

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA SÖZLÜ HİTABIN ROLÜ

Doktora Tezi

Süleyman Gezer

ANKARA 2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA SÖZLÜ HİTABIN ROLÜ

Doktora Tezi

Süleyman Gezer

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Halis Albayrak

ANKARA 2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA SÖZLÜ HİTABIN ROLÜ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Halis Albayrak

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....	
.....	
.....	
.....	
.....	

Tez Sınav Tarihi.....

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ.....	1
I. Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	1
II. Yöntem ve Kaynaklar	5
GENEL ÇERÇEVE.....	9
1. Genel Olarak Dil.....	9
2. Dil-Kültür İlişkisi Üzerine.....	14
3. Kur'an-Dil İlişkisinin Mahiyeti Üzerine.....	19
I. BÖLÜM	
SÖZLÜ ve YAZILI HİTAP/KÜLTÜR	
A. SÖZLÜ HİTABIN MAHİYETİ.....	25
1. Dil-Söz Ayırımı.....	25
2. Sözlü Dil.....	27
B. SÖZLÜ KÜLTÜRÜN TEMEL ÖZELLİKLERİ.....	32
1. Bilgilerin Kaydının Bellekte Yapılışı/Yazısızlık.....	32
2. Anlatım Formlarının Ritim ve Ölçü İçermesi.....	40
3. Görsele Karşılık İşitmek/İşitmenin Önceliği.....	44
4. Dilin Sesli Kullanımı/Hitabet.....	48
5. Geçmişe Bağlılık/Ata Kültürü.....	52
C. SÖZLÜ HİTAP VE ANLATIM BİÇİMLERİ.....	57
1. Bağlamın Bilinmesinden Dolayı Bazı Sözlerin Atlanması.....	57
2. Esas Cümlelerin Yan Cümle Olarak Kullanımı.....	58
3. Kümeleme Anlatım.....	61
4. Tekrarlı Anlatım.....	63
5. Tutucu-Gelenekçi Zihin Yapısına Bağlı Anlatım.....	66
6. İnsan Merkezli Anlatım Biçimleri.....	67

7. Mücadeleci ve Polemiğe Dayalı Anlatım Biçimi.....	69
8. Duyguların Paylaşımına Dayalı Anlatım Biçimi.....	73
9. İşlevsel ve Somut Anlatım Biçimi.....	75
D. YAZILI HİTABIN MAHİYETİ.....	82
1. Yazılı Dil.....	83
2. İletişim Biçiminde Meydana Gelen Değişimler.....	85
E. YAZILI KÜLTÜRÜN TEMEL ÖZELLİKLERİ.....	90
1. Evrensellik kazanması.....	92
2. Soyut, Eleştirel Düşünce ve Yorumun Ortaya Çıkışı.....	94
F. SÖZLÜ VE YAZILI HİTAP ARASINDAKİ BAZI FARKLAR ÜZERİNE	101

II. BÖLÜM

KUR'AN HİTABININ SÖZLÜ KÜLTÜR ve DİL AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

A. TARİHİ ARKA PLAN-YAZI KÜLTÜRÜ ve ALGILANIŞ BİÇİMİ.....	110
1. Araplar ve Yazının Yaygınlığı.....	110
2. Yazı Karşıtı Tutum ve Nedenleri.....	114
3. Yazı Malzemelerinin Durumu.....	120
4. Arap Toplumunun Ümmî Olarak Nitelenmesi ve Bunun Çağrışımları.....	122
B. KUR'AN'DA SÖZE ve YAZIYA İLİŞKİN BAZI KELİMELER ve ANLAMLARI.....	129

1. Söze İlişkin Bazı Kelimeler ve Anlamsal İçerikleri.....	129
2. Yazıya İlişkin Bazı Kelimeler ve Anlamsal İçerikleri.....	138

KUR'AN'DA SÖZLÜ ANLATIM BİÇİMLERİ

A. MÜBHEMLER (BELİRSİZ ANLATIMLAR).....	146
B. MÜBHEM ANLATIMLARIN NEDENLERİ.....	151
C. KUR'AN'DA GEÇEN BAZI MÜBHEM KELİME VE ANLATIMLAR...	155
1. İşaret İsimleri.....	155
2. İsm-i Mevsuller.....	159
3. Zamirler.....	163

4. Cins İsimleri.....	165
5. Belirsiz Zaman Zarfları.....	166
6. Belirsiz Mekân İsimleri ve Mekân Zarfları.....	169
D. SÖZLÜ DİL AÇISINDAN YEMİNLER.....	177
1. İslam Öncesi Arap Toplumunda Yeminin Yaygınlığı.....	179
2. Kur'an'da Yeminlerin Yaygınlık Alanı.....	182
3. Sözlü Kültürlerde Bir Güven Unsuru Olarak Yeminler.....	189
E. TEKRARLAR.....	189
1. Tekrar Çeşitleri.....	195
2. Tekrar Konusunda Öne Sürülen Gerekçeler.....	197
3. Kıssaların Tekrarı.....	204
F. SÖZLÜ DİL AÇISINDAN KUR'AN'DA HAZF OLGUSU.....	209
G. HAZFİN YAPILMASINI GÜNDEME GETİREN BAZI ÖZELLİKLER...	212
1. Hazfın Bizzat Akıl Tarafından Bilinmesi ve Tayin Edilmesi.....	212
2. Bir Ayette Yarım Bırakılan Bir Sözün Başka Bir Ayetle Tamamlanması.....	213
3. Muhataplar Tarafından Bilinen Niteliklerin Tekrar Gündeme Getirilmemesi.....	214
4. Sözde Anlaşılma Unsurunun Bulunması.....	217
5. Olgudan (Bağlamdan) Anlaşılmasından Dolayı Hazf Yapılması.....	218
H. KULLANILAN CÜMLE YAPILARINA GÖRE HAZF ÇEŞİTLERİ.....	220
1. Anlatımda Bazı Cümlelerin Hazf Edilmesi.....	220
2. İsim Cümlesinde Yapılan Hazf.....	220
3. Bazı Edat ve Kelimelerde Yapılan Hazf.....	223
4. Fiil Cümlesinde Meydana Gelen Hazf.....	226

III. BÖLÜM

SÖZLÜ BİR METİN OLARAK KUR'AN ve ANLAŞILMASI

A. ANLAM-BAĞLAM İLİŞKİSİ VE KUR'AN METNİ.....	228
1. Kur'an'ın İlk Muhatapları ve Anlam.....	229
2. Anlam-Bağlam İlişkisi.....	235
3. Kültürel-Genel Bağlamın Bilinmesi.....	244
4. Anlamın Bir-Şimdi İçerisinde Oluşması.....	255

5. Soru-Cevap İlişkisi ve Anlam.....	257
B. KUR’AN HİTABININ SÖZ-EYLEM İLİŞKİSİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	262
1. Metin-Eylem İlişkisi Açısından Kur’an.....	262
SONUÇ.....	270
BİBLİYOGRAFYA.....	277

KISALTMALAR

A. Ü. İ. F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
<i>age.</i>	: Adı geçen eser.
<i>agm.</i>	: Adı geçen makale.
<i>b.y.</i>	: Basım yeri yok.
<i>b.k.</i>	: Bakınız.
<i>çev.</i>	: Çeviren.
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı.
<i>der.</i>	: Derleyen.
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
<i>ed.</i>	: Editör.
G.Ü.	: Gazi Üniversitesi.
<i>h.</i>	: Hicri.
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi.
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
<i>mtb.</i>	: Matbaası.
<i>nşr.</i>	: Neşreden.
<i>ö.</i>	: Ölüm Tarihi.
T.D.K.	: Türk Dil Kurumu.
<i>t.y.</i>	: Basım tarihi yok.
<i>tahk.:</i>	: Tahkik eden.
<i>yay.</i>	: Yayınları

ÖNSÖZ

Tefsir, Hz.Peygamberin hayatta olduğu dönemden itibaren başlayarak ortaya çıkan ve daha sonra gelişen bir disiplindir. İlk dönemlerde tefsir faaliyetinin, sahabenin anlayamadığı veya anlamakta güçlük çektiği konularda Peygambere soru sormalarından ibaret olduğu söylenebilir. Peygamberin tefsir uygulaması ise muhatabın içinde bulunduğu duruma göre kapalı olan yerlerin veya az kullanılan bir kelimenin anlamının açıklanmasından oluşuyordu. İlk dönemlerde Kur'an'ın anlamı konusunda fazla bir ihtilafın yaşanmamış olması büyük ölçüde muhatapların ilk elden bilgilere sahip olmaları ve Kur'an'a doğrudan muhatap olmalarına bağlanabilir. Kur'an hitabının sözlü hitab durumundan yazılı hitaba dönüşmesi ve muhatap çevresinin genişlemesiyle birlikte yeni anlam sorunları ortaya çıkmıştır. Ulumu'l-Kur'an eserleri bu dönüşümü Kur'an metni üzerinden yola çıkarak aşmaya çalışmışlardır. Özellikle mübhemat, yeminler, hazf, tekrarlar, müşkil ifadeler, nasih-mensuh, takdim-tehir, ayetler ve sureler arası tenasüp gibi konuları ele alarak tartışmışlardır. Bu sayılan konular hiçbir zaman ilk muhataplar tarafından sorun olarak görülmemiştir. Sorun olarak görülmemesi büyük ölçüde, dilin referansının açık ve vahyin hitabî bir karakterde olmasına bağlanabilir.

Kur'an'ın yorumlanması ve anlaşılması geçmişte olduğu gibi günümüzde hala geçerliliğini korumaktadır. Müslümanlar tarihten bu yana sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle birlikte veya deyim yerindeyse şifahî gelenekten kitabî geleneğe geçişle birlikte çeşitli sorgulamalar başlamıştır. Bu yorumlama etkinliklerinde yorumcunun bağlı kaldığı birtakım yöntemlerin olması, yorumların daha yerinde ve sahih olmasına katkıda bulunur. Kur'an'ın yorumlanması ve tefsir çalışmalarında kullanılan dilin ve olduğu kültürün çeşitli yönleriyle incelenmesi, metnin ait olduğu yere yerleştirilmesi gerekir. Bu ise tefsir çalışmalarında kültür tarihine önem verilerek varılabilecek bir sonuçtur.

Kur'an metninden yola çıkarak Kur'an'ın oluşum ve teşekkül sürecinin tespiti mümkün olmamasından dolayı, Kur'an'ın indiği dönemde kullanılan kültür ve dili merkeze alarak bir çalışma yapmayı düşündük. Çünkü gerek tercümelerde gerekse tefsir çalışmalarında Kur'an'ın metin yapısı ve bunun dayandığı kültürün önemli olduğunu düşünüyoruz. Kur'an'ın içinde şekillendiği kültür büyük ölçüde sözlü bir kültür olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözlü bir kültürde yaşayan toplumun kendine ait birtakım özelliklerinin olması kaçınılmazdır. Bunların ortaya çıkarılması daha köklü çalışmalar yapmayı gerektirse de, bu özelliklerin çoğu Kur'an'ın indiği toplumun dilinde ve kültüründe bulunmaktadır. Aslında Ulumu'l-Kur'an eserlerinde Kur'an'ın metin yapısı ve sözelliği boyutu dikkate alınmış ve bunun üzerinden birtakım çıkarımlarda bulunulmuştur.

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle birlikte Kur'an'ın belli bir dönüşüm kazandığı açıktır. Özellikle Kur'an'ın sözlü ve yazılı kültür arasında geçişi sağlayan ayırıcı bir metin olmasından dolayı Kur'an'ın oluşum sürecinin dikkate alınması daha bir önem kazanmaktadır. Çünkü Kur'an'ın oluşum sürecinde kullanılan dil, sözlü kültüre ait özellikler taşıyan hitabî bir dildir. Muhataplarına seslendiği bu dil daha sonraları yazıya geçirilerek mushaf halini almıştır. Muhatapların farklılaşması sonucu veya başka bir deyişle Kur'an'ın sözlü hitaptan yazılı hitaba dönüşmesiyle birlikte mahiyeti ve anlamı konusunda birtakım değişimler olmuştur. Bu açıdan sözlü ve yazılı kültürün dikkate alınmasının, Kur'an hakkında meydana gelen dönüşümlerin yakalanması bakımından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Bu çalışmanın birinci bölümünde sözlü kültür ve bunun dayandığı zihinsel yapının temel özellikleri hakkında bilgi verilerek Kur'an metninin dayandığı kültürel alt yapı irdelenecektir. Ayrıca Kur'an'ı anlamada temel teşkil edecek olan sözlü ve yazılı kültür arasındaki bazı farklara yer verilecektir. Daha sonraki bölümde ise Kur'an metni, sözlü dil ve kültür bakımından ele alınarak, Kur'an metninde ve üslubunda mevcut olan tekrarlar, yeminler, mübhem anlatımlar ve hazf gibi konulara değinilecektir. Son bölümde ise genel bir değerlendirmenin yanı sıra sözlü bir metin olan Kur'an'ın nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği üzerinde bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Tez izleme jürisinde bulunan hocalarım Prof. Dr. Nahide Bozkurt ve Prof. Dr. Ömer Özsoy'a katkılarından dolayı teşekkür ederim. Bilhassa bu çalışmanın şekillenmesinde görüş ve eleştirilerini benden esirgemeyen hocam Prof. Dr. Halis Albayrak'a şükranlarımı ifade etmek isterim.

Süleyman Gezer

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması büyük ölçüde Kur'an'ın nasıl bir metin olduğu veya nasıl bir Kur'an tasavvuruna sahip olunmasıyla yakından ilgili bir konudur. Kur'ana salt metin düzeyinde bir metin midir? Yoksa arkasında köklü bir tarih ve geleneğin bulunduğu bir metin midir? Şeklinde sorulan sorular ve düşünceler bu tasavvurun ipuçlarını sunar. Kur'an'ın kullandığı dil tarihiyle, kültürüyle, gelenekleriyle oluşan bir dil midir? Yoksa beşer üstü kendi kültüründen bağımsız bir dil midir? Şeklinde sorulan sorular bu tasavvurun oluşmasına katkıda bulunan sorulardır. Bu sorulara verilen cevaplar büyük ölçüde çeşitli Kur'an tasavvurlarının oluşmasına zemin hazırlar niteliktedir. Geleneğimizde oluşan tasavvurlar büyük ölçüde yukarıda sorulan sorulara verilen cevaplarla oluşan tasavvurlardır. İslam geleneğinde ortaya çıkan Eşârî, Maturidî, Mutezilî, Şîî, Zeydî düşüncelerinin temel çıkış noktaları büyük ölçüde bu Kur'an tasavvuruyla yakından ilgilidir. Allah kelamının ezeli olup olmadığıyla ilgili sorular bu düşüncelerin oluşumunda temel sorulardır. Bu sorulara verilen cevaplar kendi sistematiklerinin oluşumunda ve Kur'an tasavvurlarında belirleyici olmuştur. Bu tasavvurlar için konulan öncüller aynı zamanda sonucun belirlenmesinde etkili olmaktadır. Bu tasavvurların isabetli ve yerinde olabilmesi için Kur'an metninin ortaya çıktığı kültürel, siyasi, coğrafi, edebi vb. ortamların dikkate alınması bir gereklilik olarak ortada durmaktadır. Ayrıca Kur'an metninin bu kültürel ortamda temayüz ettiği bu kültürün ve ortamın bir anlamda taşıyıcısı olduğu Kur'an yorumlarında ve tasavvurlarında dikkate alınması gereken bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü hiçbir metin kendi dilinden ve kültüründen bağımsız olarak gelişemez veya başka bir deyişle her metnin kendi kültürüne gömülü olduğu söylenebilir. Kur'an evrensel mesajlar verirken bile içinde bulunduğu kültürün diliyle seslenmektedir. Ulumu'l-Kur'an eserlerinde vahyin iniş keyfiyeti için yapılan tasnifler, vahyin olguyla ve yaşananlarla yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu tasniflere göre vahyin Mekkî ve Medenî, hadarî (ikamet durumu) ve seferî, gece-gündüz, yaz ve kış, yatakta ve uykuda gelmesi gibi tasniflere ayrılması bunu doğrular mahiyettedir.¹ Bu tasnifler bize vahyin tarihle, yaşantıyla, geleneklerle bağlantılı olduğunu ve o dönemde

1 Celaluddin Abdurrahman Ebi Bekr es-Suyuti, *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, I/15-49.

yaşayan insanların hayatlarından izler taşıdığını gösterir. Zaten vahyin muhatap aldığı insanlarda belli bir gelenek ve dilsel alışkanlıklara sahip olan insanlardı.

Kur'an-ı Kerim vahyedildiğinden bu yana çeşitli araştırmalara konu olmuş, insanların bilgi birikimlerine göre farklı yorumlar ve anlamlandırmalara kaynaklık etmiştir. Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'in ilk muhatapları yazılı kültüre sahip olmayan, sözlü gelenek ve düşünüş tarzına alışık olan bir toplumdur. Burada sözlü kültüre alışkın bir toplumdan kastımız yazı yazmasını bilmeyenler anlamında olmayıp, yazılı kültür alışkanlıklarına sahip olmayanlar anlamında kullanılmaktadır. Arap toplumunda her ne kadar okuma-yazma bilenler varsa da yazılı kültür alışkanlığına sahip olmayanların yaşadıkları bir dünya anlamında yazısız bir toplum kastedilmektedir. Bunun en büyük delili Kur'an-ı Kerim inmeye başladığı zaman vahyin Peygamberin kalbinde ve hafızların belleginde korunmasıdır. Kur'an'ın indiği dönemde her ne kadar sözlü bir kültür varlığını devam ettirse de; uzun denilebilecek bir vahiy sürecinden sonra, daha kitabi veya metnin yönlendirdiği bir kültürden bahsetmek mümkündür.

Yazılı metinlerin, özellikle de kutsal kitapların arkasında mevcut olan sözlü gelenek ve buna bağlı olarak sözlü dil kullanımlarının, kutsal kitapların anlaşılmasında önemli olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle batılı çevrelerde Kitab-ı Mukaddes çalışmalarında bu yapının dikkate alındığı gözlemlenmektedir. Kur'an-ı Kerim'in içinde olduğu kültürün sözlü bir kültür olması ve mesaj dilinde bu kültürel durumla yakından ilişkili olması konunun önemini arttırmaktadır. Bu açıdan sözlü kültür ve sözlü dilin Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolü ve Kur'an'ın üslubuna etkilerinin araştırılması konumuzu oluşturmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın dil yapısının sözlü gelenek ve dil açısından araştırılması hedeflenmektedir.

Kur'an-ı Kerim bilindiği gibi yazı kültürüne alışkın olmayan ve sözlü dil geleneklerinin hâkim olduğu bir toplum içerisinde ortaya çıkmış ve uzun denilebilecek bir süreç sonrası metinleşmesi sağlanmış, hitabı sözlü dil kuralları içerisinde oluşmuş bir kitaptır. Bu yüzden Kur'an'ın gerek tercüme, gerekse yorumlanma faaliyetlerinde bu sözlü gelenek ve dil yapısının önemli olduğunu düşünüyoruz. İlk dönem eserlerinde de dil ağırlıklı yoğun tartışmaların olması, Kur'an'a dil merkezli yaklaşımların göstergeleri olarak ele alınabilir. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında ilk dönemlerde dile ve dilin kaidelerinin ortaya konulmasına ilişkin tahlillerin olması manidardır.²

2 İlk dönemlerde yazılan eserlerde genellikle dil ve dilin kurallarına ilişkin konuların işlendiği gö-

Kur'an-ı Kerim'i kendi içinde bir bütün olarak okumamızı imkânsız kılan özelliklerden biri şüphesiz Kur'an'ın oluşum tarihidir. Kur'an-ı Kerim bilindiği gibi bir çırpıda oluşturulmuş bir metin değil aksine olayların gelişimi ve seyrine göre vahyedilen ayetlerden oluşan bir kitaptır. Bu nedenlerden dolayı Kur'anı diğer yazılı metinler gibi okunması birtakım sorunlara yol açabilir. Bu sorunların aşılabilmesi için belli bir yöntem ve okumayla Kur'an'a yaklaşılmaması gerekmektedir.

Arap dilinin muhatabı önceleyen ve kurallarının bu çerçevede olduğu kabul edilmektedir. Buradan hareketle kültürün içinde şekillenen Kur'an'ın da bu dilsel yapıdan etkilenmesinin doğal olduğu sonucuna varılabilir. Kur'an'ın metin yapısında konuşmaya dayalı bir iletişimin olması ve seslenilen muhatapların varlığı, esasında Kur'an metninin sözel bir metin olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kur'an'da çok sayıda seslenme (hitap) edatlarının bulunması bu görüşü doğrulamaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın temelde sözlü bir hitap ve bu hitap dilini kullanmış olduğu gerçeği, Kur'an'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında temel bir ilke olarak kabul edilmelidir.

Bilindiği gibi çeşitli durum ve olaylar bağlamında vahyedilen, Kur'an vahyinin ilk muhataplar açısından anlamı ile dolaylı muhataplar açısından kazandığı anlam farklıdır. Yani Hz. Peygamberin vahyi aldıktan sonra sözlü olarak aktardığı anlam ile yazılı metin haline geldikten sonraki Kur'an'ın anlamı ve anlaşılması tamamen aynı değildir. Kur'an'ın sözlü metin formu, Hz. Peygamberin doğrudan kendisi ile muhataplarına yönelik olduğu halde, yazılı metin formu, Kur'anı okuyup anlamak isteyen herkese yönelik olduğu söylenebilir. Bu durumda yazılı metin formunda Kur'an'ın anlamı, daha sonra asla tekrarlanamayacak bir ortama seslenen sözlü metin formundan çok daha genel ve farklı karaktere sahiptir.³ Sözlü dil alışkanlıkları ve düşünüş biçimiyle oluşturulmuş bir metin aynısıyla yazıya çevrilse muhtemel okurlar açısından anlamda kapalı gelen, açıklanması gereken yerlerin olması doğaldır. Bu açıdan Kur'an'ın sözlü metin formundaki anlamıyla, yazıya geçirilen ve bir mushaf haline getirilmesinden sonraki, muhataplarıyla kurmuş olduğu ilişki biçimi farklılaşmıştır.

rülmektedir. İbn Nedim'in vermiş olduğu bilgilere göre, Zeyd b. Ali (ö. 121) *Garibu'l-Kur'an*, el-Kisai (ö. 189) *Meâni'l-Kur'an*, Ebu Ubeyde (ö. 210) *Mecazu'l-Kur'an*, Ebu Ubeyd (ö. 223) *Meâni'l-Kur'an*, el-Ferra (ö. 207) *Meâni'l-Kur'an*, el-Ahfeş (ö. 177) *Meâni'l-Kur'an*, Yunus b. Habib (ö. 183) *Meâni'l-Kur'an* konularında eserlerini kaleme almışlardır. Bu eserlerin içeriği daha çok kelime bilgisi ve ayette geçen kelimelerin anlamlarının açıklanmasından oluşmuştur. Bkz. Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 1994, s. 53-56.

3 Burhaneddin Tatar, "Toshihiko İzutsu'nun Kur'an Semantiği Üzerine Çalışmalarının Kur'an Hermenotiğine Katkısı", *Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu*, D. İ. B. Yay., Ankara 2003, s. 223

Kur'an dilinin, özünde ilahi bir hitap olmasına rağmen mesajın belli bir dile bağlı olarak gerçekleşmesi demek, o dil üzerinden bazı çıkarımların yapılabilmesi anlamına gelir. Çünkü vahiyler hiçbir zaman boşlukta durmaz ve boşluğa inmemiştir. Bu açıdan, sözlü dil açısından Kur'an'ı anlamaya çalışmak, Kur'an'da sözlü dile ait unsurların analizi ve metnin sözlü dil açısından anlaşılması daha bir önem kazanmaktadır. *Kur'an sözlü bir hitaptır* veya *Kur'an yazılı bir hitaptır* şeklinde kategorik bakışlardan uzak olarak Kur'an'ı ait olduğu dil ve kültür açısından anlamaya çalışmanın daha yerinde ve doğru bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu tür yaklaşımlar indirgemeci olup, anlayıcı olmaktan öte değer yüklü ve kategorik yaklaşımlardır.

Kur'an'ı yüzeysel anlamda okuyan birisi bile bir çırpıda Kur'an üslûp ve muhtevasının farklı olduğu sonucuna varacaktır. Bu açıdan sözlü zihin ve düşünüş biçiminin Kur'anın üslup ve şekilsel yapısına etki etmesi kaçınılmazdır. Bu etkilerin daha iyi anlaşılabilmesi için Kur'an hakkında bazı öncüllerin dikkate alınması gerekmektedir. Bunları şöyle özetlemek mümkündür;

* Kur'an her ne kadar yazıya geçirilse de sözlü dil içinde şekillenmiş ve daha sonra yazıya geçirilmiştir. Kur'an'ın yazıya geçirilmesi aslında arkasındaki olayların hepsini bize sunmamaktadır. Buna dayalı olarak geliştirilen bazı disiplinler aslında yazılı Kur'an metninin arkasındaki olayların günyüzüne çıkarılmasına dönük çabalar olarak değerlendirilebilir.

* Kur'an'ın edebi metin tenkiti ölçülerine göre sergilediği kendine özgü birtakım özellikleri vardır. (kendi içinde bütünlüğün olmaması, tekrarlar, cevabı olduğu halde sorusu ortada olmayan ifadeler, muhatapların sürekli yer değiştirmesi, mübhemlerin bulunması, anlatı özelliği sergilemesi, hitab dilinin sözlü dil özelliği taşıması, nida edatı, işaret zamirleri kullanması gibi). Bütün bunlar yazı dilinden daha çok sözlü dil kullanımından kaynaklanmaktadır. Yukarıda sayılan özellikler eksiklik ve kusurdan daha çok dilin kullanımından kaynaklanan anlatım özellikleridir. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasında, yazılı Kur'an metninin arkasında bulunan sözlü kültüre ait anlatımların göz önünde bulundurulması önemli hale gelmektedir.

* Sözlü düşünüş ve sözlü kültürün diğer bir özelliği yazının bilinmemesi değil, yazının ve yazılı olanların anlamsal bir değerinin olmamasıdır. Arapların özellikle hitabet ve şiir konusunda ilerlemelerini, yazılı olana bir değer atfetmemelerine bağlayabiliriz. Bilindiği gibi Araplar arasında bilgi ezberlemekle eşdeğerdi. Bu bakımdan yazının işlevsel bir değerinin olmaması büyük ölçüde bu etkenlere bağlanabilir. Tarihi veriler de bunu doğrulamaktadır. Böyle toplumlarda yazının yerini, sözlü olarak aktarılan ve ritim

ağırlıklı olduğunu düşündüğümüz şiir ve anlatılar alır.

* Kur'an şu anda yazılı bir metindir. Yazılı bir metinde bağlam metnin içindedir; sözlü hitapta ise büyük ölçüde bağlam sözün dışındadır. Dolaylı muhataplar bu söz dışı ortamın bilgisine sahip olmazlarsa yazılı Kur'an metnini anlamalarında bazı problemlerin ortaya çıkması muhtemeldir. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasında bu gibi özelliklerin göz önünde bulundurulması önem kazanmaktadır.

* Kur'an metninin anlaşılabilmesi için söz dışı bağlamın bilinmesi ve metnin sözlü dil açısından oluştuğunun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Anlamın dilsel ya da dile dayalı bir anlatımın belli bir iletişim ortamında taşıdığı veya taşınması muhtemel olan içerik olarak görülmesi gereğidir. Böyle olunca anlamını aradığımız ifadenin belli bir dilde veya o dilin uylaşım kuralları çerçevesinde dile getirilmiş olan sözlü ya da yazılı bir ifade olması son derece önemli bir konudur.⁴

II. Yöntem ve Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması ve anlamlandırılması vahyin başlangıcından günümüze kadar başta müslümanlar açısından son derece önemli bir konu ola gelmiştir. Bu konuda öne sürülen görüşler ya da açıklama tarzları, söz konusu açıklamayı yapanların kalkış noktası, ele alış tarzı, bilgi birikimi, durduğu yer ya da bakış açısına göre değişiklik göstermiş, buna bağlı olarak da yorum ve anlamlandırmalar ortaya çıkmıştır.⁵ Kur'an-ı Kerim kendi mesajını belli bir topluma belli bir dille yani Arapça'yla iletmesi bir anlamda o dilin sınırları içinden seslenmek anlamını taşımasından dolayı araştırmamızda dayanacağımız yöntem de bir ölçüde dilsel analiz yöntemi olacaktır. Dilsel analiz yönteminin geniş bir alanı içermesinden dolayı, sadece dilin sözel kullanımını esas alarak araştırmayı sınırlandırdığımızı belirtmeliyiz. Çünkü dilin kullanımlarına göre metinler yazılı metin, sözlü metin vb. olarak ayrılmaktadır. Kur'an'ın indiği toplumun sözlü bir kültüre sahip olması ve mesajın da buna dayalı bir dil içinde şekillendiği göz önüne alınırsa bu yöntemin Kur'an'ın anlaşılmasında önemi ortaya çıkmaktadır.

Burada yöntem konusuna değinirken Kur'an'ın belli bir tarih ve kültürle bağlantılı bir söz olduğunun dikkate alınması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü Kur'an tarihten bağımsız bir söz olmayıp aynı zamanda kendi tarihiyle içkin olan bir kitaptır. Kur'an'ın

4 Turan Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi" *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, Van 2001, s.20.

5 Koç, "Kur'an Dili", s.19.

sadece elimizde bulunan metniyle algılanıp tasavvur edilmesi, metnin arkasında bulunan olgu ve olayların dikkate alınmaması, yanlış anlamaları beraberinde getiren bir tutumdur. Dolayısıyla Kur'an iki kapak arasında duran bir metin olarak veya değerlendirmelerde sadece metin merkezli yaklaşım yerine Kur'an'ın teşekkül sürecinin dikkate alınması gerekmektedir. Bu teşekkül sürecinde oluşan tasavvurlar ve dönüşümlerin göz ardı edilmesi durumunda Kur'an'ın oluşum tarihinin, dolayısıyla Kur'an'ın arkasında bulunan tarihin, geleneğin yaşayış ve düşünce biçimlerinin dışlanması anlamına gelir. Aslında arkasında bulunan tarih, kültür ve gelenekle beraber Kur'an metni kendi bütünlüğünü sağlamaktadır. Kur'an kendi teşekkül dönemine bu anlamda atıfsal özellikler sergileyen bir metin görünümündedir. Bundan dolayı salt Kur'an metnine dayalı çıkarımlarda bulunmak Kur'anı ait olduğu sistem içinde okumamak veya anlamamak anlamına gelecektir.

Beşeri bilimlerde tek bir yöntemden söz etmenin mümkün olmamasından dolayı çalışmamızda dilbilimin temel verilerinden ve sözlü kültür hakkında yapılan çalışmalardan yararlanmayı düşündük. Sözlü ve yazılı dil arasındaki farkı belirlemek için yapısal dil bilimin dil-söz veya konuşma arasında yaptığı ayrım bizim açımızdan da uygun görünmektedir. Hitap, dilin konuşulduğu ve yazıldığı yerdir. Dolayısıyla hitap ve dilin temelleri ve kuralları farklıdır. Dil dizgesi zamanın dışında olmasına rağmen hitap bir şimdi içerisinde ve zamanla kayıtlıdır. Hitapta kendi içerisinde yazılı ve sözlü hitap olarak ikiye ayrılmaktadır. Sözlü hitap ve yazılı hitabı anlamının farklı yolları vardır. Sözlü hitapta hitap anı yaşanan bir şeydir. Yazılı hitapta ise konuşma olayının saptanması mevcuttur. Hitap hep zamansal olarak ve bir şimdi içinde şekillenir; dil sistemi ise zamanın dışındadır ve hep vardır. Bu çerçevede Kur'an tarihin belli bir döneminde Arap toplumuna Arapça olarak ve sözlü hitap olarak ve o toplumun alışık olduğu sözlü dil kalıpları içinde hitap etmiştir. Aslında burada bunu söylerken indirgemeci bir tutum içinde olmadığımızı belirtmemiz gerekir. Özellikle Arap kültüründe yazının gelişimi ve dönüşümü hakkında lehte ve aleyhte o kadar rivayet var ki, bu kültürün sözlü veya yazılı kültür olarak belirlenmesine imkan vermez. Bununla birlikte sözlü kültürden yazılı kültüre veya başka bir deyişle daha kitabî bir kültüre doğru toplumun evrildiği söylenebilir. Çalışmamızda her ne kadar sözlü ve yazılı kültür ayrımından yola çıksak da bu ifadeleri *Kur'an yazılı bir metindir* veya *Kur'an sözlü bir hitaptır* şeklinde indirgemeci bir mantıkla kullanmadığımızı belirtmeliyim. Şu anda elimizde bulunan Kur'an metninden hareket ederek aslında tefsir çalışması yapılamayacağı açıktır. Bu metnin dayandığı bir alt yapı, tarih, gelenek, kültür ve dil mevcuttur. Kur'an'ın oluşumunda bu sayılanların etkisi yadsınamaz. Ülkemizde yapılan tefsir çalışmalarında *Kur'an'da şiddet*, *Kur'an'da çev-*

re, *Kur'an'da barış*⁶ vb. çalışmalar aslında bir zemine oturmayan çalışmalardır. Sadece Kur'an ayetlerinden yola çıkılarak temelledirilmeyi amaçlayan çalışma biçimleridir. Oysa Kur'an içinde olduğu tarihiyle, kültürüyle, diliyle, bununda ötesinde ilk muhataplarının Kur'an tasavvurları ve Kur'an'a bakışlarıyla beraber bir bütün olarak görülüp değerlendirilmesiyle ilişkili bir konu olarak ortada durmaktadır. Bu türden çalışmalar aslında zihinde ki bir düşüncenin Kur'an'a onaylatılmasından başka bir şey olmadığı açıktır. Bununla birlikte çağdaş bir sorunun veya bilimsel bir açıklamanın Kur'an'da temellerinin bulunulmaya çalışılması benzer bir zihniyetin izlerini taşımaktadır. Ayrıca bu çalışmalara, bilimsel diyebileceğimiz bir zemine oturmayan subjektif ve hissi çabalar olarak bakılabilir. Aslında Kur'an'ı sadece elimizde bulunan Mushaf metni olarak algılamak, eksik ve yetersiz bir algılama olacağı açıktır. Çünkü elimizde mevcut metin bize olayların tamamını sunmamaktadır. Sözlü bir hitapta çoğu zaman bağlam söylemin dışındadır. Kur'an etrafında gelişen rivayetler aslında bu bağlamı tamamlamaya matuf çabalarlardır. Esbab-ı nüzûl rivayetleri bu boşluğu büyük ölçüde tamamlar mahiyettedir. Dolayısıyla Kur'an metni, etrafında gelişen tarihle, kültürle, rivayetlerle tam bir hüviyet kazanan bir metin olarak görülebilir. Kur'an derken sadece elimizde bulunan metin değil, oluşum tarihiyle beraber algılanması ve değerlendirilmesi gereken bir metin olarak tasavvur edilmesi önemlidir.

Genelde mantıkçı pozitivistlerce 20. yüzyılın başlarında savunulan dilbilim anlayışında dil ile dünya arasındaki ilişki açıklanırken ve bu ilişkiden bir anlam kuramı çıkarılırken dayatılan temel düşünce, dilin işlevinin olguları betimlemek olduğu görüşüydü. Bu görüş uzun yıllar egemenliğini sürdürmüş ve etkili de olmuştur. Bu kuram Austin ve talebesi J. R. Searle tarafından ortaya atılan ve söz edimleri (speech act) olarak tanınan dilbilimsel kuramla aşılarak farklı bir yöneme geçilmiştir. Yöntem olarak geliştirilen söz-eylem teorisinin Kur'an hitabını anlamada katkılarının olduğunu düşünüyoruz. Bu teori dilin temelde konuşmaya dayalı olduğunu, buna bağlı olarak belli bir dil ortamında konuşan, kendisine konuşulan ve bir konuşma ortamının gerekliliği vurgulanmaktadır. Buna göre bir ifade çeşitli aşamalardan oluşmaktadır. Bunlar a) bir şeyin ifade edildiği ve önerildiği söyleme eylemi aşaması b) söz söylerken ne yapıyor olduğumuz aşaması ve c) sonuç aşaması ise önemli olan bir şeyi bir tavır içerisinde ifade ettiğimizde nasıl bir etkinin ortaya çıktığıdır. Görüldüğü gibi bu yaklaşım biçimi, dilin belli bir iletişim

6 Bu gibi çalışmalar oldukça yaygındır. Seçmiş olduğum başlıklar ise herhangi bir çalışmaya göndermede bulunmayan rastgele konu isimleridir.

ortamında gerçekleştiği ve buna göre konuşanın ve muhatabın dilsel davranışlarını çözümlmeyi esas almaktadır. Şöyle ki bir kişi bir söz söylerken kendisi belli davranışlarda bulunur ve ifadelerin söyleniş tarzına göre muhataplarda belli bir etkiyi oluşturmaya çalışır. Ayrıca söz-eylem ilişkisinde göre bir konuşan, kendisine konuşulan ve özgün bir konuşma ortamının varlığı gereklidir. Konuşan konuşurken belli başlı eylemleri yerine getirmeyi; mesela soru sorma, konuşmanın anlaşılıp anlaşılmadığı, polemikler vb. süreçleri de kullanır. Buna bağlı olarak konuşan ve kendileri hakkında konuşulan kimseler bir anlamda tabîî bağlamı oluştururlar ve sözün bağlamı yine kendileri olur. Oysa yazılı metinlerde söz dışı bağlamın bilinmesi metinlerin anlaşılmasında öncelik kazanır. Yukarıda bahsedilen söz-eylem daha sonra değineceğimiz gibi ifade biçimlerin haber ve inşa cümlesi olarak ayrılmasına benzetilmektedir. İslam geleneğinde belağatın meanî bölümünde ele alınan inşa-haber [performative-constative] ayrımı Kur'an dilinin açıklanması bakımından önemlidir. Genellikle Kur'an dilinin inşaî bir yapıda olduğu belirtilmektedir. İnşaî dil muhatabı etkilemeye ve ona birtakım yaptırımlarda bulunmayı amaçlayan bir dil olduğu göz önüne alınmalıdır.

Türkiye'de yapılan bazı çalışmalarda Kur'an'ın anlaşılmasında ve metin çözümlenmesinde *sözlü kültür-yazılı kültür* ayrımına dikkat çekilerek bu ayrımın Kur'an'ın anlaşılmasında ve tefsir çalışmalarında önemi vurgulanmıştır. Bu çalışmalarda genellikle Kur'an'ın anlaşılmasında *sözlü-yazılı kültür* ayrımı vurgulanarak, gerek yorumlarda gerekse tercümelerde dikkate alınması gerektiği üzerinde durulmaktadır.⁷ Çalışmanın özellikle birinci bölümü büyük ölçüde bir kültür tarihi çalışmasıdır. Öncelikle şunu belirtmeliyim ki kültür tarihine ilişkin çalışmalar konunun belirlenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Yapmış olduğumuz çalışmada ilk dönem kültürel yapının ortaya konulabilmesi için yer yer İslam tarihi kaynaklarına, bazı siyer kitaplarına ve İslam öncesi Arap tarihiyle ilgili kaynaklara başvurmayı gerektiriyordu. Konumuzla ilgili müstakil yazılmış bir eser olmasa da İslam geleneğinde çeşitli eserlerde şifahi kültürle ilgili bulunabilecek pek çok bilgi mevcuttur. Bu bilgi ve rivayetleri konumuzun temellendirilmesi için kullandık. Ayrıca dile ilişkin Arapça yazılmış bazı eserlerin yanı sıra günü-

7 Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Dücan Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tıbyan Yay., İstanbul 1997; Salih Akdemir, "Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslûp Özelliği Üzerine", *İslamiyât*, c.5, s.1, 2002; Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslami Araştırmalar*, c.IX, 1996; Ömer Özsoy, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi" 2.*Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı 1995; Mustafa Ünver, "Kur'an'ı Anlamda Söz Merkezli Bir Vasatın Rolü", *İslamiyât*, c.6, Sayı I; Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara 2002.

müzde yazılan eserlerden de yer yer yararlanma yoluna gittik. Türkiye’de sözlü ve yazılı kültür hakkında yapılan çalışmalara rastlamak neredeyse mümkün değildir. Çalışmanın şekillenmesinde Walter J. Ong tarafından yazılan *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi* adlı eserin payı büyüktür. Bunun yanında kültür tarihine ilişkin yapılan bazı çalışmaların⁸ düşüncelerimizin şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir. İslam kültüründe sözlü ve yazılı kültüre ilişkin çeşitli eserlerde oldukça önemli bilgilere rastlamak mümkündür. Özellikle Cahız’ın eserlerinde bu ayrımın ortaya konulduğu anlaşıyor. Edebiyat ve dil üzerine Cahız’ın *el-Beyan ve ’t-tebyîn, Kitabu’l-hayavân* adlı eserleri bu konuda anılmaya değer olan eserler arasındadır. Ayrıca İbn Haldun’un *Mukaddimesi*’nde yazı ve medeniyet arasında kurulan ilişkiler manidardır. Bunun yanı sıra klasik tefsir kaynaklarından özellikle rivayet tefsirlerinden, Ulumu’l-Kuran eserlerinden, Ulumu’l-Kur’an’ın konularıyla ilgili müstakil olarak yazılmış eserlerden geniş ölçüde istifade etmeye çalıştık. Sözün yazıyla sabitlenmesiyle birlikte mesajda meydana gelen dönüşümler hakkında Paul Ricoeur’n *Interpretation Theory: Discourse and The Surples of Meaning*, adlı eseri ve William A. Graham, *Beyond the Written Word-Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* burada anılmaya değer olan eserler arasındadır.

GENEL ÇERÇEVE

1. Genel Olarak Dil

Dilin tanımı, mahiyeti, ne olup olmadığı, sınırları gibi konular ilk zamanlardan bu yana insanların ilgisini çekmiştir. Dil, insanın doğuşuyla beraber edinmeye çalıştığı, kendi arasında iletişim sağlamasına imkân veren çok yönlü ve karmaşık bir etkinlik olarak görülmektedir. İnsanın varlık âlemindeki yerini belirlemede temel bir ölçü olan insanın konuşma yeteneği, insanın duygu ve düşüncelerini açığa vurması ve başkalarıyla iletişim kurmasına imkân tanımaktadır. Bu açıdan dile bakıldığında çok yönlü, değişik açılardan bakıldığında ise başka nitelikleri ortaya çıkan, bazı sırlarını bugün de çöze-

8 William A. Graham, *Beyond the Written Word, Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge Universty Press, Kanada 1987; Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, çev.: Sema Postacioğlu Banon, Metis Yay., İstanbul 1993; Roger Chartier, *Yeni-den Geçmiş*, çev.: Lale Arslan, Dost Kitabevi Yay., Ankara 1998; Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev.: Alâeddin Şenel, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999; Jan Asman, *Kültürel Bellek*, çev.: Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001; Florance Dupont, *Edebiyatın Yaratılışı: Yunan Sarhoşluğundan Latin Kitabına*, çev.: Necmettin Sevil, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001; Barry Sanders, *Öküzün A’sı: Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*, çev.: Şehnaz Tahir, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.

diğımız karmaşık bir yetenek olarak bakılabilir.⁹ Dilin karmaşık özellikler göstermesi ve çok yönlü olması dilin doğasına ilişkin belli bir tanımın yapılmasını da zorlaştırmaktadır. Çünkü kendimizle ve dünyayla ilgili bilgimizin bütünü içinde, kendimiz tarafından oluşturulmuş olan dil tarafından zaten daha önceden içerilmiş, kuşatılmış durumdayızdır. Dil, bizi aynı zamanda biçimlendirir ve bizden ayrı düşünülmesi mümkün olmayan bir olgu olarak karşımıza çıkar. İnsanoğlu konuşmayı öğrenerek büyür; çevresinin, kültürünün ona sunmuş olduğu bilginin yanı sıra kendisi hakkındaki bilgilerle kuşatılmış durumundadır. Dolayısıyla insan çevresini dilinin kendisine sunduğu gibi yaşayıp yorumlamaktadır.¹⁰

Dilin en temel işlevlerinden biri, şüphesiz insanlar arasında bir anlatım ve anlaşma yöntemi olmasıdır. Dil, bu işlev sayesinde insana özgü eklemli seslerle bildirişim* ya da iletişim sağlamaktadır.¹¹ Dolayısıyla dilin en önemli işlevi insanlar arasında bildirişimi yani anlaşmayı sağlamış olmasıdır. Dilin bu anlaşmayı sağlayabilmesi için, dil üzerinde ortak bir uzlaşının olması gerekmektedir. Bu uzlaşi sayesinde dil insanların anlaşmasına ve kendi aralarında iletişim sağlamalarına imkân tanımaktadır.¹² Üzerinde uzlaşi olmayan bir dilde zaten anlaşma mümkün olmamaktadır. Bu açıdan dil, üzerinde anlaşma sağlanan bir dizge* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise dili kullananların gönderme yaptığı temeldir, söz ise dildeki uzlaşımın yansımasıdır.¹³

Dile ilişkin pek çok tanım yapılmıştır. Dil, genel olarak bir göstergeler* sistemi olarak tanımlanmaktadır. Bu bakımdan dil, her zaman bir şey, bir şeyler hakkında olmak zorundadır. Genel olarak göstermeyi kolaylaştırmak amacıyla ifadelerin sistemli bir dü-

9 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim*, T.D.K. Yay., Ankara 1990, I/11.

10 Şerif Mardin, *İdeoloji*, İletişim Yay., İstanbul 1995, s. 94.

* Bildirişim kelimesi konuşan kimse ile dinleyici arasında bildiri alışverişi veya karşılıklı bildiri aktarımı, kısaca bildirim eyleminin çift yönlü görünümü anlamlarına gelmektedir. Bkz. Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yay., İstanbul 2002, s.43.

11 Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual Yay., İstanbul 1998, s.57.

12 Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*,Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996, s.16.

* Bir dilbilim terimi olarak kullanılan dizge kelimesi bölümleri çeşitli ilkeler uyarınca birbirine bağlı düzenli bütün veya yapı olarak tanımlanmaktadır.Bkz. Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yay., İstanbul 2002, s.79.

13 Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s.49.

* Gösterge kavramı kendi dışında bir şey gösteren her türlü nesne varlık ya da olgu; özel olarak ise dilsel bir gösterenle bir gösterilenin birleşmesinden ortaya çıkan birim olarak tanımlanmaktadır. Daha somut bir örnek vermek gerekirse yıldız kelimesi bir göstergedir. Bkz.Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s.106.

zene sokulmasına dil adı verilmektedir.¹⁴ Ayrıca insanların birbirleriyle iletişim kurmak birbirlerine duygu ve düşüncelerini aktarmak, anlatmak amacıyla kullandıkları sesli ya da yazılı göstergeler dizgesi olarak da tanımlanmıştır.¹⁵ Bir arada yaşamaktan doğan bil-dirişim ve iletişim ihtiyacının sistemli hale gelmiş ifade biçimi olarak tanımlanmasının yanı sıra, düşünce ve duyguların ifade edilmesi için formüle edilmiş, kendine özgü kuralları bulunan işaretler ve sesler topluluğu olarak da tanımlanmaktadır.¹⁶ Daha geniş bir tanım ise şöyle yapılmıştır. Bir kavram ya da anlamsal içerikle (gösterilen) bir sessel imgeden oluşan (gösteren) gösterge dediğimiz uzlaşımsal nesnelerin kullanıldığı bir dizge olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımda dikkat edilirse dilin kendi iç yapısının açıklandığı görülür.¹⁷

Ayrıca dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan doğal bir vasıta, kendine özgü birtakım kuralları bulunan ve bu kurallar çerçevesinde gelişen dinamik bir yapı, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış gizli anlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş bir olgu olarak tanımlanmıştır.¹⁸ Dil, sözlü ve yazılı olarak iletişimde kullandığımız, doğduğumuzda hazır bularak edinmeye başladığımız, doğrudan doğruya insana özgü bir yapıdır.¹⁹ Şüphesiz insana ait olan konuşma yeteneği insan bilincinin en önemli araçlarından biridir ve yazı kültüründen önce insanın gündemine girmiştir.

Dilin kaynağına ilişkin sorunlar²⁰ ilk zamanlardan beri insanları düşünmeye sevketmiş, sorunu kutsal kitapların açıklamaları çerçevesinde anlayanlar olduğu gibi²¹

14 H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev.: Mehmet Dağ, Etüt Yay., Samsun 2000, s.74.

15 Ramis Dara, *Yazılı Anlatıma Giriş*, Asa Yay., Bursa 2000, s.47.

16 Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I/51.

17 Doğan Günay, *Dil ve İletişim*, Multilingual Yay., İstanbul 2004, s. 14.

18 Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1982, s.3.

19 Aksan, *Anlambilim-Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin Yay., Ankara 1999, s.13.

20 Dilin kökenine ilişkin tartışmaları şu şekilde özetlemek mümkündür. Mitolojik/Teolojik Açıklama: Buna göre nesnelerin isimlerini Âdeme Allah öğretmiştir. İslam ve Hristiyanlıkta yaklaşık olarak aynı görüş hâkimdir. Mimolojik/Spekülatif Açıklama: Buna göre doğada bulunan sesler insanlara esin kaynağı olmuştur ve bütün seslerin bunlardan ortaya çıktığı düşüncesi savunulmuştur. Kültürel/Antropolojik Açıklama: Belirli bir dille, onu konuşan milletin dili arasında diyalektik bir ilişkiyi savunan görüştür. Buna göre her dilde o dile özgü bir dünya görüşü saklıdır. Empirist/Davranışçı Açıklama: İnsanda bulunan dil yetisi insan tarafından deneyimlerle ve duyu yetisiyle kazanıldığı görüşü hâkimdir. Rasyonalist Açıklama: Bu düşünceye göre dil yetisi duyu deneyimi aracılığıyla açıklanamayacak birtakım özelliklere sahiptir. İnsandaki konuşma yeteneğinin insanın düşünme gücünden asla ayrılamayacağını iddia eder. Evrimsel/Biyolojik Açıklama: Bu görüşe göre insan, evrimsel sürecinde birtakım fiziki değişimlerin- beynin irileşmesi vb.-sonucu olarak konuşma yeteneğini kazandığı düşüncesi vardır. Daha geniş bilgi için bkz. Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Yay., İstanbul 2003, s.20-29.

21 Burada genellikle dilin uylaşma (istilâhî) mi yoksa vahye mi (tevkifi) dayandığı çerçevesinde tar-

insanın doğasında bulunduğunu, dolayısıyla insanın dilsiz olduğu bir ilk durum anlayışının olmadığını söyleyenler de vardır. Herder ile Wilhelm von Humboldt, dilin temelde insani bir şey olduğunu, insanın temelde dilsel bir varlık olduğunu göstermişlerdir.²² Dil, insanın doğuştan getirdiği ve bu anlamda doğasında bulunan bir şeydir; diğer yandan ise hazır olarak verilmiş olmanın ötesinde zamanla öğrenilen bir yetenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan dil için, tarih içinde gelişen tarihsel bir gerçekliğinin olduğu söylenebilir. Bu tarihsel gerçeklik zaman içinde bir toplumun kültürüne, geleneklerine düşünce yapısına bağlı olarak gelişip, dönüşmektedir. Dil dizgesi de toplum yaşamında benzer bir işlev yerine getiren, bir başka deyişle anlam aktaran, bildirişim sağlayan başka dizgelerle bir takım ortak özellikler taşıyan birçok düzey içermektedir. Bu açıdan dil dizgesine, kendine özgü birtakım işleyiş kuralları bulunan, dış etkenlerin yani kültürün, tarihin vb. az çok dili belirlemesine rağmen, kimi açılardan belli bir özerkliğe sahiptir. Bu açıdan bakılırsa dil, az sayılabilecek unsurlarla daha çok anlam iletebilen bir yapıdadır.²³

İnsanı diğer varlıklardan ayıran konuşma yeteneği insanla beraber ortaya çıkmaktadır. Bu bütün insanlarda mevcut bir özellik olmasına karşın dilin biçimlenmesi veya başka bir ifadeyle her dilin diğer dillerden farklı olması dilin biçimiyle ilgilidir. Dil duyusu doğuştan verilen bir özelliktir. Her dilin kendisine ait olan form duyusu (biçim duyusu) ise sonradan kazanılan, insanların kendi ana dilleri sayesinde elde ettikleri bir özelliktir.²⁴ Az önce bahsettiğimiz gibi insan kendi dilini doğuşuyla birlikte kazanamaz;

tışma sürdürülmüştür. Bu tartışmalarda 1. Dilin vâzı'ı Allah'tır. Bu görüşü Eş'âri ve takipçileriyle, İbn Furek savunmuştur. Bu görüş sahipleri dilin ortaya çıkmasında Allah tarafından eşyanın isimlerinin Âdeme öğretilmesinden bahseden ayeti düşüncesini desteklemek için öne sürmektir. Ayet mealen şöyledir. "Âdeme isimlerin tümünü öğretti, sonra onları meleklerle sunup: 'haydi, doğru iseniz onların isimlerini bana söyleyin,' dedi." 2. Bakara. 31. 2. Dilin vâzı'ı beşerdir. Ebu Haşim ve Mutezile'den bir grup bu görüşü benimsemiştir. Bunların ileri sürdüğü ayet ise mealen şöyledir. *Biz her elçiye yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın. Allah dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola iletir. O azizdir, hikmet sahibidir.* 14, İbrahim, 4. 3. Bu konuda diğer bir görüş ise dilin başlangıcının tevkîfî-yani dil Allah'ın insana öğretmesiyle başladığını- bundan sonra ise istilâhî olduğunu öne sürer. Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Abdurrahman Celâlüddin es-Suyuti, *el-Muzhir fî ulûmi 'l-lûğa*, Dâru'l Fikr, t.y.; es-Seyyid Muhammed Sıddık Han el-Kinnevcî (h.1248-1307), *el-Bulğa fî usûli 'l-lûğa*, Daru'l- Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 1988, s.72-80.

22 Hans-Georg Gadamer, "İnsan ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil Gelenek ve Yorum*, Derleme ve Tercüme: Hüsametin Arslan, Paradigma, İstanbul 2002, s.66. İnsana ilişkin tanımlarda bunun izlerini görmek mümkündür. Aristo insanı *logosa sahip canlı bir varlık* olarak tanımlamıştır. Burada logos akıl ve konuşma yetisi anlamında kullanılmaktadır. Gadamere göre buradaki asıl anlam logos yani dildir. Aynı eser, s.65.

23 Vardar, *Dilbilimin Temel İlke ve Kavramları*, s.18.

24 Bedia Akarsu, *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s.28.

ancak dil duyusunu, dile olan doğal eğilimini, konuşma ve dil becerisini içinde taşır. Çocuk kendisinden bağımsız olan bir dil içinde doğar ve bu dünyadan koptuğu zamanda dil bu canlılığını sürdürmektedir. Dolayısıyla dil için, insanların sonluluğunu aşan bir varlığa sahiptir denilebilir.²⁵ Cahız (ö.255) dilin (kelam) insanları diğer canlılardan ayıran ve insanın kendisini ifade etme konusunda önemli bir araç olduğunu vurgular. “*Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık...*”²⁶ ayeti hakkında yaptığı yorumda insanların dilleri sayesinde diğer varlıklardan üstün olduğunu ve bu dil aracılığıyla düşünme özelliğinin bahşedildiğini ifade eder.²⁷ Dil, sadece üzerinde konuşulan ve anlaşılan bir araçtan öte aynı zamanda etkili bir biçimlendirme aracıdır. Çevremizde yaşadığımız olayları ve olguları resmettiği gibi ona ilişkin birtakım tasavvurları biçimlendirip yorumlamaktadır. Bu ise insanlara dış dünyayı öznel biçimde algılayıp anlatmalarını sağlayan bir tür düşünsel çerçeve sunar. Bu nedenle dilin hem yansıtıcı hem de inşa edici bir işlev yerine getirdiği söylenebilir.²⁸ Dilin biçim ve muhteva açısından taşımış olduğu özellikler, bildirişim koşullarıyla yakından bağlantılıdır. Bu durum hem sözlü dil hem de yazılı dil için geçerlidir. Mesela bilimsel bir konunun uzmanlara hitap eden bir dergide ele alınmasıyla, aynı konunun uzmanlara yönelik olmayan bir dergide ele alınması farklı olacaktır. Yine aynı konunun öğrenciye anlatılması, bir gazete köşesinde geniş okur kitlesine aktarılması, değişik anlatım biçimlerinin benimsenmesini gerektirir.²⁹

Yukarıda bahsettiğimiz gibi dil sadece malumat ve iletişim için kullanılan bir araç olmaktan öte aynı zamanda düşüncenin içinde şekillendiği bir yapıdır. Dil, iletişim ve bilgi amaçlı kullanılır, fakat dilin sadece malumat iletmek için kullanılması veya böyle algılanması ilişkilerimizi büyük ölçüde naif kılacaktır. Bunun da ötesinde dil başka amaçları ve iletişim biçimlerini kendi içinde taşımaktadır. Dilin içinde insanların oluşturduğu düşünce ve tasavvurların olmasının yanı sıra aynı zamanda, bu tasavvur ve düşünceler oluşmasına kaynaklık etmektedir. Bu açıdan dil, çok yönlü çağrışımları olan insanlara malumat ileten, malumat iletirken başka işlevlere de sahip olan, canlı bir yapı

25 Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s.47.

26 17.İsra,70

27 Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız, “Risaletü Tafdili’n-Nutk ale’s-Samt”, *Resailu’l-Cahız -er-resailu’l-edebiyeye*, Daru ve Mektebetü’l-Hilal, Beyrut 1991, s.304. Cahız kitabında sözün insanları diğer canlılardan ayıran, üstün kılan bir şey olduğunu, insanların ihtiyaçlarını ifade etme aracı olduğunu, sözün Allahı şükretmede önemli bir işlev gördüğünü ele alıp incelemektedir. Bkz.Aynı eser, s.301-304.

28 Vardar, *Dilbilimin Temel İlke ve Kavramları*, s.17.

29 Günay, *Metin Bilgisi*, Multilingual Yay., İstanbul 2001, s.26.

olarak tasavvur edilebilir.³⁰

2. Dil-Kültür İlişkisi Üzerine

Hepimiz, yaşadığımız dünyada belli bir kültür, gelenek ve buna bağlı olarak belli bir dil içerisinde hayatımızı sürdürürüz. Konuştuğumuz dili kültürel arka planından ve değerlerinden ayırmak neredeyse imkânsızdır.³¹ Kültür de kendisini dil aracılığıyla ortaya koymasından dolayı kültürü tanımak ve anlamak bir anlamda kültürün taşıyıcısı olan dili tanımakla eşdeğer hale gelmektedir.

Kültür kelimesi ve kültürün tanımı tartışmalı olmakla beraber bir toplumun geçmişten bu yana taşıyageldiği değerleri, medeniyeti, bu medeniyet içinde ortaya çıkan birtakım sosyal yapılanmaları içermektedir. Ayrıca kültür, insanların toplum etkinlikleri ve bir toplumun kendisi anlamlarında kullanılmaktadır.³² Kültürü bir anlamda insanın ortaya koyduğu her şey, doğaya karşı insanın ürettiği bütün etkinlikler olarak tanımlayabiliriz.³³ Kültürü ayrıca insanın anlam arayışı olarak ta görebiliriz. Bu anlam arayışında insanın karşısına dil çıkmaktadır. Anlamli bir etkinlik, ancak etkili dil kullanımı ve kavramlaştırma sayesinde olabilmektedir. Dolayısıyla kültürü insanların ortaya koyduğu maddi ve manevi bütün anlamli yapılar olarak tanımlayabiliriz. Bu anlamli yapıların oluşumunda kültürün içinde şekillendiği dilin önemli bir payının olduğunu söyleyebiliriz. Kültürlerin kuşaktan kuşağa aktarılması ve öğrenilmesi dil sayesinde gerçekleşmektedir. Bu açıdan kültürle dil birlikte gelişip birbirini şekillendirmesinden dolayı birbirinden ayırmak imkânsız gözükmektedir. Dolayısıyla toplum ve kültürde olanlar dil aracılığıyla ortaya konulup açıklanabilmektedir. Dilde neler varsa, toplum ve kültürde bunun asılları vardır. Kültür ve dilin gelişimi arasında karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Şayet bir toplumun dili gelişmiyorsa veya zenginlikten mahrum ise o toplumun kültüründe aynı şekilde zenginlikten mahrum anlamına gelir.³⁴

Dili toplumsal bir tezahür ve toplumun aynası olarak gören düşünürler de vardır.³⁵ Buna göre bir toplum ve uygarlığın bütün değerleri-kültürel, bilimsel vb- toplumun

30 Jasques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev.: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul 1998, s.33-34.

31 John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlambilim ve İletişim*, çev.: Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1995, s.56.

32 Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s.95.

33 Güvenç, *İnsan ve Kültür*, s.96.

34 Güvenç, *Kültür Konusu ve Sorunlarımız*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s.48.

35 Bu düşünürlerin başında ilk akla gelen filozoflar W. von Humboldt ve L. Wittgenstein gelmektedir. Humboldt dil ile o dili konuşan ulus arasında diyalektik bir ilişki bulunduğunu savunur.

dilinde saklı olduğu dile getirilmektedir. Özellikle her sözcük kültürel bir arkaplana sahiptir. Bir milletin yaşayış biçimi, inançları, gelenekleri, dünya görüşü, çeşitli nitelikleri ve hatta tarih boyunca bir toplumda meydana gelen çeşitli olaylar üzerinde hiçbir bilgimiz olmasa da, yalnızca dilbilim incelemeleriyle, bu dilin söz hazinesinin derinliğine inerek bütün bu konularda çok değerli bilgilere sahip olabiliriz. Her dil belli bir toplum içinde, kendine özgü bir kültürel çerçevede biçimlenir, işlevini böyle bir çerçeve içinde yerine getirir. Farklı kültürlerin geliştirmiş oldukları farklı dillerin her birinin kendine ait düşünce biçimleri geliştirmeleri burada anılmaya değerdir. Bu nedenle her dilin belli bir toplum ve kültürü yansıttığı söylenebilir.³⁶ Bu açıdan herhangi bir toplumun dile dayalı alışkanlıklarını ve kültürünü birbirinden ayırmak imkânsızdır. Çünkü kültür ve dil birbirine bağlı olmasından dolayı her sözcüğün arkasında belli bir kültür ve eşyayı algılama biçimlerinin formları yatmaktadır.³⁷ Bu bağlamda Arapça'nın evreni ele alış tarzıyla Arapça dışında herhangi bir dilin evreni ele alış tarzı farklıdır. Dünya görüşü ve anlam evreni bir anlamda toplumun dilinde saklıdır.*

İnsanların dünya görüşleri ve evrene bakışları da bir ölçüye kadar dil tarafından belirlenmektedir. Dil insanın evrene bakışını, onu bütün ve parçalar olarak algılama biçimini belirlemede, en azından bunun için katkıda bulunmaktadır.³⁸ Kültürler arası farkları, belki en temel düzeyde dillerin kavramsal vurgularındaki farklarda görmek müm-

Wittgenstein ise dil oyunları ve hayat formları kavramlarıyla belirli bir doğal dil ile o dili konuşan toplumun kültürü arasındaki ilişkiye değinir. Bkz. Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, s.19.; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I/64.

- 36 Muhammed Âbid el-Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akal Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu ve Diğerleri, Kitabevi, İstanbul 1999, s.20.; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s.16. Kur'an-ı Kerim'de cennetin çölün çaresiz ve fakir insanların sahip olmayı istedikleri nimetler bakımından; devamlı gölge veren, belli mevsimlerde kurumayan ve hemen toprak üzerinde yayılıp akan, suları tatlı nehirlerle bezeli, her çeşit yiyecek ve içeceğin bol olduğu yer şeklinde nitelendirilmesinde bedevi arabın eşyaya bakış ve algılama biçiminin izlerini görmek mümkündür. Bkz. Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993, s.22.

- 37 Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s.16.

