının gaybî haberlerde olduğunu ileri sürenler, "Elif, lâm, mîm. Rumlar (Farslara) yenildiler. Arz'ın (Araplara) en yakın yerinde... Ama bu yenilgiden sonra, birkaç yıl içinde gâlip gelecekler." (er-Rûm 30/1-4); "(Seferden) geri duran o bedevîlere de ki: Yakında, sizin hâkimiyetinizi kabul edinceye kadar savaşmanız gereken güçlü ve cengâver nice kavimlere karşı seferberlikler ilân edilecek." (el-Feth 48/16) şeklindeki âyetlerle görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu âyetlerde olduğu gibi insanoğlunun muttali olamayacağı ve gelecek zaman diliminde vukû bulacağına dair bilgilerin yer aldığı pasajlarda i'câzın söz konusu olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ona göre söz konusu âyetler gibi geleceğe dair gaybî bilgilerin bulunduğu ve doğru çıkan haberler, her ne kadar bir i'câz türü olarak kabul edilebilse de Kur'ân'ın tamamını kapsamadığı açıktır. Çünkü gaybî haberler Kur'ân'ın yalnızca bazı sûrelerinde yer almakta ve her bir sûre gaybî haberleri muhtevi değildir. Oysa Allah tehaddîye davet ederken (el-Bakara 2/23), i'câzın her bir sûrede olduğunu belirtmiş ve her sûrede mu'ârazaya kimsenin güç yetiremeyeceği bir harikuladeliğe takdir etmiştir. Kur'ân kendilerine meydan okuduğu zaman, herhangi bir tayine gitmeksizin bir benzerini getirmelerini istemiştir. Buna göre i'câzü'l-Kur'ân konusunda ortaya konulan bu yaklaşım, tehaddînin söz konusu olduğu âyetlerin mefhûmuna göre isabetli değildir.¹⁷⁸ Netice

¹⁷⁶ Fahreddin er-Râzî'nin Kur'ân i'câzı konusundaki görüşlerini ve sarfeci olup olmadığını tahlîl eden Muhsin Abdülhamid, *er-Râzî müfessiren* adlı doktora tezinde Râzî'nin i'câz anlayışını detaylı bir şekilde mütâlaa etmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin i'câz anlayışına dair detaylı mûlahazalar için bk. Muhsin Abdülhamid, *er-Râzî müfessiren*, Dârü'l-Hürriyye, Bağdat 1394/1974, s. 231-255.

¹⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 5; XVII, 99; a.mlf., *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz* (nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu), Dâru Sâdır, Beyrût 1424/2004, s. 28.

¹⁷⁸ el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân*, s. 23-24.

olarak Hattâbî'nin Kur'ân'ın gaybî haberleri içermesini, tek başına bir i'câz veçhi saymadığı anlaşılmaktadır.

Şerîf el-Murtazâ'ya göre Kur'ân'ın bütünlüğünde ortaya konulan tehdîdî biçiminin keyfiyeti ve niteliği belirtilmemiştir. Tehaddînin asgari olarak bir sûre ile yapılmış olması, gaybî konuları ister muhtevi olsun ister olmasın herhangi bir sûrenin bu kapsamda mütâlaa edilmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Murtazâ'ya göre Kur'ân i'câzının, salt gaybî haberleri ihtiva etmesiyle hasredilmesi, doğru bir yaklaşım değildir. Aksine Kur'ân'ın gaybî haberleri ihtiva etmesi, i'câz yönlerinden (*vücûh*) yalnızca biridir.¹⁷⁹ İbn Hazm da çoğu sûrelerde gayba dair haberlerin muhtevi olmaması sâikiyle Kur'ân i'câzının, gayba dair haberleri muhtevi olmasında gerçekleştiğini ileri sürmenin isabetli olamayacağını belirtmektedir. Ona göre Kur'ân sûrelerinin çoğu gayb ile alakalı haberler içermediği halde Allah, onların, Kur'ân sûrelerinden birinin benzerini getiremeyeceklerini açıklamıştır. Burada, Kur'ân'daki i'câzın gayb ile alakalı haberler olduğunu kabul eden bir kimse, Kur'ân'ın mu'ciz olduğuna dair Allah'ın açıklamalarına muhâlefet etmiş olur.¹⁸⁰

Kadi Abdülcebâr da Kur'ân'ın yalnızca gâipten haber vermesi yönüyle mu'cize olduğu fikrine de katılmaz. Ona göre Hz. Peygamber, Kur'ân'ın bütün sûrelerinden herhangi birisinin benzerinin getirilmesini isteyerek, mu'arızlara tehdîde bulunmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber, yalnız gaybî haberlerin bulunduğu sûrelerle değil Kur'ân'ın tamamıyla tehdîde bulunmuştur. Ona göre sûrelerin tamamında gâipten haberlerin bulunmaması sebebiyle i'câzı, bütünüyle gayb ile ilişkilendirmek doğru değildir. Kur'ân yalnızca gâipten haber vermesiyle değil, helaller ve haramları da içine alan bütün hüküm ve bildirilerindeki i'câzı ile tehdîde bulunmuş ve bu yönüyle mu'ciz bir kelâmdır.¹⁸¹ Bu noktadan hareketle denilebilir ki Kâdî Abdülcebâr'a göre Kur'ân'ın gaybî haberleri muhtevi olması, Kur'ân'ın mu'cize oluşunu sağlayan vecihlerinden yalnız bir vecihtir. Ayrıca bu vecih, nübüvvetin doğruluğu konusunda önemli bir hüccet olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte i'câzın salt bu vecihle olduğunu ileri sürenlerin yaklaşımını benimsemediği ve eleştirdiği anlaşılmaktadır.¹⁸²

¹⁷⁹ eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre fî 'ilmi'l-keîlâm*, s. 402-403.

¹⁸⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 26.

¹⁸¹ el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 220.

¹⁸² el-Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerim 'Osman), Dâru'l-'Arabiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrût 1966, I, 86.

Teftâzânî'ye göre de Kur'ân'ın gaybî bilgiler içermesi, onun mu'cizevî yönünü oluşturmaz. Çünkü bu özellik Kur'ân'ın her sûresinde bulunmaz.¹⁸³ Adudüddîn el-Îcî'ye göre ise üç gerekçeden dolayı Kur'ân'da gayba dair haberlerin bulunması, onun mu'cizevî yönüne delil teşkil etmez. (i) Gaybdan verilen bilgilerin kerâmet olarak ve de bir ve iki kez olması gibi herhangi bir olağanüstülük bulunmadan tesadüfen gerçekleşmesi mümkündür. Ancak gaybdan haber verme, olağandışı haline gelinceye dek tekrarlanırsa durum değişir. Bu durumda gayba dair bilgiler mu'cize olur. Bununla birlikte mu'cize sınırına varmak için tekrarlanma dereceleri belirli bir sayıyla sınırlı değildir. Şu halde Kur'ân'ın gaybdan haber vermede i'câz mertebesine ulaştığı nasıl bilinecektir. (ii) Kâhinler ve müneccimler, gaybdan haber vermektedir. Hâlbuki bunların kelâmının mu'cize olmadığı hususunda İslâm ulemâsı nezdinde bir ittifak bulunmaktadır. (iii) Kur'ân'ın mu'cize ve i'câz mertebesi gaybdan haber vermek olarak algılandığında, Kur'ân'ın gaybdan haber vermeyen âyetleri ve sûreleri mu'cize olmayacaktır. Bu durumda Kur'ân'ın büyük bir çoğunluğu i'câz ve mu'cize vasıflarını yitirecektir.¹⁸⁴ Hasan Hanefî'ye (1935-2021) göre ise arkeolojik çalışmalar ve belgelerin ortaya çıkmasıyla tarihin mu'ciz sayılmaması, Kur'ân'ın bir tarih kitabı olmaması ve bilgi vermekten ziyade bilinç aşılamaı amaçlaması sebebiyle Kur'ân'ın geçmiş ümmetlerden yaptığı iktibâsları, Kur'ân'ın i'câzından sayılamaz.¹⁸⁵

Bütün bu izâhlardan anlaşılmaktadır ki Kur'ân'da gayba dair haberlerin yer almasının i'câz ve mu'cizeyle ilişkilendirilmesi ihtilâfıdır. Bu i'câz vechini savunanlar olduğu gibi ciddi tenkitlerde bulunanlar da vardır. Kur'ân'ın gaybî haberleri içermesini i'câzla ilişkilendirenler yoğunlukla sarfe teorisini benimseyenler ve dolayısıyla Mu'tezile kaynaklı olsa da Ehl-i Sünnet geleneğinden Bâkılânî, Kâdî İyâz, Âlûsî, İbn Âşûr ve Reşîd Rızâ gibi müelliflerin de böylesi bir yaklaşımın bir i'câz vechi olabileceği konusunda görüş beyân ettikleri müşâhede edilmektedir. Benzer şekilde bu i'câz vechine eleştirilerde bulunanlar yoğunlukla Ehl-i Sünnet âlimleri olmakla birlikte, Mu'tezile geleneğinden de bu konuda eleştirilerde bulunanların olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Hattâbî, Şerîf el-Murtazâ, İbn Hazm, Kadi Abdülcebbar, Teftâzânî, Adudüddîn el-Îcî ve Hasan Hanefî'nin isimlerine yer verilebilir. Söz konusu müelliflerin değerlendirmelerine bakıldığında temel noktada birbirlerine benzer eleştirilerde bulundukları anlaşılmaktadır.

Netice olarak Kur'ân'da yer alan birkaç gaybî haberlerin zamanla isabet etmiş olması, mu'cize olduğu anlamına gelmeyebilir. Gaybî bilgilerin mu'cize sayılmasının sınırları ve

¹⁸³ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 25.

¹⁸⁴ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, VIII, 271.

¹⁸⁵ Hasan Hanefî, *Mine'n-nakl ile'l-akl*, I, 408.

tanımlanması kesinlik kazanmamıştır. Ayrıca her sûrede gaybî haberlerin bulunmaması ve gaybî haberlerin Kur'ân'dan soyutlanması durumunda i'câzının da devre dışı olduğu anlamına geleceği için; Kur'ân öncesi diğer kutsal kitaplarda da gaybî haberlerin bulunmasının mümkün olabileceği ve kâhin ile müneccimlerin de zaman zaman gaybî taşlamalarının ve isabet ettiklerinin bilindiği için gaybî bilgilerin i'câz vecihleri içerisinde sayılmasının tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Kur'ân'ın gaybî bilgileri muhtevi olması onun nazım, fesâhat ve belâgat açısından i'câzlığı ile ilgili değilse bile, arkeolojik çalışmalar ve birtakım belgelerin olmadığı Kur'ân'ın nüzûl döneminde, geçmiş dönemlerden atıfların yapılmış olması en azından ilk dönem muhatapları için mu'cize olduğu söylenebilir.

Bâkılânî, İbn Cüzey el-Kelbî (ö. 741/1340) ve Tâhâ Hüseyin'in de (1889-1973) ifade ettikleri gibi Hz. Peygamber'in herhangi bir kitap veya kimseden öğrenmediği halde, yani "ümmî olması" cihetiyle önceki ümmetlerden nakilde bulunması ve geleceğe dair bilgiler sunması, i'câzü'l-Kur'ân'ın nitelikleri arasında sayılabilir.¹⁸⁶ Dolayısıyla Hz. Muhammed (s.a.) gibi ümmî bir kimsenin böylesi haberleri bildirmesi, peygamberliğini tescil etmesi bakımından mu'cize olarak addedilmelidir. Ancak bu bilgilerin yer aldığı âyetlerin kendisi ve dolayısıyla vahiyssel bildirimlerin/önergelerin kendisi de mu'cize sayılabilir ve Allah'ın bunlarla tehdidde bulunduğu söylenebilir mi? Takip eden üçüncü başlıkta ve "Tefsir Geleneğinde İlâhî İktibâsların Tehaddî'ye Konu Olmasının İmkânı veya İmkânsızlığına Dair Değerlendirmeler" adlı bölümde bu konuyu detaylı bir şekilde tartışacağımızdan tekrardan kaçınmak için burada detaya girmeyeceğiz.

B. İLÂHÎ İKTİBÂSLARDA TEKRAR OLGUSU VE İ'CÂZ İLİŞKİSİ

İlâhî iktibâsların i'câza konu olup olmadığının incelenmeye çalışıldığı bu bölümde ele alınması gereken konulardan birisi de Kur'ân'ın bütünlüğünde yer alan nakillerin belâğatın amaç ve ilkelerine uyup uymadığını ve lafzın belâgî yönünü tespit etmek olacaktır. Bu bağlamda, 'Belâgatta sözün muhataba iletiminde, 'yerinde', ne kısa ne uzun yani 'yeterince' ve 'zamanında' ifade edilmesi olduğuna göre ilâhî iktibâslarda bir tekrar olgusundan söz edilebilir mi? Kur'ân'ın sözlü bir hitap olması ve sözlü kültürün hâkim olduğu bir vasatta inmesi sebebiyle birtakım tekrarları hâiz olduğu söylenebilir mi? İlâhî iktibâslarda tekrar söz konusu ise bunların i'câza konu olmasının mâhiyeti ne şekilde olmalıdır?' şeklinde sorular sorulabilir.

¹⁸⁶ el-Bâkılânî, *i'câzü'l-Kur'ân*, s. 51; İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmî't-tenzîl*, I, 72; Tâhâ Hüseyin, *Mir'âtü'l-İslâm*, Müessesetü'l-Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, Kâhire 2012, s. 76-77.

Tef'âl kalıbında olan "tekrâr" kelimesi¹⁸⁷, *kerre* veya *kerrere* fiilinden türemiş olup "yinelemek, yine yapmak, bir şeyi birden fazla zikretmek, îade etmek, bir sözü bir başkasına mükerreren aktarmak/anlatmak" anlamlarına gelmektedir. Etimolojik açıdan "tekrâr" kelimesine bakıldığında, masdar-ı kıyâsî olmadığı görülmektedir.¹⁸⁸ Belâgat ilminde "tekrâr" olgusu, itnâb sanatının bir çeşidi olarak mütâlaa edilmektedir. İtnâb, herhangi bir amaca mebni olarak sözü, alışılmış ifadelerden daha fazla lafızlarla ifade etmeye denir.¹⁸⁹ Sözün muhatap tarafından daha iyi anlaşılması için başvurulmuş bir anlatım üslûbu olan "tekrâr" üslûbu konusunda Kur'ân iktibâsları bağlamında temelde iki söylemin ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. Bunlardan birinci yaklaşıma göre Kur'ân iktibâslarında tekrar yoktur. İkinci yaklaşıma göre ise sözlü kültürün gereği olarak Kur'ân'ın anlatımında yoğun olarak tekrar üslûbu bulunmaktadır.¹⁹⁰

İslâm te'lîf tarihine bakıldığında Kur'ân'ın maksatlarını muhataba iletmede başvurduğu tekrar üslûbunun mâhiyetine dair bir kitâbiyâtın oluştuğu görülmektedir. Tâcülkurrâ el-Kirmânî, *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihî'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'ân'da tekrar edilen âyetleri etraflıca mütâlaa etmiştir. Bu bağlamda sözlü bir vasata nâzil olan Kur'ân'da tekrarın hikmetleri, tekrarın sebepleri, takdîm, te'hîr, ziyâde ve ibdâl gibi konulara dair birtakım tespitlerde bulunduğu müşâhede edilmektedir. Eserin muhtevasını dikkate alarak Abdülkâdir Ahmed 'Atâ bu eseri, önce *Esrârü't-tekrâr fî'l-Kur'ân* adıyla (Kâhire 1978), daha sonra orijinal ismiyle (Beyrût 1406/1986) neşretmiştir. Kâtib Çelebi ve Bağdatlı İsmâ'îl Paşa (1839-1920) *el-Muktas fî fevâ'idü tekrârî'l-kısas* adında bir eseri, Bedreddin İbn Cemâ'a'ya (ö. 733/1333) isnâd etmişlerdir.¹⁹¹ Eserin başlık sisteminden anlaşıldığına göre İbn Cemâ'a'ya isnâd edilen bu kitap, ilâhî iktibâsların ve anlatımların tekrar edilmesi ile ilgilidir. Muhammed b. Ahmed b. 'Abdilganî'nin (ö. 1925) de *et-Takrîr fî't-tekrîr* adıyla bu konuda bir eseri bulunmaktadır. Söz konusu eserini birtakım kimselerin

¹⁸⁷ Tekrîr kelimesi, "tekrar" ifadesiyle aynı kökten gelen ve genellikle onunla müterâdif olarak kullanılan bir terimdir. "Tekrâr" kelimesinin, "tekrîr"den dönüştüğünü ileri sürenler de bulunmaktadır. Bu bağlamda etimolojik olarak "tekrâr" ve "tekrîr" kelimeleri konusunda farklı mülâhazalar için bk. el-Cevherî, *es-Sihâh*, II, 804-805; et-Tehânevî, *Keşşâf*, I, 502-504.

¹⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, V, 135-136.

¹⁸⁹ el-Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh*, s. 57-58.

¹⁹⁰ Kur'ân'da tekrar olgusunun olması, çok sayıda Batılı araştırmacının da dikkatini çekmiş ve bu konuda birtakım eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda özellikle Thomas Carlyle'in (1795-1881) pek çok övgüsünün yanında ağır eleştiri ve ithamları da dikkat çekmektedir (bk. Thomas Carlyle, *Kahramanlar* (çev. Behzat Tanç), Kutluğ Yay., İstanbul 1976, s. 108-109. [Kitabın yazıldığı dildeki adı: *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History*]).

¹⁹¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1793; Bağdatlı İsmâ'îl Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge), Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, Beyrût, ts., II, 547.

kendisine Hz. Mûsâ kıssası gibi Kur'ân'da yer alan kıssaların tekrar edilmesinin hikmetini sorması üzerine kaleme aldığını belirtmektedir.¹⁹²

Kur'ân'da tekrar olgusunun İslâm karşıtları tarafından gündeme getirildiği kesin olmakla birlikte, bu meselenin ilk defa ne zaman tartışmaya konu olduğunu tam olarak tespit etmek mümkün görünmemektedir.¹⁹³ Bununla birlikte İslâm te'lîf tarihinde bu konuyu ilk defa gündeme getirip Kur'ân mu'ârizlerinin iddialarına cevap verenin İbn Kuteybe (ö. 276/889) olduğunu söylemek mümkündür. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'ân'ın tekrârları konusunda bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre Kur'ân, Arap kavmine ve onların lügatlarındaki âdetlerine göre nâzil olmuştur. Nüzûl dönemi Arapların âdetlerinden biri de tıpkı hafifletmek ve kısa tutmak için ihtisâr (kısa ve öz konuşma) yönüne gittikleri gibi, te'kîd etmek (pekiştirmek) ve karşısındaki muhataba bildirmek için tekrara başvurdıkları görülmektedir. Zira konuşmacı ve hatibin, konuşma esnasında çeşitli sanatları kullanması ve bir sanattan çıkıp öbürüne yönelmesi, dolayısıyla monotonluktan kurtulması, tek bir sanata takılıp kalmasından daha iyidir.¹⁹⁴

Ebû Alî el-Cübbâî'ye göre peygamber kıssaları başta olmak üzere Kur'ân'da ilâhî iktibâslar çok sayıda pasajda tekrar edilmiştir. Ona göre Kur'ân'da yer alan bu tür tekrarların hiçbiri Kur'ân'ın fesâhatine aykırı değildir. Ayrıca söz konusu tekrarların, Kur'ân'ın i'câzına mâni olmadığını savunmaktadır. Ebû Alî'ye göre tekrarlar aracılığıyla Hz. Peygamber'i ve nüzûl muhatapları teskîn etmek gibi birtakım maksatlar söz konusudur. Dolayısıyla burada asıl itibar edilmesi gereken nokta, lafzın tekrarları değil tekrarların konu olduğu lafızlarla amaçlanan maksatlar olmalıdır. Ebû Alî bu gerçeği şu şekilde ifade etmektedir:

Allah, Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı yirmi üç yılda aşama aşama indirdi. Hz. Peygamber'in durumuyla ilgili meşhur olan hâdiseye göre, onun göğsü, kâfirler, muhalifler ve ona eziyet ve kötülük etmek isteyenler tarafından yapılan bir takım davranışlar nedeniyle daralıyordu. Bununla birlikte Allah, ona geçmiş peygamberlerin kıssalarını indirip onun faydasına olacak ölçüde tekrar ettiğinde, hissettiği yücelik ve izzet onu teselli ediyordu. Bu sebeple Allah şöyle dedi: *"Sana anlattığımız bütün bu peygamber kıssalarıyla kalbini pekiştirmiş oluyoruz. Bu arada, sana gerçeğin bilgisi ve mü'minlere de öğüt ve nasihat gelmiş oluyor."* (Hûd 11/120) Allah, Kur'ân'da kıssaları tekrar etmekle maksadın bu olduğunu açıkladı. Hz. Peygamber'in göğsü her daraldığında, onun kalbinin teskîn edilmesi de gittikçe artan bir ihtiyaç haline geliyordu. Bu durumda onun, daha önceki

¹⁹² Ebû'l-Hayr Muhammed b. Ahmed b. 'Abdilganî, *et-Takrîr fî't-tekrîr*, Mekteb-i Sanayi Matbaası, İstanbul 1286, s. 3.

¹⁹³ Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s. 23.

¹⁹⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, s. 235.

peygamberlerin düşmanları tarafından başlarına gelenleri kendisine tekrar tekrar anlatmak suretiyle kalbinin teskîn edilmesi ve karşılaştığı güçlüklerden dolayı rahatlatılması gerekiyordu.¹⁹⁵

İbn Kuteybe ve Ebû Alî el-Cübbâî gibi Zerkeşî'nin de Kur'ân bütünselliğinde yer alan tekrarların Kur'ân'ın fesâhatine aykırı olmadığını ileri sürdüğü görülmektedir. Ona göre Kur'ân'ın merkezinde yer alan tekrar olgusunu Kur'ân'ın fesâhat üslûplarından addetmeyenler, bu konuda bir yanılğı içerisindeyler. Ona göre Kur'ân'da tekrârların varlığı, Kur'ân'ın fesâhat ve mehâsinindendir. Bu tarzdaki ifade şekli, Arapların kendi aralarında câri olan yaygın bir kullanım üslûbudur. Araplar, hitaplarında müphem bir husus olduğunda onu tahkîk etmek veya manayı vurgulamak için tekrara başvururlardı. Kur'ân onların diliyle nâzil olduğundan hitap tarzı da aralarında geçerli olan kullanım üslûbuna göre şekillenmiştir.¹⁹⁶

Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsîrinde, Kur'ân'da hükümlerin tekrar edilmeyip iktibâsların tekrarlanmasını, bunların sosyo-psikolojik arka planına bağlamaktadır. Ona göre Kur'ân'da önceki ümmetlere yoğun olarak atıfların yapılması, bu haberlerin ve kıssaların 'risâlet'i, 'tevhid'i ve 'ölümden sonra dirilme'yi ispat etmek için Mekkeli ve benzeri inkârcılara delil olarak getirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Zira nüzûl muhatapları bütün bunları inkâr ediyor ve büyükleniyorlardı. Onların içerisinde doğru yolun gösterilmesini isteyenler de bulunmaktaydı. Buna bağlı olarak sözü edilen kişilere ve benzerlerine karşı delillerin sürekli tekrar edilmesi de gerekmekteydi. Bu yolla bir zaman reddetmiş olsalar da belki başka bir zamanda kabul ederler; ilk anda kalpleri yumuşamasa da başka bir seferinde yumuşayabilirdi. Doğru yolu bulmak isteyenlere verilen öğütlerden ders alınması için de onların tekrar edilmesi gerekmekteydi. Çünkü insanın durumu değıştikçe öğütlerin etkisi de değışebilmektedir.¹⁹⁷

Mâtürîdî Kur'ân iktibâsları konusunda genel olarak tekrarların nedenini açıkladığı gibi spesifik olarak birtakım ilâhî nakillerin tekrar edilmesinin sebebine de değinmektedir. Örneğin, Hz. Âdem ve İblis kıssasının bazen daha fazla bazen daha eksik olarak Kur'ân'da birçok yerde zikredilmesini, önceki kutsal kitapların mâhiyetiyle mukayese etmektedir. Ona göre söz konusu kıssanın tekrarlanması, Hz. Muhammed'in (s.a.) peygamberliğine delil olsun diye önceki kitaplarda mükerrer olarak anlatıldığı gibi anlatılmıştır. Çünkü onlar Hz. Peygamber'in geçmişte indirilmiş olan kitaplardan habersiz olduğunu biliyorlardı. Ya da bu olay, Kur'ân'a muhatap

¹⁹⁵ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 397-401. Ayrıca bk. Metin Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası: İlk Müslüman Rasyonalistlerin Kur'an'a Yöneltilen İtirazlara Verdikleri Cevaplar (Kadî Abdülcebbar Örneği)*, Endülüs Yay., İstanbul 2017, s. 166-167.

¹⁹⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 8-9.

¹⁹⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 231.

olanların ihtiyaçlarından ve tekrar edilmesinden elde edecekleri faydalardan dolayı tekrar edilmiş de olabilir. Veya her zaman ve her durumda onlara öğüt ve uyarı olsun diye tekrar edilmiş de olabilir. Bir olay, öğüt verme ve uyarı için tekrar edilebilir ve yeniden ondan bahsedilebilir.¹⁹⁸

Ebû'l-Leys es-Semerkandî Kur'ân'da kıssaların tekrar edilmesinin hikmetine dair bir açıklamada bulunmaktadır. Ona göre Allah'ın tekrar etmiş olduğu her bir kıssada, o kıssanın daha başka yerdeki sunumunda bulunmayan, birtakım lafızlar, ek bilgiler ve nükteler bulunmaktadır. Ayrıca bir yerdeki anlatımda görülen nazım, diğer bir yerdeki anlatılışında görülen nazımından farklıdır.¹⁹⁹ Hattâbî ise *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân* isimli risâlesinde mezmûm ve makbûl olmak üzere iki tür tekrardan söz edilebileceğini belirtmektedir. Ona göre mezmûm olan tekrar, kendisine ihtiyaç duyulmayan, faydası olmayan türden bir fazlalıktır. Böylesi bir tekrar, bulunduğu siyakta 'işlevsiz ve lüzumsuz bir söz söyleme' (*fadlen mine'l-kavli ve lagven*) kabilinden bir şey olur. Kur'ân'da mezmûm türünden herhangi bir tekrarın olmadığı açıktır. Makbûl tekrar türü ise, kendisine ihtiyaç duyulan ve önemi hâiz hususlarda kullanılması güzel olan tekrardır. Öyle ki tekrarın terk edilmesi halinde bu önemli hususlarda hata yapma, unutma ve kıymetini hafife almak gibi durumlara düşmekten korkulur. Hattâbî'ye göre Kur'ân'da yer alan bütün tekrarlar makbûl tekrarlardır.²⁰⁰

Kur'ân'da ilâhî iktibâsların tekrar edilmesini Kur'ân'ın i'câziyla ilişkilendirenler de bulunmaktadır. Bu bağlamda İbn Fâris el-Hemedânî (ö. 395/1004), Mennâ' Halîl el-Kattân ve Hasan Hanefî'nin isimlerine yer verilebilir.²⁰¹ Örneğin, İbn Fâris'e göre Allah, Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in (s.a.) nübüvveti konusunda bir mu'cize kılmıştır. Kâfirler onun benzerini getirmekten âciz olmuşlardır. Allah, Kur'ân'da kıssaları farklı sûrelerde tekrar etmekle, mu'ârazanın gerçekleşemeyeceğini ve Kur'ân'da 'hangi nazımda zikredildiyse zikredilsin' ve 'hangi ifadelerle ta'bîr edildiyse edilsin' benzerinin getirilemeyeceğini belirtmekle acziyetlerinin keyfiyetini ortaya koymuştur.²⁰² Hasan Hanefî'ye göre de Kur'ân kıssalarında tekrarların sebebi, Kur'ân i'câzını ikâme etmek ve olabildiğince daha fazla insanın bunları işitmesini sağlamaktır.²⁰³

Tâcülkurrâ el-Kirmânî, "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَحِبُّونَ النَّاسَ وَلَوْ حَرَصْنَا عَلَيْهِمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا مِنْهُمْ بِمَنَافِعٍ وَمَا كُنَّا مِنَ الْإِنسَانِ أَلْمُتَّعِينَ" / İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde 'Allah'a ve âhiret gününe inandık' derler." (el-Bakara 2/8) âyetinde

¹⁹⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 69-70.

¹⁹⁹ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, II, 412.

²⁰⁰ el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân*, s. 52-54.

²⁰¹ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, s. 302.

²⁰² İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhî'l-lüga*, s. 214.

²⁰³ Hasan Hanefî, *Mine'n-nakl ile'l-akl*, I, 360.

harf-i atıf olduğu halde 'âmil vazifesi gören harf-i cerrin tekrar edilmesini izâh etmektedir. Ona göre "âmennâ billâhi ve bi'l-yevmi'l-âhir" ifadesi, münâfıkların sözü olarak aktarılmıştır (*hikâyetü kelâmi'l-münâfikîn*). Münâfıklar sözlerini daha belîğ yapmak, şüphe ve töhmetleri kendilerinden uzaklaştırmak için "bi" harf-i cerrini sözlerinde tekrar etmişlerdir. Allah da onların bu davranışları karşısında "ve mâ hüm bi-mü'minîn" ifadesiyle cevap vererek ve kelâmı daha belîğ bir ifade kullanarak onların imân etmediklerini belirtmiştir. Kirmânî'ye göre Kur'ân'da te'kid amacıyla gelen böylesi tekrarları çok sayıda yerde bulmak mümkündür. Bu bağlamda Nisâ (4/38) ve Tevbe (9/29) sûrelerinde geçen "lâ yu'minûne billâhi ve bi'l-yevmi'l-âhiri" ifadelerindeki tekrarlar için de aynı durumun söz konusu olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁴

Kur'ân'da Hz. Mûsâ ismi yüz otuz altı kere; Hz. İbrâhîm adı da altmış dokuz kere geçmektedir.²⁰⁵ Emîr es-San'ânî'nin aktardığına göre Hz. Mûsâ kıssası neredeyse Tâhâ sûresinin bütününe oluşturduğu için Hz. Mûsâ sûresi denilebileceği ileri sürülmüştür.²⁰⁶ Bu sâiklerden hareketle İbn Teymiyye, Kur'ân'da Hz. Mûsâ-Firavun kıssasının tekrarlanması konusunda birtakım hikmetlerden söz etmektedir. Ona göre Hz. Mûsâ ile Firavun, hak ve bâtıl olmak üzere birbirinin tersi iki uçta bulunmaktadır. Firavun, Allah'ın rubûbiyetini ve Hz. Mûsâ'nın peygamberliğini inkârla, 'kûfür ve bâtılın zirvesinde', Hz. Mûsâ da Allah'ın kendisiyle arada herhangi bir aracı, vasıta olmaksızın doğrudan konuşması sebebiyle 'hak ve imânın zirvesindedir'. Onun bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

Hz. Mûsâ'nın mazhar olduğu durum, Allah'ın ona layık gördüğü sıfatlarının, yani peygamberliğinin ve Allah ile konuşmasının kemâlini göstermektedir. Hz. Mûsâ'nın durumu, çoğu peygamberin kâfirlerle olan durumundan farklıdır. Çünkü diğer peygamberlerin mücadele ettiği kâfirlerin çoğu, Allah'ın varlığını inkâr etmiyorlardı. Ayrıca, diğer peygamberler için Hz. Mûsâ'nın mazhar olduğu Allah'la konuşma keyfiyeti söz konusu değildir. İşte bu gibi sebeplerden dolayı, imân ve kûfür ehlinin ibret alması için bu kıssa, en büyük kıssa olmuştur. Onun için, Hz. Peygamber çoğu geceler, ümmetine İsrâiloğulları'ndan kıssalar anlatır, çoğu işlerde Hz. Mûsâ'yı örnek alırdı. Bedir savaşında Ebû Cehil'in öldürüldüğü haberi müjdelence 'Bu adam, bu ümmetin Firavun'udur (*hâzâ firavnu hâzihi'l-ümme*)' demiştir.²⁰⁷

İlâhî kelâmın son halkası olarak Kur'ân'ın, daha önce inmiş bütün vahiylerden daha üstün ve daha faziletli olduğu konusunda İslâm âlimlerinin kâhir ekseriyeti arasında bir ittifak

²⁰⁴ Tâcülkurrâ Burhânüddîn el-Kirmânî, *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihî'l-Kur'ân* (nşr. Abdülkâdir Ahmed 'Atâ), Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrût 1406/1986, s. 23.

²⁰⁵ İbn Hazm'a göre Kur'ân'da Hz. Mûsâ ismi yüz otuz kere; Hz. İbrâhîm adı altmış dört kere tekrar edilmiştir (bk. İbn Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût, ts., VII, 13-14).

²⁰⁶ el-Emîr es-San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân*, s. 37-38.

²⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, XII, 9. Ayrıca bk. Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, I, 264.

bulunmaktadır.²⁰⁸ Daha önceden de belirttiğimiz gibi Sâlih b. Mehdî el-Makbîlî gibi bazı âlimler bu genel telakkinin dışında bulunmaktadırlar.²⁰⁹ Kur'ân sûrelerinin ve âyetlerinin de kendi içerisinde içerik itibarıyla fazilet ve değer farkının bulunduğu da Hz. Peygamber'den birtakım rivâyetler nakledilmiştir. Bu bağlamda 'Kur'ân'da önceki ümmetlerden aktarılan iktibâslarda da bu türde bir fazilet ve üstünlük söz konusu mudur?' şeklinde bir soru sorulabilir. Bu konuda İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân'da tekrar edilen kıssalar, tekrar edilmeyen kıssalardan daha üstündür. Kur'ân'da en fazla tekrar edilen Hz. Mûsâ'nın Firavun ve diğerleriyle olan diyaloglar ve olaylar silsilesi, bir bütün olarak nakledilen ve tekrar edilmeyen tek kıssa olan Hz. Yûsuf kıssasından çok daha faziletli/üstün olduğunu belirtmektedir. Benzer şekilde Kur'ân'da tekrar edilen Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Şu'ayb gibi peygamberlerin kıssaları da Hz. Yûsuf kıssasından daha faziletlidir. Hz. Yûsuf'a düşmanlıkta bulunanlar kardeşleri idi. Onlar babalarının Hz. Yûsuf'u kendilerinden daha fazla sevmesinden dolayı duydukları kıskançlık gibi dünyevi menfaatler sâikiyle kardeşlerine düşmanlıkta bulunuyorlardı. Hz. Yûsuf'un, Azîz'in karısı tarafından atılan iftira neticesinde zindana atılması gibi karşılaştığı zulümler 'inanç'la ilgili değilken Hz. Mûsâ'nın mücadelesi ise tamamen tevhîd idi. Bu bakımdan tevhîd mücadelesinin konu edinildiği ve Kur'ân'da sık sık tekrar edilen peygamber kıssalarının ayrı bir öneme sahip olduğunu belirtmektedir. Sonuç olarak İbn Teymiyye'ye göre bir kıssanın diğer kıssalara göre daha faziletli ve üstün olması, kıssanın Kur'ân'da tekrar ediliyor olmasına ve içeriğinin tevhîd gibi dinin esaslarından bir esas olmasına bağlıdır.²¹⁰

Kur'ân'da anlatılan peygamber kıssaları içerisinde, Yûsuf kıssasının tekrar edilmemiş olmasının hikmetine dair bir soru akla gelebilir. Zerkeşî, Süyûtî ve Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'ye göre entrikacı ve şehvet düşkünü olan Azîz'in hanımı ve çekicilikleriyle övünen diğer kadınların, çok güzel ve yakışıklı olan Hz. Yûsuf'a karşı aşırı sevgiye kapılmalarını konu edinen bir kıssa olması sebebiyle, "gözü haramdan sakındırmak ve işlenen kusurları örtmek" bakımından Yûsuf sûresi dışında bu kıssanın tekrar edilmemiş olması uygun düşmüştür. Bu bağlamda Zerkeşî, Süyûtî ve Ebû'l-Bekâ, Hz. Peygamber'in kadınlara Yûsuf kıssasının öğretilmesini yasaklamasını konu edinen

²⁰⁸ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Cevâbu ehlî'l-ilm ve'l-imân bi-tahkîki ma ahbere bihi Resûlû'r-rahmân min enne "Kul hüvellâhu ehad ta'dilu sülûse'l-Kur'ân"* (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), el-Matbaatü's-Selefiyye, Kâhire 1405, s. 14.

²⁰⁹ Makbîlî'nin haklı olarak ifade ettiği gibi müslümanların diğer kutsal kitapları alâmet-i fârikası olmayan, vasıfsız ve niteliksiz kılıp Kur'ân'ı, i'câzın en üst mertebesine koymaları, tıpkı mezheplerini merkez, diğer mezhepleri ehl-i bid'at ve öteki olarak nitelemeleri gibi salt dinî âdiyetleri ötesinde bir şey değildir (bk. el-Makbîlî, *el-Ebhâsü'l-müseddede*, s. 212-217).

²¹⁰ İbn Teymiyye, *Cevâbu ehlî'l-ilm ve'l-imân*, s. 16-26.

rivâyetin Hâkim en-Nîsâburî (ö. 405/1014) tarafından sahîh kabul edildiğini de nakletmektedirler.²¹¹ Söz konusu bu rivâyet *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* adlı eserin ne matbu' ne de mahtût nüshalarında ne de Hadis metinlerini konu edinen kitâbiyâtta bulunmaktadır. Bununla birlikte İbn Teymiyye, selef ulemâsından bazılarının “kadınlara Yûsuf sûresinin öğretilmesini”, kerih gördüklerini nakletmektedir.²¹² Muhtemeldir ki selef ulemâsının bu yaklaşımı kimi âlimlerce bir hadîs metni olarak algılanmış ve hadîs olarak nakledilmiştir.²¹³ Ya da bu hadis, Hâricîlerin 'Acâride kolu tarafından uydurulmuştur. Zira onlar, Yûsuf kıssasının müstehcen ifadeler içermesi nedeniyle Kur'ân'a sonradan eklendiğini ileri sürmüşlerdir.²¹⁴

Ebû Tâhir Rükneddin et-Tureysîsî, Kur'ân'da ilâhî iktibâsların çok sayıda sûrede tekrâr edilmesini, sîret-nüzûl esasına ve nüzûl sürecindeki vasata bağlamaktadır. Ona göre Kur'ân'ın vakıaların oluşuna göre peyderpey nâzil olması, içerisinde tekrârların olmasını gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân'da tekrar edilen kıssalar her defasında, bir tür ziyâdelik veya noksanlık olmaksızın tekrâr edilmemiştir.²¹⁵ Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) de Kur'ân'da ilâhî iktibâsların tekrar edilmesinin maksadlarına dair bir açıklamada bulunmaktadır. Ona göre avam son derece garip ve nâdir kıssaları işittikleri zaman ya da onlara bir kıssa bütün teferruatıyla zikredildiği zaman, tabiatları bu kıssaların bizzat kendisine meyletmekte ve kıssaların ana gayesi olan ibret ve öğüt alma maksadını kaçırmaktadır.²¹⁶ Dihlevî'nin bu izâhâtına göre ilâhî iktibâsların tekrâr edilmesinin sebebi, bunlarla amaçlanan maksatları pekiştirmektir.

Rahmetullâh el-Hindî'ye göre Kur'ân'da ilâhî iktibâslar başta olmak üzere inançla ilgili temel konularda, yoğun olarak tekrarlar söz konusudur. Ona göre bir şâir veya bir yazar, bir mazmûnu ya da bir kıssayı tekrar ettiği zaman ikinci sözü birincisi gibi olmaz. Kur'ân'da peygamberlerle ilgili kıssalar, başlangıç noktası (*mebde'*) ve dönülecek yere (*me'âd*) dair haller, hükümler ve ilâhî sıfatlar tekrar tekrar ifade edilmiş; ibâreler bazen kısa ve öz, bazen uzun ve bazen de üçüncü şahıstan ikinci şahsa geçiş (*iltifât*) gibi edebî sanatlar kullanılarak farklılık arz

²¹¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 29; es-Süyûtî, *el-İtkân*, V, 1656-1657; el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 220.

²¹² Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-Ahnâf* (nşr. ed-Dâni Munîr Âl-Zuhvî), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût 1423/2002, s. 82.

²¹³ Modern dönem Şîa müfessirlerinden Âyetullâhi'l-Uzmâ Nâsır Mekârim Şîrâzî, *Tefsîr-i Nümûne* adlı ansiklopedik tefsirinde Yûsuf sûresinin kadınlar tarafından okunmasını yasaklayan rivâyetlerin sened bakımından problemli olduğunu ifade etmektedir (Bu konuda detaylı mûlahazalar için bk. Âyetullâhi'l-Uzmâ Nâsır Mekârim Şîrâzî, *Tefsîr-i Nümûne*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tihran 1387(hş), IX, 354-355).

²¹⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 128.

²¹⁵ Ebû Tahir Rükneddin et-Tureysîsî, *Mütesâbihü'l-Kur'ân* (nşr. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî), Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye, Kâhire 1436/2015, s. 938-943.

²¹⁶ ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr*, s. 45-46.

etmiştir. Bununla birlikte tekrar edilen konuların her biri, fesâhatin doruğunda kalmış ve aralarında asla bir çelişki ya da uyumsuzluk söz konusu olmamıştır.²¹⁷

Rahmetullâh el-Hindî'ye göre Kur'ân'da tevhîd inancının, kıyâmet ahvâlinin ve peygamber kıssalarının farklı yerlerde tekrar edilmesine dair çok sayıda gerekçeden söz edilebilir. Arapların tevhîd inancını inkâr etmeleri ve dolayısıyla müşrik olmaları, onlara peygamber kıssalarının tekrar edilmesini iktiza etmiştir. Hintliler, Çinliler ve ateşe tapanlar gibi bazı topluluklar, Allah'ı inkâr konusunda Araplara benziyorlardı. Bazı Araplar da "teslis" ehli Hristiyanlar gibiydi. Onlar da bu tür konulara imân etmede ya aşırılığa kaçıyorlar ya da gevşeklik gösteriyorlardı. Kur'ân kıssalarına dair açıklamaların farklı yerlerde tekrar edilmesi, bunları onların zihinlerine yerleştirmek içindir. Rahmetullâh'ın bu konuda yer verdiği diğer hikmetler ise şöyledir: (i) Kur'ân'ın i'câzı, belâgat yönünden de olmuştur. Tehaddî de bu itibarla olunca onun kelâm-ı beşer olmadığı bilinsin diye kıssalar farklı ibârelerle her mertebede belâgatın en yüksek derecesi korunarak, bazen kısa bazen uzun olarak tekrar edilmiştir. Zira bu şekilde tekrar etmek, Arap belâgatçılarına göre beşer kudretinin üstündedir. (ii) Arap belâgatçılarının, Hz. Peygamber'e "*Sen bu kıssaya uygun olan fasîh lafızları kullanmadın.*" veya "*Şüphesiz belâgat sınırları, kıssaları açıklamak için dardır. Senden bir defa sâdır olan açıklama bir rastlantıdır.*" şeklinde ifade edecekleri bir mazeretleri kalmasın diye kıssalar, Kur'ân'da tekrar edilmiştir. (iii) Bir kıssa, birçok konuyu ihtivâ edebilir. Bu sebeple kıssalar, bir seferinde belli konular kastedilerek zikredilirken, diğer konular da kıssanın bütünlüğü içerisinde dolaylı olarak anlatılmış olur. Kıssanın geçtiği bir başka yerde de tam tersi bir durum olabilir. Yani öncekinde dolaylı olarak anlatılan bir konu, bu sefer esas mesele olarak ele alınabilir.²¹⁸

İslâm düşünce tarihinde ilâhî iktibâslar başta olmak üzere genel anlamda Kur'ân'da tekrarın vâki olmadığını ileri sürenler de bulunmaktadır. Bu bağlamda Yûsuf b. Hilâl es-Safedî (ö. 696/1296), İbn Âşûr, Seyyid Kutub, Abdülkerim Mahmud Yûnus el-Hatîb (ö. 1406/1985) ve Fazl Hasan Abbâs'ın (1932-2011) isimlerine yer verilebilir. Genel anlamda söz konusu müelliflerin Kur'ân'da tekrar olgusunu nefyetmelerinin temel sâiki, kelâmulâhın şanına yakışmayan ve eksiklik/kusur olarak addedilebilecek şeylerden tenzîh etmektir. Dolayısıyla onlara göre ilâhî iktibâslarının

²¹⁷ Rahmetullâh el-Hindî, *İzhârü'l-hak*, II, 11.

²¹⁸ Rahmetullâh el-Hindî, *İzhârü'l-hak*, II, 42-43.

manalarını tefakkuh edenler ve bunları gerçek anlamda anlayanlar için zâhiren görülen tekrarların tekrar olmadığı anlaşılacaktır.²¹⁹

İbn Âşûr'a göre ise Arap dilinde en önemli üslûp, îcâz üslûbudur. Çünkü bu, Arapların rekabet alanıdır. Onlar en çok bu alanda rekabet etmekte ve bu alanın fesâhat açısından erbâbı sayılmaktadırlar. Kur'ân onların bu anlatım üslûbuna karşılık en bedî'i ve en güzel olan örneği ortaya koyarak onlara tehdîde bulunmuştur. Çünkü Me'ânî ilmi açısından Kur'ân'da apaçık îcâzla birlikte bir başka önemli îcâz da bulunmaktadır. O da Kur'ân'ın âyetlerinin büyük bir çoğunluğunun, yorum yönünden birçok manalara gelebiliyor olmasıdır. Dolayısıyla âyetler, ibâreleri açısından muhtemel olan tüm manalara uygun olarak yorumlanabilir ve bunun bu şekilde olması, aynı zamanda âyetlerde yer alan lafızlarla da çelişmez. İbn Âşûr'a göre, eğer Kur'ân'ın îcâz yönü, -çok manayı az ve öz cümlelerle anlatma- olmasaydı, Kur'ân hacim itibarıyla bugün elimizdekinden kat kat daha fazla olan bir kitap olurdu. Ona göre indirilen vahyin sırları ve her bâb ya da bölüm ile ilgili işaretleri lütuf, ihsân ve gizli sırlar öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, bu durum, her bir ilim adamının zekâsını harekete geçirir ve onun basîretini, öngörüsünü artırır.²²⁰

Kur'ân'da aynı kıssa farklı sûrelerde tekrar edildiği halde, hem Mekkeli müşriklerin hem de Medîneli Ehl-i kitap'ın bu kıssaların benzerini getirmekle mu'âraza yapamadıklarının tescîl edilmiş olması bilinen bir gerçektir. İbn Âşûr'a göre, kıssaların siyak ve sibakıyla münâsebeti bulunmakta ve sevk edilen maksat üzerine bir burhân gibi zikredilmektedir. Dolayısıyla '*ve-lein rudidtu ilâ rabbî*' (el-Kehf 18/36) ve '*ve-lein ruci'tu ilâ rabbî*' (Fussilet 41/50) gibi farklı terkîpler ve ifadelerin kullanıldığı pasajlarda farklı münâsebetlerle farklı maksatlar gözetildiği için tekrar söz konusu değildir.²²¹ Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre kıssaların sunumunda îcâz-ı lügavî bulunduğu ve farklı münâsebetlerle farklı maksatlar takip edildiği için haddizatında tekrar da yoktur. Modern dönem araştırmacılarından merhum Fazl Hasan Abbâs, İslâm te'lîf tarihinde kaleme alınan eserlerde "tekrâr" terimine yüklenen manaya ve bu çerçevede yapılan tanımlara katılmadığını belirterek "tekrâr" kelimesinin mefhûmuna dair bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre tekrâr, aynı lafzın aynı siyâkte aynı manayı ifade etmek için tekrâr edilmesidir. Bu iki şart bir araya gelmezse, yani tekrarlanan aynı lafız olmazsa yahut bir lafız bir defadan fazla zikredilip de her

²¹⁹ Yûsuf b. Hilâl es-Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* (nşr. Bahattin Dartma), İSAM Yay., İstanbul 1440/2019, III, 290; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, I, 55; Abdülkerim Mahmud Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire 1970, X, 101.

²²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 121-122.

²²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 66-68.

birinin kendine has bağlamı ve manası olursa kesinlikle biz bunu tekrâr olarak isimlendirmiyoruz. Abbâs'a göre tekrarın ince ta'rîfi bu şekilde olur.²²²

Yukarıda ilâhî iktibâslar bağlamında çok sayıda âlimin tekrârların hikmetine dair mülâhazalarda bulunduğu görülmektedir. Tekrârları i'câzla (*kuvvetu'l-i'câz*) ilişkilendirenler olduğu gibi bunları Arap dilbilim açısından alelâde bir anlatım üslûbu olduğunu belirtenler de bulunmaktadır. Bu değerlendirmeler içerisinde İbn Teymiyye'nin yaklaşımının daha dikkat çekici olduğu kabul edilebilir. Buna göre Kur'ân'da kıssaların tekrar edilmesi, tekrarlanan olayın ve kişilerin önemini ifade etmektedir. Dolayısıyla burada tekrârların te'kîd olduğu ve bunlarda ilgili kıssanın önemini ifade eden emâreler bulunduğu söylenebilir.

İlâhî nakiller bağlamında Kur'ân'daki iktibâslarda gerek tekrârın vâki olduğunu ileri sürenlerin gerekse de tekrar olgusunu nefyedenlerin delillerine bakıldığında bu tartışmanın en nihâyetinde lafzî ve kavramsal olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda iki tarafın da Kur'ân veya Hadis metinlerinden sarîh bir delil ortaya koymadıkları görülmektedir. İlâhî iktibâslar sunuluş tarzı bakımından farklılık arz etse de aynı kişilerle ilgili olayların fragmanlar halinde yer alması, tekrar olgusunun varlığını göstermektedir. Hz. Mûsâ kıssasına dair pasajların yer aldığı A'râf (7/107-125) ve Şu'arâ (26/32-50) sûrelerindeki on dokuzar âyet mukayese edildiğinde bu sonuca ulaşmak mümkündür. Bununla birlikte araçsal işlevi taşıyan bu anlatıların farklı bağlamlarda farklı üslûplarla anlatılıyor olması da bu atıfların bizatihi değil bigayrihi tekrâr olduğunu ihsâs ettirmektedir.

İbn Fâris el-Hemedânî, Mennâ' Halîl el-Kattân ve Hasan Hanefî gibi âlimlerin de belirttikleri gibi ilâhî iktibâsların tekrar edilmesi olgusunun i'câzla ilişkisi bulunmaktadır. Zira Arap dilinde bir tek mânâyı çeşitli biçimlerde ortaya koymak, belâgatın hâssalarından kabul edilmektedir. Buna göre ilâhî iktibâslar bağlamında tekrar olgusunun olması, Kur'ân belâgatının en yüksek mertebelerinde olduğunu ihsâs ettirmektedir. Çünkü tekrarlanan anlatı, her bir yerde diğerinden farklı bir üslûpla gelmekte, bir kalıptan başka bir kalıba dökülmektedir. Ayrıca kendisiyle tehadîde bulunan bir metinde tekrar olgusunun olması, i'câzı daha güçlü ve ergin kılmaktadır. Çünkü Arapların bir surette mu'âraza etmekten âciz kaldığı bir tek mânâyı, birçok suretlerde getirmek, tehadî konusunda daha güçlü bir yöntem olmaktadır.²²³

²²² Fazl Hasan 'Abbâs, *el-Kasasu'l-Kur'ânî ihâuhu ve nefehâtuhu*, Dâru'l-Furkân, 'Ammân 1407/1987, s. 19.

²²³ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, s. 302.

C. İLÂHÎ İKTİBÂSLARDA TERCÜME OLGUSU VE İ'CÂZ İLİŞKİSİ

Kur'ân'ın bir taraftan Hz. Peygamber'in evrensel tek mu'cizesi olması diğer taraftan hem insanlara hem de cinlere hidâyet kaynağı olması ve müslümanların onun tilâvetiyle ibadet etmesi, onun harfi harfine Arapça'dan bir başka dile tercüme etmenin imkânsız olduğunu göstermektedir.²²⁴ Bir başka ifadeyle harfî veya lafzî tercümeyle, Arapça olarak nâzil olan Kur'ân nazmını ve terkîplerini birebir başka bir dilin nazmına ve terkîplerine tercüme etmek mümkün değildir.²²⁵ Bununla birlikte Kur'ân vahyinin Arapça oluşu, Arap diline bir kutsallık izâfe etmemesi ve Arapça'nın bir araç olması ve amaç olmaması sebebiyle, Kur'ân âyetlerinin ifade ettiği manalarını, maksatlarını ve mesajlarını diğer dillere tefsîrî veya manevî bir tercümeyle aktarmak mümkündür. İslâm düşünce geleneğinde *"Kullu mâ lâ yetimmu'l-vâcibu illâ bihi fehüve vâcibun/Bir vâcib'in ancak kendisiyle tamamlandığı veya gerçekleştiği şey de vâcib olarak değerlendirilir."*²²⁶ şeklinde bir prensip bulunmakta ve buna göre İslâm'da Kur'ân'ı tebliğ etmek vâcipse onun diğer milletlere aktarımı konusunda aracı işlevi gören tercüme faaliyeti de vâcip addedilecektir.

Kur'ân'da "i'câz"ın, ister salt lafızlarda ister lafız ve mana yönüyle olduğu ileri sürülsün Kur'ân'ın nazmı bir başka dile aktarıldığında i'câz ve tehadîliği ortadan kalkmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre Kur'ân'ın manası asıl, lafzı fer'î bir nitelik taşıdığı için diğer dillere de nakledildiğinde "okunan şeye" Kur'ân denilebilir. Bir başka ifadeyle ona göre, Allah'ın kelâmı belirli bir dilin elfâzıyla ilgili olmayıp anlam ile ilgili bir mâhiyete sahiptir. Bu sebeple Kur'ân'ın Arapça ile ya da ondan başka dillerde ifade edilmesi arasında bir fark olmamalıdır. Ebû Hanîfe bu

²²⁴ "Tercüme" kelimesinin sözlük manası "bir lafzı, onun yerini tutacak bir başka lafızla değiştirmek" veya "bir lügati başka bir lügat ile açıklamak, beyân etmek"tir (bk. el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 313). Tehânevî tercüme kelimesini, "Arapça olarak yazılmış bir nazmı Farsça'ya ya da Farsça yazılmış bir nazmı Arapça'ya çevirmektir" şeklinde tanımlamaktadır. Aşağıdaki çeviriler, bu tanıma örnek niteliği taşımaktadır:

قال لي كيف أنت قلت عليل
سهر دائم وحزن طويل
گفت چونی گفتمش بیمار و زار
نه شبنم خواب است نه رورم قرار

"Bana 'nasılsın?' dedi. Hastayım, dedim. Sürekli uykusuzluk, devamlı hüzün içindeyim." (bk. et-Tehânevî, *Keşşâf*, I, 414).

²²⁵ Kur'ân'ın harfî veya lafzî bir tercümeyle bir başka dile aktarılmasının mümkün olamayacağını ileri sürmek Arapça'yı kutsallaştırmak anlamına gelmemelidir. Bu bağlamda Mustafa Sabri Efendi şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: *"Anlaşma yapan tarafların, maddeleri üzerinde anlaştıkları ve herhangi bir dilde yazıp imzaladıkları uluslararası sözleşmeler, ancak yazıldıkları dilde bağlayıcı olur. Bu sözleşmelerin tercümeleri bir delil teşkil etmez ve bağlayıcı olmaz. İnsanların sözleriyle ilgili hususlarda durum bu kadar ciddi iken Allah'ın kelâmı insanlarınkinden daha mı az ehemmiyete sahiptir."* (bk. Mustafa Sabri Efendi, *Mes'ele-tü tercemeti'l-Kur'ân/Kur'ân Tercümesi Meselesi* (çev. Süleyman Çelik), Bedir Yay., İstanbul 2014, s. 24).

²²⁶ Sıddîk Hasan el-Kannevî, *Fethü'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, VI, 175; 'Inâye, *Şübühât havle'l-Kur'ân*, s. 163.

görüşünü temellendirmek için Allah'ın Kur'ân'da yaptığı nakillere atıfta bulunmaktadır. Ona göre "mana" esas olduğu için Allah diğer peygamberlerin kavimleri ile olan diyalogları ve duaları olmak üzere iktibâsta bulunduğu her şeyi Arapça'ya aktarmıştır. Dolayısıyla Allah'ın önceki ümmetlerden iktibâsta bulunurken ifadeleri Arapça'ya aktardığı gibi Kur'ân'ın da Arap dili dışına nakledilmesi câizdir.²²⁷ Buna göre Ebû Hanîfe, namaz esnasında Kur'ân'ın Farsça gibi Arapça dışında başka bir dile tercüme edilmesine cevâz verirken, Kur'ân'ın lafız itibariyle değil lafızların delâlet ettiği mana itibariyle kelâmullâh olduğuna hükmetmiştir.²²⁸

Serahsî *el-Mebsût* adlı hacimli eserinde, 'namazda Tevrât, İncil veya Zebûr'dan pasajların okunmasının, namazın sıhhatini ifsâd edip etmediği' konusunda Ebû Hanîfe'den iktibâsta bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre Kur'ân, mana itibariyle önceki kutsal kitaplarda bulunması nedeniyle Kur'ân'a muvâfık olan pasajları namazda okumak, namazı fâsid kılmaz. Bununla birlikte namazda Kur'ân dışı pasajlar okunduğunda ve okunanlar Kur'ân'a muhâlif olan pasajlardan ise namaz sahîh olmaz. Ona göre Kur'ân'ı Farsça veya diğer dillerden herhangi biriyle kırâ'at etmek câiz olduğuna göre Kur'ân'a muvâfık olan pasajların, Süryanice ya da İbranice olan manalarını namazda okumakta da bir beis olmamalıdır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'ye göre Kur'ân'ın i'câzı, nazımla/lafızla değil, mana ile ilgilidir. Onun bu yaklaşımına göre de Kur'ân'ın tehattîsi lafızla değil nazmın manasıyla olmaktadır.²²⁹ Zemahşerî *el-Keşşâf* adlı tefsîrinde Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın Farsça çevirisi hakkındaki fetvâsına dair bir değerlendirmede bulunmaktadır. Zemahşerî'nin şu ifadeleriyle Ebû Hanîfe'nin fetvâsına dair görüşler özetlenebilir:

Ebû Hanîfe, 'Kur'ân'ı Farsça okuyan kişinin, âyetin manalarını tam olarak ifade edip o manalardan herhangi birini eksik bırakmaması' şartıyla Kur'ân'ı Farsça okumanın caiz olduğuna hükmetmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu görüşü hakkında demişlerdir ki bu şart, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın Farsça okunabileceğine dair verdiği iznin, izin vermemekle aynı anlama geldiğine tanıklık etmektedir. Çünkü Arap dilinde -ve özellikle; hem fesâhati hem de nazmının ve üslûplarının benzersiz oluşu sebebiyle bir mu'cize olan Kur'ân'da- ne Farsça'nın ne de başka herhangi bir dilin tam olarak ifade edemeyeceği ince manalar ve maksatlar bulunmaktadır. Zaten, Ebû Hanîfe de iyi derecede Farsça bilmezdi. Dolayısıyla o bu görüşü, Farsça'yı iyice tahkik edip araştırdıktan sonra ifade etmiş değildir.

²²⁷ İbnü'l-Mülâkkin el-Ensârî, *et-Tavzîh fi şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, Dâru'n-Nevâdir, Beyrût 1429/2008, XXXIII, 543-544.

²²⁸ 'Alâüddîn el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2002, I, 527-528.

²²⁹ Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, I, 37, 234.

Ayrıca Alî b. el-Ca'd el-Cevherî (ö. 230/844), Ebû Yûsuf kanalıyla Ebû Hanîfe'nin, 'Kur'ân'ın Farsça okunmasını hoş karşılamadığına dair' -iki talebesinin görüşüne benzer bir görüşünü- nakletmiştir.²³⁰

Daha önce belirttiğimiz üzere Ebû Hanîfe'nin namazda Kur'ân iktibâslarının Farsça, Süryanice ve İbranice gibi orijinal metinlerinin tilâvet edilmesine veya Kur'ân metninin diğer dillerdeki çevirilerinin okunmasına dair fetvâsından rücû' edip etmediği hususu tartışmalıdır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Asl* adlı eserinde, bu konuda şöyle bir bilginin yer aldığı görülmektedir: "Ebû Hanîfe dedi: Arapça'yı iyi bildiği halde bir kişi namaz için iftitâh tekbirini Farsça söyler ve kırâ'ati de o dilde yaparsa namazı geçerlidir."²³¹ Şeybânî'nin aktardığı bu pasaj dikkate alındığında, Ebû Hanîfe'nin bu konuda rücû' ettiği söylenemez. Benzer şekilde Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde mezhep imamının bu konuda ortaya koyduğu kanaatini temellendirmeye ve teorik bir zemine oturtmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. *el-Mebsût* bağlamında da Ebû Hanîfe'nin bu fetvâsından rücû' ettiğini ileri sürmek mümkün gözükmemektedir. Rücû' iddiasını gündeme getiren Hanefî fakihlerden Sadrü's-şehîd ve Burhâneddin el-Merginânî gibi sonraki dönem âlimleri olduğu müşâhede edilmektedir. Merginânî'nin bu konuda bir değerlendirmede bulunduğu görülmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin asıl meselede yani Arapça'dan başka bir dille kırâ'at yapma meselesinde, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşüne döndüğü rivâyet edilmiştir. Bu konuda itimât edilen ve mezhep içi fetvâ verilen (*muftâ-bih/muhtâr*) görüş de budur.²³²

İbn Battâl'a (ö. 449/1057) göre ise Allah'ın arkaik zamanlardan iktibâslarının Arapça'ya aktarılmış halinde i'câzın söz konusu olması ve onun tilâvetinin ibadet sayılmış olması nedeniyle kelâmının diğer dillere nakledilmesi câiz değildir. Ona göre, Arap dışındaki toplulukların son ilâhî kelâmı Arap dilinden ahzetameleri gerekmektedir.²³³ Benzer şekilde İbn Kuteybe ve İbn Fâris (ö.

²³⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 476. Zemahşerî *Ru'ûsü'l-mesâ'il* adlı eserinde ise Ebû Hanîfe'nin Farsça kırâ'at konusundaki fetvâsından rücû' edip etmediğine değinmemektedir. Bununla birlikte mezhebin kurucu imâmının söz konusu fetvâsını, Hanefî mezhebinin itimât edilen ve muhtâr olan görüşü kıldığı müşâhede edilmektedir. Onun ifadeleriyle, "Biz Hanefîler'e göre, Fâtîha'yı Farsça veya herhangi bir dille okuyan kişinin namazı sahîhtir. Biz Hanefîler'in bu konudaki delili şu âyet-i kerîmedir: 'İnne hâzâ lefi's-suhûfi'l-ûlâ suhûfi İbrâhîme ve Mûsâ/Şüphesiz bu, ilk sahifelerde de geçmektedir. Yani, İbrâhîm'in ve Mûsâ'nın sahifelerinde.' (el-A'lâ 87/18-19) Bilindiği gibi Hz. İbrâhîm ve Hz. Mûsâ'nın kitapları Arapça değildir. Başka bir delil de şudur: Hz. Peygamber hem Araplara hem de Arap olmayanlara gönderilmiştir. O, Arapları Arapça uyarır, Acemleri de kendi dilleriyle uyarırdı." (bk. ez-Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-mesâ'il* (nşr. Abdullâh Nezîr Ahmed), Dârü'l-Beyt el-İslâmîyye, Beyrût 1428/2007, s. 157-158).

²³¹ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, I, 16.

²³² es-Sadrü's-şehîd, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağir*, s. 157; el-Merginânî, *el-Hidâye*, I, 312-313.

²³³ İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1420/2000, X, 540. Ayrıca bk. Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'ân*, Dârü'l-Fikrî'l-'Arabî, Kâhire 1394/1974, s. 583-591.

395/1004) de Arap dili ve edebiyatından kaynağını alan mecâz, isti'âre, temsîl, kalb, takdîm, te'hîr, tekrâr, izhâr, ihvâ, ta'rîz, îzâh, ifsâh ve kinâye gibi hususları içermesi sebebiyle Kur'ân'ın bir başka dile tercümesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir. İbn Kuteybe ve İbn Fâris bu iddialarını temellendirmek için Kur'ân'dan çok sayıda âyetlere yer vermişlerdir.²³⁴

Şâtibî'ye göre İslâm şerî'atı Arapça'dır ve onu diğer dillerle anlama imkânı yoktur. Ona göre Kur'ân'ın Arapça nâzil olması²³⁵, onu anlama çabalarının da ancak Arap dili vasıtasıyla olması gerektiğini göstermektedir. Şâtibî Arap dilinin aslî delâlet (temel anlam) ve tâbii delâlet (ikincil anlam) olmak üzere iki delâlet şeklinin olduğundan söz etmektedir. Bir başka ifadeyle ona göre Arap dili, manaya delâlet açısından iki açıdan ele alınabilir. Birincisi Arap dili mutlak anlamda lafız ve ibâre olmaları dolayısıyla mutlak anlamlara delâlet etmeleri açısından incelenebilmektedir. Bu, aslî delâlet (*ed-delâletü'l-asliyye*) şekli olmaktadır. İkincisi kayıtlı lafız ve ibâreler olmaları ve asıl yanında tamamlayıcı ve bütünleyici manalara delâlet etmeleri açısından ele alınabilmektedir. Bu da asla tâbii delâlet (*ed-delâletü't-tâbi'a*) şekli olmaktadır.²³⁶ Bu durumda aslî delâlet ile tâbii delâlet unsurlarının birbirleriyle ilişkisi sıfat-mevsûf gibi olmaktadır. Dolayısıyla tâbii delâlet, aslî delâlet unsurlarının sıfatı gibidir.

Şâtibî'ye göre tâbii delâlet açısından Kur'ân'ın diğer dillere tercüme edilmesi mümkün değildir. Bunun olabilmesi için tercüme yapılacak dilin de aslî ve tâbii bütün delâlet yönlerinde Arapça ile aynı olması (*istivâu'l-lisâneyn*) gerekmektedir. Her yönden böyle bir benzerliğin bulunması ise gerçekten çok güçtür. Şâtibî'ye göre İbn Kuteybe de ikinci türden delâlet şekillerini dikkate alarak Kur'ân'ın bir başka dile tercümesinin imkânsız olduğunu ileri sürmüştür. Şâtibî'ye göre aslî delâlet açısından Kur'ân'ın bir başka dile tercüme edilmesi ise mümkündür. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Aslî delâlet açısından ele alındığından Kur'ân'ın başka dillere tercümesi mümkündür. Bu noktadan hareketledir ki, halk ile onun manalarına ulaşabilecek anlayış gücüne sahip olmayan kimseler için yapılan Kur'ân tefsîrleri, anlamlarının açıklanması bütün İslâm âlimlerinin ittifakıyla câiz olmaktadır. Bu ittifak, Kur'ân'ın aslî mana üzere tercümesinin câiz ve mümkün olacağına delil olmaktadır.²³⁷

Kur'ân iktibâslarında hem îcâz, kasr, hazf ve tekrâr üslûbu gibi belâgî nüktelerinin bulunması hem de bunların diğer kutsal kitaplara göre Kur'ân'da varoluş maksatlarının farklılık

²³⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkilî'l-Kur'ân*, s. 20-22; İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhî'l-lüga*, s. 44-45.

²³⁵ Yûsuf 12/2; eş-Şu'arâ 26/195; en-Nahl 16/103; Fussilet 41/44.

²³⁶ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 101-105.