- * Kültürler arası farklar Kutsal Kitap metninin çevirilerinde dikkate alınmaktadır. Meksika yaylalarında yaşayan Kızılderililer için, bunların denizi tanımadıkları düşüncesiyle, İsa'nın denizin üzerinden değil, bir bataklık üzerinden geçtiğini söylemek gerekmiştir. Eskimolar için yapılmış çevirilerde ise "Tanrım, bugünkü ekmeğimizi ver bize" yakarısı, eskimolar ekmek tanımadığı için "bugünkü balığımızı ver" diye aktarılmıştır. Ayrıca Hz. İsa için kullanılan "Tanrı'nın kuzusu" deyimini ise "Tanrı'nın foku" şeklinde çevrilmiştir. Bkz. K. Reiss, *Texttp und Übersetzungsmethode: der Operative Text*, Hedidelberg, J. Gross Verlag, 1976, s.25' den aktaran Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1994, s.69.

- 38 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu-Tekvinu'l-Akli'l-Arabî*, çev.: İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s.104.

kündür.³⁹ Dolayısıyla dil, dünya görüşü ve kültür arasında özlü bir bağ vardır ki bunların birbirlerinden ayrılması mümkün değildir. Başka bir deyişle bunların birbirleriyle özdeş olduğunu, birbirlerini belirlediğini söyleyebiliriz.⁴⁰ Şatibi, İslam şeriat'ının arabî karekterde olduğunu, Kur'an'ın bu arabî karektere uygun olarak indirildiğini belirterek Kur'an'ın anlaşılmasında bunun göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴¹

İslam şeriatının anlaşılmasında ümmilerin-ki bu ümmiler Kur'an'ın kendi dilleriyle indirildiği Araplardır-üzerinde anlaştıkları (oydaştıkları) konulara uymak gerekir. Arapların dillerinde süregelen bir örf varsa, İslam şeriatının anlaşılmasında bunlardan ayrılmak mümkün değildir. Üzerinde anlaştıkları herhangi bir örf olmasa bile Arapların bilmediği bir şeyle, şeriatın anlaşılmasına, doğru bir yaklaşım olarak bakılamaz.⁴²

Kısaca Şatibi dilin belli bir örf ve kültür içerisinde şekillendiğini söyleyerek Kur'an'ın anlaşılmasında bunun dikkate alınması gerektiğini dile getirmektedir. Her birimiz değişik yaşam biçimlerinden herhangi birini sürme potansiyeliyle doğarız; ama bu yaşamlardan sadece, içinde büyüdüğümüz kültürün kurallarıyla şekillenen tek bir hayatı yaşarız.⁴³ Bu açıdan bir gelenek ve kültürün dili, o kültürün ve milletin geleneklerinden, dünya görüşünden bağımsız olamaz. Bu dünya görüşü dili belirlemede ve geliştirmektedir. Herhangi bir toplumun kültür ve gelenekleriyle birebir şekillenen dil o kültürün taşıyıcısı ve düşüncelerin aktarıldığı bir araç olmaktadır. Bunu gerçekleştirebilen bir dilin dünya tarihine çıkışı, insanın gelişmesinde önemli bir rol oynar, onun en yüksek ve olağanüstü gelişmelerine temel teşkil eder.⁴⁴ Bu anlamda her bireyin kendi hayatı ile söz dağarcığı arasında bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Bir toplumun hayatında günlük ilişkilerinde neler önemliyse ona ilişkin söz dağarcığının buna bağlı olarak değişebildiğini söyleyebiliriz. Tarımla uğraşan bir toplumun, tarıma ilişkin geniş bir söz dağarcığının bulunması bu bahsettiğimiz özellikle yakından ilişkilidir.⁴⁵

39 Şerif Mardin, *İdeoloji, İletişim*, İstanbul 1995, s. 99.

40 Nermi Uygur, *Dilin Gücü*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001, s.83.

41 İbrahim b. Musa Ebu İshak eş-Şatibi, *el-Muvafakat fi usuli 'ş-şeria*, Daru'l-Mearif, Beyrut 2001, II/373.

42 eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, II/391.

43 Richard Leakey, Roger Lewin, *Göl İnsanları*, çev.: Fusun Baytok, Tübitak Yay. İst. 2000, s.180.

44 Akarsu, Dil-Kültür Bağlantısı, s.42.

45 Günay, *Dil ve İletişim*, s.22. Kur'an'ın çoğu kez anlatımlarını ve benzetmelerini Arapların gündelik hayatlarında gözlemledikleri olgulardan seçmesi burada zikredilebilir. Yağmurun yağmasıyla yerin tekrar yeşermesi ve ürününü vermesi, otlatıkları hayvanların yünlerinden ve derilerinden çadırlar, yaz-kış giyecek ve yiyecek elde etmeleri, hatta bazı metaforlarını -kadının bir tarlaya benzetilmesi veya yapılan amellerin ekin metaforuyla aktarılması vb.- tarım hayatından seçmesi burada anılmaya değer bazı anlatımlardır. 2.Bakara, 223; 6.En'am, 136; 56.Vâkıa, 63; 16.Nahl, 80.

Aslında hangi dil olursa olsun, insanın evrene bakışı, onu bütün ve parçalar olarak algılaması dil tarafından belirlenmektedir. Bu açıdan dilin insanın eşyaya bakışını belirlemede etkin bir rolü olduğu söylenebilir.⁴⁶ Burada örnek vermek gerekirse Eskimolarda karla ilgili, türlerini, dönüşümlerini ve birikim şekillerini ifade eden o kadar çok sözcük var ki insanı şaşırtmaktadır. Eskimolar karla ilgili bu kadar fazla sözcükle kar olgusu hakkında sıcak bölgelerde yaşayan topluluklardan çok daha fazla bilgili olduklarını göstermektedir. Sıcak bölgelerde yaşayan insanlar da sıcaklığın -dönüşümü, türleri zaman ve mekân olarak değişimiyle ilgili olarak pek çok kelime haznesine sahiptirler.⁴⁷ Arap insanının karla ilgili tek kelimesi yine kardır.* Eskimolarında sıcakla ilgili kelime hazneleri çok sınırlı olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla çöl bölgeleriyle buzul bölgelerinde tabiat şartları farklı olması dillerine yansımaktadır. O halde dil, sadece tabiat şartlarını yansıtmakla kalmamakta aynı zamanda bu yansımayı bünyesinde taşıyarak farklı zaman ve mekânlara taşımaktadır. Bu yapısıyla da sahiplerinin eşyaya bakışlarını belirlemede temel, hatta nihaî bir faktör olarak rol oynamaktadır.⁴⁸ Dolayısıyla kavramlar için ne kadar çok kelime varsa, o kavramlar o kadar önemlidir. Arapça'da deveyi ifade etmek için çok sayıda kelimenin bulunmasını buna bağlayabiliriz. Hatta arapçanın deve ile ilgili en zengin kelime haznesine sahip olduğu dile getirilmektedir. Bu kelimelerden ba-

46 el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s.104.

47 Eskimo dilinde karı çeşitli açılardan belirleyen çok sayıda sözcük dağarcığı mevcuttur. Örneğin “aput” yerdeki kar, “gana” yağmakta olan kar, “pigsirpog” rüzgarda savrulan yerdeki kar, “gimugsug” bir kar savruntusu anlamında kullanılmaktadır. Bu konuda bkz. Günay, *Dil ve İletişim*, s.17. Kur'an da sıcakla, daha doğrusu cehennemle ilgili olarak kullanılan kelimelere bakıldığında zaman sıcak çöl ikliminin dili belirleyip şekillendirmesinde ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Günlük yaşamı derinden etkileyen olayların ayrı ayrı adlandırılması önemli bir özelliktir. Kur'an'da cehennem için sakar, nâr, cahîm, cehennem, hutame vb. kelimelerin kullanılması arap toplumunun algısında sıcaklıkla ilgili olarak geniş bir kelime haznesinin varlığı dikkat çekmektedir. Fakat soğukla ilgili kelimelerde bu dağarcığın zayıf olduğunu görmekteyiz.

* Kar için sadece Arapça'da tek bir kelimenin kullanımı bu görüşü destekler mahiyettedir. Kar yağması, hoşlanmak, gönülün ferahlık duyması, ıslatmak, buz ile soğutmak ve dondurmak, buz gibi kelimeler (suyun donması ve buz için *ce-me-de* kelimesi de kullanılmaktadır.) için aynı kelime ve türevlerinin kullanılması Arapların karla ilgili kelime dağarcıklarının az olduğunu göstermektedir. Kar yağın yer için kullanılan *karlı* kelimesi aynı kökten gelen kelime ile karşılanmaktadır. Türkçe de ise biz kar ve türleri için tipi, çığ vb. kelimeler kullanırız. Bkz. Cemalüddin Muhammed İbn Manzur, *Lisanu'l-arap*, Daru Sadır, Beyrut 1990, II/222-223.; Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1991, I/385-386.

48 Eskimo diline İncil çevrilirken “insan balçıktan yaratıldı” yerine balçık kelimesinin olmaması yüzünden “insan buzdan yaratıldı” şeklinde çevrilmesi konumuz açısından anlamlıdır. Bkz. Günay, *Dil ve İletişim*, s.17. el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s.107-108; Arapça'da kılıç denen nesnenin türlerini ve biçimlerini tanımlamak için başka hiçbir dilde rastlanmayan sözcük bulunması bu dillerin evreni ale alışı biçiminden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bkz. Dara, *Yazılı Anlatıma Giriş*, s.23.

zısı ‘cemel’, ‘ibil’, ‘nâqa’, ‘baîr’, ‘hecin’, ‘fâlic’ ve ‘buht’ kelimeleridir.* Fakat devenin önemi azaldıkça, bu kelime haznesinin de zayıfladığı görülmektedir. Araplar çöl şartlarında dayanıklı bir hayvan olması ve birinci derecede işlerini görecektir yardımcıları olmasından dolayı gerektiğinde işlerini bile onun istekleri doğrultusunda düzenlemişlerdir. Mesela rivayetlere göre halk, sivrisinek sokmasından dolayı büyük rahatsızlık duyar. Said b. Vakkas’ın durumu Hz. Ömere mektup yazarak bildirmesi üzerine Hz. Ömer cevabında, Arapların deve ile hemhal olduklarını, deveye yarayan yerlerin onlar içinde iyi geleceğini, bundan dolayı konaklama yerinin acımtırak ot biten bir yer olarak seçilmesi tavsiyesinde bulunması devenin önemini göstermesi bakımından anılmaya değerdir.⁴⁹

Dilin sınıflandırma fonksiyonu çeşitli toplumlarda değişiklik göstermektedir.⁵⁰ Toplamlar kendilerine göre bazı nesneleri sınıflandırarak onları önem sırasına göre değerlendirirler. Bir toplum için anlamlı olan bir nesne diğer toplum için anlamsız olabilir. Mesela Türkiye’den örnek vermek gerekirse Karadeniz dışındaki bölgelerde mısırla ilgili kelime dağarcığı bir kaç kelimeyi geçmezken Karadeniz (Rize) bölgesinde kırkı aşkın kelime kullanılmaktadır.⁵¹ Dolayısıyla toplumun içinde yaşadığı gerçeklik ve gelenekler diline ve düşüncelerine yansımaktadır. Yeryüzünde ne kadar konuşulan dil varsa o kadar

* Bu adlandırmalar devenin yaşı, cinsi, rengi, cinsiyeti, işlevselliği vb. fiziki özellikler yönünden yapılan adlandırmalardır. Cemel kelimesi erkek deve için kullanılmaktadır. Cinsiyet ayırt etmeden tek bir deveye baîr, dişi deveye nâka, tek hörgüçlü deveye ırab, çift hörgüçlü deveye fâlic veya buht iyi koşan veya yarış devesi içinde hecin adı verilmiştir. Bkz. Ahmet Önkâl, Nebi Bozkurt, “Deve”, *DİA*, İstanbul 1994, IX/223.

49 Arap dilinde deve ile beş-altı bin civarında farklı adlandırmaya rastlanıldığı belirtilmektedir. Bunlar devenin yaş, cinsiyet gibi özelliklerine bağlı kalarak yapılan adlandırmalardır. Bu ise devenin Arap kültüründeki yerinden ve öneminden kaynaklanmaktadır. Bkz. Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, s.34.; Bkz. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s.57. Bazı halkların önemsedikleri şeyler için çok sayıda sözcüğe sahip olmaları düşündürücüdür. Mesela tatlı patates yetiştiren bir halkın bu konuda çok sayıda sözcüğe sahip olduğu görülmüştür. Bu konuda bkz. Günay, *Dil ve İletişim*, s. 21.; Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belazuri, *Futuhu’l-buldan*, Müessesetü’l-Mearif Beyrut 1987, s.388. Deve ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Önkâl, Nebi Bozkurt, “Deve”, *DİA*, İstanbul 1994, IX/222-226.

50 Örneğin Eskimoların kar ve soğuk ve bir dereceye kadar da denizle ilgili geniş bir sözcük dağarcığı mevcut iken, kum için böyle bir imkânları yoktur. Bedevi Araplar’da çevrelerini saran kum için önemli bir taşıt aracı olan deve için veya önemli besin maddeleri olan hurma için değişik eş anlamlı sözcükler mevcuttur. Her iki toplum da yaşamları için önemli olanlarını isimlendirmiş yaşamı için en önemli olanları daha da derinliğine giderek işlemiştir. Değişik toplumlarda aynı nesnelerin değişik anlamları sınıflandırma işinin ne kadar tüm kültüre bağlı bir işlem olduğunu gösteriyor. Bizim için ve başka bir toplum için buğday gıdanın ta kendisidir. Fakat doğu Asya toplumları için bunun fazla bir anlamı yoktur. Özetle sınıflandırma toplumdan topluma değişen bir işlemdir. Bunun da ötesinde belirli bir kültürün içinde her grubun kendine göre bir sınıflaması vardır. Mardin, *İdeoloji*, s. 99-100.

51 Cündioğlu, Dücan, “Matbu Türkçe Kur’an Çevirileri ve Kur’an Çevirilerinde Yöntem Sorunu”, 2.Kur’an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s.229.

kültür ve buna bağlı olarak o topluma özgü bir anlam evreninin olması pek doğaldır. Bu açıdan hiçbir insanın, kendisine yabancı bir anlam evrenini tam olarak anlaması ve o dilin dünya görüşü içine girmesi hemen hemen imkânsızdır. Çünkü kendi içinde yetiştiği dil ve kültür ona belli bir yön ve belli bir anlam dünyası sunmuştur.⁵² Bu açıdan bakıldığında dile sırf bir düşünme aracı olmayıp düşüncenin onun içerisinde şekillendiği bir kalıp olarak bakılabilir. Bir çocuk düşünmeyi kendi toplumunun dilini, kendisine sunduğu imkânlar aracılığıyla öğrenir; yine aynı şekilde çocuğun düşünce dünyasının da ana dilinin kendisine sunduğu imkânlarla sınırlı kalacağını söyleyebiliriz.⁵³ Burada düşünce ve dil arasında önemli bir ilişkinin varlığı göze çarpmaktadır.

Kelimelerin kullanımları kültürle ve toplumlara göre değişiklik gösterebilmektedir. Bir kavram bir kültürde olumlu bir anlama sahipken aynı kelime başka bir kültürde olumsuz bir anlama gelebilmektedir. Bu konuda örnek vermek gerekirse “Tiran” ve “Korsan” kelimeleri verilebilir. Türkçe kullanımlarında “tiran” kelimesi çevresine ve halkına zulmeden kişi anlamına gelmektedir. “Korsan” ise yasal iş yapmayan anlamında eylemlerini onaylamadığımız kişi anlamında kullanılmaktadır. Eski Yunanlılarda ise bu kelimeler Türkçe’de olduğu gibi olumsuz bir anlam içermiyordu. Aynı zamanda bu kelimeler toplum tarafından ayıplama ve kınama unsuru taşıyan kelimeler değildi.⁵⁴

3. Kur’an-Dil İlişkisinin Mahiyeti Üzerine

Kur’an-ı Kerim, tarihin belli bir döneminde, belli bir topluma Arapça olarak vahyedilmiştir. Kur’an’ın Arapça olarak vahyedilmiş olması, esasen vahyin anlamı ve indiği toplumda konuşulan dil dizgesi arasında bir aykırılığın olmaması anlamına gelir. Böyle bir aykırılığın olması durumunda vahyin mesajının anlaşılması mümkün olmazdı. Dolayısıyla Kur’an’ın kendisine muhatap seçtiği insanlarla anlaşabilmesi ve anlamlı bir ilişki kurabilmesi, muhatap aldığı insanların dilini seçmesi ve o anlam evreninden seslenmesi tabî bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Zaten Kur’an sıkça kendisinin *Arapça bir Kur’an*⁵⁵ olduğunu vurgular. Bu ifadelerden Kur’an’ın anlaşılmasının Arap-

52 Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 64.

53 el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s.105.

54 John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, çev.: İbrahim Emiroğlu, Abdülâtif Tüzer, Ankara Okulu Yay., s.47.

55 *Arapça Kur’an* nitelemesi için bkz. 12.Yusuf,2; 20.Taha,113; 39.Zümer,28; 41.Fussilet,3; 42. Şura,7; bu ayetlerde Kur’an’ın Arapça olmasına vurgu yapılırken Kur’an’ın anlaşılması dile getirilmektedir. “Biz onu Arapça bir Kur’an olarak indirdik ki anlayasınız.” 12.Yusuf, 2. Burada şuna dikkat edilmelidir ki Kur’an’ın Arapça vahyedildiğini ifade eden ayetler yeniden bilinen bir şeyin bildirilmesini amaçlamaz. Aksine yeni bir tarihsel fenomenin çıkmakta olduğunu gösterir. Bu fe-

ça oluşuna bağlandığını görmekteyiz. “*Elif Lam Ra. Bunlar apaçık kitabın ayetleridir. Biz onu Arapça bir Kur’an olarak indirdik ki anlayasınız.*”⁵⁶

Dolayısıyla Kur’an’ın Arapça vahiy olması konuşulan dil dizgesiyle vahyin dil dizgesi arasında aykırılığın bulunmaması anlamına gelmesi demektir. Kur’an için toplumun dilsel alışkanlıklarını birebir yansıtmamasından söz edebiliriz. Kur’an’ın ilk hitap çevresinin dilini kullanmış olması her şeyden önce mesajın anlaşılabilirliğinin zorunlu şartıdır. Kur’an’ın dilden en temel beklentisi iletişim olduğu için, dili o günkü durumunu sorgulamaksızın kullanmıştır.⁵⁷

Muhammed Esed’in (1900-1992) de vurguladığı gibi bütün vahiyler insanlar tarafından anlaşılın diye vahyedilmiştir. Vahiyleri ulaştırmakla görevli Peygamberler hangi kavimdense hitapta ilk etapta onlara olacağı için, o kavmin diliyle indirilmiş olması zorunludur; Kur’an’ın evrensel bir mesajı ve hedefi olmasına rağmen bu açıdan bir istisna olarak görülmemelidir.⁵⁸ “*Biz her elçiyi, mutlaka kendi halkının diliyle (vahyedilmiş bir mesajla) gönderdik ki hakkı onlara açık ve dolaysız biçimde ulaştırabilsin....*”⁵⁹

İnsanlara ulaştığı haliyle Kuran-ı Kerim Arapça olması bir taraftan tabî bir dil ile ifade edilmesini ve bu dilin kuralları içinde ifade edildiğini gösterirken, diğer taraftan da bunun da ötesinde, lisanî olanın bütün özelliklerini üzerinde taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla Kur’an’ın Arapça ve lisanî olması anlaşılabilirliğinin de esasını teşkil et-

nomen yalnızca bir dilin farklı bir kullanım ve anlam alanına transfer edilmesiyle değil, aynı zamanda bu dilin içinde bulunan toplumun da yeni bir anlam ve davranış alanına transfer edilmesiyle ortaya çıkan bir fenomen olarak ta bakılabilir. Yani *Arapça Kur’an* nitelemesi dilin bilinen sınırlarının ötesinde yeni şeyleri söyleyebilme imkanını içinde barındıran bir ifadedir. Kur’an eski şirke dayalı dünya görüşünü yıkarak tevhid eksenli yeni bir dünya görüşü inşa etmiştir. Dolayısıyla bu ifadeler yeni bir inşa anlamında okunabilir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Burhaneddin Tatar, “Toshihiko İzutsu’nun Kur’an Semantiği Üzerine Çalışmalarının Kur’an Hermenötiğine Katkısı,” *Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu*, D. İ. B. Yay., Ankara 2003, s.220. Kur’an’ın Arapça olarak indirildiğine dair bazı haberler için bkz. Abdullah Muhammed b.İsmail el-Buhari, *el-Camiu’s-Sahih*, Kitabı Fedaili’l-Kur’an, 2.

56 12.Yusuf, 1-2.

57 Ömer Özsoy, *Sünnetullah-Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yay., Ankara 1994.s.25; Kur’an’ın kendi dili için kullandığı Arabî nitelemesi aslında sadece dilsel bir nitelemenin ötesinde dili kendisinden bağımsız sayamayacağımız kültür ve zihniyeti de içine alan bir nitlemedir. Çünkü Kur’an tarihin belli bir döneminde muayyen bir muhatap kitleye (Araplara) yöneltilmiş bir hitaptır. Kur’an’ın Arabî karakteri hakkında bkz. Özsoy, *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyât, Ankara 2004, s.13.

58 Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı, Meal-Tefsir*, çev.: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1997, s.499.

59 14.İbrahim, 4.

mektedir.⁶⁰ Aslında dinî dil veya din dili obje dili denilen eşyanın isimleri ve onlar arasındaki ilişkilere dayanması bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak dinî dil, obje dilinden daha fazlasını ihtiva ve ifade ettiğini belirtmeliyiz. Aslında din dili nev-i şahsına münhasır bir dildir.⁶¹ Yani kendine ait bir dil ile muhataba seslenmektedir. Bu açıdan bakıldığında dînî dil, obje dilini kullanmakla birlikte bunun da ötesini ifade eden bir dildir. Zira mesajın anlaşılması mesajın konuşulan dilden seçilmesini zorunlu kılmaktadır.

İslam vahyi aslında Hristiyanlıktan ayrı olarak lisanî bir vahiy olarak nitelendirilebilir. Bilindiği gibi Hristiyanlık zatî özellikler gösteren bir vahiy anlayışına sahiptir. Yani Hz. İsa bizzat vahyin kendisidir ve vahiy onun şahsında toplanmıştır. İslam vahyinde zatî özellikler yerine vahiy kendisini lisanî olarak ortaya koymaktadır. İlk dönem eserlerinin genellikle dilin kurallarını veya müfessirin bilmesi gereken kuralların başında dilin işleyiş kuralları, dilin yapısı gibi konular gelmektedir. Mesela çoğu müfessir eserinin başında dilin kurallarına ilişkin birtakım açıklamalarda bulunmuştur.⁶² Bundan dolayı tefsir başta olmak üzere İslam ilimleri dilin kuralları ve söyleyiş biçimine önem vermiştir. Dolayısıyla İslam medeniyeti dil üzerinde yükselen bir medeniyet olarak tasvir edilebilir. Böylesi bir zeminin varlığı, çıkarımların daha objektif ve yerinde olmasına imkân tanıdığı söylenebilir.

Kur'an dilinin kelimeleri, ifadeleri ve üslûbunun Peygamber döneminde kullanılan, İslam öncesi Araplar tarafından anlaşılan ve bilinen bir dil olduğu tarihen sabittir. Bunun göz önünde bulundurulması Kur'an ifadelerinin doğru biçimde anlaşılmasına

60 Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, Gelenek Yay., İstanbul 2003, s.156.

61 Bunu İngilizce de kullanılan anlamıyla söylersek din dili "odd" bir dildir. "Odd" kelimesi İngilizce de garip, tuhaf, tek, bambaşka, olağan üstü gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, ed. Frederic C. Mish 1990, s.818. Her ne kadar din dili bu özellikleri gösterse de obje diline dayanması ve bu dilden bir evren inşa etmesi doğal bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Şayet böyle olmasaydı mesajın anlaşılması ve yerleşmesi imkansız hale gelirdi. Görgün, *Anlam ve Yorum*, s.73. Din dili hakkında daha geniş bilgi için bkz. Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık Kayseri, t.y. Yine aynı şekilde din dilinin özelliklerinden biri ikna edici olmasıdır. Bu dilde konuşan birisi vardır ve karşdakileri ikna etmeye dönük birtakım dilsel kullanımlara başvurulur. Kur'an-ı Kerim'de konuşanın Allah olduğu göz önünde bulundurulursa kullanılan dilde bu yapıya uygun birtakım ifadeler rastlanır. Bkz. Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, çev.: Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 1999, s.184.

62 Mesela Fahrüddin er-Razi'nin tefsirinin başında dilin kurallarına, lafızların medlullerine ilişkin pek çok açıklamalar mevcuttur. Lafızların medlullerini bilmenin en iyi yolunun iştikak (kelimelerinin türediği kök) bilgisi olduğu, kelimenin ne anlama geldiği, lûgat bilgisine ilişkin bilgiler ve açıklamalar gösteriyor ki İslam geleneğinde dilin yapısına ve işleyiş üzerinde yoğun çaba sarfedilmiştir. Ayrıca Tefsir yapacak kimsede iyi bir dil mantığının ve bilgisinin olması şartı getirilmiştir. Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü'l-gayb*, Daru'l Fikr, Beyrut 1993, I/21-30.

katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o Kur'an diline aşina olan ve onu anlayan Araplara hitap etmiştir.⁶³ Bu hitap esnasında müşrik Araplar tarafından Kur'an'ın diline karşı herhangi bir karşıtlığın olmaması bunu destekler mahiyettedir. Sadece Kur'an vahyinin dili konusunda Hz. Peygambere şair, mecnun gibi yakıştırmalara karşılık Kur'an-ı Kerim ısrarla peygamberin dilinin Arapça olduğunu yabancı birinin lisanı olmadığını savunur. "*Arab'a yabancı söz mü?*" gibi ayetlerde bu durum açıkça görülmektedir.⁶⁴ Dolayısıyla Kur'an'ın Arapça oluşuna çok sık vurgu yapılması aynı zamanda anlaşılır olduğunun bir delilidir.

Kur'an'da hitap eden, konuşan Allah'tır. Vahyin alıcısı olarak da Hz. Peygambere hitap edilmektedir. Bu durum Kur'an'da açıkça bellidir. Allah Kur'an'da bazen birinci tekil şahıs olarak konuşur,⁶⁵ bazen de biz şeklinde birinci çoğul şahıs olarak konuşmaktadır. Allah Peygambere Kur'an'ı vahyettiği zaman Peygamberin ait olduğu ve konuşageldiği dili kullanmasından daha doğal bir şey yoktur. Zira, dil toplumun dünyayı algılama ve düzenlemedeki en etkin aracıdır. Bundan dolayı Kur'an için kültür ve olgudan kopuk bir metinden bahsetmemiz mümkün değildir. Ebu Zeyd'in belirttiği gibi "metnin kaynağının ilahi oluşu, muhtevasının olgusalılığı ve onun beşeri kültüre aidiyeti ile çelişmez."⁶⁶ Bunu Ebu Zeyd daha geniş olarak şöyle dile getirir:

Bundan dolayı Kur'an metni hakikati ve özü itibarıyla kültürün ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Kültürün ürününden kastımız Kur'an'ın şekillendiği dil yapısı ve bu dile ait dil pratiği oluşmasındandır. Bununla onun yirmi küsur yılı aşkın bir süre zarfında oluştuğu ve kültürün içinde biçimlendiği kastedilmektedir. Bu apaçık bir gerçek olarak ortaya çıktığına göre, metnin önceden mevcut metafizik bir varlığının olduğuna inanmak, bu apaçık gerçeğin gücünü azaltmakta; dolayısıyla metin fenomenine yönelik bilimsel bir anlayışın imkânını zorlaştırmaktadır.⁶⁷

Kur'an-ı Kerim'in geldiği toplumun kültür, gelenek ve dünya görüşlerini birebir yansıtmıştandır söz edebiliriz. İslam'dan önceki bedevilerin kabul ettikleri basit bir dünya görüşünün izlerini Kur'an'da bulabilmekteyiz.⁶⁸ Bu dünya görüşü ise bedevi

63 İsmail K. Poonawala, "Muhammed İzzet Derveze'nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur'an Hermenötiğine Bir Katkı," çev.: Süleyman Gezer, *G.Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.I., sayı.2, 2002, s.335.

64 16. Nahl,103; 41.Fussilet,44; 26.Şuara,198.

65 W. Montgomery Watt, *Kur'ana Giriş*, çev.:Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, s.81.

66 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı-Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, Çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, s.47.

67 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.147.

68 Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev.: Mehmet Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1992, s.63.; Ayrıca bkz. Watt, *H. Muhammed'in Mekke'si*, çev. Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995, s.17-18.

arapların gündelik hayatlarında önemli bir yer tutan davranış ve yaşayış biçimlerinden oluşmaktaydı. Aynı zamanda tabiatla ilgili algılarının mesaj dilinin oluşumunda önemli etkileri söz konusudur. Söz gelişi yeryüzünün tıpkı çadır içindeki bir halı gibi yayılmış olduğu,⁶⁹ gökyüzünün ise bu çadırın üstündeki çatıyı oluşturduğu⁷⁰ tasavvur edilmektedir. Yeryüzünün sarsılmaması ve yerinden kaymaması için dağların⁷¹ tıpkı fırtınada uçmasın diye bir halının üstüne konan ağır cisimler gibi serpiştirmiş olduğu şaşırtıcı biçimde dile getirilmiştir. Bütün bunların Arapların genel dünya görüşleri ve geleneklerinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

İki varlık arasında iletişimin olabilmesi için ontolojik eşitliğin olması gerekir. Ontolojik eşitliğin olmadığı durumlarda farklı iki varlık arasında müşterek bir işaret sisteminin yokluğu iletişimi imkânsız hale getirmektedir. Bu nedenlerden dolayı, Allah ile insan arasında sözlü konuşma mümkün değildir. Çünkü Allah ile insan arasında ortak bir işaret sisteminin yokluğu ve mahiyetlerinin birbirinden farklılık göstermesi ikisini birbirinden ayırmaktadır. Yukarıda bahsedilen engel, yani ortak işaret sisteminin yokluğu Kur'an vahyinde kaldırılmıştır. Kaldı ki Arap dili, bizzat Allah tarafından Allah ile insan arasında ortak-anlaşma sistemi olarak seçilmiştir.⁷² Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi vahiyler birinci dereceden dille ilgilidir. Vahiylerin iletilebilmesi ancak içinde yaşanan kültürün diliyle ifade edilmesi mümkün olabilmektedir. İzutsu bu gerçeği şöyle dile getirmektedir.

Semitik asıllı üç büyük dinin yani Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in en karakteristik ve ayırt edici müşterek yanı bunlara göre gerçeğin tek garantisinin, Allah tarafından vahyedilmiş olmasıdır. Ancak Allah'ın vahyettiği şey gerçektir. Vahiy gerçekliğin teminatıdır. İslama göre vahiy Allah'ın konuşmasıdır. Kendi iradesini dil aracılığı ile bildirmesidir. Fakat insana ait olmayan esrareniz bir dille değil insanın açıkça anlayabileceği bir dille konuşmasıdır. Burası çok önemli bir husustur. Allah'ın kendi iradesiyle bu konuşma olmasa yeryüzünde İslam'ın anladığı anlamda hiçbir gerçek din olmaz. Bundan dolayı ta başlangıçtan beri İslam'ın dille son derece ilgili bulunması hayrete şayan değildir. Çünkü İslam, Allah konuştuğu zaman meydana gelmiştir. Bütün İslam kültürü esasını şu tarihi gerçekten alır. Allah insana, insanın konuştuğu dille hitap etmiştir. Bu Allah'ın sadece kutsal kitap göndermesi demek değil; bizzat Allah'ın konuşmasıdır.

69 Göğü, korunmuş bir tavan yaptık; onlarsa hala göğün (Allah'ın kudretini gösteren) ayetlerinden yüz çevirmektedirler. 21.Enbiya, 32.

70 Görmedin mi Allah, yerdekileri ve emriyle denizde akıp giden gemileri sizin buyruğunuza verdi. Yerin üstüne düşmesin diye göğü tutuyor. Gök ancak onun izniyle düşer. Çünkü Allah insanlara çok şefkatli ve merhametlidir. 22.Hac,65.

71 Yer onları sarsar diye, onun üstünde yüksek dağlar yarattık ve istedikleri yerlere gidebilmeleri için orada geniş yollar açtık. 21.Enbiya, 31 (meallerini vermiş olduğumuz ayetler 68-69-70 dipnotlarda) yukarıda vermiş olduğumuz düşünceleri dolaylı olarak yansıtmaktadır.

72 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y., s.146.

İşte vahyin manası budur. Vahiy birinci derecede dille alakalıdır.⁷³

Sonuç olarak, din üzerinde konuşulan ve anlaşılabilen bir dili kullanarak, fizik ötesi âlem hakkında mesajını bir dil dizgesi içerisinde, iletişimini sözlü, dilsel metin şeklinde sunabiliyorsa, üzerinde anlaşılabilir ve tartışılabilir olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁴ Buradan hareketle İslam vahyi kendisini dilsel bir metin olan Arapça ile ifade etmesi aslında bu dil üzerinden bazı tartışmaların ve çıkarımların yapılabileceğini göstermektedir. Bu açıdan, gerek tercümelerde gerekse yorumlama etkinliklerimizde Kur'an'ın içinde şekillendiği dilin özelliklerini dikkate almamız, yorumlama etkinliklerimizde önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

73 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.143.

74 J. J. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel- Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev.: Halilrahman Acar, Fecr Yay., Ankara 1993, Çevirmenin Önsözünden, s.13.

I. BÖLÜM

SÖZLÜ VE YAZILI HİTAP/KÜLTÜR

A. SÖZLÜ HİTABIN MAHİYETİ

1. Dil-Söz Ayrımı

Dilbiliminin konusunu, başka bir deyişle nesnesini belirlemek için bu temel ayrımı ilk defa F. de Saussure ortaya koymuştur. Dil, aslında dilyetisinin toplumsal ve kurallaşmış yönüdür. İnsanlar arasında geniş bir sözleşmeden, uzlaşmalar bütününden doğan toplumsal bir kurum olarak bakılmaktadır. Dil bir göstergeler dizgesi olarak iletişimi sağlamaktadır. Bu dizge içerisinde dil göstergelerin nasıl kullanılacağını düzenleyen birtakım kurallar bulunmaktadır. Bu kurallara göre aslında soyut olan dili insanlar kendi telaffuzları, kendi kültürel edimleri çerçevesinde söze dönüştürmektedirler. Bu açıdan söz bireysel bir eylemdir, dili oluşturan kurallar ve göstergeler bütünü, o dili konuşan kimseler tarafından uygulanmaya konması başka bir deyişle dilin gerçekleştirilmesidir.¹

Sözlü ve yazılı dil arasındaki ayrımın belirtilebilmesi için bir ön kavrama ihtiyaç duyulmuştur. Bu ön kavram ise söylemdir. Dil ise bir söylem içinde konuşulmakta ve yazılmaktadır. Ferdinand de Saussure tarafından dil ve söz arasında yapılan ayrım çoğu düşünöre ilham kaynağı olmuştur. Buna göre dil bir söylem içerisinde konuşulur ve yazılır.² Dil-söz ayrımının anlaşılabilmesi için öncelikli olarak söylem kelimesinden ne anlaşıldığının ortaya konulması gerekmektedir. Söylem ise dilbilimcilerin dil sistemleri ya da linguistik kodlar dedikleri şeyin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Dilin temel birimi gösterge ise söylemin temel birimi tümcedir. Dil ve söz (söylem) birbirinden bazı farklarla ayrılmaktadır. Buna göre; söylem zamansal olarak ve bir şimdi içerisinde gerçekleşir. Dil sistemi ise zamanın dışındadır ve her zaman vardır. Dilin bir öznesi yoktur “kim konuşuyor?” sorusu bu anlamda geçerli değildir. Buna karşılık söylem bir dizi karmaşık göstergeler yardımıyla (şahıs zamirleri) aracılığıyla konuşmacıya geri göndermeler yapar. Bu durumda söylem anı kendi kendine gönderme yapan bir şeydir. Söylem her za-

1 Zeynel Kıran, *Dilbilime Giriş*, Yayına Haz., Ayşe (Eziler) Kıran, Seçkin Yay., Ankara 2002. s.113-114.

2 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, t.y., s.3.

man birşeyler hakkındadır. Betimlemek, anlatmak ya da temsil etmek zorunda olduğu bir dünyaya gönderme yapar. Dilin sembolik işlevi söylem içinde gerçekleşir. Dilin yalnızca iletişimin koşulu olmasına ve bunun kodlarını sağlamasına rağmen bütün mesajların alınıp verildiği yer söylemdir. Bu anlamda söylemin bir dünyası olduğu gibi bir başka kişisi, seslenilen, hitapta bulunulan bir muhatabı da vardır.³ Bu ayrım dilbilimcilerde sistem/olay, kod/mesaj şeklinde sınıflandırılmıştır. Dilin dilbilimiyle söylemin dilbiliminin kuralları farklıdır. Dilin temel birimi gösterge, söylemin temel birimi tümcedir. Dil ise bir söylem içerisinde yazılmakta veya konuşulmaktadır.

Buraya kadar anlattıklarımızı Kur'an'a uyguladığımız vakit şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim bilindiği gibi geldiği topluma Arapça olarak hitap etmiştir. Kur'an'ın hitap ettiği dil, yani Arap dili yeryüzündeki dillerden sadece biridir. Fakat hitap seçtiği insanlara belli bir bağlamda ve toplumsal ortamda gerçekleşmiştir. Kur'an Arap dilinin (lisan/language) özel bir sözünü (kelam/parole) temsil eder ve her söylem gibi o da sözlük, gramer, söz dizimi, anlam, retorik açısından Arap dilinin kurallarına tabidir.⁴ Kur'an'ın geldiği topluma seslenmesini bir söylem (hitap) olarak ele alabiliriz. Bu söylem bilindiği gibi yazılı bir söylem olarak değil sözlü bir söylem olarak tezahür etmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi söylemin kendisine seslenilen bir muhatabı vardır ve iletişim bir konuşma bağlamı içerisinde gerçekleşir. Bu açıdan Kur'an'a bakıldığında Kur'an pasajlarının her biri şu anda yazılı bir söylemdir. Fakat bizim bu yazılı söylemi anlayabilmemiz için söz-dışı/metin-dışı bağlama ulaşmamızı gerekli kılan bir sözü vermektedir. Kur'an metninin tamamı ise çok sayıda sözden oluşan bir sözler mecmuasından başka bir şey değildir. Bu anlamda yalnızca bu sözler mecmuasıyla baş başa olan bir okur Kur'an'ı anlamak için lazım olan araçlardan sadece bir kısmına sahip anlamına gelir. Kaldı ki Kur'an metni (yazılı söylem) Kur'an hitabının (sözlü söylem) kronolojik sırasını, hitap ortamının şartlarını, muhatapların vahiy karşısında ki tutumlarını, hislerini, sevinçlerini, üzüntülerini hatta bazı durumlarda "Allah'ın kalplerde olanı bilir" şeklinde ifadelerinde muhatapların o ruh halini; kısaca sözün yaşayan canlılığını bize nakletmemektedir.⁵

3 Ricouer, "Anamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Paul Rabinow, William Sullivan, çev.:Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s.27-28.

4 Ebu Zeyd, "Kur'an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı", çev.: İsmail Albayrak, *İslamiyât*, cilt 7, sayı 1- 2004, s.47.

5 Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslami Araştırmalar*, c.IX, 1996, s.138.

2. Sözlü Dil

Dilin sesli göstergeler aracılığıyla insanların anlaşmasını sağlayan bir yeti olarak tanımlanmasından dolayı dilbilim, dilin sesli özelliğine öncelik vermiştir.⁶ Dili oluşturan özelliklerin başında anlamlı ses birlikleri vardır. Konuşma eylemi de temelde sese dayalı bir eylemdir. Sözlü dil ise sese dayalı bir dildir. İnsanların birbirleriyle anlaşmak için sesli olarak kullandığı göstergeler dizgesine sözlü dil ya da konuşma dili denir. Sözlü dil terimiyle burada sadece konuşarak, ağızla dile getirilen söylemi anlamak gerekir.⁷ Konuşma, insanoğlunun şüphesiz en önemli etkinliklerinden biridir. İnsanoğlu bu etkinlik sayesinde diğer varlıklardan ayrılır. İlk dilbilimciler yazılı ve sözlü dil ayrımına karşı çıkmışlardır. Dilin sözlü niteliğini sezmesine karşın, belki de tam tersine sezdiği için Saussure (1959) ve bazı dilbilimciler yazının konuşma dilini sadece görünür biçimde yeniden temsil ettiğini savunmuşlardır.⁸

Genellikle dil derken zamanın akışı içerisinde yan yana sıralanmış sesler dizgesi anlatılmak istenmektedir. Konuşma dilinin daha temel olduğu, yazının ise konuşma dilinin bir imgesi, seslerin grafiklerle gösterilmesidir. Buradan hareketle yazı dili ile konuşma dilinin birbirine uymadıklarını söyleyebiliriz. Konuşmada yüz ifadesi, ahenk ve vurgu gibi özellikler önemli bir rol oynar. Yazı dilinde bu bahsedilenler noktalama işaretleri ve belli deyimlerle veya sözün vurgulu olduğunu belirten işaretlerle giderilmeye çalışılmaktadır.⁹ Dil araştırmalarında dilbilimsel yaklaşımın önemli bir özelliği şudur: O, sadece yazı ile değil (genellikle daha fazla üzerinde durup ona vurgu yaparak) konuşma dili ile de ilgilenmektedir. Dilbilimciler yazı dili ve konuşma dili arasında ayrımlar yaparak konuşma dilinin yazı dilinden daha önemli olduğu ve onu öncelediği görüşündedirler. Sözlü dil bir eğitime ihtiyaç duyulmadan- çevreden, geleneklerden, kültürden, günlük hayatın normal akışında- öğrenilebilir. Fakat yazılı dil için bu söz konusu değildir. Yazılı dilin öğrenilmesi eğitime bağlıdır ve belirli bir eğitimden sonra kazanılabilecek bir yetenektir. Dolayısıyla okuma-yazma bilmek aynı zamanda bir eğitim görmek anlamına gelmektedir.¹⁰ Daha sonra göreceğimiz gibi yazılı dilin dizgesiyle sözlü dilin dizgesi birbirinden bazı farklarla ayrılır. Yazılı dil, birtakım gramer kurallarına bağlı

6 Kıran, *Dilbilime Giriş*, s.111.

7 Günay, *Dil ve İletişim*, s.92.

8 Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür, Sözün Teknolojileşmesi*, çev.: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul 1995, s.30.

9 Kıran, *Dilbilime Giriş*, s.111.

10 Günay, *Dil ve İletişim*, s.37.

iken sözlü dilin yapısı daha serbesttir. Özellikle Kur'an öncesi dönemde Arapça'nın belli kurallara bağlanmaması, dilin işleyişinin sözlü dil üzerinde devam etmesinde bunu izlerini görmekteyiz. Bilindiği gibi Arapçada normatif dil kuralları, hicri 2. asırda Halil b. Ahmed'in (170/786) ve Sibeveyh'in (180/796) çabaları sonucunda konulmuştur. Yazılı dile yön veren kurallar bir anlamda normatif dil kurallardır. Fakat sözlü dil veya konuşma dilini belirleyen ise muhatabın durumu ve konuşma bağlamındaki birtakım olaylardır. Konuşma dilinde karşıda bir muhatabın varlığı belli bir iletişim bağlamında konuşmanın geçmesi konuşma dilinin, üslûbunun farklı olmasına yol açmaktadır. İbn Haldun'un da belirttiği gibi dil sonradan elde edilen bir melekedir. Bu meleke özellikle muhatabın sözlerini dinleyerek ve bunların zamanla yerleşmesi sonucunda oluşmaktadır. Küçük bir çocuk önce dili kelimelerden yola çıkarak muhataptan alır. Daha sonra bunların cümle içinde kullanımlarını öğrenerek belli bir dil yapısına ulaşmaktadır. Sonuçta ise bütün bunlar sağlam bir dil melekesinin oluşmasını sağlamaktadır. Bundan dolayı dilin ilk durumu tamamen konuşma ve dinlemeye dayalı olarak yerleşip gelişmektedir.¹¹ Dilbilimciler konuşma dili veya sözlü dil kullanımının en az dört şekilde yazı dilinden öncelikli veya daha temel olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunları şöyle özetlemek mümkündür;

1. İnsanlar, yazmadan çok önceleri konuşma yetisine sahip olmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında sözlü dil yazılı dili öncelemektedir. Günümüzde konuşulan fakat yazılı formu bulunmayan pek çok dil vardır.

11. Çocuklar okuma yazmaya başlamadan önce doğal olarak konuşmayı öğrenir ve dilleri sözlü dil üzerine şekillenir. Dolayısıyla çocuklar yazmayı öğrenmeden çok zaman önce konuşmayı öğrenirler.

111. Yazı dili herhangi bir kayıp olmadan konuşma diline büyük ölçüde dönüştürülebilir. Fakat bunun tersi doğru değildir. Söylenen bir şeyi yazacak olsak ondan büyük ölçüde bir şeyler kaybederiz. Çünkü sözlü dilde yan dil diyebileceğimiz bir durumun varlığı söz konusudur. Bunlar ise sözün dışında konuşmaya yardımcı olan, jest, mimik vb. hareketlerden oluşan unsurlardır. Bunlar yazılı dilde olamayan sözlü dile ait olan özelliklerdir. Yazılı dilde bunların yerlerine noktalama işaretlerinin kullanılmasıyla eksiklikler giderilmeye çalışılmaktadır.

1v. Diğer bir özellik ise hayatımızda konuşmanın yazmadan çok daha büyük rol

11 Bkz. Abdurahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, Daru'l-Bâz, Mekke 1978, s.554-555.

oynamasıdır. Biz yazarak geçirdiğimizden çok daha fazla zamanı konuşarak geçiririz.¹²

Dil, sözlü ve yazılı dil olarak ikiye ayrılmaktadır. Dilbilim açısından temel olan sözlü dildir. Çünkü yazı dili sözlü dili tam olarak yansıtamamaktadır. Yansıtırsa bile yetersiz ve eksik yansıtabilmektedir. Yazı, seslerin kendinden önce ve sonra gelen seslere; seslerin sözcüklerin başında ortasında ve sonunda gelmelerine; kapalı ve açık hecelerde kullanılmalarına hecelerin aldıkları vurgulara göre gösterdikleri sese ait değişiklikleri yansıtmamaktadır. Sözü söylemesi esnasında vurgunun nereye yapıldığını, tonlama ve ezgi özelliklerini göstermez. Sözlü hitap durumunda kullanılan özellikler -durak, tonlama jest-mimikler vb.- her ne kadar yazıda virgül, nokta, soru, ünlem gibi noktalama işaretleriyle yansıtılmaya çalışılsa da durak ve tonlamanın yerini ancak belli ölçüde yansıtabilir.¹³

Dilin sözlü ve yazılı olarak kullanılmasına göre ikisi arasında bazı farklılaşmaların olması doğal bir süreçtir. İnsanlar kendi aralarında iletişim kurarken sözlü ve yazılı dil kullanmalarının yanı sıra birtakım jestler ve mimiklerle de iletişim kurarlar. İletişimin sözlü ya da yazılı olmasına göre kullanılan dilde birtakım dilbilgisel ve anlatım farklılıkları meydana gelir. Konuşma dili yazı dilinde kolay kolay gösterilemeyecek olan çok daha çarpıcı özelliklere sahiptir. Özellikle prosodic (bürünsel) [ifadenin vezni seslerin uzunluk kısalık ve vurgusuyla ilgili olan] ve paralinguistik özellikler olarak bilinen niteliklere sahiptir. Prosodik özellikler öncelikli olarak genellikle ses-iniş çıkışı ve vurgu kategorileri altında alınan konuşları içerir. Biz konuşurken bunlara ilave olarak, dilsel olmayan pek çok süreçler kullanırız.¹⁴ Ses-iniş çıkışları ve vurgunun semantik yapısı başlı başına bir konudur. Ancak ritm, tempo ve yüksek sesli oluş gibi paralinguistik özellikler de anlam taşımaktadır. (örneğin bağırma ve fısıldama oldukça anlamlıdır.) Biz konuşurken, bunlara ilave olarak dilsel olmayan pek çok işaret de kullanırız. Paralinguistik terimi kimi zaman bu işaretler için de kullanırız. Bir gülme veya göz kırpması hareketi, söylediğimiz bir şeyi gerçekten kastetmediğimize işaret etme konusunda alaycı bir ses iniş çıkışı kadar iyi fonksiyon icra edebilir.¹⁵ Özellikle Peygamberin muhatabın sorusu karşısında bazen gülmesi, bazen konuşmaması muhatabın düşüncesini

12 F.R. Palmer, *Semantik "Yeni Bir Anlambilim Üzerine"*, çev.: Ramazan Ertürk, Kitabiyât, Ankara 2001, s.20.

13 Sabahat Tura, "Dilbilim ve Halkbilim" *Türkiye'de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler*, der. Seyfi Karabaş, Yaşar Yeşilçay, Baylon Matbaası, Ankara 1977, s.212-213.

14 Palmer, *Semantik*, s.20-21.

15 Palmer, *Semantik*, s.21.

onayladığı veya onaylamadığı anlamına gelebiliyordu. Anlam her zaman olmasa da karşılıklı olarak muhatapla Peygamberin bedensel hareketleriyle belirlenebiliyordu. Fakat Peygamberimizin bu sözleri kayıt altına alınmasıyla konuşma ortamında mevcut olan jestler, mimikler, sözün söyleniş biçimi tam olarak yansıtılması mümkün değildir. Muhtemelen bundan dolayı bazı ravilerin Peygamberin ilk olarak sözlü olarak söylediği sözleri tekrar oluşturma gayretiyle Peygamberin yapmış olduğu hareketleri veya beden dilini aktarma yoluna gitmişlerdir. Ravilerin sözün ilk söylendiği zamanda mevcut olan canlı ortamını tekrar inşa etmek, yaşatmak yoluna gittikleri söylenebilir. Mesela Hz. Peygamber Cebrail tarafından kendisine öğretilen abdest alma tarzını ashabından İbn Mesud’a öğretirken “kalk bana su dökte sana Cebrail’in abdestini öğreteyim demiştir.” Bu söz her tabakaya mensup ravi tarafından tekrar edilerek daha sonra gelen ravilere öğretilmiştir. Yani abdest Cebrail tarafından Hz. Peygambere nasıl öğretildiyse, Peygamberde ashabına bunun uygulamasını göstermiş ve daha sonra hadîs söz ve hareket olarak raviler tarafından naklonulmuştur. Yine aynı şekilde Peygamber kadere imanın lüzumunu belirttikten sonra sakalını kavrayarak “kadere hayrına ve şerrine, tatlısına ve acısına iman ettim” buyurmuştur. Peygamberden bu hadîsi nakleden Enes b. Malik aynı şekilde sakalını tutarak Peygamberin sözünü tekarlamıştır. Bu davranış biçimi daha sonra gelen bütün tabakalarda tekrarlanmıştır. Görüldüğü gibi hadîs raviler tarafından fiili ve kavli olarak nakledilmiştir.¹⁶

Ses tonunda, konuşmadaki iniş-çıkışlarda, konuşmanın hız ve perdesinde, sesin yüksekliğinde, vb. anlam taşıyan farklılıklara verilen genel isim yandildir. (paralanguage)¹⁷ Gerçek bir konuşmada yüz yüze temasın getirdiği yakınlığa muhtaçtır. Bu durumda mimikler ve el hareketleri sözcüklerden ve cümlelerden daha önemli hale gelmektedir. İnsanlarla ilişki durumlarında ifadeleri sadece söylenen sözler belirlemez aynı zamanda konuşmaya eşlik eden bedensel davranışlar belki söylenen sözlerden daha anlamlıdır ve çok daha yerinde fonksiyon icra edebilirler. Burada Latince’de kullanılan *sentire* fiilinin kullanımı örnek verebiliriz. Çünkü bu kelime İngilizce hem *sentence* (cümle) hem de *sentience* (sezgi) sözcüklerinin kaynağıdır.¹⁸ Kaldı ki dilin, özellikle

¹⁶ Bu konuda bkz. Talat Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1985, s.311-312.; Ayrıca Hz. Peygamberin çeşitli olaylar karşısında sergilemiş olduğu beden dili konusunda bkz. Mahmut Kavaklıoğlu, “Sergilediği Beden Dili Açısından Hz. Peygamber”, *G. Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c.III, Sayı 6, s.56-80.

¹⁷ Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s.163.

¹⁸ Barry Sanders, *Öküzün A’sı: Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*, çev.: Şehnaz Tahir, Ayrıntı Yay., İstanbul1999, s.32.

konuşma dilinin temel fonksiyonu bilgi vermek ya da insanlara bir şeyler aktarmak değildir; aksine farklı fonksiyonlar icra etmektedir.¹⁹ Cahız’ın da belirttiği işaret dili farklı anlamlar taşıyabilmektedir. İnsanlar elle, başla, gözle, kaş ve omuz hareketleriyle muhatapla ilişkide bulunabilirler. Şayet iki şahıs birbirinden uzaktaysa bu durumda kılıç veya kırbaç gibi aletler belli bir anlam taşır. Kılıç taşıyanın durumuna ve kılıcın hareketlerine göre, tehdit ve uyarı anlamına geldiği gibi başka anlamlara da gelebilir.²⁰ Sözlü dilin dinamizmini şu sözler gayet güzel bir şekilde özetlemektedir. “İşaret ve lafız ortaktır. İşaret lafız için ne güzel yardımcıdır. Ve işaret lafzın ne güzel tercümanıdır.”²¹ derken sanırım vurgulamaya çalıştığımız konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Câhız burada beden dili ve buna eşlik eden sözün insanların duygu ve düşüncelerini ifade etmede etkili bir unsur olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda bir hatibin İskender’in ölü halde bulunduğu yatağın başında durup “İskender dün bugünden daha iyi konuşuyordu. Bugün ise düünden daha iyi öğüt veriyor” şeklindeki nitelemesini aktarmaktadır.²²

Daha önce bahsettiğimiz gibi sözlü dilde yazılı dilde olmayan birtakım işlevler söz konusudur. Sözlü dilin karşıda bulunan, seslenilen bir muhatabının olması onu bir ölçüde farklılaştırmaktadır. Dilbilim şemasında iletişim ögeleri, mesajı konuşan, bunu işiten, araç veya kanal, kural, durum ve mesajdan oluşan, altı ana faktörü ile (her işlev, faktörlerden biriyle ilişki içinde olacak şekilde) ilişkilendirilir. Bu işlevlerin ise hissi (emotive), çağrışımsal, duygusal (phatic), metalinguistik, atıfsal ve şiirsel işlevler adı verilir. Bu sayılan özelliklerin belli iletişim bağlamında olan ilişkiler ve sözlü dilde daha yoğun olarak bulunan özellikler olduğunu söyleyebiliriz.²³ Yazıya geçirildiğinde bu işlevlerde birtakım değişimlerin olması kaçınılmazdır. Buradan hareketle Kur’an’ın mushaf haline gelmeden önce karşıda muhatapları olan belli bir iletişim bağlamında mesajını insanlara ilettiğinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Kur’an’ın karşısında kendilerine seslenilen canlı muhataplarının olması büyük ölçüde Kur’an hitabının yazılı bir metin üslubundan daha çok sözlü bir dil üslubunun olması dikkat çekmektedir.

19 Palmer, *Semantik*, s.22.

20 Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız, *el-Beyan ve’t-Tebyin*, tahk.: Abdüselam Muhammed Harun, Daru’l-Ceyl, Beyrut t.y., I/77.

21 el-Cahız, *el-Beyan*, I/77.

22 el-Cahız, *el-Beyan*, I/81.

23 Ricouer, *Interpretation Theory*, s.180. Bu sayılan özellikler Roman Jakobson tarafından geliştirilen iletişim modelleridir. En az iki kişinin konuşacağı bir dil vasıtasıyla iletişim oluşmaktadır. İletişim ise verici ve alıcıdan oluşan ikilidir. Vericinin alıcıya söyleyeceği sözler bildiriye oluşturmaktadır. Oluşan bildirilerde belli bir bağlamda sözlü ve yazılı dil dizgesi şeklinde olmaktadır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Günay, *Dil ve İletişim*, s. 219-234.

B. SÖZLÜ KÜLTÜRÜN TEMEL ÖZELLİKLERİ

1. Bilgilerin Kaydının Bellekte Yapılışı/Yazısızlık

Sözlü geleneklerde, bilgilerin kuşaktan kuşağa aktarılmasına imkan veren kayıt malzemelerinin bulunmaması veya yetersiz olması bilgi kaynaklarının derlenip toplanmasını yorucu bir uğraş haline getirmektedir.²⁴ Dolayısıyla bu kültürlerde büyük ölçüde hafıza, bilgilerin korunmasında ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir araç haline gelmektedir.²⁵ Sözlü gelenek üzerine şekillenen toplumların yazılı metinden yoksun olmalarından dolayı bilginin korunması ve aktarılması hafızaya önemli bir rol biçmektedir. Hafıza bir anlamda kayıt yeri haline gelmektedir. Sözlü kültürlerde bilginin hafıza ve hatırlamayla eşdeğer sayılması bilgilerin biçimlenmesinde²⁶ hafızanın önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu anlamda sözlü kültürlerde belleğin işlevsel bir özelliğinin olduğunu söyleyebiliriz. Sözlü kültürlerde bütün kültürel bilgiler büyük ölçüde çok az kayıt imkânı olmasından dolayı zihinde saklanır yani ezberlenir.²⁷ Nasıl ki günümüzde yazı daha

-
- 24 Sözlü geleneklerde bellek ve hatırlama konularında daha geniş bilgi için bkz. Jack Goody, *The Power of The Written Tradition*, Smithsonian Institution Press, Washington and London 2000, s.26-46.
- 25 İslam'ın ilk dönemlerinde kullanılan yazı malzemelerine baktığımız zaman bu durum açıkça görülmektedir. O günün şartlarında mevcut yazı malzemeleri yaprak, ağaç parçası, düzgün taş, deri parçaları, kürek kemiği vb. malzemelerden oluşmaktaydı. Ayrıca Yemame gününde kurrâ'nın çoğunun şehid olmasıyla birlikte, ezberlerde olan Kur'an'ın çoğunun kaybolur endişesiyle cem' edilmesi ve mushaf hale getirilmesi, hafızaya verilen önem bakımından anlamlıdır. Bu konuda bkz. Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 2001, I/295,304; Abdullah Dıraz, *Kur'an'a Giriş*, çev.: Salih Akdemir, Kitâbiyât, Ankara 2000, s.31. Ayrıca Suyuti'nin Ebu Ubeyd'den naklettiğine göre Kureyşten ve Ensardan çoğu kimsenin Kur'an-ı ezberden bildikleri anlaşılmaktadır. Bunlardan pek çoğu da Peygamberin vefatından sonra Kur'an'ı ezberlemiştir. Hafız olmayanlarında Kur'an'ın çoğunu ezberledikleri bilinmektedir. Kur'an yazıya geçirilirken yazılı malzemelerin yanı sıra, hafıza ve ezberinde önemli ölçüde dikkate alındığını rivayetlerden öğrenmekteyiz. Bkz. Celaluddin Abdurrahman Ebi Bekr, es-Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, I/157; Ayrıca İslam öncesi arap şairinin yaklaşık iki veya üç asır boyunca hafızalarda korunup saklandığı ve sözlü yolla intikalinin sağlandığına dair haberler mevcuttur. Bkz. Nihat M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İ. Ü.Yay., Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973, s.50.
- 26 Burada "biçimlenme" derken amacımız bilgilerin ezberlenmesini kolaylaştıracak birtakım sözlü dile ait biçimlerdir. Kafiye ve cümlelerin daha kısa olması bu saydığımız özelliklerden bazılarıdır. Kur'an-ı Kerim'de Muhammed Hamidullah'ın deyişiyle "musikinin (teganni) bütün özelliklerini taşıyan secili bir metindir." devamla "...Buna mukabil, dikkati uyanık tutmak ve hafızayı ön plana almak lazım gelir. İşte bu sebeptir ki ayetler varolmuş ve her birinin sonunda görülen ses uyumu ve sec'i vücüt bulmuştur." derken sanırım anlatmaya çalıştığımız konuya açıklık getirmektedir. Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993, s.20-22.
- 27 Özellikle vahyin ilk dönemlerinde gelen vahiylerin Peygamberin kalbinde (hafızasında) saklandığına dair ayetler mevcuttur. Bu ayetlerde Kur'an'ın parça parça inmesine karşı gelerek toptan indirilmesini isteyen müşriklere cevap olarak, Peygamberin kalbine yerleştirilmesi olarak cevap verilmiştir. Bkz. 25.Furkan, 32; 75.Kıyame, 16- 17. Bu ayetlerin yanı sıra bazı hadislerde Kur'an'ın ez-

güven verici ve sağlam izlenimi uyandırıyor, sözlü geleneklerde hafıza veya bellek aynı derecede güven verici ve sağlam bir şey izlenimi uyandırmaktadır. Hayatları büyük ölçüde bu gelenek içerisinde gelişen Arap toplumu her ne kadar ümmi olup okuma-yazma bilmeselerde çeşitli olayları, önemli günleri ve savaşları en ince detaylarına kadar ezberleyip birbirlerine aktarabiliyorlardı. Bunlar ise çoğu zaman şiir ve hitabet şeklinde gerçekleşiyordu. Hatta bunda öyle ileri gitmişlerdi ki kendi neseplerini, şairlerinin şiirlerini, savaş meydanında çarpışan süvarilerin isimlerini, hangi kabileden ve babasının kim olduğu gibi konuları bu yolla kayıt altına alıyorlardı.²⁸

Bilindiği gibi Kur'an vahyinin tespiti ilk dönemlerde ezberleme yoluyla yapılmaktaydı. Her ne kadar Peygamber döneminde Kur'an vahyinin tespiti için resmi bir tedvin yapılsa da ezberlemeye daha çok önem verildiği görülmektedir. Ezberlemeye daha çok önem verilmesi ise büyük ölçüde yazının fazla yaygın olmaması ve Arapların ezberlemeye olan doğal yatkınlıklarına bağlanabilir. Kur'anın ezberlenmesi ve korunması için hafızaya o dönemlerde yazıdan daha pratik ve güvenilir bir yöntem olarak bakılmaktaydı.²⁹ Hatta Kur'an'ın nakledilmesinde hâfızaya olan güven, Mushafların yazısına olan güvenden daha öncelikli olduğu dile getirilmiştir.³⁰ Bilindiği gibi ilk dönemlerde Kur'an bilgisi yazıdan ziyade hafızaya dayalı idi. Kur'an yazısı ilk dönemlerde günümüz anlamında bir yazı değildi. İlk dönemlerde sessiz harfler yazılı idi ve bazen iki sessiz harfin ayırt edilmesi bile zorlaşabiliyordu. Okuyucunu bunu ayırabilmesi bir parça Kur'an bilgisine aşina olmasını gerektiriyordu. Dolayısıyla yazıyı anlayan Kur'an bilgisi olmayan kimseler çeşitli zorluklarla karşılaşabiliyorlardı. Bundan dolayı Kur'anı anlamak için bolca ezber gerekiyordu. Özellikle bu yazının hafızaya yardımcı olan bir araç olduğu söylenebilir.³¹ Ezberinde Kur'an bilgisi olmayan bir kimsenin ayetleri doğru

berden okunduğu ve unutulmasıyla ilgili bazı haberler mevcuttur. Mesela bu hadislerden birinde Peygamberimiz bir adamın Kur'an okuduğunu işitir ve Allah ona rahmet etsin okumuş olduğu ayetler bana unuttuğum şu surenin şu şu ayetlerini hatırlattı şeklinde sözler söylemiştir. Bkz. Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, Kitabu Fedalili'l-Kur'an, Bab 26. Ayrıca bu konuda bkz. Ebu Bekr Abdurazzak b. Hemmam es-Sanâni, (ö.h.211) *el-Musannef*, el-Mektebtü'l-İslâmî, Tah. Habiburrahman el-Azamî, Beyrut 1983, III/361.

28 Mahmud Şükrü el-Alusi, *Buluğu'l-Edeb fî Marifeti'l-Arap*, tahk.: Muhammed Behcet el-Eserî, Beyrut t.y., I/38; İbn Atiyye el-Endulusî, *Mukaddimetan fî Ulumu'l-Kur'an*, Tahk. Arthur Jeffery, Mektebtü'l-Hancı, t.y., s.32.