²³⁷ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 106-107.

arz etmesi nedeniyle aynı üslûp ve maksatları gözeterek bir başka dile tercüme etmek mümkün gözükmemektedir. Bir başka ifadeyle Kur'ân'ın mu'ciz bir kitap olması ile i'câzının diğer dillere tercüme edilemezliği arasında dikkate değer bir ilişki bulunmaktadır. Kur'ân kıssaları özünde tarih, metin, kıssa ve karîne olmak üzere dört esasın iç içe olması nedeniyle mütercimler kıssalarda yer alan iktibâsları manevî bir tercümeyle başka bir dile aktarmak durumunda oldukları için lügavî bir tehadîyle karşı karşıya kalmışlardır.

Gerek 'Ahd-i 'Atîk gerekse de Kur'ân'ın anlatımına göre Sodom ve Gomore halkının ilâhî azapla cezalandırılacakları bilgisini iletmek için melekler Hz. Lût'a geldiklerinde ona misafir olmuşlardır. Kavminin misafirlere olan yakışıksız davranışları üzerine Kur'ân'ın anlatımına göre Hz. Lût *"Ey kavmim! İşte kızlarım... Sizler için onlar daha nezih. Allah'tan sakının, misafirlerimin önünde beni rezil etmeyin. İçinizde akli başında bir adam yok mu sizin?"* (Hûd 11/78) şeklinde bir tepkide bulunmuşken 'Ahd-i 'Atîk anlatımına göre ise o *"Ne olur kardeşlerim, lütfen bu kötülüğü yapmayın. Erkek yüzü görmemiş iki kızım var. Size onları getireyim, ne isterseniz yapın. Yeter ki, bu adamlara dokunmayın. Çünkü onlar konuğumdur, çatımın altına geldiler."*²³⁸ şeklinde çaresizliğini dile getirmiştir.

'Ahd-i 'Atîk'ten Türkçe'ye olan tercümede ve Allah'ın ezeli bilgisiyle Hz. Lût'un dilinden alıntılanmak üzere Kur'ân'da aktardığı ifadelerle bakıldığında aynı anlamın farklı dillere tercüme etmek dışında bir farklılığı olmadığı müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda, 'Kur'ân'ın Hz. Lût'tan aktardığı iktibâs ile 'Ahd-i 'Atîk'te olan atıf özdeşleştiğine göre ilâhî iktibâsların Arap diline aktarılmasına "tercüme" denilebilir mi? Söz konusu iktibâslarda bir tür manevî veya tefsîrî tercümenin yapıldığı söylenebilir mi?' şeklinde sorular sorulabilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tefsir tarihinde Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 666/1268) ve İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî bu tür iktibâsları tercüme ile ilişkilendirmektedirler.²³⁹

Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'ye göre Hz. Peygamber'in çağdaşlarından aktarılan iktibâslar, lafzî iktibâslardır. Dili Arapça olmadığı halde Kur'ân'da kendilerinden nakledilen atıflar ise manevî iktibâslardır. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: *"Kur'ân'ı okuduğun zaman, kim tarafından tercüme edildiğini bil! Yüce Allah bazen, kulunun sözünü aynen nakleder, bazen de mana olarak nakleder."* İbnü'l-'Arabî birinci türe dair, Hz. Muhammed'in Hz. Ebû Bekir'e söylediği sözün

²³⁸ Tekvîn, 19/7-8.

²³⁹ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Garâ'ibü âyi't-tenzîl: Ünûmüzcün celflün fî beyâni es'iletin ve ecvibetin min garâ'ibi âyi't-tenzîl* (nşr. Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Matrûdî), Riyâd 1412/1992, s. 143-144; İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, *Milâkü't-te'vîl*, I, 810-811.

nakledildiği “*لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا*” (et-Tevbe 9/40) âyetine yer vermektedir. İkincisine örnek ise Firavun’un sözünün nakledildiği “*وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنَ فِرْعَوْنُ سُوءَ عَمَلِهِ وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ*” (el-Gâfir 40/36-37) âyetlerini kullanmaktadır. Muhyiddîn İbnü’l-‘Arabî Allah’ın arkaik zamanlardan yapılan iktibâsların manevî/tefsîrî tercüme olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

Kuşkusuz Firavun, bunu Kiptîce söyledi, ancak onun bu ifadeleri Arap diline tercüme edildi. Bununla birlikte mana aynı olması sebebiyle *hikâyetün bi’l-ma’na* olarak nakledilmiştir. İşte böylece ilâhî emirler geldiği zaman okuyucu, aslen Allah’ın kelâmı olan ile nakledilen sözleri fark eder ve bir kısmını diğer kısımlarından ayırır.²⁴⁰

Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî de Firavun’un sihirbazları ile Hz. Mûsâ arasında tahakkuk eden diyalogun sadece bir kere gerçekleşmesine rağmen Kur’ân’da farklı ifadelerle farklı yerlerde zikredilmesini “tercüme” olgusuyla ilişkilendirmektedir. Ona göre sihirbazlarla Hz. Mûsâ arasında gerçekleşen diyalog Arapça değil kendi konuştukları dilleriyle olmuştur. Kur’ân’da bir yerde sihirbazların ifadeleri, “*lafzî tercüme*” ile aktarılmış başka bir yerde ise Arap dilinin söz sanatlarında olduğu üzere kelâmıda tefennün ve üslûp değişimine müracaat edilerek muhatabın kelâmı istimâ ederken bıkkınlığın olmaması hedeflenerek sunulmuştur.²⁴¹

İbnü’z-Zübeyr ise ‘aynı kıssanın veya tek bir olayın’ ziyâde-naks, takdîm-te’hîr-ta’vîz gibi farklı ifadelerle anlatılması olayını, Tevrât’ın aslının İbranice olmasına bağlamakta ve sorunun bu iktibâsların Arapça’ya tercüme edilmesinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Bilindiği üzere Allah her peygamberi ilgili kavminin konuştuğu hâkim dili üzere göndermektedir. Hz. Mûsâ’nın risâlet dili, kavminin konuştuğu ve Arapça’ya en yakın dil olan İbranice idi. Kelâm-ı ilâhî ses ve harf gibi beşerî niteliklerle nitelenmese bile ilâhî vahiy zincirinin son halkası Kur’ân vahyinde, önceki ümmetlerden aktarılanlar, lafzî bir aktarım olmayıp *hikâyetün bi’l-ma’na* şeklindedir.²⁴²

²⁴⁰ İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, IV, 65-66; eş-Şa’rânî, *el-Yevâkîf ve’l-cevâhir*, I, 176.

²⁴¹ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Garâ’ibü âyi’t-tenzîl*, s. 143-144.

²⁴² İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî, *Milâkü’t-te’vîl*, I, 810-811.

Netice olarak Kur'ân iktibâslarının mâhiyetine dair ileri sürülen yaklaşımlardan biri kelâm-ı mahkînin Arapça'ya tercüme edilmiş olduğu hususudur. Bununla birlikte Allah'ın yaptığı nakillere tercüme demenin birtakım sakıncaları olduğunu söyleyebiliriz. Tercüme yapmanın nihaî maksadı, hedef kitlesi olarak kabul edilen bir zümreye anlaşılmayan bir metni aktarmak olduğu için özünde araç işlevini taşımaktadır. Kur'ân öncesi diğer kutsal metinlerin klasik ve modern dönem birçok bilim insanı tarafından tahrîfe uğramış olduğunun kabul edilmesi ve otantizm açısından Tevrât ve İncîl gibi kutsal metinlerle birebir mukayese edilememesi nedeniyle ilgili âyetlerin sağlamasının yapılması mümkün gözükmemektedir. Bir başka ifadeyle elimizde Tevrât ve İncillerin İbranice asıllarının olmaması, Kur'ân'la müşterek iktibâsların anlatımının söz konusu olduğu kutsal kitapların mevcut tercümeleriyle kıyaslamamızı imkânsız kılmaktadır. Kur'ân anlatımında yer alan ilâhî iktibâslara tercüme denilmesi durumunda muharref olduğu iddia edilen bir kitap ile tebdîl ve tağyîrden korunmuş olan kelâmın mukayese edilerek bir teknik ortaya konulması oldukça zor görünmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın diğer kutsal kitapları doğrulamak (*musaddik*) ve aynı zamanda doğrultması (*müheymîn*) ve dolayısıyla Tevrât ve İncîl'de yer alan anlatıların ve verilerin doğruluk kriterinin Kur'ân olması, gerçek anlamda bir mukayesenin yapılmasını mümkün kılamayacağı anlaşılmaktadır.

Kur'ân öncesi diğer kutsal kitapların tahrîf edilmemiş olduğu kabul edilip iki kelâm mukayese edildiğinde sonuç olarak 'manevî ya da tefsîrî tercüme yapılmıştır' denilecek olursa bu durum O'nun sıfatları konusunda bir acziyeti ifade edebilir. Zira manevî ya da tefsîrî tercümeler, insanların bir dilden diğer bir dile yaptıkları tercümelerde gerek dillerin farklılığı gerekse de mütercimmin noksanlığı sebebiyle olabilmektedir. Sonuç olarak ihtiyât ilkesi/prensibi dikkate alındığında Allah'ın yapmış olduğu nakillere "*lafzî tercüme*" demenin ve Allah için "*mütercim*" ifadesini kullanmanın isabetli olmadığını ileri sürmek mümkündür.

D. İLÂHÎ İKTİBÂSLAR BAĞLAMINDA İ'CÂZ KARÎNELERİ

Kur'ân'da ilâhî iktibâslar bağlamında söz diziminde, kelime ve anlatımda beyânî ve lügavî i'câz karînelerinin olup olmadığını incelemek, ilâhî iktibâsların i'câza konu olup olmayacağını anlamaya ve yorumlamaya katkı sunacağı düşünülmektedir. İlâhî iktibâslarda i'câz karînelerinin Kur'ân bütünselliğinde ne şekilde olduğunu mütâlaa etmeden evvel "karîne" kelimesinin etimolojik yapısını ve anlam tahlîlini yapmak gerekmektedir. Karîne kelimesi, "*karn*" kök fiilinden türemiş olup sözlükte "bir nesneyi bir nesneye yanaştırıp bitiştirmek, bir araya getirmek, toplamak, bağlamak, bir şeyin yanında ve yakınında olmak, ona eşlik etmek, onunla bir arada

bulunmak" gibi anlamlara gelmektedir. 'İki deveyi bir iple dizmek' anlamında *karene'l-be'ireyn* denilmektedir. Karn kökünden türeyen "*karîn*" kelimesi, "yakın (musâhib/mülâzim), yaşdaş, dost olan kişi ve sürmeli göz" manalarına gelirken; "*karîne*" ise sürekli birlikte bulunan, yakın ve eş gibi anlamlar ifade etmektedir. Bu bağlamda 'adamin karısı' ifadesi için "*karînetü'r-racûli*" denmektedir. Ayrıca "*karîne*", bir başka şeye delâlet eden durum, maksada işaret eden ipucu, iz, alâmet ve emâre gibi manalarda kullanılmaktadır.²⁴³

İslâmî ilimler terminolojisine bakıldığında "*karîne*" kelimesine dair çok sayıda tanımın yapıldığı görülmektedir. Konunun anlaşılmasına katkı sunması amacıyla burada "*karîne*" kelimesinin terminolojik anlamına dair hazırlanan birkaç tanımına yer vermek istiyoruz. Bu tanımlardan birine göre *karîne*, bir sözün kullanımı dışındaki bir anlamı ifade ettiğini gösteren unsurdur.²⁴⁴ Bir diğer tanıma göre ise *karîne*, bir şeyin varlığına ya da yokluğuna delâlet eden emâredir.²⁴⁵ Bu iki tanımdan hareketle "i'câz *karîneleri*" ile burada 'ilâhî iktibâsların i'câz ve tehattî açısından anlaşılıp çözülmesine yarayan ipuçları, emâreler ve alâmetler' kastedilmektedir. Bu girizgâhtan sonra aşağıda Kur'ân'ın bütünlüğünde ilâhî iktibâslar özelinde beyânî ve lügavî i'câz *karîneleri* incelenmeye çalışılacaktır. Böylece ilâhî iktibâsların konu edildiği pasajlarda, kelimeler, ifadeler ve kalıplarda i'câza işaret eden emârelerin ve *karînelerin* ne şekilde yer aldığı tespit edilecektir.

Kur'ân'da çok sayıda peygamberden iktibâsta bulunulmuş ve peygamber anlatıları birçok sûrede tekrar edilmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın birçok yerinde tekrar edilen Hz. İbrâhîm ile Nemrûd arasında geçen diyaloglarda i'câz *karînelerini* bulmak mümkündür. Kur'ân'ın anlatımına göre Nemrûd ve kavminin ileri gelenlerinden hikâye edilerek aktarılan "قَالُوا أَأَلَّتْ فَعَلْتَ هَذَا يَا إِبْرَاهِيمَ" (el-Enbiyâ 21/62) âyetinde mef'ûlün (*ente*), yerinde zikredildiği zaman ifade etmediği bir anlamı "*fe'alte*" fiilinin önüne geçirildiği zaman, yani öne alınmasıyla (*takdîm*) ifade ettiği müşâhede edilmektedir. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin de belirttiği gibi Nemrûd ve kavminin ileri gelenleri, bunu putların kırılmış olup olmadığını sormak kastıyla değil, yaptığını itiraf etmesi kastıyla Hz. İbrâhîm'e söylemişlerdir. Ona göre, kendileri 'Bunu sen mi yaptın' diyerek kırık putlara işaret etmiş ve Hz. İbrâhîm "بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ" (el-Enbiyâ 21/63) âyetinde mef'ûlün (*ente*), yerinde zikredildiği zaman ifade etmediği bir anlamı "*fe'alte*" fiilinin önüne geçirildiği zaman, yani öne alınmasıyla (*takdîm*) ifade ettiği müşâhede edilmektedir. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin de belirttiği gibi Nemrûd ve kavminin ileri gelenleri, bunu putların kırılmış olup olmadığını sormak kastıyla değil, yaptığını itiraf etmesi kastıyla Hz. İbrâhîm'e söylemişlerdir. Ona göre, kendileri 'Bunu sen mi yaptın' diyerek kırık putlara işaret etmiş ve Hz. İbrâhîm "بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ" (el-Enbiyâ 21/63) âyetinde mef'ûlün

²⁴³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2179-2182; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIII, 331-342.

²⁴⁴ "el-Emru'd-dâlu 'alâ şey'in lâ bi'l-vad'i" (bk. Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1315).

²⁴⁵ Abdullâh Alî Muhammed er-Rekbân, *en-Nazariyyetü'l-âmmeh li-isbât mûcebatü'l-hudûd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1981, II, 211.

هَذَا قَاتَلُوهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ/Aksine, şu büyükleri yapmıştır. Şunlara sorun; tabii, konuşabiliyorlarsa.”

(el-Enbiyâ 21/63) demiş iken onların bunu sormasının ne anlamı olabilir ki? Onaylatmak istedikleri şey fiilin gerçekleşip gerçekleşmediği olsaydı, Hz. İbrâhîm onların bu sorusuna sadece ‘yaptım’ (fe’altü) veya ‘yapmadım’ (lem ef’al) diye cevap vermekle yetinirdi. Ayrıca âyette takdîm olmasaydı, yani “e’fe’alte/yaptın mı” şeklinde sorulsaydı, bu durumda soran kişi öznelere ilgili bir tereddüt taşımaksızın fiilin kendisinin gerçekleşip gerçekleşmediğini öğrenmek için sorusunu sormuş olacaktı. Dolayısıyla bu soru tarzı, fiilin gerçekleştiğini bilmeyen kişi tarafından sorulduğu düşüncesine sevketmektedir. Söz konusu âyette “e’ente fe’alte/sen mi yaptın” şeklinde sorulmasında ise soranın, öznelere ilgili tereddüdünü açığa vurmaktadır, fiilin kendisinin gerçekleştiğinde ise herhangi bir tereddüdü yoktur. Dolayısıyla bu soru tarzı, soranın fiilinin gerçekleşip gerçekleşmediğini bilmediği gibi bir düşünceye sevketmez.²⁴⁶ Bu bağlamda söz konusu âyette Nemrûd ve kavminin ileri gelenlerinin putları kırma eylemini Hz. İbrâhîm’e yıkmak, onu bu konuda itiraf ettirmek niyetinde olmalarını ve onların içlerinde oluşturdukları maksûd manayı ifade etmek üzere “takdîm”e başvurulması ve dolayısıyla söz diziminde böyle bir inceliğin olması bir i’câz karînesi olarak telakki edilebilir.

Kur’ân kıssaları içerisinde bir bütün olarak tek bir sûrede anlatımının yer aldığı tek peygamber Hz. Yûsuf’tur. Kur’ân’da Hz. Yûsuf’tan aktarılan pasajlara da bakıldığında bazı i’câz karînelerini bulmak mümkündür. Örneğin, “Dediler ki: Ey babamız! Yarışmaya gitmiş; Yûsuf’u da eşyalarımızın yanında bırakmıştık. (Geldik, baktık ki) kurt onu yemiştir!” (Yûsuf 12/17) âyetine bakıldığında Hz. Yûsuf’un kardeşlerinin, babalarını Hz. Yûsuf’un ölümü konusunda ikna etmek amacıyla “Fe-ekelehu’z-zî’b/Onu kurt yedi.” ifadesini kullandıkları görülmektedir. Arap dilinde kurt ve aslan gibi yırtıcı hayvanlar için “avını avlayıp parçalayan” anlamında sibâ’un müfterisetün denilirken deve, inek ve koyun gibi hayvanların otlarını yemeleri anlamında “ekele” fiili kullanılmaktadır. Ayrıca Arap dilinde yırtıcı hayvanların avını yemek amacıyla öldürme eyleminde bulunmaları ve boyun kırmaları (dekku’l-’unuk), “iftirâs” masdarıyla ifade edilmektedir. “İftirâs” eylemi durumunda, yırtıcı hayvanın tüm avını değil de bir kısmını yemesi ve gerisini bırakması söz konusu olmaktadır. Bir başka ifadeyle “iftirâs”, yırtıcı hayvanlar için kullanıldığında anlamı yalnızca “öldürmek”tir. “Ekele” fiili ise yemek, yiyip bitirmek ve tüketmek anlamındadır.²⁴⁷ Bu

²⁴⁶ Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü’l-l’câz*, s. 112-114.

²⁴⁷ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk es-Sikkî, *Kitâbü’l-elfâz: ekdamu mu’cemin fi’l-me’ânî* (nşr. Fahreddin Kabâve), Mektebetü Lübnân, Beyrût 1998, s. 481; İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, VI, 160-161.

durumda etimolojik ve semantik açısından “ekele” ve “ifterase” fiillerinin kullanım alanlarının farklı olduğu söylenebilir.

Arap dilinde “ekele” ve “ifterase” fiilleri farklı kullanım alanına sahip olduklarına göre Hz. Yûsuf bir yırtıcı hayvan tarafından avlandıysa dilbilim açısından “ekelehu’z-zî’b” ifadesi yerine “ifterasehu’z-zî’b” denilmesi gerekmektedir. Hz. Yûsuf’un kardeşleri, onu bir kuyunun derinliğine bıraktıkları halde, babalarına ‘onun bir kurt’ tarafından yenildiğini söylemelerinin nedeni, ondan tamamen kurtulma istekleridir. Zira “ekelehu’z-zî’b/onu bir kurt yedi” ifadesi yerine “ifterasehu’z-zî’b/onu bir kurt parçaladı ve yedi” deselerdi, Hz. Ya’kûb cesedinin geri kalan uzuvlarını onlardan talep edecekti. Dolayısıyla Hz. Yûsuf’un kardeşleri, ‘kurdun kardeşlerinin bütün uzuvlarını yediğini’ iddia etmek suretiyle ondan tamamen kurtulmak istemişlerdir.²⁴⁸

Hiz. Ya’kûb ve Hiz. Yûsuf’un kardeşlerinin yaşadığı dönemde söz konusu eylem için kendi dillerinde hangi ifadeleri kullandıklarına dair bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte Allah, Hiz. Yûsuf’un kıssasını Kur’ân’da aktarırken, olayın gerçekliğini ve kardeşlerinin planladıkları kötü tezgâhın içyüzünü ifade etmek amacıyla “ifterase” fiili yerine “ekele” fiilini kullanmak suretiyle Arap dilinin zengin kelime hazinesini kullandığı anlaşılmaktadır. Söz konusu diyalogda ilgili eylem için Arapça’da “ifterase” yerine “ekele” fiilinin kullanılması dikkat çekicidir. Bu yolla da Hiz. Yûsuf’un kardeşlerinin sözlerinden iktibâs edilirken ve bu ifadeler Arapça’ya aktarılırken tefsîrî veya manevî tercüme metodunun kullanıldığı ileri sürülebilir. Kanaatimize göre Kur’ân’da kelime ve anlatımda dilbilim açısından bu şekilde bir inceliğin takip edilmesi, Kur’ân’ın ilâhîliğini ve i’câzını gösteren önemli bir karînedir. Ayrıca söz konusu âyette “ifterase” yerine “ekele” fiilinin kullanılması da fesâhatin gereğidir.²⁴⁹

İlâhî iktibâsların sunumunda yer alan Hiz. Zekeriyâ ve Hiz. Meryem’in ifadelerinde de i’câz karînelerini bulmak mümkündür. Kur’ân’ın anlatımına göre Hiz. Zekeriyâ ve Hiz. Meryem çocukla müjdelendiklerinde bir şaşkınlık içerisine girmişlerdir. Hiz. Zekeriyâ, Hiz. Yahyâ ile müjdelendiğinde “رَبِّ اَنِّى يَكُونُ لى غَلامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتى عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا / Ya Rabbi! Karım kısır, ben de yaşlılığın nihaî sınırına dayanmışken, nasıl oğlum olabilir ki?” (Meryem 19/8) şeklinde bir tepkide

²⁴⁸ el-Hattâbî, *Beyânü i’câzi’l-Kur’ân*, s. 41.

²⁴⁹ Abdülkerim el-Hatîb’e (ö. 1406/1985) göre Azîz’in karısının Hiz. Yûsuf’a söylediği “heyte leke” (Yûsuf 12/23) mu’ciz bir ifadedir. Ona göre söz konusu terkinin Kur’ân’ın nüzûlünden önce Araplar tarafından bilinmeyen bir ifade olmasına rağmen Kur’ân’da yer alması, mu’ciz bir ifade olduğunu göstermektedir. Hatîb’in belirttiğine göre bu terkin, kadın ve erkek arasında sır olup dilsel açıdan bilinip, onlar dışında kimsenin bilmediği ve cinsel birliktelik anlamında bir çağırma sesinin hikâye edilmesidir (bk. Abdülkerim el-Hatîb, *et-Tefsîru’l-Kur’ânî li’l-Kur’ân*, II, 1253). Hatîb’in bu yaklaşımı dikkate alındığında, Hiz. Yûsuf kıssasında yer alan “heyte leke” ifadesinin bir i’câz karînesi olduğu söylenebilir.

bulunurken Hz. Meryem de Hz. İsa ile müjdelendiğinde *أَلَمْ يَكُنْ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بَغِيًّا* /Bana bir insan eli değmemişken, kötü kadın da olmadığım halde, benim nasıl oğlum olabilir ki? (Meryem 19/20) şeklinde şaşkınlığını ortaya koymuştur. Hz. Zekeriyâ ve Hz. Meryem'den aktarılan her iki sözde *"ennâ yekûnu lî gulâmun"* ifadesinin yer aldığı müşâhede edilmekle birlikte Hz. Zekeriyâ'nın sözünde ayrıca *"rabbi"* kelimesi de bulunmaktadır.

Kur'ân'ın anlatımına bakıldığında Hz. Zekeriyâ'nın Allah'tan çocuk talebinde bulunur bulunmaz, duasının kabul edildiği ve onunla Allah arasında bir vasitanın olmadığı anlaşılmaktadır. *"Ya Rabbi! Kemiklerim iyice gevşedi, başım da ihtiyarlıktan parıl parıl parıldamakta... Bana katından (beni ve dini sahiplenecek) öyle bir velî bağışla ki, bana ve İsrâiloğulları'na mîrâşçı olsun..."* (Meryem 19/4-6) âyetlerine bakıldığında Hz. Zekeriyâ'nın Allah'tan çocuk talebinde bulunurken üç kere *"Rabbi/Ya Rabbi!"* ifadesini kullandığı görülmektedir. Duasına icâbet edildiği esnada da *"Rabbi/Ya Rabbi!"* ifadesini kullanmak üzere dört kere böyle bir nidâda bulunduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Meryem'den yapılan iktibâslara bakıldığında ise onunla Allah arasında aracı olarak Cebrâil'in olduğu anlaşılmaktadır. Meryem sûresinde bu durum şu şekilde anlatılmaktadır: *"Kitapta Meryem'i de an. Hani, o, ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti... Derken, biz de ona ruhumuzu göndermiştik de ona eli yüzü düzgün (yakışıklı) tam bir insan olarak görünmüştü."* (19/16-17) Hz. Meryem'in hem Allah'tan çocuk talebinde bulunmaması hem de Allah'a doğrudan muhatap olmaması sebebiyle *"Rabbi/Ya Rabbi!"* ifadesini kullanmamıştır. Kur'ân'ın anlatım üslûbunda çocukla müjdelenen iki insana dair ifadelerin Arapça'ya aktarımda böylesi bir titizliğin olması, Kur'ân'ın ilâhîliğini ve i'câzını gösteren önemli bir karîne olmalıdır.

Subhî es-Sâlih yukarıda söz konusu edilen âyetlerin tasvir, ifade ve kelime uyumlarını Kur'ân'ın üslûp mu'cizesi saymaktadır. Sâlih'in bu konuda bir değerlendirmede bulunduğu görülmektedir. Ona göre dua arasında yükselen nağmenin her kelimesinde bir tablo çizmesi ve her sedada hayal için geniş bir alan açması, Kur'ân'ın büyüleyiciliğindendir. Hz. Zekeriyâ'nın duasını okuduğumuz zaman, her kelimeye irkilen, ağızdan her çıkan kelimeden korkusunun bir parçasını ve nurunun bir parıltısını delip getiren saygıdeğer bir yaşlı kişi tasavvur ediyoruz. Bu saygıdeğer yaşlı zat vakarına rağmen coşkulu duyguları olan, kesik ve titrek sesli uzun nefesli biri olarak karşımıza çıkıyor. Kelimelerin yankısı, kalplerimizde derin etkilere sebep oluyor. Hatta Hz. Zekeriyâ'nın kederini, elemi ve neslinin kopukluğuna uğraması korkusunu dile getiren, mihrapta, ayakta durmuş namaz kıldığı bir sırada aczini ifade ederek Rabbinin adını gizli bir sesle

anması ve sabah-akşam Rabbinin adını tekrar etmesi şeklinde yapılan bu samimi duası, taşlaşmış kalpleri bile harekete geçirecek durumdadır.²⁵⁰

H. Zekeriyâ ve H. Meryem'in "benim nasıl oğlum olabilir ki" şeklindeki şaşkınlıklarına cevap verilirken seçilen fiillerin kullanımı da birer i'câz karînesi olarak mütâlaa edilebilir. H. Zekeriyâ'ya cevap verilirken "قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ" / "Öyle ama Allah dilediğini yapar" dedi." (Âl-i 'İmrân 3/40) ifadesinin kullanılması ve dolayısıyla "yef'alu/yapar" fiilinin tercih edilmesi kötü düşüncelere yol açmamaktadır. Zira H. Zekeriyâ ve hanımının karı-koca olmaları ve karısının kocasıyla birlikte olması sebebiyle karısının hamile kalması, herhangi bir şüpheye sebebiyet vermeyecektir. H. Meryem'e cevap verilirken ise "قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ" / "Öyle, ama Allah dilediğini yaratır" dedi." (Âl-i 'İmrân 3/47) denilmesi, bir başka ifadeyle "yehluku/yaratır" fiilinin kullanılması, ona karşı kötü düşünceleri sarfetmelerinin önüne geçmek içindir. H. Meryem için de "yef'alu/yapar" fiili kullanılsaydı, ona karşı kötü düşünceler meydana getirebilirdi. Bu sebeple 'yapma' fiili yerine 'yaratır' fiili kullanılmıştır.²⁵¹

Netice olarak Kur'ân'da ilâhî iktibâslar bağlamında söz diziminde, kelime ve anlatımda beyânî ve lügavî i'câz karînelerinin yoğun olarak kullanıldığı müşâhede edilmektedir. Yukarıda H. İbrâhîm, H. Yûsuf, H. Zekeriyâ ve H. Meryem'in kıssalarının anlatımında yer verilen ilâhî iktibâsların i'câzlığına dair serdedilen karîneler dikkate alındığında, Kur'ân'ın söz dizimi, kelime ve anlatımında güçlü bir mantikî tutarlılığın olduğu söylenebilir.²⁵²

²⁵⁰ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, s. 337-338.

²⁵¹ Benzer değerlendirmeler için bk. Sa'îd 'Atiyye Alî Mutâvî, "el-Vahy ve'l-i'câzü'l-Kasasî fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm", *Vahyın Nüzulünün 1400. Yılında H. Muhammed (s.a.v) -Milletlerarası İlmî Toplantı-*, İSAV, İstanbul 2011, s. 363.

²⁵² Kur'ân'da kullanılan kelimelerin ve ifadelerinin birbiriyle tenâsübü konusunda İbn Âşûr, Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî'nin şöyle bir değerlendirmede bulunduğu aktarmaktadır: "Kur'ân âyetlerinin birbiriyle irtibatı ve bağlantısı, neredeyse genişlik açısından bir tek kelime gibi görünmektedir. Yapıları açısından ise çok düzenli ve muntazam olarak meydana getirilmiştir." (bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 116).

III. İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN TEHADDÎYE KONU OLMASININ İMKÂNI VEYA İMKÂNSIZLIĞINA DAİR DEĞERLENDİRMELER

İ'câzü'l-Kur'ân literatürüne bakıldığında çok sayıda i'câz vecihlerinden söz edildiği görülmektedir. Bu eserlerde i'câzın, sadece lafızda veya sadece manada ya da hem lafızda hem de manada olduğunu ileri sürenler bulunmaktadır. Örneğin, Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın içerisinde olduğu bir grup âlime göre Kur'ân'ın i'câzı, fesâhatte olağanüstü bir dereceye/rütbeye sahip olmasıdır.²⁵³ Kur'ân'ın i'câz vecihlerinin kişiden kişiye değişebilirliği noktasından hareketle Sekkâkî ve Süyûtî, bu konuda sayısız vecihlerin olabileceğini ileri sürmüşlerdir.²⁵⁴ Bu bağlamda 'Kur'ân'ın mu'ciz bir kelâm olduğu hususunda farklı görüşlerin serdedilmiş olması ne şekilde anlaşılmalıdır? Müslümanlar Kur'ân'ın mu'ciz olduğu gerçeğini ifade ederken neden ihtilâf etmişlerdir?' şeklinde sorular sorulabilir. Kâdî Abdülcebbâr'ın da belirttiği gibi esasen Kur'ân'ın i'câz vecihleri konusunda ihtilâfın olması, Kur'ân'ın mu'ciz bir kelâm ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini ortaya koyan bir mu'cize olduğu gerçeğini gölgelemez. Zira i'câz vecihleri konusunda âlimlerin birbirlerini tenkit etmesi, aslî meselede, yani Kur'ân'ın mu'ciz bir kelâm olduğu gerçeğinde değil ayrıntıların belirlenmesindedir.²⁵⁵ Kur'ân'ın hissî/kevnî mu'cize değil akîf ve haberî bir mu'cize olması, yani her insanın idrâk ve kavrayışı ölçüsünde bunu anlamlandırmaya çalışması da onun keyfiyeti üzerinde farklı telakkilerin doğmasına neden olmuş olabilir. Sonuç olarak âlimlerin genel hatlarıyla Kur'ân'ın mu'ciz bir kelâm olduğu konusunda ittifak ettikleri düşünülebilir.

İslâm düşünce tarihinde Kur'ân lafızlarının âdiyeti konusunda başlıca üç görüşün ortaya konulduğundan söz etmiştik. Bu görüşleri ana hatlarıyla özetleyerek lafızların farklı öznelere âdiyetinin i'câz açısından ilişkisine değinmek istiyoruz. (i) Lafzın ve mananın Allah'a ait oluşu: Hz. Peygamber'e nâzil olan Kur'ân vahyi hem lafız hem de manadan oluşmaktadır. (ii) Mananın Allah'a, lafzın Hz. Peygamber'e ait oluşu: Cebrâîl, sadece manaları indirir, Hz. Peygamber de bu manaları kavrar; onları Arapça ifade kalıplarında ifade eder. (iii) Mananın Allah'a, lafzın Cibrîl'e ait oluşu: Cebrâîl'e yalnız mana ilkâ edildi, yani lafızları o oluşturdu.²⁵⁶

²⁵³ Kur'ân'ın i'câz vecihleri konusunda serdedilen farklı yaklaşımlar için bk. el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 197-198, 318-320.

²⁵⁴ es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, s. 512; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Mu'terakü'l-okrân fî i'câzî'l-Kur'ân* (nşr. Alî Muhammed Bıcaî), Dârü'l-Fikrî'l-'Arabî, Kâhire, ts., I, 5.

²⁵⁵ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 317.

²⁵⁶ Bu konuya dair bilgilerin çoğunlukla nakiller şeklinde yer aldığı kaynaklar için bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 229-230; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 292-293; a.mlf., *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, s. 322; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, II, 254; el-Kâdî Hüseyin ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefis*, I,

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'ân lafızlarını inşâ edenin Hz. Peygamber veya Cibrîl olması, Kur'ân'ın mu'cize oluşuna engel değildir. Bir başka ifadeyle Hz. Muhammed'in (s.a.) Kur'ân'ı vahiy meleği Cibrîl'in lafızlarıyla ve kendi lafızlarıyla nakletmesi, bu anlatım tarzının Allah adına bir mu'cize sayılamayacağı anlamına gelmez. Çünkü Allah, Hz. Peygamber'e bu konuda fesâhat ve belâgat üstatlarında bulunmayan olağanüstü bir tarzda icraatta bulunacak ölçüde bir ilim vermiş ve o da bu ilimle fesâhatin en yüksek derecesine ulaşma imkânı bulmuştur. Buna göre her iki durumda da Kur'ân, Allah'ın bir mu'cizesi olmalıdır. Kâdî Abdülcebbâr bu durumu, Allah'ın gâipten haberleri Hz. Peygamber'in diliyle aktarmasına benzetmektedir. Ona göre bu tür haberleri bildirenin Allah olması ve muhataplara aktaranın Hz. Muhammed olması kelâmın mu'ciz oluşuna nasıl engel teşkil etmiyorsa, Kur'ân'ın da bir bütün olarak onun lafızlarıyla oluşması veya kelâm-ı Cibrîl olması da aynı şekildedir.²⁵⁷

Râgıb el-İsfahânî'nin de Kur'ân'da mu'ciz olan şeyin 'lafız mı, anlam mı, nazım mı yoksa her üçü mü' şeklinde bir sorgulamada bulunduğu ve bu konuda bir arayış içerisinde olduğu görülmektedir. Ona göre Kur'ân'daki i'câzın iki yönü bulunmaktadır. Birincisi, fesâhatiyle ilgilidir. İkincisi, insanların Kur'ân'a mu'ârazasına mâni olmakla (*sarfe*) ile ilgilidir. Ona göre fesâhatiyle ilgili i'câzın, Kur'ân'ın lafız ve mana unsuruyla bir alakası yoktur. Çünkü Kur'ân'ın mâlzemesini teşkil eden ve dolayısıyla kullandığı lafızlar, Arapların kullandığı lafızlarla aynıdır. Benzer şekilde fesâhatle ilgili i'câzın, Kur'ân'ın anlamıyla da bir ilgisi yoktur. Zira bu anlamların çoğu geçmiş kitaplarda da mevcuttur. Öyleyse fesâhatle ilgili yönüyle Kur'ân, sadece kendisine mahsus "nazm"ı sebebiyle Kur'ân'dır; tıpkı şiirin kendisine mahsus nazmıyla şiir, hutbenin kendisine mahsus nazmıyla hutbe olması gibi. Kur'ân'ın "nazm"ı, onun sûreti; lafız ve manası ise unsurudur. Bir şeyin hükmü ve ismi, unsuruyla değil suretinin değişmesiyle değişir. Mesela yüzük, küpe, halhal gibi ziynet eşyalarının isimleri, temel unsurları olan altın ve gümüşün değişmesiyle değil, suretlerinin/şekillerinin değişmesiyle değişir. Bu husus sabit olunca Kur'ân'a mahsus i'câzın, onun nazm-ı mahsûsuyla alakalı olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır. İsfahânî'ye göre Kur'ân'ı duyan bir kimse, onun kendisine has olan nazmını, "mektup", "hitabet" ve "şiir" gibi diğer nazımlarından kolaylıkla ayırt edebilir. Bu sebeple Allah, Kur'ân'ın insanların meşgul olduğu nazım şekline göre te'lîf edilmediğine, dolayısıyla diğer kitaplarda olduğu gibi Kur'ân'a ilave yapılmasının mümkün olmadığına dikkat çekmek için şöyle buyurmuştur: "O, öyle şanlı şerefli bir

9-10; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1525-1526; el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIX, 120-121; İbrâhîm el-Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd*, s. 272-273.

²⁵⁷ "Lâ farka beyne en yekûne'l-Kur'ânü min kibeli'r-rasûl ev min kibalillâhi fî kevnihî mu'cizen" (bk. el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 231).

kitaptır ki, ona ne önünden ne arkasından bâtil bulaşabilir.” (Fussilet 41/41-42) Sonuç olarak İsfahânî’ye göre Kur’ân’ın mu’ciz oluşu, ne onun salt lafızları ne de salt manaları ile ilişkilidir.²⁵⁸ İsfahânî’nin i’câzı lafız ve manada değil de nazımda araması onun yaklaşımının Kâdî Abdülcebbar ile örtüşmediği söylenebilir. Onun bu değerlendirmesi dikkate alındığında Kur’ân’da kelâm-ı beşerden çok sayıda iktibâsların yapılmış olmasının Kur’ân’ın tehadî anlayışına ve mu’ciz oluşuna da bir engel teşkil etmeyeceği anlaşılmaktadır.

Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin, lafızların âidiyeti bağlamında ortaya koyduğu düşüncesinin, Kâdî Abdülcebbar ve İsfahânî’nin yaklaşımlarından oldukça farklı olduğu görülmektedir. Ebû Hâşim lafızların âidiyetiyle ilgili tartışmalar bağlamında Kur’ân’ın mu’cize oluşunu ifade etmek için şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre eğer Kur’ân, Hz. Peygamber’in doğumundan önce yaratılmış olsaydı, yine de Kur’ân onun nübüvvetini kanıtlardı. Ancak bu takdirde o, daha önce onun peygamber olacağını, sonra peygamber olduğunda ise bizzat peygamber olduğunu kanıtlardı. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: *“Biz, Hz. Peygamber’in doğumundan önce, onun peygamberliğine kanıt teşkil eden diğer deliller hakkında da aynı şeyi düşünürüz. Bunlar daha önceden bir işaret ve mu’cize olarak nitelendirilmez. Çünkü bunlar Hz. Peygamber’in varlığından dolayı onunla ilgili olağanüstü hâdiseler olarak ifade edilmiş ve bu ancak onun peygamber olarak gönderilmesinden sonra mümkün olmuştur.”*²⁵⁹ Buna göre denilebilir ki Ebû Hâşim’e göre Kur’ân’da kelâm-ı beşere dair tüm iktibâslar da bu şekilde değerlendirilmelidir. Söz konusu iktibâsların Kur’ân’da yer alması, Kur’ân’ın mu’cize oluşuna engel teşkil etmez.

Ebû’l-Hüzeyl el-’Allâf ve Ebû Alî el-Cübbâî’ye göre hikâye ile mahkûnin aynı hakikatler olması, Kur’ân’ın tehadîde bulunamayacağı veya onun benzerinin getirilebileceği ileri sürülemez. Çünkü tehadînin vâki olduğu durum hâkinin aynıyla/misliyle aktarması değildir. Bir başka ifadeyle Kur’ân okuyan kişi, onu ilk defa (*‘alâ ciheti’l-ibtidâ*) ortaya koymadığı için kelâmın asıl sahibi değildir. Dolayısıyla Kur’ân, fesâhat ve belâgatıyla mu’ârizlara ‘ilk defa’ ortaya koyma konusunda tehadîde bulunmaktadır.²⁶⁰ Hikâye ile mahkûnin aynı hakikatler olduğunu ileri süren söz konusu müellifler, ilâhî iktibâsların tehadî ilişkisine değinmemekle birlikte bu konudaki istidlâllerine bakıldığında Kur’ân’da yer alan iktibâsların Kur’ân’ın mu’ciz bir kitap oluşuna engel olmadığı kanaati taşıdıkları söylenebilir.

²⁵⁸ er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu Câmi’i’t-tefâsîr*, s. 104-107.

²⁵⁹ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 231. Ayrıca bk. Özdemir, *Mu’tezile’nin Kur’an Müdafaası*, s. 73-74.

²⁶⁰ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 190.

Benzer bir değerlendirme de Kâdî Abdülcebbar'ın ifadelerinde görülmektedir. Ona göre de hikâye ile üstünlük ön plana çıkmayacağı için işitmek suretiyle veya ezber yapmakla başkasından aktarılan kelâm, tehdâdîye konu olamaz. Dolayısıyla kelâm ile tehdâdîde bulunmak, her şeyden önce bir meziyette yarışmanın ve farklılığın mümkün olduğu bir konuyla ilgilidir. Bu meziyet ve farklılık da hikâye usûlüyle ortaya çıkmaz. Zira herhangi bir kimse bir başkasının kelâmını işittiği ya da ezberlediği zaman bir başkasından aktarımda bulunma imkânına sahip olur. Dolayısıyla herhangi bir meziyetin ve üstünlüğün ön plana çıkmadığı buna benzer hususlarda bir meydan okumadan söz etmek makul değildir.²⁶¹

Kâdî Abdülcebbar'a göre Kur'ân'ın tehdâdîsi, bizzat Kur'ân'ın lafızlarıyla yapılmıştır. Ona göre i'câzda anlam güzelliği (*hüsnü'l-me'ânî*) bir prensip olarak benimsenmiş olsa da Kur'ân'ın anlam örgüsü itibarıyla mu'cize olduğunu ileri sürmek doğru bir yaklaşım değildir. Zira bir başkasının aynı anlamı, farklı lafızlarla dile getirebilmesi mümkündür. O halde sözde meydan okuma ile kastedilen husus, alışılmış olduğu üzere ister nazım olsun ister nesir, yalnızca fesâhatte mümkün olan en üst düzeyi yakalamış olmaktır.²⁶² Kâdî Abdülcebbar hikâye usûlüyle tehdâdînin olmayacağını belirtirken doğrudan ilâhî iktibâsları merkeze alarak bir değerlendirmede bulunmaz. Bununla birlikte bilhassa nüzûl dönemi muhataplarından aktarılan ilâhî iktibâsların lafzî bir aktarım olduğu kabul edildiğinde, Ebû'l-Hüze'î el-'Allâf, Ebû Alî el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbar'ın perspektifiyle bu tür atıfların tehdâdîye konu olamayacağı anlaşılmaktadır. Netice olarak Tefsir ve Kelâm geleneklerine bakıldığında ilâhî iktibâslarının tehdâdîye konu olup olamayacağı ile ilgili temelde iki farklı yaklaşımın olduğu görülmektedir. Aşağıda bu iki yaklaşıma dair müelliflerin görüşleri ele alınacak ve bu konuda değerlendirmelerde bulunulacaktır.

²⁶¹ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 221-222.

²⁶² el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 221-222. Ayrıca bk. Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası*, s. 68-70.

A. İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN TEHADDÎYE KONU OLAMAYACAĞI DÜŞÜNCESİNE DAİR DEĞERLENDİRMELER

Kur'ân'da Âdem'in yaratılışından, onunla melekler ve İblis arasında gerçekleşen diyaloglardan; Nûh, İbrâhîm, İshâk, Ya'kûb, Eyyûb, Mûsâ, Hârûn, İsâ ve diğer peygamberlerden (aleyhimüsselâm) kelâm-ı beşer formatında nakledilen iktibâsların, birebir aktarmalar olduğu söylenemez. Okuma yazma bilmeyen Hz. Peygamber önceki peygamberlere indirilen vahiylerin yer aldığı kitaplarını okumamış ve bunların muhtevalarına dair bir bilgisi olmamıştır. O, Kur'ân'da yer alan bu tür iktibâsları, bizzat Allah'ın kendisine vahyetmesi sayesinde öğrenmiş ve bu malumatlara böylesi bir yolla muttali olmuştur.²⁶³ Nüzûl dönemi öncesine dair iktibâsların 'ne tür bir aktarım olduğunun mâhiyeti' bilinemediği için tehadîye konu edilip edilemeyeceği konusu varsayımsaldır.

Tefsir tarihine bakıldığında Kur'ân'ın nüzûl dönemi muhataplarından *hikâyetün bi'l-lafız* şeklinde aktarımda bulunması sâikiyle bu tür atıfların Kur'ân'ın tehadî yaptığı alanla ilişkili olamayacağını ileri sürenlerin olduğu görülmektedir. İki kapak arasında toplanan Kur'ân'ın, kendisini bir yandan mu'ciz addederek kelâm-ı ilâhî olduğunu belirtmesi öte yandan kelâm-ı beşerden birebir aktarmalar yapması bir çelişki olarak görülebilir. Bununla birlikte bu durumun vahye muhatap olan İslâm karşıtlarınca bir zaaf veya eleştiri olarak addedilmemiş olması, temelde Kur'ân'ın iç tutarlılıkla ilgili olarak bir sorunu olmadığını tescil etmektedir. Dolayısıyla nüzûl sonrası muhataplarınca böylesi bir zaaf veya eleştirinin zımnen de olması, 'sözlü söylem'in 'yazılı söylem'le özdeşleşmesinin bir sonucu olduğu söylenebilir.

Tehaddînin "sarfe" ile tahakkuk ettiğini ileri süren Nazzâm, Şerîf el-Murtazâ ve İbn Hazm gibi âlimler, bu anlayışlarından hareketle ilâhî iktibâslar başta olmak üzere Kur'ân nazminin ve dolayısıyla dilsel yapısının bütününde, doğrudan tehadînin var olduğunu kabul etmezler. Bir başka ifadeyle genel anlamda sarfe teorisini benimseyenlere göre Kur'ân bağlamında ilâhî iktibâslar, muhatapları doğrudan 'acze düşürmeye konu olamaz. Bununla birlikte tüm sarfe teorisyenlerini aynı kategoride değerlendirmek mümkün değildir. Örneğin, Kur'ân nazminin ve te'lîfinin mu'ciz olmadığını dile getiren Nazzâm'ın sarfe anlayışı "*mutlak sarfe*" olurken Kur'ân'ın nazım ve te'lîfiyle mu'ciz olduğunu savunan Câhiz'in sarfe anlayışı "*dolaylı sarfe*" olmaktadır. "*Dolaylı sarfe*" anlayışına göre tehadîye muhatap olan kimseler, Kur'ân'ın benzeri bir metni

²⁶³ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*, I, 85-87.

yapma dürtülerinden alıkonulmamış olsalardı bile Kur'ân'a mu'ârazada bulunmaktan âciz olacaktı.²⁶⁴

Bu girizgâhtan sonra aşağıda görüleceği üzere bu konulara dair çok sayıda ilim adamı görüş ortaya koymuş ise de biz bunlardan bir kısmının görüşüne müracaat edeceğiz. Doğrudan ilâhî iktibâslara dair açıklamalarda bulunarak bunların tehaddîye konu olamayacağını ileri süren Muhammed İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî (ö. 318/930), İbn Hazm el-Endelüsî, Fahreddin er-Râzî, Muhammed İbn 'Arafe (ö. 803/1401), Ebû'l-Bekâ el-Kefevî ve Abdülgani b. Şâkir es-Sâdât'ın (ö. 1265/1849) bu konudaki istidlâl yöntemlerini değerlendirmeye çalışacağız.

Muhammed İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî, Kur'ân'da Ebû Cehil'in " *اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ* " *عِنْدِكَ قَامِطٌ عَلَيْنَا حِجَارَةٌ مِنَ السَّمَاءِ أَوْ أَتَيْنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ* /Allahım! Bu (Kur'ân) gerçekten senin katındansa, üzerimize gökten taş yağdır ya da bize can yakıcı bir azap getir." (el-Enfâl 8/32) şeklindeki sözünün aktarılması bağlamında iktibâs ile tehaddî ilişkisine değinmektedir. Bu çerçevede 'Allah'ın söz konusu âyette olduğu gibi Kur'ân nazmında gerek nüzûl muhataplarının gerekse önceki ümmetlerin sözlerini aktarması söz konusu ise tehaddîin Kur'ân'ın tamamıyla olduğunu nasıl söyleyebiliriz' şeklinde bir soru sormaktadır. Ona göre Kur'ân'da bu miktardaki iktibâslarda fesâhat ve belâgat vecihleri olmadığı için mu'arazanın vukuu konusunda bu tür iktibâslar yeterli olmamaktadır. İbnü'd-Demâmînî (ö. 827/1424), -İbn Münzir'in bu yaklaşımına göre tehaddînin kelâmın fesâhatinin en açık şekilde ortaya çıktığı mutavvel sûrelerde söz konusu olabilir- demek anlamına geldiğini ifade etmektedir.²⁶⁵

İbn Hazm el-Endelüsî de kâfirlerin ve müşriklerin Kur'ân'da nakledilen sözlerinin mu'cize sayılıp sayılamayacağını değerlendirmektedir. Bu bağlamda Allah'ın cehennemliklere 'sizi bu kavurucu ateşe sokanın ne' olduğunu sorduğunda kâfirlerin "Namaz kılanlardan değildik. Düşkünleri de doyurmazdık. Oyalanıp duranlarla beraber biz de oyalanıp giderdik. Özellikle de yargılanma gününü yalanlardık. Ama sonunda [öldük ve] işte, bize de geldi o sarsılmaz inanç." (el-Müddessir 74/43-47) şeklindeki sözlerini ve Mekkeli müşriklerin "Sen bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya hurmalık ve üzüm bağların olmalı; aralarında da şarıl şarıl ırmaklar akıtmalısın. Yahut iddia ettiğin gibi göğü üzerimize parça parça düşürmelisin

²⁶⁴ Sarfe ile ilgili farklı değerlendirmeler ve mülâhazalar için bk. el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 33; Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", s. 185-218; Konaklı, "İ'câzü'l-Kur'an Düşüncesinin Temelleri", s. 200-204.

²⁶⁵ Bedreddin Muhammed b. ed-Demâmînî, *el-Mesâbih 'ale'l-Câmi'i's-sahîh* (nşr. Nûreddin Tâlib), Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, Dâru'n-Nevâdir, Beyrût 1430/2009, VIII, 221.

veya Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin. Yahut da altından bir evin olmalı veya göğe yükselmelisin. Oradan bize, (elimize alıp) bizzat okuyacağımız bir kitap indirinceye kadar senin (miraçta göklere) yükseldiğine imân etmeyiz!" (el-İsrâ 17/90-93) ve "Bu, olsa olsa öteden beri tekrarlanan bir sihirdir! İnsan sözünden başka bir şey değildir." (el-Müddessir 74/24-25) ifadelerinin i'câzını şu şekilde açıklamaktadır:

Bu iktibâsların tamamını Allah'ın dışındaki birileri söylediğine göre bunlar, tartışmasız bir şekilde gayrı mu'cizdirler. Zira müslümanlardan hiçbiri, Allah'ın dışındaki birilerinin sözünün mu'ciz olduğunu söylemez. Bununla birlikte bunları Allah kendisine ait bir kelâm kılmak suretiyle onları söylediğinden dolayı bu sözleri mu'ciz yapmıştır ve benzerinin getirilmesinden de insanları alıkoymuştur (*lemmâ kâlellâh ce'alehu kelâmen lehu esârehu mu'cizen*).²⁶⁶

İbn Hazm'ın bu ifadelerine bakıldığında onun sarfe ile tehaddî anlayışına sahip olduğu müşâhede edilmektedir. Ona göre kelâm-ı beşere dair iktibâsların yer aldığı söz konusu pasajlar kelâm-ı ilâhî suretine bürünmüş olmakla birlikte bunların kelâm-ı mu'ciz kapsamında değerlendirilmesi sarfe ile olması cihetiyledir. Dolayısıyla ilâhî iktibâslar bizâtihi mu'ciz değil bi-gayrihi mu'ciz olarak değerlendirildiği için bu tür atıfların tehaddîye konu olduğu ileri sürülemez. İbn Hazm'ın ilâhî iktibâslara dair "Allah kendisine ait bir kelâm kılmak suretiyle onları söylediğinden" şeklindeki ifadesi şu iki manaya gelebilir: (i) Allah Kur'ân'da kelâm-ı beşeri olduğu gibi aktarmasına rağmen bunları kendi sözü kılmaktadır. (ii) Allah Kur'ân'da bu tür iktibâslarda birtakım tasarruflarda bulunmak suretiyle onları kendi kelâmı kılmaktadır. Kanaatimize göre onun kastettiği birinci anlam olmalıdır. Zira birtakım tasarruflarla anlatıldığında mahkî, kelâm-ı ibâd olsa da hikâye kelâmullah olacağı için bunların i'câz yönü mümkün hale gelecektir. Oysa İbn Hazm'a göre ilâhî iktibâslar ancak sarfe ile mu'ciz olmaktadır.

Fahreddin er-Râzî ise İbnü'l-Münzir ve İbn Hazm'dan farklı olarak Kur'ân'da yer alan ilâhî iktibâsları ikiye ayırmak suretiyle bunların tehaddî yönünü değerlendirmeye çalışmaktadır. Ona göre nüzûl döneminden aktarılan pasajlar ve dolayısıyla Arap olanlardan yapılan nakiller, tehaddîye konu olmamalıdır. Râzî, Allah'ın müşriklerin sözü olarak aktardığı "Allahım! Bu (Kur'ân) gerçekten senin katındansa, üzerimize gökten taş yağdır ya da bize can yakıcı bir azap getir." (el-Enfâl 8/32) âyeti ile ilgili olarak "Bu ifade müşriklerin sözü olarak Kur'ân nazmında yer aldığına göre bu kadarlık da olsa, Kur'ân'ın benzerini getirme işi dolayısıyla mu'âraza tahakkuk etmiş olabilir mi?" sorusunu tahlil etmektedir. Ona göre bu kadarlık sözde, fesâhat ve belâgat

²⁶⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 28-29; a.mlf., "İ'câzü'l-Kur'ân", s. 41.

yönlerinin ortaya çıkması mümkün olmadığı için Kur'ân'a karşı mu'ârazanın gerçekleştiğini söyleyebilmemiz mümkün değildir. Bununla birlikte böylesi bir yanıt, 'tehaddî, Kur'ân'ın bütün sûreleri hakkında olmayıp, sadece kelâmın kuvvetinin ortaya çıkmasına imkân verecek kadar uzun bir sûrede olur' dediğimiz takdirde geçerli olabilir.²⁶⁷ Netice olarak Fahreddin er-Râzî'ye göre Kur'ân'ın ilk muhatapları olan müşriklerden yapılan iktibâslar tehaddîye konu olamaz. Dolayısıyla daha önce ifade ettiğimiz üzere Râzî'nin mu'ârırları 'acze düşürecek miktarın kısa sûreler değil de mutavval sûreler²⁶⁸ olmasını şart koşması, ilâhî iktibâsların hacim olarak kısa sûrelerin büyük çoğunluğunu geçmesi sebebiyledir.

Fahreddin er-Râzî, Kur'ân'da aktarılan ikinci tür ilâhî iktibâsların, yani önceki ümmetlerden ve peygamberlerden yapılan ilâhî nakillerin ise "*hikâyetü'l-ma'nâ*" olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu tür iktibâslar, mu'ciz ve tehaddî kapsamında mütâlâa edilmelidir. Bu bağlamda *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsirinde Hz. İbrâhîm'e misafir olarak gelen meleklerin, Hûd ve Zâriyât sûrelerinde farklı ifadeler kullanmalarını değerlendirmektedir. Hûd sûresinde Hz. İbrâhîm'in korkusu geçtikten ve çocukla müjdelendikten sonra melekler, "*İnnâ ürsilnâ ilâ kavmi Lût*" (11/70) ifadesini, Zâriyât sûresinde ise Hz. İbrâhîm çocukla müjdelendikten ve onlara, 'asıl görevlerinin ne olduğunu' sorduktan sonra melekler, "*İnnâ ürsilnâ ilâ kavmin mücrimîn*" (51/32) ifadesini kullanmışlardır. Hikâye edilen ifadelerin farklı ibarelerle Kur'ân'da aktarılmış olmasını Fahreddin er-Râzî somut örneklerle değerlendirerek açıklamaktadır.

Fahreddin er-Râzî'ye göre, Arap dili ve edebiyatında 'hikâye', bazen iktibâs edilenin harfi harfine aktarılması (*hikâyetü'l-lafz*) şeklinde olur ki bu durumda 'hikâye ile mahkî aynı' hakikatler olur. Bazen de hikâye, iktibâs edilenin mana yönüyle aktarılması şeklinde olur ki bu durumda 'hikâye, mahkînin gayrı' olacaktır. Râzî'ye göre "*kâle Zeydun bi-Amrin merartu/Zeyd: Amr'e uğradım' dedi*" örneğinde olduğu gibi herhangi bir ifade birebir aktarılsa bu durumda *hikâyetü'l-lafz*; aynı ifade "*Zeydun kâle Amrun harace/Zeyd, Amr çıktı' dedi*" şeklinde nakledilirse bu da *hikâyetü'l-ma'nâ* olur. Aynı ifade "*Lemmâ kâle Zeydun Bekrun harace, kultü keyte keyte/Zeyd 'Bekir çıktı' dediğinde, ben de şöyle şöyle dedim*" şeklinde ifade bir başka versiyona da değişebilir ve dönüşebilir.

Fahreddin er-Râzî'ye göre Arap dili ve edebiyatında *hikâyetü'l-lafz* ve *hikâyetü'l-ma'nâ* olmak üzere her iki kullanım da yaygın olmakla birlikte, Kur'ân'ın mu'ciz bir kelâm olması

²⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XV, 162.

²⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVII, 101.

nedeniyle Kur'ân'da aktarılan ifadeler *hikâyetü'l-lafız* değildir. Gerek Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerden südür etmiş olan ifadelerin gerekse de onlara nâzil olan ilâhî kelâmın mu'ciz bir yönünün olmaması sebebiyle, Kur'ân'da aktarılan ifadelerin *hikâyetü'l-ma'na* olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre melekler, Hz. İbrâhîm'e hem *"Biz mücrim bir kavme gönderildik."* hem de *"Biz Lût kavmine gönderildik."* demiş olabilirler. Allah da meleklerin sözlerini, *"Biz, seni tasdik eden zâtın kavmine gönderildik."* şeklinde de aktarabilir. Zira Allah, onların lafızlarını nakletmiyor ki bunlar aynı olsun. Tam aksine onların sözlerini mana bakımından naklettiği için hikâyede çok sayıda değişik ifadeler söz konusu olabilir.²⁶⁹

Muhammed İbn 'Arafe'nin yukarıda söz konusu ettiğimiz müelliflerin yaklaşımlarından farklı bir tutum içerisinde olduğu görülmektedir. Hemen belirtelim ki ilâhî iktibâsların tehadîye konu olup olmadığı konusunda onun kararsız olduğu kanaati bizde hâsıl oldu. İbn 'Arafe kaleme aldığı tefsîrinde Abdullâh b. Ebû Ümeyye'nin (ö. 8/629) sözü olarak aktarılan *"Dediler ki: 'Sen bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız.'" (el-İsrâ 17/90) âyetinin i'câza konu olup olmadığı bağlamında ilâhî iktibâsların tehadî ilişkisine değinmektedir. Söz konusu âyette yer alan ilâhî nakil konusunda İbn 'Arafe'ye birilerinin -'Burada hikâye edilen, onların birebir ifadeleri değil onların sözlerinin manen aktarımıdır. Tıpatıp onların sözleri olması durumunda bu âyet, mu'ciz olamaz.'* şeklinde bir tahlilde bulunması üzerine o da bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre söz konusu âyette ilgili ifadenin onların lafızlarının birebir aktarılmadığını ileri sürmek mümkündür. Bu durumda i'câzın metni aktarma keyfiyetinde ve bu bilgiyi bilmede gerçekleşeceğini söylemektedir. İbn 'Arafe bu durumu, aynı hadislerin farklı hatiplerin hitâbetinde farklı tesirin olmasına benzetmektedir. Dolayısıyla i'câzın salt lafızda değil onun nazım ve keyfiyetinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. İbn 'Arafe, söz konusu ifadenin aynıyla nakledilmiş olmasının da mümkün olduğunu ve bu durumda i'câzın Kevser sûresi kadar kısa da olsa ancak "sûre"lerde gerçekleşeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla ilâhî iktibâsların konu olduğu pasajlarda tehadînin tahakkuk etmeyeceğini ileri sürmektedir.²⁷⁰ Bu durumda nüzûl dönemi muhataplarının sözünün aktarıldığı İsrâ sûresinin 90. âyeti değil de bir bütün olarak İsrâ sûresi mu'ciz ve tehadîye konu olacaktır.

Kur'ân iktibâslarının tehadî ile ilişkisini ele alan bir başka müellif de Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'dir. *el-Külliyyât* adlı eserinde belirttiğine göre Kur'ân'ın mu'cize olması, onun salt Allah'ın

²⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVIII, 216-217.

²⁷⁰ Muhammed b. Hammad İbn 'Arafe, *Tefsîrû'l-İmâm İbn 'Arafe* (nşr. Muhammed Havâle), Dâru İbn Hazm, Beyrût 1436/2015, III, 700.

kelâmı olması yönüyledir. Ona göre Kur'ân'ın mu'ciz olması, Allah'ın kelâm-ı beşeri hikâye ederek sunması cihetiyle değildir. Zira Kur'ân'ın böylesi pasajlarında i'câzın olması şart değildir. Ebû'l-Bekâ'ya göre i'câz, Kur'ân'ın temeli olup kısa bir âyetle i'câzlık bozulmaz. Kur'ân'ın mu'ciz olması parçası bakımından değil geneli olması yönüyledir. Dolayısıyla Kur'ân'ın kelâm-ı beşere dair atıfların yer aldığı parçacıklarında i'câz söz konusu olmayabilir. Nasıl ki Kur'ân'ın Arapça bir kelâm olması bir harf ya da birkaç kelimeyle bozulmuyorsa i'câzlığı da kısa bir âyetle ve dolayısıyla birkaç iktibâsın harfi harfine aktarımında bozulmaz.²⁷¹

Abdülğani b. Şâkir b. Muhammed es-Sâdât'a göre başta muvâfakât-ı 'Ömer olmak üzere sahâbenin sözünün ilâhî kelâma muvâfakat etmesi ve müşriklerin kelâmından iktibâsların Kur'ân'da yer alması, tehdîdî yapmak amacı taşımadığı için bu türde atıflar Kur'ân'a mu'âraza yapmaya örnek teşkil etmez.²⁷² Bu yaklaşıma göre söz konusu iktibâsların Kur'ân'da serdedilmesinin amaç değil araç olması sebebiyle bu tür atıfların tehdîdîye konu olmadığını göstermektedir.

İlâhî iktibâsların tehdîdîye konu olamayacağını ileri süren söz konusu müellifler, Kur'ân'ın tamamının veya büyük bir kısmının kelâm-ı beşerden oluştuğunu ileri sürmemişlerdir. Muhâliflerinin itirazlarını da muhtevi bir kitap olarak Kur'ân'ın, Hz. Muhammed tarafından te'lif edildiğini bir müslümanın ileri sürmesi mümkün değildir. Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in nübüvvetinin en temel dayanağı olması ve İslâm karşıtlarınca Kur'ân'ın bir sûresine dahi mu'âraza yapılamamış olması sâikleriyle kelâm-ı beşer olduğunu ileri sürmenin mümkün olmadığı açıktır.

'İlâhî iktibâslar tehdîdîye konu olamaz' düşüncesini benimseyenlerin yaklaşımı, i'câz ve mu'cizenin amaç ve hedefleriyle çelişmediğini düşünüyoruz. Zira Allah'ın Kur'ân'ı mu'cize kılması ve sûreleriyle insanlara tehdîdîde bulunması, i'câz ve mu'cize olgularının haddizatında asıl hedefi ve temel maksadı değildir. Ayrıca Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) de ifade ettiği gibi i'câz ve mu'cize, nübüvvetin birer parçası da değildir.²⁷³ Ancak nübüvvetin inşasında ve vahyin kaynağının açıklanmasında çoğu kez mu'cize gerekli olmaktadır.²⁷⁴ Çünkü bir peygamber

²⁷¹ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 149-150.

²⁷² "Leyset hâzihi, muhâkâte ragbeti't-tehdîdî ve innemâ hiye muvâredetün" (bk. Abdülğani b. Şâkir es-Sâdât, *Sendâ'n-neyyireyn fi i'câzi'l-âyeti ve'l-âyeteyn*, s. 73-75).

²⁷³ "Leyseti'l-mu'cizâtu illâ umûren hâriceten 'an aslî'n-nübüvveti" (bk. ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, I, 157).

²⁷⁴ Bâkîllânî ve İbn Âşûr'a göre Hz. Muhammed'in nübüvveti, "i'câzu'l-Kur'ân" temeli üzerine inşâ edilmiştir. Bâkîllânî'nin ifadeleriyle, "Hz. Muhammed'in risâleti Kur'ân'ın mu'cize oluşu üzerine binâ edilmiştir. Gerçi Kur'ân'ın yanı sıra daha sonra ayrıca birçok mu'cizelerle desteklenmişse de bu tür mu'cizeler sadece bazı

mu'cize ile teyid edilmedikçe onun iddiası kabul edilemez. Zira bu durumda peygamberlik davasında haklı olan gerçek peygamberlerle sahte peygamberleri birbirinden ayırmak mümkün olmaz.²⁷⁵ Kur'ân mu'cizesinin asıl maksadı ve hedefi, insanlığa Hz. Peygamber'in özü ve sözü doğru bir kimse ve Kur'ân'ın da ilâhî bir kitap olduğunu göstermektir. Dolayısıyla Kur'ân'ın "i'câz" yönünün, vahyin kelâm-ı Muhammed değil kelâmulîlâh olduğunu ortaya koymada bir araç işlevi taşıdığını söylemek mümkündür. Bu amacı gerçekleştirmek için i'câz ve tehdîyle ilişkilendirilemeyen kelâm-ı beşere dair atıflarının Kur'ân'da yer almasının, doğal karşılanması gerekmektedir.

B. İLÂHÎ İKTİBÂSLARIN TEHADDÎYE KONU OLABİLECEĞİ DÜŞÜNCESİNE DAİR DEĞERLENDİRMELER

İlâhî iktibâsların tehdî ile ilişkisine dair bir izâh yapmamış olmakla birlikte tehdînin âyet, âyet parçası veya Kevser sûresinin harflerinin ölçeğindeki âyet ya da âyet grupları ile yapıldığını belirtenlerin ve dolayısıyla mu'ciz olan miktarı bu şekilde ifade edenlerin yaklaşımlarına göre kelâm-ı beşerden yapılan tüm nakiller de tehdîye konu olacaktır. Bir başka ifadeyle Eş'arî, Rummânî, Bâkılânî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî, İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, Alî el-Kârî, Rahmetullâh el-Hindî, Muhammed Enver Şâh Keşmîrî ve Zürkânî'ye göre Kur'ân'da yer alan ilâhî iktibâsların tamamı ile Allah tehdîde bulunmaktadır.