29 Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1996, s.200-202.

30 İbnu'l-Cezeri (ö.833/1429) hafızanın önemini göstermesi bakımından "Kur'an'ın nakledilmesinde itimad edilen Mushafların yazısı değildi, aksine hafızaların ezberlediği metinlerdi." şeklinde söylemiş olduğu sözler burada anılmaya değerdir. Bkz. Aktaran Mennâu'l-Kattan, *Mebahis fî Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1993, s.123.

31 İlk dönem Kur'an yazısı ve gelişimi hakkında bkz. Watt, *Kur'an'a Giriş*, 61-62.

okumasının çoğu zaman hatalara yol açtığı söylenebilir.

Kur'an vahyinin yanı sıra İslam'ın ilk dönemlerinde hadîslerin büyük ölçüde ezberlenmesi ve hadîs ravilerinde hıfz (ezber) olarak- burada tabî ki ezberden kastedilen ravilerin iyi bir hafızaya sahip olmaları anlamında kullanılmaktaydı- bilinen özelliğin olması rivayet geleneğinde hafızanın önemli bir unsur olarak göze çarptığını göstermektedir. İslamın ilk dönemlerinde Peygamberin hadîslerin saklanması dönük tavsiyeleri ve teşvik edici sözleri hafızaya duyulan ihtiyacı ve ilmin hâfızaya dayanmasını göstermesi bakımından anılmaya değerdir. Peygamberin “*Benden bir hadîs duyan ve bu hadîsi başkalarına aktarınca kadar ezberleyip koruyan kimsenin Allah yüzünü ağartsın.*” şeklindeki sözleri hadîs rivayetinde hafızanın yerini gösteren önemli ifadelerdendir.³²

Özellikle hıfz ve zabt kelimeleri, hadîs ilminin başlangıcında yaygın olarak kullanılan iki kavramdır. Zira sözlü kültürden yazılı kültüre geçmemiş bir toplumun bilgiyi rivayet yoluyla aktarmaktan başka çaresi bulunmamaktadır.³³ Hadîs istilâhında hıfz'ın hadîsleri ezberlemek ve hâfızada tutmakla eşdeğer anlamına geldiği düşünülürse hâfızanın sözlü kültürlerde ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Mükemmel bir hâfızaya sahip olan Ebu Bekr b. Ebi Davud es-Sicistanî (ö.316/928) âmâ olduktan sonra hadîsleri minberden ezberden rivayet ettiği, oğlunun da kendisinden bir basamak aşağı oturarak babasının rivayet edeceği hadîsleri babasına aktardığı nakledilmektedir.³⁴ Büyük ölçüde Arapların yazıya karşı yabancı olmaları buna karşılık aralarında birbirlerine nakledecek bol sayıda ahhbâra sahip olmaları ve bunların gelecek kuşaklara aktarılması için yazı sanatı kadar hafızanın günümüz insanlarını bile hayrete düşürecek şekilde inkişaf etmesine vesile olmuştur. Hatta “*Arapların, işitilen her şeyi ezberlemeleri*”³⁵ şeklinde nitelenmeleri, bir Bedevi'nin “*Kalbindeki bir harf tomarındaki (sahifedeki) on harf-*

32 Burada rivayetlerden anlaşıldığı kadar Peygamber hadîslerin yayılması konusunda teşvik eder görünümündedir. Fakat hadîslerin büyük ölçüde ezberlenmesi hâfızaya gösterilen önemin vurgulandığını söyleyebiliriz. Ebu Ömer Yusuf en-Mameri b. Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlmi ve Fazlihi*, tahk.: Abdülkerim el-Hatib, Kahire 1982, s.70-78.

33 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T. D. V Yay., Ankara 1997, s.10-11. Kur'an'ın sözlü boyutu bilginin aktarımında hafızanın geleneksel önemi ile birlikte düşünüldüğünde bütün İslami düşünce ve eğitim sistemini etkilediği görülmektedir. Kur'an vahyinin etkisiyle birlikte sözlü gelenek ve hafıza bilginin aktarımında bir vasıta olarak kitaplarda bulunan yazılı sözün bir tamamlayıcısı olarak görülmüştür. İslam düşünce geleneğinde bir şeyi gerçekten iyi bilmek ve hafızaya konuşulan sözü kalıcı bir şekilde nakşetmek onu kalp ile bilmektir. Kalp ile bilmek sadece sufizmde değil, İslam felsefesinde ve diğer alanlarda geçerli bir bilgi aktarım yöntemi olarak görülmüştür. Daha geniş bilgi için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, “İslâmî Eğitimde Sözlü Aktarım ve Kitap”, *İslâmî Araştırmalar*, c.6 sayı,3 1992, s.181-187.

34 M. Fuad Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, Kitabiyât, Ankara 2000, s.40.

35 Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Daru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut t.y, I/7.

ten daha iyidir.”³⁶ demesi, hafızaya gösterilen önemi göstermesi bakımından önemlidir. Yine aynı şekilde *ilim sadırlarda (ezberde) olandır, satırlarda olan değil* darb-ı meseli Araplarda şifahi kültürün boyutlarını göstermesi bakımından anılmaya değerdir. Ebu Ömer Arapların hıfza yatkın olduklarını ve bu konuda temayüz ettiklerini ve buna bağlı olarak bazı kişilerin kitabetten hoşlanmadıklarını söylemektedir. Şabi’den gelen bir rivayette Arapların her yönüyle iyi bir hafızaya sahip olduklarını ve bu konuda temayüz ettiklerini, hatta bazılarının herhangi bir şiiri bir duyuşta ezberledikleri anlatılmaktadır. İbn Kuteybe Arap toplumunda ilim anlayışının dinleme ve ezbere dayandığını şu sözlerle açıklar: “Şöyle denilirdi: İlmin ilk basamağı susmak, ikincisi dinlemek, üçüncüsü ezberlemek, dördüncüsü anlamak [akletmek], beşincisi yaymaktır.”³⁷

Bu bağlamda İbn Abbas’ın Ömer b. Ebi Rebia’nın uzunca bir kasidesini bir duyuşta ezberlediği nakledilmektedir.³⁸ Yine Katâde kendisine ashaptan Câbir b. Abdillâh hadîslerini ihtiva eden bir sahife okunduğu zaman onu hemen hıfzettığı bildirilmektedir.³⁹ Tabîun devrinde ve bunu izleyen dönemlerde yazının yaygınlık kazanmasına rağmen bazı meşhur hadîs imamlarının, hadîsleri yazan fakat yazdıkları hadîsleri ezberlemeyen kimseleri zayıf addetmeleri aslında hafızaya ne denli önem verildiğini göstermektedir.⁴⁰ Dolayısıyla günümüzde yazı nasıl güçlü kayıt araçlarından biriye, yazının az bilindiği veya hiç bilinmediği dönemlerde hâfızasında aynı nedenlerden dolayı önemli bir araç haline geldiğini görmekteyiz.

36 el-Cahız, *el-Beyan*, I/258.; Bir adam Ebu Hureyre’ye şöyle der: “İlim öğrenmeyi istiyorum fakat ilmi kaybetmekten korkuyorum. Ebu Hureyre’de ona “İlmi terk etmen kaybetmene yeterlidir.” Aynı eser, I/257. Gelen rivayetlerde ilmin korunmasında hâfızanın yeri ve önemi vurgulanmaktadır. Hatta hıfzı zayıflatacağı endişesiyle ilmin yazılmasına bile karşı çıktığı dolayısıyla kitabetin hoş karşılanmadığı görülmektedir. İlmin hafızada korunup saklanmasına dair haberlerin varlığı dikkat çekicidir. Bu ilmin önceleri bir asaleti vardı. İnsanların ağızlarında alınıp kalplerde hıfz edilirdi, kitapların içine girdiği an, bütün nur kayboldu ve ilim, ehil olmayanların eline düştü. Bu konuda çeşitli rivayetler için bkz. İbn Abdilberr, *Camiu Beyani’l-İlmi ve Fazlihi*, s.114-116.

37 Abdullah b. Müslim ed-Dineveri b. Kuteybe, *Uyunu’l-Ahbar*, Daru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kahire 1925, II/122.; Esmâ’ın bildirdiğine göre yatsı namazından sonra iki genç Ebu Damdam’ın yanına gelirler. Ebu Damdam geliş amaçlarını sorar. Onlarda karşılık olarak “sadece konuşmak, sohbet etmek için geldik” karşılığını verirler. Ebu Damdam sizi hainler “yalan söylüyorsunuz, şeyh yaşlandı, belki hıfzında bir zaaf buluruz da biraz eğleniriz” diye geldiniz şeklinde onlara şaka yollu takılır. Sonra onlara 100 şairin şiirini ezberden okur. Sonra da ismi Amr olan seksen şairi şiirleriyle birlikte okur. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve ‘ş-Şu’arâ*, Dâru ihyâi’l-ulûm, Beyrut 1994, s.22.

38 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani’l-İlmi ve Fazlihi*, s. 116-117.

39 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani’l-İlmi ve Fazlihi*, s.116-117. Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü-İlmu Mustalahi’l-Hadîs*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1987, s.21. Bazı sahâbiler Abdullah b. Amr ve Enes b. Malik gibileri Peygamberin söz ve fiillerini Peygamber daha hayatta iken hafızalarından kaleme almaya başlamışlardır. Yine sahâbilerden başka bir grup öğrendiklerini ve duyduklarını talebelerine şifahi olarak aktarmışlardır. Bkz. Hamidullah, *Kur’an-ı Kerim Tarihi*, s.1.

40 Koçyiğit, *Hadîs Usûlü-İlmu Mustalahi’l-Hadîs*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1987. s.21.

Sözlü kültürlerde bilgilerin korunması büyük ölçüde ezbere dayanması sözlü zihin işleyişini de dönüştürmektedir. Sözlü zihin işleyişinde başka etkenler ne olursa olsun, belleği güçlendiren hâfızada kolay yer eden anlatım biçimi mutlaka var olması gereken bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır.⁴¹ Bu anlamda şiirlerin, lirik şarkıların, alegorik (sembolik) hikayelerin ve atasözlerinin ezberlenmeleri ve bunların ritüel biçimde okunmaları, bu saydığımız eserlerin formlarını sabitleştirme ve hatta dondurma eğilimi göstermektedir. Burada hafızanın, dışsal işaretlerin sağladığına benzer bir yazıya geçirme desteği görünümünde işlev gördüğünü söyleyebiliriz.⁴² Hafıza daha sonra göreceğimiz gibi bilgilerin biçimlenmesinde- yani ezberin daha kolay yapılabilmesi için- etkin bir role sahiptir. Kur'an-ı Kerim'in bu kadar çabuk ezberlenmesini Kur'an'da kullanılan fasıla, ritm vb. özelliklere bağlayabiliriz. Özellikle Kur'an'ın toplu olarak değil de (tencimen) parça parça indirilmesi konusunda öne sürülen delillerde, Kur'an'ın ezberlenmesinin ve anlaşılmasının kolaylaştırılmasının amaçlandığının söylenmesi, kayıt malzemelerinin az bulunduğu bir ortamda hâfızaya gösterilen önemi vurgulaması bakımından anılmaya değerdir.⁴³

Hafızanın bireysel bir yeti olmasının yanı sıra her toplumun kendine ait kolektif veya toplumsal denilebilecek hafızası da vardır.⁴⁴ Bazı düşünürler hafızayı biyolojik açıdan ele almazlar bunun yerine bireysel hafızanın oluşması ve korunması için şart olan sosyal çevreyi koymaktadırlar. Bu çerçevenin dışında toplumda yaşayan insanların hatıralarını sabitleştirecekleri ve yeniden bulabilecekleri bir başka hafıza söz konusu değildir. Hafıza bir anlamda insanın sosyalleşme sürecinde oluşur. Bellek bireye ait olmasına rağmen toplumsal olarak belirlenmektedir.⁴⁵ Kültürel bellek biyolojik olarak devredilemediği ve başkalarına aktarılamadığı için kuşaklar boyunca kültürel olarak canlı tutulması, geçmiş hatıraların kaydedilmesi, canlandırılması ve ifade edilmesi kültürel bellek sayesinde gerçekleşmektedir. Kültürel belleğin işlevi, sürekliliğin ve kimlik vurgusunun sağlanmasıdır. Dolayısıyla kimlik bir hafıza ve hatırlama sorunundan ibarettir.⁴⁶ Burada kültürel kimlik konusunda Kur'an'ın İbrahim (a.s) dan başlayarak hanîf gelenekten bahsetmesi ve bu bağlamda Peygamber kıssalarına yer vermesi ve bunu sıkça vurgulaması

41 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 89.

42 Ricouer, *Interpretation Theory*, s.33.

43 Mennau'l-Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, s.110.

44 Paul Connerton, *Toplular Nasıl Anımsar?* çev.:Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, s.7.

45 Jan Assman, *Kültürel Bellek*, çev.: Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, s.39-40.

46 Assman, *Kültürel Bellek*, s.91.

bu kültürel kimliğin devamının sağlanmasına dönük olduğu söylenebilir. Yine aynı şekilde Kâbe gibi önemli bir dini merkezin bütün arapların hafızasında önemli bir yerinin olması ve kimliklerinin oluşumunda merkezi bir yere sahip olması burada anılmaya değerdir. Doğaldır ki bu kültürel kimlikte hatırlama ve bellek sayesinde canlı tutulmaktadır. Bazı ritüel ve törenler bu kimliğin nesilden nesile geçmesini ve kültürel kimliğin hafızalarda yaşanmasını sağlıyordu.

Sözlü toplumlar, kültürlerin taşınması, bilgilerin ve geleneklerin kuşaktan kuşağa aktarılması için büyük ölçüde zihinlerinde yer eden birtakım kalıplara başvurmak zorunda kalırlar. Bu düşüncelerde ezberleme yoluyla saklanıp korunmaktadır. Bununla birlikte her şey sahih formuyla yani *verbatim** (kelimesi kelimesine) olarak ezberlenemez ve aktarılamaz.⁴⁷ Burada *verbatim* kelimesinin İslam geleneğinde hadîslerin çeşitli varyantlarda ezberlenmesini ve bu şekilde aktarılmasını, bu bahsettiğimiz özellikle yakından ilgili olduğunu düşünüyoruz.⁴⁸ Çünkü Hz. Peygamberin başlangıçta hadîslerin yazılmasını, Kur'an mesajıyla karışacağı endişesiyle yasaklaması sözlü öğrenimin yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bunun sonucunda ise hadîslerin lafız yerine mânâ rivayetiyle aktarılmış olması bahsettiğimiz özelliği teyit eder görünümündedir.⁴⁹ Sahabeden Ebu Said el-

* Verbatim kelimesi İngilizcede, kelimesi kelimesi (word for word) anlamlarına gelmektedir. Bkz. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, ed. Frederic C. Mish, 1990, s.1039.

47 Bellek ve verbatim olarak ezberleme konularında bkz. Jack Goody, *The Interface Between the Written and Oral*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s.86-91.

48 Burada bunu kısaca mânâ aynı kalmasına rağmen lafızlarda bazı değişikliklerle anlatılması hadîslerin çeşitli şekillerde gelmesi, esasında yazılı kültürün olmadığı veya yeterli olmadığı durumlarda geçerli olan bir sözlü kültür özelliğidir. Çünkü sözlü kültürlerde bir sözün bir şeyin aynısıyla ezberlenmesi hem zordur; hem de hâfızayı yoran bir çabadır. Bundan dolayı bir kelimenin yerine anlamdaş bir kelime koyarak ezberlemenin ve aktarmanın daha kolay bir ezberleme tekniği olduğunu söyleyebiliriz.

49 Mânâ rivayeti hakkında bkz. Hatib el-Bağdadi, *el-Kifaye fi ilmi'r-rivaye*, tahk.: Ahmed Ömer Hakim, Daru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrut, 1986, s.239-246.; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s.76-77.; Salih Karacabey, *Hadîs Tenkidi*, Sır Yay., İstanbul 2001, s.223; Ayrıca Hz. Peygamberin muhatapların durumuna göre mânâ ile rivayet konusunda musamahakar davrandığı görülmektedir. Rivayete göre, Ömer b. el-Hattâb, Hişâm b. Hakîm'in, Kur'an'ın bazı pasajlarını kendi bildiğinden farklı okuduğuna tanık olmuş ve onu bizzat Hz. Peygamber'e getirip şikayet etmiştir. Hz. Peygamber de her ikisinin okuyuşunu da dinledikten sonra, iki okuyuş biçimini de onaylayarak şöyle demiştir: Kur'an yedi harf (biçim) üzere nazil olmuştur; azap ayetini rahmet ayetine, rahmet ayetini azap ayetine çevirmemek kaydıyla, hangisi kolayınıza geliyorsa, o şekilde okuyun. Rivayet için bkz. el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahih*, "Fadâ'ilü'l-Kur'an", 5. Sahabiler arasında lehçe farklılıklarının olması, okuma- yazma bilmeyenlerin sayısının azlığı, Peygamberin ahlaki bir dönüşümü önelemesinden dolayı, anlamı tamamen tersyüz edici bir okuma söz konusu olmadıkça Kur'an'ın farklı biçimlerde okunmasında bir beis görülmemiştir. Peygamberin Kur'an'ın "yedi harf üzerine indirildi", demesi muhtemelen kolaylık olması bakımındandır. Bkz. Halis Albayrak, "Kıraat Sorunu", *Dini Araştırmalar*, c.4, 2001, s.11, s.22-24. Şatibi'de insanlara öğrenme ve anlama kolaylığı sağlaması bakımından Kur'an'ın yedi harf üzerine nazil olduğunu vurgular. eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, II/394-395.

Hudri'den nakledilen bir haber bu konuya açıklık getirmektedir. "Peygamberden hadîs dinlemek için yaklaşık on kişi Peygamberin etrafına oturur ve dinlerdik. Dinlediklerimizi içimizden, ancak iki kişi aynen tekrar ederdi, fakat hepimiz tekrarladığımız zaman manalarda hiçbir fark olmazdı."⁵⁰ Gaylan el-Ma'velî'nin Hasan el-Basrî'ye "Bir hadîs işitiyorum fakat işittiğim gibi o hadîsi tekrar rivayet edemiyorum; bunun üzerine hadîs üzerinde birtakım fazlalık ve noksanlıklar yapmak zorunda kalıyorum" demesi üzerine Hasan el-Basrî "Seni tenzih ederim buna kimin gücü yeter ki!" şeklinde karşılık vermesi sanırım anlatmaya çalıştığımız konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.⁵¹ Burada yeri gelmişken belirtelim ki Kur'an'da kıssaların farklı pasajlarda birbirlerinden bazen farklı olarak anlatılması büyük ölçüde bir sözlü kültür özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki anlatılar sözlü kültürün vazgeçilmez unsurlarıdır. Her yeni anlatılışta dizelerin sözcüğü sözcüğüne ezberlenmemiş olmasından dolayı anlatımların birbirlerinden farklılık göstermesi kaçınılmazdır. Her yeni anlatışta, anlatıcı karşıdaki muhatapların kültürel durumlarına göre, anlatıya birtakım eklemeler ve çıkarmalar yapabilir. Bu nedenle aynı söylence farklı bölgelerde değişik motiflerle anlatılabilmektedir. Sözlü gele-

Bu konu hakkında aşağıdaki değerlendirmelerin verilmesinin uygun olduğunu düşünüyoruz:

"Kuşkusuz, Hz. Peygamber'in aldığı vahiyleri tebliğ etmesi, gelen mesajın insanlara iletilmesi amacıyla matuf olduğu için, tebliğin ezberlenmek üzere muhataba birtakım metinler iletmek şeklinde cereyan etmesi beklenemezdi. 'Tebliğ' görevinin, doğası gereği mesaj / fikrî içerik merkezli olmasının en görünür sonucu ise, Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin, metinleşmesi öngörülen bir malzeme için sorun teşkil edecek olan 'anlam merkezli aktarım' (*rivâye / kırâ'a bi'l-ma'nâ*) yolunu seçmiş olmasıdır. İlerleyen zamanlarda çok farklı yorumlara neden olacak olan 'yedi harf' meselesi, Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın ezberlenmesi ve şifâhen nakledilmesi konusunda izlediği mesaj merkezli tutumu ifade eden bir beyanına dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in hitap ettiği kitlenin kültür, lehçe vb. konularda homojen olmayışının getirdiği zorluklarla, tebliğ görevinin bir metnin iletilmesinin ötesinde, bir mesajın iletilmesi anlamını taşıması bir araya gelince; Hz. Peygamber'in Müslümanlara böyle bir kolaylık tanınması kadar doğal bir gelişme olamazdı. Bu ruhsatın gönül huzuruyla kullanılmasının sonucunda ortaya çıkan kıraatlar ve Kur'an varyantları (özel mushaflar) arasındaki farklılıkların boyutları, aynı zamanda bu ihtiyacın boyutlarını da göstermektedir." *Konulu Kur'an-ı Kerim Tefsiri (Örnek Fasikül)*, D.İ. B. Yayınları, Ankara 2001, s.12-13. Bu bahsettiğimiz konulara, yazının az bilindiği dönemlerde Kur'an'ın daha kolay okunup-ezberlenmesine imkan sağlayan bir ruhsat olarak bakılabilir. Ayrıca, Osman mushafında metnin standart haline getirilmesi lehçe farklılıkların ortadan kalkmasını sağlamıştır. Ortak yazım kuralları yazının da etkisiyle standart bir metnin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla lehçe veya yedi harf problemi büyük ölçüde sözlü kültürden kaynaklan bir problem olarak ele alınıp değerlendirilebilir. Kaldı ki h.3.asırda bile yazı dilinin yanında konuşma dili de varlığını sürdürüyordu. Fakat bu dil yazı dilinden o kadar farklı idi ki, o dönemde Bağdat'ta güçlük çekmeden doğru i'rabı konuşabilen birisine hayretle bakılabiliyordu. Bkz. Adam Mez, *Onucu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, İnsan Yay., çev.: Salih Şaban, İstanbul 2000, s.281.

50 el-Bağdadî, *el-Kıfaye*, s.240.

51 el-Bağdadî, *el-Kıfaye*, s.244; Yine aynı şekilde Hasan el-Basrî'ye "Sen bize bir gün bir hadîs rivayet ediyorsun diğer gün ise aynı hadîsi başka sözlerle aktarıyorsun" denildiği zaman cevabı 'Manayı doğru verebildiysem bunda bir sakınca görmüyorum' olmuştur." Diğer örnekler için bkz. aynı eser, s.243.

neklerde, destanların, söylencelerin, masalların çeşitlemelerinin çok fazla olması yukarıda bahsedilen özellikle yakından ilişkilidir. Yazılı kültürlerde yapılan ezberlemelerde böyle bir farklılığın olmaması ezber yapan kişilerin gerektiğinde özgün metne dönüp kontrol yapabilmelerine bağlıdır.⁵²

Daha önce bahsettiğimiz gibi bütün bilgiler sözlü kültürlerde büyük ölçüde başka bir alternatif olmamasından dolayı zihinde veya hâfızada saklanır ve korunur.⁵³ Sözlü gelenek ve kültürlerde iletişim ve bilgi aktarımı ağırlıklı olarak yüz-yüze gerçekleşmektedir. Genellikle bilginin saklandığı yer hafızadır. Yazı olmadan insan zihninin dışında bilgiyi koruyan başka bir araç olmaması yüzünden iletişim zamansal ve mekânsal olarak uzun mesafeli olamamaktadır. Eflatun, yazının belleği yok etmesinden yakınlıkla sözlü gelenek mensubu kişinin yazılı kültüre mensup olan kişilerden daha iyi belleğe ve hatırlama gücüne sahip olduklarını vurgular.⁵⁴ Günümüz yazılı kültürün dünyasında her şeyin kayıt altına alındığı ve saklandığı toplumlarda bunun izlerini yakından görmekteyiz. Kayıt sorununun olmaması, hafızanın gücü üzerinde zayıflatıcı etki yaptığı, hatta yok ettiği söylenebilir. Çünkü bilginin yok olması artık sorun olmaktan çıkmıştır. Bunun izlerini hicri 2. asırdan itibaren yazılı kültürle yoğun şekilde yüzleşen toplumun zihinsel dönüşümünde görebiliyoruz. İlk dönemlerde rivayet geleneğinin ve buna bağlı olarak hafızanın güçlü bir etkisi söz konusu iken, yazının yaygınlaşmasıyla birlikte hafızanın etkisini yavaş yavaş yitirmeye başlaması arasında yakın bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Ayrıca bu dönemde bilgilerin düzenli bir şekilde tedvin edilmesi, zihnin daha ziyade somuttan soyuta yönelmesi ve bununla birlikte bilgilerin sorgulanması, yazının ortaya çıkardığı imkânlardan sadece bir kaçıdır.

Sözlü kültürlerde yaşayan insanlar gündelik hayatlarında konuşmalarını denetleyebilecekleri dilbilgisine ihtiyaçları yoktur. İhtiyaç duyulmaması sözlü kültürlerde yazılı kültürlerde olduğu gibi söz dizimini belirleyen standartların bulunmamasına bağlıdır. Yazılı dil ve kültürlerde sesler görünür halde olmasının yanında sözcükler kâğıt üzerinde bir anlamda donmuş haldedir. Herhangi bir okur sözcüklere kâğıt üzerinde bakarak an-

52 Yazın eleştirmenleri yazılı bir yapıtı “kapanmış bir metin” sözlü yapıtı ise “açık bir metin” olarak değerlendirirler. Bu konuda bkz. Günay, *Dil ve İletişim*, s.91. Kur’an’da geçen kıssaların bu açıdan değerlendirilebilir olduğu düşüncesindeyiz; çünkü sözlü kültürün önemli bir yapıtaşı olan bu kıssalar bahsettiğimiz özellikle örtüşmektedir. Kur’an’ın dilsel biçimlenmesinde içinde yaşanan sözlü kültürün etkisi göz önüne alınırsa Kur’an kıssalarında bu bahsettiğimiz özellikler mevcuttur. Kıssaların özü aynı kalmakla beraber, değişik tümcelerle ve farklı biçimlerde anlatılmaktadır.

53 Goody, *The Power*, s.29.

54 Goody, *The Power*, s.27.

lamları hakkında düşünebilir. Sözlü kültürlerden yazılı kültüre geçişle birlikte hâfızanın önemi azalmaktadır.⁵⁵ Bu kültürlerde kitap bolluğundan veya önemli bilgilerin kayıt altına alınmasından dolayı hâfıza büyük ölçüde önemini kaybetmektedir. Yazı zihne düşen görevin büyük bir kısmını üstlendiği için zihni durgunlaştırır.⁵⁶

2. Anlatım Formlarının Ritim ve Ölçü İçermesi

Sözlü kültür ve buna bağlı olarak sözlü dil kullanan toplumlarda yazının fazla yaygın olmamasından dolayı bilgilerin saklanması, gelecek kuşaklara aktarılması büyük ölçüde ezber yoluyla sağlanmaktadır. Dolayısıyla ezberlenecek bilgilerin ritimli olması belleğe önemli ölçüde yardımcı olmaktadır. Ezberlenecek bilgilerin ritim kalıbına sokulması ezberin daha kolay yapılmasını sağlamaktadır. Kur'an-ı Kerim'in inzalinden günümüze kadar ezberlenmesi ve bunun asırlarca bir gelenek haline gelip sürdürülmesi, Kur'an'ın ritimli olma özelliğine bağlanabilir. Bu kadar uzun bir kitabın ezberlenmesi, zihinde korunması elbette zordur, fakat ritimli olması ezberi bir ölçüde kolaylaştırmaktadır. Bunun yanı sıra Arapça'nın kendine ait birtakım özellikleri içinde barındırması ezberin daha kolay yapılmasına imkân vermektedir. Bilindiği gibi Arapça'nın fonetik yapısı belli bir ölçü ve ritim içermektedir.

Dünyanın çeşitli bölgelerinde yapılan araştırmalarda bu tür bir linguistik koşutluğun, sözlü edebiyatta göze çarptığı ve bunun hafızayı destekleyen bir özellik olduğu sonucuna varılmıştır. Bunun klasik örneği Fin sözlü şiiri olup Kalevala destanında anılan eylemleri, koşut şiirin Eski Ahitten sonra en sık verilen örneğidir. Veda metnlerinin "zincirleme yapısı" İbrani şiirindeki sözde koşutluğa benzer olduğu ileri sürülmektedir. Eski Çin de ve antik Yunanda, güney Hindistan'da ve Güney Doğu Asya'da en başta eski Maya ve Aztek edebiyatı ile Navahoların şarkılarının incelikli ritm ve yineleme biçimlerinde olduğu bilinmektedir.⁵⁷ Burada yeri gelmişken, sözlü kültür üzerine şekillenen Arap toplumunda şiir ile musîki -yani ritim- arasında sıkı bir ilişkinin varlığına dikkat çekmek yerinde olacaktır. İrticalen söylenen hida'lar (deveci ezgileri) ninniler, ağıtlar, ilahiler gibi sözlü kültüre ait söylencelerde belli bir ritmik yapının varlığı göz-

55 Sanders, *Öküzün A'sı*, s.73.

56 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.99.

57 Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, s.96.; Vedalar başlangıçta şifahi olarak söylenmiş olup sonraları yazıya geçirilmiştir. Anı ve hafıza şifahi kültürde önemli olmasından dolayı, bu metinlerde bazı şifahi unsurlara rastlanılmaktadır. Mesela çoğu ilahiler bu metinlerde önemsiz şekilde tekrar etmektedir. Bu konuda bkz. Kürşat Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret yay., İstanbul 1991, s.16-17. Vedalardan seçme metinler için bkz. aynı eser, s.75-84.

lemellenmiştir. Elimizde bulunan mevcut rivayetlere göre şiir hususi bir tarzda, yeknesak fakat vezni belirten bir ahenk ile okunmaktaydı.⁵⁸ Şiirlerde böyle olmasının yanı sıra Arapça'nın da ritimsel özellikler sergilediği dile getirilmektedir. Buna göre Arapça'daki lafız kalıpları ve kelime biçimlerinde müziksel bir veznin varlığı dikkat çekmektedir. Bu kalıplardan hepsinin kendine ait değişmez bir müziksel ritmi vardır. Arapça'daki lafız biçimleri bir yandan yapılar, kalıplar ve şekiller; bir yandan da kulağın kolaylıkla kavrayabildiği müziksel vezinlerden oluşmaktadır. İnsan kulağına hoş gelen bu vezinler sayesinde dinleyici anlamın bir bölümünü kelimenin veznini kavramasıyla idrak edebilmektedir. Lafızların bir vezinde birleşmesi genellikle anlamda veya anlam türünde de benzerliğin delilini oluşturmaktadır. Örneğin alet, mekan ismi olması, üstünlük ve edilgenlik ifade etmesi gibi. Arap dili bu çerçevede müziksel özelliği olan bir dildir. Bütün Arapça lafızlar, ister bu nesir, isterse şiir olsun vezinlerden oluşmaktadır. Bu vezinlerin de tamamen müziksel yani ritimsel bir yapıda olduğu söylenebilir. Arapça'da bulunan sözün ritmi ile konusu arasındaki bu uygunluğu her zaman gayet açık bir şekilde görmek mümkündür.⁵⁹

Sözlü kültürlerde, ifadelerin tekrarlı olması muhatapları büyük ölçüde etkilemektedir. Fakat her zaman aynı sözlerin tekrar edilmesi muhatabın ilgisini dağıtabilmektedir. Dolayısıyla tekrar yoluyla sunulan sözlü bilgilerin kapsamının fazla geniş olduğu söylenemez. Bu durumda gerekli olan içeriğinin değişik farklı anlamlar iletebilecek hem de kendini tekrarlayabilecek bir dilin (akustik açıdan benzer bir ses düzeni) ortaya çıkması gerekli olmuştur. İlk dönemlerde insan zihninin buna bulduğu çözüm düşünceleri ritmik söze dönüştürmek olmuştur. Ritim ise insan üzerinde kalp atışı gibi keyif ve güven veren bir tekrar sağlamaktadır. Böylece üzerinde taşıdığı anlam belli belirsiz değişerek anlatı sırasında eylemi sürdürebilmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla seslerin ve düşüncelerin ritimli olması, ezberlemenin daha rahat yapılmasına imkân tanımaktadır.*

Günümüzde bildiğimiz gibi nesir ve düzyazının ezberlenmesi bir şiir türünden daha zordur hatta imkânsız olmaktadır. İslam öncesi Arap toplumunda (ki bu toplumun

58 Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s.58.

59 Muhammed el-Mübarek, *Fıkhu'l-luğa ve hasaisiu'l-arabiyye*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981, s.280-282.

60 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 22.

* Halk arasındaki deyişlerde, bilmecelerde, atasözlerinde ve tekerlemelerde dikkat edilirse ritmik bir yapı göze çarpmaktadır. Bu ise, bu sözlerin akılda kalıcılığına ve kuşaktan kuşağa aktarılmasına imkân vermektedir.

da sözlü kültür üzerine şekillendiği göz önünde bulundurulursa) çok sayıda şiirin ezberden okunmasının⁶¹ şiirlerde ki bu ritmik yapıdan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Ritmik yapı anımsamayı kolaylaştırmasından dolayı sözlü kültürlerde olması gereken bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Bunu yanı sıra Kur'an'ın okunmasında musıkî bir yapının varlığı dikkat çekmektedir. Sesin maddesi sayılan harflerin taşıdığı sıfat farklılıkları Kur'an musıkisine zemin hazırlayan faktörlerdendir. Musıkî perdeleri konumunda olan harfler belli bir kompozisyonda biraraya gelmeleri ve fonetik yapılarının birbirleriyle kaynaşmasıyla Kur'an'ın müzikal diyebileceğimiz nağmesi oluşmaktadır.⁶² Arap fonetiğine uygun olarak sahih mahreçlerinden çıkan harfler, harflerin dizilişinde ve fonetiğinde belli bir ehenk göze çarpar. Sesin çıkışına, ses tonuna, telaffuz ediliş biçimine göre göre kıraat âlimleri sınıflandırmışlardır. Bu sınıflandırma sonucunda Kur'an'ın okunmasında ritmik bir ahenkten oluşan sesler ortaya çıkmaktadır. Kur'an musıkisi harflerin mahreçleri ve seslerin birbirleriyle hems, [gizlemek anlamına gelen bu kelime harfi harekeli olarak okurken mahrece itimadın zayıflığından dolayı nefesin sesle beraber akmasına denilir.] cehr, [açıklamak anlamına gelen bu kelime tecvitte harfi harekeli olarak okurken mahrece dayanmanın kuvvetli olmasından dolayı nefesin tamamının veya çoğunun hapsedilerek sesin açık olmasına verilen isimdir.] sertlik, [harfi sakin olarak okurken mahrece dayanmanın kuvvetli olması sebebiyle sesin ve nefesin hapsolup akmamasına denir.] rihvet, [yumuşaklık anlamına gelen bu kelime şiddetin tam aksine sesin nefesin baraberce akmasına denilir.] tefhim, [harfin kalın okunması] terkîk, [harfin ince okunması] tefeşşi, [sesin ağızda yayılması] tekrar, [dil ucunun titremesine ve sürçmesi]⁶³ bakımından oluşturduğu doğal bir ahenkten meydana gelmektedir.⁶⁴ Bu ahenk ise

61 Yusuf Sancak, *Hız. Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yay., Erzurum 1999, s.32. Şiirler büyük ölçüde raviler yoluyla ve sözlü olarak nakledilmekteydi. Şiir naklinde bir şairin manzumelerini nakleden ravilerden başka bir kabilenin bütün şairlerin eserlerini ezberleyen ravilerde mevcuttu. Büyük şairlerin hafızalarında topladıkları malzeme daha sonra bu ravilerin talebeleri tarafından tespit edilmiştir. Bkz. Aynı eser, s. 45-46. Ayrıca bu şiirlerin sözlü olarak nakledilmesi a. Şairlerin, birbirlerinin şiirlerini rivayet etmeleri b. kabilelerin, kendi şairlerinin şiirlerini rivayeti c. çeşitli kabilelerden şiir ve ahbar ravilerinin meclislerde ve edebi toplantılarda, ezberledikleri bazı şiirleri rivayet etmeleri olmak üzere başlıca üç şekilde gerçekleşmiştir. Nitekim eski şairlerin hususi bir ravisi, hatta ravileri vardı ve bu ravilerin çoğu, zamanla nesillerinin belli başlı şairleri arasına katılmışlardı. Bkz. Kenan Demirayak-Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliyye Dönemi*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1993, s.63. Dolayısıyla böylesi uzunca şiirlerin ezberlenmesini şiir kalıbının ritmik özelliğine bağlayabiliriz.

62 Necdet Çağır, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Mukayyesinde Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma Yay., Ankara 2005, s.38.

63 Bu ifadeler tecvîd ıstılahında kullanılan kavramlar olup sesin sıfatlarını ve diğer seslerle meydana getirdikleri ahenk ve ritim ilişkilerini ele almaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, Aksa Yay., İstanbul 1997, s.70-75.

kendi içinde kulağa hoş gelen bir ritim oluşturur.

Sözlü kültürlerde ritmin önemini göstermesi bakımından, Antik Yunanda eğitime *mousiké* (yani müzik) denmesinin konumuz açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü öğrenciler matematik, şiir ve hitabet derslerini dans edip, el çırparak, şarkı söyleyerek öğrenirlerdi. Her iki durumda insanı harekete geçirmesinden dolayı Aristoteles ritim ve eğitim, yani *motion* ve *emotion* arasında bir ayrım yapmaması muhtemelen buna bağlı olarak geliştirilen bir kavramlaştırma olduğu söylenebilir.⁶⁵ Burada eğitimin büyük ölçüde ritme dayandığı ve ritmin eğitimin bir parçası olduğu göze çarpmaktadır. Metin ezberinden ayrı olarak sözlü ezberde beden diliyle şekillenmektedir. Beden diliyle yapılan hareketler, okunan metinlere ritim katmaktadır. Bir toplumun hayatına, duygularına ait birtakım sözceler daha sonraki kuşakların zihinlerinde tekrar yer bulabilmesi için standartlaştırılmış biçimlere dökülmeleri gerekmektedir. Ritim ise, söylenen sözlerin tekrar hatırlanabilmesi için birtakım beden davranışlarını kullandığı için, sözlü nazmin ritimleri, anımsama işleminin ayrıcalıklı ve üstün araçları haline gelmektedir.⁶⁶ Bunun örneklerini Avustralya ve başka ülkelerin yerlilerinin, şarkı söylerken iplerle şekiller çizmelerinde, başkalarının bir dizi boncukla oynamalarında,⁶⁷ İsrail’de Ortodoks Yahudilerin Talmud’u okurken öne ve arkaya sallanmalarında ve ülkemizde hafızlık yapanların bedensel hareketlerinde görmekteyiz. Sözellikte ağızdan çıkan kelime, hiçbir zaman sadece sözel bağlam içinde var olmakla kalmaz. Aynı zamanda söylenen söz her zaman insan gövdesini harekete geçiren ve varoluş durumunu değiştiren bir olaydır. Sırf seslendirmenin ötesinde beden hareketleri, kaza eseri ya da sözlü iletişim anında uydurulan bir hareket değil doğal ve hatta kaçınılmaz unsurlar olarak ortaya çıkmaktadır.⁶⁸

Yazının yaygınlaşmasıyla birlikte alfabe, ses ile simgelenen kaydın yerine, görsel bir kaydı getirip koyarak büyük ölçüde ritimlerle desteklenen hafızanın gücünü zayıflatmıştır. Hafızadan nakledilen deyişlerin, atasözlerin, özlü sözlerin artık ezberlenmesine gerek kalmamıştır. Hafızaya ihtiyaç duyulmaması insanlara bir güven rahatlığı sağlayan ve ihtiyaç halinde başvurulmak üzere bir yana bırakılan gereçlerle (yazı vb. aygıtlarla)

64 Mustafa Sadık er-Rafî, *I'cazu 'l-kur'an ve 'l-belagatu 'l-edebîyye*, Beyrut 1990, s.215.; Dıraz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, çev.: Suat Yıldırım, Akçağ Yay., Ankara 1985, s.146 ve 150.

65 Sanders, *Öküzün A'sı*, s.32. Ülkemizde okul öncesi eğitimde çocuklara öğretilen şarkılarda ve tekerlemelerde belli bir ritmik yapının varlığı gözlemlenir. Bu ise çocukların belli bir ritim ve ahenk yakalamalarına imkan vermektedir.

66 Connerton, *Toplumlara Nasıl Anımsar*, s.119.

67 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.85-86

68 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.86.

korunabilmesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁹ Yazılı metinde bulunan kelime ve söz artık hislerle, çabayla bağlarını keserek sözde bulunan nefes, nağme ve ritim gibi unsurlara yer veremez hale gelmiştir. Bunların yerine ise yazının oluşturduğu birtakım simge ve şekiller almıştır.⁷⁰

Kur'an'a bu açıdan baktığımız zaman özellikle Mekke dönemine ait kısa surelerde çok belirgin bir ritmik yapı göze çarpmaktadır. Özellikle ayet sonlarının türdeş ve kafiyeli harflerle bittiği görülmektedir.⁷¹ Bu şekilde kullanımın edebi yönü olmakla birlikte, asıl amacın bellekte kalıcılığın sağlanmasına dönük anlatım biçimleri olduğu söylenebilir. Dolayısıyla sözlü gelenek ve kültürlerde söylenen sözlerin ritimli olmasını, bilgilerin bellekte kalıcılığını sağlamaya dönük bir anlatım özelliği olmasına bağlayabiliriz.

3. Görsele Karşılık İşitmek/İşitmenin Önceliği

Temeli sözlü geleneğe mensup kültür ve toplumlarda kitabın ve yazının darlığından dolayı kitabı açıp bakmak fazla bir anlam ifade etmemektedir. Dolayısıyla bu toplumlarda göze karşı kulağın veya görsele karşı işitmenin önceliği söz konusudur. Özellikle yazılı kültürlerde okuma-yazma eylemi görsel olanın üzerinde durarak göze öncelik vermektedir. Bu anlamda grafik dili, yani yazı dili görsel bir dildir. Bundan dolayı anlama ulaşmak için göz devamlı taramak zorundadır. Göz, sürekli olarak deneyim arar ve görme alanının içinde kalan her şeyi yakalar. Göz gerçeği deşifre edebilmek için, gördüğü her şeyi ayrı ayrı parçalara bölmek ve görme alanının içine giren her şeye hakim olmak zorundadır. Dolayısıyla algılama, anlamaya, anlama da algılamaya biçim vermek-

69 Connerton, *Toplumlara Nasıl Anımsar*, s.119-120.

70 Ricouer, *Interpretation Theory*, s.40.; Benzer bir yaklaşım için Jacques Bergue, "The Koranic Text: From Revelatin to Compilation" *The Book in the Islamic Word –The Written Word and Communication in The Middle East*, ed. George N. Atiyeh, State University of New York Press, New York 1995, s.20.

71 Uyak veya kafiye iki ya da daha çok dizinin sonunda aynı sesin yinelenmesi veya son sesletilen ünlüyle birlikteki iki ya da daha çok ses grubunun eşliği olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Engin Yay., Ankara 1999, s.188. Özellikle Mekke dönemine ait olan kısa surelerde bu özellik daha belirgindir. Örnek olarak bkz. 69.Hakka, 1-52; 70.Mearic, 1-44; 89.Fecr, 1-30; 90.Beled, 1-20. Bu surede baştan altı ayetin *dal* sesiyle bittiği, üç ayetin *nun* sesiyle bittiği, geri kalan ayetlerin ise *te* sesiyle bittiği görülmektedir. Bu şekilde biten ayet ve sures sayısının epey yekün teşkil ettiği söylenebilir. Bununla birlikte Medine döneminde inen ayetlerde ritmik özelliğin yavaş yavaş kaybolduğunu görmekteyiz. Yapılan tespitlere göre Kur'an fasılları en çok *nûn* harfiyle bitmektedir. Bu harf 3152 kez tekrar edilmiştir. 742 rakamıyla *mim*, 710 rakamıyla *ra* harfi bunu takip etmektedir. Bu üç fasıla harflerinden *nun* harfi ise zengin bir müzikal yapıya sahiptir. Fasılların çoğu *nûn* ve *mim* harfleriyle bitmektedir. Bu harflerin ise musikinin doğal harfleri olduğu dile getirilmektedir. Bunlar ise ayet sonlarına ritimli bir yapı kazandırırılar. Bu Tespitler için bkz. Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Mukayyesinde Özgün Bir Yaklaşım*, s.35.

tedir.⁷² Burada özellikle gelen vahiylerin ilk dönemlerde yazılı bir metne sahip olunmasından dolayı işitsel özellikler göstermesi anılmaya değerdir. Kaldı ki gelen vahiyler o günün şartlarında bulunan yazı malzemelerine kaydedilse bile ezberden okunan bir özellik göstermekteydi. Okunan, işitilen bu anlamda kulağa hitap eden bir mahiyet arzettiği tarihen bilinen bir durumdur.⁷³ Kur'an-ı Kerim'in mushaf haline getirilmeden önce sözlü olarak okunan ve dinlenen bir metin olması bazı ayetlerde açıkça görülmektedir.⁷⁴ Müslümanların tarihten gelen bir özellik olarak Kur'an'la ilişkileri işitsel bir tecrübe olarak başlamış ve bu tecrübe günümüzde de devam ettirilmiştir.

Kur'an'ın vahyi yazılmış bir metin halinde belirginleşmeden önce işitseldi. Peygamber önce "ikra" emrini işitti ve bundan sonra vahyedilen ayetleri tekrarladı. Müslümanların Kur'an'la olan ilişkileri bugüne kadar bir işitsel tecrübe olarak kaldı ve sıradan anlamıyla okumak ise bundan sonra geldi. Kutsal metnin yazılmış biçimine ek olarak bugünde hala mevcut olan sözlü olarak işitilmiş, ezberlenmiş bir Kur'an; Arapça metni okuyamamaları bile inananların ruhlarında en derin etkileri bırakan işitsel bir hakikat vardır.⁷⁵

Allah'ın sıfatlarından birisinin (semî') yani işiten olması burada anılmaya değerdir. Allah bazı ayetlerde insanların sözlerine kulak veren onları işiten konumundadır. *Allah: "Allah fakirdir, biz zenginiz diyenlerin sözünü işitti. Onların dediklerini ve haksız yere Peygamberleri öldürmelerini yazacağız ve: "yangın azabını tadın!" diyeceğiz."*⁷⁶

İşitmenin tezahürlerini göstermesi bakımından bir tiyatrodan, sinemada veya bir konferans salonunda bulunan seyirciler örnek verilebilir. Burada bulunan seyirciler kedilerine gelen her sesi aynı anda duyarlar, seslere verdikleri tepkiler de canlı ve seslidir. Okuma işleminde ise okurun tepkisi daha bireysel ve soyuttur. Dinleme ise insanların birbirleriyle ilişki kurmasını gerektirdiğinden dolayı ortak ve canlı bir etkinliktir. Ayrıca sözlü kültürlerde bilgi genellikle bilge insanların şahsında toplanmasından dolayı bilgi ile bilen arasında yakın bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Bundan dolayı ustaya yete-

72 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 29; Günay, *Dil ve İletişim*, s.92.

73 Özellikle vahyin ilk yıllarında Peygambere vahyedilen pasajlar bir süre belki de birkaç yıl Peygamber ve Müslümanların zihninde muhafaza edilmiş olması muhtemeldir. Böyle bir uygulama sözlü kültürün hâkim olduğu bir toplumda normal karşılanmaktaydı. İslam öncesi arap şiirlerinin de aynı şekilde muhafaza edilmekte olduğu bilinmektedir. Her ne kadar gelen vahiyler yazı malzemelerine kaydedilse de ortada bir metnin varlığından söz edilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in Mushaf haline gelmesi Peygamberin hayatından sonra gerçekleşmiştir. Bütün bunlar ise elle tutulan görünen bir metin olmaktan çok işitilen bir söz olduğunu desteklemektedir. Bkz. Watt, *Kur'an'a Giriş*, s.45.

74 Kafirler dediler ki; bu Kur'an'ı dinlemeyin o, okunurken gürültü yapın ki, ona galip gelesiniz. 41.Fussilet, 26.

75 Seyyid Hüseyin Nasr, "İslami Eğitimde Sözlü Aktarım ve Kitap: Yazılan ve Konuşulan Söz" çev.: Şefik Deniz, *İslami Araştırmalar*, Cilt: 6, sayı: 3, s.181.

76 3.Âl-i İmran,181.

rince yakın durursanız her sözcüğü duyabilirsiniz, davranışları gözleyebilirsiniz, biraz uzakta durursanız yüz ifadelerini kaçırabilirsiniz. Çünkü bilgi demek bu kültürlerde ustaya yakın olmak ve işitmek anlamına gelmektedir.⁷⁷ Kur'an'ın kıraat edilmesi, okuma esnasında oluşan ses bütünlüğü, nefes gibi unsurlar dinleyenler arasında ortak bir duygunun ve birlikteliğin oluşmasını sağlar. Dinleyenler kendi aralarında bir tür ortaklık oluşturur.⁷⁸ Bu birlikteliğin oluşması Kur'an'ın kıraatinden meydana gelen fonetik bütünlük sayesinde sağlanabilmektedir.

Arapların fitri/tabî bir şekilde konuştukları ve bundan dolayı Arap dilinin işitsel özellikler gösterdiği dile getirilmektedir. Özellikle nahivcilerin Arap dilini duyusal ve sessel (phonetic) görünümmler olarak değerlendirmeleri konumuz açısından önemlidir. Cabiri'nin de belirttiği gibi Arapça'da lafızların güzellik ve hoşluğunu belirleyen akıl değil, kulaktır.⁷⁹ Burada yeri gelişmişken İslam geleneğinin ilk dönemlerinde hadîs alma usûllerinden biri olan *sema* ' üzerinde durmak konumuz açısından önemli gözükmektedir. Zira hadîs rivayet eden talebe, hadîs rivayet eden şeyhinden bizzat hadîs dinlemesi gerekmektedir. Hatta bu hadîs alma yöntemi diğer yöntemlerden daha önemli görülmüştür. Çünkü bu yöntemde hadîs talebesiyle hadîs aldığı şeyhi karşı karşıya gelmekte ve arada herhangi bir vasıta olmaksızın hadîsler doğrudan doğruya şeyhten talebeye intikâl etmekteydi.⁸⁰ Özellikle burada dikkat edilmesi gerekir ki sözlü kültürlerde bilgi, bilenle bilinen arasında bir mesafeyi gerekli kılmaz. Bilgi, aynı zamanda bilge kişilerin şahsında toplanan ondan nakledilen bir şey konumundadır. Burada görüldüğü gibi hadîs şeyhten bizzat alınan onun şahsında olan ve talebenin şeyhine yakın olduğu bir durum söz konu-

77 Sanders, *Öküzün A'sı*, s.31-32.

78 Bergue, Jacques, "The Koranic Text: From Revelatin to Compilation" *The Book in the Islamic Word –The Written Word and Communication in The Middle East*, ed. George N. s.26-27.

79 Bazı bedevilerin nahivciler söyledikleri "siz bizim dilimizde bizim dilimizden olmayan bir dille konuşuyorsunuz." şeklinde itham etmeleri şüphesiz dilin kurallarının birtakım mantık kurallarına göre derlenmeye çalışıldığı ortamda söylenmiş bir sözdür. Bkz. el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s.125-127.

80 Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s.61-62.; Hadîs alma usullerinden olan *sema* ' ve *kıraa* ' öğrenci veya dinleyen ezberden veya şeyhin kitabından nakledilen rivayeti dinler ve böyle hadîs alırdı. Dolayısıyla *sema* ' ve *kıraa* ' ezbere hadîs alma anlamına geldiği gibi aynı zamanda kitabete dayanması gerektiği bilinmektedir. Hadîs riavayetlerinin hem hafızadan hem de kitaplardan yapıldığını öğrenmekteyiz. Burada hafızaya dayanması gerektiği konusundaki görüşün yine bir sözlü kültür özelliği olarak oryaya çıktığını söyleyebiliriz. Hadîs alma yöntemleri konusunda daha geniş bilgi için bkz. Sezgin, *Buharinin Kaynakları*, s.28-29.; Genellikle ilk dönem alimleri yazılı olmayan usullerle bilgi aktarımını gerçekleştirmişlerdir. Bu aslında onların derslerini hazırlarken yazılı olanlara başvurmadıkları anlamına gelmemelidir. Bu bilgiler de gösteriyor ki, kitabet hafızaya yardımcı olacak şekilde kullanılmıştır. Bkz. C. H. M. Versteegh, *Arabic Grammer and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, E. J. Brill, Leiden 1993, s.49-51.

sudur. Sözlü toplumlarda işitmenin öncelikli olduğunu özellikle hadîs rivayetinde kullanılan birtakım kavramlarda ortaya çıktığını görmekteyiz. Hadîs rivayetinde kullanılan çoğu terimleri, dilin işitme yönünü çağrıştıran terimlerle ortaya çıkması bu konuda anılmaya değerdir.⁸¹

Duruma bağlı düşüncenin daha az soyut olduğu söylenebilir. Yazı, konuşmayı işitsel olduğu kadar görsel bir inceleme nesnesi haline getirerek nesnel kılmaktadır. Bu ise muhatabın kulaktan göze, üreticinin de sestene ele kayması demektir.⁸² Temelde sözlü sözceler yazılı dil gibi nesnemsî bir şekilde anlaşılacak yerine, olayların zaman içinde yeniden derlenmiş akışı olarak algılanırlar. Özellikle burada anılmaya değer bir konu Kur'an'ın vahiy sürecinde yoğun bir anlam sorununun ortaya çıkmamasıdır. Çünkü konuşarak anlatılan her olay belli bir zaman diliminde cereyan eder ve incelenmesi söz konusu değildir. Bunun sebebi ise hitap durumunda görüntüden çok işitilen sözcelerin⁸³ varolmasıdır. Ses, sadece yok olurken vardır. Kelime söylenirken tam kalamaz; biz varlık kelimesinin *lık* hecesini söylerken *var* hecesi çoktan yok olmuştur.⁸⁴

Yazılı kültürlerde sözlü kültürlerin aksine, metinler anlamı araştırılan üzerinde inceleme yapılan bir nesne niteliğine dönüşmektedir. Metin bu anlamda görsel bir mekânla sınırlanmasından dolayı görünen, dokunulan, geriye doğru taranabilen bir özellik sergilemektedir.⁸⁵ Yazı sadece konuşmayı zaman ve uzam içinde koruduğu için değil, aynı zamanda konuşmayı dönüştürdüğü, bazı unsurlarını soyutlaştırdığı için daha bir önem kazanmaktadır. İşitmenin yerini gözle iletişimin alması sözlü iletişimden farklı

81 Bunlardan bir kısmını örnek vermek gerekirse *semi'tu*, *ahberana*, *haddesenâ* ifadeleri örnek gösterilebilir. Bu kavramlar konuşma diline ait olan kavramlar olarak göze çarpmaktadır ve işitme öncelikli kavramlardır. Aslında hadîs rivayetinde bazı araştırmacıların gösterdiği gibi kitabetin önemi büyüktür. Fuad Sezgin'in de belirttiği gibi muhaddislerin veya genel olarak müslümanların çoğu Kur'an gibi hadislerin çoğunu ezberleme konusunda çaba sarfetmişlerdir. Bunların çaba sarfetmeleri yazılı malzemeye ihtiyaç duymadıklarını anlamına gelmemelidir. Nitekim hadislerin aynı zamanda yazılı bir kaynaktan nakledildiğini gösteren rivayetler de söz konusudur. Mesela ezberle rivayet edebilmekle gururlanan muhaddislerin aynı zamanda kitap veya yazılı malzemelere sahip oldukları bilinmektedir. Sufyan b. Uyeyne (107-196), Zuheyr b. Muaviye el-Cufî'nin (ö. 173) kendisine "kitaplarını göster" demesi üzerine ona "kafamda kitaplarının yardımından daha iyi muhafaza ediyorum" cevabını vermesi aslında yazılı malzemeye gerekli durumlarda başvurulduğunu ve yazılı olanın hafızaya yardımcı bir kaynak olduğunu gösterir. Bu rivayetler için bkz. Sezgin, *Buharinin Kaynakları*, s.38-39.

82 Jack Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, çev.: Koray Değirmenci, Dost Kitabevi, Ankara 2001, s.56.

83 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.120.

84 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.111.

85 Bu konuda bkz. M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record*, Oxford; Cambridge, 1993, s.253; Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.120.

olarak yeni bir bilinç durumu oluşturur.⁸⁶

4. Dilin Sesli Kullanımı/Hitabet

Burada dilin temelde sese dayanması veya sesli olması derken dilin sesli kullanımının daha etkin ve etkileyici olduğunu ima ettiğimizi belirtmeliyiz. Zira Kur'an-ı Kerim'in yüksek sesle okunmasının dinleyenler üzerinde büyük etkiler bırakabildiğini ve İslam tarihinde Kur'an-ı Kerimi dinleyerek etkisinde kalarak İslam'ı seçen kişilerin varlığından haberdarız.⁸⁷ Ayrıca Kur'an

Sözlü kültürlerde yazı yazmanın ve yazı kültürünün tekabül ettiği bir değer olmaması sesin daha önemli hale gelmesini sağlamaktadır. Kimsenin kelimeleri açıp bakmadığı bir kültürde kitabı açıp bakmak fazla bir anlam ifade etmemektedir. Dolayısıyla sözlü dil kullanımında sesin ve buna bağlı olarak bazı hitabet sanatlarının yaygınlık kazanması, sese verilen önemi göstermesi bakımından anlamlıdır. Bunun etkisi altında Kur'an-ı Kerim'in güzel okunması ve sesin daha etkili kullanılması için bazı disiplinlerin -tecvid, kıraat vb.- ortaya çıkması burada anılmaya değerdir.⁸⁸ Özellikle yazının yaygınlaşmasıyla birlikte hitabet geleneğinin zayıflamasının bizim açımızdan önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü hitabet geleneğinde güzel ve etkili söz söyleme anlayışı hâkimdir. *Hatabe* kelimesinden türeyen hitabet kelimesi hutbe okuma, güzel söz söyleme, vaaz ve nasihat etmek gibi anlamlara gelirken; terim olarak ise bir topluluğa bir maksadı anlatmak, öğüt vermek, herhangi bir görüşü benimsetmek veya bir eyleme teşvik gibi

86 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s.145.

87 Tarihi rivayetlerden öğrendiğimize göre Hz. Ömer'in İslamı kabülü böyle bir olaya tekabül etmektedir. Hz.Ömer bir gece Kabeyi tavaf etmek için Kabe'ye gider. Kabeye vardığında Peygamberin namaz kıldığını görür. Namazda okunan ayetleri dinlemek için kabenin örtüsü altına girerek peygamberi dinlemeye başlar. Bunun üzerine dinlediği ayetlerden etkilenerek kalbinin yumuşadığı, gözlerinin yaşardığı, böylece Kur'an'ın onun İslam'a girmesini sağladığına dair elimizde birtakım bilgiler mevcuttur. Benzer rivayetler için bkz. Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişam, *es-Siretü'n-nebeviye*, el-Mektebetü'l-İlmiye, tahk.: Mustafa es-Seka ve Diğerleri, Beyrut t.y., I/346-348. Yine aynı şekilde müşriklerinde Kur'an'ı dinlediklerine ve etkisi altında kaldıklarına dair rivayetler vardır.

88 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. William A. Graham, *Beyond the Written Word, Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge University Press, Kanada 1987, s.100. Tecvid ve Kıraat disiplinleri Müslümanlar için Peygamberden aktarıldığı biçimiyle bütün güzelliğiyle Allah'ın canlı sözünün korunmasına dönük bir faaliyet olarak ortaya çıkmıştır Yazar özellikle "Okunan Söz Olarak İslam Metni" bölümünde bu konulara değinerek Kur'an'ın sözlü boyutunun müslümanların gündelik hayatlarında gerek ibadet formunda gerekse başka alanlarda (eğitim vs.) devam ettirilmesinden bahseder. Aynı eser, s.96-109.; Ayrıca Kur'an kıraatiyle ve buna bağlı olarak Kur'an okunurken sesin güzelleştirilmesi konusunda bazı hadisler için bkz. el-Buhari, *el-Camiu's-cahih*, Kitabı Fedaili'l-Kur'an, 25,28,31 vb.

amaçlarla yapılan etkili ve güçlü söz söyleme sanatı olarak tanımlanmaktadır.⁸⁹ Hitabet geleneği gerek cahiliyye, gerekse İslam dönemlerinde etkili bir şekilde kullanılmıştır. Bu kullanımlarda elbette sesin etkili biçimde kullanımı büyük ölçüde sağlanmıştır.⁹⁰ Cahiliye döneminde hitabetin en zengin örneklerini kabileler arasında mevcut olan savaşlarda yapılan intikam konuşmaları oluşturmaktaydı. Ayrıca Hz. Peygamberin huzurunda çeşitli kabilelere mensup hatipler konuşmalar yapmışlardır. Bu konuşmaların içeriğini ise kabile hayatı, kabileler arasında meydana gelen sert mücadeleler oluşturmaktaydı.⁹¹ Hitabetin özünde güzel ve etkili söz söyleme anlayışının olması, bir ölçüde hatibin dili ustalıkla kullanması ve buna bağlı olarak sesin etkili biçimde kullanılması esastır. Yazının varlığı kelimeleri görsel boyuta hapseder ve sesin gücünü büyük ölçüde zayıflatır. Aslında dile, hayat veren şeyin bir anlamda onun sesli olmasıdır. Yazılı dil bile seslendirmekle anlam kazanmaktadır. Bir yazının okunması onun seslendirilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla yazının hayatiyet kazanması tekrar seslendirilmesiyle mümkün olmaktadır.

Bazı dilciler dilin aslının işitilen seslerden müteşekkil olduğunu öne sürmüşlerdir. Bunlara göre dilin; rüzgarın esmesi, şimşegin çakması, suyun şırıltısı, eşeğin anırması, karganın ötmesi, atın kişnemesi, ceylanın böğürmesi esnasında çıkarılan seslerden meydana geldiği varsayılmıştır.⁹² Burada bu bilginin geçerli olup olmamasından daha çok dilin temelde sese dayanması ve seslerden müteşekkil olduğunu açıklaması bakımından anılmaya değer bir düşünce olduğu söylenebilir. Zaten dilin tanımına ilişkin yapılan açıklamalarda dilin sesli olma özelliği ön plana çıkarılarak tanım yapılmıştır. “*Bir toplumun maksatlarını dile getirdiği sesler*”den oluşan yapı şeklinde tanımlanması⁹³ dilin temelde sese dayalı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla yazılı dil nihayetinde seslendirmekle anlam kazanmaktadır. Bu anlamda yazılı dil ikincil nite-

89 Kaya, “Hitabet”, *DİA*, XVIII/156.

90 Başta Hz. Peygamber olmak üzere çeşitli hitabet örnekleri için bkz. el-Cahız, *el-Beyan*, II/31.

91 Mahmut Kaya, “Hitabet”, *DİA*, XVIII/158.

92 es-Suyuti, *el-Müzhir*, I/14-15; Bu kurama dil felsefesinde mimolojik/spekülatif açıklama denilmektedir. Buna göre “şırıl şırıl akmak”, “püfür püfür esmek”, “çınlamak”, “vızıldamak”, gibi sözcüklerin doğal seslerin yansıması olarak görülerek doğal dillerinde buradan hareketle ortaya çıktığını ileri sürülmüştür. Bu düşünce dillerin kökenini yavaş yavaş çöşkusal davranış ve seslerin evriminden doğduğunu ya da doğal çılgılık ve seslere öykünülmesinin ürünü olduğunu savunur. Ne var ki bu varsayımlar dillerde bulunan kelimelerin bir kısmını açıklayabilmiştir. Bu açıdan yeterli ve tutarlı bir kuram olarak ele alınamaz olduğu öne sürülmüştür. Bkz. Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s.70; Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, s.23.

93 es-Suyuti, *el-Müzhir*, I/7 Ayrıca dilin tanımlarına ilişkin bkz. es-Seyyid Muhammed Sıddık Han el-Kinnevcî (h.1248-1307), *el-Bulğa fi usuli'l-luğa*, Beyrut 1988, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, s.64.

likte olan bir şeydir.

Sözlü toplumlarda kelimelerin büyük bir güç simgelediğine inanılmaktadır. Güç kullanımıyla, ses ve sesin kullanımı arasında doğru bir orantının varlığı dikkat çekmektedir. Bu anlamda her tür ses, özellikle canlı organizmaların içinden çıkan sesli söylem dinamiktir.⁹⁴ Bu dinamik sayesinde ses, insanı harekete geçiren onu eyleme yönlendiren bir güç içerir. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse bir avcı hareketsiz veya ölü duran bir bizonu görünce onu koklayabilir, tadabilir, dokunabilir; ancak bizonun sesini duyduğu anda bu hareket karşısında dikkat kesilmesi gerekir.⁹⁵ Avcının duyduğu bu ses, onu harekete ve eyleme geçiren bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki mushaf haline gelmeden önce tamamen işitsel özellikler sergileyen Kur'an mesajının da dinleyenler üzerinde benzer etkiler bıraktığını görmekteyiz. Daha sonra göreceğimiz gibi Kur'an kelimesi yazılı bir metinden daha çok okunan, bu anlamda işitsel yönü ağırlıkta olan bir kelimedir. Bu açıdan Kur'an'ın yüksek sesle okunması, dinleyenlerini eyleme götüren, imanlarını güçlendiren bir işlev görmüştür. *"İnananlar ancak o kimselerdir ki, her ne zaman Allah'tan söz edilse kalpleri korkuyla titrer; ve kendilerine her ne zaman onun ayetleri okunsa inançları güçlenir; ve Rablerine güven beslerler."*⁹⁶

Kur'an'ın sözlü boyutu günümüzde Müslümanların gerek ritüel gerekse gündelik hayatlarında sözlü (tilavet) olarak okunması ve ezberlenmesi şeklinde devam etmektedir. Müslüman hayatının çeşitli aşamalarında evlilik, sünnet, bayramlarda, ibadetlerde-namaz vb. Kur'an'ın sözel boyutu günümüzde de yaşatılan bir uygulamadır.⁹⁷ Bu uygulamalar Kur'an'ın ilk dönemine bağlı kalarak sözel boyutu tekrar canlandırılarak taze tutulmaktadır. Bunun elbette İslam metninin bir ölçüde ritmik yapısından kaynaklanan bir

94 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.47, Sözlü kültürlerde kelimelerin büyük bir güç içerdiğine inanılması, kelimeleri söylenen, seslendirilen ve dolayısıyla bir güç tarafından harekete geçirilen şeyler olarak algılamalarıyla ilintilidir. Yazılı kültürlerde ise yazı nesnemi orada duran bir şey konuma indirgendiğinden dolayı eylem olmaktan çok, olağanüstü önem atfedilmez. Yazılı toplumlarda hitabet ve güzel söz söyleme sanatlarının değerini yitirmesini, büyük ölçüde yazının söylemi yaşanan canlı hayattan ayırarak nesnemi 'orada duran' bir konuma sokmasında arayabiliriz.

95 Örnekler için bkz. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.47.

96 8.Enfal,2.

97 Kur'an-ı Kerim'in sözel boyutuyla ilgili olarak gündelik hayattan örnekler için bkz. Graham, *Beyond the Written Word*, s.102-109; Geçmişte ve günümüzde arapların metinleri yüksek sesle okuyarak ezberledikleri vakidir. Hatta Hz. Peygamber namaz kıldırırken Kur'an'ın başkaları tarafından duyulacak şekilde kıraat ettiğine dair haberler mevcuttur. Abdullah b. Mes'ud bazı sureleri üst perdeden bir sesle okuyarak Kureyşe meydan okumuştur. Hatta bu davranış Kureyşi öyle kızdırmıştı ki neredeyse bu davranışından dolayı onu döveceklerdi. İlk dönem Kur'an kıraatinin doğuşu ve gelişimi hakkında bkz. G.H.A. Juynboll, "İslamın İlk Dönemlerinde Kur'an Kıraatı (Okuma)nın Durumu", çev.: Yusuf Alemdar, *Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl IV, Sayı 12, Kış 2004, Ankara 2004, s.79.

uygulama olduğunu da söyleyebiliriz.

Yazılı kültürlerde, yazılı metinlerin yaygın olması işitilen sözün gücünü bir ölçüde azaltmaktadır. Bu kültürlerde görüntü, insanı okuduğu metinden ayrı tutmaktadır. Fakat sözlü dilin hâkim olduğu ortamlarda ses insanları birleştirir. Bir şeyi görmek, seymek için o nesneden uzaklaşmak gerekir hâlbuki ses, insanı bütün yönleriyle sarmaktadır. Bir ses duyulduğunda ses her yönden gelerek algımızı ve varlığımızı derinden etkilemektedir.⁹⁸ Fiziksel yapısı sestten oluştuğu için, söylenen söz insanın içinden gelir ve insanları birbirlerine bilinçli yapılar olarak bağlar; birbirine sınıksız bağlı insan kümeleri oluşturur. Konuşmacı bir topluluğa seslenirken dinleyiciler hem kendi aralarında hem de konuşmacıyla bir bütündür.⁹⁹ Kur'an'ın vahyedilmesinden hemen sonra Kur'an tilavetine önem verilmesi toplumun bilinçlendirilmesi ve kimlik bağlarının güçlendirilmesini amaçlayan uygulamalardır. Kur'an'ın sesli biçimde ritüellerde okunması ilk dönem müslümanları açısından yeni bir kimlik oluşumuna olumlu etkileri olmuştur. Çünkü Kur'an'ın yüksek sesle okunması aynı zamanda Mekke müşriklerine karşı bir meydan okumayı içeriyordu. Aynı zamanda tarihi rivayetlerden öğrendiğimize göre Abbas b. Abdül-Muttalib'in gür sesli olduğu ve Huneyn savaşı esnasında sesini etkili biçimde kullanarak dağılan orduyu tekrar topladığı nakledilmektedir.¹⁰⁰

Sözlü dil ve geleneklerde kelimenin hiçbir görsel algılanan metne gönderme yapmadığı durumlarda insanın varlığına derin etkisinden söz edebiliriz. Sesin merkezileştirme eylemi insanın varlık duygusuna derinden etki eder. Sözlü kültürde insan olayların durmadan akıp gittiği evrenin merkezindedir. Olayları bizzat yaşar ve olayların biçim almasında etkin bir rol üstlenir. Burada şunu düşünebiliriz ki vahye muhatap olan, vahyin bizzat kendileri için olduğu durumlarda vahiy ve hayat iç içe ve canlı bir söz niteliğindedir. Ama vahyin dolaylı muhatapları için vahyin canlı söz olma özelliği yavaş yavaş kaybolmaktadır. Bizim açımızdan vahyin sözlü niteliğinden çok yazılı metin formuyla karşı karşıya bulunan muhataplar söz konusudur.

Yazının açtığı bütün olanakların yanında seslendirilen söz hala yerini korumaktadır. Yazılı bir metnin meramını anlatabilmesi için dolaylı veya dolaysız olarak dilin do-

98 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 90-91.

99 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.93.

100 Bkz. el-Cahız, *el-Beyan*, I/123. Olayın tamamı şöyledir: “Abbas b. Abdül-Muttalib gür sesli birisiydi. Bu özelliğinden dolayı övülürdü. Huneyn gününde yüksek sesiyle Allah müslümanların faydalanmasını sağladı. İnsanlar Peygamberin yanından ayrılmaya başladığı zaman Abbas “Ey Bakara Suresi ashabı bu Rasulullah’dır.” diye bağırmaya başladığı zaman insanlar tekrar birlik olup birbirlerine döndüler. Allah’da bunun üzerine Nasr suresini indirdi ve Müslümanlara zaferi bahşetti.”

ğal ortamıyla yani dilin ses dünyasıyla ilişki kurması gerekmektedir. Bir metni okumak onu sese dönüştürmektir.¹⁰¹ Örneğin Hristiyanlar kilise ayinlerinde İncili yüksek sesle okur. Çünkü Tanrının insanlara yazdığına değil, konuştuğuna inanılır. Resullerin mektupları bölümü dâhil olmak üzere, İncil metninde sözlü gelenek ruhu ağırlıktadır.¹⁰²

Büyük ölçüde sözlü kültür üzerine şekillenen eski Arap toplumunda şairlerin, şiir söylemelerini ifade için *anşada* fiilini kullanmaları da, şiirin yüksek sesle okunduğu, söylendiği anlamına gelmektedir. Çünkü Arap toplumunda bu kelime genellikle karşıda bulunan muhataplara herhangi bir olay üzerine şiir söylendiğini göstermek amacıyla kullanılan bir kelimeydi.¹⁰³ Zaten bu kelime Arapça’da sesi yükselterek şiir söylemek anlamına gelmektedir.¹⁰⁴ Günümüzde bile yüzlerce dil yazılmış değildir, çünkü henüz bunlara uygun yazı geliştirilememiştir. Bu bakımdan değişmeyen tek kalıcı olgunun, dilin temelden sesli olduğudur.¹⁰⁵ Câhız dilin sesli özelliğini çarpıcı bir benzetmeyle şöyle dile getirir:

Ses, lafzın aracıdır. Cümleyi oluşturan parçalar seslerden meydana gelir. Ses olmadan dilin hareketleri ne bir lafız ne vezinli bir kelim ne de sanatlı bir yazı oluşturabilir. Bir şeyi sözle ifade etmede jest ve mimiklerin kullanılması ifadenin daha etkili ve güzel olmasını sağlar. İnsanın şehveti gelmesi için cilve ve kur işaretlerinin kullanılması gibi.¹⁰⁶

5. Geçmişe Bağlılık/Ata Kültürü

Sözlü kültür üzerine şekillenen toplumların diğer bir özelliği de atalara ve buna bağlı olarak geçmişe yapılan göndermelerdir. Özellikle bütün kutsal kitaplarda atalara yapılan vurgular dikkat çekmektedir. Kur’an-ı Kerim’de atalara yapılan vurgular -ister olumlu isterse olumsuz- anlamda olsun oldukça fazladır.

Ama onlara “Allah’ın indirdiğine uyun!” denildiğinde bazıları: “Hayır, biz yalnız atalarımızdan gördüklerimize uyarız!” diye cevap verirler. Peki ama ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklardır)¹⁰⁷

Onlara ayetlerimiz açıkça okunduğu zaman onların delilleri ancak, “doğru söyleyenler iseniz ba-

101 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.20.

102 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.93. İncil metninde sözlü geleneğe ait usurlar olarak yer yer tekrarlara başvurulması bu görüşü doğrular mahiyettedir. Mesela bazı yerlerde “ne mutlu” kelimesi bir hitap tarzında tekrarlanmaktadır. Matta 5: 3-10.

103 Herhangi bir olay ve şahıs için şiirler söylendiğine dair örnekler için bkz. el-Cahız, *el-Beyan*, I/66-69; Ayrıca bkz. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s.58.

104 İbn Manzûr, *Lisanu’l-arab*, III/422.

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

106 el-Cahız, *el-Beyân*, I/79.

107 2. Bakara, 170, Diğer Örnekler için bkz. 5. Maide,104; 11. Hûd, 109; 36. Yâsin, 6; 37.Sâffât, 126; 22. Hac, 78; 102. Tekâsür, 2.

balaramızı getirin” demek oldu.¹⁰⁸

Ey Muhammed şunların taptıkları şeylerin batıl olduğu konusunda şüpheye düşme. Onlar sadece, daha önce babalarının taptığı gibi tapıyorlar. Şüphesiz biz onlara (azaptan paylarını eksiksiz olarak vereceğiz).¹⁰⁹

Hac ibadetlerinizi bitirince atalarınızı andığınız gibi hatta daha kuvvetli bir anışla Allah’ı anın.¹¹⁰

Burada “ataları anar gibi Allah’ı anmak” ifadesi İslam öncesi dönemde Araplarda ata kültürün boyutlarını göstermesi bakımından önemlidir. Rivayetlere göre cahiliyye döneminde Araplar haccı tamamlamalarından sonra Mina mescidiyle Mina dağı arasında toplanırlar ve atalarının yaptıkları en iyi şeylerle övünerek kendilerine bir pay çıkarmaya çalışırlardı. Övündükleri konular ise atalarının yapmış olduğu kahramanlık, cömertlik, sıla-i rahim gibi konulardan oluşurdu.¹¹¹ Özellikle cahiliyye dönem sosyal hayatının önemli tezahürlerinden biri insanların şan, şeref, nesep, cömertlik ve geçmiş atalarıyla övünmekten oluşurdu. Hata bazen toplanıp mezarlıkta şu şudur, şu bunlardandır şeklinde bazı eylemlerde bile bulunuyorlardı.¹¹²

Kur’an’da ölüleri saymaya varıncaya kadar bir zihniyet yapısının olduğu bilinmektedir. Bu, öyle bir hal almıştı ki insanların mezardaki ölülerini bile saymaya kalkıştıkları göze çarpmaktadır.¹¹³ Aslında atalara veya kabileye bağlılık şeklinde tezahür eden bu anlayışın temelinde birtakım sosyo-kültürel etkileri görmek mümkündür. Şöyle ki kabileler arasında ki dayanışma çöl şartlarının getirmiş olduğu bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Bu ise kabilecilik anlayışının devamını sağlamıştır. Özellikle bedevi Arapların hem çetin tabiat kuvvetlerine hem de çölde karşılaşılabilecekleri tehlikelere karşı -savaş ve çölün getirmiş olduğu birtakım görünmez tehlikeler- mücadele etmek durumunda kalmaları bir ölçüde kabile dayanışmasını kuvvetlendirmiştir. Bu mücadelenin başarılı bir şekilde sürdürülebilmesi için mensup olunan kabilenin veya soyun himayesi önemli olmaktadır. Çünkü mensup olunan kabile, aynı zamanda kabile üyelerinin haklarını koruyup, onlara hamilik yapmaktaydı. Birisi başkasına saldırdığı zaman arkasında

108 45. Casiye, 25.

109 11. Hûd, 109.

110 2. Bakara, 200.

111 Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tefsiru’t-taberi-camiu’l-beyan fi te’vili’l-kur’an*, Daru’l Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1992, II/308. Ebu Zekeriyya Yahya b.Ziyad el-Ferra, *Meâni’l-kur’an*, Daru’s-Surur, t.y., I/122.

112 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, IV/589.

113 Ayet mealen şöyledir. “Çocuklukla övünmek sizi, kabirlere varıncaya kadar oyaladı.” 102. Tekasür, 1-2. Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Tefsiru’n-nesefî*, Kahraman Yay., İstanbul 1984, IV/374.

onun haklarını koruyan bir kabilenin olduğunu bilmesi durumunda bunu yapmaktan alı-
koyuyordu. Dolayısıyla kişilerin kendi nesebine ve kabilesine içten bağlanması bir zo-
runluluk olarak tezahür etmiştir denilebilir.¹¹⁴ Kabileler arasındaki bazı gerginlikler ve
kan davası gibi olaylarda kabile dayanışmasının önemi bir kat daha artmaktadır. Buna
bağlı olarak Araplarda kimin hangi soydan geldiği, ne yaptığı türünden konular o döne-
min insanları için ilgi odağı olmuştur. Buna bağlı olarak soy dökümünün ve nesep bilgi-
sinin önemli hale gelmesi bu anlamda üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Hatta
bu düşüncenin nesep ilminin doğmasına bile zemin hazırladığını rahatlıkla söyleyebili-
riz. Bu bağlamda bazı kişilerin kendi kavminin nesep bilgilerini içeren kitablara sahip
olduklarına dair haberlerin varlığı nesep bilgisinin önemini göstermesi bakımından an-
lamlıdır.¹¹⁵ Örneğin nesep bilginleri İslam'ın doğuşuna kadar varlığını aslî haliyle koru-
yan Kureyş kabilesinin soy kütüğünü İsmail'in Kayzar evladından olan Adnan'a varın-
caya kadar isim isim tespit ettiklerini tarihi kaynaklardan okumaktayız. Adnan ile İsmail
arasını ise batınlar halinde tespit etmişlerdir.¹¹⁶ Şairlerin bile geçmiş toplumların
menkibe ve kusurlarını öğrenip övgü veya yergiyle anabilmeleri için nesep ilmini ve in-
sanların geçmiş günlerini (eyyamu'n-nas) iyi bilmeleri gerekli olan bir şarttı.¹¹⁷ İslam
öncesi Arap toplumunda kabileler hangi nitelikleriyle ön plana çıkıyorlarsa bu vasıf üze-
rine anılıyorlardı. Bu vasıflar binicilik, işitme, görme, dildeki maharetleri veya şeref ve

114 Bu konuda bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-arab kable'l-islam*, b.y., 1993, I/466; Sabri Hiz-
metli, *İslam Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1991, s.71. İslam tarihinde apokrif (uydurma-kurmaca)
tarih yazıcılığının arkasında da kabilecilik ve bir kahramanı yüceltmek gibi anlayışlar bulunmakta-
dır. Cemal ve Sıffin savaşları başta olmak üzere erken dönem iç mücadelelerin arkasında da bu ka-
bilecilik anlayışının etkilerini görmek mümkündür. Hatta Emevilerin yıkılışının en büyük nedeni
olarak asabiyet duygusu gösterilmektedir. Bu konuda ve kabilecilik dayanışması hakkında bkz. İrfan
Aycan ve Diğerleri, *Apokrif Tarih Yazıcılığı*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s.10.; M.
Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, Sadeleştiren: M. Mahfuz Söylemez, Ankara Oku-
lu Yay., Ankara 2006, s.24-25.; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadâriliğe Kûfe*, Ankara Oku-
lu Yay., Ankara 2001, s.290.

115 Haberin tamamı şöyledir: Malik'in şöyle dediği nakledilir: "İbn Şihab'ın yanında kavminin nesep
bilgisini içeren kitaptan başka bir kitap bulunmuyordu." İbn Abdilberr, *Camii beyani'l-ilmi ve
fazlihi*, s.109.

116 Şatibi'de Arapların sahip oldukları ilimleri sayarken tarih bilgisine ve geçmiş milletlerin haberleri-
ne önem verdiklerini ve bu bağlamda Kur'an'da geçmiş milletlerin haberlerine dair birçok bilginin
bulunduğunu vurgular. Bkz. eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, II/383. Nesep bilginlerinin tespitlerine göre
Adnan'dan İsmail'e kadar kırk batın geçmiştir ve adları tespit edilmiştir. Batınların isimleri için
bkz. Hizmetli, *İslam Tarihi*, s.79-80. Günümüzde de insanların nereden geldikleri, hangi soy'a ait
olduklarının önemli olduğu şeklinde bir itirazla karşılaşabiliriz. Fakat günümüzde herhalde hangi
soya ait olduğumuzdan daha çok, ne yaptığımız şeklinde tezahür eden, daha bireysel bir zihin ya-
pısına sahip olduğumuz söylenebilir. Aksine, sözlü kültür üzerinde şekillenen Arap toplumunda
bunun önemli bir zihniyet olarak belirleyici bir faktör olduğunu söyleyebiliriz.

117 el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s.127.

başkanlık (riyaset) gibi nitelikler olabiliyordu ve kabileler için bu bir övünç (müfahare) kaynağıydı.¹¹⁸ Kabileler kendilerinin ne yaptıklarından daha çok atalarının ne yaptığı, nasıl yaşadığı vb. konularda diğer kabilelere karşı bunu bir koz olarak kullanabiliyorlardı. Ayrıca nesep bilgisi bazı kabilelerin nesep iddiasının doğru olup olmadığı gibi konularda bu iddianın doğruluk değerinin araştırılması için kullanılabiliyordu. Bu anlamda iyi bir nesep bilgisine sahip olan Ebu Bekir, Hz. Peygamberin kabilelerle tanışma alanında kendisine yardımcı bulunarak onların nesepleri hakkında bazı bilgiler sunmuştur.¹¹⁹ Yine Hz. Peygamberin bazı sözlerinde Araplarda nesebin önemini göstermesi bakımından önemlidir. İbn Abbas'tan gelen bir habere göre Peygambere “önce yakın akrabalarımı uyar”¹²⁰ şeklindeki ayet nazil olduğu zaman Peygamber Kureyş soyundan olan Fihri oğullarını ve Adiyy oğullarını çağırarak davette bulunmuştur.¹²¹ Burada şunu da belirtelim ki ata kültürünün etkisi, genellikle ziraat ve göçebe toplumlarında daha yoğun hissedilirken, şehir toplumlarında -bu toplumların ticaretle, kültürde, yazı vb. medeniyette gelişmiş oldukları göz önüne alınırsa- daha az hissedildiğini söyleyebiliriz. İbn Haldun'un da belirttiği gibi şehir hayatının gelişimiyle yazının ve kültürün gelişimi arasında bir paralellik vardır.¹²² Kur'an-ı Kerim böylesi bir zihniyet yapısına ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çatışmanın varlığına dikkat çeker. Çirkin bir iş yaptıklarında “biz atalarımızı bu iş üzerinde bulduk” veya “atalarınızı üzerinde bulduğumuzdan daha iyi bir işe gelin dendiğinde” “biz size indirileni kabul etmiyoruz atalarımız daha doğru yolda idi”¹²³ vb. cevaplarda bunun izlerini görüyoruz. Ümmilerin özellikle Kur'an mesajına, bu gerekçelerle karşı çıkmalarında atalarıyla kendi aralarında bulunan birtakım ekonomik ve siyasi ilişkilerin zayıflayıp bozulmasına yol açacağı endişesi yatıyor olsa gerektir. Bu yapıda yürürlükte olan mevcut sosyal yapının bozulması anlamına gelmekteydi. Genellikle asabiyyet dediğimiz durum tamamen sosyo-kültürel yapıyla yakından ilgilidir. Bir kabilenin başka bir kabileye üstün gelebilmesi veya bir kabilenin diğer kabilelere

118 Muhammed b. Mansur et-Teymî es-Sem'ânî, *el-Ensab*, I/62-63, Nesebi bilme geleneğinin örnekleriyle ilgili olarak bkz. Aynı eser, I/62-88.

119 es-Sem'ânî, *el-Ensab*, I/63.

120 26.Şuara,214.

121 Benzer örnekler için bkz. el-Buhari, *el-Camiu's-sahih*, Kitabu'l-Menakıb,13. Bu konuda bkz. Ahmed b. Yahya b.Cabir el-Belazuri, *Ensabu'l-eşraf*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996, I/134.

122 İbn Haldun, *Mukaddime*, s.417. Ayrıca bu konuda bkz. Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev.:Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s.114. Ahmed Halefullah'a göre bu iki toplumda yani ziraat ve göçebe toplumunda ata kültürünün baskısının daha fazla olduğu ve bu olgudan dolayı (cahiliyye) Arap toplumunun Peygamberi kabullenmesinin zor olduğunu bunun sebebini ise ata kültürüne bağlama eğilimindedir.

123 Bu konuda bkz. 21.Enbiya,53; 43.Zuhruf, 22-23; 31.Lokman, 21.

karşı sözünün geçmesi asabiyetin güçlü olmasına bağlıydı. Bu bağlamda Kureyş kabilesinin diğer kabileler karşısında bu bakımdan bir üstünlüğü vardı.

Genellikle kutsal kitaplarda kimin hangi soydan geldiği, kimlerin atası olduğu, bunların ne yaptığı vb. konular bir kimlik sorunu etrafında şekillenerek ortaya çıkmaktadır. Temeli sözlü geleneğe dayanan düşünce biçimlerinin yazıya döküldüğü Tevrat metninde soy dökümleri, sözlü gelenekte anlatının bir parçası olarak yer almaktadır. Bu anlatımlarda insan isimlerinin peşpeşe sıralanması yerine, kimin ne yaptığı, kimin babası olduğu anlatılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de özellikle Peygamberler bağlamında soy dökümünün verilmesi ve birtakım Peygamber isimlerinin peşpeşe verilmesi bu saydığımız özelliklerle yakından bağlantılıdır. Kur'an-ı Kerim'de Peygamber isimleri genellikle belli pasajlarda ve peşpeşe verilmiştir.

Biz ona İshak'ı ve Yakub'u armağan ettik. Hepsini hidayete erdirdik. Daha önce Nuhu'da hidayete erdirmiştik. Züriyetinden Davudu, Süleyman'ı, Eyyub'u, Yusuf'u, Musay'ı ve Harun'u da. İyilik yapanları işte böyle mükâfatlandırırız. Zekeriya'yı, Yahya'yı, İsa'yı, İlyas'ı doğru yola erdirmiştik. Bunların hepsi Salih kimselerden idi. İsmail'i, Elyesa'ı, Yunus'u ve Lut'u da hidayete erdirmiştik. Herbirini âlemlere üstün kılmıştık. Babalarından çocuklarından ve kardeşlerinden bir kısmını da.¹²⁴

Kitab-ı Mukaddes'in çeşitli yerlerinde soy dökümü verilerek kimin ne yaptığı ve kimin babası olduğu anlatılmaktadır.

Ve Kâin Rabbin önünden çıktı ve Adenin şarkında Nod diyarında öldü ve bir şehir bina etti. Ve şehrin adını oğlunun adına göre Hanok koydu. Ve Hanok İrada doğdu ve İrad Mehuyaelin babası oldu ve Mahuyael Metuşaelin babası oldu ve Metuşael Lamekin babası oldu. Ve Lamek kendisine iki karı aldı. Birinin adı Ada, öbürünün adı Tsilla idi. Ve ada Yabali doğurdu; çadırdı oturanların ve sürü sahiplerinin atası bu idi ve kardeşinin adı Yubal idi. Çenک ve Boru çalanların hepsinin atası bu idi. Ve Tsilla kendisi de Tubal-kâini doğurdu; tunç ve demir, bütün keskin aletleri döven bu idi ve Tubal-kâin'in kızkardeşi Naama idi.¹²⁵

Bahsettiğimiz kutsal kitaplarda bulunan bu küme küme anlatımların nedeni kısmen sözlü gelenekte kalıp kullanma alışkanlığına; kısmen belleği tazelemek için, anlatım üslubunun korunmasına (değişmeyen özne-nesne-yüklem dizesi) bağlanabilir. Çünkü cümlelerin ritimli olması ve insan isimlerinden daha çok niteliklerin ön planda olma-

124 6.En'am, 84-87. Ayrıca benzer anlatımlar için bkz. 4.Nisa, 163; 3.Âl-i- İmran, 84.

125 *Kitab-ı Mukaddes*, Tekvin, 4/16-23. Ayrıca bkz. Tekvin, 5/1-32; Tekvin, 6/1-13; Yeni Ahit'te de benzer ifadeler vardır. "İbrahim oğlu Davud oğlu İsa Mesihin nesebinin kitabıdır. İbrahim İshakın babası idi. Yakup Yahuda ve kardeşlerinin babası idi. Yahuda Tamardan doğan Perets ve Zerrahın babası idi. Hetsron Ramın babası idi. Ram Amminadabın babası idi. Amminadab Nahşonun babası idi; Nahşon Salmonun babası idi. Salmon Rahabdan doğan Boaz'ın babası idi; Boaz Ruttan doğan Obedin babası idi; Obed Yesse'nin babası idi. Yesse kral Davud'un babası idi." *Kitab-ı Mukaddes*, Matta, 1/1-6.

sı, daha kolay anımsanmasını sağlamaktadır.¹²⁶ İsimlerin nitelikleriyle beraber belli bir kalıpla anlatılması zihinde daha kalıcı olmasını sağlamaktadır; çünkü “insan” ismi tek başına soyut ve her hangi bir çağrışımı olmayan bir ifadedir. Dikkat edilirse isimler babalarıyla veya yakın akrabaların isimleriyle verilmektedir. Bu ise isimlerin tek başlarına fazla bir anlamlarının olmadığı ancak atalarıyla, yakın akrabalarıyla anlam kazandığı tipik bir ataerkil tutumdur. Bu tutumun izleri, günümüz köy yaşamlarında isimlerinin yanı sıra lakaplarıyla çağrılmalarında görülebilmektedir. Çünkü isimler tek başlarına soyut olan ve çağrışımı olmayan bir şeydir.

C. SÖZLÜ HİTAP VE ANLATIM BİÇİMLERİ

Sözlü gelenek ve dil yapısı üzerine şekillenen toplumlarda birtakım anlatım özelliklerinin olması kaçınılmazdır. Gündelik dil kullanımlarında konuşanların çıkarı ön planda olmasından dolayı, sözün düzenlenişinin pratik amaçlardan öteye geçmediğini söyleyebiliriz. Yazılı dilde daha sonra göreceğimiz gibi sıkı dilbilgisi kuralları yazının işleyişini yönlendirir. Sözlü gelenek ve kültürlerde şüphesiz anlatım biçimleri çoktur. Biz burada önemli olduğunu düşündüğümüz ve Kur'an-ı Kerim'de de mevcut olan bazı anlatım özellikleri üzerinde durmak istiyoruz.

1. Bağlamin Bilinmesinden Dolayı Bazı Sözlerin Atlanması

Gündelik dil veya konuşma dili, insanların günlük ilişkilerinde kullandığı dil şeklidir. Bu açıdan günlük hayatın akışını kolaylaştırmaya yardımcı olan çok sayıda araçtan birisi olarak görülebilir. Bu dil, hayatın pratik durumlarında doğrudan doğruya anlaşmaya hizmet eden bir dildir. Bundan dolayı durumun verilerinin belirli yerlerde tanımlanması yeterli görülmektedir. Bunu bir örnekle şöyle açıklayabiliriz. Duvara resim asmaya çalışan iki kişi düşünelim. Bunlardan birisi merdivene çıkmış diğeri ise aşağıda bekliyor olsun. Yukarıda olan isteklerini dile getirmektedir. Ve şunu söylemektedir. *Çekiç! Daha büyük çivi!* Veya şunu sormaktadır. *İyi mi?* aşağıdaki ise *biraz daha aşağı* veya *azıcık daha sola* vb. şeyler söylemektedir.¹²⁷ Mevcut durumun dışında bu konuşmayı anlamak pek mümkün değildir. Zaten konuşmanın amacı bu değildir. Ayrıca gündelik dil kullanımlarında asla ifadelerin nesnel içeriği ön planda değildir. Mühim olan insanın içinde bulunduğu gündelik hayatı belirleyen sevinç, kızgınlık vb. durumları ifade eden cümle-

126 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 119-120.

127 Porzig, *Dil Denen Mucize*, s.183-184.

ler olmasıdır.¹²⁸ Ayrıca sözlü dilde bağlamın ve muhatapların bilinmesi, herhangi bir nesne için *buna bak, şunu ver, şunu at* vs. şeklinde bir anlatıma imkân tanımaktadır.¹²⁹ Burada nesnelerin isimlerinin sayılmasının fazla bir anlamı yoktur. Gündelik veya karşılıklı konuşmaya dayalı dilde vermiş olduğumuz örneklerde görüldüğü gibi cümleler en kısa biçime sokularak ve sadece muhataplar tarafından en lüzumlu şeyler dile getirilmektedir. Aslında insanla iletişim aynı zamanda konuşma esnasında etrafta bulunan nesne ve olaylara işaretler taşıyan bir durumdur. İster istemez dışarıda bulunan olgu ve olaylara göndermede bulunan bir iletişim biçimidir. Bu olayın bağlamının bilinmemesi durumunda, olayın kurgusu yorum düzeyinde kalacaktır. Aslında bu gibi konuşmalarda işaret dili dediğimiz jest ve mimiklerin kullanımı konuşmayı destekler mahiyettedir. Jest ve mimikler, zaten konuşma dilinde sözün anlaşılmasına yardımcı olan unsurlardır. Onlar, sözün pekiştirilmesine, bazen de konuşmaya gerek kalmaksızın sözün tamamlanmasını sağlamaları açısından önemlidir. Konuşma dilinde olan bu özellik yazılı dilde noktalama işaretleriyle giderilmeye çalışılmaktadır.

Sözlü dilde anlam konusunda asıl rolü büyük ölçüde bağlam oynadığı için, kelime seçiminin çok belirgin biçimde yapılması ve nesnelerin adlandırılmasının çok ayrıntılı olması gerekli değildir.¹³⁰ Zaten dil dışı unsurlar, söylenen sözlerin anlaşılmasına yardımcı olmakla birlikte anlamın pekiştirilmesini de sağlamaktadır. Bu yüzden karşılıklı iletişim durumlarında bağlamın muhataplar tarafından bilinmesi, yüklem ve ya bilinen sözlerin bazen kaldırılmasına yol açmaktadır. Buna yüklem ve ya bilinen sözlerin kaldırılması denilmektedir. Burada kaldırılan şey, yüklem ve ya bilinen sözün yalnızca lafzıdır. Manası ise kelimede mevcuttur. Muhataplar tarafından bağlamın bilinmesi böyle bir anlatımı gerekli kılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de hazf olgusu başlığı altında bu konu örnekleriyle beraber sunulacaktır. Burada yeri gelmişken, yazılı dilde bağlam yokmuş gibi bir düşünce içerisinde olmadığımızı ifade etmeliyiz; zira sözlü dilde muhatap kitlenin karşılıklı bulunması, bağlamın daha yoğun olmasını gerektirmektedir.

2. Esas Cümlelerin Yan Cümle Olarak Kullanımı

Bu anlatım özelliğine eklemli anlatım da denilmektedir. Eklemli anlatım, bir dizi içinde yer alan üye, bölüm anlamlarına gelmektedir.¹³¹ Eklemli dil yetisi, ayrıca sözün

128 Porzig, *Dil Denen Mucize*, s.183.

129 Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, s.25.

130 Porzig, *Dil Denen Mucize*, s.183.

131 Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev.: Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul

arka arkaya sıralanması anlamında da kullanılmaktadır. Dilbilim terimleriyle söyleyecek olursak yan cümlelerin esas cümle şeklinde sıralanmasıdır. Sözlü kültürlerde yan cümlelerin bağlaçlar yardımıyla esas cümle haline getirilmesi, anlamlarından daha çok işlevsel çerçevede ele alınmasından kaynaklanmaktadır.

Yazılı dil ve kültürlerde herhangi bir bilgi ve düşünce daha çok yancümle şeklinde ifade edilmektedir. Sözlü ifade biçimlerinde sıkı bir dil dizgesinden daha çok, ifadelerin arka arkaya sıralanması göze çarpmaktadır. Bu ise söz diziminin daha rahat olmasını ve konuşma diline göre dilin şekillendiğini göstermektedir. Yazılı söylemde dilin düzenlenişi sözlü söylemden farklı olarak daha ayrıntılı ve sabit dilbilgisi kurallarına göre şekillenmektedir. Çünkü yazılı dilde anlamın verilebilmesi dilin düzenlenişine bağlıdır. Bunun da nedeni sözlü söylemdeki gibi dilbilgisine pek gerek kalmadan anlamın belirlenmesine yardımcı olan canlı ortamın yazılı söylemde var olmayışıdır.¹³² Sözlü dilde konuşmanın akıcılığı, muhatapla girdiği iletişimin mahiyeti, konuşanın içinde bulunduğu duygu ve düşünceler dilin şekillenmesinde etkili olmaktadır. Bu anlatım biçiminin, özellikle sözlü dilde sabit ve ayrıntılı dilbilgisi kuralları geliştirilmemiş olmasıyla yakından bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Burada anlatılmak istenen gramer kurallarının birinci dereceden olmayışı değil; fakat noktalama ve işaretleme diyebileceğimiz formel dilbilgisi kurallarının olmayışıdır. Özellikle kutsal kitaplardaki anlatım biçimlerinin, eklemli anlatıma güzel bir örnek olduğunu düşünüyoruz. Arkasında sözlü kültürün izlerinin bulunduğu bütün kutsal kitaplarda bu türden anlatım biçimlerine rastlamak mümkündür. Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'den, dilin eklemli yapısını göstermesi bakımından vereceğimiz örnek anlatımlar konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. İlk olarak vereceğimiz örnek anlatım Kitab-ı Mukaddes'in yaradılış bölümünden seçilmiştir. Aslı İbranice'den Latince'ye çevrildikten sonra, sözlü kültür mirası ağırlıklı bir dönemde (1610 yılında) Douay'in Latince'den İngilizce'ye yaptığı çeviri, metnin sözlü eklemli anlatımını korumaktadır.¹³³ Çeviri şöyledir:

Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı, ve yer ıssız ve boştu; ve enginin yüzü üzerinde karanlık vardı; ve Allah'ın ruhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu. Ve Allah dedi: ışık olsun ve ışık

1998, s.39. Eklemli dil terimi sözlü-sesli dil teriminin eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır. Bildirinin çeşitli bölümlere, parçalara ayrılabilmesine eklemlilik adı verilmektedir. Bkz. Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s.93. Ayrıca eklemli ifadesi ekleme yoluyla oluşturulmuş olan eklemleme ürünü olan anlamlarına gelmektedir. Bunun karşılığı olarak Türkçe'de boğumlu kelimeleri de kullanılmaktadır. Bkz. Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s.91.

132 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.54.

133 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.53.

oldu. Ve Allah ışığın iyi olduğunu gördü; ve Allah ışığı karanlıktan ayırdı. Ve Allah ışığa gündüz, ve karanlığa gece, dedi ve akşam oldu ve sabah oldu, bir gün ve Allah dedi: suların ortasında kubbe olsun, ve suları sulardan ayırsın. Ve Allah kubbeyi yaptı, ve kubbe altında olan suları, kubbe üzerinde olan sulardan ayırdı; ve böyle oldu. Ve Allah kubbeye gök, dedi. Ve akşam oldu ve sabah oldu, ikinci gün.¹³⁴

Burada görüldüğü gibi sözlü kültürün izlerin bulunduğu bir anlatım biçimine yakın çeviri sunulmuştur. Burada yan cümleler bağlaçlar yardımıyla esas cümleler haline sokulmuştur. Bizim gibi yazı duyarlılığına alışmış insanlara bu anlatım şekli yabancı, hatta biraz çarpık gelebilir. Fakat sözlü kültür üzerine şekillenen bir dil içerisinde yaşamış olanlar için böyle bir anlatım biçiminin çok doğal ve yerinde olduğunu söyleyebiliriz. Yazı duyarlılığıyla yapılan çeviri ise şöyledir:

Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattığında dünya şekilsiz bir çöldü, ve karanlık uçurumları örtüyor, suların üstünde şiddetli bir rüzgar esiyordu. Sonra Tanrı, “Işık olsun” dedi ve ışık oldu. Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü. O zaman aydınlığı karanlıktan ayırdı. Tanrı aydınlığa “gün”, karanlığa da “gece” dedi. Böylece akşam oldu ve ardında gün doğdu- ilk gün.¹³⁵

Benzer anlatım örnekleri, sözlü kültürün izlerinin bulunduğu Kur’an-ı Kerim’de de mevcuttur. Aşağıda vereceğimiz anlatımlar bu anlatım biçimini tasvir etmektedir. Çevirilerde Elmalı Hamdi Yazır’ın (1878-1942) mealini dikkate almamızın sebebi, bu çevirinin kaynak metne bağlı kalarak yapılmasından dolayıdır. Tekvir suresinin 1-18 ayetlerinin çevirisi şu şekilde sunulmuştur.

O güneş dürüldüğü vakit, ve yıldızlar bulandığı vakit, ve dağlar yürütüldüğü (dümdüz edildiği) vakit, ve vuhuş (vahşi hayvanlar toplandığı vakit, ve denizler ateşlendiği vakit, ve nüfus çiftlendiği vakit, ve o diri (diri) gömülen kız çocukları hangi günahla öldürüldü? Diye sorulduğu vakit, ve defterler açıldığı vakit, ve sema sıyrıldığı vakit, ve cehennem kızıştırıldığı vakit, ve cennet yaklaştırıldığı vakit anlar bir nefis ne hazırlamıştır.¹³⁶

Bu çevirilerde esas cümlelerin yan cümleler şeklinde, bağlaçlar yardımıyla ifade edildiği görülmektedir. Aynı yerin çevirisi başka bir meâlde şu şekilde sunulmuştur:

Güneş büzüldüğü zaman, yıldızlar kararıp döküldüğü zaman, dağlar yürütüldüğü zaman, on aylık develer başıboş bırakıldığı zaman, vahşi hayvanlar bir araya toplandığı zaman, denizler kaynatıldığı zaman, nefisler çiftleştirildiği zaman, ve sorulduğu zaman o diri diri toprağa gömülen kıza “hangi günah yüzünden öldürüldü?” diye amel defterleri açılıp yayıldığı zaman, gök sıyrılıp açıldığı zaman, cehennem alevlendirildiği zaman, cennet yaklaştırıldığı zaman, her can, ne yapıp getirdiğini bilir.¹³⁷

134 *Kitab-ı Mukaddes*, Tekvin, 1:1-9, Kitab-ı Mukades Şirketi, İstanbul 1993, Benzer anlatımlar için Tekvin 32:22-32; Tekvin,31:22-34.

135 *Kitab-ı Mukaddes*, çev.: Ali Bey, Tekvin, 1:1-9, Ayrıca Tesniye 13: 6-11; ve 14:3-8 bölümlerinde aynı özellik göze çarpmaktadır.

136 Elmalı M. Hamdi Yazır, *Kur’an-ı Kerim ve Meali*, Hazırlayan ve Notlandıran: Dücane Cündioğlu, İslamoğlu Yay., İstanbul 1993.

137 Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul t.y., 81.Tekvir,1-

Başka bir örnek için İnfitâr sûresinin 1-5 ayetleri verilebilir.

Sema çatladığı vakit, ve yıldızlar döküldüğü vakit, ve denizler akıtıldığı vakit, ve kabirler deşildiği vakit, bilir bir nefis nedir takdim ettiği ve tehir ettiği (ne yapıp yapmadığını).¹³⁸

Aynı yerin çevirisi şu şekilde verilmiştir.

Gök yarıldığı zaman, yıldızlar saçıldığı zaman, denizler fişkırtıldığı zaman, kabirlerin içi dışına getirildiği zaman, her can, ne (yapıp) öne sürdüğünü ve ne (yapmayıp) geride bıraktığını bilir.¹³⁹

Çevirilerde görüldüğü gibi yazı kültürü duyarlılığıyla yapılan çevirilerde “ve” bağlacı yerine “...ında”, “...sonra”, “...böylece” “...o zaman” kelimeleri kullanılarak anlam verilmiştir. Çevirilerini vermiş olduğumuz ayetler büyük ölçüde yazılı kültür özelliklerine yaklaştırılarak verilmiştir. Bu ise yazılı dilin daha titiz ve gramer kurallarının öncelikli olduğu bir dil şekli olduğunu bize göstermektedir. Görüldüğü gibi yazıya özgü biçimlerle, yancümlelerle anlatımın akıcılığı sağlanmıştır. Şunu da söyleyebiliriz ki bu gibi anlatımlarda çok rahatlıkla “ve” yerine nokta veya virgülden kullanabiliriz. Bunun sebebi ise sözlü yapı ve geleneğin, konuşmacının çıkarı fikrine göre düzenlenmesinden kaynaklanan bir yapı özelliği sergilemesidir. Yazılı dil sözlü dilden daha ayrıntılı dilbilgisi kuralları ortaya koymuştur. Bu ise büyük ölçüde sözlü söylemde olduğu gibi anlamın belirlenmesine yardımcı olan canlı konuşma ortamının yazılı dilde olmayışına bağlıdır.¹⁴⁰ Sözlü anlatımın eklemeli yapısıyla ilgili olarak pek çok örnek, günümüzde çeşitli ülkelerde yapılan çalışmalarda da göze çarpmaktadır.¹⁴¹

Sözlü kültürlerde sözün daha sistemli hale getirilmesine imkan tanıyan alfabe ve yazının fazla yaygın olmaması ifadelerin daha serbest olarak dile getirilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla eklemeli anlatım, sözün akıcılığını korumaya dönük sözlü kültüre ait bir özellik olduğu sonucuna varılabilir.

3. Kümeleme Anlatım

Bu bahsettiğimiz özellik, hafızayı güçlendirmek için kalıplardan yararlanmakla yakından bağlantılıdır. Söze dayalı düşünce ve anlatım unsurları tek başına pek bir anlam taşımamaktadır; eş veya karşıt anlamlı terimler, deyişler ve cümlecikler kümelenince tanımlayıcı söz niteliği kazanır. Asker yerine kahraman asker, prenses yerine güzel

15.

138 Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meal*.

139 Bkz. Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meal*, 81.Tekvir, 1-5

140 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.53-54.

141 Özellikle bkz. John Miles Foley, *Oral Literature*, Aktaran Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.54.

prensens, çınar yerine ulu çınar gibi kullanımlar söz konusudur.¹⁴² Bugün görsel ve yazılı medyada -bu medyanında sözlü dil kullanımının hâkim olduğu, hem görsel hem de işitsel özellikleriyle göze çarpan bir iletişim aracı olduğu düşünülürse- “genç şarkıcı”, “genç bilim adamı” gibi deyişleri bu grup altında ele alabiliriz. Bu özellik sözlü kültürlerde, sözcüklerin genellikle eş veya karşıt anlamlı terimler deyişler ve cümleciklerle kullanılması anlamına gelir. Çözümleme yerine kümelemeli anlatım pratikte insanlarda öğrenmeyi kolaylaştırması bakımından önemlidir. Çünkü tanımlamaları belli bir grup altında veya sıfatıyla yapmak zihinde kalıcılığı ve hatırlamayı kolaylaştırmaktadır. Günümüzde, bazı eğitim programlarında kalıplaşmış deyişler, yeminler, tekrarlar veya kesin ifade biçimleri gibi sözellik taşıyan unsurlardan yararlanılmaktadır.¹⁴³ Bu ise öğrencilerin daha çabuk kavramalarına yardımcı olmaktadır. Özellikle Arap kültürünün sözel özellikler taşıması ve buna bağlı olarak ezberlemeye yatkınlık ancak ezberlenecek bilgilerin belli kalıplarda olmasını gerektirmektedir. Sözellik aynı zamanda kendine ait bir metinde ortaya koymaktadır.

Temelinde bir hitap olan ve buna bağlı olarak sözlü dil üzerine şekillenen Kur'an-ı Kerim'de bu anlatım özelliklerine rastlamaktayız.

Nitekim ne gören ile görmeyen bir olur ne de aydınlık ile karanlık; ne serinletici gölge ne de yakıcı sıcak ve ne de yaşayan ile ölüde bir olmaz.¹⁴⁴ Kötü kadınlar, kötü erkekler; kötü erkekler de kötü kadınlara; temiz kadınlar temiz erkekler, temiz erkekler de temiz kadınlara layıktır.¹⁴⁵ Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar.¹⁴⁶ Görmedin mi Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? Güzel bir söz kökü sağlam dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Kötü bir sözün durumu da; yerden koparılmış, ayakta durma imkânı olmayan kötü bir ağacın durumu gibidir.¹⁴⁷ Onların çoğu öncekilerden, azı da sonrakilerdendir.¹⁴⁸ De ki: “Şüphesiz öncekiler ve sonrakiler, mutlaka belli bir günde toplanacaklardır.”¹⁴⁹ Öne geçenler ise öne geçenlerdir.¹⁵⁰ İyiliğin karşılığı yalnız iyiliktir.¹⁵¹ Ahirette mutluluğa erenler (ashabu'l-meymene) var ya; ne mutlu kimselerdir! Kötülüğe batanlara (ashabu'l-meş'eme) gelince; ne mutsuz kimselerdir.¹⁵² O ilk ve sondur. Zâhir ve bâtındır.¹⁵³

142 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.54-55.

143 Sanders, *Öküzün A'sı*, s.76.

144 35.Fâtır,19-22; 6.En'âm,50.

145 24.Nûr, 26.

146 39.Zümer, 9.

147 14.İbrahim,24-26.

148 56.Vâkı'a, 13.14.39.40.

149 56.Vâkı'a, 49-50.

150 56.Vâkı'a, 10.

151 55.Rahman, 60.

152 56.Vâkı'a, 8-9.

153 57.Hadid, 3.

İyi söz-iyi ağaç; kötü ağaç-kötü söz, gören-görmeyen, karanlık-aydınlık, bilenler-bilmeyenler, diri-ölü, sıcak-gölge, ilk ve son, zâhir-bâtın; öne geçenler öne geçenlerdir, öncekiler sonrakiler; yer ve gök gibi eş ve karşıt anlamlı kelimelerde kümeleme anlatımın izlerini görmek mümkündür. Burada eş ve karşıt kelimelerle kümeleme anlatımının nedenini büyük ölçüde zihinde kalıcılığına ve ezberleme kolaylığına bağlayabiliriz. Burada şunu belirtmeliyiz ki söze dayalı düşüncenin, basit anlamda “mantık öncesi” ya da “mantık öncesi, neden-sonuç ilişkisini kavrayamadığı- gibi yargılarda bulunmamak gerekir. Ancak ayrıntılı nedenler zincirini çözümlemeli biçimde, bir bir sıralayıp düzenleyemezler. Bu düzenleme ancak metinlerin yardımıyla mümkündür. Soy dökümü türünden, uzun uzadıya aktardıkları dizeler çözümlemeye değil, yalnız kümelemeye dayanır. Bununla birlikte sözlü kültürlerde düşünce ve deneyimler şaşırtıcı derecede karmaşık, zekice ve güzel düzenlenip anlatılabilmektedir.¹⁵⁴

4. Tekrarlı Anlatım

Sözlü kültür üzerine şekillenen toplumlarda bilgilerin korunmasının ve gelecek kuşaklara aktarılmasının, büyük ölçüde bellek yoluyla gerçekleştirildiğini daha önce açıklamıştık. Yazılı kültürün yaygın olduğu toplumlarda bilginin korunması ve aktarılması bilgi değeri taşıyan sözlerin yazıyla sabit hale getirilmesiyle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla sözlü dil ve sözlü kültürle yaşayan toplumlarda bilgilerin ezberlenmesini kolaylaştıran tekrarların olması çok doğaldır. Bu bağlamda Hz. Peygamberin vahiy tecrübesine muhatap olduğu zaman gelen vahiyleri unutmam gayesiyle tekrar etmesi ve bunun sonucunda Allah tarafından uyarılması düşünmeye değerdir.¹⁵⁵ Zihin dışında kaydedilecek alan olmamasından dolayı bilgilerin zihinde, hâfızada yer edebilmesi için tek-

154 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.74-75.

155 Ayetin anlamı şöyledir. “Vahyin sözlerini tekrarlarlarken dilini hızla oynatıp durma çünkü onu senin kalbine yerleştirmek ve okuturmak bizim işimizdir.” 75. Kıyame, 16-17. Peygamber, gelen vahiyleri unutmamak gayesiyle tekrar edince Allah tarafından uyarılmıştır. Taberi’nin bu ayetler hakkında vermiş olduğu rivayetlere bakıldığında zaman bu durum açıkça görülmektedir. Bu rivayetlerde Peygamberin dilini oynatması ve tekrar etmesi ezberleme isteğine ve alınan vahiylerin unutulmasından korkulmasına bağlanmaktadır. Ayrıca ayette geçen toplanma (cem’) ifadesi kalpte korunması anlamına; okutulması (Kur’anehu) ifadesi ise kalpte olanın daha sonra yani ezberden okunması anlamına geldiği vurgulanmıştır. Rivayetler ve yorumlar için bkz. et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, XII/338-341. Zemahşeri’nin vermiş olduğu bilgilere göre Hz. Peygamber, Cebraîl kendisine gelen vahiyleri aktarırken unutmam kaygısıyla ezberleme konusunda tekrar etmesini ifade eden bir ayet olduğu vurgulanır. Yani Cebraîl sana vahiyleri aktarırken unutmam kaygısıyla dilin oynatma, onun okutulması Allah’a düşer denilmek istenmektedir. Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV/648-649. Her ne kadar gelen vahiyler o günün şartlarında mevcut olan yazı malzemelerine kaydedilse de, bunun işlevsel bir anlamı yoktu. Çünkü gelen vahiyler hafızların belleğinde ve tatbik edilen bir söz niteliğindeydi. Çünkü sözlü bellek ve düşünüşün toplumda belirleyici bir faktör olduğu söylenebilir.

rar gerekli olmaktadır. Çünkü yazılı bir metinde bir cümleyi unutursak veya anlamazsak geri dönme şansımız hala mevcuttur. Kaldı ki kitabı baştan sona tarama imkânımız mümkündür. Fakat sözlü bir hitapta böyle bir şey söz konusu değildir. Sözlü kültürlerde bilgi hâfızanın gücüyle doğru orantılı olmasından dolayı hafızan ne kadar güçlüyse o kadar bilebilirsin anlayışı hakimdir. Ayrıca sözlü dil ve düşünce de süreklilik önemlidir. Söz ağızdan çıkar çıkmaz yokluğa karıştığı için tekrarlar gerekli olmaktadır. Zihnin dışına dönülemediği için (metin vb. sözün sabitlenmesini gerektirecek malzeme) tekrarlar gerekli bir dilsel anlatım şekli olarak ortaya çıkmaktadır. Düşünceleri kuru kuru dizmek yerine bol sözle anlatmak sözlü düşüncenin ve konuşmanın belli başlı özeliği olduğu için tekrarlı anlatım konuşmanın doğasına daha yakındır. Kitleye hitap edilirken fiziki koşullardan ötürü fazladan söz söyleme ve tekrar etme eğilimi yüz yüze konuşmadakinden daha sık rastlanır. Bazen konuşmacının aynı ya da benzer sözleri iki üç kez veya daha fazla tekrarlaması, meramını daha iyi anlatmaya ve söylemek istediği ifadelerin muhatabın zihninde daha iyi yerleşmesine yarar.¹⁵⁶

Yineleme ve tekrarın, konuşma dilinde yazı diline göre daha belirgin olduğu söylenebilir. Herhangi bir bildiriye anlatabilmek için, aynı anlam farklı tümcelerle anlatılmaktadır. Anlamdaş tümcelerin diziliş biçimleri farklı olmakla beraber anlam bakımından özdeşlikleri vardır. Aynı düşünceler farklı kelimelerle anlatılabilir; fakat verilmek istenen mesajın içeriği aynıdır. Kısacası sözlü bir anlatımda gereksiz tümceler (sözün uzatılmasından dolayı) ve tekrarlar daha fazla olabilmektedir.¹⁵⁷ Tekrarların olmasını büyük ölçüde söylenen sözcelerin pekiştirilmesine ve muhatabı iknaya dönük amaçlara bağlayabiliriz. Bu ise sözlü dilin doğasında olan bir şeydir. Bunu bir kusur veya eksiklik olarak görmekten çok dilin kullanımından kaynaklanan bir sorun olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Burada şunu da belirtelim ki yazılı bir metinde de tekrarlar olabilir; fakat genellikle yazılı dilde olan tekrarlar bir kusur olarak değerlendirilmektedir. Aristoteles (m.ö.384-322) bu bağlamda sözcüklerin ve ifadelerin sürekli tekrarlanmasının bir kusur olduğunu söyler. Fakat sözlü konuşmalarda konuşmacıların bunu özgürce kullandıklarından bahseder. Çünkü bu türden kullanımların muhatap kitle üzerinde dramatik etkileri ve konuşmaya belli bir zenginlik, farklı bir ton kattığını vurgular. Örneğin “*işte sizi aldatmış olan, sizi dolandırmış olan, size ihanet etmek istemiş olan hain bu.*” derken burada mevcut olan tekrarlar muhatapta etkiler uyandırmaya

156 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.56.

157 Günay, *Metin Bilgisi*, s.27; Günay, *Dil ve İletişim*, s.99.

matuf olan tekrarlardır.¹⁵⁸ Sözlü dilde tekrarların daha yoğun olduğunu bunun ise farklı etkenlere bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Sözlü söylemde birden konuşmanın akışını durdurup biraz önce söylediğimiz şeyi tekrar edebiliriz. Aynı şekilde konuşmanın bir kısmını düzeltebilir ya da bir cümleyi başka şekilde de söyleyebiliriz.¹⁵⁹ Burada, vahiy sürecinde mevcut olan *nasih-mensuh*-bir ayetin kaldırılıp yerine başka bir ayetin getirilmesi- konusunu bu bağlamda ele alabiliriz. Peygamber döneminde mushaf haline gelmeden önce mesaj üzerinde böyle bir uygulamanın olmasının doğal olduğunu, bunu ise Kur'an'ın canlı ve yaşanan bir söz olmasında arayabiliriz. Kur'an'ın mushaf haline gelmesinden sonra böyle bir uygulamanın olmaması, yazıyla mesajın sabitlik kazanması ve kanonikleşmesine bağlanabilir.

Yazı sayesinde, zihin daha çok çalışmaya zorlanmasından dolayı insana daha doğal gelen bol tekrarlı anlatımın müdahaleye uğrayarak yeniden düzenlenmesine olanak sağlamaktadır.¹⁶⁰ Söz daha ağızdan çıkar çıkmaz yokluğa karıştığı için zihin dışında başka bir yere dönülemez. Bu nedenle zihin konuşulmuş konunun büyük bir bölümünü odak noktasına yakın tutarak daha fazlasını söylemek ve yavaş ilerlemek zorundadır. Ağdalı konuşmak az önce söylediğini hemen tekrarlamak konuşanların ve dinleyenlerin dikkatinin dağılmamasını sağlar.¹⁶¹ Kitleye hitap eden konuşmacının bir yandan ağızından çıkacak kelimeleri zihninde ararken, öbür yandan konuşmasını sürdürme ihtiyacı da söz tekrarını özendirmektedir. Bazen kısa bir duraklamanın çok anlamlı bir etkisi olabilir. Fakat durup ne diyeceğini bilememek konuşmacıyı bocalamaya götürebilir. Bu nedenle, mümkünse ustalıkla sözünü tekrarlamak, ne diyeceğini durup düşünmekten daha iyidir. Sözlü kültür akıcılığı, bir çırpıda bol dil dökmeyi ve meramını en güzel biçimde ifade etmeyi özendirir. Hitabet ustaları buna bereket anlamına gelen *Copia* demişlerdir.¹⁶² Günümüzde, genellikle doğaçlama -bir yazılı metne bağlı kalmadan yapılan konuşmalarda- hatip ne kadar usta olursa olsun, tekrarlı anlatımın izlerini görmek mümkündür. Özellikle konuşma programlarında ve camilerde yapılan vaazlarda hatib sık sık tekrarlara başvurmak zorunda kalmaktadır. Bu az önce bahsettiğimiz gibi irticalen yapılan konuşmalarda konuşan kimsenin tekrar ederken daha sonra anlatacağı sözleri zihinde kurgulamasından kaynaklanmaktadır. Bu ise konuşmanın akıcılığını sağlayan bir özel-

158 Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H.Doğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s.194.

159 Jack Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, çev.: Koray Değirmenci, Dost Kitabevi, Ankara 2001, s.93.

160 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.56.

161 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.56.

162 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.57.

liktir.

Sözlü kültürlerde standartlaşmış ve kalıplaşmış, tekrarlanan deyişlerin olması kaçınılmazdır. Homeros'un İlyada ve Odyssea destanlarında *meclis toplantısı, ordunun harekete geçirilmesi, meydan okuma, düşmanı yağmalama, kahramanın kalkanı* gibi deyişlerin sık sık tekrar ettiği görülmektedir. Dünyanın çeşitli bölgelerinde derlenen sözlü anlatılar ve diğer sözlü söylemlerde de benzer konuların olduğu görülmüştür.¹⁶³ Bilindiği bu edebiyat ürünleri yazının çok az bilindiği veya yazının kullanılmadığı dönemlerde sözlü olarak oluşturan ilk dönem Yunan kültürüne ait eserlerdir.¹⁶⁴ Aslında yazılı ürünlerde ve anlatılarda bu çeşit özellikler bulunur; fakat sözlü dilde olduğu gibi bunların çok çeşitli olduğu söylenemez. Günümüzde yazılı metinlerde tekrar, metin için bir kusur olarak kabul edilmektedir. Yazılı bir metinde tekrar ne kadar az ise metin o kadar muteber ve makbul sayılmaktadır.

Tekrarlı anlatım tarzı Kur'an için de mümkündür. Kaldı ki Kur'an'ın tedricen nazil olması, müşrik ve kafirlerle şiddetli bir mücadeleye girmesi ve mesajının yerleşmesi için tekrarın, gerekli bir anlatım özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Bu konu ileride Kur'an'da tekrar konusu başlığı altında ele alınıp tartışılacaktır.

5. Tutucu-Gelenekçi Zihin Yapısına Bağlı Anlatım

Burada tutucu kelimesini ve buna bağlı olarak gelenek kelimesini bilginin korunmasına dönük bir zihniyeti yansıtıyor olmasından dolayı kullanmaktayız. Çünkü sözlü toplumlarda bilginin korunması çok zahmetli ve büyük ölçüde zihin gücünü gerektiren bir eylem olmasından dolayı buna yüklenen anlam epey önemlidir. Böylesi toplumlarda bilgi demek, zihin gücü ve ezber anlamlarına gelmektedir. Bunu izlerini İslam'ın ilk dönemlerinde özellikle rivayet geleneklerinde görmekteyiz. Bir insanın bilgisi ezber gücüne ve ezberinin çokluğuna bağlıydı. Şayet bir insanın bilgisi ezberinde değilse ve bunu aktarırken hata yaparsa bu insanın ilmine ve hafızasına güvenilmezdi. Özellikle hadîslerin rivayeti esnasında hadîsleri yazan kimselerin bilgisine pek güvenle bakılmadığına dair birtakım haberlerin varlığı geleneksel bir zihniyet yapısının olduğunu bize göstermektedir. Bu haberlere göre hadîs yazımına karşı çıkıldığını, bunu yerine hadîsle-

163 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.36-37; Yineleme olgusu şiir dilinde de bulunmatadır. Şiirlerde ki tekrarlar, büyük ölçüde şiiri okuyan, dinleyen üzerinde birtakım tasarımların, yargıların vurgulanmasını sağlarken, aynı zamanda belli bir ritim meydana getirme amacı da taşımaktadır. Bkz. Doğan Aksan, *Cumhuriyet Döneminden Bugüne Örneklerle Şiir Çözümlemeleri*, Bilgi Yay., Ankara 2003, s.48.

164 Rosalind Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University 1992, s.12.

rin ezberlenmesi konusunda gösterilen özene dikkat çekmek yerindedir. Hatta bazı sahabîlerin “Bizim ezberlediğimiz gibi sizde hadîsleri ezberleyiniz”¹⁶⁵ demeleri bu geleneksel zihniyeti göstermesi bakımından anılmaya değer olduğunu düşünüyoruz.

Sözlü kültürlerde kavramlaştırılan veya elde edilen bilgi yüksek sesle tekrar edilmezse yok olacağından sözlü kültürlerin uzun yıllar içinde zahmetle öğrendiklerini tekrarlayarak unutmamaya çalışmaları büyük bir enerji yatırımını gerektirir. Bu gereksinimden kaynaklanan son derece gelenekçi veya tutucu zihniyet de fikrî denemelere girişmeyi haklı olarak engeller.¹⁶⁶ Burada İslam düşüncesinde tedvin asrı olarak bilinen hicri 2. (150-300) asırla birlikte sözlü kültürden yazılı kültüre geçilmesiyle birlikte soyut ve serbest düşünüşün gelişimi manidardır. İlk dönemlerde rivayet geleneğinin revaçta olması ve bilginin rivayet anlamıyla özdeş sayılması bu söylediğimiz düşüncüyü destekler mahiyettedir. Zaten ilk döneme ait eserler tarandığı vakit bu rivayet geleneğinin ağırlıkta olduğu çok rahat görülebilmektedir. Ayrıca ilk dönemlerde tefsirin rivayet geleneğine bağlı olması ve bu geleneği besleyen zihin yapısının, dirayet tefsirine karşı birtakım argümanlar kullanarak, bu zihniyeti devam ettirmesinde bunun izlerini görmek mümkündür.