İlâhî iktibâslar bağlamında lafzın kelâmulîlâh *mahkîn* kelâm-ı 'ibâd olma durumunu benimseyenler, yani *hikâye* ile *mahkîn* başkalılığını ileri sürenlere göre de Kur'ân'ın anlatımında yer alan kelâm-ı beşere dair atıfların tamamı tehdîye ve i'câza konu olmaktadır. Bu bağlamda ilâhî iktibâsların tehdîye konu olması gerektiğini benimseyenler içerisinde yer alan Ebû Hanîfe, Cessâs, İbn Cinnî, Hatîb el-İskâfî, Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Burhâneddîn el-Bikâ'î, İsmâ'il Hakkı Bursevî, Emîr es-San'ânî, Muhammed Baḥîrî ve Muhammed Abdullâh Dirâz'ın isimlerine yer verilebilir. Örneğin, Dirâz ilâhî iktibâsların tehdîye konu olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "*Kur'ân'ın, bâtil iddia sahiplerinin sözlerini naklettiği yerlerdeki*

vakit ve durumlara, bazı özel kimselere yönelik gösterilen mu'cizelerdir. Bunların bazıları tevâtür yoluyla aktarılagelmiştir. Bazısı da özel olarak nakledilegelmiştir. Oysa Kur'ân genel manada bir mu'cizedir. Kur'ân'ın delil olmasının gerekliliği (lüzûmu'l-hucce) de ilk nâzil olduğu günden itibaren başlamış ve kıyamete dek sürecektir..." (bk. el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 10-11; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 102).

²⁷⁵ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 125.

belâgati, diğer beyânlarındaki belâgatinden geri kalmaz. Çünkü Kur'ân, onların içinde bulundukları durumu en mükemmel tarzda tasvir etmektedir.”²⁷⁶

Bu girizgâhtan sonra aşağıda doğrudan ilâhî iktibâslara dair birtakım açıklamalarda bulunarak bunların teaddîye konu olacağını ileri süren Hattâbî (ö. 388/998), Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 666/1268), Teftâzânî (ö. 792/1390), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), İbrâhîm b. Muhammed el-Me'mûnî (ö. 1079/1668), Emîr es-San'ânî, Muhammed Reşîd Rızâ (1865-1935), Muhammed Tâhir b. Âşûr (1879-1973) ve Muhammed b. Sâlih el-'Useymin'in (1929-2001) bu konudaki istidlâl yöntemlerini değerlendirmeye çalışacağız.

Hattâbî *Beyânü i'câzî'l-Kur'ân* adlı eserinde ilâhî iktibâsların mâhiyetini bütün yönleriyle ele almamakla birlikte yer yer satır aralarında ilâhî iktibâs ile i'câz ilişkisine dair bir değerlendirmede bulunduğu müşâhede edilmektedir. “*أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ*” (Dediler ki); *Tanrılarınızda direnip yürüyün! İşte sizden istenen sadece budur.*” (Sâd 38/6) âyetinde, müşriklerin ileri gelenlerinin tek tanrı anlayışına karşı sarfetmiş olduğu sözlerden bir iktibâs yer almaktadır.²⁷⁷ Hattâbî söz konusu âyette, “*İmşû fiili yerine umdû veya intalikû kelimelerinin kullanılması durumunda anlamın daha belirgin olacağı ve dolayısıyla imşû ifadesinin kullanılmasında belâgatın söz konusu olmadığı*” iddiasını tahlil etmektedir. Ona göre *meşâ* fiili alelâde yürümek anlamına gelirken *medâ* ve *intalaka* fiillerinde ise ‘telaş ve koşuşturmanın baskın olduğu yürüme’ hali söz konusudur. Müşrikler, Hz. Peygamber ve müslümanlar karşısında tedirgin ve dengelerini kaybetmiş görüntüsü vermemek için *umdû* veya *intalikû* kelimeleri yerine meseleyi fazlasıyla önemsemediklerini ihsâs eden ve bir panik halin söz konusu olmadığı *meşâ* fiilinin emir kalıbını kullanmışlardır. Hattâbî’ye göre *meşâ* fiili, ‘yürümek’ anlamının yanı sıra ‘sayıca artmak ve zafer elde etmek için bir araya gelmek (*et-teveffuru fi'l-'adedi ve'l-ictimâ'u li'n-nusrati*)’ anlamına da gelmektedir.²⁷⁸ Hattâbî bu değerlendirmesiyle söz konusu âyette belâgatın

²⁷⁶ “*Hikâyâtü'l-Kur'âni li-akvâli'l-mübtılîn lâ taktasiru fî belâgatihâ 'an sâiri kelâmihi li-ennehâ tasifu mâ fî enfüsihim 'alâ etemmi vechin*” (bk. Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm*, s. 107).

²⁷⁷ Süyûtî'nin aktardığına göre Sâd sûresinin 6. âyetinin sebep-i nüzûlü şu şekildedir: “*Ebû Tâlib hasta olduğunda Kureyşliler onun ziyaretine gittiler. Hz. Peygamber de onun yanına gelmişti. Kureyşliler, Hz. Peygamber'i Ebû Tâlib'e şikâyet ettiler. Ebû Tâlib, 'Ey kardeşimin oğlu! Kavminden ne istiyorsun?' dedi. Hz. Peygamber, 'Ben onlardan sadece bir tek kelime istiyorum. O kelimeyle bütün Araplar onlara boyun eğecek ve Acemler kendilerine cizye verecekler' buyurdu. Ebû Tâlib, 'Nedir o?' dedi. Resûl-i Ekrem, 'Lâ ilâhe illallâh' buyurdu. Kureyşliler bunun üzerine, 'İlâhen vâhiden in hâzâ le-şey'un 'ucâbün/Tanrılar bir tek tanrı mı kıldı? Doğrusu bu şaşırtıcı bir şey' dediler.*” (bk. es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*, s. 221). Süyûtî'nin belirttiğine göre onların bu sözleri üzerine, Sâd sûresinin ilk sekiz âyeti nâzil oldu. Kureyş müşriklerinin sözlerinden de iktibâs edilerek onların iddialarına cevap verilmiş oldu.

²⁷⁸ el-Hattâbî, *Beyânü i'câzî'l-Kur'ân*, s. 43-44.

olmadığı iddiasını tenkit etmekle birlikte müşriklerden nakledilen bu tür atıfların birebir aktarım olup olmadığına değinmemektedir. Bir başka ifadeyle Hattâbî, müşriklerden aktarılan ifadelerin birebir aktarım olup olmadığı konusunda bir değerlendirme yapmamış olsa da 'müşriklerden iktibâs edilen ifadelerin belîğ olduğu' kanaatindedir. Bu sâikten hareketle, yani Hattâbî'nin perspektifiyle ilâhî iktibâsların tehadîye konu olduğu söylenebilir.

Arap dilcisi ve müfessir olan Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî ise Firavun'un sihirbazları ile Hz. Mûsâ arasında tahakkuk eden diyalog sadece bir kere gerçekleşmişken Kur'ân'da farklı ifadelerle farklı yerlerde zikredilmesine dair bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre sihirbazlarla Hz. Mûsâ arasında gerçekleşen diyalog Arapça değil kendi konuştukları dilleriyle olmuştur. Kur'ân'da bir yerde sihirbazların ifadeleri, lafzî tercüme ile aktarılmış başka bir yerde ise Arap dilinin söz sanatlarında olduğu üzere kelâmda tefennün ve üslûp değişimine müracaat edilerek muhatabın kelâmı istimâ ederken bıkkınlığın olmaması hedeflenerek sunulmuştur.²⁷⁹ Muhammed er-Râzî'nin bu değerlendirmesine göre Kur'ân iktibâsları ilâhî kelâma büründüğü için i'câz ve tehadîye konu olması mümkündür.

Teftâzânî de *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserinde ilâhî iktibâs ile i'câz ilişkisine dair bir değerlendirmede bulunmaktadır. "(Mûsâ) dedi ki: 'Ya Rabbi! Göğsümü (yani zihnimi) aç da kolaylaştır bana işimi. Dilimdeki düğümü çöz ki 'iyi anlaşılar dediklerimi.' Kendi ailemden bir vezir ver bana. Biraderim Hârûn'u, destekle beni onunla. Onu işime ortak kıl ki seni daha çok tenzîh ve takdîs edelim ve seni daha çok analım. Şüphesiz sen bizi daima görmektesin.'" (Tâhâ 20/25-35) şeklinde varid olan âyetler bağlamında ilâhî iktibâsların tehadîye konu olmasının imkânına dair bir tahlilde bulunmuştur. Burada 'söz konusu toplam on bir âyette art arda beşer kelâmı (kelâmu'l-beşer) aktarıldığı halde Kur'ân'ın tehadîsinin 'en kısası üç âyet olan bir sûreyle' yapıldığı nasıl ileri sürülebilir' şeklinde bir görüşe yer vermektedir. Teftâzânî'ye göre beşer kelâmı olarak hikâye edilen (*mahkî*) nazmın, sözün kendisinden aktarıldığı (*mahkî 'anh*) kimsenin ibaresi olması gerekmez.²⁸⁰ Teftâzânî'nin bu değerlendirmesine göre ilâhî iktibâslar tehadîye konu olmaktadır. Ayrıca ona göre Kur'ân'da kelâm-ı beşere dair atıfların üçten fazla âyete dağılması, bazılarının Kevser sûresine kıyasla tehadîde minimum oranın "üç âyet" olması şeklinde ortaya

²⁷⁹ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Garâ'ibü âyi't-tenzîl*, s. 143-144. Bu eserin *Tefsirü'r-Râzî: es'iletü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ridvân ed-Dâye, Dârü'l-Fikr'l-Muasır, Beyrût 1411/1990); *Mesâ'ilü'r-Râzî ve ecvibetühâ min garâ'ibi âyi't-tenzîl* (nşr. İbrâhim Atve İvaz, Mustafa el-Babî el-Halebî, Kâhire 1381/19612); *Es'iletü'l-Kur'ânî'l-mecîd ve ecvibetühâ* (nşr. Muhammed Ali Salih, Kum 1970; nşr. Ebû Abdurrahman Âdil Şoşa, Mektebetü Feyyâz, Mansura 1434/2013) gibi adlarla çok sayıda ilmî neşri yapılmıştır.

²⁸⁰ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 25-27.

koyduğu anlayışı ile de çelişmez. Zira aktarılan atıflar birebir nakiller değil ki bunun üç ayet ile kıyası anlamlı olsun. Bu nakillerin ilgili konuda manevî veya tefsîrî aktarımlar olması da mümkündür.

Büyük Osmanlı Şeyhülislâmı müfessir Ebüssuûd Efendi ise Allah ile İblis arasında gerçekleşen diyalogu tefsîr ederken “قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ”/“Onların tekrar diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver.” dedi.” (el-A’râf 7/14) ifadesinin ve kelâm-ı mahkînin mu’ciz sayılıp sayılamayacağını mütâlaa etmektedir. Ebüssuûd’a göre kelâmın naklinde aslolan ‘temel mana’nın (aslu’l-ma’nâ) anlatımıdır. Kelâmın naklinde aynı ifadeyi aynı üslûp ve keyfiyette aktarmak zorunlu değildir. İlâhî iktibâslar bağlamında iktiza-i makâma göre keyfiyet ve itibarın bazı yerlerde dikkate alındığını ve bazı yerlerde dikkate alınmadığını belirtmektedir. Ebüssuûd Kur’ân iktibâslarında, bazı yerlerde mütekellimin hiçbir şekilde ifade etmediği ancak mütekellimin ifade ettiği mananın içerisinde zımnen dâhil olabilecek noktaların da olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur’ân’da yer alan bütün iktibâslar keyfiyet ve itibarın dikkate alınmasıyla aktarılmıştır. Bir başka ifadeyle hikâye ve mahkî retoriğin konteksine ve makamına uygun olarak îcâz veya tatvîl şeklinde anlatılmıştır. Bu iktibâsları konuşmasında kullanacak birisi asla kelâmın hakkını ifade edemez. Aksi halde insanoğlunun da kelâm-ı mu’cizi ortaya koyabilmesinin mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.²⁸¹

Ebüssuûd Efendi’nin yukarıda verilen değerlendirmelerine bakıldığında, ona göre ilâhî iktibâsların bütünüyle tehattîye konu olduğu ve bunların mu’cize ile ilişkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ilâhî iktibâslarla ilişkili olarak ortaya koyduğu bu yaklaşımını tefsîrinde bütünüyle tatbik etmediği görülmektedir. Örneğin, “فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ”/Yaratanların en güzeli Allah ne yücedir.” (el-Mû’minûn 23/14) âyetinin i’câza konu olup olmayacağını değerlendirirken bu âyet gibi sahâbe sözlerine muvâfık olarak inen âyetlerin i’câza konu olmadığını ve tehattîye davetin yapıldığı ölçünün bir sûre miktarı olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre insanoğlunun bu gibi ifadeleri vahiy nâzil olmadan sarfetmesi Kur’ân’ın i’câzını geçersiz kılmaz.²⁸² İlerleyen sayfalarda temas edileceği üzere Ebüssuûd’dan farklı bir tutum sergileyen Muhammed İbn ‘Akîle el-Mekkî, muvâfakât-ı lafziyyenin de Kur’ân’ın i’câz ve tehattîliği kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

²⁸¹ “İnne cemî’e’l-makâlâtî’l-menkûleti fi’l-Kur’ânî’l-Kerim innemâ tühkâ bi-keyfiyyâtin ve i’tibârâtin lâ yükâdü yakdiru ‘âlâ murâ’âtihâ men tekelleme bihâ hatmen. Ve illâ le-emkene sudûru’l-ke’lâmî’l-mu’cizi ‘anî’l-beşer” (bk. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, II, 330-331).

²⁸² Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, IV, 53. Ayrıca bk. el-Me’mûnî, *Mahzûfâtü’l-Kur’ân*, s. 58-59.

İbrâhîm b. Muhammed el-Me'mûnî'ye göre ilâhî iktibâslar tehdîdî kapsamında değerlendirilmelidir. Kur'ân'da kelâm-ı beşer formuyla aktarılan ifadeler, tehdîdî kapsamında değerlendirilmezse Kur'ân'da bir sûre miktarı veyahut bir sûrenin hacminden daha fazla ibârelerin bulunduğu anlamına gelecektir. Bu durumda "فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ" /Buna benzer bir sûre getirin." (el-Bakara 2/23) ifadesinde yer alan tehdîdî anlamsız hale gelecektir. Dolayısıyla Kur'ân'da tehdîdînin anlamsız olduğu vehmine kapı aralamamak için kelâm-ı beşerden aktarılan pasajlar tehdîdî kapsamında mütâlaa edilmelidir.²⁸³

Emîr es-San'ânî'nin Kur'ân'da yer alan kelâm-ı mahkînin mâhiyeti konusunda soru-cevap usûlüyle özet bir sunumunun yer aldığı *el-Îzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasî'l-Kur'ân* adlı bir risâlesi bulunmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere San'ânî, 'Kur'ân'da yer alan iktibâslar, birebir onların kelâmı ve ifadeleri midir yoksa onların kelâmı başka ifadelerle Allah'ın elfâzı ve kelâmıyla mı aktarılmıştır?' şeklindeki bir sorunu temel alarak söz konusu risâlesini kaleme almıştır. San'ânî'ye göre Kur'ân'da yer alan iktibâsların tamamının Allah'ın kelâmı olduğu hususunda bir icmâ vardır. Allah arkaik zamanlardan aktarmada bulunurken, onların lafızlarının ve ifadelerinin muhtevi olduğu manaları, 'kendi lafız ve manalarıyla' dönüştürerek nakletmiştir. Ona göre Kur'ân'da yer alan ilâhî iktibâslar kelâm-ı ilâhî sûretine bürünmeden evvel i'câzlığı yoktur.²⁸⁴ Emîr es-San'ânî'nin müşrik Araplardan aktarılan iktibâsların tehdîdîye konu olup olmadığı ile ilgili özel bir değerlendirmede bulunmaz. Ona göre arkaik zamanlardan aktarılan iktibâslar, bizâtihi tehdîdîye ve mu'cizeye konu olmamakla birlikte ilâhî kelâm konteksinde bütüncül olarak bakıldığında i'câz'la ilişkisinin olduğu söylenebilir. Zira daha önceden de belirttiğimiz üzere San'ânî, ilâhî iktibâslarda 'lafzın kelâmullâh; mahkînin kelâm-ı 'ibâd' olduğunu savunanlardandır.

Muhammed Reşîd Rızâ da Enfâl sûresinin 32. âyeti bağlamında nüzûl dönemi muhatapların sözlerinin Kur'ân'da aktarılmasının tehdîdî ile ilişkisine değinmektedir. Ona göre Kur'ân'ın müşriklerin ve başkalarının sözlerine dair bizlere aktardıkları -insanlar arasında âdet olduğu üzere- kelimesi kelimesine değil, mana itibarıyla aktarılmış olabilir. Kur'ân'ın nazmı manayı edâ ederken, -sözü ağızlarından naklettiği kimseleri (*mahkî*) benzerini getirmekten âciz bırakma özelliği zedelenmeksizin- gelebilir. Bazen de bu, o kadarıyla i'câzın tahakkuk ettiği uzun sözlerde tek seçenek olarak ortaya çıkabilir.²⁸⁵ Reşîd Rızâ'nın bu değerlendirmelerine

²⁸³ el-Me'mûnî, *Mahzûfâtü'l-Kur'ân*, s. 55.

²⁸⁴ el-Emîr es-San'ânî, *el-Îzâh ve'l-beyân*, s. 49.

²⁸⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, IX, 656.

bakıldığında, Kur'ân iktibâslarının tehadîye konu olduğu ve dolayısıyla ilâhî nakillerin i'câz ile ilişkili olduğu şeklinde bir kanaate sahip olduğu düşünülebilir.

Tarihsel bilgilerin sunuluşunda önemli faktörlerden sayılan 'kişi, zaman ve mekân' gibi unsurlara yer vermenin, Kur'ân kıssaları için de zorunlu olacağı gibi bir anlayış bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı kıssaların anlatımında kişi ve mekân faktörlerine yer verildiği ancak ilâhî iktibâsların anlatımında sunuş ve kişi faktörlerinde birtakım tasarrufların yapıldığı müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda Tefsir tarihinde Muhammed Tâhîr b. Âşûr, söz konusu tasarrufların i'câz olgusuyla ilişkisini tahlîl ederek ilâhî iktibâsların tehadîye konu olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre Kur'ân'ın belâgat içeren ifade üslûplarında tasarrufa gitmesi, Kur'ân'ın getirdiği sanatsal tarzlardandır. İbn Âşûr'un bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Kur'ân, kendilerinden hikâyeyi aktardığı kimse veya toplumların sözlerini aktarırken, hikâyede tasarrufa gitmektedir. Çünkü Kur'ân, onu, kendisine özgü olan i'câz tarzının gerektirdiği bir kalıba sokarak verir. Kur'ân ifadeyi, onlardan çıktığı şekilde sunmaz. Kur'ân, aslında Arapça olmayan birtakım sözleri hikâye ederek aktardığında, onların delâlet ettiği manayı, öylesine bir Arapça kalıp ile sunar ki, bu bile i'câz haddine (*haddü'l-i'câz*) varacak tarzda sunulur. Eğer aktaracağı görüşler, Araplara ait hikâyeler ise bunda da öyle bir tasarrufa gider ki, aktarılan ifade ve anlatıma uygun bir tasarruf çerçevesinde verir. Çünkü Kur'ân, onların lafızlarını, kullandıkları sözcükleri hikâye ile aktarmaya bağlı kalmaz. Aksine onların ifadelerinden çıkan ders ne ise o çerçevede sunar. Aslında Araplar, sözleri hikâye ederlerken genişlik tanırırlar. Çünkü onlar bu konuda kuru kuruya lafza sözcüğe değil, onun ihâta ettiği manalara önem verirler.²⁸⁶

İbn Âşûr'a göre Kur'ân'da nakledilen bu tür atıflarda i'câz gereği birtakım tasarruflarda bulunulmuştur. Dolayısıyla Kur'ân'da yer alan ilâhî iktibâslar, birebir nakil değildir. Arap olmayanlardan nakilde bulunulduğunda i'câzın vuku bulacağı türden bir üslûpla Arapça'ya aktarılarak; Arap olanlardan aktarıldığında ise birebir lafızlarını değil de Araplar'dan nakledilen sözlerin üslûbuna uygun bir şekilde tasarrufta bulunulmuştur. Ona göre Kur'ân'da hikâye yoluyla nakledilen sözler açısından sabit olan i'câz gerçeği, aslında Kur'ân'a ait olan bir i'câzdır. Dolayısıyla bizâtihi hikâye yoluyla aktarılan sözlerin kendisinde yani kelâm-ı mahkîde (*el-akvâlü'l-mahkiyye*) değildir.²⁸⁷

İbn Âşûr'un bakış açısına göre Kur'ân'da ilâhî iktibâslar boyunca i'câza riayet etmek amacıyla kişi faktörlerinde de tasarruflar yapılmıştır. Buna göre İbn Âşûr'un, Kur'ân'da Şâvile'nin "Tâlut", Târeha'nin "Âzer" olarak değiştirilmesi gibi bazı isimlerin sunumunda görülen tasarrufları, Kur'ân'ın fesâhat ve i'câziyla ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır.²⁸⁸ Hz. Muhammed'den

²⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 113, 120-121.

²⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 121.

²⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 121.

önce ilâhî vahye mazhar olan ümmetlerin büyük bir kısmının Arapça konuşmadığı bilinmektedir. Kur'ân, arkaik zamanlardan iktibâsta bulunurken onların isimlerini de Kur'ân'ın belâgat ve fesâhatına uyarlamak suretiyle sunmayı hedeflemiş olabilir. Buna göre İbn Âşûr'un da işaret ettiği gibi Süryanice bir isim olan Şâvîle'nin Tâlût olarak değiştirilmesi 'onun çok uzun olmasından'²⁸⁹ kinâye olarak; Tareha'nin Âzer olarak değiştirilmesi 'ya onun taptığı putun adı ya da yaratılış itibariyle eğik olması'²⁹⁰ bakımındandır. Netice olarak İbn Âşûr'a göre Kur'ân'da gerek nüzûl dönemi Araplarından gerekse de arkaik zamanlardan ve Arap olmayanlardan yapılan iktibâslar, birebir nakil ve atıflar olmadığı için i'câza konu olması gerekmektedir. Söz konusu iddiası için ilâhî iktibâsların sunum ve kişi faktörlerinde görülen tasarrufları örnek olarak aktarmaktadır. Bu tür tasarrufların Kur'ân'ın sahip olduğu orijinallik, özgünlük ve getirdiği yenilikler (*mübtakerâtü'l-Kur'ân*) içerisinde mütâlâa edilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁹¹

Son olarak Suudi Arabistanlı Selefi âlim Muhammed b. Sâlih el-'Useymin'in de ilâhî iktibâslarla i'câz ilişkisine dair değerlendirmesine değinmek istiyoruz. Tekrar etmek gerekirse Allah peygamberlerden ve onlara düşmanlıkta bulunanlardan nakillerde bulunmaktadır. Bu durumda ilâhî nakillere rağmen Kur'ân metninin mu'ciz olmasının nelîğini saptamak gerekmektedir. 'Useymin'e, Firavun'un "*Benden başka bir tanrı edinirsen, inan, seni zindana tıkilanlardan eylerim.*" (eş-Şu'arâ 26/29) ifadesi de Kur'ân'ın mu'cizesi kapsamında mıdır yoksa mu'cizevi tarafı salt ilâhî kelâmla mı sınırlıdır? şeklinde bir soru sorulması üzerine bu konuda bir değerlendirmede bulunduğu müşâhede edilmektedir. 'Useymin'e göre Allah onların kelâmını harfi harfine değil tefsîrî veya manevî bir nakille aktardığı için 'okunan kelim', Allah'ın kelâmı olmakta ve bu da mu'cizevi bir nitelik taşımaktadır.²⁹²

²⁸⁹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IV, 449-450; Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, IV, 232.

²⁹⁰ Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, VIII, 434.

²⁹¹ Modern dönem araştırmacılarından Sa'îd 'Atiyye Alî Mutâvî'ye göre Yûsuf sûresinde Putiphare'in "Azîz" olarak sunulmasında da bir tasarruf ve adaptasyon söz konusudur. Ona göre Kur'ân sunumundaki Azîz'in Kitâb-ı Mukaddes'teki iz düşümü olan "Putiphare"nin anlamı konusunda Tevrat tefsîrlerinde şöyle bir değerlendirme bulunmaktadır: "*Putiphare'in Mısır/Kıbtî dilinde 'güçlü şerefli (azîz)' anlamındaki 'puti' ile 'danışman' ya da 'öğüt veren' anlamındaki 'phare' kelimelerinden türemiş olduğu anlaşılmaktadır. Peder Vigroux'un bu konudaki araştırmasına göre ise Putiphare, 'Güneş tanrısı Ra'nın azîzi' anlamına gelen mürekkep bir kelimedir. Bu iki görüşten hangisini kabul edersek edelim, Kur'ân'daki kelime tasarruf/adaptasyon metodunun (et-tekyîfu'l-istikâkiyyu'l-Kur'ânî) orijinal kelimedeki tamamlayıcı, izâfî lafzı hazfettiği görülmektedir. Kissanın sunumundaki bu tasarruf, İslâm'ın tevhîd ruhu ile oldukça uyumludur. Çünkü 'Güneş tanrısı Ra' kısmı atılarak puti'nin Arapça'daki karşılığı olan 'Azîz' lafzıyla yetinilmiştir.*" (bk. Sa'îd 'Atiyye Alî Mutâvî, "el-Vahy ve'l-i'câzü'l-Kasasî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm", s. 352).

²⁹² Muhammed b. Sâlih el-'Useymin, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru İbnî'l-Cevzî, Riyâd 1423/2002, I, 89.

Muvâfakât-ı sahâbeyi i'câz ve tehdâd ile ilişkilendiren Muhammed İbn 'Akîle'nin değerlendirmelerinden de söz etmek istiyoruz. Kavl nazariyesinin üslûbunda sunulmaması sebebiyle doğrudan ilâhî iktibâslarla ilişkilendiremediğimiz ancak dolaylı iktibâs olarak saydığımız muvâfakât-ı sahâbenin mu'ciz ve tehdâd yönü konusunda İbn 'Akîle bir değerlendirmede bulunmaktadır. Onun bu konudaki değerlendirmesinin temel argümanı, diğer müelliflerin tahlîllerinden bütünüyle ayrılmaktadır. Daha önceden belirttiğimiz üzere İbn 'Akîle'ye göre muvâfakât-ı Ömer toplamda on beş âyetle ilgilidir. Ona göre Hz. Ömer'in bu muvâfakatından sekizi lafız itibariyle; yedisi de mana yönüyle Allah'ın kelâmına uyumlu olmuştur. Bir başka ifadeyle ona göre Kur'ân'ın sekiz âyetinde Hz. Ömer'in sözleri birebir nakledilmiş iken yedi âyetinde ise onun sözleri manen nakledilmiştir.²⁹³ Hemen belirtelim ki İbn 'Akîle'ye göre muvâfakât-ı maneviyye, i'câz ve tehdâd konusunda herhangi bir problem arzetmemektedir. Ona göre bu konuda temel sorun teşkil eden muvâfakât-ı lafziyyedir. Zira bu tür muvâfakât, Azîz Kur'ân'ın mu'ciz olmasına, Hz. Peygamber'in onunla tehdâdde bulunmasına ve en fasih ile en belîğ edîplerin onun bir âyetinin benzerini dahî ortaya koymak suretiyle ona mu'ârazada bulunamadıkları tespiti ile çelişmektedir. Bu durumda nasıl olurda henüz inmeyen bir âyeti aynıyla bir sahâbe telaffuz edebilir? İbn Akîle bu sorunu, Hz. Peygamber'den nakledilen, *"Şüphesiz sizden önceki ümmetlerde Allah'ın kalplerine ilham verdiği kimseler (muhaddesûn) vardı. Eğer benim ümmetimde de ilhâma mazhar bir tek kişi varsa, şüphesiz o Ömer'dir."*²⁹⁴ şeklindeki sahîh hadîsle ve Hz. Ali'nin sözü olarak aktarılan birtakım mevkûf hadîslerle²⁹⁵ çözmeye çalışmaktadır. Ona göre Hz. Ömer'in muvâfakâtının kaynağının da ilâhî kaynaklı, yani rabbânî bir ilhâm (*hâtirun rabbânî*) olması nedeniyle bunlar Kur'ân'ın i'câz ve tehdâd yönünü ilgâ etmemektedir. Bu durumda Hz. Ömer'in Kur'ân'a muvâfık olarak söylediği sözleri, nâzil olan âyetler onların Kur'ân metni olduğunu tescillemiş olmaktadır. Böylece muvâfakât-ı lafziyye, hem Hz. Ömer aracılığıyla ilhâm kaynaklı olarak hem de Hz. Muhammed vasıtasıyla melek kaynaklı olarak nâzil olmuş olacaktır. Onun bu konudaki değerlendirmeleri şöyledir:

Hz. Ömer'in ifadelerinin Kur'ân âyeti olarak nâzil olması (*muvâfakât-ı Ömer*), onun kendi becerisi ve zekâsı ile ilgili değildir. Onun bu konudaki muvâfakâtı, ilâhî bir ilkâdır (*ilhâm*). Bu rabbânî bir konuşturmadır (*tahdîs*). Kişi bazı zaman dilimlerinde bir çabası ve düşüncesi olmaksızın bunu içinde hissedebilmektedir. Kul kendisine verilen ilhâma uygun olarak bunu

²⁹³ İbn 'Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, I, 320.

²⁹⁴ el-Buhârî, "el-Enbiyâ", 451; Müslim, "Fezâ'ilü's-Sahâbe", 23.

²⁹⁵ İbn 'Akîle'nin Hz. Ali'nin sözü olarak aktarıp muvâfakât-ı lafziyye konusunda istidlâl ettiği sözleri şöyledir: (i) *"Kur'ân'da Hz. Ömer'in sözlerine uygun sözler görürdük. Onun görüşüne uygun âyetler görürdük."* (ii) *"Bizler Hz. Muhammed'in sahâbesi olarak, Allah tarafından gönülleri yatıştırılan hak ve rahmet sözünün (sekînet), Hz. Ömer'in diliyle söylenmesini yadırgamazdık, [buna alışmıştık]."* (bk. İbn 'Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, I, 325.)

dile getirir. Bu, bir vahiy türüdür. “*Mûsâ’nın annesine, ‘Onu emzir’ diye vahyettik.*” (el-Kasas 28/7) âyetinde de işaret edildiği üzere bu ilhâm türünde bir vahiydir [yani sözsüz vahiydir]. Hz. Peygamber’in yukarıdaki hadîste ifade ettiği üzere “*tahdîs*”, peygamberlere özgü değildir. Bu tür vahiy, hem peygamberler hem de mü’minler için geçerlidir. Bütün bunlardan sonra anlaşıldı ki Hz. Ömer ve onun dışındakilerin sözlerinin birebir Kur’ân âyeti olarak nâzil olması, onların melekesi veya tespitleri kaynaklı bir şey değildir. Bunlar ilâhî bir ilhâmdır. Allah kalbine bu tür ilhâmı ilkâ ettiği kuluna, ikrâmını ve lütfunu izhâr etmek istemiştir. İlâhî bir ilkâ olan Kur’ân vahyi de bu şekilde nâzil olmuştur.²⁹⁶

Şu kadar var ki İbn ‘Akîle’nin Hz. Ömer’e verilen rabbânî ilkâyı, Hz. Muhammed’e melek vasıtasıyla verilen vahyi özdeşleştirmedeği müşâhede edilmektedir. Ona göre Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e verilmesi bir melek aracılığı ile olmuş olması sebebiyle herhangi bir iltibâs ve karışıklığa sebep olmaz iken peygamber dışındakilerin kalplerine ilkâ edilen ilhâm ise karışıklığa yol açabilir. Bu konuda âriflerin, havâtir kategorilerinden, yani insanın iradesi dışında zihnine gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşüncelerden söz ederek Hz. Ömer gibilerinin muvâfakât-ı lafziyyesini rabbâbî düşünceler (*hâtırun rabbânî*) kategorisine koymaktadır.²⁹⁷

Netice olarak ilâhî iktibâsların bütünüyle tehattîye konu olduğunu veya bunlardan her birinin birer mu’cize niteliği taşıdığını ileri sürmenin ilmin ve aklın konusu olmaktan ziyade böyle olduğuna “inanma”nın ve dolayısıyla “imân”ın konusu olduğunu düşünüyoruz. Bir başka ifadeyle İslâm düşünce tarihinde kimi âlimlerin ilâhî iktibâsları bütünüyle tehattî ile ilişkilendirmelerinin, belirli ön kabulleri doğrulamak amacıyla ortaya konulan yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kelâm-ı beşere dair iktibâslar, ilâhî kelâmın içerisinde aynıyla eklenmeden evvel i’câzlığı ve tehattî yönü olmadığına göre Kur’ân içerisinde yer aldıktan sonra da böyle üstün nitelikleri olmaması gerekmektedir.

Son tahlilde Hz. Muhammed öncesi ümmetlere gönderilen vahiy dilinin Arapça olmaması sebebiyle arkaik zamanlardan aktarılan kelâm-ı beşere dair anlatıların i’câza konu olduğu düşünülebilir. Benzer şekilde Bakara sûresinde (2/30, 32) meleklerden; Neml sûresinde (27/16-35) karınca ve hüdhüddan; Ahkâf (46/29-31) ve Cin (72/1-14) sûrelerinde cinlerden aktarılan sözler de bu kapsamda mütâlaa edilmelidir. Çünkü bu anlatılar gaybî olup bunların mâhiyetini çözümlmek mümkün değildir. Kaldı ki bizler bugün bu sözlerin söylendikleri ilk şekillerini de ya bilmiyoruz ya da diğer ilâhî kitaplardaki aktarımı ile biliyoruz. Bununla ise Yüce Allah’ın Kur’ân’da

²⁹⁶ İbn ‘Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân*, I, 324-325.