6. İnsan Merkezli Anlatım Biçimleri

Sözlü kültür ve geleneklerde dilin kullanımı gündelik hayattan ve somut hayat tecrübelerinden öteye uzanamamasından dolayı dil bir anlamda görünen, yaşanılan olayların resmedilmesinden ibarettir. İnsanların duyguları, birbirleriyle ilişkileri gündelik dil tarafından ortaya çıkması, gündelik dilin sade ve canlı yaşam formlarına birebir uyumuyla açıklanabilir. Soyut bilgi, bilgiyle yaşantı arasına mesafe, ancak yazıyla üretilebilen ayrıntılı çözümlemeli kategorilerle girmektedir. Böyle bir araçtan yoksun sözlü kültürlerde tüm bilgiler insan yaşamına dayanır. İnsan yaşamına dayanmasından dolayı bilgi ile kendi aralarında bir mesafenin oluşumu engellenir. Bilgi aynı zamanda yaşanılan hayatla iç içe hayatın bir parçası haline gelir. Yazı kültüründe insan ve hayatı arasına belli bir mesafenin girmesinden dolayı üretilen bilgiler daha çözümlemeci ve daha nesnel olabilmektedir. Bu nedenlerden dolayı yazı ve matbaa kültürünün insan tabiatını bo-

165 Bu konuda bazı rivayetler için bkz. İbn Abdilberr, *Camîu Beyani'l-İlmi ve Fazlihi*, s.108. Ebu said el-Hudri de Peygamberden hadîs yazma konusunda izin istediğini fakat Peygamberin bu konuda izin vermediğini nakleder. Benzer rivayeler için bkz. Hatip el-Bağdadi, *Takyidu'l-ilm*, tahk.: Yusuf el-'İş, el-Ma'hedu'l-Firensi, li'd-Dirayeti'l-Arabiyye, Dimeşk 1949, s.32-33

166 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.57.

zup kendisine yabancılaştırdığı dile getirilmektedir.¹⁶⁷

Konunun daha iyi anlaşılması için kategorik olarak kültürlerin ikiye ayrılması burada örnek verilebilir. Kùltürler sıcak ve soğuk olarak ikiye ayrılmaktadır. Belki bu ayırım içerdığı bazı sorunlardan dolayı ilk bakışta sorunlu gözükebilir; fakat konunun irdelenebilmesi açısından yerinde bir ayırım olarak bakılabilir. Bu ayrıma göre sıcak kùltürler sözlü dil üzerine şekillenen toplumları, soğuk toplumlar ise yazılı kùltüre mensup toplumları nitelemektedir.¹⁶⁸ Sıcak kùltürlerde insan yaşamı ve karşılıklı ilişkilerin birbirini belirlemesinden dolayı ilişkilerin daha sıcak ve daha cana yakın olduğu söylenebilir. Çünkü sözlü kùltürlerde insanlar arasında yazı gibi bilgiyi nesnel kılan ve bilgileri yoruma açan bir unsurun olmaması insan ilişkilerinin daha yakın olmasını gerektirmektedir. Bilginin aynı zamanda insanların şahsında toplanması, bilgiden daha çok bilgiyi aktaran kişinin daha önemli hale gelmesini sağlar; dolayısıyla bilgiden daha çok bilginin kimden alındığı- alınan kimsenin özellikleri yalancı olup olmadığı vb.- dikkate alınmaktadır. Özellikle İslam rivayet geleneğinde ravilerde aranan özellikler arasında *kizb* yalancı olup olmadıklarının aranması şahıs merkezli yaklaşımların göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu ise tamamen sözlü kùltüre ait bir sorgulama ve tespit yöntemi olduğu söylenebilir. Burada yeri gelmişken belirtilmesi gerekir ki, genellikle bütün becerilerde, ister bu el sanatları olsun veya başka bir etkinlik olsun bunların yazılı kuralları yoktur. Kural, gelenekler tarafından benimsenen birtakım yazılı olmayan üstü örtük biçimde yaşatılan davranışlardır. Bu geleneğin devamının sağlanması nesilden nesile devam ettirilen usta-çırak ilişkisidir. Kurallar usta tarafından belirlenir ve çırağa yeri geldikçe verilir. Dolayısıyla ustanın bilgeliği ve yaşantısı günümüz toplumlarında olduğu gibi bir tür mesleki el kitabı görünümündedir. Bu kùltürlerde çeşitli alanlarda yapılan istatistik veya meslek öğretici kitapların bulunmayışı insan hayatının ve mesleklerin kişilerin şahsiyetlerinde toplanmasından kaynaklandığı söylenebilir. İnsan unsurunu merkeze alan veya insan hayatının yoğunlukta hissedildiği bu kùltürler daha önce bahsedildiği gibi sıcak bir kùltür olarak tasvir edilebilir. Sıcak ve soğuk kùltürü-bir anlamda sözlü ve yazılı kùltürü anlamımıza yardımcı olacak şu sözler burada anılmaya değerdir.

Sıcak kùltür anıt üretmez; çünkü anıt, tanımı gereği olup bitmiş bir şeyi, bir başka deyişle yokluğu anımsatmaya yarar, anıt devinimsiz, donmuş olanın yanındadır, soğuk kùltürün bir parçasıdır.

167 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kùltür*, s.60-61.

168 Dupont, *Edebiyatın Yaradılışı-Yunan Sarhoşluğunda Latin Kitabına*, çev.: Necmettin Sevil, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, s.213-215.

Sıcak kültür ancak içinde bulunulan anın ateşi ve coşkusunda yaşanabilir.¹⁶⁹

7. Mücadeleci ve Polemiğe Dayalı Anlatım Biçimi

Temeli sözlü düşünce ve gelenek yapısına dayanan toplumlarda dil büyük ölçüde karşılıklı konuşma ve mücadeleye dayanmasından dolayı muhatabların sözünü çürütme-ye veya muhatabın sözünden daha güzel bir söz söyleme anlayışının hakim olduğu söy-lenebilir. Dolayısıyla sözlü geleneğe bağlı ya da izini taşıyan çoğu sözel edim ve yaşam tarzında, mücadeleci bir üslup göze çarpmaktadır. Yazı, bilgiyi insanların birbirleriyle mücadele ettikleri alandan kopartan soyutlamayı getirir. Bilgi sahibini bilinenden ayırır, sözlü gelenekteyse insan ilişkileriyle iç içe olan bilgi mücadele ortamının dışına çıka-maz. Her türlü sözel iletişim doğrudan, ağızdan çıkan sesin al-ver devrimine dayandığı için-söz konusu ister cezbetme ister düşman kesilme olsun- bütün ağırlık insan ilişkile-rindedir.¹⁷⁰ Atasözleri ve bilmece sözleri sözlü toplumlarda yalnız bilgi depolamakla kalmaz aynı zamanda çevredekileri de sözlü zekâ yarışına davet eden bir özellik olarak görül-mektedir. Bir atasözü veya bilmece ortaya atıldı mı dinleyicilerden buna karşılık daha akıllı bir atasözü veya bilmece beklenmektedir.¹⁷¹ Burada günümüzde sözlü kültüre ait olan ozan geleneği ve âşık taşlaması gibi geleneklerin, yazının taht kurmasıyla önemsiz hale gelmesi ve işlevini yitirmesi düşünmeye değerdir. Ayrıca ozan geleneğinde, sözle-rin dilbilgisi kurallarına uygun söylenmesinden daha çok, karşılıklı iletişim ortamında bulunan insanların hisleri ve duygularını açıklayan en veciz ifade biçimlerinin kullanıl-dığını söyleyebiliriz. Sözlü kültürlerde mücadeleci üslûba ilişkin örneklerde bunu açıkça görmekteyiz. Devlet başkanlığı kampanyası için karşı karşıya gelen iki siyasetçi, sayısı epey kabarık olan dinleyici önünde birer buçuk saatlik söz düellosuna girmişlerdi. Önce biri bir saat konuşuyor diğeri bir buçuk saat konuşuyor, sonra tekrar ilk konuşan kendi-sini savunuyordu. Sonuçta her iki adayın da kümeleyen, bol bol tekrarlayan, özenle den-geleyen ve mücadeleci bir üslupla yaptıkları, dinleyicilerin katılımına açık tartışmalarda sözlü kültür izleri kendini belli ettiği gözlemlenmiştir.¹⁷² Sözlü kültür içerisinde şekille-nen Eski Arap toplumunda şairlerin birbirlerine meydan okudukları birtakım müsabaka-ların olduğu bildirilmektedir. Bu müsabakalar belli günlerde ve belli kurallar içerisinde yapılmaktaydı. Ayrıca bu kabilelerde şairler karşı kabilenin şairine karşı bir koz olarak

169 Dupont, *Edebiyatın Yaradılışı*, s.213.

170 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.60-61.

171 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.60.

172 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.162.

kullanılmaktaydı. Şairin mücadele üslubuna göre kabile üstünlük kazanabiliyor; hasım kabile şairinin açtığı yara ancak aynı tarzda ve ondan daha üstün bir sözle giderilebileceği anlayışının hâkim olduğu bilinmektedir.¹⁷³

Sözlü kültür, kişiliği, bir bilgi için birine başvurduğunda amaç, her iki taraf içinde hemen sorunun yanıtlanması değil, sorulan soru ayarında, hatta ondan üstün bir soruyla karşılık vermektir. Sözlü kültür, kişiliği, belli açılardan okuryazar kişiliğinden daha az içine kapalı, dış dünyaya ve topluma daha açık hale kılar. Sözlü iletişim insanları birleştirmektedir.¹⁷⁴

Aslında özellikle sözlü kültürlerde daha yoğun olan hitabet sanatının özünde de topluluk önünde konuşma, halka seslenme ve bunun en iyi şekilde icra etme düşüncesi vardır. Hitabetin amaçlarından belki de en önemlisi karşıda bulunan kişileri ve topluluğu ikna etmek ve bazı konuları etkili biçimde açıklamaktır.¹⁷⁵ Sözlü kültür üzerine şekillenen Arap toplumunda da hatiblerin lisanından, fesahatinden, kavmini savunmasından dolayı önemli bir yerinin olduğu bilinmektedir. Bir anlamda hatib, şairin rolüne benzer şekilde kabilenin dili ve öncüsü olmaktaydı. Özellikle hatibin gür sesli olanını tercih etmelerinin sebebi dinleyenleri etkilemesine ve onları herhangi bir konuda (müzakere, müfahare, barış akdi, savaş ateşini tutuşturmak vb. konularda) en güzel biçimde temsil etmesine bağlanabilir.¹⁷⁶ Hatibin üstlendiği rol kendi kavmini, en iyi şekilde başkalarına karşı savunabilmesi ve etkili söz söylemesiyle ortaya çıkmaktaydı. Bunlardan dolayı hatib kabilenin konuşan dili ve övünç kaynağı olmaktaydı. Günümüzde bile hitabet geleneği eski sözlü kültürün özendirdiği kalıplaşmış, yarışmacı düşünme ve anlatım biçiminin büyük bölümünü korumuştur. Üstünlük yarışını devralan hitabet eğitiminde her söylemin hedefi, varsayılan karşıt görüşü çürütmek veya savunulan görüşü kanıtlamaktır.¹⁷⁷ Burada belirtelim ki hitabet üslubu manaların ve kelimelerin kuvvetli olması ve delillerin sağlam olması özelliğine sahiptir. Güzellik, açıklık, eş anlamlı kelimelerin ve tekrarlamaların çok olması hitabette aranan niteliklerdir. Darbu'l-meseller bu üslupta

173 Bkz. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s.11,15. Bir kabile için büyük şairler yetiştirmiş olmak kabileler için gurur ve şeref, buna karşılık şairden mahrum olmak sadece talihsizlik değil aynı zamanda utanç ve ayıplanma vesilesiydi. Bir kabileye karşı söylenen söz ancak karşıt ve ondan daha güzel bir sözle karşılık görmesi gerekiyordu. Bir anlamda şair, diğer kabilelerle sözlü mücadeleye giren, kabilenin resmi sözcüsü olan bir kişiğe sahipti.

174 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.89.

175 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.131.

176 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VIII/771-772.

177 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.132.

kullanılmaktadır. Ayrıca hatibin ses tonu gibi özellikler mücadeleci ortamlarda bulunması gereken bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷⁸ Bu anlamda hitabetin temeli karşıt savdır. Çünkü konuşmacı, hep karşıt görüşlü insanlar karşısında bulunduğu varsayımıyla hareket etmektedir.¹⁷⁹ Bu varsayımdan dolayı düşünceler belli ölçüde mücadeleci ve savunmacıdır. Eski Arap toplumunda şiiri teşvik etmek amacıyla her yıl Arap yarımadasının değişik bölgelerinde kurulan panayırlar mücadeleci havayı yansıtmaya başlamış ve en güzel şiirlere ödül verilirdi.

Kur'an'ın, nazil olduğu dönemde cahiliyye döneminden kalma yoğun ve güçlü bir tartışma ortamının varlığı dikkat çekmektedir. Kur'an, Peygamberle mücadele eden Arapların çok güçlü ve keskin bir tartışma potansiyeline sahip olduklarını bize bildirmektedir. Bu özelliğin Kur'an'ın muhtevasında yer etmesi kaçınılmaz bir süreç olarak değerlendirilebilir.¹⁸⁰ Kur'an-ı Kerim bilindiği gibi çeşitli gruplarla mücadeleye girerek onların delillerine karşı birtakım deliller kullanarak onları ikna etmeye çalışmıştır. Bu ikna yöntemlerinde çeşitli deliller ve argümanlar kullanılmıştır. Kullanılan argümanların ise gündelik hayattan ve yaşanan olaylardan müteşekkil olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlatımlarda muhataplarla girilen mücadeleler çarpıcı biçimde anlatılmaktadır. Kur'an-ı Kerim kendisini geldiği ortamda en güzel söz olduğunu dile getirerek müşriklerden daha iyisini getirmeleri konusunda meydan okumuştur. Bu konularda zikredilen ayetlerde mücadeleci bir üslup göze çarpmaktadır. *“Eğer kulumuza indirdiğimiz Kur'an hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sure getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın.”*¹⁸¹ *“De ki: “Andolsun insanlar ve cinler bu Kur'an'ın benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.”*¹⁸² Bu ayetin Yahudilerden bir grup insanın Kur'an hakkında Peygamberle mücadeleye girerek *“Bu Kur'an'ın bir benzerini bizde getirebiliriz.”* demeleri üzerine nazil olduğu bildirilmektedir.¹⁸³ Buradan da anlaşıldığı gibi Yahudiler Kur'an'ın sözleriyle mücadeleye girerek ondan daha üstün bir söz getirecekleri iddia-

178 Nusreddin Bolelli, *Belağat-Kur'an Edebiyatı*, Rağbet Yay., İstanbul 2000, s.29.

179 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.133.

180 Taha Hüseyin, *Cahiliyye Şiiri Üzerine*, çev.:Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s.40-41; Kur'an'da cedel konusunda bkz. Mennâu'l-Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, s.298-304.

181 2.Bakara,23; Aynı anlamda başka bir ayet için bkz. 10.Yûnus,38.

182 17.İsra, 88.

183 et-Taberî, *Tefsiru't-Taberî*, VIII/144.

sında bulunmuşlardır. Fakat Kur'an kendisinin en güzel söz olduğunu vurgulayarak bunu kabul etmemektedir. *"Bir de kendi yaradılışını unutarak bize örnek getirdi. Dedi ki: "Bu çürümüş kemikleri kim diriltecek?" Deki "Onları ilk defa var eden diriltecektir. O her yaratılmışı hakkıyla bilendir." Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın onların benzerini yaratmaya gücü yetmez mi? Evet yeter. O hakkıyla yaratandır, hakkıyla bilendir."*¹⁸⁴ Bu ayet Peygamberle mücadeleye giren Ubeyy b. Halef hakkında indiği rivayet olunmuştur. Ubeyy b. Halef Peygambere elinde çürümüş olan bir kemikle gelerek onu eliyle parçalar, sonra rüzgârda savurarak Ey Muhammed çürümüş olduğu halde bunları tekrar kim diriltebilir? Peygamberde bunun üzerine ona şu cevabı vermiştir. "Allah onu diriltir; sonra tekrar öldürür. Seni de cehenneme sokar" dediği rivayet olunur.¹⁸⁵ Burada görüldüğü gibi muhatabın sözüne karşılık, hatta ondan daha üstün bir sözle cevap verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de cedel ve mücadelecî üslubu yansıtan pek çok örnek göze çarpmaktadır. Yeniden dirilişin gerçek ve hak olduğunu ifade eden ayetlerde her seferinde değişik argüman ve kıyasların (analoji) kullanılması cedel üslubünü yansıtan örneklerdir. Bazen ilk yaratmaya,¹⁸⁶ göklerin ve yerin yaratılmasına,¹⁸⁷ bitkilerin canlanıp yeşermesine,¹⁸⁸ ateş çıkmasına¹⁸⁹ ve Allah'ın yaratmayı üzerine almasına,¹⁹⁰ dayandırılmaktadır. Meâllerini vermiş olduğumuz ayetlerde, çeşitli argümanlar kullanılarak muhataplarla sözlü mücadeleye girişildiği anlaşılmaktadır. Muhatabların söylemiş olduğu sözlerle karşılık Kur'an da onlara aynı üslupla cevap vermektedir. Görüldüğü gibi muhatabın sözünü çürütmeye dayalı bir anlatım biçimi benimsenmiştir.¹⁹¹ Zaten hatibin, sözlü kültürlerde dinleyenleri ikna edebilmek için sık sık analogiye de başvurması gereken bir özelliktir. Bütün bunlar ise hitabetle mantık arasında yakın bir ilişkinin varlığını zorunlu kılmaktadır.¹⁹² Yukarıda vermiş olduğumuz ayetlerin bu açıdan değerlendirilebilir olduğunu dü-

184 36.Yâsin, 78-8, Benzer anlatımlar için bkz. 3.Âl-i İmran,61; 5.Mâide,64; Necrandan gelen bir hristiyan heyeti Hz. Peygamberle İsa (a.s) hakkında tartışma yaparak, onun ilah olduğunu savunan ve bu görüşlerinden vazgeçmeyen hristiyanlara, şöyle demesi Peygamberimize söylenmiştir. "Ey Muhammed! Sana ilim geldikten sonra, bu konuda seninle kim tartışacak olursa de ki: gelin oğullarınızı, oğullarımızı, kadınlarınızı, kendinizi ve kendimizi çağıralım. Sonra lanetleşelim de Allah'ın lanetinin yalancılara olmasını dileyelim."

185 et-Taberi, *Tefsiru't-taberi*, X/464.

186 7.Araf 29.

187 36.Yasin 81.

188 30.Rum,19.

189 36.Yasin 79-80.

190 16.Nahl, 38-39.

191 Cedel konusunda bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, II/29-30.

192 Kaya, "Hitabet", *DİA*, XVIII/156.

şünüyoruz. Kur'an-ı Kerim'e bu açıdan baktığımızda onun sözlü dil özelliklerinden olan mücadeleci söz yarışı vb. argümanları sık sık kullandığını görmekteyiz. Kur'an'ın canlı bir dil ortamında şekillendiği göz önünde bulundurulduğunda mücadeleci hava hemen göze çarpmaktadır.

8. Duyguların Paylaşımına Dayalı Anlatım Biçimi

Dilin önemli işlevlerinden biri, nesne, olgu ve olayları nakletmesidir. Diğer bir işlevi ise olgu ve olaylardan ayrı olarak insanın duygu, heyecan, sevinç, kızgınlık, nefret gibi duygularının açığa çıkmasına aracılık etmesidir. Bu aracılık etme işlevi yazılı dile göre sözlü dilde daha yoğun olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü sözlü dilde sadece anlam aktarmanın ötesinde bazı süreçlerin -konuşan kimsenin duygu düşünce, kızgınlık, sevinç, söyleyiş biçiminin- birebir izlenebilmesi duygusal yönün daha canlı olarak iletişimde kullanılmasını sağlamaktadır. Daha önce açıkladığımız gibi sözlü kültürlerde dilin sözel olması, karşılıklı konuşma ve etkileşim esasına dayanmasından dolayı kişiler arası ilişkilerin daha çok empati üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Çünkü bir tümceyi söyleyen kişi yalnızca ağzını oynatmaktan öte, uygun bir ses tonu ve jest, mimik kullanarak duygularını aktarmaktadır. Dolayısıyla sözlü gelenek ve kültürlerde öğrenmek veya bilmek bilinenle bilen arasında yakın, duygudaş ve ortaklaşa bir özdeşleşmeye ulaşmak demektir. Bir anlamda konuşan söze duygusunu katan, muhatapla beraber olduğunu gösteren ifadeler kullanır. Yazı ise bilineni bilenden ayırdığı için, kişisel gerçekten de uzaklaştırarak bilgiyi "nesnel" kılar.¹⁹³ Ayrıca fiziksel çevre ve yaşanan ortam duyguların açık seçik aktarılmasına ve muhatapla iletişim durumuna bağlı olmasından dolayı duygu yüklü ifadelerin kullanımı daha yaygındır.

Dilbiliminde mesajı, konuşanın dinleyiciye yönelik bir duygusunun teşkil ettiği iletişim, duygusal iletişim olarak bilinir. İltifatlar, övgüler, pohpohlamalar ve ayrıca istihzalar ve kırıncı sözler bu sınıftan sayılabilir. Karşılıklı iletişime dayanan ilişkilerde ve buna bağlı olarak ortaya çıkan işlevlerin pek çoğunda duygusal öğeler vardır.¹⁹⁴ Kur'an-ı Kerim'de tarihin belli bir döneminde çeşitli gruplarla -Müminler, Kâfirler, Münafıklar, Yahudiler, Hristiyanlar vb.- muhatap durumunda olması, mesajın dilinin bunların tutumlarına göre değişiklik göstermesi kaçınılmazdır. Bu gruplara karşı bazen sert, bazen övgü, bazen de kızgınlık dolu ifadeler kullanılmıştır. Bu açıdan baktığımızda Allah'ın ge-

193 Günay, *Dil ve İletişim*, s. 27; Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.62-63

194 Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s.169; Kıran, *Dilbilime Giriş*, s.88.

rek Müslümanlara gerekse inanmayanlara karşı birtakım duygu yüklü ifadeler kullandığını görmekteyiz. “Allah sabredenlerle beraberdir”,¹⁹⁵ “Allah iyilik yapanları sever”,¹⁹⁶ “Allah tevbe edenleri sever”,¹⁹⁷ “Allah temizlenenleri sever”,¹⁹⁸ “Allah zâlimleri sevmez”,¹⁹⁹ “Allah haddi aşanları sevmez”,²⁰⁰ “Allah kâfirleri sevmez”,²⁰¹ “Allah israf edenleri sevmez”,²⁰² şeklinde duygu içeren bu ifadeler bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu ifadeler Allah’ın, müslümanlarla beraber olduğunu, onları desteklediğini, onları yalnız bırakmayacağına dair birtakım sözcelerini içermektedir. Buna karşılık vahye muhatap olan Müslümanlara ayetler okunduğu zaman, vahiy karşısında duygulandıklarını ifade eden ayetlerde mevcuttur.²⁰³

İslam öncesi dönem bilindiği gibi sözlü kültürün hâkim olduğu bir dönemdir. Bu dönemin çarpıcı özelliklerinden biri sözel biçimlerin- anlatı, şiir, geçmiş milletlere ait ahbar, söylen vb.- yaygın olmasıdır. Sözlü kültürlerde şiir söylendiği bağlamdan koparılamaz. Ozan ve şairin o anda karşısındaki dinleyici topluluğuyla kurduğu iletişim aynı zamanda icra ettiği eylemin yaratıcılığını oluşturmaktadır. Örneğin şiir günümüz anlamıyla sözcüklerle güzel biçimler kurarak bir üst dil geliştirmenin ötesinde olan bir şeydir. Yaşanılan hayatın sevinç, kızgınlık, üzüntü, bir başarının kutlanması vb. durumları yansıtan, hayatın içinden gelen bir sestir. Bu anlamda sözlü kültürlerde şiir aynı zamanda toplumun duygularına hitap eden, onları eyleme götüren bir özellik sergilemektedir. Muhtemelen Kur’an’ın İslam öncesi dönem şiir ve şairlerini yermesinde böyle bir tutumun etkisini görmek mümkündür. Şiir burada edebi bir tutumun ötesinde siyasal bir tavırdır. Şiir, sadece edebi bir tutumdan öte savaş, ölüm, acı, barış gibi birtakım ortak duyguların ve coşkuların paylaşıldığı bir sözlü kültür özelliği olarak ortaya çıkmıştır. Şiirler ve destanlar bir başarıyı kutlamak, bir toplumun birlik duygusunu pekiştirmek amacıyla kullanılan ortak bir dildir.²⁰⁴ Şiir söyleme ve şiir kültürü, teknik anlamda yal-

195 2.Bakara,153-249.

196 2.Bakara, 195.

197 2.Bakara, 222.

198 2.Bakara, 223.

199 3.Âl-i İmran,57.

200 2.Bakara,190.

201 3.Âl-i İmran,33.

202 7.A’râf,31.

203 İnananlar ancak o kimselerdir ki, her ne zaman Allah’tan söz edilse kalpleri korkuyla titrer; ve kendilerine her ne zaman onun ayetleri okunsa inançları güçlenir; ve rablerine güven beslerler. 8.Enfal,2.

204 Turan Koç, “Şiir Dili”, *Hece-Türk Şiiri Özel Sayısı*, 53-54-55, Ankara 2001, s.242. Kur’an’ı kara-

nızca sözlü değildir. Şarkıcıların ve dinleyicilerin oluşturduğu bütünden destek alır ve tüm katılanlar bazen geçici de olsa toplumsal bir bağ oluşturur.²⁰⁵ Özellikle câhiliyye dönemi şiiri, ma'şeri hayatın en asli tezahürlerinden biri olarak ortaya çıkmıştır. Şairin ilham kaynağını, yaşadığı toplumun hisleriyle, kendi hislerinin, duygularının birleşmesi oluşturmaktaydı.²⁰⁶ Nasıl ki suvariler bir kabile için övünç kaynağıysa şairlerde bir kabilenin söz süvarileri olarak biliniyordu. Çünkü suvariler savaşlarda kabileyi savunur ve tehlikelere karşı korurlardı. Kabilde suvarinin çokluğu kabileler için övünç kaynağı idi. Buna karşılık suvarinin yaptığı işlere karşılık kabile şairleri insanların duygularını harekete geçirerek hamaset duygularının alevlenmesini sağlarlardı.²⁰⁷ Ayrıca Arapça'da şair kelimesinin bilen kimse veya alim, şiir kelimesinin ise bilgi kelimesiyle karşılanması sözlü kültürlerde şiir ve şairin oynadığı rolü göstermesi bakımından önemlidir.²⁰⁸

9. İşlevsel ve Somut Anlatım Biçimi

Sözlü kültür ve geleneklerin oluşturduğu sözlü bilinç ve zihin yapısı kavramları duruma göre işlevsel ilişki çerçevesinde kullandığı, bu çerçevede de canlı insan yaşamına yakın olduğu için kavramların soyutluğu asgari düzeydedir.²⁰⁹ Sözlü kültürde fiziksel yapının sestten oluşması, söylenen sözlerin insanların içinden gelmesini sağlar. Bundan dolayı insanları birbirine bilinçli iç yapılar, kişiler olarak bağlar; birbirine sınıksız bağlı insan kümeleri oluşturur. Konuşmacı bir topluluğa seslenirken dinleyiciler, hem kendi aralarında hem konuşmacıyla bir bütündür.²¹⁰ Yazının yokluğu, söylemin belirli bir parçasını ayırabilmemizi ve onu yazılı bir ifade gibi oldukça özel, hassas, soyut ve eleştirel bir çözümleme yapmamızı zorlaştırmaktadır.²¹¹

Aslında günlük hayatımız, soyut öneri ve düşüncelerin pek az önem taşıdığı bir hayattır. Günlük hayatımız duygularla, hâkim kılmaya çalıştığımız değerlerle, kültürümüzün bile zorunlu kıldığı davranışlarla dolu bir yaşamdan ibarettir.²¹² Böyle hayat formlarında bilgilerin somutluğu kaçınılmaz şekilde kendisini ortaya koymaktadır. Eski

lamaya çalışan şairlere ve ona uyanlara karşı bazı uyarılar için bkz. 26.Şu'arâ, 224-226.

205 Dupont, *Edebiyatın Yaradılışı*, s.19.

206 Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s.9.

207 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, V/387.

208 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant-The Concept of Knowledge in Medieval İslam*, Leiden E. J. Brill 1970, s.12.

209 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.66, Ayrıca bu konuda bkz. Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s.56.

210 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.93.

211 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s.24.

212 Mardin, *İdeoloji*, s.118.

Arap şiirinde görünür âleme ilişkin ifadeler, zihnin tasnif edici, kategorik ve soyut düşünceye yatkın olmamasından dolayı, müşahede edilen çeşitli durumlar için ayrı kelimeler kullanılmıştır. Eski Arap şairinin dilinde deve, arazi şekilleri, bulut, şarap, bazı hayvanlar, tabiat unsurları ve eşyanın muhtelif hal ve vaziyeti için pek çok müstakil kelimenin ve bunların müteradiflerinin kullanılmış olmasını kategorik ve soyut düşüncenin olmamasına bağlayabiliriz.²¹³ Yani bu gibi kültürlerde soyut ağaç kavramı yerine, yemiş veren, gölge veren; soyut deve yerine yavruleyen deve vb. kullanım biçimleri vardır. Kur'an'da devenin cinsine ve özelliğine göre bahîre, sâibe, vasîle ve hâm diye adlandırılmasında benzer bir durum söz konusudur. Bunun sebebi ise bu gibi anlatımların işlevsel ve yaşanan hayatta çok büyük bir değerinin olmasıdır.

Sözlü kültüre bağımlı insanlar kendi hayatları için gerekli olan her çiçeğe ve ağaca ayrı ayrı isim verirler; ancak işine yaramayan veya hayatlarında fazla bir işlevi olmayan nesneleri önemsemezler. Bu nesneler için “bu çalı,” “bu uçan bir hayvan” deyip geçerler.²¹⁴ Burada zihni sözlü kültür üzerine şekillenen birisine “Karla kaplı kuzeyde bütün aylar beyazdır, Novaya Zembla kuzeyde ve karlıdır. Aylar ne renk olur? sorusuna “Ne bileyim ben hep kara ayı gördüm. Başka renk ayı görmedim her yerin ayısı başka türdür.” şeklinde cevap veren kişinin zihninde bunun izlerini görmek mümkündür.²¹⁵ Dilin pratiğe dayanmasının, yaşam biçimlerini de bu yönde bir değişikliğe uğrattığını söyleyebiliriz. Çünkü dilin gündelik kullanımlarında gereksiz sözcük kullanımı ve cümleleri gereksiz yere uzatmanın fazla bir anlamı yoktur. Karşıdaki muhatabın durumuna göre sözcükler şekil kazanabilmektedir.

Sözlü kültürle şekillenen toplumlarda soyutlama bulunmadığı için insanlar her şeyi ayrı ayrı tarif edici kelimeler kullanmak zorunda kalırlar. Örneğin bu gibi dillerde “meşe ağacı” “kayın ağacı” vb. ağaç adları bulunduğu halde, niteliksiz soyut “ağaç” kelimesinin karşılığı yoktur. Karşılığının olmamasının nedenini büyük ölçüde soyutlamaya dayanmasında arayabiliriz.²¹⁶ Sözlü kültür üzerine şekillenen zihin yapısında kategorik terimlerin hiçbir yararı yoktur. Bu kültürlerde ağaç yoktur; fakat şu ağaç, gölge veren ve üzerinde meyve yetişen ağaç vardır. Okuryazarlık öncesi ya da okuryazarlık dışı kültürlerin insanı, içinde bulunduğu duruma derinden bağlı kalır ve her türlü deneyimle, yanı-

213 Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s.45-46.

214 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.69.

215 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.70.

216 Dara, *Yazılı Anlatıma Giriş*, s.21.

na yaklaşıp ona dokunarak yüzleşir.²¹⁷ Okul öncesi çocukların bildikleri tek bir dünya olduğunu, bunun da canlı bir sözlük dünyası olduğunu söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak çocuklar okula yeni başladıklarında daireleri ay, kareleri de oyuncak küp şeklinde tanımlamaları sözlü dil kullanımının özelliklerine uygun olduğunu göstermektedir.²¹⁸

Okuma-yazma öğrenmeyen özelliklerde okulda eğitim almayan insanlar, soyut kategoriler halinde düşünemezler. Ong ve diğer araştırmacıların gösterdiği gibi, bu gibi kategorileri oluşturma sadece eğitilmiş düşünce değil, “metin tarafından oluşturulmamış düşünce” dir. Bu açıdan okuma yazma ilişkisi algılamayı tümüyle değiştirmektedir.²¹⁹ Çünkü okuryazarlığın, aynı zamanda konuşmayı dönüştürücü bir etkisi de vardır. Sözlü kültürlerde gerçek dünyaya ait deneyimlerin yerine geçebilecek hiçbir şey yoktur. Soyut konuşmalar hiçbir işe yaramamaktadır. Dolayısıyla sözlü kültürlerde bilgilerin düzenlenişi soyut kategorilerde olmadığı için, insanlar bildiklerini saklamak, düzenlemek ve kendi aralarında paylaşmak için insan etkinliğini konu alan öyküleri kullanırlar. Buna bağlı olarak hemen hemen bütün sözlü kültürlerde uzun anlatılar geliştirilmiştir.²²⁰

Yapılan araştırmalarda işlevsel ve somut anlatımların izlerine rastlamak mümkündür. Sözlükte yaşayan insana, ağaç nedir? anlat bakayım, diye sorulduğu vakit denegin bu sorudan hoşlanmadığı, hatta biraz sinirlendiği görülmektedir. Ve “*niye anlatayım ki benim anlatmama gerek yok*” şeklinde bir cevap vermiştir. Yine hiç araba olmayan bir yere gittiğinde oradaki insanlara arabayı nasıl anlatırsın? şeklindeki bir soruya köylü yine aynı biçimde doğrudan ve pratik bir şekilde cevaplandırmıştır; “*arabaya binip dolaşırsan anlarsın derim.*”²²¹ Bu verilerden hareketle sözlü zihnin eşyaya bakışını tamamen işlevsel açıdan değerlendirebiliriz. Daha önce bahsettiğimiz gibi Arapların gündelik hayatlarında önemli olan nesneler için ayrı ayrı ad vermeleri anlatmaya çalıştığımız konuya açıklık getirmektedir. Bu örnekler de bize göstermektedir ki sözlü kültürlerde gündelik hayat somut hayat tecrübelerinden öteye geçmemekte ve buna bağlı olarak kullanılan dil bu hayat tecrübelerini yansıtmaktadır. Günümüzde şehir hayatı ve yazının içselleştirildiği toplumlarda, yazının çok az olduğu veya hiç bilinmediği köy haya-

217 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 39-40.

218 Sanders, *Öküzün A'sı*, s.40-41.

219 Sanders, *Öküzün A'sı*, s.39. Sözlükte düşünce büyük ölçüde duruma bağlı işlemesinden dolayı insanların kendi kendilerini tahlil etme yetileri fazla gelişmemiştir. Çünkü benlik denilebilecek bir düşüncenin bilincine varmak için yüksek düzeyde soyutlamanın varolması gerekli olan bir özelliktir. Aynı eser. s.37.

220 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.165.

221 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 36.

tında bunun izlerini görmek mümkündür.

İnsanın doğal olarak, içinde yaşadığı toplumla ilgili olayları bildiği nesnelerin özelliklerine bağlaması, soyutlamalarını bile somut örneklerle göre yapması sözlü kültürlerde önemlidir. Sokaktaki adam mesafeyi değil arşını, ağırlığı değil kiloyu bilir ve evreni bir felsefe haline getirip yaşamaz. Onu bir hikâye, bir fıkra, kıssadan hisse olarak hatırlamayı tercih eder. Burada, böylesi toplumların elle tutulması zor toplum özelliklerini de gözle görülmesi mümkün simgelere bağlamaları önemlidir. Örneğin, beraber üretim yapan, aynı yerde yaşayan, erkekleri beraber ava çıkan ilkel bir grupta, insanların birliğinin sağlanması ve insanlara bunun anlatılması totem vasıtasıyla gerçekleşir. Sonuçta topluluğun hayatında önemli olan bir şey, bitki veya bir hayvan simge olarak seçilip totem olarak kullanılmasıyla insanların birliği sağlanmaktadır.²²² İslam öncesi Arap toplumunda da benzer şekilde kabile isimlerinin aslan, köpek, köpek balığı, keler, çakal, sırtlan yavrusu, tilki, yılan, ada tavşanı, müşhil otu, ebu cehil karpuzu, çakıl taşı, keskin sirke anlamlarına gelmesi anlamlıdır.²²³ Burada kabileye ismini veren şeyin hayvan, bitki ve tabii bir şey olmasının konumuz açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Burada totemin bile soyut olmayıp, elle tutulan ve gözle görülebilen bir nesneden seçilmesidir. Müşrik Arapların ibadet amaçlı seçmiş oldukları putlar Lat, Menat ve Uzza'nın²²⁴ gündelik hayatlarında tecrübe etkileri görünür nesnelerden seçmeleri somut zihniyet yapısını yansıtması bakımından anlamlıdır. Lât, Kureyş kabilesinin tapınmak amacıyla hurma kütüğünden yapmış oldukları evdir. Uzza adlı putun ise beyaz bir taş veya bir ağaç olduğu, Menat'ın ise Beni Ka'b kabilesinin tapındığı Müşellil'de bir ev olduğu bilinmek-

222 Mardin, *İdeoloji*, s. 97.

223 İslam öncesi Arap toplumunda Beni Nemr kabilesinin totemi kaplan, Beni Kelb kabilesinin köpek, Kureyş kabilesinin köpek balığı, Beni Zübhe kabilesinin dişi keler, Beni Dail kabilesinin çakal, Beni Beldel kabilesinin sırtlan yavrusu, Beni Vebre kabilesinin ada tavşanı, Beni Sa'saa kabilesinin müşhil otu, Beni Hanzala kabilesinin ebu cehil karpuzu, Beni Fihri kabilesinin küçük bir taş, Sakif kabilesinin ise keskin sirke olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. M. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sadeleştiren: M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s.65. Burada kabileye ismini veren hayvan ve bitkilerin Arapların gündelik hayatlarından ve somut şeylerden olması somut zihniyeti yansıtması bakımından önemli olmaktadır. Ayrıca Kur'an'da bazı surelerin isimlendirilmesinde bazı hayvan isimlerinin seçilmesi - araştırmalara ihtiyaç duyulsa da- bu zihniyet yapısının etkili olması muhtemeldir. Bu sureler Ankebut (örümcek), Fil, En'âm (sığırlar), Neml (karınca), Bakara (inek) gibi hayvan isimlerinden oluşması üzerinde durulmaya değerdir. Burada Arap kabilelerinin simgeye bağlı düşünceleri ve simge kullanımı önemli bir sözlü kültür özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s.17.

224 Gördünüz mü o Lat ve Uzza'yı? Ve üçüncü(leri olan) öteki (put) Menat'ı? 53.Necm,19-20.

tedir.²²⁵

Yazının çok az bilindiği ve özellikle matbaanın insan hayatına tam olarak girmediği dönemlerde, insanlar günlük yaşantılarında kendilerini takvim, saat vb. tarafından oluşturulan soyut zamanın içinde görmüyorlardı. Onların hayatlarını belirleyen, güneşin ve ayın doğup batması gibi somut olan hareketler oluşturuyordu. Soyut takvimin, somut yaşanan anla bir bağı olmamasından dolayı yazının fazla bilinmediği kültürlerde yaşadıkları takvim yılını bilmelerinin fazla bir anlamı yoktur. Sözlü kültürlerde yapılan araştırmalarda kişilerin çoğunluğu, ne zaman doğduklarını bilmedikleri ve bilmek içinde de çaba göstermedikleri görülmüştür.²²⁶ Kur'an'ın inzâl sürecinde insanların ibadetlerini ayın hareketlerine bağlı olarak yapmaları, sanırım anlatmaya çalıştığımız konuya açıklık getirecektir.²²⁷ Çünkü İslam öncesi Arap toplumunda ayın hareketlerinin büyük bir öneme sahip olduğu anlaşıyor. İşlerin düzenlenişi ve ayların tanzimi ay'ın görülebilmesine göre düzenlenmişti.²²⁸ Şöyle ki kamerî takvime göre hesap yapmak ifâ edilen ibadetlerin şeklinde-mesela oruç ve hac aylarında günlerin uzun ve kısa olması, soğuk ve sıcağa denk gelmesi gibi- somut değişimlere yol açmasıdır. Yine Peygamberin hadîslerinde geçen “*hilali gördüğünüz zaman oruç tutunuz yine gördüğünüz zaman bayram*

225 Bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-taberi*, XI/520-552. Bazıları ise taşlardan yapılmış putların Ka'be'nin ortasında tapınma amacıyla taştan yapılmış putlar olduğu görüşündedir.

226 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.118.

227 Ayet mealen “*Sana aydan soruyorlar. De ki 'Onlar haccın ve insanların vaktini gösterir..'*” 2.Bakara,189. Bu ayet Peygambere ay niçin yaratıldı şeklinde bir soru üzerine nazil olduğu rivayet olunmuştur. Peygamberde bunun üzerine müslümanların ibadetlerinde ve bazı gündelik işlerinde vakitleri tayin etmeleri için yaratıldığı şeklinde bir cevap vermiştir. Bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, II/191.; Ayrıca bu konuda bkz. Hişam b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî, *Kitabu'l Esnam*, tahk.: Ahmed Zeki Paşa, Daru'l Kutubi'l Mısriyye 1924, s.6; Araplardan bazıları tapmak için kendisine ev edinirdi bunu yapamayanalar ise put edinirdi. Yolculuğa çıktıklarında vardıkları zaman dört tane taş alırlardı ve bunlardan en güzelini kendileine rab edinirlerdi. Bkz. el-Kelbî, *Kitabu'l Esnam*, s.33.; Burada görüldüğü gibi tapınılan şeyler somut nesnelerden seçilmesi bizim açımızdan önemlidir. Muhammed Esed'in bu ayetin açıklaması bağlamında vermiş olduğu bilgileri, konunun anlaşılması bakımından aynen iktibas etmek istiyoruz: “Bu safhada kamerî aylara atıfta bulunulması, İslam'ın öngördüğü birçok dinî vecibenin yerine getirilmesinin- ramazanda oruç tutulması yahut Mekke'ye hac yapılması gibi- ayların güneş yılının mevsimlerine bağlı olarak döndüğü kamerî takvime bağlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu dinî vecibelerin bu şekilde kamerî takvime bağlanması, ifade edildikleri mevsim şartlarının (mesela şafak vakti ile günbatımı arasında oruçlu kalınan sürenin uzunluğu, oruç ve hac ayının sıcağa ve soğuğa denk gelmesi gibi) sürekli olarak değişiklik göstermesine ve böylece taşıdıkları zorluğun buna paralel olarak düzenli/devrî bir artış veya azalış göstermesine yol açar. Ayrıca kamerî aylara göre hesap yapmanın okyanusların med ve cezir hareketi ile ve aynı zamanda insan fizyolojisi (mesela, bu sürenin daha sonraki bölümlerinde üzerinde durulan kadınların aybaşı halleri) ile de bir ilgisi vardır. Esed, *Kur'an Mesajı*, s.54.

228 Bkz. Ebu Ubeyde, *Kitabu eyyami'l-Arap kable'l-İslam*, tahk. Adil Casim el-Beyati, Mektebetü'n-Nahdatu'l-Arabiyye, Beyrut, I/63.

ediniz’’²²⁹ şeklindeki buyruğu bu konuda anılmaya değerdir. Orucun ve bayramın günlerinin ayın somut hareketlerine bağlanması bahsettiğimiz düşünceyi destekler mahiyettedir. Anadolu’da insanların doğum yıllarını, bazı mevsimsel özellikler gösteren (bahar ayı, güz ayı gibi) aylara veya ürünlerin ekim ve hasat zamanları gibi pratik hayatlarında önemli olan bazı olaylara bağlayarak tanımlamaları muhtemelen hesaplarını takvim vb. soyut araçlarla yapmadıklarından kaynaklanan bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Sözlü kültürde geçmiş, ataların hüküm sürdüğü ve bu günkü varoluşumuza ilişkin bilincimizi tazeleyebileceğimiz kaynaktır ve tıpkı geçmiş gibi bugünkü varoluşumuz da maddelenebilir bir alan değildir. Dolayısıyla sözlü gelenek ve kültür liste, belge ve sayı tanımamaktadır²³⁰ Bunlar, genellikle soyut şeyleri çağrıştırdığından, onlar için fazla bir anlam ve öneminin olduğunu söylemek mümkün değildir.

Kur’an-ı Kerim, gayb alanına giren bazı gerçekleri insanın algı alanına giren nesnelere atıfta bulunarak ve örneklemeler yaparak somutlaştırmak suretiyle anlatmaya çalışmaktadır. Gerek metafizik gerekse Allah’ın sıfatlarından bazı ayetler somut terimlerle anlatılmıştır. Allah’ın kudreti el metaforuyla,²³¹ Allah’ın görmesi ve işitmesi insana ait terimlerle anlatılmıştır.²³² Görünür âleme ilişkin birtakım anlatım özellikleri kullanılarak soyut olaylar anlatılmaktadır. İlk hitap çevresinde bu tarz anlatımın izdüşümlerinin olmasından dolayı böyle bir anlatımın benimsendiğini söyleyebiliriz.

Gaybi alana ait gerçeklikleri, nesneler dünyasına ait örneklemelerle somutlaştırmayı ve dolayısıyla tarihselleştirmeyi hedefleyen bu anlatım tarzında, ilk hitap çevresi sakinlerinin lügatçesini kullanmaktan, kıssalardan hukuki düzenlemelere, bireysel ve toplumsal yaşantıyla ilgili tavsiye ve emirlerden eskatolojiye kadar ilahi hitaba konu olan her şeyin, o toplumun özelliklerinden veya onların tecrübe dünyasına ait nesne ve imajların seçilmesinden daha doğal bir şey olmasa gerek-²³³ tir.

Zemahşeri de bu konuya dikkat çekerek cennetin bu dünyadaki bahçelerle temsili olarak anlatılmasından bahseden ayetin²³⁴ yorumunda görmediğimiz şeyleri müşahade ettiğimiz alanlardan temsil getirerek *ala hazfi’l-mevsufi temsilen lima gâbe anna bima nüşahid* anlatımından bahsetmektedir.²³⁵ Arapların teşbihi duyusal alandan yapmaları

229 el-Buhari, *el-Camiu’s-sahih*, Kitabu’s-savm, 11. Bazı rivayetlerde şayet kapalıysa otuz güne tamamlayın şeklindedir. Bkz. et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, II/192.

230 Ong, Sözlü ve Yazılı Kültür, s.119.

231 5.Maide, 64.

232 Bazı ayetler için bkz. 40.Ğafir, 20.56; 17.İsra,1.

233 Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s.352.

234 13.Ra’d, 35.

235 Zemahşeri bunu Zeccac’dan aktararak vermektedir. Bkz. Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b.Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an hakaiki’t-tenzil*, Daru’l- Kutubi’l-İlmiye, Beyrut 2003, II/512.

varolmayan, bilinmeyen bir sıfat veya benzerlikle varolan bilinene (gâibin şahide-kıyasu'l-gâib ala's-şâhid) hamledilmesini içeren bir kıyasa dönüştürmelerinde bu zihniyet yapısının izlerini görmek mümkündür.²³⁶ Bu bağlamda “*O bir ağaçtır ki cehennem dibinden çıkar. Tomurcukları şeytanların başları gibidir.*”²³⁷ ayetinde görünmeyen bir şeyle yine görünmeyen bir şeyin teşbih yapılmasından dolayı hayrete düşenler olmuştur. Cahız’ın vermiş olduğu bilgilere göre bazı kötü niyetli insanlar tereddüte düşerek “Şeytan’ın başları duyusal olmayan, bilinmeyen bir şeydir. Nasıl olur da cehennem ağacı ona benzetilebilir?” demişlerdir. Hatta bazıları “Şeytanlar’ın Başları”nın Yemen’de yetişen kötü görünüşlü bir ağaç olduğunu ileri sürmüşlerdir. Görüldüğü gibi bu kavramı duyusal bir varlığa dönüştürerek teşbihte bulunmaya çalışmışlardır.²³⁸ Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi sözlü zihin işleyişinde olayların duyusal karakteri, eşyaların somut olarak algılanmalarında etkili bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Konumuz açısından önemli bulduğumuz bazı araştırma sonuçlarına değinmek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda bazı araştırmacıların 1931-1932 yılları arasında Özbekistan ve Kırgızistan bölgelerinin ücra köşelerinde hiç okuma-yazma bilmeyen ve biraz okuma yazma bilenler üzerinde yapmış oldukları araştırmalarda, soyut ve somut anlatım örnekleri üzerinde ilginç sonuçlara varmışlardır. Bu sonuçları şöyle özetlemek mümkündür:

1. Okuma yazması olmayan denekler geometrik şekilleri hiçbir zaman daire, kare gibi soyut adlarıyla tanımlamamış, bunları bir nesneye benzeterek anlatmışlardır. Daireyi tabak, elek, kova, saat, hatta ay gibi yuvarlak cisimlerin adlarını kullanarak anlatmışlardır. Kareyi ise ayna, kapı şeklinde cevaplamışlardır. Hiçbir zaman daire ve kare gibi soyut nesnelerle ilgilenmemiş, bunları her zaman somut bir nesne olarak ele almışlardır. Vasat derecede okuryazar olanlar ise şekillere kategorik geometrik isimlerini yani daire, kare, üçgen vb. vermişlerdir.

11. Ayrıca deneklere üçü aynı kategoriye ait dört nesnenin resmi gösterilip benzer olanları, tek grupta toplanacak şekilde belirtmeleri istenmiştir. Bunlar çekiç, testere, kütük ve el baltasının resimlerinden oluşmuştur. Okuryazar olmayanlar bu gruba kategorik

236 el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s.180. Arap kasidesinde de benzer şekilde teşbihin duyusal olanlara dayandırılması düşüncesi mevcuttur. Araplar herhangi bir şeyi alışılmamış ve duyusal olmayan bir şeye benzetmekten her zaman kaçınmışlardır. Dolayısıyla Arapların herşeyi duyusal olana bağlama eğilimlerini muhtemelen sözlü kültür ve zihniyetin hayatlarını bu denli belirlemiş olmasına bağlayabiliriz.

237 37.Saffat, 64-65.

238 el-Cahız, *Kitabu'l-hayavan*, tahk.: Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l-Ceyl, Beyrut, VI/211-212.

düşünmeye yanaşmayarak gruba pratik açıdan, duruma göre düşünerek yaklaşmış ve grubu birbirinden ayırmak istememişlerdir. Bir köylünün yanıtı ilginçtir. “Hepsi bir testere kütüğü keser, balta ufak parçalara böler. Bunlardan birini ayırmam gerekirse balta-
dan vazgeçerim; nasıl olsa testere kadar yararlı değil” çekiç, balta ve testerenin aletler grubunu oluşturduğu söylenince köylü bu sınıflandırmaya karşı çıkarak kendi durumuna göre düşünmeye devam eder. “evet ama aletim olsa da aletimi kullanacak kereste eksik - yoksa alet ne işe yarar ki!” cevabını vermiştir.²³⁹ Burada yazar söyleşi boyunca okur-yazar olmayan köylülere soyut sınıflandırmanın kimi ilkelerini öğretmeye çalışmıştır; fakat köylüler bir sorunla karşılaşınca kategorik, yani soyut düşünceden vazgeçip somut ve duruma göre düşünmeye geçmişlerdir.²⁴⁰

Sözlü kültürlerde en somut nesnelerin tanımlanmasına bile karşı çıkmıştır. Ağaç nedir? sorusuna “Herkes ağaç nedir bilir, benim söylememe gerek” yok şeklinde bir cevap verilmiştir. Dolayısıyla gerçek yaşam ortamı, tanımından daha yeterliyse, fazla söze gerek kalmamaktadır.²⁴¹ Onlar için bu saydığımız nesnelerin daha çok somut olması ve duruma göre tanımlanmasıdır. Bu saydığımız özellikle ilgili olarak, Arapların günlük yaşamlarında önemli gördükleri deve ve kılıç vs. için birçok ad bulmalarında görmek mümkündür. Çünkü onlar için devenin pratik hayatlarında önemli bir rolünün olduğunu biliyoruz.

Sonuç olarak içinde yaşanılan kültürün anlatım biçimleri üretilen bildirilerde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda göndergesi, görülebilen, algılanması kolay nesneleri ilgilendiren bir bildiri niteliksel olarak daha yalın ve basit olacaktır. Buna bağlı olarak somut kavramlar daha basit ve yalın bir bildiri oluşturmalarına karşın, soyut kavramlar ise daha karmaşık bildiriler oluşturur.²⁴²

D. YAZILI HİTABIN MAHİYETİ

Kur'an-ı Kerîm bilindiği gibi Hz. Peygambere bir söz olarak vahyedilip bu söz de yazısız bir topluma şifahi olarak aktarılmıştır. Özellikle vahiylerin birkaç yıl bu şekilde aktarıldığı söylenebilir. Bunun yanısıra gelen vahiyler yazıyla tespit edilip kayıt altına alınmaktaydı. Kayıt altına alınsa bile ilk dönemlerde şifahi bir kültürün hakim olmasından dolayı gelen vahiylerin şifahi olarak okunması daha uygun gözükmektedir. Dolay-

239 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.66-67-68.

240 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.69.

241 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.71.

242 Günay, *Dil ve İletişim*, s.234.

sıyla ilk dönemlerde mesajın yazılı bir metin olarak algılanmayıp sözlü bir metin olarak algılandığını söyleyebiliriz. Bu açıdan yazılı ve sözlü metin arasındaki farkın anlaşılabilmesi için yazılı dilden ne anladığımızı ortaya koyup yazılı dilin bazı özelliklerine değinmek istiyoruz. İletişimin sözlü ve yazılı yapılmasına göre iletişim modellerinde birtakım değişimlerin olması kaçınılmazdır. Kur'an'ın canlı bir söz halindeki iletişim biçimiyle daha sonraki yazılı metin formunda, muhataplarıyla kurmuş olduğu ilişki biçiminin doğası temelde farklıdır. Vahiy sürecinde mesaj, birebir hayat formlarıyla yakından ilgiliyken daha sonraki muhataplar için yazıya geçirilmiş bir mesaj söz konusudur. Dolayısıyla burada sözlü olarak oluşan bir mesajın yazıya geçirilmesiyle birlikte ne türden değişimlerin meydana geldiğini dikkate alarak yazı konusunu ele almanın daha doğru bir yaklaşım olacağını düşünüyoruz.

1. Yazılı Dil

İnsanlık tarihine baktığımız zaman, insanoğlu yeryüzüne geleli yaklaşık son yüz bin yıldır birbiriyle konuşmaya çalışarak sözlü iletişim kurmayı başarmıştır. Yaklaşık olarak sözlü iletişimin son beş bin yılında da konuşmaya yazının eşlik ettiğini söylenebilir.²⁴³ Bu açıdan bakıldığında, insanlık tarihinde konuşma dilinin daha eski, yazılı dilinin ise daha geç bir buluş olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz gibi konuşma yetisi insanın doğal bir yeteneğidir; yazı ise buna eklenilen daha sıkı bir dil dizgesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Yazı, kendi içinde birtakım kuralların bulunduğu sözlü dilin gözden geçirilmiş biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nasıl ki sözlü kültür ve gelenekler insan zihninin şekillenmesinde etkin ise, yazı kültürü de insanın zihinsel etkinliğini biçimlendiren ve güçlendiren bir teknolojidir. Bu teknoloji konuşma dilinin bulunmasından sonra ortaya çıkan tarihin epey geç buluşlarından biridir. Elyazısı olarak ortaya çıkan yazı m.ö. 3500 yıllarında Mezopotomya da yaşayan Sümerlilerin geliştirdiği çivi yazısıdır.²⁴⁴ İnsanoğlunun yaklaşık olarak elli bin yıldır yeryüzünde yaşamakta olduğu dikkate alırsa yazının çok geç ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Yazının ortaya çıkmasına paralel olarak gelişen alfabe ise konuşmayı birtakım işaretler yardımıyla sistemli biçimde mekânda kalıcı hale getirmiştir. Bir anlamda alfabe insan sesini işitme-duyu dünyasından çıkararak yeni bir duyu dünyasına bağlamıştır. Bu duyu dünyası ise görsel

243 Dara, *Yazılı Anlatıma Giriş*, s.12-13.

244 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.103.

mekândan başka bir şey değildir.²⁴⁵ Alfabe ve yazı sözlü iletişim sağlayan dili görsel olarak sunan, hitap durumundan çıkararak aynı zamanda uzaktan iletişim sağlamaya imkân tanıyan, iletişimin kaybolmasını önleyen bir yapıdadır.

Herhangi bir dili belli kurallar çerçevesinde yazma biçimine yazım denilmektedir. Dil ve yazı birbirinden farklı olarak gelişen iki göstergedir. Yazı ise dili göstermesi, ortaya koyması ve herkesin üzerinde mutabık olduğu bir sistem sunması bakımından önemlidir.²⁴⁶ Ayrıca yazılı dili kendine özgü nitelikleri bir yana bırakılacak olursa, konuşma dilinin yazıya geçirilmiş biçimi olarak tanımlayabiliriz. Yazıya geçirilmesi demek konuşma dilinin belli bir standarta kavuşturulması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yazılı dil bir geleneği ve kendine özgü birtakım kuralları olan bir dildir. Konuşma dilinde sözcükler yöreye göre farklı söylene de yazıya geçirilirken yazı geleneğine uyulmaktadır.²⁴⁷ İbn Haldun, hat ve kitâbetinin (yazı) insana özgü bir sanat olduğunu vurguladıktan sonra yazıyı insan zihnindeki anlamlara işaret eden sözlü kelimeleri ifade eden harf şeklinde ki resim ve şekiller olarak tarif etmektedir. Devamla İbn Haldun anlama delalet bakımından yazının sözlü ifadelerden sonra geldiğini dolayısıyla yazının ikincil bir dil aracı olduğunu söyler.²⁴⁸

Buradan hareketle yazının daha sıkı bir dizge, herkesçe paylaşılan ortak bir yönünün olduğunu söylenebilir. Aristoteles (m.ö.384-322) bunu sezdiği için yazılı türün sözlü türe oranla daha eksiksiz olduğunu vurgular.²⁴⁹ Arap yazısına bu açıdan bakıldığında Kur'an'dan sonra, özellikle tedvin asrıyla birlikte Arap dilinin gramer kuralları ortaya konulmaya ve derlenmeye çalışılmıştır. Aslında büyük ölçüde her dil yazı ve yazılı dili üretmiştir denilebilir; zaten üretemeyenler zamanla yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Biz her ne kadar gündelik konuşmalarımızda farklı lehçeler ve yöresel kullanımlardan yararlınsak ta, yazma eylemlerimizde dilin herkes tarafından ortak olan dilin kurallarına uyma zorunluluğumuz ortaya çıkmaktadır. Çünkü yazılı bir anlatımda, o dilin dilbilgisel kurallarına uyma zorunluluğun yanı sıra sözcükler arasındaki uyumda, anlam ilişkilerinde tümcenin doğruluğu gibi konular konuşma diline göre daha çok önem kazanmaktadır.²⁵⁰ Kur'an'ın mushaf haline getirilmesiyle birlikte Kur'an'ın

245 Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar*, s.117. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.121.

246 Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s.84.

247 Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I/ 86.

248 İbn Haldun, *Mukaddime*, s.417.

249 Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H.Doğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s.193.

250 Günay, *Dil ve İletişim*, s.97.

okunmasının yedi okuyuşla sınırlanması yazının yol açtığı uygulamalardan birisi olarak bakılabilir. Bilindiği gibi Hz. Osman tarafından yapılan Kur'an metnini standarda kavuşturma işlemi sonrasında çoğaltılan Mushaflarda mevcut farklı okuyuş biçimlerinin çoğu yasaklanmıştı. Yasaklanan okuma biçimleri ise Kur'an varyantlarındaki lehçe farklılıklarından kaynaklanan bazı eşanlamli kelimeler ve sahabilerin tefsir amaçlı ilave ettikleri ifadelerden oluşmaktaydı.²⁵¹ Dolayısıyla yazı ve buna bağlı olarak gelişen metinsellik aynı zamanda belli bir dizge ve standartlık anlamına gelmektedir. Özellikle kitabın önemli bir güç halini alması yazı ve kitabetin gelişmesiyle doğrudan ilgilidir. Hatta Avrupa ve diğer kültürlerde kalemin kılıçtan üstün olduğu şeklinde bir anlayışın oluşması yazıya karşı bir güvenin ifadesi olarak bakılabilir.²⁵²

2. İletişim Biçiminde Meydana Gelen Değişimler

Yazının bulunması insanlığın gidişatını değiştiren en büyük buluşlardan biri olarak görülmektedir.²⁵³ Bu bölümde, esasında bir teknoloji²⁵⁴ olan yazının iletişim biçimlerinde ne türden değişiklikler yaptığını ortaya koyup, yazının bazı özelliklerine değinmek istiyoruz. Temelde yazının ortaya çıkması iletişim durumlarında köklü değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Sözlü hitapta bilindiği gibi diyalog durumu, iletişimin yüz yüze gerçekleşmesini sağlamaktadır. Yazının ortaya çıkmasıyla birlikte yüz yüze iletişimin yerini, dolaylı diyebileceğimiz iletişim modelleri ortaya çıkmıştır. Yazıyla birlikte diyalog durumunun ortadan kalkması veya yön değiştirmesi insan bilincinde derin dönüşümler ortaya çıkarmıştır.

Yazı bilindiği gibi, konuşmanın belli başlı araçlarla kaydedilmesidir. Yazı sadece kaydedilmekle kalmayarak aynı zamanda insan bilincini dönüştürmektedir. Bu açıdan yazmanın belli başlı maddi araçlarla sabitleştirmeden çok daha fazla bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Sözlü bir mesaj yazıya geçirilmesiyle birlikte sadece yok olup gitmekten

251 Kiraatler ve yedi harf konularında bkz. Albayrak, "Kiraat Sorunu", *Dini Araştırmalar*, c.4, 2001, s.24-25. Özellikle bu konuda geniş bilgiler ve rivayetler için özellikle 3. ve 4. bölümlere bkz. Ebu Şame el-Makdisi, *el-Mürşidu'l-veciz*, tahk.: Tayyar Altıkulaç, T.D.V. Yay., Ankara 1986. Yedi harf insanların Kur'an okurken söylemekte güçlük çektikleri bunun üzerine mana değişmeden bazı harflerin değiştirilmesinden ibaret olduğu konusunda bkz. Aynı eser s.106.

252 Jack Goody, *The Power of the Written Tradition*, s.155

253 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VIII/144.

254 Yazı genellikle bir teknoloji olarak tanımlanmaktadır. Çünkü konuşma insanın doğal yeteneğidir. Yazının teknoloji olması yeni bir kültürün ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Goody, *The Power of the Written Tradition*, s.132-151.

korunmakla kalmamış, iletişim işlevinde derin dönüşümler sağlanmıştır.²⁵⁵ Yazılı kültürün yaygın hale gelmesiyle birlikte mesajın aktarımı seslerden daha çok, harfler ve yazı vasıtasıyla şekillenmektedir.²⁵⁶ Bu ise iletişim boyutlarını birebir değiştirerek yeni bir kültürün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sözlü dilden yazılı kültüre geçmek demek aynı zamanda önceden tasarlanmış, düzenlenmiş bir projeye geçmek anlamına gelmektedir. Mesajda önce anlaşılan şey diğer bir kişi olmaktan çıkarak bir tasarıya dönüşmüştür. Kendisini sadece yarından ve orijinal muhatabından değil, aynı zamanda diyalojik durumun darlığından da kurtarmak suretiyle mesajın nihayet varacağı yerin, yeni bir dünya tasarlamak şeklinde ortaya konulması ancak yazı vasıtasıyla gerçekleşmektedir.²⁵⁷ Sözü mekâna bağlayan yazı, dilin gücünü çok daha fazla pekiştirerek, düşüncenin yapısını değiştirir. Yazıya geçirme sürecinde bazı lehçeler gralofektlere dönüşür. Gralofekt, alfabe veya yazım standartları yazıya derinden bağımlılığıyla diğer lehçelere egemen olan ve onları kapsayan dildir. Yazının bu sayede sağlamış olduğu üstünlük, kullanılan sözlü lehçelerden daha fazla bir güç taşır.²⁵⁸ Dolayısıyla standart hale gelen yazı diğer lehçelere üstün gelerek kendi gücünü ve yetkisini içinde taşımaktadır. Bu güç ve etki zamanla gelişerek diğer lehçelerden üstün hale gelmektedir.

Yazılı hale gelmesiyle birlikte söz, her zaman tekrarlanan ve hep aynı kalan mesaj niteliği taşır. Konuşulan söz için bu mümkün değildir. Çünkü sizinle konuşan kimse-den söylenenleri açıklamayı veya tekrarlamasını istediğiniz zaman öz aynı kalmakla birlikte tümceler farklı olacaktır. Sözün yazıyla sabit ve kalıcı hale getirilmesiyle zamansal alandan, uzaysal alana geçiş gerçekleşmiştir. Bütün bu süreçler -konuşulan söz bir defalık olmasına rağmen- tekrarlanamaz olandan sonsuza kadar tekrar edilebilirliğe doğru ilerler. Çünkü sözlerin kitap halini alması aynı zamanda evrenselliğe doğru açılan bir süreçtir. Bu süreçlerin tamamı diyalogu imkânsız hale getirir ve söz artık kendisi olmaktan çıkarak başka bir dünyaya dönüşmüştür.²⁵⁹ Bu anlamda yazı kendi gücünü ancak yenisinden seslendirilmekle kazanır. Bir şeyin yazıya dökülmesi, onun anlamını koruma, kayıt altına alma gibi olumlu bir işlev yerine getirirse de; yazı aynı zamanda, “dilini yaşayan canlılığını” yitirip kendisine yabancılaşmasını ve sözün canlı ortamından uzaklaşmanın

255 Ricouer, Interpretation Theory, s.28.

256 Ricouer, Interpretation Theory, s.28.

257 Ricouer, Interpretation Theory, s.37.

258 Ong, Sözlü ve Yazılı Kültür, s.20.

259 Ellul, *Sözün Düşüşü*, s.64.

bir işaretidir.²⁶⁰ Humboldt'tun da belirttiği gibi dil sürekli olan ve her anda gelip geçici olan bir şeydir. Bu yüzden dilin yazı biçiminde saklanması, tam olmayan mumya türünde bir saklanmadır. Dilin kendisi bir ürün (ergon) değil, bir etkinliktir (energeia).²⁶¹

Özellikle Ricouer tarafından dile getirilen yazılı dilin olayın resmedilmesinden ibaret²⁶² olduğu düşüncesinin farklı çağrışımları olsa da sözlü dilin yazıya geçirilmesiyle birlikte birtakım değişimlerin olması kaçınılmazdır. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür.

Sözlü bir mesajla, yazılı bir mesajın iletişim biçimleri birbirinden farklılık göstermektedir. Bu bakımdan sözlü bir mesajın yazıya geçirilmesiyle birlikte iletişim modellerinde birtakım değişimlerin olması doğaldır. Bu özelliklerin belkide en önemlisi mesajın konuşan ile bağlantısıdır. Bilindiği gibi yüz-yüze gerçekleşen ilişkinin yerine mesajın doğrudan doğruya harflere dökülerek yazıya geçirilmesinin sonucu olan daha karmaşık okuma-yazma ilişkisine bırakması durumunda iletişim zincirinin bir ucunda yer alan mesaj-konuşan ilişkisi ve zincirin diğer ucunda yer alan mesaj-işiten ilişkisi tamamıyla kökten şekil değiştirmiştir. Yüz-yüze ilişkilerde arada en azından karşılıklı bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Fakat yazı bu ilişkinin yerine okuma-yazma ilişkisini koyarak karşılıklı ilişkiyi ortadan kaldırmaktadır. Ricouer'un deyimiyle diyalojik durum adeta patlamıştır. Yazı ile okuma ilişkisi artık tikel bir konuşma-dinleme ilişkisi olmaktan çıkarak başka iletişim modellerine dönüşmüştür.²⁶³ Daha önce bahsettiğimiz gibi sözlü bir dilde dilin işitsel ve sesli özellikleri ön plandadır. Yazı ise sabitleştirilmiş, işitsel alandan görsel alana geçen söz konumunu alır. Görsel alana kaymasıyla birlikte diyalogu içermeyen söz haline gelir.²⁶⁴ Yazılı dil, deyim yerindeyse seslerin resmini çizer ve

260 Osman Bilen, *Yorumbilimin Felsefi Temelleri*, Kitabiyat, Ankara 2002, s.25.

261 Akarsu, *Dil-Kültür İlişkisi*, s.21.

262 Ricouer tarafından dile getirilen sözün yazıyla sabitlik kazanmasının olayın resmedilmesinden ibaret görülmesi özellikle Hristiyan vahyinin göz önünde bulunurarak varılan bir sonuç olarak bakılabilir. Önerme merkezli vahiy anlayışında vahiy kitap vasıtasıyla özel bir toplum oluştururken, kişi merkezli vahiy anlayışında önce bir olay meydana gelir (Hz. İsa'nın çarmıhta gerilmesi, Tanrı'nın İsa'nın bedeninde somutlaşması vb.) Öyle ki kişi merkezli vahiy anlayışında vahiy bir anlamda olay formunda gerçekleşen bir şeydir. Vahyin olay formunda gerçekleşmesi tarihte olmuş bitmiş bazı olaylardan ve yaşanmakta olan bazı tecrübelerden ilahi iradenin çıkarılması olarak görülmektedir. Hatta bazılarına göre Tanrısal mesaj Tanrının insan yazar aracılığı ile öğretmek istediklerini içermektedir. Yani Hz. İsa'nın başından geçen olayların birisi tarafından yazıya geçirilmesi söz konusudur. Bu konuda daha geniş açıklamalar için bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 2002, s.167-171.

263 Ricouer, *Interpretation Theory*, s.29

264 Ellul, *Sözün Düşüşü*, s.64.

uzayda çizgiseldir. Sözlü dil ise fonetiktir ve zamanda çizgiseldir.²⁶⁵

Sözün yazıyla sabit hale getirilmesinde meydana gelen değişimlerden biride dilin referans alanının değişime uğramasıdır. Şöyle ki sözlü bir hitapta anlam-referans ilişkisi kendine atıf yapan bir ilişkidir. Konuşma ilişkisi içerisinde hem konuşanın hem de işiten kişinin paylaştığı, ortak olduğu durumun gösterilebilmesidir. Bu ortam diyalogu içermektedir. Yazıyla sabit hale getirmenin parçaladığı şey, referansın bu diyalojik özelliğidir. Diyalojik durumda anlam bir şimdi-buradalık özelliği göstermesine rağmen, yazıda bu özelliğin kaybolmasıyla birlikte, metin içinde bulunduğu zaman diliminden koparak, belirsiz bir zaman diliminde, muhatap sınırları dışında bir okuyucu kitlesi oluşması demektir.²⁶⁶ Vahiy ortamında yazılı bir metinden daha çok bir söz olarak algılanan ve yaşanan Kur'an için de bu söz konusudur. Zira vahiy ortamında en azından muhatapların belli olması ve vahyin hitabî bir karakterde olması -daha sonra değineceğimiz gibi- dilin referans alanının belli olmasını ortaya çıkarmıştır. Vahiy ortamından uzaklaşıldıkça yazılan eserlerde özellikle de Ulumu'l-Kur'an eserlerinde bu anlam boşlukları giderilmeye ve daha anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. Esbab-ı Nüzul, Mekki-Medeni, Nasih-Mensuh, işaret zamirlerini anlamaya çalışan Mübhemat vb. disiplinler yazılı metinle yüz yüze gelen muhtemel okurlar için ele alınan konular arasında olduğunu söyleyebiliriz.

Konuşmadan yazmaya geçişle birlikte gerçekleşen en önemli değişim mesaj ile onu ileten araç arasında olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi ilk zamanlarda -İslam öncesi vahiylerin ve İslam vahyinin kayıt altına alınması ile ilgili süreçler- sözün taş, deri, hurma kütükleri, papirus veya kâğıt gibi nesneler, sesin harici bir taşıyıcıyla sabit ve kalıcı hale getirilmesini sağlamıştır. Sesli ve mimiksel ifadelerin yerine geçen bu yazıya geçirme işinin kendisi aslında çok büyük bir kültürel başarıdır. Burada insan yüzü ortadan kalkarak bunu yerine mesajı birtakım maddesel işaretler aktarmaktadır.²⁶⁷ Dolayısıyla sözlü iletişimde mümkün olan jestler, mimikler, tonlama, ifadelerin söyleniş biçimleri, sözün edası, konuşan kimsenin ruh hali gibi dil dışı unsurlar yazılı bir mesajda iletilememektedir. Bu durumda yazılı metin ancak bize olayların resmini verebilmektedir. Yazma ancak sözlü mesaj durumunu yok olmaktan kurtarabilmektedir. Çünkü yazmanın sabit ve kalıcı hale getirdiği şey aslında konuşma olayı değil konuşmada söylenen şeydir. Yazdığımız veya yazıya geçirdiğimiz şey konuşma eyleminin bilgisel içeriğidir veya

265 Ellul, *Sözün Düşüşü*, s.63.

266 Ricouer, *Interpretation Theory*, s.34-35

267 Ricouer, *Interpretation Theory*, s.26.

konuşmanın anlamıdır. Jestlerin, mimiklerin eşlik ettiği canlı konuşma olayının kendisi değildir.²⁶⁸ Burada üzerinde düşünülmesi gereken, vahyin ilk dönemlerde canlı bir söz olması ve Peygamberin kendi toplumuna bunu seslendirmesi durumunda ki olguyla, vahyin yazıyla sabitlik kazanması durumundaki olgunun birbirinden farklılık göstermesinin doğal olduğudur. Bilindiği gibi vahiy sürecinde çeşitli olaylar olmakta ve canlı bir etkileşim söz konusuydu. Gelen vahiyler Peygamber tarafından çeşitli olaylar bağlamında nakledilerek şahısların vahiy karşısında ki tutumları birebir izlenebiliyordu. Vahyin yazıya geçirilmesiyle birlikte, insan sesi ve karşılıklı etkileşimin yerini, okuma ilişkisi almıştır. Dolayısıyla vahyin sesli olma özelliği yeniden seslendirilmesiyle anlam kazanmaktadır.

Sözlü mesaj durumunda konuşan kişinin konuşmanın bir tarafı olmasından dolayı, mesajın söyleyen kişiye işaret etmesi doğrudanlık karakteri taşır. Konuşan kişi şurada-oluş anlamında oradadır ve varolmaktadır. Bunun bir sonucu olarak konuşanın kişisel niyeti ile sözlü mesajın anlamı birbiriyle örtüşür ki konuşanın neyi kastettiğini anlamak ile onun sözlü mesajını anlamak aynı şey olmaktadır.²⁶⁹ Burada bunu gerekli kılan özelliklerin başında sözlü hitabta bağlamın söylenen sözle beraber bulunmasıdır. Söz bağlamını kendi içinde taşımasından dolayı harici bir bağlama yerleştirmenin fazla bir anlamı yoktur.

Daha önce bahsettiğimiz sözlü dilde konuşmaya eşlik eden birtakım durumlar söz konusudur. Bunlar, konuşmanın biçimi, tonlama, konuşan kişinin yapmış olduğu jest ve mimikler, sözlü dilde olan bürünsel (ses iniş çıkışları vb.) yapılarıdır. Bu açıdan bakıldığında yazıyla kaydedilen bir anlamda konuşmanın anlamıdır. Bu sebepten ifade tarzı konuşmanın en az kaydedilebilir yönüdür ve doğası gereği sözlü dile daha yakındır.²⁷⁰ Kur'an'a baktığımızda Kur'an şu andaki muhataplarına tarihte olmuş olan birtakım olayların resmini sunmaktadır. Canlı konuşmada insan, birinin öteki kişi vasıtasıyla ulaşmayı umduğu kelimelerin- onlara tonlama, mimik ve jestler eşlik eder- peşinde olması anlamına gelen tartışmanın verme-alma tarzı içinde anlamaya ulaşmaya çalışılırken, yazılı konuşmada kelimelerin görünüşte ima ettiği açıklık, metin basılı olduğu için iletilmez. Bu yüzden, yorumun ve anlamının fiili ufuk boşluğu yazıda metnin kendi içinde açılır; bu ufuk okuyucunun doldurması gereken bir ufuk boşluğudur. Yazı konu-

268 Ricouer, *Interpretation Theory*, 26-27.

269 Ricouer, *Interpretation Theory*, s.29.

270 Ricouer, "Anlamli Eylemi", s.29.

şulan şeyin basılı tekrarından daha fazla bir şeydir. Şurası apaçıktır ki yazıda sabitleşen her şey geriye, başlangıçta söylenen şeye atıfta bulunur, fakat bu ileriye bakmakla eşit ölçüde bir geriye atıfta bulunma olmalıdır.²⁷¹

Yazıyla birlikte sözcükler yok olmaktan kurtularak elden ele dolaşan metinler haline gelerek iletişim biçimlerini zaman ve uzam içinde farklılaşmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda konuşma eyleminin yazıyla sabitleştirilmesi, onun incelenmesine, işlenmesine, üzerinde birtakım tartışmaların yapılmasına ve çeşitli biçimlerde yeniden düzenlenmesine imkân tanımaktadır.²⁷² Daha sonra değineceğimiz gibi yorum sürecinin başlaması, söylenen sözlerin kayıt altına alınmasından sonra gerçekleşen bir durumdur.

E. YAZILI KÜLTÜRÜN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Şüphesiz yazılı dilin pek çok özellikleri vardır, dolayısıyla bu konu daha geniş araştırmalara ihtiyaç duymaktadır. Biz burada önemli gördüğümüz bazı özellikleri üzerinde durmak istiyoruz. Daha önce bahsettiğimiz gibi sözün yazıyla sabitlenmesi insan yaşamında derin etkiler bırakabilmiştir. Sözlü dilin daha temel olduğunu bu açıdan yazılı dilin konuşmaya sadece bir ek olmadığını, konuşmayı sözlü-işitsel duyudan çıkarıp yeni bir duyu dünyasına, görmeye bağladığı için hem konuşmayı hem de düşünme biçimini değiştirdiği söylenebilir. İnsanoğlu hafızayı güçlendirmek amacıyla çomaklara çentik atmayı vb. hafızayı destekleyen araçlardan sonra nihayet yazıyı bulmuş ve hayatında kullanmıştır. Ancak bunlardan hiçbiri yazı gibi insan hayatının işleyişini ve yapısını değiştirip yeniden kurmamıştır.²⁷³ Matbaa ve yazı zamanla düşünme ve anlatım biçimine hükmetmekten bir türlü vazgeçmeyen işitsel üstünlüğün yerine, yazının başlattığı ama tek başına yeterince destekleyemediği görsel üstünlüğü geçirmiştir. Özellikle baskı teknolojisinin yaygınlaşması, yazının hiçbir zaman yapamayacağı kadar kelimeleri görsel mekâna yerleştirmektedir. Yazı sayesinde kelimeler, ses dünyasından görsel mekâna taşınır, seslerin yerine orada duran, kendisine bakılan, bazen okunan bir şey konumuna indirgenmiş olur.²⁷⁴ Yazı kültüründe metnin içeriği, fiziksel olarak birbirine bağlanır, okur bu sayede kaçırdığı herhangi bir düşüncüyü istediği kadar üst üste okuyup, aradığı düzeni tekrar elde edebilir. Metinden yoksun sözlü kültürlerdeyse anlatı, başka söz sanatlarına

271 Hans Georg Gadamer, “Metin ve Yorum”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, çev.:Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s.299.

272 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s.91.

273 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.104.

274 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.144.

oranla düşünceyi parçalamadan, bir bütün olarak çok daha uzun yaşatır.²⁷⁵

İletişim modellerindeki değişimler, insan hayatı köklü bir biçimde değişikliğe uğrattır. Yazının ortaya çıkması ve bunun akabinde meydana gelen metinleşme, insan zihninin dönüşüm yaşamasında önemli etkilere sahiptir. Öyle ki, yazı ve kitap gücün, otoritenin önemli bir aracı haline gelir.²⁷⁶ Yazının diğer bir özelliği ise, iletişim durumundan soyutlandığı için metinde kelimeler yalnızdır. Ayrıca, metni birleştirirken, bir şey yazarken, yazılı sözceyi üreten kişide yalnızdır. Dolayısıyla yazı yazmak yalnız-başınalık taşıyan bir eylemdir.²⁷⁷ Doğal konuşma dilinin tersine yazı her şeyiyle yapaydır. Yazı doğal yazılamaz, hâlbuki konuşma insanın doğal yeteneğidir. Bu açıdan konuşma bilinçli yaşamı yürürlüğe koyar; fakat bilinç düzeyine, bilinçdışı kaynaklardan çıkar. Nitekim dilbilgisi kuralları da bilinç dışında yaşar; kuralların ne olduğunu söze dökmeden de onları kullanmak ve yenilerini ortaya koymak mümkündür.²⁷⁸ Konuşmaya oranla yazı bilinçdışından kaçınılmaz olarak çıkagelmez. Bu anlamda konuşulan dilin yazılma süreci bilinçli yaratılmış belirli kuralların yönetimindedir. Örneğin belirli bir resim yazısı, belirli bir kelimeyi temsil eder veya *a* harfi *b* harfinden başka bir sesbirimdir.²⁷⁹

Yazının bir toplumda yaygınlık kazanması belli bir süreyi alan bir uğraştır. Başlangıçta yazı ister alfabeli ister alfabesiz olsun dar çevrelerden yayılmaya başlar. İslamın ilk dönemlerinde çeşitli nedenlerle hiçbir alim kendi yazdıklarını bağımsız bir kitap olarak yayınlamamıştır. Hatta bazı alimler kendi ders notlarını sınırlı sayıda bir grubun kullanması için yazıya geçirmişlerdi.²⁸⁰

Yeni bir durum karşısında kalan toplumun ve çevrenin yazıya kuşkuyla bakması muhtemeldir. İslamın ilk dönemlerinde böyle bir kuşkunun varlığı hissediliyordu. O dönemde yazıya hafızadan dolayı güvenli bir araç olarak bakılmadığı bile söylenebilir. Bilgiyi ezberinden nakletmeyen kimselerin bilgisine güvenilmediği şeklinde birtakım rivayetler mevcuttur. Yeni bir şey olan yazıya karşı olumlu-olumsuz tepkiler ve bu tepkilerin taşıdığı anlamlar toplumdan topluma değişmektedir. Hatta bazı toplumlarda yazının büyümlü bir güç taşıdığına inanılmaktaydı.²⁸¹ Sadece sözcükleri yazılı olarak gör-

275 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.166.

276 Goody, *Power of Written*, s.155.

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

278 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.101.

279 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.101.

280 C. H. M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, s.51.

281 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.113.

mek onların sürekli ve sağlam bir şey olarak algılanmasını sağlamaktadır. Aslında bu bir dereceye kadar doğrudur. Çünkü yazı dilin birliğini sağlamaya sesten daha elverişlidir. Çünkü dilin belli kurallarla düzenlenmesi aynı zamanda herkes tarafından benimsenmesine ve resmi bir hüviyet kazanmasına imkân tanımaktadır.²⁸² Zaten yazılı olmayan diller bu birliği sağlayamayarak zamanla yok olmaya ve belli bir azınlık tarafından yaşatılmaya mahkum olmuşlardır.

1. Evrensellik kazanması

Yazıya geçirilen metinlerin özelliklerinden birisi, belki de en önemlisi onların kamuya ait olması, tartışılmaya, eleştirilmeye açık hale gelmesidir. Konuşulan söz ve düşünceler, kişilerin sınırlı anlam evreninden çıkarak kendini kamuya açmasıyla birlikte, herkes tarafından okunan, tartışılan bir nesne haline gelmektedir. Yazıyla sabit hale getirilen söz artık geri döndürülemeyen ve üzerinde düzeltmeler yapılamayan bir sözdür. Bu anlamda yazı kendi tutarlılığını veya tutarsızlığını kendi içerisinde taşımaktadır. Özellikle bir söz mahiyetinde olan Kur'an için ilk dönemlerde nasih-mensuh ayetlerin varlığı bir sorun veya en azından bir tartışma gündeme getirmemiştir. Fakat mushaf halini aldıktan sonra bu ayetleri uzlaştırma çabalarının ortaya çıkması üzerinde düşünülmesi gereken konulardan biridir.* Dolayısıyla yazıya geçirilen metinler kendi tutarlılıklarını veya tutarsızlıklarını kendi içlerinde taşımaktadırlar ve eleştiriye açık hale gelmektedirler. Metinler bir kere yazıya geçirilip kopyalandığı vakit, eser artık dünyadadır ve yazarın kontrolünden çıkarak okuyan herkese seslenen bir mahiyet kazanmaktadır.²⁸³

Daha önce bahsettiğimiz gibi sözlü iletişimde bilgiler belirli bir çevreden öteye ulaşamaz. Bilgilerin daha geniş kitlelere yayılması ancak basılı metinler sayesinde gerçekleşir. Basılı metinlerin elden ele dolaşması sonucunda insan aklının herkes tarafından

282 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.58-59.

* Kuran-ı Kerim'in bazı ayetleri arasında ilk bakışta bir çelişki varmış gibi gözüken ayetler vardır. Tefsir Usulünde veya Ulumu'l-Kur'an çalışmaları bu konular Müşkilü'l-Kur'an başlığı altında ele alınıp inceleme konusu yapılmıştır. Özellikle sık verilen ayetlerden biri olan Bakara suresinin 51. Ayeti ve A'raf suresinin 142. ayetleridir. Bakara suresinde Musa ile kırk gece sözleşilmesinden bahsedilirken, A'râf suresinde ise Musa ile otuz gece sözleşilmesinden sonra on gece daha ilave edilmesinden bahsedilmektedir. Aslında tamamlanmış bir metinde bunlar bir kusur olarak görülebilir. Fakat devam eden bir metinde bunlar bir kusur olarak algılanmaz. Nüzul sırasına göre A'raf suresi 39. sure Bakara ise 87. suredir. Özellikle kitabına Te'vilü Müşkili'l-Kur'an adını veren İbn Kuteybe'nin bu konuda ki eseri dikkat çeker. İbn Kuteybe çelişik ifadelerle ilgili bir bölüm açarak bunları telif etmeye çalışmıştır. Bkz. Abdullah b. Müslim ed-Dineveri İbn Kuteybe, *Tevilü Müşkili'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 46-58.

283 Edward Said, *Kış Ruhu*, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul 2000, s.122.

uygulanması sağlanmış olur. Yazılı metinler üzerinde karşılıklı muhakeme, tartışma, akıl yürütme imkânlarının oluşması mümkündür. Bunun gerçekleşmesi ise aynı dili konuşan insanların ilgisini belirli bir tartışma zeminine çeken, yazı ve matbaa sayesinde dir.²⁸⁴ İbn Haldun'un da bahsettiği gibi söylenmek istenen sözler çok uzak bölgelere ancak yazı ve kitap sayesinde ulaşabilir. Oralara gidilmeden ve muhataplarla doğrudan görüşülmeden yazı aracılığıyla ihtiyaçlar giderilir. Buna ilaveten onların naklettikleri haberlere ve yazmış oldukları ilimlere ulaşılabilir ve diğer insanlar onların ilimlerinden bu şekilde haberdar olurlar.²⁸⁵ Özellikle yazılı metinler, kendi topluluğunu oluşturarak iletişim dairesini genişletir. Sonuç olarak metnin yeni iletişim tarzlarını başlatmasından söz edebiliriz. Bu gerçekleştiği ölçüde de eserin kendi yarattığı muhatap kitle tarafından tanınması, öngörülemez bir olaydır.²⁸⁶

Sözlü dil veya sözlü yapılan bir mesaj işlemi karşılıklı ilişki (diyalojik) durum tarafından önceden belirlenen muhataplara- yani size, başka birisine, ikinci şahsa- hitap ederken, yazılı bir metin bilinmeyen ve önceden öngörülemeyen bir okur kitlesine ve potansiyel olarak da okumasını bilen herkese hitap etmektedir. Burada cami'de vaaz eden bir vaizin konuştuğu konular orada bulunan kimselere yönelmişken bu konuşmaların kitaplaşması sonucunda daha önceden öngörülemeyen bir okur kitlesi hitabın muhatabı haline gelecektir. Bu ise ancak bir paradoksla açıklanabilir. Bu durumda mesaj, maddî bir destek ile ilişkilendirilmesinden dolayı yüz-yüze olmanın darlığından kurtarılmış anlamında daha manevi ve ruhani hale gelmiş olur.²⁸⁷ Muhatabın bu şekilde evrenselleşmesi, yazmanın en çarpıcı sonuçlarından biri olarak değerlendirilebilir. Evrensellik kazanmasının yanı sıra yazılı söylemin, bir özelliği de kendisini tüm görünür göndermelerden kurtarması görünmez göndermelere yol açmasıdır.²⁸⁸ Yazılı söylem diyalog olayının anlık sınırlarını aşarak evrensel bir nitelik kazanmış; bilinmeyen, görünmeyen bir okuyucu, söylemin aralıksız muhatabı haline gelmiştir.²⁸⁹ Kur'an'ın yazıya geçirilip mushaf haline getirilmesi sonucunda geniş kitlelere yayılması ve kendi hitap çevresini oluşturması şüphesiz üzerinde düşünölmeye değer konulardan biridir. Hz. Osman döne-

284 Roger Chartier, *Yeniden Geçmiş, Tarih-Yazılı Kültür-Toplum*, çev.: Lale Arslan, Dost Yay., Ankara 1998, s.200.

285 İbn Haldun, *Mukaddime*, s.417.

286 Ricouer, *Interpretation Theory*, s.31.

287 Ricouer, *Interpretation Theory*, s.31.

288 Göka, *Önce Söz Vardı*, s.79.

289 Göka, *Önce Söz Vardı*, s.78.

minde mushafın çoğaltılıp çevre bölgelere gönderilmesiyle birlikte Kur'an kendi hitap çevresini de genişletmiştir. Aslında ilk dönemlerde Kur'an'a bir sözler toplamı olarak bakılırken bu dönemle birlikte kitap muamelesi yapılmaya başlandığı söylenebilir.

Sözlü söylem zorunlu olarak söylem anındaki kişiyi ya da kişileri muhatap kabul ederken yazılı söylemin muhatapları, diyalog durumunun eşit koşullarında yer almayan okuyuculardır. Bu haliyle yazılı söylem diyalog olayının anlık sınırlarını ve konuşmadaki yüz yüze olmanın kısıtlıklarını aşarak evrensel bir nitelik kazanmış, bilinmeyen, görünmeyen bir okuyucu kitlesi söylemin aralıksız muhatabı haline gelmiştir.²⁹⁰ Yazının bulunmasından sonra ortaya çıkan matbaa sayesinde yazılan eserlerin daha hızlı basılıp yayılması ve paylaşımın sağlanması birbirinden habersiz olan kişilerden bir kitle oluşmuştur. Okuyucuların artmasıyla birlikte akıl üzerine kurulu yargıların, herkesçe benimsendiği soyut ve görünmez bir mahkeme oluşturmaktan bahsedebiliriz. Sözlü ve yazılı dilin özelliklerinden bahsederken, Câhız'ın, sözün sabitlenmesiyle birlikte zaman ve mekân boyutunu aşarak evrenselleşmesi konusunda söylediği şu sözler anlamlıdır:

Söz konuşulma anında ki şeyle sınırlıdır. Kalem (yazı) ise hem konuşma anını hem de konuşma anının dışındaki durumları kapsar. Yazı geçmiş zamandaki şeyleri muhafaza ettiği gibi hali hazırdaki şeyleri de içerir. Yazı, zaman ve mekân boyutu olmaksızın okunur ve okutulur. Söz ise dinleyeninden öteye geçemez.²⁹¹

2. Soyut, Eleştirel Düşünce ve Yorumun Ortaya Çıkışı

Daha önce gördüğümüz gibi sözlü kültürlerde düşünceler ve hayat, büyük ölçüde gündelik tecrübeye bağlıdır. Olayların gündelik hayat tecrübesinden öteye uzanamaması, konuşulan dilin somut olmasına yol açmaktadır. Aslında yorumlama etkinliğinin bir anlamda yazıyla yüzleşme sonrasında gerçekleştiği söylenebilir. Özellikle Peygamber döneminde yorum etkinliğinin fazla olmamasını vahyin bizzat muhatap olanların şahsında ve vahyin mushaf haline gelmesinin daha sonra gerçekleşmesine bağlanabilir. Çünkü burada yorumu gerektiren bir durum söz konusu olmamaktaydı. Vahiy yaşanan hayatın içinden gelen bir özellik sergiliyordu.

Sözlü kültürlerde düşüncelerin ve konuşulan sözlerin kaydedilmemesi, konuşma sürecinde söylenen sözler üzerine düşünmenin sağlanamaması soyut düşüncenin oluşmasını zorlaştırmaktadır.²⁹² Çünkü yazı, aynı zamanda insanların kendi konuşmalarına nesnel anlamda bakabileceği bir ortam hazırlamaktadır. Sözcükler, silinip giden işitsel

290 Göka, *Önce Söz Vardı*, s.77-78.

291 el-Cahız, *el-Beyan*, I/80.

292 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s.55.

özelliklerden daha çok, sürekli görünen, elle dokunulan nesneler haline gelmektedir. Bu dönüşüm, iletişimlerin zaman ve uzam içinde önemli biçimlerde başkalaştığı anlamına gelir. Aynı zamanda konuşma eyleminin yazı içinde maddeleştirilmesi, onun incelenmesini, işlenmesini ve çeşitli biçimlerde yeniden düzenlenmesini sağlamaktadır.²⁹³ Sözlü aktarılan ya da konuşma sırasında üretilen anlam, dinleyicinin tüm dikkatini gerektirirken yazılı bir metin okuyucuya mesafeli olarak değerlendirme imkânı tanıyarak okuyucunun metnin üzerinde eleştiri geliştirme, düşünme vb. daha soğukkanlı değerlendirme fırsatı sağlar.²⁹⁴ Okuryazarlık bilinen ile bilen arasında bir ayrılmayı zorunlu kılar. Okuryazar kişi için gerçek hemen yanı başında istediği an dokunabileceği mesafededir. Ne var ki bu gerçeği ele geçirmek için onu betimlemek, çözümlemek, sınıflandırmak ve tanımlamak gerekmektedir. Bu süreçte özneye nesne arasında, yani okurla metin arasında eleştirel çözümleme ve yorumlama süreci başlar. Cümlelerin veya kitabın sayısız defa okunabilmesi- kişi tarafından tek başına, sessizce içeriğinin incelenmesi- yavaş yavaş eleştirel düşüncenin doğmasını sağlar. Bu sözlü kültürlerde mümkün olmayan bir durumdur. Çünkü sözellikte konuşma ve düşünme cümleler ağızdan çıkarken eşsüremliler olarak gerçekleşir. Sözellikte insan dur ben şunu yüksek sesle düşünüyüm diyemez. Düşünce dediğimiz içselleştirilmiş metin sözlü kültürlerde henüz oluşmamıştır. Dolayısıyla bir cümleyi okumak demek aynı anda zamanı ve uzamı soyut ve kavramsal bir şekilde görmek anlamına gelmektedir.²⁹⁵ Yazı ve buna bağlı olarak hesabın insan aklını geliştirmesi arasında geçmişte bazı paralellikler kurulmuştur. Konu hakkında “Sanatların özellikle de yazı ve hesabın insan aklını geliştirmesi hakkında” bir bölüm ayıran İbn Haldun özetle yazı ve hesaba, insan aklının soyutlamalara dayalı bir düşünce ortaya koyması arasında kurmuş olduğu irtibat burada anılmaya değerdir. İbn Haldun’a göre aklın gelişimi için sanatların en faydalı olanı kitabettir. Çünkü yazı, ilimleri ve birtakım görüşleri içine alır. Çünkü kitabette yazılı olan harflerden hayaldeki sözlü kelimelere geçilir. Hayaldeki sözlü kelimelerden ise zihinlerdeki anlamlara geçilir. Kitabette bir delilden başka bir delile geçilmektedir. Buna alışan nefis (zihin) delillerden medullere geçebilme melekesini kazanmış olmaktadır. Aslında İbn Haldun’un belirtmiş olduğu düşünceler, burada örtülü biçimde yazıyla soyut düşüncenin, soyutlamanın ve belli çıkarımlarda bulunmanın yazı sanatı sayesinde ortaya çıktığını vurgular mahiyettedir. De-

293 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s.91.

294 Assman, *Kültürel Bellek*, (N. Luhman’dan aktararak), s.279.

295 Sanders, *Öküzün A’sı*, s. 38..

vamla İbn Haldun hesapla uğraşanlarında yazıyla uğraşan katiplere benzediği söyler. Çünkü hesap sanatı sayıları ekleme çıkarma esasına dayanmaktadır. Bu ise bir işlem yaparak çıkarımda bulunmak anlamına gelmektedir.²⁹⁶ Kısaca yazı düşüncenin gelişimi ve söylenen sözlerin yazıyla kalıcı hale gelmesi üzerinde düşünülen ve birtakım çıkarımlar yapılabilecek bir duruma getirmektedir. Yazının yaptığı bu dönüşüm aynı zamanda rakamlara bağlı olarak hesap yapma işlemi içinde geçerlidir. Çünkü hesap yapmak teorik ve soyut bir işlem olarak görülmektedir.

Daha önce bahsedildiği gibi sözlü kültürlerde dil sese dayanır ve büyük ölçüde dilin sesli kullanımı daha etkilidir. Yazıyla birlikte veya daha yerinde olarak bir metin tarafından oluşturulmuş kültürlerde, okumanın doğası işitsel alandan görsel alana kayarak temelden değişime uğramıştır. Bu kültürlerde sözcükler, yüksek sesle okunmak yerine içten okunmaya daha elverişlidir. Dolayısıyla bir metinle yüzleşen okuyucunun yazılan metinleri okurken bir yandan da bunların anlamı üzerinde düşünmesi mümkün olmaktadır.²⁹⁷ Bu etkinlik, düşünen, sorgulayan benliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Sözellikte sözcükler hemen uçup gider ve hatırlanmaları ya da üzerinde düşünülmeleri için zaman kalmaz. Sözcükler ancak bir yere sabitlendikleri zaman tekrar tekrar gözden geçirilebilirler.²⁹⁸

Kitap veya herhangi bir metni okumak, her insanın sessizlik ve yalnızlık içinde yapabileceği bir eylemdir. Ayrıca bilgilerin metinlerle sabitlik kazanması, kitaplardan alınabilecek bilgilerin bir araya gelmesiyle birlikte insanların söyleyip dinledikleri sözlü anlatımın yarattığı coşkulu duyguların karşısında, mantık yürütmenin soğukluğu, düşüncelerin eleştirel incelemeleri ve yargıları yer almaktadır.²⁹⁹ Bir sözlü kültür uzun boylu sözlü destanlar üretebilir ve insanlar arasında anlatılarak yayılabilir. Çünkü bunlar hatırlanabilir izleksel ve formüsel unsurlardan oluşur, ancak ortaya örneğin Aristoteles'in retoriki gibi çizgisel bir çözümleme ortaya koyamaz.³⁰⁰ Okuryazarlıkta bütün düşünceler belli bir oranda analitiktir, kendi içeriğini parçalara ayırır. Ancak deneyimlerin ya da söylenen cümlelerin soyut olarak birbirini izleyen, sınıflandırıcı, açıklayıcı bir şekilde

296 İbn Haldun, *Mukaddime*, s.428-429.

297 Burada İslam geleneğinde tedvin asrıyla birlikte yazılı metinlerin çoğalması aynı zamanda soyut ve eleştirel düşüncenin yolunda açmıştır. İnzal sürecinde bir söz mahiyetinde olan Kur'an üzerinde bir yorumlama etkinliğinin olmayışı da bu düşüncüyü desteklemektedir.

298 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 38.

299 Chartier, *Yeniden Geçmiş*, s.200.

300 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s.133

incelenmesi yalnızca okuma yazma yardımı ile gerçekleşir. Sözlü kültürde yaşayan insanlar çok şey öğrenebilirler, birçok bilgiye sahip olabilirler ve bunları kullanabilirler fakat bu bilgeliği bizim çalışmak dediğimiz yöntemlerle elde etmezler. Onlar ustayla çok yakın yaşanan bir cıraklık ilişkisinde, dinleyerek duyduklarını tekrarlayarak, atasözlerini benimseyip onları farklı şekilde bir araya getirmeyi öğrenerek, kalıplaşmış bazı bilgileri özümseyerek öğrenirler.³⁰¹ Okuryazarlığın artışıyla birlikte her kültürde sayı sisteminin gelişmesi arasında bir paralellik vardır. Her ikisi de insanların somut gerçeklerden soyut fikir ve kavramlar üretmelerini gerektirir.³⁰²

Bilindiği gibi yazı bilinen ve bilen arasında belli bir ayrışmayı sağlamaktadır. Bu ayrışma sayesinde okur aynı zamanda kendi iç dünyasına bakışını daha da zenginleştirebilir. Okudukları üzerinde yeni yorumlar yapması mümkün hale gelebilir. Yazı ile birlikte Budizm, Musevilik, Hristiyanlık ve İslam gibi büyük dini gelenekler doğmuş ve her birinin kutsal kitapları yazılarak bunlar üzerine geliştirilen yorum gelenekleri oluşmuştur.³⁰³ Özellikle İslam için söyleyecek olursak vahyin mushaf halini almasıyla beraber yorum geleneğinin başladığı söylenebilir.

Antik Yunan dönemi bilindiği gibi sözlü kültürün hakim olduğu bir dönemdi. Bu dönemde elde edilen bazı bilgilerin korunması ve kaybolmaması için sürekli tekrar gerekliydi. Bu dönemin diğer bir özelliği ise kalıplaşmış düşünce biçimlerin hem bilgelik hem de etkili bir kamu yönetimi için gerekli olan bir özellik taşımasıydı. Yunan alfabesinin aşağı yukarı 720-700 yıllarında geliştirilmesinden birkaç yüzyıl sonra yazıyı etkin bir şekilde içselleştirmelerinden dolayı, bilgilerin hafızayı destekleyen sözlü kalıplardan çıkarak yazılı metinlerde korunmasından dolayı, zihne çok daha özgün ve soyut düşünce yolları açılmıştır. Muhtemelen Platonun şairleri devletine sokmamasının asıl nedeni, yazıyla şekillenen düşünce dünyasına, geleneksel şairlerin çok sevdikleri ölçülü ve ritimli kalıpların geçerliliğini kaybetmelerinde aranabilir.³⁰⁴ Yazının yaygınlaşması, sözlerin kayıt altına alınması yazıya karşı bir kesinlik ve güvenilirlik getirmiştir. Sözlü edimler ister anlatı ve söylen gibi uzun, ister atasözlerindeki gibi kısa ve öz olsun, görkemli bir dili ortaya koyma bakımından etkileyicidirler. Aynı zamanda sözlü ifadeler toplumun ortak duygularını, hislerini, düşüncelerini sergilemede çok başarılıdır. Başarılı olması

301 Sanders, *Öküzün A'sı*, s.28.

302 Sanders, *Öküzün A'sı*, s.57.

303 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.127.

304 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.38.

büyük ölçüde muhatapların hislerine tercüman olmasındandır. Bütün bunlara rağmen bu dil çözümlemeye özgü yapıdan yoksundur.³⁰⁵ Soyutlama ve çözümleme ancak yazılı kültürün oluşturduğu dilde varolan bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yazı ve eleştirel düşüncenin gelişimi arasında bir paralellik göze çarpmaktadır. Şöyle ki yazı söylemi farklı bir yoldan gözlerimizin önüne sermektedir; söylemin taranabilir olması ve tekrar tekrar gözden geçirilebilmesi, aynı zamanda birikimsel bilgi potansiyelini ve buna bağlı olarak soyut türde bilginin gelişmesini sağlamaktadır. Yazı aracılığıyla yüz yüze iletişimin etkisinin azalması ve iletişimin doğasının değişmesiyle birlikte bilgilerin korunma ve saklanma biçimleride değişikliğe uğramıştır. Bu şekilde düşüncenin çok daha geniş bir bölümü okuyan halka ulaşabilmektedir. Artık bilginin saklanması ve korunması diye bir sorun insanlığın gündeminden çıkmıştır.³⁰⁶ İnsan aklı artık konuşmanın dinamiğine katılmanın getirdiği kısıtlamalar yerine sabitlenmiş, durağan metin üzerinde düşünmeye ve bu metin üzerinde bazı çözümlemlerde bulunmaya hazırdır. Bu süreç insana kendinin ortaya koyduğu şeylere mesafeli biçimde bakmasını ve onu daha soyut, genelleşmiş ve rasyonel bir yolla gözlemesini sağlamıştır. Yazı, insanlığın iletişiminde çok daha geniş bir zaman aralığından bakmasını sağlayarak eleştiri, yorum ve soyut düşüncenin gelişmesini sağlamıştır.³⁰⁷ Metin tarafından oluşturulmamış bir kültürde yorum ve buna bağlı olarak soyut düşüncenin oluşturulmasının mümkün olduğu söylenemez. Çünkü sözel kültürlerde dönüp bakabileceğin bir metnin olmaması veya metin üzerinden düşünmenin imkânsızlığı böyle bir duruma yol açmaktadır.

Yazılı kültürlerde imkânların çok olmasından ve yazılı metinlerin ortada olmasından dolayı insanların kendi çelişki ve tutarsızlıklarını görmelerine imkân vardır. Çünkü konuşmanın yazıya geçirilmesi bütünüyle geriye ve ileriye doğru, bağlamın içinde ve dışında çok daha ayrıntılı olarak incelenmesine imkân tanır. Diğer bir deyişle tamamen sözlü iletişimde mümkün olandan çok daha değişik bir gözden geçirme ve eleştiri tipine maruz kalır. Konuşma artık duruma bağlanmayarak zamansız olmasının yanı sıra aynı zamanda bir insana da bağlanamaz; yazı veya söylem kâğıt üstünde daha soyut ve kişisellik dışı bir hal alır.³⁰⁸ Hitabet sanatında hatip ve söylediği sözler aynı zamanda hatibin kişiliğini ortaya koymasını gerektiren bir özelliktir. Yazı kişilerin sınırlı anlam evrenin-

305 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.125.

306 Eski Arap şiirin kayıt imkânların çok az olmasından dolayı bazı şiirlerin günümüze kadar ulaşmaması burada düşünmeye değerdir. Bkz. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s.20.

307 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s.48-49.

308 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s.55-56.

den çıkararak, üzerinde tartışılan, yorum yapılan, ortak bir nesne haline gelir.

İnsan, düşüncesini ve hareketini belli bir yõteme dayandırmaksızın düşünemez ve uslamlamada yani istidlalde bulunamaz.³⁰⁹ Belli bir çıkarımda bulunabilmeside ancak yazı veya metin sayesinde oluşmaktadır. Bu açıdan yazı ve analitik çözümleme arasında sıkı bir ilişkinin varlığı göze çarpmaktadır. Çünkü mantık bir analitik yöntem aracı olduğu ölçüde, yazının getirdiği bir özelliktir. Konuşmanın kaydedilmesi, bir yere dökülmesi insanoğluna sözcükleri açık bir biçimde ayırma, sözcük sistemleri oluşturma ve kıyasa dayalı akıl yürütme olanağı sağlamaktadır. Özellikle bu sonuncusu konuşmadan ziyade, yazıyla ilgilidir.³¹⁰ Burada İslam fıkındaki gelişmeleri ele alacak olursak benzer sonuçlara ulaşabiliriz. Peygamber ve Sahabe dönemiyle Emevilerin son dönemlerine kadar fıkı teoriden daha ziyade vakıadan- pratik hayattan hareket ederek insanların problemlerine çözüm bulmaya çalışmıştır. İnsanlar bu dönemde herhangi bir olaydan sonra olayların hükümlerini soruşturup Şeriat'tan tatbik etmeye çalışıyorlardı. Henüz bu dönemde olayların varsayılması, olaylar için teorik bir çerçevenin düşünülmesi mümkün değildi. Ne var ki tedvin asrıyla birlikte- ki tedvin asrı (h.150-300) ilimlerin tasnif edilmesi, yazının ve kitabetin yaygınlaşması anlamına gelmektedir- fıkı pratik ve yaşayan olaylardan çok varsayım ve düşünsel özellikler sergilemeye başlamıştır. Yani önce olaylar varsayılıyor daha sonra bunlar için teorik bir çözüm aranıyordu. Cabiri'nin deyiimiyle bu varsayım işleminde âlimler, vakıa'da mümkün olabilenlerle yetinmeyip zihinde mümkün olabilenlere kadar gitmişlerdir. Bu ise İslam fıkını Avrupa medeniyetinde ki matematiğin rolünü üstlenmeye itmiştir.³¹¹ İslam düşüncesinde görüldüğü gibi fıkı tedvin asrıyla birlikte daha soyut ve teorik bir çerçevede işlevini sürdürmüştür. Özellikle tedvin asrıyla birlikte daha önce mevcut olan bütün gelenekler için soyut ve kategorik bir çerçevenin düşünülmesi burada anılması gereken konular arasındadır. Bu gelenekler arasında hadîs, fıkı, tefsir, kelim gibi gelenekler sayılabilir. Bu geleneklerin her biri

309 Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-I*, Çev.:Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 1999, s.32.

310 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s.21.

311 el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s.136. Bilindiği gibi fıkı usûlü hicri ikinci asrın sonlarından yani Hz. Peygamber, Sahabe ve Tabiun dönemlerinden sonra ortaya çıkmış olan ilimlerden biridir. Bu dönemlerde vakıadan hareketle problemlere çözüm aranıyordu. Dolayısıyla şer'i kaynaklardan hüküm istinbatı sırasında kullanılacak kuralların teorik bir şekilde ele alınmasına ihtiyaç zaten yoktu. Fıkı usulünün gelişimi hakkında bkz. Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esaslar*, çev.: İbrahim Kafi Dönmez, T.D.V. Yay. Ankara 1990, s.28; Ayrıca tedvin asrıyla birlikte zihinlerin kelim ve akideden önce pratik hukuk ilmine yönelmesi de bu görüşü desteklemektedir. Bkz. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İsam Yay., İstanbul 1996, s.349.

için birtakım kurallar ve çerçevelerin çizilmesi bahsettiğimiz düşünceyi doğrulamaktadır.

Daha önce bahsettiğimiz gibi sözellikte bilenle bilgi arasında bir mesafenin varlığı söz konusu değildir. Ne var ki okuryazarlıkta bilinen ile bilen arasında bir ayrılma zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü sözden daha çok yazılan kaydedilen, metinler söz konusudur. Bu durumda;

Okuryazar için gerçek hemen yanı başında istediği an dokunabileceği mesafededir. Ne var ki bu gerçeği ele geçirmek için onu betimlemek, çözümlemek, sınıflandırmak ve tanımlamak gerekir; yani ayrılışa neden olan şeyi: dili kullanmak gerekir. Özneye nesne arasındaki, okurla metin arasındaki o ölü boşlukta mucizevi bir şekilde eleştirel çözümleme ve özbilinç doğar. Cümlelerin sayısız defa okunabilmesi- kişi tarafından tek başına, sessizce içeriğinin incelenmesi- yavaş yavaş bizim özdüşünsel, eleştirel düşünce adını verdiğimiz etkinliği besler ve tamamlar. Bu sözellikte mümkün olmayan bir şeydir. Sözellikte konuşma ve düşünme cümleler ağızdan çıkarken eşsüremliler olarak gerçekleşir. Sözellikte insan dur ben şunu yüksek sesle düşünüyüm diyemez. Düşünce dediğimiz içselleştirilmiş metin sözlü kültürlerde henüz oluşmamıştır. Bir cümleyi okumak zamanı ve uzamı soyut ve kavramsal bir şekilde görmektir.³¹²

Burada şunu da belirtelim ki iletişimde yazılı yönteme geçilmesiyle birlikte, gayr-i şahsi, soyut yönetim sistemlerinin gelişmesi arasında bir paralellik göze çarpmaktadır. Sözüün cazibesi veya insanları etkilemesi karşısında deyim yerindeyse yazının otoritesi sözlü ilişkilerden uzaklaşmayı da beraberinde getirir. Bu bağlamda ister resmi bir görüşme veya bir söyleşi, isterse milli birlik ve beraberliğin güçlendirilmesine dönük dini ve milli bayramlar olsun, yüz yüze ilişkilere verilen önem azalmaktadır.³¹³ Araplarda önemli bir sözlü kültür özelliği olan kıssa edebiyatının zayıflamasının böyle bir duruma tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Emevi dönemi ve Abbasi döneminin başlangıçlarında bu edebiyat türü zirvesini yaşamıştır. Fakat *tedvin*'in çoğalıp, kitapların yaygınlaşmasıyla birlikte insanların okuma imkânının artması sonucunda, kıssacıların meclislerine gidip gelme zahmetinden kurtulmaları -çünkü kitabın her eve rahatça ulaşması sonucu- sonuçta, bu edebiyat türünün zayıflamasına yol açmıştır. Okuma yazma alışkanlığının yaygınlaşması bu edebiyat türünün bayağılaşmasına ve sonunda yok olmasına sebep olmuştur.³¹⁴ Şehirlerin aynı zamanda edebiyat ve kültürün ve buna bağlı olarak eleştirel dü-

312 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 3.

313 Yazı sadece işe alma yöntemi ve mesleki becerileri etkilemekle kalmaz. Aynı zamanda bürokratik olanın kendi doğasını da etkiler. Yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki daha soyut ve gayr-i şahsi konuma gelmiştir. Bu durumda yazılı kodlarla sıralanmış soyut kodlara gereksinim duyulur ve bu gayr-i şahsiliğin resmi yükümlülüklerle kişisel olanları kesin olarak birbirinden ayırır. Bkz. Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s.26; Aslında yazılı kültür ve şehirleşme arasında bir ilişkinin varlığı dikkat çekmektedir. Şehirlerin aynı zamanda edebiyat ve kültürün merkezi olması bu bahsettiğimiz düşünceyi destekler mahiyettedir. Ayrıca bkz. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.106.

314 Taha Hüseyin, *Cahiliyye Şiiri Üzerine*, s.98.

şüncenin merkezi haline gelmesinde yazının etkilerini görmek mümkündür. Yine aynı şekilde yazıyla birlikte daha soyut ve resmi ilişkiler insanlığın gündemine girmiştir.

Çözümleme ve yorumlama ancak uzam ve hacim gibi iki soyut kavrama sahip olunmasıyla ilgili bir durumdur. Bu tür bir soyutlamanın ancak okuryazarlıkta geliştiği söylenebilir. Çünkü yazı insana görebileceği ve dokunabileceği bir perspektif sunmaktadır. Çünkü yazının vermiş olduğu perspektif, görmenin ötesinde bir şeyleri kavrama ve algılama aracılığıyla gerçeği soyutlamayı ve biçimlendirmeyi gerektirir.³¹⁵ Dolayısıyla soyutlama ancak yazıyla birlikte ortaya çıkan özelliklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

F. SÖZLÜ VE YAZILI HİTAP ARASINDAKİ BAZI FARKLAR ÜZERİNE

Konuşma diliyle oluşturulmuş bir metnin yazı diline aktarılması veya yazı diliyle ortaya konmuş bir metin aynı şekilde konuşma diline çevrilmesi durumunda iki metin arasında anlaşılabilir bir birtakım kopuklukların meydana gelmesi doğaldır.³¹⁶ Temelinde iki dil dizgesi birbirinden bazı yönlerden farklılık taşımaktadır. Konuşma dilindeki her kolaylık yazılı dilde bulunmayabilir, ya da yazılı dilde bulunan bazı kolaylıklar sözlü dilde bulunmayabilir. Yazılı türün biçimiyle sözlü türün biçiminde bazı farklılıklar göze çarpar. Yazılı biçim daha noksansız ve standartlık anlamına gelirken sözlü biçim dramatik konuşmaya ve coşkuların dile getirilmesine daha müsait olduğu söylenebilir. Ayrıca yazılı dilin sözlü anlatımın kalıcı olmasına yönelik bir etkinlik olduğunu söyleyebiliriz. Fakat yazının hiçbir zaman sözlü dilin dinamiğini koruduğunu ve yansıttığını söylemek zordur.³¹⁷ Her iki dil kullanımında farklı olan, dilbilimsel kelimelerle söyleyecek olursak kullanılan kodlardır. Birisi sözlü iletişim kodunu kullanırken diğeri grafiksel iletişim kodunu kullanır. Kullanılan kodların farklılığına bağlı olarak sözlü dilde bulunan titremeleme yani vurgulu, ses uyumlu, anlatımsal, coşkulu, heyecanlı vb. jestlerin kullanımı dinleyen ve konuşma eyleminin yüz yüze olmasından dolayı konuşmasına yardımcı fiziki durum, iletişim sağlanmasında her iki tarafın birbirlerine yanıt verebilmesi türünden bazı kolaylıklar yazı dilinde bulunmayan kolaylıklardır.³¹⁸ Bu bakımdan Kur'an'da

315 Sanders, *Öküzün A'sı*, s.75.

316 Sözlü ve yazılı dil arasındaki bazı farkların örnekleri hakkında bkz. Porzig, *Dil Denen Mucize*, s.161.

317 Aristoteles, *Retorik*, s.193.; Kıran, *Dilbilime Giriş*, s.111.; Günay, *Dil ve İletişim*, s.97-98.

318 Günay, *Dil ve İletişim*, s.98.

soru-cevap ilişkisinin bulunması temelde karşılıklı muhatapların varlığını gerekli kılan bir özelliktir. Sözün yazıyla sabitlik kazanmasıyla birlikte yeni iletişim modelleri ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerde canlı bir söz ve yaşayanların hayatı demek olan Kur'an'ın yazıya geçirilmesi, bir metin halini almasıyla yeni iletişim biçimleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla sözlü ve yazılı olan arasında iletişim biçimleri farklılaşmıştır. Bunlardan en önemlisi iletişimin yüz-yüze olmaktan çıkarak aradaki diyalojik ilişkinin yerine durağan; işitmeye dayalı bir ilişkinin yerine görmeye dayalı, ilişki biçiminin aldığını söyleyebiliriz.

Sözlü dil bir kişi tarafından söylenen ve kulağa yönelik bir iletişim aracıdır. Yazı dil ise resimler ve şekillerden oluşan grafiksel diyebileceğimiz bir iletişim aracıdır. Bu durumda sözlü dilde gerçek anlamda bir alıcı veya dinleyici vardır. Sözlü dilde alıcı ve verici yani konuşan ve dinleyen bir arada bulunur; bunlar zaman zaman konuşmayı beraber sürdürürler ve iletişim aynı zaman diliminde gerçekleşir. Yazılı dilde dinleyici ve konuşan karşılıklı değildir. Metnin üretimi ile okunması farklı zaman dilimlerinde olmaktadır.³¹⁹ Buradan hareketle sözlü iletişimde muhatapların bir arada bulunması iletişimin aynı zaman aralığında gerçekleşmesini sağlarken, yazılı iletişimde zamansal ve mekânsal gibi aralıkların olması iletişimin aynı zaman diliminde gerçekleşmemesine yol açar. Bir anlamda yazılı iletişimde gecikmiş bir iletişimden bahsetmek mümkündür. Daha önce bahsettiğimiz gibi konuşma dili yazı dilinde kolay kolay gösterilemeyecek olan çok daha çarpıcı özelliklere sahiptir. Özellikle dilbilimde kullanılan bürünsel (prosodik) yapı, yani ifadelerin vezni, seslerin uzunluk kısalık ve vurgusuyla ilgili olan ve paralinguistik özellikler olarak bilinen genellikle ses iniş çıkışı ve vurgu kategorileri altında ele alınan konuları ele alınmaktadır. Yazı diliyle konuşma dili arasındaki farklardan birisi konuşurken dilsel olmayan pek çok süreçler kullanırız. Dolayısıyla konuşma dili daha dinamik ve konuşma ortamında konuşan-konuşulan veya buna bağlı olarak dinleyenler ortamı oluştururlar. Konuşma ve dinleme yani tümüyle sözcüklere bağımlı olma insanların birbirleriyle ilişki kurmalarını gerektirmesinden dolayı sözelliğin bir etkinlik olduğu söylenebilir. Bu etkinlik içerisinde karşısındakinin sözünü kesme, tartışma, soru sorma, tekrarlama gibi unsurlar sözelliğin özünü oluşturur.³²⁰ Yazılı dilde ise daha sıkı ve kontrollü bir dil dizgesinden bahsetmemiz mümkündür.

Sık sık vurguladığımız gibi karşılıklı konuşma diline göre iletişimde karşılıklı et-

319 Günay, *Dil ve İletişim*, s.98.

320 Barry Sanders, *Öküzün A'sı*, s.31-45.

kileşim esastır. Tek bir bildiride anlaşılmayan eksik bırakılan tümceler olabilmektedir. Ya da duruma göre bildirinin tamamı anlaşılmayabilir. Bir süreç olarak devam eden karşılıklı konuşmalarda eksik bırakılan durum konuşma bağlamı içerisinde anlaşılabilecektir. Konuşan kişi dinleyenin birçok şeyi bildiğini veya doğru yorumladığını varsaymasından dolayı kurallardan sapmalar, sözcük atlamaları (hazf), konuşmanın bir yerinden başka konulara geçişler, konuşmayı yarım bırakmalar gibi sözlü dile özgü eksiklikler olabilecektir. Karşılıklı bulunmadan dolayı alıcı birçok eksik durumu konuşma bağlamından yola çıkarak, vericinin boşluklarını doldurarak veya takdir ederek bildiriye anlamaya çalışır.³²¹ Kur'an'ın ilk muhatapları açısından fazla bir anlam boşluğu meydana gelmezken bizim açımızdan birtakım anlam boşlukları ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, tarihi verilerden hareketle bu anlam boşluklarını giderilmeye çalışılmaktadır.

Yazılı ve sözlü dili şöyle bir benzetmeyle açıklayabiliriz. Çarşıda ve pazarda insanlar genellikle alışverişlerini bağırarak yaparlar. Çünkü burada değiş-tokuş edilen şey mal ya da para değil, söz ve beceridir. Kim daha iyi konuşursa bunun alıcısı (dinleyicisi) fazla olacaktır. Düzenli rafları, sabit fiyatları ve her biri kendi arabasını iten bireyleriyle görece sessizliği içinde süpermarket ile mercado (çarşı) denen şeyin yazılı kültüre dönüşmüş biçimidir. Çarşıda pazarlık, öykü anlatımına benzer bir görünüme bürünür. Alıcı ve satıcı anlatıdaki rollerini doğaçlama olarak yaparlar ve alışveriş boyunca bu uygulama devam eder.³²² Sözlü kültürlerde çarşı örneğinde olduğu gibi söz becerisi, yazılı kültürlerin aksine daha yoğundur. Bunun izlerini sözlü kültürün şekillendirdiği toplumlarda gözlemlemek mümkündür. Özellikle İslam öncesi ve İslam'ın gelişinden sonraki dönemlerde Arap toplumunda hitabet geleneğinin ve buna bağlı olarak söz sanatlarının gelişimi arasında bir paralellik kurmak mümkündür. Sözlü kültür ve yazılı kültür arasındaki farklara ilişkin canlı bir örnek olmak üzere camiye gelmiş insanlara dini bilgi ve öğütler veren bir vaizle masa başında kitap yazan bir müellif arasındaki ayrımlara dikkat çekmenin konumuz açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Masa başında kitap yazmakla kürsüde muhataplar olduğu bir ortamda vaaz etmek birbirinden çok farklı eylemlerdir. Örneğin vaiz cemaatin ilgisini ve dikkatini arttırmak için çeşitli tonlamalara, jestlere, mimiklere ve bazen yer yer tekrarlara başvurabilir. Konular arasında bağlantı kurarak aniden başka bir konuya geçebilir. Bazen sesini yükseltir, bazen sesine ağırlıklı bir ton; bazen de sesini incelterek dinleyenlerle bütünleşebilir. Hitabet esnasında konuşmacı

321 Günay, *Dil ve İletişim*, s.99-100.

322 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 33.

kitlenin kulaklarına ve zihinlerine değil aynı zamanda gözlerine de hitap eder. Aynı şeyleri yazar okuyucularını konunun içine çekmek için imla işaretlerini ustaca kullanabilir veya bunun için geniş tasvirler yapmak suretiyle gerçekleştirebilir. Bu saydığımız özellikleri yazar kalemiyle ve tasvir gücüyle gerçekleştirmek zorundadır. Vaiz hitap ettiği kitleyi kitle psikolojisinin imkanlarını kullanarak farklı istikamete yönlendirebilecekken; yazar bunların hiçbirini yapma imkanına sahip değildir.³²³ Bu yüzden Ricouer'un da vurguladığı gibi vaazların kitap olarak basılması daima biraz sıkıcıdır; çünkü kitaplaştırıldığında vaaz gerçeğinin yarısı ortada yoktur.³²⁴ Sözlü bir hitabın yazıya aktarılması sonucunda buna benzer bir durumun ortaya çıkması mümkündür. Çünkü sözlü hitapta muhatapların karşılıklı olması ve dilin büyük ölçüde yaşanan hayatı resmetmesi, sözlü dilin buna uygun olarak canlılık kazanması arasında bir paralellik vardır. Dilbilimsel terimlerle söyleyecek olursak sözlü dilde, dilin göndermeleri belirgindir. Yani referans çerçevesi bilinen şahıs veya şeylere yöneliktir. Konuşan iletişim durumunda karşıda bulunan hazır olan kişi ve kişilerle iletişim durumunda olması bu saydığımız özelliğin en göze çarpan yanıdır. Dolayısıyla sözlü dilde dilin referans çerçevesinin bilinmesinden bahsedebiliriz. Yazılı hitapta ise dilin göndermeleri büyük ölçüde belirsizdir. Bunun sebebi ise Cahız'ın'da belirttiği gibi "*Kitap (yazı) her yerde okunur ve bütün zamanlarda öğretilir; söz (lisan) ise dinleyenini aşmaz ve başkalarına ulaşmaz.*"³²⁵ Buraya kadar anlatılanların daha sistematik olarak anlaşılması için sözlü (kültür) ve yazılı (kültür) olan arasında ki bazı farkları şöyle sıralayabiliriz. Buna göre³²⁶ konuşulan söz işitmeye dayalı, kalıcı olmayan, akıcı olan, canlı- dinamik, ritmik olan, öznel olan-kişiye ya da kişilere

323 bkz. Ebu'l Ala el-Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev.: Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İstanbul 1996, s.9-10.; Mustafa Ünver, "Kur'an'ı Anlamda Söz Merkezli Bir Vasatın Rolü", *İslamiyat*, c.6, Sayı I, s.157.

324 Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul 1998, s.86.

325 Bkz. el-Cahız, *el-Beyân*, I/80. Cahız'ın aktarmış olduğu diğer bir bilgide yazının daha kalıcı olduğunu dile getiren tutumdur. Zu'r-Rumme İsa b. Ömer'e şöyle demiştir. "Şiirimi yaz çünkü yazı bana göre ezberlemekten daha evladır. Çünkü Arap elde etmek için uğruna bir gecesini uykusuz geçirdiği bir kelimeyi unutup, yerine aynı vezinde başka bir kelime koyarak insanlara aktarabilir. Oysa ki yazı kalıcıdır, unutulmaz; yazılı bir söz başka bir sözle değiştirilemez." Bkz. Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız, *Kitabu'l-hayavan*, tahk.: Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l-Ceyl, Beyrut t.y., I/41.

326 Bu özellikler Daniel Chandler, "Biases of the Ear and Eye," <http://www.aber.ac.uk/media/Documents/litoral/litoral1.html>, (s.6) Makalesine dayanılarak sistematize edilmiştir. Ayrıca sözlü ve yazılı dilin karşılaştırılması için bkz. Günay, *Metin Bilgisi*, Multilingual Yay., İstanbul 2001, s.27-32. Bu ayrımın genel mahiyette olduğunu belirtmeliyiz. Zira bunların olmazsa olmaz kabilinden ayrımlar olmayıp, yerine göre değişkenlik gösterebileceğini varsaymamız gerekir. Kaldı ki herhangi bir yazılı metin ritimli olabilir. Daha önce bahsettiğimiz gibi ritim sözlü kültürlerde belge yardımcı olan bir özellik olarak ortaya çıkmıştır. Bu ayrımların, yazının az bilindiği veya hiç bilinmediği kültür ortamlarında dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

ait olan, kusurlu olan,³²⁷ tekrarlı olan, vurgulu (jest- mimik vb.) somut ve sesi yankılayan, zamanda ve şimdiki zamanda olan, müşterek olan, bir topluluğa ait olan vb. özellikler göstermektedir. Yazılı söz ise görmeye dayalı, kalıcı olan, sabit-durağan, düzenli olan (ordered), nesnel olan, kusursuz olan, soyut olan, grafiksel özellikler gösteren, uzamda olan, zaman dışı olan, müşterek olmayan, bireye ait olan özellikler sergilemektedir. Şunu da belirtelim ki bu ayrımlar olmazsa olmaz kabilinden ayrımlar olmayıp genel-geçer olarak kabul edilen ayrımlardır.