²⁹⁷ İbn ‘Akîle’nin söz konusu ettiği havâtir-i erba’a şöyledir: (i) insanın kendisinden doğan düşünceler (*hâtırun nefsiyyun*), (ii) şeytanın insana telkin ettiği duygu ve düşünceler (*hâtırun şeytâniyyun*), (iii) bir melek tarafından insanın kalbine bırakılan duygu ve düşünceler (*hâtırun melekiyyun*) ve (iv) rabbâbî düşünceler (*hâtırun rabbânîyyun*). Ona göre övgünün konu olduğu iki düşünce son ikisidir (bk. İbn ‘Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve’l-ihsân*, I, 324-325).

aktardığı söz kalıplarını muhâkeme etmek kolay değildir. Dolayısıyla bu tür atıfların lafız itibariyle kelâm-ı cin, kelâm-ı neml veya kelâm-ı hüdhüd olarak tasavvur edilmesi mümkün olmadığı için böylesi pasajlarda i'câzın olmadığını ileri sürmek doğru bir yaklaşım olmayabilir. Bir başka ifadeyle bu tür iktibâslarda i'câz ve belâgat mahkîde değil hikâyede olmaktadır. Kur'ân'ın anlatım üslûbunda nüzûl dönemi muhatapların kelâmından aktarılan iktibâsların ise Kur'ân'da bazen harfi harfine bazen de cüz'î tasarruflarla aktarılması, bu tür atıflarda i'câz ve tehadînin olmadığını göstermektedir.

SONUÇ

Kur'ân'da en sık kullanılan fiilin "*kâle*" ve bunun türevlerinin olması ve temel mesajlarının "kavl" nazariyesine giydirilmiş olması, Kur'ân'ın inişi ve muhatap kitleye aktarılışı itibariyle şifâhî/sözlü bir hitap olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu çerçevede Kur'ân'ın anlatımında ve mesajların iletiminde muhatap fonksiyonunun dikkate alınmış olması, pedagojik ve diyalojik bir ilkenin esas alındığını göstermektedir. Kur'ân iktibâsları bağlamında kullanılan kavl nazariyesi, Allah ile ötekiler ve ötekiler ile Allah arasında nasıl bir iletişim ağının olduğunu anlamaya kaynaklık etmektedir. Kur'ân'da söylemin (kavl) Allah'ın yanı sıra meleklerle, cinlere, hüdhüde, karıncaya, cehenneme, yere ve göğe isnâd edildiği müşâhede edilmiştir. Bir başka ifadeyle *kavl*in hem canlılara hem de cansızlara ve dolayısıyla soyut ve somut varlıklara isnâd edildiği belirlenmiştir. Bu çerçevede söz söyleme yetisine sahip olan canlı sınıfında yer alan insandan aktarılan iktibâsların durumu anlaşılacak olsa da kuşlardan, karıncadan, cehennemden, yer ve gökten nakillerde bulunulması yöntemsel olarak incelenmesi gereken bir husus olarak karşımızdadır.

Çalışmamızda ilâhî iktibâslar bağlamında kelâm-ı beşer'in kelânullâh olarak nasıl evrildiğini farklı açılardan incelemeye çalıştık. İlâhî iktibâslar bağlamında kâle, yekûlu, kâlû, kavl ve türevleri şeklindeki anlatım üslûplarının izini sürmek suretiyle, beşerî kelâmın, ilâhî kelâmıla özdeşleşmesinin imkânı üzerinde durduk. Kur'ân'da kelâm-ı beşere dair iktibâsların yer almasının hikmetlerini ve ilâhî atıfların 'ifade tarzı' bakımından "kavl nazariyesi"nin özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

(i) İlâhî iktibâslar bağlamında "dedi/dediler ki" üslûbuna bakıldığında iktibâsların zaman zaman tek bir âyetle kalmadığı, çok sayıda âyete yayılabildiği müşâhede edilmiştir. Kur'ân'da "hikâye" olunan her atıf ya âyetin önünde veya sonunda ya da bir başka yerde bazen reddolunmuş, bazen de onay ve reddetme olmaksızın askıda cevapsız bırakılmıştır. Eğer iktibâs edilen hususa karşı bir reddetme varsa, bu durumda mahkûnin bâtil ve yalan olduğuna dair herhangi bir şüphe kalmayacaktır. Eğer ilgili nakle dair bir açıklama yoksa bu durum, hikâye olunan şeyin sıhhat ve doğruluğuna delil olmaktadır. Kur'ân iktibâslarında bazen mahkû, aynı âyet içerisinde değil de aynı sûrenin farklı bağlamlarında reddedilmektedir. Bazen de ilâhî nakiller bütünlüğünde aynı argüman, farklı ifadelerle geçmekte ve ilgili atfın akabinde mahkûnin reddedildiği görülmektedir. Mahkûnin reddine dair bir izâhın bulunmadığı durumda ise esasında aktarılan şeyin sıhhat ve doğruluğuna ikâme edilebilecek delil, bizzat o olayın aktarılmış

olmasından çıkarılmaktadır. Zira Kur'ân; hak ile bâtılı ayıran, her şeyi açıklayan, doğruyu gösteren anlamında; furkân, hidâyet, burhân, beyân ve tibyân gibi vasıflarla adlandırılmaktadır. Kur'ân, genel anlamda ve tafsîlât üzere, mutlak ve 'umûm olarak bütün yaratıklara karşı Allah'ın bir burhânıdır. Kur'ân'ın bu niteliği, içerisinde hak olmayan bir şeyin aktarımı karşısında susmuş olması ve onun bâtıl oluşuna dikkat çekmemesi ile bağdaşamaz. Ancak yine de bu tür hususlara dair umûmât-ı kitaptan yani Kur'ân'ın farklı yerlerinden cevaplar bulmak mümkün olabilir. Cevap verilmemesi mutlak olarak doğru olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır.

(ii) Kur'ân iktibâslarına bütüncül bakıldığında *"Ey kavmim! Sadece Allah'a kulluk edin; O'ndan başka tanrınız yoktur."*¹ meâlindeki ifadenin, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih ve Hz. Şu'ayb'a isnat edilmesi, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (s.a.) kadar tüm peygamberlere ve onların aracılığıyla kavimlerine, özünde aynı akîdevî mesajların verilmiş olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ilâhî iktibâsların sunumuyla tevhid eksenli bir inancın ve Allah merkezli bir dil dizgesinin amaçlandığı düşünülebilir. İlâhî iktibâslar bağlamında yer alan talep görünümü itirazlar ve argümanlar da reddedilirken takip edilen usûlün, tevhid davetine çağrının yapıldığı Nahl sûresinin 125. âyeti ile uyumlu olduğu müşâhede edilmektedir. Bu çerçevede mu'ârizların, taklidi bırakıp tefekkür etmeye, düşünmeye, akıl yürütmeye davet edildikleri anlaşılmaktadır.

(iii) Arap dilinde kelâmın başından "kavl" kelimesinin hazfedilmesi (*hazfu'l-kavl*) veya gizlenmesi (*idmâru'l-kavl*) yaygın bir kullanım alanına sahiptir. Kur'ân iktibâslarının bütünlüğünde bu üslûbun tercih edildiği ve dolayısıyla "kavl" kelimesinin hazfedildiği pasajlar tespit edilmiştir. Bilhassa Hz. Îsâ, Hz. Muhammed ve meleklerin sözleri aktarılırken çok sayıda pasajda bu üslûba başvurulmuştur. Bu çerçevede denilebilir ki Kur'ân iktibâslarında kâle ve türevleri ya zâhir ya da mukadder olarak anlatımda yer almıştır.

(iv) Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında sanâdidü'l-'Arabın; Allah'ın zâtı, Hz. Muhammed'in tabiatı, Kur'ân'ın yapısı ve meleklerin mâhiyeti başta olmak üzere ortaya koydukları talep görünümü itirazların ve argümanların Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm ve Hz. Mûsâ başta olmak üzere genel anlamda tüm peygamberlerin risâlet davetleri esnasında, kavimlerinin ileri gelenleri (*fietü'l-ekâbir, mele'*) nezdinde karşılaştıkları söylemlerle benzer olduğu anlaşılmıştır. Kur'ân özelinde ilâhî iktibâslara bakıldığında sanâdidü'l-'Arabın Hz. Peygamber'e ilgisiz sorular sorup yersiz taleplerde bulundukları ve bilhassa hissî/kevnî mu'cizeler istedikleri saptanmıştır. Esasen bu tür mu'cizeler talebinde bulunmakla, Hz. Peygamber'e imân etmemelerine ve Kur'ân'ın yapısına

¹ el-A'râf 7/59, 65, 73, 85; Hûd 11/50, 61, 84; el-Mû'minûn 23/23, 32.

yönelik şüpheler ortaya koymaya vesile kıldıkları söylenebilir. Hem sanâdidü'l-'Arabın hem de genel anlamda her peygamberin mu'âzırı durumundaki *fietü'l-ekâbirin* önerilerinin ve tekliflerinin, hakikatin izini sürmeye değil de inatlarına dönük olduğu ileri sürülebilir. Kur'an'da Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ, Hz. Yûsuf gibi peygamberlere yoğun olarak atıfta bulunarak tarihsel bilgilere yer verilmesinin nedeni, Hz. Muhammed'den (s.a.) önce benzer sorunlarla karşılaşan peygamberlerin yaşayışlarını ortaya koyarak bunları, Hz. Muhammed'le (s.a.) özdeşleştirmek ve dolayısıyla onun mücadelesine geçmişten ayna tutmaktır.

(v) Kur'an'da ilâhî iktibâsların sunumunda 'konu bütünlüğünün olmaması', 'iktibâsların tamamlanmamış olması' ve tarihsel bilginin en önemli üç dinamiği olan 'zaman', 'mekân' ve 'kişi' faktörlerinin dikkate alınmamış olması, bunların Kur'an'ın tâlî ve araç konuları arasında yer aldığı ve bunlara Kur'an'ın ana konuları ile maksatlarının giydirildiğini göstermektedir. Kur'an'da ilâhî iktibâsların kendisi değil mazmûnu ve maksatların sunulduğu hedeflenmiştir. Kur'an iktibâslarının anlamları ve maksatları ile bu iktibâsların sunulduğu arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Dolayısıyla ilâhî iktibâsların maksatlarının tespit edilmesinde kaynak işlevinin, anlatım üslûplarında saklı olduğu anlaşılmıştır.

Beşerî düzlemde gerçekleşen ilâhî iktibâslar özelinde Kur'an'da kelâmullâh ile kelâm-ı beşerin özdeşleştiği noktalar olsa da iki kelâmın ontolojik olarak vücûd-mevcûd bakımından belirgin bir farkının olduğu müşâhede edilmiştir. Bir başka ifadeyle ilâhî iktibâslar özelinde, beşerî kelâm ile ilâhî kelâm arasında canlı, dinamik ve diyalektik bir ilişkinin kurulduğu; ancak bu iki kelâm türünün ontolojik açıdan farklı olduğu tespit edilmiştir. Bu çerçevede Kur'an'da mu'âzırların talep görünümlü itirazlarından uzun uzun iktibâsların yapılmış olması ve bunlara ilgili bağlamlar içerisinde cevapların verilmiş olması haddizatında Kur'an'ın ilâhî ve aşkın bir kelâm oluşu konusunda önemli bir içsel kanıt olarak düşünülebilir.

İlâhî iktibâslar başta olmak üzere bir bütün olarak Kur'an'ın mâhiyetine yönelik tartışmaların, ilk olarak halku'l-Kur'an konusuyla ilişkili olarak ortaya çıktığı saptanmıştır. Hem İslâm düşünce geleneğinde hem de evrensel teolojik tartışmalarda önemli bir dinamik olarak görülen halku'l-Kur'an meselesinin, İslâm coğrafyasında Abbâsî Rönesans hareketinin tahakkuk etmesinin sonucu olarak İslâm toplumunda tartışma konusu olmuştur. Bu duruma bağlı olarak ilâhî iktibâsların referans kabul edilerek bir bütün olarak kelâmullâhın mâhiyeti ve dolayısıyla lafız ve anlamın neliğine dair görüşlerin ortaya konulduğu anlaşılmıştır.

Lafız ve anlam ilişkisi-ayırımı bağlamında halku'l-Kur'ân meselesinin Kur'ân iktibâslarının mâhiyetini anlamada önemli bir etken olduğu ve tartışmanın bu minvalde bir seyir takip ettiği görülmüştür. Ehl-i Sünnet'in *kelâm-ı nefsî* düşüncesinin, ilâhî iktibâslar bağlamında kelâm-ı beşerin kelâmulâh olarak dönüşümü sorununa da alternatif bir çözüm olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle kelâm-ı nefsî yani "mana", kadîm; hitâbın taalluku ise hâdis kabul edilmesi durumunda, kelâm-ı beşere dair iktibâsların lafzen ya da manen Kur'ân'da yer alması sorununu çözer niteliktedir. Çünkü bu yaklaşıma göre hâdis muhataplarla alakalı lafzî form hâdis olunca, nüzûl muhataplarından yapılan atıfların birebir olması dahi sorun teşkil etmeyecektir. Buna göre nüzûl dönemi muhataplara ait olan kelâmın Kur'ân'da aktarılması bir tür "gaybî i'câz" olarak değerlendirilecektir.

Tefsir ve Kelam geleneklerinde kelâm-ı mahkiye dair birtakım görüşlerin ortaya konulduğu görülmüştür. Çalışmada öncelikle sıfâtullâh konusunda "tenzîhî" yaklaşımı esas alıp Kur'ân iktibâsları konusunda hikâye ve türevlerinin kullanımına karşı çıkan zevâtın argümanları ele alınmıştır. Hem kelâmulâh bağlamında ezeliflik söylemini merkeze alan Ehl-i Sünet'in hem de nefyi merkeze alan Mu'tezile'nin hikâye ve türevlerinin ilâhî iktibâslar bağlamında kullanımına karşı teoriler geliştirdikleri, her iki kelâm tasavvurunun da merkezinde 'mükemmel Allah anlayışının' olduğu ve Mücessime ile Müşebbihe fırkalarının söylemlerine anti-tez argümanlar geliştirdikleri anlaşılmıştır. Bir başka ifadeyle "ihtiyât" ilkesini merkeze alıp dinî duyarlılıkları baskın olan zevât, ilâhî iktibâslar bağlamında hikâye ve türevlerinin kullanımına karşı argümanlar geliştirmişlerdir. Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Bekir el-Bâkîllânî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Ebû Nasr Abdurrahim el-Kuşeyrî, İbn Atıyye el-Endelüsî, İbn Abbâd er-Rundî, Taşköprizâde Ahmed Efendi ve Ebû'l-Bekâ el-Kefevî gibi Tefsir veya Kelam yönü olan müelliflerin Kur'ân iktibâslarını "hikâye" terimiyle nitelendirmenin câiz olmadığını ileri sürdükleri görülmüştür. 'Kur'ân'daki tüm nakillerin hiçbir temsîlî ve hayâlî unsur taşımadığı' yönündeki argümanların, sadece modern dönemin gündemi olmadığı saptanmıştır. Bununla birlikte klasik dönemde Kur'ân iktibâsları bağlamında "hikâye" ve türevleri ta'bîrlere karşı duruşun temel sâiki, sıfatlar konusunda tenzîhî yaklaşım iken modern dönemin tepkisi ise bu tür ta'bîrlerin tarihsel gerçekliği olan veya olmayan anlatılar için kullanılıyor olmasıdır.

Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve İbnü'n-Nakîb el-Makdisî gibi müfessirlerin ise ilâhî iktibâslar bağlamında hikâye ve türevlerinin kullanımına dair çekimser olmadıklarını ve tefsirlerinde "hikâye" ta'bîrini ve bunun türevlerini yaygın bir şekilde kullandıklarını tespit ettik. Söz konusu müfessirlerin ilâhî atıflar bağlamında hikâye ve türevlerinin kullanımına dair çekimser

olmamaları, ‘sıfâtullâh konusunda tenzîhî yaklaşımı benimsemedikleri’ veya ‘mükemmel Allah anlayışını kabul etmedikleri’ ya da ‘Mücessime ile Müşebbihe fırkalarının söylemlerine anti-tez argümanlar geliştirmedikleri’ anlamına gelmemelidir. Zira “hikâye” kelimesinin kapsam alanında mümâselet veya müşâbehet anlamının olup olmadığı konusunda İslâm ulemâsı arasında bir ittifak bulunmamaktadır. Bununla birlikte ilâhî iktibâslar bağlamında hikâye ve türevlerinin kullanımına karşı olmayan müfessirlerin, bazı dîlssel analizler bağlamında vukû’-u hilâf durumunda “ihtiyât” ilkesini esas almadıkları söylenebilir.

Tefsir ve Kelam geleneklerinde kelâm-ı mahkîye dair ortaya konulan bir diğer yaklaşım da ‘lafzın kelâmullâh, mahkînin ise kelâm-ı ‘ibâd’ olması ve bu görüşte olan zevâtın argümanlarıdır. Ebû Hanîfe, Muhyiddîn İbnü’l-‘Arabî, İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî, Burhâneddîn el-Bikâ’î, Emîr es-San’ânî ve Muhammed Bahît gibi müfessir veya mütekellim yönü olan müelliflerin bu yaklaşımı benimsediklerini tespit ettik. Söz konusu müelliflerden Muhyiddîn İbnü’l-‘Arabî ve İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî gibilerinin Kur’ân’da önceki ümmetlerden iktibâsta bulunulması cihetiyle, Allah’ı mütercim olarak addettiklerini gördük.

Tefsir ve Kelam geleneklerinde kelâm-ı mahkîye dair diğer bir yaklaşım ise ‘kelâmullâhın Hz. Peygamber’in kalbine lafzen değil manen inmesi’dir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bir genel hüküm olarak mananın Allah’a, lafzın Hz. Peygamber veya Cibrîl’e ait olduğu telakkisi, Kur’ân’ın bütünlüğüne uymamaktadır. Kur’ân’ın lafız ve mana olarak kelâmullâh olması Kur’ân’ın en temel hâssalarından biridir. Dolayısıyla lafız/nazım ve mana birbirinin lâzım-ı gayrı müfârıkı durumundadır. İslâm düşünce tarihine bakıldığında genel telakkiye göre vahiy meleği Cibrîl’in Hz. Muhammed’e indirdiği Kur’ân vahyi, Fâtihâ’dan Nâs’ın sonuna kadar lafız ve mana olarak Allah’ın mu’ciz kelâmıdır. Dolayısıyla kelâm-ı beşere dair aktarımlar Kur’ân’da yoğun olarak yer alsa dahi lafızların bütünü sadece Allah’a ait olmaktadır. Vahyin Hz. Peygamber’e lafzen değil manen intikal ettiği tasavvurları nazar-ı itibare alındığında Kur’ân’ın nüzûl dönemi muhataplarından yapılan iktibâsların “gaybî” olarak Hz. Peygamber’e iletildiği ve dolayısıyla Kur’ân’ın nüzûl muhataplarından yapılan iktibâsların lafız itibariyle mu’ciz bir yönünün olmadığı anlaşılmaktadır.

İlâhî iktibâsların bütünüyle tehaddîye konu olduğunu veya bunlardan her birinin birer mu’cize niteliği taşıdığını ileri sürmenin ilmin ve aklın konusu olmaktan ziyade böyle olduğuna “inanma”nın ve dolayısıyla “imân”ın konusu olduğunu düşünüyoruz. Benzer şekilde Makbilî’nin de işaret ettiği gibi “i’câz”, “belâgatı”, “gaybî haberleri içermeyi” veya bütünüyle i’câz vecihlerini diğer kutsal kitapların aksine salt Kur’ân’a hasretmek ve Kur’ân öncesi kutsal kitapların alâmet-i

fârikası olmadığını, yani vasıfsız ve niteliksiz olduklarını ileri sürmek de müslümanların dinî âidiyetlerini merkeze alarak ortaya koydukları argümanlar olduğunu ihsâs ettirmektedir.

İslâm düşünce tarihinde Hattâbî, Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, Teftâzânî, Ebüssuûd Efendi, İbrâhîm el-Me'mûnî, Emîr es-San'ânî, Reşîd Rızâ ve İbn Âşûr gibi âlimlerin ilâhî iktibâsları bütünüyle tehadî ile ilişkilendirmelerinin, belirli ön kabulleri doğrulamak amacıyla böylesi yaklaşımları ortaya koydukları kanaati bizde hâsıl olmuştur. Benzer durumun ilâhî iktibâsların tehadî ile ilişkisine dair bir izâh yapmamış olmakla birlikte tehadînin âyet, âyet parçası veya Kevser sûresinin harflerinin ölçeğindeki âyet ya da âyet grupları ile yapıldığını belirten ve mu'ciz olan miktarı bu şekilde ifade eden Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Rummânî, Bâkılânî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî, İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, Alî el-Kârî, Rahmetullâh el-Hindî, Muhammed Enver Şâh Keşmîrî ve Zürkânî için de geçerli olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimize göre İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî, İbn Hazm el-Endelüsî, Fahreddin er-Râzî, Muhammed İbn 'Arafe, Ebû'l-Bekâ el-Kefevî ve Abdülganî b. Şâkir es-Sâdât'ın da açıkça ifade ettikleri gibi kelâm-ı beşere dair iktibâslar, ilâhî kelâmın içerisinde aynıyla eklenmeden evvel i'câzlığı ve tehadî yönü olmadığı gibi Kur'ân içerisinde yer aldıktan sonra da böyle üstün nitelikleri olmaması gerekir.

Kur'ân'da önceki ümmetlerden yapılan iktibâslar Arapça olmadığı halde Kur'ân'ın nazmına uygun olacak şekil ve keyfiyette Arapça söz dizimi içinde ifade edilmiştir. Allah'ın melekler, İblis, Hz. Âdem, Hz. Mûsâ ile olan diyaloglarının Arapça olmadığı tarihsel bir gerçektir. Zira bu konuşmalardan bazısının gerçekleştiği zaman diliminde hiçbir beşerî dil bulunmamaktadır. Beşerî dillerin oluştuğu zamanda ise Arap dilinin olmadığı durumu, modern dönemde elde edilen bulgulara dayandırılabilir. Kur'ân'ın i'câzlığı, önceki ümmetlerden iktibâsta bulunurken kullandığı hikâye üslûbu olup mahkûnin kendisi değildir. Bir başka ifadeyle belâgat hikâyede olup mahkûde değildir. Söz gelimi Allah mesajını iletme için kelâm-ı beşerden iktibâsta bulunurken birinin daha önce söylemiş olduğu sözü aktarmadan evvel ilgili sözün etkisinin daha kapsamlı ve kalıcı olması için birtakım üslûp değişiklikleri ve tasarruflar yaptığı için mana veya muhteva kelâm-i 'ibâd olsa da lafız artık kelâm-ı ilâhî olmuş olmaktadır.

Mekkeli müşrikler veya Medîneli Yahudiler gibi Kur'ân'ın nüzûl döneminin muhatapları ile Hz. Peygamber arasında gerçekleşen diyaloglar ve bunların sözlerinin Kur'ân'da iktibâs edilmesi ise birinci duruma göre farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da nüzûl döneminden aktarılan ilâhî iktibâsların, 'ilâhî olandan insanî düzeye' değil de dönemin kültürel unsurlarını taşıyarak 'insânî düzeyden ilâhî vahiy' suretine dönüştüğü müşâhede edilmiştir. Bu tür iktibâslar

konusunda kısıtlı verilere sahip olursa da Kur'ân'ın nüzûl muhataplarının ifadeleri, Kur'ân'da aktarılan iktibâslarla sağlaması yapılabilmektedir. Bu durumda, yani söz gelimi müşriklerden hikâye edilenin mahkûnün aynısı olduğu düşünülürken Kur'ân'ın iç düzeniyle ilgili bazı pasajlarının nazmı için i'câzın söz konusu edilemeyeceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'ın bütünlüğünde teahdîye konu olan ve mu'âzırlarını 'acze düşürdüğü miktarın on sûre veya Kur'ân'ın tamamı olmak gibi kemiyetten ziyade keyfiyetin vurgulanması ve buna davet edilmesi sebebiyle bazı pasajların i'câza konu olmaması, Kur'ân'ın ilâhî bir kelâm veya mu'ciz bir niteliğe sahip olmadığı anlamına gelmemelidir.

Son tahlilde denilebilir ki Tefsir ve Kelam ulemâsının kelâmullâhın mâhiyeti ve i'câzü'l-Kur'ân bağlamında teorilerini ortaya koyarlarken Kur'ân'ın dili, üslûbu, nazmı ve fesâhati gibi noktaları merkeze aldıkları ancak kelâm-ı beşerden yapılan iktibâsları ise bir bütün olarak göz önünde bulundurmadıkları anlaşılmaktadır. Kanaatimize göre bu durumun temel sebebi de "Kur'ân kelâmullâh mıdır?" Ya da "Kur'ân'ın kelâmullâh olmasının mâhiyeti ve keyfiyeti ne şekilde tahakkuk etmiştir?" şeklinde soruların sorularak hakikatin izini sürmek yerine, doğrudan ilgili sorulara olumlu cevaplar vererek 'Kur'ân'ın kelâmullâh olduğu'nu peşinen kabul etmeleri ve teorilerini de buna göre ihdâs etmelerinden kaynaklanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abbâs, İhsân, *Şezarât min kütübîn mefkûdetin fi't-târih*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1408/1988.
- Abbâs, Ebû Muhammed Fazl b. Hasen b. Ahmed, *el-Kasasu'l-Kur'ânî ihâuhu ve nefehâtuhu*, Dâru'l-Furkân, 'Ammân 1407/1987.
- Abdurrahmân el-Câmî, Nûrûddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed, *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*, Mektebetü'l-Medîne, Karaçî 1435/2014.
- Abdullâh Sirâceddîn, Ebû'n-Necîb Abdullâh Sirâcüddîn b. Muhammed Necîb Sirâceddîn el-Hüseynî el-Halebî, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye fi mustalahi'l-hadîs*, Dâru'l-Felâh, Halep 1430/2019.
- Abdülhamid, Muhsin, *er-Râzî müfessiren*, Dârü'l-Hürriyye, Bağdat 1394/1974.
- Abdülganî es-Sâdât, Abdülganî b. Şâkir b. Muhammed es-Sâdât ed-Dımaşkî el-Hanefî, *Senâ'n-neyyireyn fi i'câzi'l-âyeti ve'l-âyeteyn ve gusnü'r-riyâzi'l-meksî fi'l-hadîsi'l-kudsî* (nşr. Tâhâ Muhammed Fâris), Merkezu Cum'atü'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, Dubâi 1437/2015.
- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. 'Abdirrahmân b. Muhammed, *Delâilü'l-i'câz* (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1424/2004.
- _____, *er-Risâletü's-şâfiye* (Selâsü Resâil fi i'câzi'l-Kur'ân'ın içerisinde) (nşr. Muhammed Ahmed Halefullâh, Muhammed Zaglûl Selâm), Dârü'l-Me'ârif, Kâhire, ts.
- 'Abdel-Meguit, 'Abdel-'Azîz, "A Survey of The Terms Used in Arabic for 'Narrative' and 'Story'", *The Islamic Quarterly*, 1/4, London 1954, p. 195-204.
- Ahmed Muhtar 'Ömer, *'İlmü'd-Delâle*, 'Âlemü'l-Kütüb, Kâhire 1988.
- Ağbal, Davut, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, Litera Yay., İstanbul 2017.
- Ağkuş, Yusuf, *Sünnî Tefsir Geleneğinde Zındıklık Algısı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2019.
- Akdemir, Hikmet, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Yay., İzmir 1999.
- el-'Akk, Hâlid Abdurrahmân, *Teshîlü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti esbabî'n-nüzûl*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrût 1419/1998.
- Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı Felsefe, İlâhiyat ve Sosyolojide Hermenötik* (Erol Göka-Abdullah Topçuoğlu katkılarıyla), Vadi Yay., Ankara 2020.
- _____, "Kur'ân Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1996, IX, s. 78-102.
- Akoğlu, Muharrem, "el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, III/8, s. 13-32.
- _____, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2019, 1/37, s. 353-382.
- _____, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul 2006.
- Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, Şûle Yay., İstanbul 2011.
- Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1419/1998.

- _____, *Şerhu's-Şifâ* (nşr. Abdullâh Muhammed el-Halîlî), I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1421/2001.
- el-Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. 'Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, I-XXX, Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrût, ts.
- Altaş, Eşref, "Adudüddin el-Îcî'nin Kelâmullâh Hakkındaki Risâlesi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, İSAM Yay., Ankara 2017, s. 391-408.
- Altuncî, Muhammed, *el-Mu'cemü'l-mufasssal fî'l-edeb*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1999.
- Altundağ, Mustafa, "Kelâmullâh Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000/18, s. 149-181.
- el-'Ammârî, 'Alî Muhammed Hasan, *Kaziyyetü'l-lafz ve'l-ma'na ve eserühâ fî tedvîni'l-belâgatî'l-'Arabiyye (ilâ 'ahdi's-Sekkâkî 555-626 h.)*, Emire li't-Tibâ'a, Kâhire 1420/1999.
- el-Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn 'Alî b. Muhammed, *el-Mübîn fî me'ânî elfâzî'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (nşr. Mahmûd eş-Şâfi'î), Mektebetü Vehbe, Kâhire 1413/1993.
- _____, *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Vizâretü'l-Evkâf, Kâhire 1391/1971.
- el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. 'Abdillâh b. Sehl, *el-Evâ'il* (nşr. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl), Dâru'l-Beşîr li's-Sakâfeti ve'l-'Ulûmî'l-İslâmiyye, Tantâ 1407/1987.
- _____, *el-Furûku'l-lügaviyye* (nşr. Muhammed İbrâhîm Selîm), Dâru'l-İlm ve's-Sakâfe, Kâhire, ts.
- _____, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn: el-kitâbetü ve's-şî'r* (nşr. 'Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, Beyrût 1971.
- Aslan, İbrahim, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'ân*, Ankara Okulu, Ankara 2016.
- _____, "Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", *AÜİFD*, 2010, 51/1, s. 131-150.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts.
- Ay, Mahmut, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak*, Ensar Yay., İstanbul 2017.
- Aydın, Mahmut, *İsâ Tanrı mı İnsan mı?*, İz Yay., İstanbul 2002.
- Aydınlı, Osman, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*, Endülüs Yay., İstanbul 2018.
- _____, *Akılcı Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Hitit Kitap Yay., Ankara 2010.
- el-'Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdullâh Muhammed Mahmûd 'Ömer), I-XXV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1421/2001.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2016.
- el-Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevheretî't-tevhîd* (nşr. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Gursî), Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 1428/2007.

- Bahît, Muhammed b. Hüseyin el-Mutîî, *Risâletü Husnî'l-beyân fî izâleti ba'dî's-şubehin varedet 'ale'l-Kur'ân*, "Haşiyetü's-Şeyh Muhammed Bahît el-Mutîî 'alâ şerhi's-Şeyh Ahmed ed-Derdîr 'alâ manzumetihi 'el-Haridetü'l-behiyye fî 'ilmi'l-akâidi'd-dîniyye" ('nın içerisinde) (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrût 2010.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *l'câzü'l-Kur'ân* (nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr), Dâru'l-Me'ârif, Kâhire 2009.
- _____, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî* (nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire 2000.
- _____, *el-İntisâr li'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed 'İsâm el-Kudât), I-II, Dâru İbn Hazm, Beyrût 1422/2001.
- Bağdatlı İsmâ'îl Paşa, *İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût, ts.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-firak* (nşr. Muhammed 'Osmân el-Huşt), Mektebetü İbni Sînâ, Kâhire, ts.
- Bazmûl, Muhammed b. 'Ömer b. Sâlim, *el-Kirâ'ât ve eseruhâ fî't-tefsîr ve'l-ahkâm*, I-II, Dâru'l-Hicre li'n-Neşri ve't-Tavzî', Riyâd, ts.
- Badawi, Elsaid M., Haleem, Muhammad Abdel, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, E.J. Brill, Leiden 2008.
- Bedreddin el-Hasenî, Muhammed b. Yûsuf b. 'Abdirrahmân el-Mağribî el-Merrâküşi, *Fethü'l-vehhâb fî muvâfakâti seyyidînâ 'Ömer b. el-Hattâb* (nşr. Tâhâ Fâris), Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût 1435/2014.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' *Me'âlimü't-tenzîl/Tefsîru'l-Begavî* (nşr. Muhammed Abdullâh en-Nemr, 'Osmân Cum'a Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş), I-VIII, Dâru Taybe, Riyâd 1414/1993.
- Bektaşoğlu, Mustafa, *Düzceli Âlim Yusuf Ziyaeddin Ersal: Hayatı Ve Eserleri*, İmaj A.Ş., Ankara 2005.
- Berkhof, Louis, *Systematic Theology*, Dallas Seminary Press, Dallas 1976.
- Beydebâ, *Kelile ve Dimne*, çev. Ebû Muhammed b. el-Mukaffa' (nşr. Mustafa Lutfî Menfelûtî), Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, Beyrût, ts.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. 'Alî, *el-Câmi' li-Şu'abi'l-İmân* (nşr. Abdül'alî Abdülhamid Hâmid), I-XIV, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1426/2003.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Sa'îd Abdullâh b. 'Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî), I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût, ts.
- _____, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'l-enzâr* (nşr. Abbâs Süleymân), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire 1411/1991.
- Biçer, Ramazan, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncîl*, Gelenek Yay., İstanbul 2004.
- el-Bika'î, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. 'Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübî'l-âyâti ve's-süver*, I-XXII, Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, Kâhire, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirin)*, Ravza Yay., İstanbul 2015.

- Bintü's-Şâtî, Âişe bint Muhammed Alî Abdîrrahmân, *el-l'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu İbnî'l-Ezrak*, Dârü'l-Me'ârif, Kâhire, ts.
- Birişik, Abdülhamit, *Kıraat İlimi ve Tarihi*, Emin Yay., Bursa 2014.
- _____, "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî", *DîA*, İstanbul 2000, XXI, 165-166.
- _____, "Sûre", *DîA*, İstanbul 2009, XXXVII, 538-539.
- _____, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl V* (edit. İlyas Çelebi), Ensar Yay., İstanbul 2014, s. 17-102.
- el-Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed, *Tahkîku mâ li'l-Hind min makûletin makbûletin fi'l-'akl ev merzûletin*, Dâiretü'l-Me'ârifî'n-Nizâmîyye, Haydarabad 1377/1958.
- Bor, İbrahim, *İlahî Kelâm'ın İmkân ve Tabiatı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
- Boyalık, M. Taha, *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Şözdizimi Nazariyesi*, Klasik Yay., İstanbul 2017.
- el-Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Halku ef'âli'l-'ibâd* (nşr. Fehd b. Süleymân el-Füheyd), I-II, Dâru Atlasi'l-Hadrâ, Dimaşk 1425/2005.
- Bulut, Mehmet, "İhve-i Selâse", *DîA*, İstanbul 2000, XXII, 6-7.
- Bursevî, İsmâ'îl Hakkı, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût, ts.
- el-Ca'berî, Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Ömer b. İbrâhîm b. Halîl, *Husnû'l-meded fî fennî'l-'aded* (nşr. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâ'î Şâib), Mektebetü Evlâdî's-Şeyh li't-Türâs, Kâhire 2005.
- el-Câbirî, Muhammed 'Âbid, "el-Lafz ve'l-ma'nâ fî beyânî'l-'Arabî", *Fusûl: Mecelletü'n-Nakdi'l-'Arabî*, Kâhire 1985, VI/1, s. 21-55.
- Cain, William E., et al., *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, W. W. Norton & Company, New York 2001.
- el-Câhiz, Ebû 'Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Kitâbü'l-Hayevân* (nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd), I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003.
- _____, "Hücecü'n-Nübüvve", *Resâilü'l-Câhiz* ('in içerisinde) (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1979, III, 223-281.
- _____, "Halku'l-Kur'ân", *Resâilü'l-Câhiz* ('in içerisinde) (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1979, III, 283-300.
- Campanini, Massimo, "Felsefi Kuranolojiye Doğru: Kur'ân'da Yapı ve Anlam" (çev. Zakir Demir), *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, XLVIII, s. 589-610.
- Carlyle, Thomas, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History/Kahramanlar* (çev. Behzat Tanç), Kutluğ Yay., İstanbul 1976.
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed es-Sâdik el-Kamhâvî), I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût 1412/1985.
- Cevâd 'Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, I-X, Câmi'atu Bağdat, Bağdat 1413/1993.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-'arabiyye* (nşr. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr), I-VI, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût 1399/1979.

- Crollius, Ary A. Roest, *Thus Were They Hearing: The Word in the Experience of Revelation in Qur'ân and Hindu Scriptures*, Università Gregoriana Editrice (Documenta Missionalia-8), Roma 1974.
- Crossan, D. M., "Logos", *New Catholic Encyclopedia*, (ed. Thomas Carson & Joann Cerrito), Second Edition, Thomson & Gale, Detroit 2003, VIII, 758-764.
- Combe, Et., Sauvaget, J., Wiet G., *Repertoire Chronologique D'epigraphie Arabe*, I-XIV, Caire l'Institut Français d'Archeologie Orientale, Kâhire 1931.
- Coşkun, Muhammed, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu: Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*, İFAV, İstanbul 2018.
- _____, "Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefsî Tartışmasının Hermenötik Uzantıları" *AÜİFD*, 59/1, 2018, s. 67-85.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-i-edilleti fî usûli'l-i'tikâd* (nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâyic-Tevfîk 'Alî Vehbe), Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 1430/2009.
- _____, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (nşr. 'Alî Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir 'Avn), Münşeatü'l-Ma'ârif, İskenderiye 1969.
- Çağıl, Necdet, *İlahi Kelâmın Tabiatı [Sözden Yazıya]*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Çağrı, Mustafa – Leaman, Oliver, "İbn Meymûn", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 197-199.
- Çakır, Numan, *Kur'ân-ı Kerim'i Taklit Teşebbüsleri*, İFAV Yay., İstanbul 2018.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.
- Çelik, İbrahim, "Mele", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 36-37.
- Çelik, Ömer, *Kur'an'ın Muhatapları*, TDV Yay., Ankara 2021.
- Çetiner, Bedreddin, *Fatiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl: Kur'ân Âyetlerinin İnış Sebebi*, I-II, Çağrı Yay., İstanbul 2002.
- Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM Yay., Ankara 2017.
- ed-Dânî, Ebû Amr 'Osmân b. Sa'îd b. 'Osmân, *el-Beyân fî 'addi âyyi'l-Kur'ân* (nşr. Gânim Kuddûrî el-Hamed), Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, Safât 1414/1994.
- Dâvûd-i Kayserî, Şerefeddin Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed, "Keşfu'l-hicâb 'an kelâmi rabbî'l-erbâb", *Mecmû'atu resâil ma'rifiyye: Resâilü'l-Kayserî ('nin içerisinde)* (nşr. 'Âsım b. İbrâhîm el-Keyyali el-Hüseynî eş-Şâzelî ed-Derkavî), Books Publisher, Beyrût 1436/2015.
- Demir, Zakir, *Tefsir Terimlimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı*, Araştırma Yay., Ankara 2020.
- Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İFAV Yay., İstanbul 2011.
- _____, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV, İstanbul 2014.
- Deninger, Johannes, "Revelation", *The Encyclopedia of Religion* (Second Edition), (trans. from German by Matthew J. O'Connell), Thomson Gale, 2005, XI, 7773-79.

- Derveze, Muhammed İzzet b. 'Abdilhâdî b. Dervîş, *el-Kur'ânu'l-Mecîd*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Sayda, ts.
- Dirâz, Muhammed Abdullâh, *en-Nebe'ü'l-'azîm: nazarâtun cedîdetün fî'l-Kur'ân*, Dâru's-Sekâfe, Devha 1405/1985.
- ed-Diyârbekrî, el-Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen, *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, I-II, Matbaa-i 'Osmân Abdurrâzık, Kâhire 1302.
- Dulles, Avery, *Models of Revelation*, Orbis Books, New York 1982.
- Duman, Zeki, *Hakk'tan Halka Kelâmullâh (Levh-i Mahfûz'dan Mushaf-ı Şerif'e)*, Fecr Yay., Ankara 2016.
- _____, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yay., Ankara 1997.
- Durmuş, İsmail, "İktibas", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 52.
- Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbî'l-Kerîm* (nşr. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ), I-V, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadise, Riyâd, ts.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr el-Kureşî el-Mahzûmî, *Mes'eletü halki'l-Kur'ân ve eseruhâ fî sufûfi'r-ruvât ve'l-muhaddisîn ve kütübî'l-cerh ve't-ta'dîl*, Mektebetü'l-Matbu'âtî'l-İslâmiyye, Beyrût 1426/2005.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf, *el-Bahrü'l-muhîr* (nşr. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-'Alî Muhammed Mu'avviz), I-VIII, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Dâru'l-Meşrik, Beyrût 1986.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ, *Zehretü't-tefâsîr*, I-X, Dârü'l-Fikrî'l-'Arabî, Kâhire, ts.
- _____, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'ân*, Dârü'l-Fikrî'l-'Arabî, Kâhire 1394/1974.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Mefhûmü'n-nas dirâse fî 'ulûmi'l-Kur'ân/İlahi Hitâbın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine* (çev. Mehmet Emin Maşalı), OTTO Yay., Ankara 2013.
- Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salamé), I-II, Institut Français de Damas, Dimaşk 1990-93.
- Edris, Kazibwe, *Is The Quran God's Word?*, Uganda 2017, p. 1-20.
- el-Elbânî, Nâsırüddin, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey'ün min fıkhihâ ve fevâ'idihâ*, I-VII, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyâd 1416/1996.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X, Yenda Yay., İstanbul, ts.
- _____, *Alfabetik İslâm Hukuku Ve Fıkıh İstılâhları Kâmûsu* (haz. Sıtkı Gülle), I-V, Eser Neşriyat, İstanbul 1997.
- el-Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm 'İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-'Alellâh İsmâ'îl, *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasî'l-Kur'ân* (nşr. Abdüvehhab Lutf Deylemî), Mektebetü'l-İrşâd, San'â 1412/1992.

- el-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. 'Ubeydillâh, *el-İnsâf fî mesâ'ilî'l-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn* (nşr. Cevde Mebrûk Muhammed), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 2002.
- el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî, *ed-Dekâikü'l-muhkeme fî şerhi'l-mukaddime* (nşr. Nesîb Neşâvî), Mektebetü'l-Gazzâlî, Dımaşk 1400/1980.
- _____, *Hâşiye 'alâ Şerhi Cem'î'l-cevâmî'* (nşr. Abdülhafîz Hilâl el-Cezâirî), I-IV, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1428/2007.
- Eren, Şadi, *Kur'ân'da Teşbih ve Temsiller*, Yeni Akademi Yay., İstanbul 2006.
- Erdemci, Cemalettin, *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2019.
- _____, "Kelam İlminde Vahiy", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, s. 119-142.
- Esen, Muammer, *Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yay., Ankara 2005.
- Ess, Josef van, "Verbal Inspiration?: Language And Revelation in Classical Islamic Theology", *The Qur'an as Text* (ed. Stefan Wild), E.J. Brill, Leiden 1996, p. 177-195.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), I-II, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût 1411/1990.
- _____, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (nşr. Sâlih b. Mukbil b. Abdullâh el-Useymî et-Temimî), Dârü'l-Fazîle, Riyâd 1432/2011.
- _____, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* (nşr. Hamûde Garâbe), Matba'atu Mısır, Kâhire 1374/1955.
- Eyüpoğlu, Osman, "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları (Sosyolojik ve Pedagojik Açıdan)", *XI. Kur'ân Sempozyumu: Kur'ân ve Risâlet*, Fecr Yay., Ankara 2009.
- el-Ezdî, Muhammed b. Ahmed Ebû'l-Mutahhar, *Hikâyât Eb'l-Kâsim el-Bağdâdî* (edit. Adam Mez), Carl Winter's Universitätsbuch, Heilidelberg 1902.
- el-Fazlî, Abdülhâdî, *Târihü'l-kirâ'âtî'l-Kur'âniyye*, Dârü'l-Kalem, Beyrût, ts.
- Fazlurrahman, *İslam* (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yay., Ankara 2016.
- _____, *Ana Konularıyla Kur'ân* (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., Ankara 2018.
- _____, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, London 1984.
- Ferîd, Fethî Abdülkâdir, *el-İ'câz ve'l-kirâ'at*, Dârü'l-'Ulûm, Beyrût 1402/1982.
- Ferhât, Ahmed Hasan, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve tefsîrû'l-Kur'ân*, Dâr 'Ammâr, 'Ammân 1418/1997.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmusu'l-muhît/el-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît* (çev. Mütercim Asım Efendi; yayına haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi), I-VI, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- _____, *Besâ'iru zevi't-temyîz fî letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*,

- I-IV, nşr. Muhammed 'Alî en-Neccâr, Kâhire 1412-1416/1992-1996.
- V-VI, nşr. Abdülhalîm et-Tahâvî, Kâhire 1393-1412/1973-1992.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem* (çev. Hüsamettin Arslan & İsmail Yavuzcan), I-II, Paradigma Yay., İstanbul 2008.
- el-Gamrâvî, Muhammed Ahmed, *el-İslâm fî 'asrî'l-ilm: din ve'r-resûl ve'l-kitâb* (nşr. Ahmed Abdüsselâm el-Kardânî), Matba'atü's-Sa'âde, Kâhire 1392/1972.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (nşr. Enes Muhammed 'Adnân eş-Şerefâvî), Dâru'l-Minhâc, Cidde 1433/2012.
- _____, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız), I-IV, Şerîketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Cidde 1413.
- _____, *el-Me'ârifü'l-'akliyye* (nşr. Abdülkerim el-'Osmân), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1383/1963; *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine* (çev. Ahmet Kamil Cihan), İnsan Yay., İstanbul 2002.
- _____, "el-Madnûn bihi 'alâ gayri ehlihi", *Mecmû'atu Resâilî'l-İmâm el-Gazzâlî* (nşr. İbrâhîm Emin Muhammed), el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kâhire, ts.
- Gezer, Süleyman, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.
- Graham, William, "Qur'an as Spoken Word: An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture", *Approaches to Islam in Religious Studies* (ed. Richard C. Martin), The University of Arizona, Tucson 1985, p. 23-40.
- Gracia, Jorge J. E., *How Can We Know What God Means? The Interpretation of Revelation*, Palgrave Publishers, New York 2001.
- Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl Ve Nass: Bakıllani Ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelamullah Meselesi Örneği*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- el-Habeşî, Hasan b. Sâlih b. 'Ömer, *el-Burhân fî garibi'l-Kur'an*, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1411/1991.
- el-Haddâdî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed es-Semerkindî, *el-Medhal li-'ilmi tefsîri kitâbillâhi te'âlâ* (nşr. Safvân 'Adnân Dâvûdî), Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1408/1988.
- el-Hâlidî, Salâh Abdülfettâh, *el-Beyân fî i'câzî'l-Kur'an*, Dâru'n-Nefâis, 'Ammân 1438/2017.
- el-Halîl, es-Seyyid Ahmed, *Neş'etü't-tefsîr fî'l-kütübî'l-mukaddeseti ve'l-Kur'an*, el-Vekâletü's-Şarkıyyeti li's-Sekâfeti, İskenderiye 1954.
- el-Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn* (nşr. Abdulhamit Hendâvî), I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003.
- el-Hamevî, Ebû 'Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. 'Abdillâh, *Mu'cemü'l-üdebâ' İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb* (nşr. İhsân Abbâs), I-VII, Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, Beyrût 1993.
- el-Hamevî, Ahmed b. 'Ömer b. Muhammed, *el-Kavâ'id ve'l-işârât fî usûli'l-kırâ'ât* (nşr. Abdülkerim Bekkâr), Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1406/1986.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi* (çev. Salih Tuğ), İFAV Yay., İstanbul 1993.
- Hamurcu, M. Fevzi, *Mukatıl b. Süleyman ve İlk Fıkhi Tefsir*, Fecr Yay., Ankara 2009.
- Hanefî, Hasan, *Mine'n-nakl ile'l-'akl*, Dâru'l-Emir, Beyrût 1430/2009.

- el-Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid, *Cevâhirü'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (nşr. Yûsuf es-Sumeyl), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût 1426/2005.
- el-Harrât, Ahmed Muhammed, *Mu'cemu müfredâtü'l-ibdâl ve'l-i'lâl fi'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Dârü'l-Kalem, Dimaşk 1409/1989.
- el-Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. 'Alî b. Muhammed, *el-Makâmât/The Assemblies of Harîrî* (trans. from Arabic by. Thomas Chenery M.A.-Francis Joseph Steingass), Edinburgh 1867.
- el-Hasnavî, Muhammed, *el-Fâsıla fi'l-Kur'ân*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût 1406/1986.
- el-Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm, *Beyânü i'câzî'l-Kur'ân* (Selâsü Resâil fi i'câzî'l-Kur'ân'ın içerisinde) (nşr. Muhammed Ahmed Halefullâh, Muhammed Zaglûl Selâm), Dârü'l-Me'ârif, Kâhire, ts.
- el-Hatîb, Abdulkerim Mahmûd Yûnus, *et-Tefsiru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*, I-XVI, Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, Kâhire 1970.
- el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. 'Osmân, *el-İntisâr/Mu'tezile Müdafaası* (çev. Yüksel Macit), Endülüs Yay., İstanbul 2018.
- el-Hâzin, Ebû'l-Hasan 'Alâüddîn 'Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fi me'ânî't-tenzîl* (nşr. Abdusselâm Muhammed 'Alî Şâhin), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût 1425/2003.
- el-Hemedânî, Ebû'l-Hasan Abdurrahmân b. İsmâ b. Hammâd, *Kitâbü'l-elfâzî'l-kitâbiyye* (nşr. Emîl Bedî' Ya'kûb), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût 1411/1991.
- Hick, John, "Revelation", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. D. M. Borchert), 2nd Edition, Detroit 2005, VIII, 451-454.
- el-Hilâlî, Selim b. 'Id, Âl-i Nasr, Muhammed b. Mûsâ, *el-İsti'âb fi beyânî'l-esbâb: evvelü mevzu'atin 'ilmiyyetin hadisyyetin muhakkakatın fi esbâbi nüzûli âyi'l-Kur'ânî'l-Kerim*, I-III, Dâru İbnî'l-Cevzî, Demmâm 1425/2005.
- el-Hindî, Rahmetullâh b. Halîlirrahmân, *İzhârü'l-hak* (çev. Ali Namlı-Ramazan Uslu), I-II, İSAM Yay., Ankara 2012.
- el-Hîrî, Ebû 'Abdirrahmân İsmâ'îl b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr en-Nisâbü'rî, *Vücûhü'l-Kur'ân* (nşr. Necef 'Arşî), Mecmaü'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, Meşhed 1422hk./1380hş.
- Hûî, Âyetullâh Ebû'l-Kâsım b. 'Alî Ekber b. Hâşim Mûsevî, *el-Beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Dârü'z-Zehra, Beyrût 1412/1992.
- el-Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahmân, "Bid'atü'l-kelâmî'n-nefsi: 'arzun ve nakdun", *Mecelletü Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye*, 1420/25, s. 15-92.
- Hüseyn Ahmed, Abdürrezzâk, *el-Mekkî ve'l-medenî fi'l-Kur'ânî'l-Kerim: dirase^{tün} ta'siliyye^{tün} nakdiyye^{tün} li's-süver ve'l-âyât min evvelî'l-Kur'ânî'l-Kerim ilâ nihâyeti Sûreti'l-İsrâ*, I-II, Dâru İbn 'Affân, Kâhire 1420/1999.
- Hüseyn, Tâhâ, *Mir'âtü'l-İslâm*, Müessesetü'l-Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, Kâhire 2012.
- İşık, Aydın, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy Ve Mucize*, Elis Yay., Ankara 2006.
- 'İtr, Nureddin, *Muhâdarât fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Câmi'atu Dimaşk, Dimaşk 1407/1987.

- İbn Abbâd er-Rundî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Abdillâh en-Nefzî, *er-Resailü'l-Kübrâ: Nüzhetü'n-nazîrî'l-müteemmil ve kaydû's-sâirî'l-müsta'cil* (nşr. Muhammed b. Azzuz), Dâru İbn Hazm, Beyrût 1432/2011.
- İbn 'Âbidin, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Ebî'l-Hayr Muhammed b. Ahmed b. 'Abdilganî b. 'Ömer el-Hüseynî ed-Dimaşkî, *el-Îcâz fî âyâtî'l-i'câz* (nşr. Muhammed Küreyyim Racih), Merkezu Cum'a el-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, Dimaşk 1414/1994.
- İbn 'Âbidin, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Ahmed b. 'Abdilganî b. 'Ömer ed-Dimaşkî, *et-Takrîr fî't-tekrîr*, Mekteb-i Sanayi Matbaası, İstanbul 1286.
- İbn 'Âcîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîrî'l-Kur'ânî'l-mecîd* (nşr. Ahmed Abdullâh el-Kureşî Raslân), I-V, Kâhire 1419/1999.
- İbn 'Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn 'Ömer b. Nûriddîn 'Alî b. 'Âdil en-Nu'mânî ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fî 'ulûmî'l-kitâb* (nşr. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avvaz), I-XX, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1998.
- İbn 'Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. 'Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, I-X, Câmiatü's-Şârika, Şârika 1427/2006.
- İbn 'Arafe, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Arafe el-Vergammî et-Tûnisî, *Tefsîrü'l-İmâm İbn 'Arafe* (nşr. Muhammed Havâle), I-V, Dâru İbn Hazm, Beyrût 1436/2015.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. 'Abdillâh ed-Dimaşkî, *Târihu Medîneti Dimaşk* (nşr. Muhibbüddin Ebî Sa'îd 'Ömer b. Garame el-Amrî), I-VLXXX, Dârü'l-Fikr, Beyrût 1421/2001.
- _____, *Tebyînü kezibî'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Dimaşk 1347/1928.
- İbn 'Asker, Ebû 'Abdillâh İbn Asker Muhammed b. 'Alî b. Hıdır el-Gassânî el-Mâlekî, *et-Tekmil ve'l-itmâm li-kitâbî't-ta'rîf ve'l-i'lâm*, Dârü'l-Fikrî'l-Mu'âsir, Beyrût 1418/1997.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, Tûnus 1984.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. 'Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîrî'l-kitâbî'l-'azîz* (nşr. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed), I-VI, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1422/2001.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Halef b. 'Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî* (nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm), I-X, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1420/2000.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hâtıriyyât* (nşr. 'Alî Zülfikâr Şâkir), Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, Beyrût 1408/1988.
- _____, *el-Hasâis* (nşr. Muhammed 'Alî en-Neccâr), I-III, Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, Kâhire 1371-1376/1952-1956.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, I-IX, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût 1403/1983.
- _____, *Nüzhetü'l-a'yûnî'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir* (nşr. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1407/1987.

- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Yûsuf, *Müncidü'l-mukrî'in ve mürşidü't-tâlibîn* (nşr. 'Alî b. Muhammed el-'Umrân), Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1419.
- _____, *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-'aşr* (nşr. 'Alî Muhammed Dabbâ'), I-II, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Girnâtî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* (nşr. Muhammed b. Seyyidey Muhammed Mevlay), I-IV, Darü'z-Ziyâ, Küveyt 1434/2013.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *el-Cemhere fi'l-lüga* (nşr. Remzî Munîr Ba'lebekî), I-III, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût 1987.
- İbn Ebî Tâhir, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr, *Kitâbu Bağdât* (nşr. İhsân Zenûn es-Sâmirî), Dâru Sâdir, Beyrût 1470/2009.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), I-II, Kâhire 1371/1952.
- İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm: müsne'den 'anî'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in* (nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib), I-X, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1417/1997.
- İbn Ebû'l-Hadîd, Ebû Hâmid 'İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî, *Şerhu Nehci'l-belâga* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm), I-XX, Dâru İhyâ'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kâhire 1378-1380/1959-1963.
- İbn Ebû'l-İsba, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. 'Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî, *Tahrîrü't-Tahbîr fi sinâ'ati's-sî'r ve'n-nesr ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân* (nşr. Hifnî Muhammed Şeref), Kâhire 1383/1963.
- _____, *Bedî'u'l-Kur'ân* (nşr. Hifnî Muhammed Şeref), Nehdatu Mısır li-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kâhire 1392/1972.
- İbn Ebû'l-Lütf, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed 'Alî, *Ref'u'l-iltibâs 'an münkeri'l-iktibâs* (nşr. Bilâl Urfalı), Dâru'l-Maşrîk, Beyrût 2018.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-İsfahânî en-Nisâbûrî, *el-Hudûd fi'l-usûl* (Hudûd ve'l-Muvazaat) (nşr. Muhammed Süleymânî), Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, Beyrût 1999.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî, *es-Sâhibî fi fikhî'l-lüga* (nşr. 'Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Dâru'l-Me'ârif, Beyrût 1414/1993.
- _____, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga* (nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-VI, Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tavzî', Beyrût 1399/1979.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb), I-XIII, Dârü'l-Ma'rife, Beyrût 1379/1959.
- İbn Hacer, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts.
- İbn Hanbel, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-'Akîde* (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Dimaşk 1408/1988.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime* (çev. Zakir Kadiri Ugan), MEB. Yay., İstanbul 1991.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân* (nşr. İhsân Abbâs), I-VIII, Dâru Sâdır, Beyrût, ts.
- İbn Hazm el-Endelüsî, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed b. Sa'îd, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (nşr. M. İbrâhîm Nasr, Abdurrahmân 'Umeyre), I-V, Dâru'l-Ceyl, Beyrût 1416/1996.
- _____, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), I-VIII, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût, ts.
- _____, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Mecmû'u Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân* (nşr. Ebû 'Asım Beşîr Dayf b. Ebî Bekr en-Nâilî), Dâru İbn Hazm, Beyrût 1436/2015.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. 'Ömer Abdüsselâm Tedmürî), I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1410/1990.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Hanbelî, *el-Kâfiyetü's-şâfiye fî'l-intisâr li'l-fırkatî'n-nâciye (el-Kasîdetü'n-Nûniyye)* (nşr. Muhammed b. Abdurrahmân el-'Arîfî v.dğr.), I-II, Dâru 'Âlemi'l-Fevâid li'n-Neşri ve't-Tavzî', Mekke 1428.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ 'İmâdüddîn İsmâ'îl b. Şihâbiddîn, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm* (nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr.), I-XV, Müessesetü Kurtuba, Kâhire 1421/2000.
- _____, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XV, Mektebetü'l-Me'ârif, Beyrût 1410/1990.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâli el-Makdisî, *el-Burhân fî beyânî'l-Kur'ân* (nşr. Su'ûd b. 'Abdillâh el-Fenisân), Mektebetü'l-Hedyî'n-Nebevviyî'l-İslâmî, Bursaîd 1409/1989.
- _____, *Hikâyetü'l-münâzara fî'l-Kur'ân ma'a ba'zî ehli'l-bid'a* (nşr. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüdey'), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1418/1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, ts.
- _____, *el-İhtilâf fî'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (nşr. 'Ömer b. Mahmûd Ebû 'Ömer), Dâru'r-Râye, Riyâd 1412/1991.
- _____, *Tefsîru garîbî'l-Kur'ân* (nşr. es-Seyyid Abbâs Ahmed Sakr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1398/1978.
- _____, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (nşr. Ebû Üsâme Selim b. 'Îd el-Hilâlî es-Selefi el-Eserî), Dâru İbni'l-Kayyim li'n-Neşri ve't-Tavzî', Riyâd 1430/2009.
- _____, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kâhire 1393/1973.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. 'Alî el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrût, ts.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz* (nşr. Daniel Gimaret), el-Ma'hedü'l-Fransi, Kâhire 2009.
- _____, *el-Muhîr bi't-teklîf* (nşr. el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui), el-Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrût 1965.

- İbn Meymûn, Ebû 'İmrân Mûsâ b. 'Ubeydillâh el-Kurtubî el-İsrâîlî, *Delâletü'l-hâirîn* (nşr. Hüseyin Atay), Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire, ts.
- _____, *Delâletü'l-hâirîn*, "Allah'ın Kelamına Dair Altmışbeşinci Bölüm" (çev. İsmail Taşpınar), *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, s. 269-272.
- İbn Müflih, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî, *Kitâbü'l-Fürû'* (nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî), I-XII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1424/2003.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcuddîn 'Ömer b. 'Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *et-Tavzîh fî şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, I-XXXVI, Dâru'n-Nevâdir, Beyrût 1429/2008.
- İbnü'n-Nakîb el-Makdisî, Ebû Abdullâh Cemâleddîn Muhammed b. Süleyman b. Hasan el-Makdisî el-Belhî el-Hanefî, *Mukaddimetu Tefsîri İbnî'n-Nakîb fî ilmi'l-beyân ve'l-me'âni ve'l-bedî' ve'l-câzi'l-Kur'ân* (nşr. Zekeriyâ Sa'îd 'Alî), Mektebetü'l-Hancî, Kâhire 1415/1995.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrût, ts.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû 'Alî el-Hasan b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî, *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih* (nşr. Muhammed Abdülhamid), I-II, Dâru'l-Ceyl, Beyrût 1401/1981.
- İbn Reyyân, Şerefuddîn Hüseyin b. Süleymân, *er-Ravdu'r-Reyyân fî es'ileti'l-Kur'ân* (nşr. Abdulhalim b. Muhammed Nassâr es-Selefî), I-II, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1415/1994.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr (et-Tabakâtü'l-kübrâ)* (nşr. 'Alî Muhammed 'Ömer), I-XI, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire 1421/2001.
- İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sa'îd el-Halebî, *Sırrü'l-fesâha*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1402/1982.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmû'u Fetâvâ* (nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım), I-XXXVII, Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, Medîne 1425/2004.
- _____, *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ), I-VI, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1408/1987.
- _____, *Cevâbu ehli'l-ilm ve'l-imân bi-tahkîki ma ahbere bihi Resûlü'r-rahmân min enne "Kul hüvellâhu ehad ta'dilu süluse'l-Kur'ân"* (nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb), el-Matbaatü's-Selefiyye, Kâhire 1405.
- _____, "el-'Akidetu'l-Hameviyyetü'l-kübrâ" (Mecmû'atu'r-Resâil'in içinde), Mektebetü Matba'ati İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût, ts.
- _____, *Der'u't-te'ârudi'l-'akl ve'n-nakl* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), I-XI, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye, Riyâd 1411/1991.
- _____, *er-Red 'ale'l-Ahnâî* (nşr. ed-Dâni Munîr Âl-Zuhvî), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût 1423/2002.
- İbnü't-Tilimsânî, Şerefüddîn Abdullâh b. Muhammed b. Ali el-Fehrî, *Şerhü-Me'âlimu usûli'd-dîn li-Fahreddîn er-Râzî* (nşr. Nizâr Hammâdî), Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 'Ammân 1321/2010.

- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. 'Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye* (nşr. Ahmed Şemsuddin), I-IX, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrût 1420/1999.
- _____, *Îcâzü'l-beyân fî't-tercemeti 'anî'l-Kur'ân* (çev. Muhammed Coşkun), İnsan Yay., İstanbul 2017.
- İbnü'd-Demâmînî, Ebû 'Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. ed-Demâmînî, *el-Mesâbih 'ale'l-Câmi'i's-sahîh* (nşr. Nûreddin Tâlib), I-X, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, Dâru'n-Nevâdir, Beyrût 1430/2009.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Ebû's-Se'âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîsi ve'l-eser* (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), I-V, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Kâhire 1383/1963.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Ebû'l-Hasen 'İzzüddîn 'Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-târih* (nşr. 'Ömer b. 'Abdisselâm Tedmurî), I-XI, Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, Beyrût 1433/2012.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Meseli's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir* (nşr. Ahmed el-Havfî, Bedevî Tabâne), I-IV, Dâru'n-Nehda, Kâhire 1973.
- İbnü'l-Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr, *Kitâbü'l-Esnâm* (nşr. Ahmed Zeki Bâşâ), Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, Kâhire 1995.
- İbnü'l-Kiftî, Ebû'l-Hasan Cemâlüddîn 'Alî b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhü'r-Rüvât 'alâ enbâhi'n-nühât* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), I-IV, Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, Kâhire 1406/1986.
- İbnü's-Sikkî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk, *Kitâbü'l-elfâz: ekdamu mu'cemin fî'l-me'ânî* (nşr. Fahreddin Kabâve), Mektebetü Lübnân, Beyrût 1998.
- İbnü'z-Zemlekânî, Kemâluddîn Abdulvâhid b. Abdülkerim b. Halef el-Ensârî, *el-Burhânü'l-kâşif 'an i'câzi'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Matlûb, Hatîce el-Hadîsî), Matba'atü'l-Ânî, Bağdat 1394/1974.
- _____, *et-Tibyân fî 'ilmi'l-beyân: el-Mutlî' 'alâ i'câzi'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Matlûb - Hatîce el-Hadîsî), Matba'atü'l-Ânî, Bağdat 1383/1964.
- İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sekâfî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *Milâkü't-te'vîli'l-kâtî' bi-zevî'l-ilhâd ve't-ta'tîl fî tevcihi'l-müteşâbihî'l-lafz min âyi't-tenzîl* (nşr. Sa'îd el-Fellâh), I-II, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1403/1983.
- el-Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdilgaffâr, "Risâletün fi'l-kelâm" (nşr. Eşref Altaş), *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde 'Adudüddin el-Îcî*, İSAM Yay., Ankara 2017.
- el-Îcî, Ebû'l-Me'âlî Mu'înüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Safevî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîrü'l-Îcî)* (nşr. Abdülhamid Handavî), I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2004.
- el-İmâdî, Hâmid b. 'Alî b. İbrâhîm ed-Dimaşkî, *ed-Dürrü'l-müstetâb fî muvâfakâti 'Ömer b. el-Hattâb ve Ebî Bekr ve 'Alî Ebî Türâb ve tercemetühüm ma'a 'idde^{tin} mine'l-ashâb* (nşr. Mustafâ 'Osman Samîde), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1417/1996.
- 'İnâye, Gâzî Hüseyin, *Şübühât havle'l-Kur'ân ve tefnîduhâ*, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût 1996.