327 Cahız'ın'da belirttiği gibi yazının etkisi daha kalıcıdır. Söz ise hatalara düşmeye ve saçmalamaya daha elverişlidir. Bkz. el-Cahız, *el-Beyân*, I/80. Burada özellikle Kur'an'ın uzun denilebilecek bir sürede nazil olması ve toplu olarak (tencîm) vahyin gelmemesi, nasih-mensuh (bir ayetin hükmünün daha sonra gelen bir ayetle geçersiz kılınması) gibi bir olgunun Kur'an metninde yer alması, Kur'an'ın yazılı bir metin gibi algılanmadığı; aksine sözlü bir metin gibi algılandığını göstermesi bakımından önemlidir.

II. BÖLÜM

KUR'AN HİTABININ SÖZLÜ KÜLTÜR VE DİL AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kur'an-ı Kerim bilindiği gibi yazısız bir topluma, yirmi üç yıllık uzun denilebilecek bir süre içerisinde indirilmiştir. Yazısız bir toplum derken amacımız yazının mümkün kıldığı imkânlardan mahrum ve referansı söz olan bir toplum anlaşılmalıdır. Daha önce değindiğimiz gibi toplumu asıl belirleyen yazı ve metin değil bir anlamda içinde yetiştikleri şifahi kültür olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an yazılı bir metin üslubu değil bizzat sözlü hitab biçimlerini yansıtan bir kitaptır. Çünkü Kur'an mesajı muhataplarına ilk vahyedildiğinde yazılı bir metin formunda gelmemiştir. Aksine geniş bir zaman aralığında sözlü olarak, sese dayalı olarak vahyedilmiştir.¹ Kur'an'da çoğu zaman karşıdaki muhataplara seslenen, hitap eden bir yapının varlığı hissedilmektedir. Ey iman edenler, ey insanlar, ey nebi, şeklindeki sözceleri şüphesiz yazılı bir metinde bulunmayan, sözlü bir metne ait olan sözceleridir. Ayrıca önemli bir sözlü kültür özelliği olan kıssa ve ahbar (geçmiş milletlerin örnekleme anlatımı) bulunması Kur'anın sözlü bir metin olduğunun göstergeleri olarak ele alabiliriz. Çünkü daha önce değindiğimiz gibi anlatılar ve söylenceler sözlü gelenek ve kültürlerde yoğun olarak bulunan bir özelliktir.

Kur'an-ı Kerim'in bir bildirim olması, onu kendisiyle aynı dil sistemine ve bu dilin eksen kabul edildiği kültür havzasına mensup olan bütün insanlara hitap ettiği anlamına gelir. Aslında Kur'an göğün yere yönelik bir mesajı olmakla birlikte, başta kültürel yapı olmak üzere, mevcut bütün yapılarıyla olgunun kurallarından bağımsız değildir. Allah, insanların sahip olduğu dilsel ve kültürel ifade sistemleri vasıtasıyla gerçekleşen kehlamı sayesinde, kendini onlara açmakta ve onların düzeyine inmektedir.² Bu açıdan bakıldığında vahyin, konuşulan dille ve kültürle yakından ilgisinin olmasının ve birbirlerini belirlemelerinin doğal olduğu sonucuna varılabilir. Vahyin hedefi ve gayesi tamamen insana yöneliktir. Bu bağlamda dilsel bir mesaj olan Kur'an'ın iletişim faaliyetinin tüm yönlerini içine alması mümkündür. Bir hitap olması haliyle bu hitabın sahibine, ilk muhataba ve diğer muhataplara yani Allah'a, Hz. Muhammed'e, insanlara işaret eden birtakım dilsel göstergeleri içermektedir.³ Bunun yanı sıra Kur'an'ın tamamı yalnızca muhataplarına ait dil sistemi içerisinde bir anlam ifade eder. Zira İslam öncesi Arap kültürü

1 Jacques Bergue, "The Koranic Text: From Revelation to Compilation" s.17.

2 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.82-83

3 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.83.

metnin sahibinden ziyade, muhatabı önceleyen bir kültür olarak nitelendirilebilir. Bu anlamda Kur'an'ın oluşumunda bu dilsel yapının etkili olması kaçınılmazdır. Kur'an'ın da bu kültür havzasına ait olması ve bu kültürde biçimlenmesi bu açıdan onu muhataba öncelik veren bir metin haline getirmektedir. Aslında muhataba öncelik veren derken şifahi bir kültür ortamındaki dil anlaşılmalıdır. Muhataba öncelik vermek ancak karşılıklı iletişim durumlarında mevcut olan bir özelliktir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'da çok sayıda nida (seslenme) edatının bulunması bunu kuvvetlendirmektedir.⁴ Nida, çağırma fiili yerine kullanılan bir edatla herhangi bir kimsenin konuşana doğru yönelmesini istemek anlamına geldiği gözönüne alınırsa,⁵ Kur'an hitabının yazılı bir metin üslubu olmayıp bir hitap biçiminde anlaşılması gerektiği ortaya çıkar. Kur'an'da hitap edatının ey iman edenler,⁶ ey insanlar,⁷ belli bir şahıs kastedilerek ey insan,⁸ ey nebi,⁹ ey örtüsüne bürünen Peygamber,¹⁰ ey Peygamber hanımları,¹¹ ey Âdem,¹² ey kitap ehli,¹³ ey cin, ey insan ve şeytan topluluğu¹⁴ şeklinde hitap biçimleri vardır. Bu muhataplarda büyük ölçüde vahiy ortamında yaşayan kimseler olması, esasında Kur'an'ın temelde bir hitap olduğunu göstermektedir. Ulumu'l-Kur'an'a ilişkin eserlerde Kur'an'ın hitap özelliği ele alınarak bu konuda birtakım görüşlere yer verilmiştir.¹⁵ Ulumu'l-Kur'an eserlerinde bu konu genellikle "Kur'an'da hitap ve muhatapların çeşitleri" başlıkları altında ele alınarak işlenmiştir. Bu konuya yaklaşımlarda en göze çarpan özellik olarak hitabın hangi amaçlarla söylendiğinin açıklanmaya çalışıldığını görmekteyiz. Buna göre, Allah'ın kâfirlere karşı hitabı kötüleme hitabı, Allah'ın Peygambere hitabı üstünlük hitabı, özel bir şahsa hitabın genel olması veya genel bir hitabın has-özel olması bir cinse yöneltilen hitab, övgü hitabı, ey İsrail oğulları gibi herhangi bir topluluğa dönük hitap, teşvik amaçlı yapılan hitaplar, nefret içerikli hitap, muhatabı aciz bırakan hitap, yok olan bir

4 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.83.

5 Bolelli, *Belağat-Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, s.52.

6 Bunlardan bazıları için bkz. 3.Âl-i İmran,102-118-130-140-141; 4.Nisa,19-29-39-43-51; 5.Maide,54-55-56; 8.Enfal,32-42-87-157.

7 49.Hucurat,13; 4.Nisa,1.

8 82.İnfitar,6; 84.İnşikak,62; 2.Bakara,21;4.Nisa,1 vb.

9 9.Tevbe,73; 8.Enfal, 64-65; 33.Ahzap,1.

10 73.Müzzemmil,1; 74.Müddesir,1.

11 33.Ahzap, 30-32.

12 2.Bakara, 33-35; 7.Araf,19. Bazı ayetlerde ey Adem oğulları şeklinde bir hitap geçmektedir. 7.Araf, 26-27-31-35.

13 3.Al-i İmran, 64-65-80-81; 4.Nisa,181; 5.Maide,15-19 vb.

14 6.En'am, 128-130; 55.Rahman,33.

15 es-Suyuti, *el-İtkan*, II/71-74.

şey üzerine yapılan hitap, ey Âdemoğlu vb. hitaplardan oluşmaktadır.¹⁶ Yer yer değindiğimiz gibi ilk dönemlerde Kur'an vahyi sözlü olarak algılanmaktaydı. Kaynakların vermiş olduğu bilgilere göre her ne kadar gelen vahiyler o günün şartlarında, ayetlerin surelere yerleştirilerek yazıya geçirilmesine rağmen, Peygamberin vefatından sonra surelerin düzenlenerek mushaf haline getirilmesi söz konusudur. *el-mushaf*. Her ne kadar mushaf haline gelse de ilk İslam tolumunda yazılı bir metin olarak algılanmadığını ve buna bağlı olan bir Kur'an tasavvurunun varlığı dikkat çekmektedir.¹⁷ Aslında Arap toplumunda sözün yazıya üstün tutulması, Kur'an'ın şifahi metin formunun yalnızca söylenmek istenen şeyi aktaran bir söz dizimi, söylem veya konuşma eyleminden ibaret olmadığı anlamına gelmektedir. Kur'an şifahi metin olarak mevcut olayları yorumlamakta veya mevcut olaylar arasındaki bağlantıyı yeni bir perspektiften hareketle yeniden inşa etmektedir. Bu yönüyle o sadece olaylar arasındaki bağlantıları açığa çıkaran temsili veya bilimsel ifadenin ötesine insanları yeni bir tavır ve tutum almaya zorlayan, farklı eylem tarzlarına yönlendiren büyüsel bir metindir. Dolayısıyla Kur'an'ın kısa bir süre içinde Arapça'nın otorite metni haline gelmesi Kur'an'ın bu şifahi metin formunda aranmalıdır.¹⁸ Buradan hareketle Kur'an'ın gerçek anlamda bir kitap olmadığı, Peygamberin karşılaştığı soru ve sorunlara ilahi mukabelenin somutlaşmış hali olarak bakılabilir. Kur'an'ın tarih ile ve o dönemde yaşanan hayatla bağlantılı canlı bir söz olduğunu görmezlikten gelinmesi, onu anlamaya teşkil edecek en önemli noktanın gözden kaçırılması anlamına gelmesi demektir. Kur'an'a yazılı bir metin olarak değilde canlı bir söz olduğu dikkate alındığında Kur'an'ın doğuşunun bağlamı ve fikirlerinin toplumsallığa dökülüş tarzını gösterecektir. Çünkü Kur'an Peygamberin mücadele süresince meydana gelen çeşitli soru ve sorunlara bir cevap niteliği taşımaktadır.¹⁹

Daha Peygamberin sağlığında Kur'an'ın tamamının yazılı metnine sahip olunduğu söylenemez. Bazı sahabîlerin okuma yazmasının olmaması bazılarının, hayatlarını

16 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, II/237-269; es-Suyuti, *el-İtkan*, II/71-74.

17 Kur'an'ın cem' ve tertibi hakkında bkz. es-Suyuti, *el-İtkan*, I/126; Bu konuda yapılan bir çalışmada geniş olarak bu konular ele alınıp incelenmiştir. Bkz. Hayrettin Öztürk, *Ebedi Mucize-Kur'an Yazılması ve Toplanması*, Sidre Yay., İstanbul 1999. s.45-162. Graham, *Beyond the Written Word*, s.96-109. Bu bölümde yazar Kur'an kelimesinden yola çıkarak Kur'an'ın sözel karakterine vurgu yapmaktadır. Müslümanların gündelik hayatlarında Kur'an'ın sözel olarak uygulamalarında bahsetmektedir.

18 Burhaneddin Tatar, "Kur'anı Yorumlama Sorunu," *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Van 2001, s.495 - 496. Ayrıca bkz. Turan Koç, "Söz-Anlam İlişkisi," *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Van 2001, s.19-30

19 Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler I*, çev.: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, s.53.

kazanmayla meşgul olması, kimilerinin hergün gelen vahiyleri takip edecek kadar Peygambere yakın olmamaları, bazı ayetlerin seyahat halinde inmesi gibi nedenlerden dolayı Peygamberin sağlığında bile, bazı yazılı pasajlar bazı sahabilerde, bazıları ise diğer sahabelerde bulunabiliyordu.²⁰ Dolayısıyla daha Peygamberin sağlığında tamamlanmış bir Kur'an metninden söz etmek mümkün gözükmemektedir.²¹ Peygamber, Kur'an'ın tamamının korunması hususunda ezberlemek ve yazıyla tespit konusunda hassas davranıldığı bilinen bir durumdur. Kur'an'ın daha sonraki dönemlerde toplanmasında yazının yanında ezberinde olanlara da başvurulması Peygamberin daha sağlığında metnin yönlendirdiği bir mesajdan söz etmeyi zorlaştırmaktadır. Yemame savaşında sahabîlerden önemli bir grup Kurra'nın şehid düşmesiyle Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekir'e, ezberlerde olan Kur'an'ın kaybolur düşüncesiyle endişelerini paylaşması bize bu konuda birtakım ipuçları sunmaktadır. Hz. Osman öncesi dönemde bazı kişisel mushafların olduğu konusundan bazı bilgilere sahibiz. İbn Ebi Davud'un (ö.316) bu konudaki eseri yaklaşık olarak onbeşe yakın ana Mushaf ve bunun yanında birtakım tali Mushafların mevcut olduğunu göstermektedir.²² Şurası bir gerçek ki daha ilk dönemlerden itibaren bazı müslümanlar gelen vahiyleri veya Kur'anı yazmaya başlamışlardı. Ne var ki bu yazılı koleksiyonların ilk başlarda bütün müslümanların dikkatini çekmemiş olmasının daha muhtemel olduğu söylenebilir. Çünkü sözlü gelenek içinde yaşayan ve onun hakimiyetine alışan insanlar, yazıya karşı şüphe duyuyorlardı. Müslümanların Kur'an anlayışları ve Kur'an bilgisi belli bir süre yazıdan ziyade ezbere dayalı olduğu söylenebilir. Hatta bazı Müslüman alimler Kur'an'ın toplanma ibaresini Kur'an'ın tamamını ezberlemek anlamına geldiğini belirtmişlerdir.²³

Nüzul döneminden sonra yaşayan ve tamamlanmış bir Kur'an metniyle karşılaşan insanların Kur'an'ı bir metin olarak algılamalarının doğal bir yanılsama olduğu söylenebilir. Günümüzde sadece Müslümanlar değil Müslümanlar dışında önemli bir çevre de Kur'an'a metin tenkidi yöntemleri uygulamaktadırlar.²⁴ Metin tenkidine göre bir metinde aranan temel özellikler, metnin kendi içinde tutarlı olması, metinde çelişik ifadele-

20 Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s.43-44.

21 Burada kastettiğimiz düşünce daha Peygamberin sağlığında Kur'an'a iki kapak arasında bir metin muamelesi yapılmamış olduğudur. Her ne kadar gelen vahiyler yazıyla kayıt altına alınsa da günümüz de olduğu gibi bir kitap tasavvurundan bahsetmek zordur. Daha ziyade Kur'an namazlarda vb. amaçlarla ezberden okunan bir özellik sergilemektedir.

22 İbn Ebi Davud es-Sicistani, *Kitabu'l-Mesahif*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1985, s. 89-102

23 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s.59-61

24 Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine," s.136.

rin bulunmaması, metinde tekrarların bulunmaması vb. özellikler aranmaktadır. Bu düşünceden hareketle Kur'an metnine bakıldığında Kur'an'ın metin tenkidi ölçülerine göre taşıdığı birtakım zaafaların varlığı dikkat çekmektedir. Ömer Özsoy'un'da ifade ettiği gibi Kur'an'ı bir metin olarak okuduğumuzda şöyle bir manzarayla karşılaşmamız mümkündür.

-Kur'an metninde çelişkiler vardır.

-Kur'an metninde azımsanmayacak ölçüde tekrarlar vardır.

-Kur'an metninin kompozisyonunda belli bir mantık yakalamak mümkün değildir;

-ne kronolojik tertiptir,

-ne konularına göre (tematik) bir tertiptir.

-ne de sistematik bir tertiptir.

-Buna bağlı olarak, bütün olarak Kur'an metni iç-bütünlüğe sahip olmaktan uzaktır.

-sure içi bütünlük yoktur.

-mevcut formun en küçük birimleri olan ayetler bile, her zaman gerçek bir bütünlüğe tekabül etmemektedir. Hepsinin 'bütünsüzlük'e indirgenmesi mümkün olan bu özellikler bir metin için kusur kabul edilebilecek niteliklerdir.²⁵

A. TARİHİ ARKA PLAN-YAZI KÜLTÜRÜ VE ALGILANİŞ BİÇİMİ

1. Araplar ve Yazının Yaygınlığı

Günümüz dünyasında bir toplumun gelişmişlik düzeyi içinde bulunduğu kültürel durumla yakından ilişkilidir. Gelişmişlik düzeyinin büyük ölçüde yazının bulunması ve geçirmiş olduğu aşamalarla yakından ilişkili olması, böyle bir çıkarımı destekler mahiyettedir. Cevad Ali'nin de vurguladığı gibi İslam'dan önce Arapların dalalet (sapkınlık) ve cehalet içerisinde oldukları, okuma-yazma bilmedikleri, yazının ise çok yaygın olmadığı bilinmektedir. Bu düşünceye göre, bunu destekleyen önemli delillerden birisi büyük ölçüde *cahiliyye* teriminin kullanılmış olması gösterilmektedir.²⁶ Arabistan bölgesine yazının ne zaman girdiği konusu tartışmalı olmakla beraber İslamın gelmesinden az ön-

25 Özsoy, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi," 2.*Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı 1995, s.262.; Bu sayılanlar Kur'an için bir eksiklik ve zaaf olarak görülmesi Kur'an'ın oluşum süreciyle ilgili bir konu olarak görülmesi gerektiği söylenebilir. Mesela Müşkili'l-Kur'an Kur'an ayetleri arasında tenakuz ve ihtilaf olup olmadığını araştıran bir Kur'an ilmidir.

26 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VIII/91.

ce girmiş olabileceği varsayılmaktadır. Bu varsayımın dayandığı temel nokta insanlardan çok az kişinin yazıyı bilmesi ve buna gizemli bir şey olarak bakmalarıdır. Ne var ki Mekke'nin ticari bir kent olması ve birtakım arkeolojik bulgular Güney Arabistan dilinde Hristiyan dönemin ötesine kadar giden kitabeler söz konusudur. Kuzey Batı Arabistanda İslamiyetin çıkışından çok öncelere dayanan Nebati, Lihyani ve Semudi alfabeleriyle yazılmış kitabelerde bulunmuştur.²⁷ Mekke ve Medine bölgesinde erken döneme ait yazıtlar bulunamamıştır. Watt'a göre Mekke'nin ticari bir kent olması ve yazının kullanıldığı bölgelerle temas içerisinde olması ticari ilişkilerle ilgili bazı konuların kayıt altına alınması muhtemeldir. Kur'an'daki birtakım dolaylı tasvirler -hüküm günü insanların amellerinin kaydedilmesi vb.- bu görüşü destekler mahiyettedir.²⁸

İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Arapçayla ilk yazan kimselerin Bûlan kabilesinden üç kişi olduğu bildirilir. Bunlar Mürmir b. Merre, Elsem b. Sedre, Amir b. Cedre'dir.²⁹ Arapların ne zaman yazıyla tanıştıkları konusunda her ne kadar kesin bilgilere sahip olmasak da eldeki verilerden hareketle bir sonuca varmak mümkündür. Kaynakların vermiş olduğu bilgilere bakacak olursak Arapların yaşam tarzlarının diğer çağdaşları gibi sözlü kültür üzerine şekillendiği açıkça görülür. el-Belazuri'nin Muhammed İbn Said el-Kelbiden naklettiği bir habere göre Tay kabilesinden Mürmir b. Mürre, Elsem b. Sidre, Amir b. Cedre'den oluşan üç kişi Mekke'de bir araya gelerek arap yazısını ortaya koymuşlardır. Bunlar Arap hecelerini Süryani hecelere kıyas ederek yazıyı oluşturmuşlardır. Onlardan ise bu yazıyı Enbar kabilesi almıştır. Enbar halkından ise Hireliler almıştır. Bişr b. Abdulmelik, Hire'ye sık sık gelir ve orada belli bir süre kalırdı. O'nun aynı zamanda hristiyan olduğu söylenmiştir. Bişr daha sonra bazı işleri için Mekke'ye geldiğinde Süfyan b. Ümeyye ve Zühre b. Kilab onun yazı yazdığını öğrenmişler ve ondan kendilerine yazı yazmayı öğretmesini istemişlerdi. Bişr de onlara önce heceyi daha sonra yazı yazmayı öğreterek onların yazı yazmayı öğrenmelerini sağladığı rivayet olunmaktadır. Onlar da ticaret için gittikleri Taif'te yazıyı öğretmişlerdir.³⁰ İbn Haldun da İslam'ın ilk dönemlerinde Arap yazısının sağlam bir şekilde işlenmediği, iyi ve güzel bir şekilde gelmediğini söyler. Hatta bazı sahabilerin yazmış olduğu mushafların

27 Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*, The Edinburgh University Press, Edinburgh 1953, s.14-15; Watt, *Kur'an'a Giriş*, 45-46.

28 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s.46.

29 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.14. Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih el-Endulusi, *Kitabu'l-ıkdü'l-ferid*, tahk.: İbrahim el-Ebyârî, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut t.y. IV/149.

30 Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belazuri, *Futuhu'l-buldan*, Müessesetü'l-Mearif Beyrut 1987, s.662-663.

hatlarında kusurlar bulunduğunu ve onların sağlam bir usulle işlenmediğini ve yazılamadığını ileri sürer. İbn Haldun'a göre yazı sanatlardan birisidir. Sanatlar ise talep ve rağbetin çokluğuna ve içtimai hayata bağlıdır. Bundan dolayı göçebelerin çoğu yazı ve okuma bilmez, aralarında okuma yazma bilen varsa bile, bilgileri ve okumaları kusurlu ve eksik olurdu. İçtimai hayat ve medeniyetin son derece gelişmiş olduğu şehirlerde yazı öğretimi ilerlemiş ve güzelleşmiştir.³¹ İbn Haldun'un da belirttiği gibi şehirleşme ile yazı ve sanatların gelişimi arasında bir paralellik kurmak mümkündür. İslamın ilk dönemlerinde kurulan şehirlerin aynı zamanda bir kültür ve medeniyet şehri olmalarında bunun izlerini görmek mümkündür. İbn Haldun devamla arapların bir devlet halini alması, Basra ve Kufe gibi şehir merkezlerine sahip olmalarıyla birlikte yazıya ihtiyacın arttığını ve şehirleşmeyle birlikte yazı kurallarına uygun bir şekilde yazılır hale geldiğini vurgular. Ayrıca sahabenin de yazı konusunda yeterince bilinmemesinden dolayı hata yaptıklarına değindikten sonra, sahabenin yazı konusunda usta oldukları görüşüne katılmadığını ifade eder. Bu gibi düşünceleri sahabeyi temize çıkarma gayretleri olarak değerlendirir. Sahabenin üstünlüğünün buna bağlanmasının yanlış olduğunu, dile getirerek, yazının medeniyetle ilgisine dikkat çeker.³²

Evs ve Hazreç kabilelerinde Arapça yazı yazan kimselerin çok az olduğu rivayet olunmuştur. Yahudiler'den bazıları Arap yazısını öğrenmişlerdi. İlk zamanlarda Medine'de bazı çocuklar da bu Yahudilerden Arapça yazmayı öğrenmişlerdi.³³ İslam'ın ilk dönemlerinde Kureyş kabilesinden Mekke'de 17 kişinin yazı bildiği rivayet olunmaktadır.³⁴ Peygamberin eşi Hafsa'nın, Ukbe'nin kızı Ümmü Gülsüm'ün yazı yazmayı bildiklerinden ve Sa'd'ın kızı Aişe'nin babasının kendisine yazı yazmayı öğrettiğinden bahsedilen haberler mevcuttur.³⁵ Ümmü Seleme'nin ise okuma bildiği fakat yazı yazmasını bilmediği nakledilmektedir.³⁶

İslamiyetten önce yazının Araplar arasında fazla yaygın olmayan edebi ürünleri tespit amacıyla kullanılmış olduğunu gösteren herhangi bir belge yoktur. Bununla beraber hesapların, alacak vereceklerin yazıldığı vesikalar, köle mülkiyetleri senetleri, şahıs-

31 İbn Haldun, *Mukaddime*, s.417-418.

32 İbn Haldun, *Mukaddime*, s.419.

33 el-Belazuri, *Futuhu'l-buldan*, s.663. Bunlar ise Said b. Ubade, Münzir b. Amr, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit-İbrance ve Arapça yazdığı söylenmektedir- Rafi b. Malik gibi kimseler olduğu rivayet olunmuştur.

34 el-Belazuri, *Futuhu'l-buldan*, s.660.

35 el-Belazuri, *Futuhu'l-buldan*, s.661.

36 el-Belazuri, *Futuhu'l-Buldan*, s.662

lar ve kabileler arasında yapılan anlaşmalara dair vesikalar ve önemli hususlarda yazılmış mektuplar, mühür ve mezar kitabeleri bu dönemde yazının sınırlı olsa ticari siyasi ve bazı sosyal amaçlarla kullanıldığını göstermektedir.³⁷ Kur'an'da borçların yazılması- nı teşvik edici bazı ayetlerin bulunmasının böyle bir uygulamaya ivme kazandırdığı söy- lenebilir. Memun'un (v.218) hazinesinde Peygamberin dedesi Abdulmuttalib b. Haşim'e ait deri üzerine yazılmış bir yazı bulunduğunu bildiren haberler İslam öncesi dönemde yazının kullanıldığını göstermektedir.³⁸ Ayrıca Mekke duvarına asılan *el-Muallakay-ı Seb'a* da Araplar tarafından yazının az çok bilindiğini gösteren delillerdir. Hatta bazı çağdaş araştırmacılara göre Kâbe'nin duvarlarına asılan *el-Muallakatu's-Seb'a* dan son- ra Kur'an, Arap toplumunda ilk yazılı belge niteliğindedir. Kur'an'ın sözlü ve yazılı kül- tür arasında ayırıcı bir halka olduğu göz önüne alınırsa³⁹ yazının araplar arasında sınırlı oranda da olsa kullanıldığını göstermektedir. Vahiy süresince arap yazısının tam olarak gelişmediği veya yazı konusunda bazı kusurların olduğu bilinmektedir. Arap yazısı o dö- nemlerde bozuk yazı denilebilecek bir tür yazı anlayışına sahipti. Mesela harfin fonetik değerini belirleyen herhangi bir işaret sistemi yoktu ve bu işaretlerin belirlenmesinde bazı zorluklar mevcuttu. Ayrıca daha sonra bahsedeceğimiz gibi diğer çağdaşlarına A- raplarda yazı araçları az gelişmişti.⁴⁰

Vakidi'nin rivayetine göre Peygamberin ilk kâtibi Kureyş'ten Abdullah b. Sa'd İbn Ebi Serh idi. Fakat bu katip sonradan irtidat etmiştir. Peygamberin Medine'ye geliş- lerinde bu görevi Ubeyy b. Ka'b üzerine almıştır. Ubeyy bulunmadığı zamanlarda Hz. Peygamberin Zeyd b. Sabit'i çağırdığı ve ona yazdırdığı nakledilmektedir.⁴¹ Burada her ne kadar vahiy katiblerinin bulunması vahyin korunmasına dönük bir uygulama olsa da, aslında kâtiplik mesleğinin olması bile yazının az bilindiğini gösteren bir durum olduğu- nu ve ihtiyaçtan dolayı ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Vermiş olduğumuz bilgilerden de anlaşılacağı gibi İslamiyetin ilk günlerinde yazı tam manasıyla gelişmediği ve okuma- yazma bilenlerin sayısının çok az olduğu söylenebilir. Vahiyle beraber okuma yazmanın da teşvik edildiğini görmekteyiz. Kaleme yapılan göndermeler, bilenle bilmeyenlerin eşit olmadıkları veya borç alacak vereceklerin yazılması tavsiyesi, yazının yaygınlaşma-

37 Kenan Demirayak-Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi-Cahiliyye Dönemi*, s.31.

38 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.15.

39 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.79.

40 Jacques Bergue, "The Koranic Text: From Revelation to Compilation" *The Book in the Islamic Word -The Written Word and Communication in The Middle East*, ed. George N. Atiyeh, State University of New York Press, New York 1995, S. 21.; Watt, *Kur'ana Giriş*, s.61.

41 el-Belazuri, *Futuhu'l-buldan*, s.662.

sını hızlandırmış olabilir. Bizzat Peygamberin uygulamalarında -okuma yazma öğretmeleri karşılığında esirlerin salıverilmesi ve mescidin yanında Ashab-ı Suffe tarzında eğitim kurumlarının açılması-yazının yaygınlaşmasına dönük faaliyetler olarak tarihe geçmiştir. Bütün bunlardan hareketle uzun denilebilecek vahiy süreciyle beraber yazının yaygınlaşması ve daha alt kesimlere doğru yayılması söz konusudur.

Burada dikkat çekilmesi gereken konulardan biri Emeviler döneminde bile kâtiplik mesleğinin mevaliler tarafından icra edilmiş olması, başka nedenler olmuş olsa bile Araplar arasında yazının fazla yaygın olmadığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Ahmet Emin, yazı yazabilme yeteneğinin Acemlerde Araplardan daha fazla gelişmiş olma sebebinin “*Arapların yazı (kalem) ile değil daha çok lisan (hitabet) ve kılıçla övünmelerinden*”⁴² kaynaklandığını belirtmiştir.

Sonuç olarak, tarihçilerin ellerinde bulunan rivayetler, papirüsler ve taşlar üzerinde bulunan bazı kitabeler, Peygambere nispet edilen bazı mektuplar, dirhem ve dinar gibi madeni paralar, Arap yazısının hızlı bir şekilde geliştiğini göstermektedir.⁴³ Ayrıca Mekke dönemine oranla, Medine döneminde yazmaya daha çok ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Medine döneminde daha kurumsallaşmaya doğru giden bir yapının varlığı hazine kayıtlarının tutulması, bazı sözleşmelerin yazılması gibi nedenler bu konuda etkili olmuştur. Ayrıca Kur’an’da yazı malzemesi olarak kaleme yemin edilmesi ve mürekkebi gibi kelimelerin vurgulanması bunların önemini göstermesi⁴⁴ bakımından anılmaya değerdir. Aslında kutsal bir kitaba sahip olmak, bir anlamda yeni bir kültürün- okuma yazma- ivme kazanması anlamına geldiği söylenebilir.

2. Yazı Karşıtı Tutum ve Nedenleri

Kaynakların vermiş olduğu bilgilere göre, İslam’ın ilk dönemlerinde yazı karşısında olumsuz bir tavrın varlığı dikkat çekmektedir. Bu olumsuz tavrın nedenleri ne olursa olsun az sonra değineceğimiz gibi sözlü kültür ortamında yetişen ve hafızanın bu denli önem taşıdığı bir toplumda bilgilerin yazıyla kayıt altına alınmasına karşı olumsuz bir tavrın geliştirilmesinin normal karşılanması gerektiğini söyleyebiliriz. Daha önce bahsettiğimiz gibi Arapların da diğer çağdaşları gibi sözlü kültür üzerine şekillendiği tarihen bilinen bir olgudur. Araplar arasında bol sayıda ahbarın bulunması, şiire gösteri-

42 Ahmed Emin, *Duha’l-islam*, I/167.

43 Hamidullah, “Allah’ın Elçisi ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı,” çev.: Hasan Çağlar, *İslami Araştırmalar*, Cilt:2 Sayı:7 1988, s.102.

44 68.Kalem,1.

len önem, şiirlerin ezberden rivayet edilmesi, ezberin çok güçlü olması, Araplarda sözlü kültürün boyutlarını göstermesi bakımından anılmaya değerdir. Sözlü kültürün özelliklerinden biride yazıya karşı gösterilen tutum ve davranışların olumsuz olmasıdır. İslam'ın ilk dönemlerinde de yazıya karşı olumsuz bir tavrın geliştiği bilinen bir durumdur. Yazı karşıtı tutumu besleyen faktörlerden biri, belki de en önemlisi hafızaya verilen önem olduğu söylenebilir. Bu günün dünyasında bunun anlaşılması epey zordur. Fakat yazı malzemelerinin ve yazının yetersiz olduğu bir yerde hafızaya gösterilen önem bir kat daha artmaktadır. Sözlü kültürün diğer bir özelliği ise yazının bilinmemesi veya yaygın olmaması değil yazının anlamsal bir değerinin olmamasıdır. Bilginin sınırları kişinin ezberiyle doğru orantılı olarak gelişmektedir. Hafızan ne kadar güçlüyse o kadar bilebilirsin anlayışının hâkim olduğu bir ortamda yazıya karşı olumsuz bir tavrın geliştirilmesinin doğal karşılanması gerektiği söylenebilir. Yazıya karşı olumsuz bir tavır takınılması ve yazma eylemine ancak zorunlu durumlarda başvurulması bu kültürün önemli tavırlarından biridir. Çünkü yazının fazla bir değerinin olmaması, olsa bile bunun toplumda bir karşılığının olmaması yazıya ancak zorunlu durumlarda başvurulmasına sebep olmuştur. İslamiyet'ten önce hatta hicretten sonra en az bir buçuk asırlık devrede yazı ancak hafızaya yardımcı olabilecek bir vaziyette olduğu bilinmektedir. Bazı harflerin noktalanması ve harekelenmesi hususundaki ilk gelişmeler bir tarafa yazının, halen mevcut sistemin esaslarını hicri ikinci asrın ortalarında kazanmış olduğu söylenebilir.⁴⁵

Yazı karşıtı tutumun nedenlerinden diğeri ise bizzat Peygamberden gelen hadîslerin yazılmasının yasaklanmasına dair haberlerdir. “*Kur'an dışında benden bir şey yazmayınız. Benden Kur'an hariç kim bir şeyler yazdıysa onu hemen yok etsin.*”⁴⁶ Özellikle ilmin veya hadîslerin yazılmasına karşı gösterilen bir tavır dikkat çekmektedir. Ebu Ömer şöyle demiştir. “ilmin yazılmasını kim kerih görürse ancak iki nedenden dolayı kerih görür. Bunlardan birincisi kitabın yanında kitaba benzeyen bir kitabın bulunması, ikincisi ise yazı yazanın yazmış olduğu metne güvenerek ezberlememesi ve hıfzı zayıflatmasından dolayıdır. Halil'in dediği gibi “Kitabın topladığı ilim değildir. Ancak ilim kalbin içine aldığıdır.” yani ilim ezberde olandır.⁴⁷ İbn Abbas'ın şöyle dediği rivayet olunur. “Biz ilmi yazmadık ve yazdırmadık.”⁴⁸ Aynı şekilde Ebu Hureyre'den gelen “biz

45 Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s.25

46 İbn Abdilberr, *Camiu beyani'l-ilmi ve fazlihi*, s. 107.

47 İbn Abdilberr, *Camiu beyani'l-ilmi ve fazlihi*, s.115.

48 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlmi ve Fazlihi*, s.109.

yazmazdık ve yazdırmadık”⁴⁹ şeklinde rivayetlere rastlamak mümkündür. Yine İbn Abbas’ın ilmin yazılması konusunu hoş karşılamadığı konusunda birtakım rivayetler mevcuttur. İbn Abbas şöyle demiştir; Sizden öncekiler ilmin yazılması konusunda sapıtmışlardır. Keşfu’z-Zunun’da ki bir bilgiye göre bir adam İbn Abbas’a gelerek şöyle der: Bir kitap yazdım size bu kitabı sunmak istiyorum. Adam kitabı İbn Abbas’a sunar, İbn Abbas kitabı alır ve su ile imha eder. Kendisine niçin böyle yaptığı sorulunca aşağıda ki cevabı verir:

Zira insanlar yazdıkları vakit yazıya güvenirler ve hıfzı terkederler. Kitaba bir şey olursa ilimleri de kaybolur. Aynı zamanda kitaba bir şeyin eklenmesi, çıkarılması ya da kitabın değiştirilmesi mümkündür. Ezberde ise bu mümkün değildir. Çünkü ezberleyen kişi ilim ile konuşur. Kitaptan nakleden ise kendi görüşü ve zan ile bilgileri haber verir.⁵⁰

Ezbere karşı duyulan güveni göstermesi bakımından Ebu Nadra’nın şu sözleri burada anılmaya değerdir: “Saïd el-Hudri’ye dedim ki; senden işittiklerimizi yazmayalım mı? Dedi ki yazmakla mushaf haline getirmek mi istiyorsunuz. Nebiniz bir hadîsi söyler bizde ezberlerdik. Bizim ezberlediğimiz gibi sizde hadîsleri ezberleyiniz.”⁵¹ Cabir b. Abdullah b. Yesar şöyle demiştir: “Ali’yi şöyle hitap ederken işittim yanında kitap olan herkesi dönüp onu imha etmesine çağırıyorum. Çünkü şüphesiz insanlar âlimlerinin sözlerine itibar ettiler ve Allah’ın kitabını unuttular.”⁵² Bu rivayetlerde aslında Kur’an dışında ortaya çıkacak bir kitabın Kur’an’la karışacağı veya insanların Kur’an dışında yazılan hadîsleri Kur’an’dan daha üstün tutacakları şeklindeki birtakım endişeleri görmek mümkündür. Böyle bir yasağın pek çok nedeni olabilir. Ancak bu nedenlerden en önemlisi yazının iyi olmaması ve hadîslerin Kur’an’la karışması tehlikesinin bulunmasıdır. İbn Kuteybe hadîslerin yazılması konusunda lehte ve aleyhte olan Peygamberden gelen iki rivayeti değerlendirirken iki argümana dayanmaktadır. Bunlardan birisini arap yazısının iyi bilinmemesine bağlamaktadır. “Yazma işini sadece Abdullah b. Amr b. el-As’a has kılmış olmasıdır. Çünkü o, eski kitapları okur, Süryanice ve Arapça yazabilirdi. Onun dışındaki ashop ise ümmi (okuma yazma bilmez) idi. Onlardan ancak bir veya ikisi yazı yazabiliyordu. Yazdıkları zamanda kusurlu ve imlası bozuk yazarlardı. Rasulullah onların yazdıkları şeylerde hata yapmalarından korkmasından dolayı hadîslerin yazılmama-

49 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani’l-İlmi ve Fazlihi*, s.111. İlmin yazılmaması konusunda gelen rivayetler için ayrıca bkz. el-Bağdadi, *Takyidu’l-İlm*, s.36-45

50 Hacı Halife Mustafa b. Abdillan Katip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn an Esami’l-Kütubi ve’l-Fünun*, Daru’l-Fikr, t.y., I/33.

51 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani’l-İlmi ve Fazlihi*, s.108.

52 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani’l-İlmi ve Fazlihi*, s.108.

sını emretti. Fakat Peygamber Abdullah b. Amr b. el-As'ı yazı konusunda temayüz etmesinden dolayı ona güvenerek hadîsleri yazması için izin verdi.⁵³ Diğerini ise sünnetin sünnetle nesh olunmasından dolayı ilk emirde hadîslerin yazılmasının nehyedilmiş olabileceğini daha sonra sünnetin çoğaldığını buna bağlı olarak hıfzın zayıflaması gibi nedenlerden dolayı hadîslerin yazılmasının ve kayıt altına alınmasının emredilmiş olabileceğine değinmektedir.⁵⁴ Görüldüğü gibi İbn Kuteybe uzlaştırma arayışlarını iki temel üzerine dayandırmaktadır. Bunlardan biri yazının fazla yaygın olmaması ve buna bağlı olarak yazı konusunda bazı risklerin olması; diğeri ise hadîslerin çoğalmasına karşılık hıfzın zayıflamasıdır. Çünkü hadîslerin çoğalması aynı zamanda bunların kayıt altına alınmasını gündeme getirmektedir.

Yazı karşıtı tutumun özelliklerinden biri de yazı bilinse bile, ifşa edilmeyip gizlenmesidir. Yazının gizlenmesinin başka nedenleri olsa da⁵⁵ İslamın gelişinden sonraki dönemlerde bu yazı karşıtı tutumun izlerini görmek mümkündür. Emevi ve Abbasi dönemi şairlerinden Zu'r-Rumme (696-733) hakkında rivayet edilen haberlerde bu durum açıkça görülmektedir. "Zu'r-Rumme okur ve yazardı fakat bunun gizlerdi." denildiği rivayet olunmuştur. "İsa b. Ömer bana şöyle dedi: Zu'r-Rumme bana şöyle dedi; bu harfi kaldı. Ona şöyle dedim. Sen mi yazacaksın? Elini ağzına koyarak benim için bunu gizle. Çünkü bize göre bu ayıptır dedi."⁵⁶

Yazı karşıtı tutumu besleyen faktörlerden biri de yazının hıfzı veya hafızayı zayıf düşüreceğinden korkulmasındadır. Sözlü kültür üzerine yaşayan ve bunu hayatlarında içselleştiren bir toplumun yazıya güvenmesi bu anlamda beklenmemelidir. Yazı aynı zamanda yeni bir hayat ve düşünme tarzıdır. Daha önce hafıza konusunda sözlü kültürlerde nasıl bir zihniyet yapısının olduğuna değinmiştik. Gelen bazı rivayetlerde bu tutumun izlerini görmek mümkündür. Ebu Ömer'in bu konuda söylemiş olduğu sözler konuya açıklık getirmesi bakımından anılmaya değerdir. "Bize bu konuda kendi görüşlerini aktaran kimseler Arapların yöntemini benimsemişlerdir. Çünkü Araplar ezberlemeye

53 İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi 'l-hadîs*, tahk.: Abdulkadir Ahmed Ata, Kütübü's-Sekafîyye, Beyrut 1988, s.180

54 İbn Kuteybe, *Tevilu muhtelifi 'l-hadîs*, s.180.

55 Bu nedenler arasında dilin derleme kuralları tespit edilirken bedevi araplara doğal selikanın bozulmaması için başvurulması, ayrıca şairlerin bir anlamda (spontane) kendiliğinden bir dil yapısına sahip olmaları gibi nedenlerden dolayı okuma yazmalarını gizlemeleri söz konusu olmuş olabilir. Çünkü dilin derlenmesinde saf bozulmamış Arapça'nın referans olarak alınması söz konusudur.

56 Ebu'l-Ferec el-İsfahanî, *Kitabu'l-eğânî*, tahk.: Abdulkarim İbrahim el-Azbavî, el-Heyetü'l-mısriyye, 1993, XVIII/30.

yatkın ve bunun için kabiliyetliyidiler. İbn Abbas, Şabi, İbn Şihab, Nehai ve Katade gibi yazıyı kerih görenlerin yolunda yürüyenler ve onların yöntemini benimseyenler ezber hususunda yatkındılar ve onlardan her birisi saygınlık konusunda temayüz etmişlerdi.”⁵⁷ Bu konuda gelen başka bir haberde “İbn Şihab’ın şöyle söylediğini görmüyormusun ‘Ben bir iş için Baki’ dedim. Edebe aykırı bir şey duymamak için kulaklarımı kapatıyordum. Allah’a yemin olsun ki kulağıma asla bu anlamda birşey girmedi, girmişse bile onu unuttum. Bunların hepsi Araptı. Nebi (a.s.) “Biz ümmi bir toplumuz. Yazı yazmayı ve hesap yapmayı bilmezdik.” Arapların bu anlamda hızla temayüz ettikleri bilinmektedir. Bazı Araplar bazı şiirleri bir duyuşta ezberlerdi. Bu bağlamda İbn Abbas’ın bir duyuşta Ömer b. Ebi Rebia’nın kasidesini ezberlediği naklonulmuştur.”⁵⁸

İkinci bir tutumda Hz. Peygamberden gelen yazı yazılmasını özellikle hadîslerin yazımına karşı geliştirilen tutumdur. Her ne kadar böyle bir tutum olsa da sınırlı bir şekilde hadîslerin yazımına ruhsat verildiğini görmekteyiz. Ebu Hureyre’den gelen bir haberde Mekke fethedildiği zaman Peygamber bir hutbe irat etti. Ebu Şah denilen Yemenli birisi kalkıp Ey Allahın Rasulü söylediklerini benim için yazsınlar demesi üzerine Peygamber de “Ebu Şah için söylediklerimi yazınız.” demiştir.⁵⁹ Amr b. Şuayb’den gelen bir haberde de “Ey Allah’ın Rasulü senden işittiğim her şeyi yazıyorum. Peygamberde evet yaz dedi. Dedim ki “kızgınlık ve hoşnutluk anlamında duyduğum şeyleri de mi yazayım” deyince Peygamber “evet çünkü bunların hepsini ben hak olarak söylüyorum.”⁶⁰

Bu rivayetleri tarihlendirip aşama aşama takip etmenin zorluğundan dolayı uzun denilebilecek bir sürede vahiyle birlikte toplumun eğitilmeye başlandığı görülmektedir. Peygamberin Bedr savaşında esir düşen Mekkelileri Medineli okuma yazma bilmeyenlere okuma yazma öğretmeleri karşılığı serbest bırakması vb. uygulamalardan anlaşılacağı gibi yazının teşvik edildiği görülmektedir. Sözlü kültür ortamında yazının kullanımına ilişkin önemli bir tutumda yazılı malzemeye, sırf yazılı olmasından dolayı değil yazıyı

57 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlmi ve Fazlihi*, s.116-117.

58 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlmi ve Fazlihi*, s.116-117.

59 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlmi ve Fazlihi*, s.117.

60 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlmi ve Fazlihi*, s.116-117. Peygamberin ilmi yazıyla kayıt altına alınız, Ebu Hureyreden gelen bir haberde kendisinin hadîsleri yazmadığı Abdullah b.Amr b.As’ın yazdığı; yazının unutmaktan daha iyi olduğu; bazı kişilerin yazı hakkında ayıplandıkları bunlarında bazı ayetlerden (onun vakti Rabbimin katında bir kitap içindedir.) bazı ravilerin yazı bizim için unutmaktan daha iyidir; bir şey duydukları zaman “onu duvara bile yazarım” şeklindeki haberlere bakılacak olursa yazıya karşı olumlu bir tavır geliştirdiği görülür. Delil getirerek yaptıkları işe delil bulmaları şeklinde söylenen haberler yazının lehinde olan bazı haberlerdir. Örnekler için bkz. aynı eser. s.117-128.

yazdıranın, yazanın ve şahitlerin kimler olduğu gibi unsurlara göre değer verilmesidir. İleriki yıllarda yazılı Kur'an malzemeleri toplanırken sadece yazılı malzemeyle yetinilmeyip bu yazının Hz. Peygamberin huzurunda yazıldığına dair şahit istenmesinin gerisinde sözlü kültüre özgü bir tutumun izlerini görmek mümkündür.⁶¹ Yine aynı şekilde alacak verecek konularında borcun yazılmasının yanı sıra şahit tutulmasının⁶² tavsiye edilmesi -her ne kadar ticari bir konu olsa da- yazıya karşı bir güvensizliği içerdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Peygamberin gelen vahiyleri vahiy kâtiplerine imla ettirmesine de, yazının fazla yaygın olmadığını gösteren delillerden biri olarak bakılabilir.

Yazıya yabancı kalmış zihinlerin, akıllara durgunluk verecek derecede ezber gücüne sahip olmaları ve hafızanın kitabetten üstün tutulmasına şaşmamak gerekir. Nitekim sahabeyi takip eden dönem içinde bile hıfzını kolaylaştırmak için hadîs yazan hıfzettikten sonra bunları imha edenlere bile rastlamak mümkündür.⁶³ Bu verilerden şu sonuçları çıkarmak mümkündür. Yazının yeni olduğu veya az bilindiği ortamlarda ve devam eden bir gelenek içerisinde hafıza ve yazı arasında gidip gelen bir gerginliğin yaşandığına şahit olmaktayız. Eski bir alışkanlığının devam ettiren ve bununla iftihar eden bir toplumun, yazının tam olgunlaşmamış bir döneminde böylesi gerilimleri yaşaması yazıya karşı ihtiyatlı yaklaşımlarına sebep olduğu düşünülebilir. İslamiyetin yayılması ve yerleşmesiyle birlikte yazının yaygınlaşması arasında bir paralellik kurulabilir. Gerek Kur'an'da kaleme, kitaba ve bilenlere yapılan atıflar, gerekse Peygamberimizin yazıya karşı teşvik edici uyarıları yazının kısa sürede yaygınlaşmasını sağlamıştır.

Vermiş olduğumuz bilgilerden anlaşılacağı gibi, o dönem Arap toplumunda yazı ve ezber arasında gidip gelen bir gerilim yaşanmaktadır. Yazının az çok bilinmesine rağmen bu durum, vahiy sürecinde sözlü hareket eden bir kültür olarak tanımlanabilir. Bu kültürün en temel özelliğini, yazının az çok bilinmesine rağmen kullanılmayıp bunun yerine etkili kelime ve söz sanatlarının kullanımının yaygın olması oluşturmaktadır.⁶⁴

61 *Konulu Kur'an-ı Kerim Tefsiri (Örnek Fasikül)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, s.14

62 2.Bakara, 282. "Siz ey iman edenler ne zaman belli bir vade ile borç verir ve alırsanız yazıyla tespit edin. Bir yazıcı tarafsız olarak onu yazsın ve hiç bir yazıcı Allah'ın ona öğrettiği gibi yazı yazmayı reddetmesin...ve içinizden iki erkek şahit tutun..."

63 Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, s.32.

64 Bu kültürün karşılığı olarak kullanılan kelime sözlü hareket eden anlamında *verbomotor* kelimesidir. Bu kelime sorunlara karşı eylem ve tavırlardan daha ziyade kelime kullanımına ve insan etkileşimine dayandığı bir kültürdür. Ayrıca *verbomotor* kelimesiyle yazı yazmayı bilmelerine rağmen esasen sözlü niteliklerini kaybetmemiş; nesneden daha çok kelimeye yönelik biçimde gelişen İbrani, Arami kültürleri ve komşuları kastedilmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Ong, *Sözlü ve Yazılı*

3. Yazı Malzemelerinin Durumu

Bir toplumda kullanılan yazı malzemelerine bakılarak o toplumda mevcut olan yazı ve yazılı kültürün boyutları hakkında bilgi edinmek mümkündür. Yazı bilindiği gibi, bulunmasından bu yana insan düşüncesini değiştirerek farklı bir kültürün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Daha önce bahsettiğimiz gibi aslında hafızanın bu kadar yaygın olarak kullanıldığı bir toplumda yazı karıştı bir tutumun olması pek doğaldır. Buna bağlı olarak yazının az bilindiği veya hiç bilinmediği bir toplumda zaten yazı malzemelerine fazla gereksinim duyulmadığı açıktır. Çünkü bilginin ezberlemekle eşdeğer olduğu, bir başka ifadeyle, ezberin kadar bilebilirsin anlayışının hâkim olduğu bir ortamda yazı malzemelerinin fazla gelişmişliğinden bahsedilemez. Araplar o günün şartlarında genellikle gündelik hayatlarında önemli olan bazı malzemeleri, yazı malzemesi olarak kullanmışlardır. İslam'ın geldiği dönemlerde kullanılan yazı malzemeleri, tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

İşlenmiş Deri: Yazı malzemelerinden birisi işlenmiş deri olarak nitelyebileceğimiz malzemedir. Cahilliyye döneminde genellikle şiirler tabaklanmış ve düzgülenmiş deri üzerine yazılırdı. İranlılar dini kitaplarını, tabaklanmış inek derisi üzerine yazarken Yahudiler ise Tevrat ve Talmud'u yazmak için koyun, keçi ve ceylan derisini kullanmışlardır. Yazı malzemesi olarak deri kelimesi gerek gelen vahiylerin yazılması gerekse Peygamberin ve bazı sahabenin yazışmalarında kullanılan bir kelimedir. Rafi b. Hadic'ten nakledildiğine göre "Peygamber Medine şehri haramdır. Onu Allah'ın Rasulü haram kılmıştır. Bu ise bizim yanımda bir deri içerisinde yazılı haldeydi." Hz. Osman'ın "Allah'ın kitabından kimin yanında varsa sizden getirmenizi istirham ediyorum" demesi üzerine bir adam içerisinde ayetlerin yazılı bulunduğu, deri ve hurma yapraklarını getirmiştir."⁶⁵

Ayrıca Kur'an'da işlenmiş deriye göndermede bulunularak işlenmiş derinin vahiy yazmada kullanıldığına işaret edilmiştir. "*Andolsun Tur'a (Musa'nın vahiy aldığı Sina Dağı'na), satır satır yazılmış kitaba; yayılmış ince deri üzerine.*"⁶⁶ Burada her ne kadar Musa'nın vahiy almasından bahsedilse bile Tevrat'ın bu şekilde deri üzerine yazıldığını göstermektedir. Ebu Ubeyde'nin bu kelimeyi *varak* kelimesiyle karşılaması, bi-

Kültür, s.86-88.

65 Nasuruddin el-Esed, *Mesadiru's-Şi'ri'l-Cahili*, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1988, s.78-79; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VIII/263.

66 52.Tur,1-3.

ze bu türden yazı malzemeleri için *varak* kelimesinin kullanılmış olduğunu göstermektedir.⁶⁷

Hurma Yaprakları: Araplarda mevcut olan yazı malzemelerinden biride hurma yapraklarıdır. Hurma dallarının yanı sıra hurma kütükleri de yazı malzemesi olarak kullanılmaktaydı. Gelen rivayetlerden anlaşıldığına göre Peygamber döneminde gelen vahiyler, hurma dalları ve hurma kütüklerine yazılmaktaydı. Gelen vahiylerin odun cinsinden deve semeri gibi yazı malzemelerine kaydedildiği de olmaktaydı. Bu konuda Zeyd b. Sabit'in 'Kur'an'ı cem' etmeye deri, kürek kemiği ve deve eyeri gibi malzemelerle (ektabtan) başladım şeklindeki sözü bu malzemelerin vahyin yazımında kullanıldığını göstermektedir.⁶⁸ Murakkaş b. Sa'd b. Malik'in deve eyeri üzerine şiirinden beyitler yazmış olmasından İslam'ın başlangıcında bu aracın yazı malzemesi olarak kullanılmakta olduğu anlaşılmaktadır. Said ibn Cübeyr şöyle demiştir. "İbn Ömer ve İbn Abbas'tan geceleyin bir hadîs iştiyordum, hemen bu hadîsi devemin eyerine yazıyordum. Sabah olunca bunu siliyordum."⁶⁹ Bunun yanı sıra deve eyeri üzerine yazı yazma alışkanlığına, sabit bir yazı aracı olarak bakılmıyordu. Onun ancak başka yazacak malzeme bulunmadığı zamanlarda zorunlu olarak başvurulmuş bir malzeme olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰ Cahiliyye döneminde kap ve yemeklerin üzerine kapatılan bir kapak (er-ravsem) ve yazı yazmaya elverişli bir malzeme (nakr) de yazı yazmak için kullanılan malzemeler arasındaydı.⁷¹ İbn Nedim çeşitli milletlerdeki yazı malzemelerini anlatırken Arapların devenin kürek kemiklerini, düz beyaz taşı ve hurma yapraklarını yazı malzemesi olarak kullandıklarını belirtir.⁷²

Kemik Parçaları: O günün şartlarında mevcut olan yazı malzemelerinden biride yazı yazmaya elverişli olan düzgün kemik parçaları idi. Yazı, yazılan kemik parçalarından en önemlileri, muhtemlen düzgün ve yazı yazmaya elverişli olmasından dolayı devenin kürek ve kaburga kemiği idi. Vahiy de bazen bu kemikler üzerine yazılmıştır. Zeyd b. Sabit, vahyin toplanma işi sırasında Kur'an'ı insanların sadırlarından (ezberlerinden) deri ve kemik parçalarından toplamaya başladığını söylemektedir. Hz. Ömer'in

67 Ebu Ubeyde, *Mecazu'l-Kur'an*, II/230.

68 el-Esed, *Mesadiru's-şi'ri'l-cahili*, s.82-83; Vahyin toplanması esnasında kullanılan malzemeler için bkz. Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, s.11-15.

69 el-Esed, *Mesadiru's-şi'ri'l-cahili*, s.83.

70 el-Esed, *Mesadiru's-şi'ri'l-cahili*, s.85.

71 el-Esed, *Mesadiru's-şi'ri'l-cahili*, s.84.

72 İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.35.

oğlu Abdullah için “Ey Abdullah dün içerisinde neşep (ş’ne’l-ceddi) yazmış olduğum kürek kemiğini bana getir.”⁷³ şeklindeki sözleride kürek kemiklerinin çeşitli yazışmalarında kullanıldığını göstermektedir.

Düz Taş Parçaları: Başvurulan yazı malzemelerinden biride yazı yazmaya elverişli taş parçalarıydı. Peygamber zamanında gelen vahiylerin bazen düz taş parçalarına yazıldığı da oluyordu.⁷⁴ Tarihi verilere göre cahiliyye döneminde Araplar önemli gördükleri bazı olayları bazı kayalar üzerine yazıyorlardı.⁷⁵ İbn Kelbi’nin Arap nesebine ait birtakım bilgileri Hire kilisesinin duvarlarında bulduğu şeklinde rivayetlere rastlanılmaktadır.⁷⁶ Çünkü Güney Arabistan’da taşlar üzerine yazılmış işaretleri gördükleri zaman kendilerine çok tuhaf gelen bu yazıtlar karşısında şaşkınlıklarında Arapların aslında çok zorunlu durumlarda yazıya başvurdukları anlaşılmaktadır. Onlar için yazı olağan üstü bir önem ve çok derin manalar taşıyordu.⁷⁷

Arapların kağıdı ne zaman kullanmaya başladıkları konusunda net bilgilere sahip değiliz. Tarihi verilerden öğrendiğimize göre kâğıt kullanımının yaygınlaşması ancak hicri II. asrın sonlarına doğru gerçekleşmiştir.⁷⁸ Özellikle vahyin toplanması esnasında sayılan yazı malzemeleri arasında kağıdın (kırtas) olmaması ve daha önce bahsettiğimiz gibi kırtas kelimesinin Ehl-i Kitab’ın vahiyleri bağlamında kullanılması bu görüşü desteklemektedir. Aslında Zeyd b. Sabit tarafından vahyin toplanması esnasında sayılan yazı malzemelerine özellikle Watt gibi araştırmacılar şüpheyle bakmaktadırlar.⁷⁹

4. Arap Toplumunun Ümmî Olarak Nitelenmesi ve Bunun Çağrışımları

Arap toplumunun yazı kültürü karşısındaki konumunu anlamamıza yardımcı olacak kavramlardan biride ümmî kelimesidir. Bu kelime gerek Kur’an’da gerekse hadîslerde çeşitli şekillerde geçmektedir. Bizzat Hz. Peygamberin içinden geldiği toplumu ümmî olarak nitelendirilmesi en azından o günün toplumu için bize bazı veriler sunmak-

73 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VIII/264. el-Esed, *Mesadiru’s-ş-ri’l-cahili*, s.85.

74 İbn Nedim, *el-Fihrist*, s.31; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VIII/265.

75 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VIII/265.

76 el-Esed, *Mesadiru’s-ş-ri’l-cahili*, s.87-88.

77 İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s.150.

78 el-Esed, *Mesadiru’s-ş-ri’l-câhili*, s.88.

79 Watt Kur’anda iki defa geçen kırtas kelimesinin de muhtemelen papirus için kullanılan Yunanca *chartes* kelimesinin arapçalaşmış hali olduğunu düşünmektedir. Yazı malzemeleri arasında sayılan bu maddelerin sayılmasının sebebini ise Emevîlerin sonu ile Abbasilerin ilk dönemlerinde maddi lükse karşı Hz. Muhammed ve ashabının görece yoksulluğunu vurgulamak için kurgulanmış haberlerden müteşekkil olduğunu dile getirmektedir. Aslında bu düşüncenin arka planında Kur’an’a bir kaynak arama düşüncesinin yattığını söyleyebiliriz. Bkz. Watt, *Kur’an’a Giriş*, s.47.

tadır. Aslında bu konu daha detaylı olarak ele alınıp incelenmesi gereken bir konudur. Biz burada ümmî kelimesinin ima ettiği bazı anlamlar üzerinde durup kelimenin kullanım alanını tespit etmeye çalışacağız. Ümmî kelimesinin *el-ümm* kelimesinden türediği öne sürülmüştür. Kelime olarak asıl, temel, anne anlamlarına gelmektedir. Başka bir görüşe göre bu kelimenin topluluk anlamına gelen *el-ümmet* kelimesinden türemiş olabileceğidir. Ümmî kelimesi aslında anneye mensup anlamına gelmektedir. Annesinden doğduğu hal üzere kalan yazı yazmasını bilmeyen anlamına geldiği öne sürülmüştür. Yazı yeteneği sonradan kazanılan bir durumdur. Nasıl ki yeni doğan bir çocuk hiçbir şey bilmeden tamamen anneye bağımlıysa ümmî olan kimse de bu durumda olan kimse gibidir.⁸⁰ Ayrıca ümmî kelimesi herhangi bir kitaptan okuyup yazamayan kimse anlamına gelir. Bilgisi az olan cehalet ve gaflet içerisinde bulunan kimselerde bu kelimeyle betimlenmektedir. Ayrıca herhangi bir kutsal kitaba sahip olmayan araplarda ümmî bir toplum olarak nitelenmiştir.⁸¹ Ümmî kelimesi okuma yazma bilmeyen, herhangi bir kitaptan okuyamayan anlamlarına gelmektedir. Bir kimsenin bilgisi az olduğu durumlarda da ümmî kelimesi kullanılmaktadır.⁸² Semantik bakımdan bu kelimenin okuma-yazma bilmeyen veya bir kimsenin bilgisinin azlığı durumlarında kullanıldığını belirtmemiz gerekir. İslam Ansiklopedisinde bu kelime için “Arapça’da ümm (anne) kelimesinden bağıllık-mensubiyet bildiren nisbe sıfatı olup okuma yazma öğrenmemiş, tahsil görmemiş bilgisiz, bildiklerini ve inanıp söylediklerini yazılı bir kaynaktan almamış” anlamlarına geldiği vurgulanmıştır.⁸³ Şatibi’ye (ö.790) göre ümmî kelimesi Arapça’da anne anlamına gelen “ümm” kelimesinin ism-i mensubudur. Bu ise ümmî kelimesinin anneye mensup anlamına geldiğini ve anasından doğduğu hal üzere kalan, okuma yazma öğrenmeyen, ilk yaratıldığı konumu koruyan anlamlarına gelmektedir.⁸⁴ Arap toplumuna ümmî denmesinin sebebinin daha önce geçen kavimlerin ilimlerine sahip olmamayı da ifade ettiği öne sürülmüştür.⁸⁵ Şatibi’nin burada yapmış olduğu yorum aslında Arap toplumunun kitabî bir bilgisinin olmadığını da gösterir. Şatibi buna dayanarak İslam şeriatının ve buna tabî olanların da ümmî olduğunu vurgular. Şatibi dolayısıyla ümmî kelimesini kitabî bir bilgiye sahip olmayan ve buna bağlı olarak okuma yazma bilmeyen anlamında yorum-

80 İbn Manzur, *Lisanu’l Arap*, XII/34.

81 el-İsfehani, *el-Müfredat*, s.33.

82 el-İsfehani, *el-Müfredat*, s.33.

83 Çetin, “Ümmilik” *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B Yay., İstanbul 1993, XIII/104.

84 eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, II/380.