- _____, *Esbabü'n-nüzûlî'l-Kur'ânî*, Dârü'l-Cîl, Beyrût 1411/1991.
- el-'Irâkî, Muhammed b. Es'ad, *Esbâbü'n-nüzûl ve'l-kasasü'l-furkâniyye* (nşr. 'İsâm Ahmed Ahmed Gânim), I-II, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1428/2007.
- el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb, *Müfredâtu elfâzî'l-Kur'ân* (nşr. Safvân 'Adnan Dâvûdî), Dârü'l-Kalem, Dimaşk 1423/2002.
- _____, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî: el-Mukaddime ve't-tefsîru'l-Fâtiha ve'l-Bakara* (nşr. Muhammed Abdulazîz Besyûnî), I-II, Tantâ 1420/1999.
- _____, *Mukaddimetu Câmi'î't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve metâli'î'l-Bakara* (nşr. Ahmed Hasan Ferhat), Dârü'd-Da've, Küveyt 1405/1984.
- el-İskâfî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh el-Hatîb, *Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vîl* (nşr. Muhammed Mustafa Aydıñ), I-III, Câmi'atu Ümmî'l-Kurrâ, Mekke 1422/2001.
- 'İzzeddîn İbn 'Abdisselâm, Ebû Muhammed 'İzzüddîn Abdülazîz b. 'Abdisselâm b. Ebî'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dimaşkî, *el-İşâre ile'l-icâz fî ba'zı envâ'î'l-mecâz*, Dârü'l-Fikr, Dimaşk, ts.
- Jons, A. H., "Quranic Presentation of the Joseph Story: Naturalistic or Formulative Language", *Approaches to the Qur'an* (ed. G. R. Hawting and Abdu'l-Kadir A.Shareef), London 1993, p. 37-70.
- Kâbe, Abdülhalim b. Muhammed el-Hâdî, *el-Kirâ'âtü'l-Kur'âniyye: tarîhuhâ sübûtuha hucciyyetuhâ ve ahkâmuhâ*, Dâru Taybeti'l-Hadrâ, Mekke 1440/2019.
- el-Kâdî, Abdulfettâh Abdulgannî, *Esbâbü'n-nüzûl 'anî's-sahâbeti ve'l-müfessirîn* (nşr. Ahmed Abdurrazîk el-Bekrî), Dâru's-Selâm, Kâhire 1424/2003.
- el-Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. 'Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûlî'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kâhire 1408/1988.
- _____, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerim 'Osman), I-II, Dâru'l-'Arabiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrût 1966.
- _____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, VII, *Halku'l-Kur'ân* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), eş-Şirketü'l-'Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kâhire 1961.
- XV, *et-Tenebbüât ve'l-Mu'cizât* (nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım), ed-Dârü'l-Misriyye li't-Telif ve't-Terceme, Kâhire 1965.
- XVI, *İ'câzü'l-Kur'ân* (nşr. Emîn el-Hûlî), eş-Şirketü'l-'Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kâhire 1960.
- _____, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (nşr. 'Adnan Muhammed Zerzur), Dârü't-Türâs, Kâhire 1969.
- _____, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'anî'l-metâin*, Dârü'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrût, ts.
- _____, *el-Muhtasar fî usûlî'd-dîn* (çev. Hulusi Arslan), Endülüs Yay., İstanbul 2017.
- _____, "el-Burhân fî i'câzî'l-Kur'ân", *Mecmû'u Resâil fî i'câzî'l-Kur'ân* (nşr. Ebû 'Âsım Beşîr Dayf b. Ebî Bekr en-Nâilî), Dâru İbn Hazm, Beyrût 1436/2015.
- _____, *el-Münye ve'l-emel* (cem. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ; nşr. 'İsâmuddin Muhammed 'Alî), Dâru'l-Ma'rîfe, İskenderiye 1985.

- el-Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (nşr. Abduh Ali Kûşek), Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Dübey 1434/2013.
- Kahraman, Abdullah, *Fıkıh Usulü: Giriş-Deliller-Hükümler-Hüküm Çıkarma Yöntemleri*, Rağbet Yay., İstanbul 2014.
- el-Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*, I-XIV, Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, Kâhire 1430/1922.
- Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaıları*, İz Yay., İstanbul 2009.
- Kara, Necati, "Nazmü'd-Düer", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 463-464.
- Karadaş, Çağfer, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2003, III/3, s. 7-26.
- Karagöz, Nail, *Haneî-Mâturidî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*, Serüven Kitabevleri, Ankara 2015.
- el-Kâsânî, 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Sa'îd b. Kâsım, *Mehâsinü't-te'vîl* (nşr. Muhammed Fûâd Abdulbâkî), I-XVII, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, Kâhire 1376/1957.
- _____, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1401/1981.
- el-Kattân, Mennâ' Halîl, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1995.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullâh, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn* (haz. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge), I-II, TTK Yay., Ankara 2014.
- Kaya, Mesut, "'De ki: Tevrat'ı Getirin de Okuyun' Tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikâi-Sehâvî Polemiği", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2013, XIII/2, s. 85-105.
- el-Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye* (nşr. eş-Şâhid el-Bûşîhî), I-XIII, Câmiatu's-Şârika, eş-Şârika 1429/2008.
- el-Kazvînî, Ebû'l-Me'âlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed, *Telhîsu'l-Miftâh* (nşr. Abdulhamid Hindâvî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1430/2009.
- el-Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî, *el-Külliyât: Mu'cemun fî'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügaviyye* (nşr. 'Adnân Derviş, Muhammed el-Misrî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1419/1998.
- Kemâlpâşazâde, Şemseddin Ahmed, *et-Ta'rîfât ve'l-İstılâhât* (nşr. Hâlid Fehmî), Müessesetü'l-Alyâ', Kâhire 1430/2009.
- _____, *Risâletün fî tahkîki'l-keîlâmi'n-nefsî*, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, nr. 06, Hk 3505/1, vr. 1^b-8^b.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseynî, *el-'Arfü's-şezi şerhu Süneni't-Tirmizî* (nşr. Mahmûd Şâkir), I-V, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrût 1425/2004.
- el-Kettânî, Muhammed İbrâhîm Abdülbâ'is el-Hüseynî, *Kitâbü'l-Furkân beyne nisbeteyi'l-kavl ve'l-keîlâmi fî'l-Kur'ân*, Darü'l-Feth, 'Amman 1434/2013.

- el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*, Kâhire 1410/1990.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Bîsr b. Gıyâs", *DîA*, İstanbul 1992, VI, 220-221.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniv. İlâhiyât Fak. Yay. Ankara 2002.
- Kırbaçoğlu, Mehmed Hayri, "Allah'ın Kelâm'ı Olması Açısından Kur'an'ın Mâhiyeti ile İlgili İhtilaflar ve İbn Qudâme el-Maqdisî'nin 'Kitâbü'l-Burhân fî Beyânî Haqîqatî'l-Qur'an'ı", *AÜİFD*, 1986/XXVIII, s. 427-444.
- el-Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fî'r-reddi 'alâ men kâle bi-halki'l-Kur'an* (nşr. 'Alî b. Muhammed b. Nâsır el-Fakihî), Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1423/2002.
- el-Kirmânî, Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza, *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-Kur'an* (nşr. Abdülkâdir Ahmed 'Atâ), Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrût 1406/1986.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, İSAM Yay., Ankara 2017.
- Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara 2011.
- Konaklı, Numan, "İ'câzü'l-Kur'an Düşüncesinin Temelleri: Câhız Örneği", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, IX/1, 2009, s. 185-209.
- el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf), Dâru's-Sa'b, Kâhire 1409/1989.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an* (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsîn et-Türkî), I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1427/2006.
- Kuşçu, Emir – Aydın, Mahmut, "Hristiyanlıkta Vahiy Algısı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, s. 165-199.
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969.
- Lane, Edward William, *An Arabic English Lexicon*, [Book I-Part 2], Mektebetü Lübnân, Beyrût 1980.
- Lâşîn, Abdülfettâh, *Belâgatü'l-Kur'an fî âsârî'l-Kâdî Abdülcebbâr ve eseruhu fî'd-dirâsâtî'l-belâga*, Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire 1398/1978.
- Macdonald, Duncan Black, "Hikaya", *Encyclopedia of Islam (First Edition, EI)*, 1913-1936.
- Madrigal, Carlos, *Üç Tanrı mı? Tek Tanrı mı?: Hristiyanların Üçlü-Birlik İnancının İncelenmesi*, Bütün Dünya Kitaplığı, İstanbul 2002.
- el-Makbilî, Sâlih b. Mehdî b. 'Alî el-Kevkebânî, *el-Ebhâsü'l-müseddede fî funûnin müte'addidetin* (nşr. el-Velîd b. Abdurrahmân Sa'îd er-Rabî'î), Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, San'â 1428/2007.
- Mâlik b. Nebî, *ez-Zâhiratu'l-Kur'âniyye* (çev. Abdüssabur Şâhin), Dârü'l-Fikr, Dimaşk 1420/2000.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an (Te'vîlâtü ehli's-sünne)* (nşr. Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu), I-XVIII, Mizan Yay., İstanbul 2005.
- _____, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Dâru Sâdır, Beyrût 1428/2007.

- el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-'uyûn/Tefsîrû'l-Kur'ân* (nşr. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), I-VI, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1992.
- el-Me'mûnî, İbrâhîm b. Muhammed Âsâ, *Mahzûfâtü'l-Kur'ân*, Mektebetü Dârî'z-Zamân, Medîne 1438/2016.
- el-Menfelûtî, Mustafâ Lutfî b. Muhammed, *Müellefâtü Mustafa Lutfî Menfelûtî el-Kâmile*, Dârü'l-Cîl, Beyrût 1404/1984.
- Menzioğlu, Ahmed Efendi, *Sûre Tefsirleri* (nşr. Durmuş Arslan), Dila Filmcilik Yay., İstanbul 2012.
- el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. el-Hüseyn, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher/Les prairies d'or: texte et traduction* (nşr. Barbier de Meynard), A L'Imprimerie Impériale, Paris 1865.
- el-Merdâvî, Ebû'l-Hasen 'Alâüddîn 'Alî b. Süleymân b. Ahmed, *et-Tahbîr fî şerhi't-Tahrîr* (nşr. Abdurrahmân b. Abdullah el-Cibrîn, 'İvâz b. Muhammed el-Karnî, Ahmed b. Muhammed b. Sâlih es-Serrâh), I-VIII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1421/2000.
- el-Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelîl el-Fergânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (nşr. Na'im Eşref Nûr Ahmed), I-VIII, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmü'l-İslâmiyye, Karaçi 1417/1997.
- el-Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (çev. Muhammed Han Kayani v.dğr.), I-VII, İnsan Yay., İstanbul 2005.
- _____, *Tefsîru sûreti'n-Nûr* (çev. Muhammed 'Âsım el-Haddâd), Dârü'l-Fikr, Beyrût, ts.
- el-Miklâtî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Muhammed, *Lübâbü'l-'ukûl fî'r-red 'ale'l-felâsife fî 'ilmi'l-usûl* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Dârü'l-Ensâr, Kâhire 1977.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *'Aynu'l-A'yân (Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha)*, Rifat Bey Matbaası, Dersaadet 1325.
- Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâ'îl, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-ke'lâmî'r-rabbânî* (nşr. Hâmid b. Ya'kûb el-Ferîh v.dğr.), I-VII, Dârü'l-Hadâre, Riyâd 1439/2018.
- Moon, Beverly, *The Role of Revelation in The World Religions*, McFarland Company Inc. Publishers, London 2010.
- Muallim Nâcî, *İ'câz-ı Kur'ân* (nşr. Ümit Şimşek), Marifet Yay., İstanbul 1997.
- Muhammed 'Alî, İbrâhîm, *Sahihu esbâbi'n-nüzûl: dirâsetün hadisîyyetün*, Dârü'l-Kalem, Dimaşk 1423/2003.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Kirâ'âtü ve eseruhâ fî 'ulûmi'l-'Arabiyye*, I-II, Mektebetü'l-Külliyatî'l-Ezheriyye, Kâhire 1404/1984.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîrû'l-kebîr* (nşr. Abdullâh Mahmûd Şehhâte), I-V, Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, Beyrût 1423/2002.
- Murâd, Sa'îd, "İbn Metteveyh", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 193-194.
- Mutâvî, Sa'îd 'Atiyye 'Alî, "el-Vahy ve'l-'İcâzü'l-Kasasî fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm", *Vahyîn Nüzulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v) -Milletlerarası İlmi Toplantı-*, İSAV, İstanbul 2011, s. 327-378.
- el-Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifîn, *et-Tevkîf 'alâ Muhimmâtî't-Te'ârîf* (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Dârü'l-Fikrî'l-Mu'âsir, Beyrût 1410/1990.

- el-Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm, *et-Tergîb ve't-terhîb*, Dârü l-hyâi't-Türâs, Beyrût 1388/1968.
- en-Neccâd, Ahmed b. Süleyman, *er-Red 'alâ men yekûlû el-Kur'ân mahlûk* (nşr. Rızâullâh Muhammed İdrîs), Mektebetü's-Sahâbeti'l-İslâmiyye, Küveyt 1400/1980.
- en-Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl* (nşr. Yûsuf 'Alî Büdeyvî), I-III, Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrût 1419/1998.
- en-Neseî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *et-Teysîr fi't-tefsîr* (edit. Muhammed Coşkun), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019.
- en-Neşşâr, 'Alî Sâmi, *Neş'etü'l-fikrî'l-felsefî fi'l-İslâm*, I-III, Dârü'l-Me'ârif, Kâhire 1977.
- Newell, William H., "Designing Interdisciplinary Courses", *New Directions for Teaching and Learning*, 58/1994, s. 35-51.
- en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullâh İbnü'l-Beyyî Muhammed Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (nşr. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ), I-V, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1411/1990.
- en-Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân* (nşr. Zekeriyâ 'Umeyrât), I-VI, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1416/1996.
- Okur, Kâşif Hamdi, "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'ân'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/22, 2012, s. 211-227.
- Öge, Sinan, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Öğmüş, Harun, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009/28, s. 17-44.
- Özdemir, Metin, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası: İlk Müslüman Rasyonalistlerin Kur'an'a Yöneltilen İtirazlara Verdikleri Cevaplar (Kadı Abdülcebbar Örneği)*, Endülüs Yay., İstanbul 2017.
- Özdoğan, M. Akif, *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam*, Ensar Yay., İstanbul 2018.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ın Mu'tezili Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahani Örneği*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- _____, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010.
- Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler* (çev. Ömer Özsoy), Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995.
- Peters, Johannes Reinier Theodorus Maria, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû-l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, E.J. Brill, Leiden 1976.
- el-Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. 'Abdilkerîm, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire 1424/2003.
- Polat, Fethi Ahmet, "Bir İcâzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, III/3, 2003, [Mu'tezile Özel Sayısı], s. 185-218.

- Rabinowitz, Louis Isaac, et al., "The Maimonidean, Moses", *Encyclopaedia Judaica* (ed. Fred Skolnik-Michael Berenbaum), Second Edition, Macmillan Reference-Keter Publishing House, USA 2007, XIII, 381-397.
- er-Râfî'î, Mustafâ Sâdık b. 'Abdirrezzâk b. Sa'îd b. Ahmed b. 'Abdilkâdir, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye, Dârü'l-Kitâbî'l-'Arabî, Beyrût 1393/1973.*
- Rainbow, P. A., "Logos Christology", *Dictionary of the Later New Testament* (edit. Ralph P. Martin-Peter H. Davids), InterVarsity Press, Leinster 1997, s. 665-667.
- er-Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1401/1981.
- _____, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-î'câz* (nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu), Dâru Sâdır, Beyrût 1424/2004.
- _____, *el-İşâre fî 'ilmi'l-keâm* (nşr. Hâni Muhammed Hâmid Muhammed), Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire 2009.
- _____, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Dârü'l-Ceyl, Beyrût 1413/1992.
- _____, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhîrîn mine'l-'ulemâ* (nşr. Tâhâ Abdür-raûf Sa'd), Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kâhire, ts.
- _____, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkıh* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî), I-VI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1418/1997.
- er-Râzî, Ebû 'Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Garâ'ibü âyi't-Tenzîl: Ünmüze'cün celîlün fî beyânî es'iletin ve ecvibetin min garâ'ibi âyi't-tenzîl* (nşr. Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Matrûdî), Riyâd 1412/1992.
- er-Rekbân, Abdullâh 'Alî Muhammed, *en-Nazariyyetü'l-'âmme li-isbât mücebatî'l-hudûd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1981.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-hakîm (Tefsîrû'l-Menâr)*, I-XII, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1947.
- _____, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Müessesetü 'İzzuddin, Beyrût 1406.
- Reşîd el-Ezherî, Muhammed Yûsuf, *eş-Şerhü'l-kâfî 'ale'l-metni'l-Vâfî fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, Dârü'n-Nûr, 'Ammân 2014.
- Robinson, Neal, *Discovering the Qur'an A Contemporary Approach to a Veiled Text*, SGM Press, London 2003.
- er-Rummânî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsâ, *en-Nüket fî i'câzî'l-Kur'ân* (Selâsü Resâil fî l'câzî'l-Kur'ân'ın içerisinde) (nşr. Muhammed Ahmed Halefullâh, Muhammed Zaglûl Selâm), Dârü'l-Me'ârif, Kâhire, ts.
- Sabri Efendi, Mustafa, *Mes'eletü tercemeti'l-Kur'ân/Kur'ân Tercümesi Meselesi* (çev. Süleyman Çelik), Bedir Yay., İstanbul 2014.
- es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî, *el-Kifâye fî'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruçî), Dâru İbn Hazm, Beyrût 1435/2014.
- es-Sadrü's-şehîd, Ebû Hafs Hüsâmu'ddîn es-Sadrü's-şehîd 'Ömer b. 'Abdilazîz b. 'Ömer b. Mâze el-Buhârî, *Şerhu'l-Câmî'i's-sağîr* (nşr. Salâh 'Avvâd Cum'a Abdullâh el-Kubeysî, Humeys

- Dehham Mazan ez-Zevbeî, Hatem Abdullâh Şüveyş el-İsâvî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1427/2006.
- es-Sa'dî, Ebû 'Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. 'Abdillâh b. Nâsır en-Nâsırî et-Temîmî, *Teysîrû'l-kerîmî'r-rahmân fî tefsîri kelâmî'l-mennân (Tefsîrû's-Sa'dî)* (nşr. Sa'd b. Fevvâz es-Sumeyl), I-VII, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1422/2001.
- es-Sâlih, Subhî b. İbrâhîm el-Lübnânî, *Mebâhis fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrût 1977.
- Sâlih, Sa'deddin es-Seyyid, *el-Mu'cize ve'l-i'câz fî'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire 1414/1993.
- Salîbâ, Cemîl b. Habîb b. el-Hürî Dâvûd, *el-Mu'cemu'l-felsefî*, I-II, Mektebetü'l-Medrese, Beyrût 1402/1982.
- Sâmi, Şemseddin, *Kâmus-i Türkî*, Dersaadet 1317.
- es-Safedî, Yûsuf b. Hilâl, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* (nşr. Bahattin Dartma), I-V, İSAM Yay., İstanbul 1440/2019.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr), I-X, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, Beyrût 1422/2002.
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâ'îl, *el-İktibâs mine'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (nşr. İbtisâm Merhûn es-Saffâr), Dâru'l-Vefâ, Mansûra 1412/1992.
- _____, *Fıkhû'l-lüga ve esrârû'l-'Arabîyye* (nşr. Yâsîn el-Eyyûbî), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Sayda 1419/1999.
- es-Seffârîni, Ebû'l-'Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim, *Levâmî'u'l-envârî'l-behiyye ve sevâtî'u'l-esrârî'l-eseriyye şerhu'd-Dürreti'l-mudiyye fî 'akîdeti'l-firkati'l-merdiyye*, I-II, Müessesetü'l-Hâfikîn, Dimaşk 1402/1982.
- es-Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Muhammed, *el-Makâsîdû'l-hasene fî beyânî kesîrin mine'l-ehâdîsî'l-müştehire 'ale'l-elsine* (nşr. Muhammed 'Osman el-Huş), Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, Beyrût 1405/1985.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhü'l-'ulûm* (nşr. Nu'aym Zerzûr), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1407/1987.
- es-Semerkandî, İmâmü'l-hüdâ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (nşr. 'Alî Muhammed Mu'avvad v.dğr.), I-III, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993.
- es-Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *el-Mu'tekadât/İslam İnanç İlkeleri* (çev. İsmail Yürük-İsmail Şık), Araştırma Yay., Ankara 2011.
- es-Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim), *'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefî'l-elfâz* (nşr. Muhammed Bâsîl 'Uyûn es-Sûd), I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1417/1996.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Kitâbü'l-Mebsût*, I-XXXI, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrût 1989.
- Seyyid Kutub, Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, I-VI, Dâru's-Şurûk, Beyrût 1423/2003.

- es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. 'Alî, *Şerhu'l-Mevâkif* (nşr. Mahmûd 'Ömer ed-Dîmyatî), I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1998.
- _____, *Mu'cemü't-Ta'rîfât* (nşr. Muhammed Siddik el-Mînşâvî), Dâru'l-Fadîle, Kâhire, ts.
- Sezikli, Ahmet, *Hazreti Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1994.
- Siddîk Hasan Hân, Ebû't-Tayyib Muhammed Bahâdır b. Hasen b. 'Alî el-Kannevcî, *Fethü'l-beyân fî makâsîdî'l-Kur'ân* (nşr. Abdullâh b. İbrâhîm el-Ensârî), I-XV, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût 1412/1992.
- Sîbeveyhi, Amr b. 'Osmân el-Hârisî, *el-Kitâb* (nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-V, 'Âlemu'l-Kitâb, Beyrût 1403/1983.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton 1957.
- _____, "Is the Quran the Word of God", *Questions of Religious Truth*, Victor Gollancz Ltd, London 1967, p. 39-64.
- Spinoza, Benedidus, *Tractatus Theologico-Politicus/Teolojik-Politik İnceleme* (çev. Cemal Bâli Akol - Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yay., Ankara 2010.
- es-Sübânî, Ca'fer, *Buhûs fî'l-milel ve'n-nihal*, I-VIII, Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, Kum 1427.
- es-Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. 'Alî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyetü'l-kübrâ* (nşr. Mahmûd Muhammed Tanahî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulvî), İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1383/1964.
- _____, *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003.
- Sülün, Murat, *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, Ensar Yay., İstanbul 2013.
- es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye), I-VII, Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tibâ'ati'l-Mushafî's-Şerif, Medîne, ts.
- _____, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lüga ve envâ'ihâ* (nşr. Muhammed Ahmed Câdelmevla Bek, 'Alî Muhammed Bicâvî, Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm), I-II, Menşûrâtü'l-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût 1986.
- _____, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ* (nşr. Abdüllatif Hasan Abdurrahmân), I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1421/2000.
- _____, *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrût 1422/2002.
- _____, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr* (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XVII, Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kâhire 1424/2003.
- _____, *Mu'terakü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân* (nşr. 'Alî Muhammed Bicavî), Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, Kâhire, ts.
- eş-Şâfi'î, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Üm* (nşr. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib), I-XI, Dâru'l-Vefâ, Beyrût 1422/2001.
- Şâh Veliyyullâh, Ebû 'Abdilazîz Kutbüddîn Şâh Veliyyullâh Ahmed b. 'Abdirrahîm b. Vec'hiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, *Hüccetullâhi'l-bâliga* (nşr. es-Seyyid Sâbık), I-II, Dâru'l-Ceyl, Beyrût 1426/2005.

_____, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, Dâru'l-Gavsânî li'l-Medreseti'l-Kur'âniyye, Dimaşk 2008/1429.

Şahin, M. Süreyya, Kılavuz, Ahmet Saim, "Cin", *DîA*, İstanbul 1993, VIII, 5-10.

Şâkir, Mahmûd Muhammed, *Medâhilu i'câzi'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-Medenî, Kâhire 1423/2002, eş-Şa'rânî, Ebû'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. 'Alî el-Misrî, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyâni 'akâ'idî'l-ekâbir*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût, ts.

eş-Şa'râvî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, I-XX, Ahbâru'l-Yevm, Kâhire, ts.

eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâtî, *el-Muvâfakât* (nşr. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân), I-VI, Dâru İbn 'Affan, Huber 1417/1997.

eş-Şehrî, Abdurrahmân b. Meâza, *el-Kavl bi's-sarfe fî i'câzi'l-Kur'ân: 'arzun ve nakdun*, Dâru İbnî'l-Cevzî, Riyâd 1432/2011.

eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. 'Abdülkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl), I-III, Müessesetü'l-Halebî, Kâhire 1387/1968.

_____, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîlâm* (nşr. Alfred Guillaume), Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 1430/2009.

Selebî, Hasan Abdülmün'im, *el-Câmi' fî esbâbi'n-nüzûl*, Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk 1432/2011.

Şemseddin Şâmî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâfi'î, *Sübûlü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd* (nşr. Mustafâ Abdülvâhid v.dğr.), I-XII, Kâhire 1418/1998.

Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri*, OTTO Yay., Ankara 2019.

eş-Şentemerî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. İsâ el-A'lem en-Nahvî, *en-Nüket fî tefsîri Kitâbi Sîbeveyhi* (nşr. Reşîd Belhabîb), I-III, Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şuunî'l-İslâmiyye, Rabat 1420/1999.

eş-Şerîf er-Radî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. el-Hüseyn el-Mûsevî el-'Alevî, *Telhîsu'l-beyân fî mecâzâtî'l-Kur'ân* (nşr. 'Alî Mahmûd Mukallid), Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrût 1986.

eş-Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-'Alevî, *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ* (nşr. es-Seyyid Mehdî Recâî), I-IV, Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerim, Kum 1405.

_____, *el-Mûdih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-Sarfe* (nşr. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî), Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Meşhed 1424.

_____, *ez-Zâhîre fî 'ilmi'l-keîlâm* (nşr. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî), Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1431.

eş-Şertûnî, Sa'îd b. 'Abdillâh b. Mîhâil el-Hûrî, *Akrebü'l-mevârid fî fusahî'l-'Arabîyyeti ve's-sevârid*, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1413/1992.

eş-Şevkânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Alî b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (nşr. Abdurrahmân 'Umeyra), I-V, Dâru'l-Vefâ, Mansûra 1418/1997.

- _____, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl* (nşr. Ebî Hafs Sâmî b. el-'Arabî el-Eserî), I-II, Dâru'l-Fadîle, Riyâd 1421/2000.
- eş-Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad, *el-Asl* (nşr. Muhammed Boynukalın), I-XIII, Dâru İbn Hazm, Beyrût 1433/2012.
- Şeyhzade, Muhammed b. Muslihuddin, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-te'vîl* (nşr. Muhammed Abdulkadir Şâhin), I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1999.
- eş-Şiblî, Ebû 'Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. 'Abdillâh ed-Dımaşkî et-Trablusî, *Âkâmü'l-mercân fî ahkâmî'l-cân* (nşr. Ahmed Abdüsselâm), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1408/1988.
- eş-Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. 'Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî, *el-'Azbu'n-nemîr min mecâlisi's-Şinkîti fî't-tefsîr* (nşr. Hâlid b. 'Osmân es-Sebt), I-V, Dâru 'Âlemi'l-Fevâid li'n-Neşri ve't-Tavzî', Mekke 1426/2005.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn, *el-Lüma' fî usûli'l-fıkıh* (nşr. Abdulkâdir el-Hatîb el-Hasenî), Mektebetü Nizâm Ya'kûbî'l-Hâssa, Bahreyn 1434/2013.
- Şîrâzî, Âyetullâhî'l-Uzmâ Nâsir Mekârim, *Tefsîr-i Nümûne*, I-XXVII, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tihran 1387hş./2008.
- et-Tabbâh, Ahmed Emîn b. İbrâhîm, *Duha'l-İslâm*, Dârü'l-Kitâbî'l-'Arabî, Beyrût 1351/1933.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyî'l-Kur'ân* (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XXVI, Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, Riyâd 1424/2003.
- _____, *et-Tabsîr fî me'âlimi'd-dîn* (nşr. 'Alî b. Abdülazîz b. 'Alî eş-Şebel), Dâru'l-'Âsime, Riyâd 1416/1996.
- _____, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm), I-XI, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire 1960-1970.
- et-Taberî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Sehl Rabben, *ed-Dîn ve'd-devle fî isbâti nübüvveti'n-Nebiyyi Muhammed* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrût 1393/1973.
- et-Taberî, Ebû'l-Abbâs Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mekkî, *er-Riyâzü'n-nadire fî menâkıbî'l-'aşere*, I-IV, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1405/1984.
- et-Tabresî, Ebû 'Alî Eminüddîn Fazl b. Hasan b. Fazl, *Mecma'ü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, Dâru'l-Mürteza, Beyrût 1427/2006.
- et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXII, Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbuat, Beyrût 1417/1997.
- Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lügatı* (nşr. Kemâl Edib Kürkçüoğlu), Enderun Kitabevi, İstanbul 1994.
- Tarakçı, Muhammet, "Hristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, s. 201-224.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendî, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*, I-III, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1405/1985.
- Taşpınar, İsmail, "Yahudi Geleneğinde İlahi Kelam Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, s. 143-166.
- Taylan, Necip, "Ali b. Rabben et-Taberî", *DİA*, İstanbul 1989, II, 434-436.

- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn 'Ömer, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye* (nşr. 'Alî Kemâl), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrût 1436/2014.
- _____, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahmân 'Umeyre), I-V, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 1419/1998.
- _____, *Şerhu't-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh* (nşr. Zekerîyyâ 'Umeyrât), I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- et-Tehânevî, Muhammed b. A'la b. 'Alî el-Fârukî el-Hanefî, *Mevsu'atu Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm* (ed. Refik el-Acem; nşr. Ali Dahruc), I-II, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1996.
- et-Temîmî, Ebû'l-Fazl Abdülvâhid b. Abdülâzîz b. Hâris, *İ'tikâdü'l-imâmi'l-münebbel Ebî Abdullâh Ahmed b. Hanbel* (nşr. Ebû Münzir Nakkâş Eşref b. Salâh 'Alî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1422/2001.
- et-Tenûhî, Ebû Alî el-Muhassin b. 'Alî, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahhârü'l-müzâkere/The Table Talk of Mesopotamian Judge* (trans. from Arabic by D. Samuel Margoliouth), The Royal Asiatic Society, London 1922.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyân 'Alî b. Muhammed b. Abbâs, *el-İmtâ' ve'l-muânese* (nşr. Heysem Halîfe et-Ta'imî), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût 1432/2011.
- Thompson, Julie Klein, *Interdisciplinarity: History, Theory and Practice*, Michigan Wayne State University Press, Detroit 1990.
- Tritton, Arthur Stanley, "The Speech of God", *Studia Islamica*, G.-P. Maisonneuve-Larose, 1972/36, p. 5-22.
- _____, *Muslim Theology/İslâm Kelamı* (çev. Mehmet Dağ), Ankara Okulu Yay., Ankara 2018.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Alî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-'Âmilî), I-X, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrût, ts.
- Tural, Hüseyin, *Arap Dilinde Ezdâd: Zıt Anlamalı Kelimeler Sözlüğü*, Ensar Yay., İstanbul 2011.
- Türker, Ömer, "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gaibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007/18, s. 1-15.
- Ulusoy, Gündüz, "Disiplinlerarası Araştırma ve Eğitim", *Değişim Çağında Yüksek Öğretim: Global Trendler-Paradigmalar Yönelimler* (ed. Coşkun Can Aktan), Yaşar Üniv., İzmir 2007.
- el-'Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *el-Kavlü'l-müfid 'alâ Kitâbi't-Tevhîd* (nşr. Süleymân b. Abdullâh b. Hamud Ebû'l-Hayl, Hâlid b. 'Alî b. Muhammed Müşeykîh), I-III, Dâru'l-'Âsime, Riyâd 1415/1995.
- _____, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1423/2002.
- Uzun, Tacettin, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2012.
- Ülgen, Emrullah, "Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/10, 2017, s. 11-32.
- Üzüm, İlyas, "Nâbite", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 263-264.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2015.
- et-Tureysîsî, Ebû Tahir Rükneddin, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (nşr. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî), Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye, Kâhire 1436/2015.

- el-Vâhidî, Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî, *es-Sahihü'l-müsned min esbabî'n-nüzûl*, Dâru İbn Hazm, Beyrût 1415/1994.
- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Ahmed en-Nîsâbü'rî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd* (nşr. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1415/1994.
- _____, *et-Tefsîrû'l-basît* (nşr. Abdülazîz Sutam Âl-i Suud, Türkî b. Sehûl el-'Uteybî), Dâru'l-Musavveri'l-'Arabî, İskenderiye, ts.
- _____, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân* (nşr. Mâhir Yasin el-Fahl), Dâru'l-Meyman, Riyâd 1426/2005.
- el-Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Eslemî el-Medenî, *Kitâbü'l-Megâzî* (nşr. Marsden Jones), 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1404/1984.
- Watt, William Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought/İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Umran Yay., Ankara 1981.
- Wensinck, Arent Jan, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Routledge Taylor & Francis Group, New York 2008.
- Wild, Stefan, "“We Have Sent Down to Thee Book With the Truth...” Spatial and Temporal Implications of the Qur'anic Concepts of nuzûl, tanzîl, and inzâl", *The Qur'an as Text* (ed. Stefan Wild), E.J. Brill, Leiden 1996, p. 137-156.
- Wolfson, Harry Austryn, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hiristiyan-Yahudi Kelâmı* (çev. Kasım Turhan), İstanbul 2001.
- Yahyâ b. Hamza, Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. 'Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlibî, *et-Tirâzü'l-mütezzamîn li-esrâri'l-belâga*, I-III, Dâru'l-Kütübî'l-Hidiviyye, Kâhire 1332/1914.
- _____, *el-İcâz li-esrâri kitabi't-tirâz fî 'ulûmi hakâiki'l-i'câz mine'l-'ulûmi'l-beyâniyye ve'l-esrâri'l-Kur'âniyye* (nşr. İsa Bâtâhir), Dâru'l-Medari'l-İslâmî, Beyrût 2007.
- Yâsîn, Halîl, *Edvâ'un 'alâ müteşabihâti'l-Kur'ân*, I-II, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût 1400/1980.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Küllâb", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 156-157.
- _____, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 371-375.
- _____, "Lafziyye", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 48.
- _____, "Peygamber", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 257-262.
- _____, "İlham", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 100-101.
- Yıldırım, Ramazan, "Halku'l-Kur'ân Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, s. 49-69.
- Yılmaz, Sabri, İlhan, Mehmet, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, IX/1, s. 215-232.
- Yurdagür, Metin, "Kâdî Abdülcebbar", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 103-105.
- Zerzûr, 'Adnân Muhammed, *'Ulûmu'l-Kur'ân ve i'câzuhu ve tarîhu tevsîkihi*, Dâru'l-A'lâm, 'Ammân 1426/2005.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûnü'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl* (nşr. 'Âdil Ahmed Abdülmevcud, 'Alî

- Muhammed Mu'avvaz, Fethi Abdurrahmân Ahmed Hicazî), I-VI, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyâd 1418/1998.
- _____, *Esâsü'l-belâga* (nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd), I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1998.
- _____, *Ru'ûsü'l-mesâ'il* (nşr. Abdullâh Nezîr Ahmed), Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, Beyrût 1428/2007.
- ez-Zevba'î, Tâlib Muhammed İsmâ'îl, *Min Esâlibi't-ta'bîrî'l-Kur'ânî*, Dârü'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrût 1416/1996.
- ez-Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. 'Abdillâh, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm), I-IV, Dâru't-Türâs, Kâhire 1404/1984.
- Zeyveli, Hikmet, *İlâhî Dinlerde Mucize ve Gayb: Geleneği Yeniden Okumak*, KURAMER Yay., İstanbul 2018.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Fevvâz Ahmed Zemrelî), I-II, Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, Beyrût 1415/1995.