85 eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, II/380.

lamaktadır. Kur'an'ın hitap ettiği insanların ümmî olmasından dolayı ümmilik vasfı üzerine şekillendiğini söylemektedir. Kur'an'ın anlaşılmasında bu vasfın dikkate alınması gerektiğini vurgular.⁸⁶

Ümmî kelimesi Hz. Peygamberin bazı hadislerinde de geçmektedir. Ramazan ayıyla ilgili kendisine sorulan bir soruda “Biz ümmî bir toplumuz. Hesap ve kitap nedir bilmeyiz. Ay bazen yirmi dokuz bazende otuz çeker” şeklinde bir cevap vermesi *ümmî* kelimesinin okuma-yazma bilmemekle eşdeğer olarak algılandığını göstermektedir.⁸⁷ Ayrıca Peygamberin “Ben ümmî bir topluma gönderildim”⁸⁸ demesi bu konuya açıklık getirmektedir. Elmalî Hamdi Yazır *ümmî* kelimesinin *ümm* 'e (ana, temel) mensup olmak itibarıyla üç şekilde anlaşılabilirliğini bunların ise 1. Anasından doğduğu hal üzere kalmış yaradılışındaki fitratı hiç bozulmamış anlamında 2. Ümmete mensup olmak, yani Araplara mensup olan ki Araplar hesap-kitap bilmezlerdi. 3. Umm'ul-Kura'ya mensup olan/Mekkeli anlamında kullanılmıştır. Bu üç nisbetin üçünde ümmîliğin okuyup yazmakla uğraşmamış anlamına gelen bir nitelik olduğunu ifade eder.⁸⁹

Ümmî kavramını anlamamıza yardımcı olacak diğer bir unsur, *ehlü'l-kitap* sıfatının *ummiyyun* sıfatının zıddı ve karşıtı olmasıdır. Burada Ehl-i Kitap Yahudiler ve Hristiyanları gösterirken ümmîler ise müşrik Araplara ve putperestlere işaret etmektedir. Burada Ehl-i Kitap'ın sırf bir dine mensup olmaları ve kitaplarının bulunması onların ümmîlerin saygısına mazhar olmasını sağlaması bakımından anılmaya değerdir.⁹⁰ Bunu biz açıkça Hz. Hatice'nin Peygamberi Hira mağarasında vahiy tecrübesiyle karşı karşıya gelmesiyle başından geçenleri öğrenmek amacıyla Varaka b. Nevfel'e götürmesinden anlamaktayız. Çünkü Varaka b. Nevfel Cahiliyye döneminde Hristiyan olmuş, Arap yazısını bilen ve İncili'de Allah'ın dilediği kadar Arapça yazabilen birisi olarak tanınıyordu.⁹¹

Kur'an-ı Kerim'de ümmî kelimesi ve türevleri altı yerde geçmektedir.

86 eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, II/379-381 Şatibi “Şüphesiz şariat ilk muhatabı olan Araplara inmiştir. Onlar ümmî bir toplum olduğuna göre şariat ta ümmî olacaktır.” şeklinde bu düşüncelerini dile getirir.

87 el-Buhâri, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitabu's-Savm, 13.

88 Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *es-Sünen*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hût, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, Kur'an, 9.

89 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/46. Benzer şekilde ümmî kelimesinin Rasulullah'ın ümmetine mensup olan, şehirlerin anasına ümmü'l-kur'aya mensup olan ve okuyup yazamayan kimse için kullanıldığı konusunda bkz. İbn Abdî Rabbih, *Kitabu'l-ıkdü'l-ferid*, IV/149

90 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.79.

91 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.79.

Kitap ehlinde öylesi vardır ki, ona yüklerle emanet bıraksan, onu sana öder. Onlardan öylesi vardır ki ona bir dinar versen, devamlı olarak başına dikilmeden onu sana ödemez. Onlar “ümmlere karşı bize bir sorumluluk yoktur.” Dedikleri için böyle yapıyorlar ve Allah’a karşı bile yalan söylüyorlar.⁹²

Bu ayette kendileri gibi kitaba sahip olmayan araplar hakkında kendilerine bir sorumluluk olmadığını onların mallarını istedikleri gibi kullanabileceklerini ifade eden Yahudiler hakkında inen bir ayettir. Yahudilerin ilahi bir kitaba sahip olmamalarından dolayı, kendileri dışındaki toplumların haklarını ve mallarını istedikleri gibi kullanabileceklerini, bununda kendileri için bir üstünlük sağladığına dair kabullerinin olduğunu öğreniyoruz.⁹³ Dolayısıyla bu ayet yahudilerin bizzat arap tohumunu ümmi olarak nitelendirmelerinden bahsetmektedir.

Onların içinde bir de ümmiler var ki, kitabı bilmezler, bütün bildikleri birtakım kuruntulardır (yahut kulaktan dolma şeyler)dir; onlar sadece zannediyorlar.⁹⁴

Burada ümmilerle kastedilen kimseler, kendi kitap bilgilerine sahip olmayan, bilgileri kitap bilgisine dayanmayan, bundan dolayı zan ve kuruntularına uyan Yahudilerdir.⁹⁵

Seninle tartışmaya girişirlerse, de ki: “Ben, bana uyanlarla birlikte kendi özümü Allah’a teslim ettim.” Kendilerine kitap verilenlere ve ümmilere de ki: “Siz de İslamı kabul ettiniz mi?” eğer İslama girerlerse hidayate ermiş olurlar. Yok, eğer yüz çevirirlerse sana düşen şey ancak tebliğ etmektir. Allah kullarını hakkıyla görendir.⁹⁶

Taberi bu ayet bağlamında vermiş olduğu bilgilerde ümmi kelimesini yazı yazmasını bilmeyenler olarak açıklamıştır.⁹⁷ Burada ümmiler olarak nitelenen kimselerin müşrik Araplar olduğu görüşü ön plandadır. Müşrik Araplar kutsal bir kitaba sahip olmamalarından dolayı okuma-yazma bilmeyenlere benzetilerek nitelendirilmiştir. Bunların ise genellikle okuma-yazma bilmedikleri, bilenler varsa bile bunların sayılarının çok az olduğu gerçeğidir.⁹⁸

Watt ümmi kelimesinin yazılı kutsal kitapları olmayan kavimlerle ilgili olduğu-

92 3.Al-i İmran,75.

93 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, III/317.

94 2.Bakara,78.

95 Elmalı Hamdi Yazır bu ayette geçen ümmi kelimesinin “bütün bildikleri hayal meyal mefkûrelerden ibarettir. Emanî (ümmiyyenin çoğuludur) insanın kendi nefis ve hayalinde farz ve takdir ederek temenni edip durduğu şeylerdir. Kısaca, insanın kendi gönlünden saplandığı ve sürekli arkasından koştuğu bir mana, bir hayal, bir kuruntu demektir.” şeklinde yorumlamıştır. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili, Kuran-ı Kerim Meali*, haz. Düccane Cündioğlu, Misyon Yay., 2001, s.43.

96 3.Al-i İmran, 20.

97 et-Taberi, *Tefsiru't-taberi*, III/215.

98 Fahrüddin er-Razi, *Mefatihü'l-gayb*, Daru'l Fikr, Beyrut 1993, IV/231.

nu, Hz. Muhammed'in *ümmiyyun* arasından çıkartılan onlardan bir Peygamber olduğu bütün bunların ise Yahudi olmayan anlamına geldiğini ve *ummot ha'olam* (dünya halkları) ibaresinden türetildiğini ifade eder. Dolayısıyla ümmi kelimesi Watt'a göre yerli Arap topluluklarını nitelemek için kullanılmaktadır. *Ümmî Peygamber* ifadesinin bunlardan sonra açıklık kazandığını ileri sürer. "*O araplara gönderilen, yahudi olamayan yani yerli bir peygamberdir ve kendi içlerinden çıkmıştır. Dolayısıyla burada Hz. Muhammed'in tümüyle okuma yazma bilmediği konusunda bir iddia söz konusu değildir, olsa olsa onun Yahudi ve Hristiyan kitaplarını bilmediği ileri sürülmektedir.*"⁹⁹

O'dur ki ümmiler içinde, kendilerinden olan ve onlara Allah'ın ayetlerini okuyan, onları yücelten, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir elçi gönderdi. Oysa onlar, önceden, açık bir sapıklık içinde idiler.¹⁰⁰

Burada ayetinde gösterdiği gibi ümmiler arap toplumdur. Gelen rivayetlerde bu ümmetin ümmi olduğu, onlara bir kitap gelmediği, ümmilere kendileri gibi olan ümmi bir Peygamber gönderildiği belirtilmektedir.¹⁰¹

Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmi peygambere uyarlar.¹⁰²

Gelenekleri üzere yazı yazamayan bir ümmete ait olmak anlamındadır. Peygamberde bundan dolayı ümmi bir Peygamber olarak isimlendirilmiştir. Çünkü Peygamberde herhangi bir kitaptan okuyup yazmazdı. Taberi'nin bu konuda vermiş olduğu bilgilerde Peygamberin ümmi olduğu buna bağlı olarak okuma-yazma bilmediği görüşü ağırlıktadır.¹⁰³

De ki: "Ey insanlar, ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan, kendisinden başka tanrı bulunmayan, yaşatan, öldüren Allah'ın elçisiyim. Gelin Allah'a ve onun ümmi Peygamberi olan elçisine inanın- ki o da Allah'a ve onun sözlerine inanmaktadır, -Ona uyun ki doğru yolu bulasınız."¹⁰⁴

Watt gibi araştırmacılar bu konudaki çeşitli ayetleri Kur'an'ın mucizevî karakterini gösterebilmek için müslüman âlimler tarafından yanlış yorumlandığı ve buna bağlı olarak Hz. Muhammed'in okuma yazma bilmemesi gerektiği şeklinde bir düşünceye sahip olduklarını vurgular.¹⁰⁵ Elmalî Hamdi Yazır'a göre Peygamberin ümmi olması her

99 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s.49.

100 62.Cum'a,2.

101 et-Taberi, *Tefsirut-Taberi*, XII/89.

102 7.A'raf, 157.

103 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, VI/84.

104 7.A'raf, 158.

105 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s.45.

türlü şüpheyi ortadan kaldıran ve onu doğrudan doğruya Allah'tan gönderildiğini her türlü şüpheden arınmış olarak ispat eden olağanüstü bir özelliktir, yani başlı başına bir mucizedir.¹⁰⁶ Peygamberin ümmi olduğunu belirten *en-nebiyyu'l-ümme* ayetinde Peygamberin okuma-yazma bilmediği bunun ise Peygamber için hıfzına güvenmesi ve Allah'ın koruması altında olmasından dolayı bir üstünlük olduğunu belirtilmektedir.¹⁰⁷ Aslında Kur'an'da bazı ayetler Peygamberin okuma-yazma bilmediğini, buna bağlı olarak daha önce hiçbir kitaptan okumadığını vurgulamaktadır.

Sen şu Kur'an'dan önce hiçbir kitap okumuyordun ve onu sağ elinle yazmıyordun. (okuyup yazsaydın) o takdirde batıl peşinde koşanlar, şüpheye düşerlerdi.¹⁰⁸

Bu ayet hakkında gelen rivayetler ve yorumlar genellikle Peygamberin vahiy gelmeden önce okuma-yazma bilmediği ve ümmi olduğu görüşü ağırlıktadır.¹⁰⁹ Bu ayetin de gösterdiği gibi Peygambere vahiy gelmeden önce okuma-yazma bilmediği, okuma yazma alışkanlıklarına aşina olmadığı, fakat gelen vahiyle de birlikte okuma yazmayı öğrenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Zemahşeri bu ayetin yorumunda “sen ümmi bir Peygambersin asla hiç kimse sana kitap okumayı ve yazı yazmayı öğretmedi.”¹¹⁰ diyerek Peygamberin ümmi olduğunu vurgular. Kur'an'da gerek Peygamberden gerekse başka bir topluluktan bahsedilirken kelimenin daima, bilgileri yazılı bir kaynağa dayanmayan manası taşıdığı açıktır. Bilgileri kitabî olmayan aralarında okuyup yazma bilmeyen veya sayılarının az olduğu müşrik Arapların yanında son olarak anılan ayette kitap ehli olanlarında okuyamadıkları için bildiklerini doğrudan doğruya Tevrat'tan almamış bulunanlarda bu sıfatla anılmıştır. Ümmi kelimesi hadîslerde de büyük ölçüde aynı manalarda yani okuma-yazma bilmeyen anlamlarında kullanılmıştır.¹¹¹ Burada şu unutulmamalıdır ki okuma-yazma bilmemenin her zaman cahil, bilgisiz anlamına gelmediğini belirtmemiz gereklidir. Çünkü Kur'an'dan öğrendiğimize göre Hz. Peygamber de okuma-yazma bilgisine sahip değildi. Bu peygamberin bilgisiz cahil ve iç görüden habersiz olduğu anlamına gelmez. Daha önce bahsettiğimiz gibi İslam'ın ilk dönemlerinde okuma yazma sınırlıydı. Yazma işini Hz. Peygamber sadece Abdullah b.Amr el-As'a has kılmıştır. Bu şahsın okuma yazma bildiği hatta Arapça ve İbranice yazdığı rivayet olu-

106 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul t.y., VI/146.

107 el-İsfehani, *el-Müfredat*, s.33.

108 29.Ankebut,48.

109 Rivayetler için bkz.et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, X/152.

110 Bkz. ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, III/443.

111 Çetin, “Ümmilik” *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B Yay., İstanbul 1993, XIII/104.

nur. Onun dışındaki ashab'ın ise ümmî olduğu, yani okuma yazma bilmedikleri, onlardan sadece çok azının yazı yazabildikleri dikkate alındığında okuma-yazma işinin çok sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Aslında yazılı kültürlerde, yazı ve metinsellik arasında yakın bir ilişkinin varlığı dikkat çekmektedir.¹¹² Yazının yaygınlaşması aynı zamanda farklı bir kültürün, kitaba dayalı bir kültürün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Aslında kutsal bir kitaba sahip olmak aynı zamanda yazılı bir kültüre sahip olmanın ilk şartlarından birisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerden ümmî kelimesinin hem bir kitaba hem de okuma-yazma bilgisine ve becerisine sahip olmamayı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Kur'an-ı Kerim'de dönemin Arap toplumu ve Peygamberin ümmî olarak nitelenmesi her ne kadar semavi bir kitaba sahip olmayan toplum anlamına gelse de, semantik açıdan okuma-yazma alışkanlığına sahip olmamayı da ifade eder. Kur'an'da ve hadîslerde kullanılan ümmî kelimesi daha önce bir kutsal kitaba sahip olmamayı ve kitabi bir bilgiye sahip olmamayı ifade ettiği söylenebilir. Bu kelimeyi Kur'an'daki diğer ayetlerle beraber düşündüğümüzde semantik bakımdan okuma yazmamayı da içerdiğini söyleyebiliriz. Bu konuda yazılan bir makalede ümmî kelimesinin incelenmesi sonucunda şu sonuçlara varılmıştır.

Kur'an'da altı yerde geçen "ümmî" kelimesi, kendilerine kitap inen kitap ehlin-den bir grup için kullanıldığı gibi Hz. Peygamber ve onun toplumu olan Araplar için de kullanılmıştır. Ümmî kelimesinin Hz. Peygamber ve onun toplumu için sıfat olarak kullanılmasının en önemli anlamı; onların çağdaşları olan Rumlar, Farisiler ve Yahudiler gibi yazılı bir kültüre sahip olamamalarıdır. Bu durum vahiy kurumu açısından son derece önemlidir.¹¹³

112 Özellikle batı dillerinde Kitap (book) kelimesinin türemiş olduğu kök dikkate alındığı vakit, ilk dönem yazılı malzemeler için kullanılan kelime kitap kelimesinin isimlendirilmesinde ilham kaynağı olmuşa benziyor. İngilizce de kitap karşılığı olarak kullanılan *book* kelimesi ve bunun diğer Avrupa dillerinde-Almanca'da *buch*, Hollanda dilinde *boek*, İsveç ve Danimarka dillerinde *bok*-kullanılan bu kelimeler kayın ağacı ve ağaç kabuğu anlamına gelen kelimelerle etimolojik olarak yakından ilişkilidir. Benzer şekilde Grekçe kitap kelimesi karşılığı olarak kullanılan *biblos* ve *biblion* Mısır dilinde kullanılan *papyrus* kelimesinden alınmıştır. Bu konuda bkz. Graham, *Beyond the Written Word*, s.11.

113 Mehmet Soysaldı-Songül Şimşek, "Kur'an'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamberin Ümmiliği Meselesi", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı 6, 2003, s.101-102

B. KUR'AN'DA SÖZE VE YAZIYA İLİŞKİN BAZI KELİMELELER VE ANLAMLARI

Kur'an-ı Kerim'de söz'e ve yazıya ilişkin pek çok kavram kullanılmıştır. Bu kavramlar, kullanılmış olduğu bağlamlara göre çeşitli anlamlar kazanmıştır. Özellikle bu kavramlara değinirken vahyin algılanış biçimini göz önünde bulundurarak kavramları incelemeyi düşündük. Çünkü vahyin nitelenmesi için kullanılan kavramlar büyük ölçüde vahyin niteliği hakkında bize birtakım ipuçları sunmaktadır. Mesela Peygambere gelen vahiylerin Kur'an olarak isimlendirilmesi büyük ölçüde vahyin tekrar tekrar okunan hat-ta ezbere okunan bir mahiyette olduğunu göstermektedir. Veya vahyin bazen *kavl* [söz] olarak isimlendirilmesi vahyin bir söz olduğunu bize ifşa etmektedir. Dolayısıyla vahyin inzal sürecinde vahyin nasıl algılandığının bizim açımızdan önemli olduğu ve bu kavramların vahyin nasıl algılandığı konusunda bize bir açılım sağlayacağını düşünüyoruz. Bu bakımdan seçmiş olduğumuz bazı kavramların Kur'an'da ki kullanımlarına değin-meyi amaçladık.

1. Söze İlişkin Bazı Kelimeler ve Anlamsal İçerikleri

Kavl Kelimesi: Bu kelimelerden biri söz anlamına gelen *kavl* kelimesidir. Lügat-lerde bu kelime düzenli söz, dilin söylemiş olduğu eksik veya tam olsun, her ifadeye karşılık olmak üzere bu kelime kullanılmaktadır.¹¹⁴ Ayrıca bu kelime konuşmak, söyle-mek, bir şeyi haber vermek, hitap etmek anlamlarında da kullanılmaktadır. Kelimenin çeşitli kullanımları arasında en yaygın kullanımı (nutuk) konuşma ile açığa çıkartılmış harflerin meydana getirdiği gerek müfret, gerekse cümle halindeki terkiptir. Nasıl ki ka-side, hutbe ve buna benzer şeyler *söz* olarak isimlendirilse de bazen isim, fiil ve edat için de bu kelime kullanılmaktadır.¹¹⁵ Manaya delalet eden lafız, söz olarak tanımlanmış-tır.¹¹⁶ Ayrıca lafızla açıklanmaksızın nefiste tasavvur edilen şey için de *kavl* kelimesi kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de *kavl* kelimesi ve türevleri çok sık kullanılmıştır. Kullanıldığı yerlere göre bazen birinin sözünü aktarmak için (onlar şöyle derler, Allah dedi, Ey Peygamber de ki vb.) kullanılmaktadır. Kur'an'da çeşitli grupların sözleri aktarılırken genellikle bu fiil formunun kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bu kullanımlarda ise

114 Cemalüddin Muhammed İbn Manzur, *Lisanu'l arap*, Daru Sadır, Beyrut 1990, XI/572-573.

115 Ragıp el-İsfehani, *el-Müfredat fi garibi'l-kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut, 2001, s.415.

116 Cemaluddin İbn Hişam el-Ensari, *Şerhu şuzuru'z-zeheb*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, t.y, s.11.

kavl söz anlamına gelmektedir. Muhtemelen Kur'an'ın karşılıklı diyalogu içermesi ve muhatapların soru ve sorunlarına bir cevap niteliğinde olması çoğu zaman bu kelimenin kullanımını gerektirmiştir. Kur'an'da muhatapların neler söylediğini göstermesi bakımından bu kelimenin kullanımı, Kur'an'ın sözler toplamı olmasını göstermesi bakımından anlamlıdır. Buna bağlı olarak bu kelimenin çok sık kullanıldığını söyleyebiliriz. Müşrikler şöyle dedi, kâfirler şunu söylüyorlar, Ehl-i Kitap şöyle dedi, Allah dedi ki vb. ifade biçimlerine rastlanılmaktadır. Aslında bu şekilde anlatımın, Kur'an'ın oluşum sürecinde, karşılıklı iletişim durumundan kaynaklanan bir anlatım biçiminin metne yansımından başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Kur'an'da konuşan genel olarak Allah'tır. Peygamber de çoğu zaman Allah'ın sözünü insanlara aktaran konumundadır. Allah, Peygambere bazı iletileri iletmesi için hitaben *de ki* şeklinde emir kipiyle hitap etmektedir.¹¹⁷ Bu kullanımların ise Peygamberin vahiy konusunda herhangi bir dahlinin olmadığı, vahyin içeriğine ne kelime ne de cümle düzeyinde tasarrufta bulunamayacağı anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında Peygamber muhataptır, hitabı alır; bu anlamda konuşan ve düşündüğünü söyleyen bir kimse değildir.¹¹⁸

Kur'an-ı Kerim'de Allah'tan insanlara bir söz mahiyetinde olan vahyi nitelemek için bu kelimenin seçildiğini görmekteyiz. Bu kelimenin seçimi Kuran'ın sözlü karakterini göstermesi bakımından anlamlıdır. "*Doğrusu biz, senin üzerine ağır bir söz (kavl) bırakacağız.*"¹¹⁹ Burada dikkat edilirse Allah kendi vahyini, insanların konuşma hareketlerinin en yaygın kelimelerinden olan *kavl* kelimesiyle ifade etmektedir.¹²⁰ Her ne kadar burada *kavl* kelimesi bir sıfatla (ağır) nitelendirilse de insanların konuşmasını anlatan ve niteleyen bir sözdür. *O (Kur'an) elbette (hak ile batılı) ayırt edici bir sözdür.*"¹²¹ Yine Kur'an'da Cebrail'in Peygambere getirdiği vahiy söz kelimesiyle ifade edilmiştir. "*(Andolsun bunlara) ki o, değerli bir elçinin (Cebrail'in) sözüdür. O (elçi) Güçlüdür, Arşın sahibi (Allah) katında yücedir.*"¹²² Dolayısıyla bu kelimenin vahyi nitelemek ve anlatmak için seçilmesinin vahyin, nihayetinde Allah'tan insanlara bir söz olduğunu göstermesi bakımından önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü vahyin nite-

117 Bkz. 112.İhlas,1; 113.Felâk, 1; 114.Nâs,1; 109.Kâfirun,1.

118 Subhi es-Salih, *Mebâhis fî ulumi 'l-kuran*, Dersaadet t.y., s.30.

119 73.Müzzemmil,5. Bu ayette *kavl* kelimesi vahiy veya mesaj anlamında kullanılmış olup, nihayetinde vahiy söz olarak nitelendirilmiştir.

120 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.145.

121 86.Tarık,13. Zemahşeri bu ayeti açıklarken zamirin Kur'an olduğunu, Kur'an'ın ise hak ve batılı ayırıcı olduğunu vurgular. Bkz. ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV/723.

122 81.Tekvir, 19.

lenmesi için bu kelimenin seçilmesi, aynı zamanda vahyin bir hitap ve uygulamaya dönük bir söz olduğunu da gösterir.

Nutk Kelimesi: *Na-ta-ka* kelimesi lügatlerde konuşma anlamına gelen bir kelimedir. Kulağın işittiği ve dille ortaya çıkan kesik sesler olarak tanımlanmıştır. Nutk kelimesi genellikle insan için kullanılmaktadır; insan dışındaki varlıklar için ancak istiare olarak kullanılmaktadır. Konuşan anlamına gelen *natık* ve susan anlamına gelen *samit* kelimelerini ele alacak olursak sesli olana natık (konuşan) ses olmayan ise samit (susan) kelimeleriyle ifade edilir.¹²³ Hayvanlar için natık kelimesi ancak sınırlı durumlarda kullanılmaktadır. Kullanılsa bile teşbih olarak kullanılmaktadır.¹²⁴ Dolayısıyla nutk kelimesi insanın konuşma yeteneği için kullanılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de *nutuk* kelimesi putların konuşması,¹²⁵ insanların konuşması,¹²⁶ kitabın gerçeği söylemesi,¹²⁷ Peygamberin hevasından konuşmadığı,¹²⁸ Allah'ın her şeyin konuşturucusu olduğu¹²⁹ ve kuşların dilini (mantık) ifade etmek için kullanılmıştır.¹³⁰ Anladığımız kadarıyla nutk kelimesi, insan ve mecazen bazı varlıkların konuşma yetisini anlatmak için kullanılmıştır. Allah'ın vahiy aracılığıyla konuşması için bu kelime kullanılmamıştır.

Kelam kelimesi: Konuşma ve söze ait kelimelerden biride kelam kelimesidir. Kelam kelimesi lügatlerde konuşmak ve söz anlamlarına gelmektedir.¹³¹ Kur'an'a göre vahiy Allah'ın kelamı olarak nitelendirilir. Kur'an'da göze çarpan diğer bir özellik ise Allah'ın konuşma eylemi için *kavl* kelimesinin kullanılmayıp kelam kelimesinin kullanılmış olmasıdır. Nitekim İslam düşüncesinde Kur'an için *kelamullah* dendiği halde *kavlullah* ifadesi kullanılmamıştır.¹³²

123 el-İsfehani, el-Müfredat, s.498. İbn Manzur, *Lisanu'l-arap*, X/354.

124 el-İsfehani, el-Müfredat, s.498.

125 37.Saffat,92; 21.Enbiya,63-65.

126 51.Zariyat,23; 27.Neml, 85; 77.Mürselat, 35.

127 23.Müminun, 62; 45.Casiye, 29.

128 53.Necm,3.

129 41.Fussilet, 21. "Derilerine: niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?" dediler. Derileri: herşeyi konuşturan Allah bizi konuşturdu. İlk defa sizi o yaratmıştı, işte ona döndürülüyorsunuz." Bu ayette görüldüğü gibi ahirette derilerin Allah tarafından konuşturulması anlatılmaktadır.

130 27.Neml,16 "Süleyman Davud'a mirascı oldu ve dedi ki: "Ey insanlar, bize kuşların dili öğretildi. Ve bize her şeyden bir pay verildi. İşte bu apaçık bir lütuftur."

131 İbn Manzur, *Lisanu'l-arap*, XII/522-523. el-İsfehani, el-Müfredat, s.441-442.

132 Kelam kelimesi hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Abdulgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s.227-239.

Ve eğer ortak koşanlardan biri güvence dileyip yanına gelmek isterse, onu yanına al ki, Allah'ın sözünü (kelamullah), işitsin; sonra onu güven içinde bulunacağı yere ulaştır. Böyle yap çünkü onlar bilmez bir topluluktur.¹³³

Bu ayetten de anlaşıldığı gibi Allah'ın kelamı, Allah'ın konuştuğu, Peygambere söylediği ve vahyettiği sözlerdir.¹³⁴

Şimdi (Ey müminler) siz, bunların size inanmalarını mı umuyorsunuz? Oysa bunlardan bir grup var ki, Allah'ın sözünü iştirirlerdi (kelamullah) de düşünüp akıl erdirdikten sonra, bile bile onu değiştirirlerdi.¹³⁵

Bu açıdan bakıldığında vahyinde bir konuşma çeşidi olduğu ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde Kur'an vahyini anlatmak için kelam (konuşma) kelimesi kullanılmazdı. Bundan dolayı vahiy Allah kelamı olması bakımından esrarengiz gibi gözükse de kelam yani bir çeşit konuşma olarak isimlendirilmesi, insan konuşmasının bütün özelliklerini üzerinde taşıdığı anlamına gelmektedir.¹³⁶

İşte o elçilerden kimini kiminden üstün kıldık. Allah onlardan kimine konuştu, kimini de derecelerle yükseltti...¹³⁷

Daha önce sana anlattığımız elçilere ve sana anlatmadığımız elçilere de (vahyetmiştik). Ve Allah Musaya'da konuşmuştu. (kellemallahu).¹³⁸

Bundan dolayı sonraki kalamcılar Musa'ya "kelimullah" demişlerdir; yani Allah'ın doğrudan kendisine hitabetmek lütfunda bulunduğu insan demektir.¹³⁹ Kelam kelimesinin Kur'an'da kullanımları çoktur. Bazen Allah'ın Peygamberlerle konuşmasını ifade etmek için,¹⁴⁰ insanın insanla konuşmasını nitelemek için,¹⁴¹ Allah'ın kelamı olarak,¹⁴² Hz. İsa için Allah'ın kelimesi olarak bahsedilmektedir.¹⁴³ Ayrıca mecazen

133 9.Tevbe,6.

134 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.140-141.

135 2.Bakara, 75.

136 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.145.

137 2.Bakara, 253.

138 4.Nisa, 164.

139 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.154.

140 2.Bakara, 253; 4.Nisa, 164; 7.Araf,143 Bu ayetlerde Allah'ın Musa ile konuşmasından bahsedilmektedir.

141 19.Meryem,26;3.Âl-i İmran,415.Maide,110.

142 48.Fetih,15; 2.Bakara,75; 9.Tevbe, 6-40; 6.En'am,115-158; 7.Araf,137-144; 31.Lokman,27 burada kullanılan kelam kelimesi Allah'ın vahyettiği sözler olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Allah'ın konuşması aynı zamanda vahiydir. Çünkü Allah'ın insanlarla konuşması ancak vahiyle, perde arkasından ve bir elçi vasıtasıyla konuşmaktadır. 42.Şûrâ,51 (Allah) buyurdu ki: "Ey Musa, ben mesajlarımı ve *konusmamla* seni insanların başına seçtim; sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol!" 7.Araf, 144. Burada Allah'ın konuşması aynı zamanda vahiy anlamına gelmektedir.

143 3.Al-i İmran, 39-45; 4.Nisa, 171. Bu ayetlerde İsa hakkında Allah'tan bir söz olarak bahsedilmektedir. Melekler demişti ki Ey Meryem Allah seni kendisinden bir *kelime* ile müjdeliyor: Adı Mer-

ahirette ellerin konuşmasından¹⁴⁴ bahseden ayetlerde vardır. Kelam kelimesi hüküm anlamına da kullanılmaktadır. Çünkü her hüküm, niteliğinde doğruluk değeri olmasından dolayı ister söz ister fiil olsun kelime olarak isimlendirilir.¹⁴⁵ Kur'an'da sözün gerçekleşmesi anlamında kullanılan bazı ayetler de vardır.

Böylece Rabbini inkar edenler hakkındaki “onlar ateş halkıdır” sözü yerini bulmuş oldu.¹⁴⁶

Yüce olan, yalnız Allah'ın sözüdür. (Kelimetullah) Allah daima üstündür, hüküm ve hikmet sahibidir.¹⁴⁷

Sonuç olarak Kur'an'da kullanılan kelam kelimesi, Allah'ın vahyini nitelemek için kullanılan kelimelerden biridir.

Ne-da Kelimesi: Kur'an-ı Kerim'de sesle ilgili olarak kullanılan kelimelerden biride nida kelimesidir. Bu kelime lügatlerde seslenmek, ses vermek, bağırarak, haykırmak, sesi yükseltmek, nida etmek anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁴⁸ *Neda* kelimesi rutubet anlamına gelen neda kelimesinden türetilmiştir. Nida kelimesi, ses için mecaz olarak kullanılmaktadır. Çünkü insanın ağzındaki ıslaklık çoğaldığı vakit onun sözünün de iyi olduğu konusunda bir görüş mevcuttur. Dolayısıyla *nida* kelimesi bu özelliğinden dolayı ses için de kullanılmaktadır.¹⁴⁹ Ayrıca manası düşünülmeden çıkarılan sesleri ifade etmek içinde *neda* kelimesi kullanılmaktadır.¹⁵⁰ *Neda* kelimesinde uzaktan seslenmek anlamına gelmesinden dolayı genellikle sesin varlığını ifade etmek için bu kelime kullanılmaktadır. Bu sebeple Allah ile Peygamberler arasında iletinin sağlanması bazen bu kelimeyle ifade edilmiştir. İnsanların İslam'dan önce Mekke'de toplanıp kendi aralarında birtakım meseleleri konuştuklara yerlere Daru'n-Nedve ismi verilmekteydi.¹⁵¹ Çünkü buralarda insanlar günlük işlerini konuşmalarından ve üzerinde tartışmalarından dolayı bu isimle anılır olmuştur.

Ne-da kelimesi aşağı yukarı *kelleme* (konuşmak) manası taşımaktadır. Konuşmak

yem oğlu İsa Mesih'tir. Dünyada da ahirette de yüzde (şerefli) ve (Allah'a) yakın olanlardır. 3. Al-i İmran. Genellikle Hristiyanlar Allah'ın Hz. İsa'ya yazdığına değil konuştuğuna inanırlar.

144 36. Yasin, 65.

145 el-İsfehani, *el-Müfredat*, s.442.

146 40. Mü'min, 6. Benzer kullanımlar için bkz. 10. Yunus, 19-96; 11. Hud, 119 bu ayetlerde kelime terimi verilen bir sözün gerçekleşmesi yani hüküm anlamında kullanılmıştır.

147 9. Tevbe, 40; Kelam kelimesinin çeşitli anlamları için bkz. İbn Hişam el-Ensari, *Şerhu Şüzuru'z-Zeheb*, s.15-20.

148 el-İsfehani, *el-Müfredat*, s.488.

149 el-İsfehani, *el-Müfredat*, s.489.

150 el-İsfehani, *el-Müfredat*, s.488. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, XV/315-316.

151 el-İsfehani, *el-Müfredat*, s.489. Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekerriyya, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1991, V/412.

fiiliyle arasında ki tek fark ise *neda* kelimesiyle anlatılan konuşmanın mesafeye bağlı oluşudur. İki kişi konuşuyorsa mutlaka birisi uzak mesafede bulunur. Dolayısıyla bu kelime birisine uzaktan konuşmak anlamına gelmektedir. Uzaktan bağıarak konuşmak için mutlaka arada bir mesafenin bulunması gerekir. Bu bakımdan *neda* kelimesi vesvesenin zıddıdır. Vesvese birinin kulağına fısıldamak anlamında kullanılmaktadır.¹⁵² Birinin kulağına fısıldamak için yakın mesafede olmak gerekir. Uzaktan fısıldamak mümkün değildir. Bu açıdan *neda* kelimesi vesvesenin zıddı olarak kabul edilmiştir. Kur’anda *neda* kelimesi ve türevleri Allah’ın bazı Peygamberlerle konuşmasını nitelemek için kullanılmıştır. Âdem, İbrahim ve Musa (a.s) ile konuşma şeklinde bu kelimenin kullanılmış olduğunu görmekteyiz.

Rableri onlara seslendi: “Ben sizi o ağaçtan men etmedim mi ve şeytan size apaçık düşmandır, demedim mi?”¹⁵³

Ona Tur’un sağ yanından seslendik ve onu, özel konuşmak için (kendimize) yaklaştırdık.¹⁵⁴ Oraya gelince kendisine seslenildi: “Ateşin içinde bulunan da, çevresinde olanda mübarek kılındı. Âlemlerin Rabbi Allah eksikliklerden münezzehtir.”¹⁵⁵

Biz ona “İbrahim!” diye seslendik.¹⁵⁶

Görüldüğü gibi *ne-da* kelimesi Allah’ın Peygamberlerle konuşmasını (vahiy) ima etmek için kullanılan kelimelerden birisidir. İçerisinde, uzaktan seslenmek ve muhatapla konuşmak anlamını taşıyan bir kelimedir.

Lisan Kelimesi: İnsanların konuştuğu dil anlamına gelen lisan kelimesi, insanın konuşma organı olarak tanımlanmıştır. Dillerin farklı olması, konuşulan dillerin ve seslerin farklı olmasını göstermektedir. Nasıl ki her insanın göze farklı gelen sureti varsa kulağa farklı gelen sesi de vardır. Burada lisan kelimesi her topluluğun kendine ait olan, konuşulan dili anlamına gelmektedir.¹⁵⁷ Kur’an-ı Kerim’de lisan kelimesi konuşma or-

152 İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s.152-153 Nida kelimesinin istisnai bir kullanımı mevcuttur. “Dinle o gün o çağırıcı (münadi) yakın bir yerden çağırır.” 50.Kaf.41 Ayette görüldüğü gibi buradaki kullanımı arada mesafe olmadan çağrı yapılmaktadır ve bu ayet diğer ayetlerden farklı kullanılmıştır. İzutsu buradaki farkı şöyle açıklar. “Kıyamet günü münadi yani melek, kabirdeki insanları mahşere götürmek için çağırır. İşte o münadinin sesi, işitenlerin kulaklarına öyle bir etki yapar ki yakın olduğu halde sanki uzaktan biri hitabediyormuş gibi gelir onlara.” Aynı eser, s.153.

153 7.A’raf,22.

154 19.Meryem, 52.

155 27.Neml, 8, Ayrıca diğer ayetler için bkz. 20.Tâhâ, 11-12; 28.Kasas,30; 79.Naziat,16-19; 26.Şuâra, 10-11.

156 37. Saffat,104.

157 el-İsfehâni, *el-Müfredat*, s.453. İbn Manzûr, *Lisanu’l-arap*, XIII/385-386.

ganı olan dil (organ)¹⁵⁸ ve bir toplumun konuştuğu dil¹⁵⁹ anlamlarında kullanılmıştır. Bu dil insanlar arasında bildirişimi sağlamaktadır.¹⁶⁰ Kur'an'da Lisan kelimesi Allah'ın konuşmasını ifade eden bir kelime olarak kullanılmamaktadır.

Kur'an Kelimesi: Kur'an kelimesinin hangi anlama geldiği ve hangi isimden türemiş olduğu konularında tam bir uzlaşının olduğunu söylemek zordur. Bu konuda çeşitli görüşler mevcuttur.¹⁶¹ Ebu Ubeyde, Kur'an kelimesinin Allah'ın kitabı için özel isim olduğunu, diğer kitapların bu isimle anılmasının doğru olmadığını, Kur'an olarak isimlendirilmesinin sebebini ise sureleri içinde toplamasına bağlamaktadır. Ebu Ubeyde'ye göre Kur'an kelimesi toplamak ve te'lif (birleştirme) etmek anlamlarına gelmektedir.¹⁶² Yaygın olan görüşe göre Kur'an kelimesinin *kara'a* fiilinden türemiş olduğu kabul edilmektedir. Bunun ise Kur'an'daki yapıya uygun düştüğü söylenebilir. Bu açıdan Kur'an kelimesi okuma eylemine, muhtemelen de ezberden okuma eylemine gönderme yapan bir kelimedir. Kur'an kelimesi, gelen vahiylerin bir bölümünü içine alması, ilk dönemlerde daha muhtemel görünmektedir. Her ne kadar gelen vahiyler ilk dönemlerde yazıya geçirilse de, yazının hafızaya yardımcı olmaktan öte başka bir işlevinin olduğu söylenemez.¹⁶³ Bu durumda özellikle ilk dönemlerde, Kur'an kelimesinin ezberden okuma anlamına geldiği söylenebilir.

Onu senin kalbinde toplamak ve sana okumak (Kur'anehu) bize düşer. O halde sana Kur'an'ı

158 48.Feth,11; 60.Mümtahine,2; 24.Nur,24; 16.Nahl,62. 20.Taha,27; 75.Kıyame,16.

159 46.Ahkaf,12; 26.Şuara,195; 16.Nahl,103; 14.İbrahim, 4 bu ayet mealen şöyledir: "Biz her elçiye kendi kavminin diliyle gönderdik ..." diğer bir ayet ise şöyledir. "Ey Muhammed seni uyarıcılardan olman için apaçık Arapça bir dille gönderdik." 26.Şuara,195.

160 14.İbrahim, 4; 16.Nahl,103; 26.Şuara,195; 46.Ahkaf,12; 30.Rum,22.

161 Bu görüşleri şöyle özetlemek mümkündür. 1.Kur'an kelimesi hiçbir kelimeden türemeyen, hemzesiz okunan, Allah'ın kelamına alem (özel isim) olan bir isimdir. Bu görüşü İmam eş-Şafi (ö.204) ileri sürmüştür. 2.Kur'an kelimesi bir şeyi başka birşeye yaklaştırmak anlamına gelen karane fiilinden türediği iddia edilmiştir. Kur'an sure, ayet ve harfleri içine almasından dolayı bu isimle anılmıştır. Bu görüş ise Eş'ariye aittir. 3.Kur'an kelimesi karain-karine kelimesinden gelmektedir. Ayetlerin birbirlerine doğrulaması, birbirlerine benzemesinin bir karine olduğu ileri sürülerek bu kökten gelmiş olabileceği ileri sürülmüştür. Bu görüş ise el-Ferra'ya aittir. 4.Kur'an kelimesi ruchan ve gufran vezninde olan olan hemzeli okunan bir isimdir. Bu ise okumak (tela) anlamına gelen karae kelimesinden türemiştir. Bu ise mef'ul anlamına gelir. Dolayısıyla Kur'an kelimesi okunan anlamına gelmektedir. Bu görüşü ise İbn Hazm el-Lihyaniye (ö.207) aittir. 5. Diğer bir görüşte Kur'an kelimesi fu'lan veznindedir. Bu ise toplamak anlamına gelen kar'u kelimesinden türetilmiştir. "Suyu havuzda topladım" derken bu kelime kullanılır ve toplamak anlamında kullanılır. Bu görüşü ise Ebu İshak ez-Zeccac (ö.215) ileri sürmüştür. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I/347-348. es-Suyuti, *el-İtkan*, I/112-113. Gerek Suyuti gerekse Zerkeşi yaklaşık olarak bu konuda aynı bilgileri sunmaktadır.

162 Bkz. Mamer el-Müsenna et-Teymi Ebu Ubeyde, *Mecazu'l-kur'an*, nşr., M. Fuad Sezgin, Kahire 1988, II/1-3.

163 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s.158.

okuduğumuz zaman onun okunuşunu (Kur'anehu) takip et.¹⁶⁴

Nasr Hamid Ebu Zeyd'in vurguladığı gibi Kur'an kelimesi tekrar etmek anlamına gelen *karae* fiilinin masdarıdır. Zira Kur'an üzerinde tedvinin kayda değer bir rolü bulunmayan şifahi bir kültür aracılığıyla biçimlenmiştir. Bunun yanı sıra, ilk inen ayet ve surelerde (nazil olan) metne Kur'an ismiyle işaret eden ve onun hem vahyi getiren (Ceb-rail) tarafından hem de muhatap (Peygamber) tarafından okunduğunu gösteren pasajlar mevcuttur.¹⁶⁵ Kur'an lafzının 'tekrar etmek' ve 'ağır ağır okumak' anlamına gelen ayet ise şöyledir.

Kur'an'ı tane tane oku.¹⁶⁶

Cahız, Kur'an'ın kendi bütünü, sure, ayet fasıla gibi birimleri için kullandığı isimlerin onu kültürdeki diğer metinlerden farklı olduğunu vurgulayacak nitelikte isimler olduğunu tespit etmiştir. Vahyin alınışında ve okunuşundaki şifahilik sebebiyle Kur'an'ın kütürle örtüştüğü, fakat kendisinin metinsel birimlerine işaret eden isimleri seçiş yönüyle kültürel metinlerden ayrıldığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁷

Allah kitabını Arapların sözlerinin tamamı veya bir kısmı için kullandıkları isimlere aykırı olarak farklı isimler koymuştur. Onlar sözlerinin tamamına divan dedikleri gibi Allah Kur'an ismini, metnin bir bölümünü ifade eden kasideye karşılık sure, beyte karşılık ayet, kafiye karşılık, fasıla ismi verilmiştir.¹⁶⁸

Dolayısıyla Kur'an kelimesinin okunan, tekrarlanan anlamına daha yakın olduğu söylenebilir. Ragıp el-İsfehani bu kelimeyi açıklarken *kufran* ve *ruchan* kelimeleri gibi masdar olduğunu söyleyerek İbn Abbas'tan gelen haberleri nakleder. Ona göre nasıl ki Tevrat ismi Musa'ya inen kitap için, İncil İsa'ya inen kitap için özel isim olduysa Muhammed'e indirilen kitap için özel isim olmuştur.¹⁶⁹ Muhammed Hamidullah ise Kur'an kelimesinin Arapça olduğunu ve özellikle okumak anlamına geldiğini ve müslümanlarında Allah'ın vahyedilmiş sözü olarak algıladıklarını belirtir.¹⁷⁰ Bütün bunlar göstermektedir ki özellikle ilk dönemlerde yazılı bir metinden daha çok okunan (ezberden) bir mesajdan söz edebiliriz. Etimolojik olarak *el-Kur'an* kelimesi bir başkasına

164 75.Kıyame,17-18.

165 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.78.

166 73.Müzzemmil,4.

167 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.78.

168 es-Suyuti, *el-İtkan*, I/111.

169 el-İsfehani, *el-Müfredat*, s. 400.

170 Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s.11. Fahreddin er-Razi Kur'an kelimesinin okunan bir şey olduğunu ve Kur'an kelimesinin okunan anlamına geldiğini vurgular. er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, XV/191-192.

okudu veya tilavet etti fiilinden türetilmiş olup en doğrusu okuma anlamına gelmektedir. Kur'an ismi özellikle *el* belirteciyle gelmesi durumunda tilavet veya söylem/ hitabe anlamına gelmektedir.¹⁷¹ Çünkü Kur'an kelimesi vahyin sonlarına doğru azalma eğilimi gösterir. Ayrıca namazın farz kılınmasıyla beraber kullanılmaya başlayan bir kelime olması daha muhtemel görünmektedir. Çünkü gelen vahiylerin namazlarda ezberden okunması gerekiyordu.

Özellikle batılı çevreler tarafından Kur'an kelimesi, genellikle vahyin sözlü niteliğine gönderme yapan bir kelime olarak algılanmaktadır. Bu açıdan Kur'an kelimesinin, ezberden okumak ve tekrarlamak anlamına daha yakın olduğu dile getirilmektedir. Vahiy, önce Peygamber tarafından, daha sonra da ona inananlar tarafından ezberden okunduğu, buna bağlı olarak Kur'an kelimesinin ezberden okunan veya ezberden okunan parça anlamında çevrilmesinin daha tutarlı olacağı görüşü ağırlıktadır. Her ne kadar bu kitap Mushaf haline gelse de müslüman dindarlık ve pratik hayatında merkezi bir öneme sahip olduğu ve sözlü karakterini günümüze kadar koruduğu konusunda genel bir uzlaşının varlığı dikkat çekmektedir.¹⁷² Kur'an'ın yazılı bir metinden daha çok sözlü bir mesaj olarak algılandığını gösteren ayetlerin yanı sıra Peygamber tarafından okunduğunu gösteren ve muhataplar tarafından dinlendiğini gösteren pasajlarda mevcuttur.

Sana kâğıt üzerinde yazılmış olarak bir kitap indirseydik de onu elleriyle yoklasaydılar, herhalde o küfürlerinde inat edenler yine diyeceklerdi ki 'bu apaçık bir sihirden başka bir şey değildir.'¹⁷³

... Kur'an okuduğunda kovulmuş olan şeytan'ın şerrinden Allah'a sığın.¹⁷⁴

... Kur'an okunsa ona kulak verin ve sessizce dinleyin ki Allah'ın sevgi ve şefkatine erişesiniz.¹⁷⁵

Kur'an'ı Kerim'in ilk müslümanlar tarafından sözlü olarak algılandığına dair bir takım deliller mevcuttur. Kur'anda yüzlerce defa tekrar eden "kul" *de ki* kelimesinin kullanımında bunu izlerini görmek mümkündür. Peygamber tarafından sözlü olarak aktarılan bir durumda olduğunu görmekteyiz. İkinci olarak Kur'an'da 63 defa geçen ezberle okumak ve takip etmek anlamına gelen *tela* kelimesinin kullanımlarında da Kur'an'ın sözlü boyutunu görmek mümkündür.¹⁷⁶

171 Esed, *Kur'an Mesajı*, Önsöz, s.26.

172 Graham, *Beyond the Written Word*, s.88.; Jacques Bergue, "The Koranic Text: From Revelation to Compilation", s.22.;

173 6.En'am,7.

174 16.Nahl, 98. Bu konuda diğer ayetler için bkz. 10.Yunus,61; 17.İsra,45; 27.Neml,92; 87.A'la,6; 96.Alak,1.

175 7.A'raf, 204. Diğer kullanımlar için bkz. 47.Muhammed, 24; 84.İnşikak,21.

176 Graham bu ayetlerden yola çıkarak Kur'an'ın sözlü bir metin olduğu, sözel yönünü bazı ayetlerle

Bunlar Allah'ın ayetleridir; bunları sana gerçek ile okuyoruz. Elbette sen gönderilen elçilerden-sin.¹⁷⁷

Size Allah'ın ayetleri okunmakta ve O'nun Elçisi de aranızda iken nasıl inkar edersiniz.? Kim Allah'a sarılırsa muhakkak ki o doğru yola iletilmiştir.¹⁷⁸

Özellikle Kur'an'da kullanılan iki ayette, Kur'an'ın gerçek anlamda sözlü olduğunu, bir nesne olmayıp bir etkinliği dile getirdiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁹

Güneşin sarkmasından (aşağı kaymasından) gecenin kararmasına (yatsı vaktine) kadar namaz kıl ve sabahın Kur'an'ın (1, uzunca Kur'an okunan sabah namazını) da (unutma). Çünkü sabah Kur'an (okuması) görülecek şeydir.¹⁸⁰

Ey Muhammed onu hemen okumak için dilini depreme. Onu senin kalbinde toplamak ve (sana) okumak bize düşer. O halde sana Kur'an'ı okuduğumuz zaman onun okunuşunu izle.¹⁸¹

2. Yazıya İlişkin Bazı Kelimeler ve Anlamsal İçerikleri

Kırtas Kelimesi: Kırtas kelimesini kâğıt olarak anlayanlar olduğu gibi, maddesi ne olursa olsun üzerine yazı yazmaya elverişli sahife olarak algılayanlarda olmuştur. Cevad Ali'ye göre *kırtas* kelimesinin Kur'an'da kullanılması, Arapların bunun mahiyeti hakkında birtakım bilgilere sahip oldukları anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak Kırtas kelimesinin Arabistan'a Mısır ve Şam bölgesinden girmesi daha muhtemel görülmektedir. Çünkü Mekke ve Batı Arabistan bölgesinin ticaret merkezi olması ve diğer bölgelerle ticaret ilişkilerinin olması bunu doğrulamaktadır. Zaten bu kelime Yunanlılarda *chartes* olarak kullanılan bir kelimedir.¹⁸² Bu kelime üzerine yazı yazılan nesne anlamına gelmektedir.¹⁸³ Özellikle parşömen veya kâğıt anlamında kullanılmaktadır. Jeffery bu kelimenin Kur'an'ın iki pasajında kullanıldığını, burada ise ilahi vahiylerin yazılmış olduğu malzemeye verilen isim olduğunu belirtir. Müslüman otoritelerin bu kelimeyi açıklamak için çok az çaba sarfettiklerini, bu kelimenin yabancı kökenini bazılarının fark ettiklerini bunun ise zaten kelimenin yazımında bulunan belirsizliğin işaret ettiğini vurgular. Eski şiirlerde geçmesinin en eski alınan yabancı kelimeleden birisi olduğunu gösterdiği ve muhtemelen de Arapların bu kelimeyi daha kültürlü kuzey komşularından almış oldukları iddialar arasındadır. Grekler'den mi yoksa başka milletlerden mi

desteklemeye çalışmaktadır. Bkz. Graham, *Beyond the Written Word*, s.91.

177 2.Bakara,252.

178 3.Al-i imran,101. Diğer kullanımlar için bkz. 3.Al-i imran,108-164; 8.Enfal,2-31; 19.Meryem,58.

179 Graham, *Beyond the Written Word*, s.92.

180 17.İsra,78.

181 75.Kıyame, 16-19.

182 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VIII/261-262; Cevad Ali'nin vermiş olduğu bilgilere göre Şam bölgesinde bazı Yunanca kelimelerin kullanılması söz konusudur. Cahili Arapların kırtas kelimesini Yunanlılardan alarak kullandıklarını ve burada kendi dillerine uygun bir halde kullanmışlardır.

183 el-İsfehani, *el-Müfredat*, s.402.

alındığı konusunda birtakım tartışmalar mevcuttur.¹⁸⁴ Watt ise bu kelimenin Yunanca yaprak veya papirus anlamına gelen *chartes* kelimesinden alındığını vurgular.¹⁸⁵ İbn Kuteybe de *kırtas* kelimesini sahife anlamıyla karşılayarak verir.¹⁸⁶ Kur'an-ı Kerimde *kırtas* kelimesi çoğul ve tekil olarak iki yerde kullanılmıştır.

Biz sana (Ey Peygamber) kâğıt üzerine yazılmış bir kitap göndermiş olsaydık ve onlar da ona el-leriyle dokunmuş olsalardı, inkâr edenler “Bu sihirden başka bir şey değildir.” derlerdi.¹⁸⁷

Burada geçen *kırtas* kelimesi sahife kelimesiyle açıklanmaktadır.¹⁸⁸ Ayet Kâfirlerin yazılı bir kitap veya sahife taleplerine karşı bir cevap mahiyetindedir.

Allah'ı şanına yaraşır biçimde tanıyamadılar, zira Allah insana bir şey indirmede dediler. De ki: “Öyleyse Musa'nın insanlara nur ve yol gösterici olarak getirdiği ki siz onu parça parça kâğıtlar halinde getirip gösteriyorsunuz, çoğunu da gizliyorsunuz- ve ne sizin ne de babalarınızın bilmediği şeylerin size öğretildiği kitabı size kim indirdi?” “Allah” de sonra bırak onları, daldıkları bataklıkta oynadursunlar.¹⁸⁹

Kuran-ı Kerim bize Yahudilerin fiziki elle tutulur bir metne sahip olduklarını haber vermektedir.¹⁹⁰ Buda bize göstermektedir ki onlar, Yahudilerin bazı yazılı metinlerini bilmekteydiler.¹⁹¹ Özellikle Peygamber dönemindeki yazılı malzemeler sayılırken *kırtas* (scroll) kelimesine rastlanmaz. Bu kelimenin sayılmaması, papirus veya kâğıt malzemelerinin bilinmediği veya vahyin yazılması aşamasında en azından kullanılmadığı anlamına gelmektedir.¹⁹² Muhammed Hamidullah'ın da belirttiği gibi o devirde henüz kâğıt mevcut değildi. Mevcut olmamasının farklı nedenleri olsa da -pahalı olması- gibi hicretten önce Mekke'li Müslümanlar, sonrasında Medine'li Müslümanlar kendi imkânlarına göre bulabildikleri yazı malzemelerine gelen vahiyleri yazıyorlardı.¹⁹³ Vahiy süreciyle ilgili rivayetlere bakılacak olursa, *kırtas* kelimesinin sayılmaması bu kelimenin bi-

184 Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute Barado, Kahire 1938, s.235- 236.

185 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s.47.

186 İbn Kuteybe, *Tefsiru Garibu'l-Kur'an*, tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1978, s.150.

187 6.En'am, 7. Süleyman Ateş de “kâğıt üzerine yazılı bir kitap” şeklinde ayetin anlamını vermiştir. *Kırtas* kelimesini yazılı olan şey karşılığında kullanmıştır. Bkz. Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*.

188 Bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, V/150-151.

189 6.En'am,91. Bu ayet Kitab-ı Mukadesi dil ucu ile itiraf eden “sadece bir kâğıt paçası” olarak niteleyen yani kendi hayatları için fazla önemi olmayan bir nesne olarak değerlendiren kitab-ı mukades izleyicilerine hitap etmektedir. Esed, *Kur'an Mesajı*, s.243.

190 6.En'am, 91.

191 Daniel A. Madigan, *The Qur'an Self-Image-Writing and Authority in İslam's Scripture*, Princeton and Oxford, 2001, s.210.

192 Madigan, *The Qur'an Self-Image*, s.15.

193 Hamidullah, *Kur'an'ı Kerim Tarihi*, s.43.

linse bile kullanılmadığını gösterir.

Kitap Kelimesi: Kitap kelimesi Kur'anî kavramların en önemli odak kelimelerinden biridir. Çünkü bu kavram kutsal metin kavramının tabiatının tanımlanması ve İslam'ın diğer dinlerle ilişkilerinin tanımlanması açısından önemli gözükmektedir. Peygamberin gelen vahiyleri yazdırması en azından ileride ümmetine bir kitap bırakma düşüncesinin olduğunu gösterir. Fakat vahiy sürecinde gelen vahiylerle mushaf muamlesi yapmaktan çok sözlü olarak aktarılan ve okunan bir metin olarak bakılması daha mümkün gözükmektedir.

K-t-b kelimesi lügat olarak derinin deriyle dikilmek suretiyle birleştirilmesi anlamlarına gelmektedir. Buradan hareketle yazmak suretiyle harflerin birbirleriyle birleştirilmesi için bu kelime kullanılır olmuştur.¹⁹⁴ Kur'an'da genellikle *k-t-b* ve fiil formundaki türevleri Allah'ın ve Meleklerin faaliyetlerini içine alan bir kelimedir. Genellikle bu kelime ilahi yetkenin birşeyi üzerine alması, yapması veya herhangi bir konunun ilahi bilginin kapsamı içerisinde olduğunu göstermek amacıyla kullanılmaktadır. Allah'ın bir şeyi üzerine alması anlamında yazma fiili Medine döneminin sonlarına tekabül etmektedir. İlahi bilginin yazılması ise çeşitli zamanlarda ortaya çıkmaktadır. Kur'an'da bu kelime gerek fiil olarak gerekse isim olarak en çok kullanılan kelimelerden biri olarak göze çarpmaktadır.

İnsanlara ait iyi fiillerin yazılması¹⁹⁵ kötü fiil ve düşüncelerin kaydedilmesi¹⁹⁶ ve bütün fiillerin yazılıp kayıt altına alınmasını ifade eden ayetler¹⁹⁷ bu kelimeyle dile getirilmiştir. Ayrıca bu kelime farz, hüküm ve kader, bildirmek amacıyla da kullanılmaktadır.¹⁹⁸ Kur'an'da *k-t-b* kelimesi ve türevleri çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Bu kullanımlardan birisi Allah'ın bir şeyi kendi üzerine ve insanlara farz kılması anlamında kullanılmasıdır. Bu ayetlerde *k-t-b* kelimesinin anlamı hüküm vermek, bir şeyi belirlemek anlamları daha belirgindir. Bunlardan birisi farz kılmak ve yükümlülük anlamlarında kullanılmasıdır. Gerek Allah'ın insanlara, gerekse kendi üzerine bazı şeyleri farz kılması

194 el-İsfehâni, *el-Müfredat*, s.465. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, I/701.

195 3.Al-i İmran,53; 5.Maide 83; 9.Tevbe,120,121; 21.Enbiya, 94.

196 3.Al-i İmran,181; 4.Nisa, 81;10.Yunus, 21; 19.Meryem, 79; 43.Zuhruf,19,80; 78.Nebe,29.

197 36.Yasin,12; 82.İnfitar,11 Bu konuda daha sistematik bir çalışma için bkz. Madigan, *The Qur'an Self-Image*, s.108.

198 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, I/699. Kur'an'da kitap kelimesinin kullanımlarını Nisaburi (ö.430) 14 alt başlığa ayırmıştır. Buna göre kitap kelimesi kullanıldığı yerlere göre Kur'an, Tevrat, Sahifeler, Levh-i Mahfuz, yazı, beklemek anlamında süre, Zebur, Farz, İncil, kaza vb. anlamlarına gelmektedir. Bkz. İsmail b. Ahmed en-Nisaburi, *Vucuhu'l-kur'ani'l-kerim*, tahk.: Fatıma Yusuf el-Hıyemi, Daru's-Seka, Beyrut 1996, 273-274.

anlamında kullanılan ayetlerdir.

Herhangi birinize ölüm yaklaştığında, eğer arkasında yeterli bir servet bırakıyorsa, ebeveynine ve diğer yakın akrabalarına uygun şekilde vasiyette bulunmak size *farz kılındı*. [Kütübe aleyküm] Bu Allah’a karşı sorumluluk bilinci duyanlara için bir yükümlülüktür.”¹⁹⁹

De ki: “Göklerde ve yerde olanlar kimindir?” Allah’ındır” de o rahmet etmeyi kendi üzerine *almıştır...*” [ketebe ala nefsihi]²⁰⁰

Şeytan hakkında, “her kim onu dost edinirse mutlaka o kimseyi saptırır ve onu cehennem azabına sürükler” diye yazılmıştır.²⁰¹

Allah’ın ve meleklerin insana ait iyi, kötü fiil ve düşünceleri kaydetmeleri ve bunun yanı sıra bütün fiillerin yazılması, kaydedilmesi anlamlarında kullanılmasıdır. Burada kaydedilmesi aslında Allahın bilgisi dâhilinde biliniyor anlamında kullanılmaktadır.

Şu halde kim mümin olarak bir salih amel işlerse, çalışması asla inkâr edilemez. Şüphesiz biz onu yazmaktayız.²⁰²

Şüphesiz biz ölülerini mutlaka diriltiriz. Onların yaptıkları ve bıraktıkları eserleri yazarız. Biz her şeyi apaçık bir kitapta bir bir kaydetmişizdir.²⁰³

Yukarıda vermiş olduğumuz ayetlerde *k-t-b* fiil formu genellikle hüküm, farz kılmak, insana ait davranışların Allah’ın bilgisi dâhiline olduğunu ve levh-i mahfuzda kaydedilmesi, saklı olması anlamlarına gelmektedir. Bunlardan hiç birisi insanın yazma fiiline karşılık gelmemektedir. Bunun yanı sıra Kur’an’da insanların yazma eylemlerine atıfta bulunan ayetlerde vardır.²⁰⁴ Bunlar borçların yazılması ve kölelerle yapılan antlaşma konularında geçen ayetlerdir.

Eğer yolculukta olurda bir yazıcı bir yazıcı bulmazsanız, o zaman alınmış olan rehineler yeterlidir. Eğer birbirinize güvenirseniz kendisine güvenilen kimse emanetini (borcunu) ödesin ve rabbi Allah’tan sakınsın. Bir de şahitliği gizlemeyin. Kim şahitliği gizlerse şüphesiz onun kalbi günahkârdır. Allah yaptıklarınızı hakkıyla bilir.²⁰⁵

Yahut gayb (Levh-i Mahfuz) kendi yanlarında da onlar mı (bundan aktarıp) yazıyorlar.²⁰⁶

Bilindiği gibi geçmiş dönemlerde kendilerine vahiy ve kitap verilenler Ehl-i Ki-

199 2.Bakara, 180. Diğer kullanımları için bkz. 2.Bakara,175.183.216.246; 4.Nisa,24.66.77; 5.Maide,32, 45; 7.A’raf, 145; 57.Hadid, 27.

200 6.En’am, 12, Aynı surenin 54. ayetinde de benzer bir kullanım vardır.

201 22.Hac,4.

202 21.Enbiya,94.

203 36.Yasin,12. 9.Tevbe,121; 5.Maide, 83; 3.Ali İmran 181; 43.Zuhruf, 19-80; 19.Meryem, 79; 10.Yunus,21; 36.Yasin 12; 82. İnfitar,10-12; 7.Araf,145.

204 24.Nur,33; 2.Bakara,282.

205 2.Bakara,283 Benzer kullanımlar için bkz. 2.Bakara,79-282; 24.Nur,33; 25.Furkan,5; 52.Tur,41 vb. bu ayetler insanların yazma fiillerine referans olan ayetlerdir.

206 68.Kalem, 47.

tap olarak isimlendirilmiştir.²⁰⁷ Yahudi ve Hristiyanların vahye muhatap olmaları ve bununla birlikte kutsal bir kitaba sahip olmaları böyle bir isimlendirmeye haklılık kazandırmaktadır. Aslında Ehl-i Kitab'ın da kendilerinin kutsal bir kitaba sahip olmalarından dolayı bunu ümmilere karşı bir övünç meselesi haline getirdikleri anlaşılmaktadır.²⁰⁸

Kur'an vahyine verilen isimlerden biriside kitap kelimesidir.²⁰⁹ “Rabbinin kitabından sana vahyedileni oku! Onun sözlerini değiştirecek hiç kimse yoktur. Onun dışından asla hiçbir sığınak bulamazsın.” Ayette de görüldüğü gibi inen vahiyler kitap olarak isimlendirilmeye başlamıştır. Kur'an'ın kitap olarak isimlendirilmesi ayetlerin iniş sırasına göre 38. Sure olan Sâd suresinin 29. ayetidir.²¹⁰ Aslında Kur'an'ın *Muallakay-ı Seb'a* ve Kâbe duvarlarına asıldığına dair haberler sayılmazsa Arap kültür tarihindeki ilk yazılı belge olduğu konusunda birtakım görüşler vardır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an metnini Arap kültüründeki sözlü dönemle yazılı dönem arasındaki ayırıcı bir halka olarak kabul etmek mümkündür.²¹¹ Ebu Zeyd'in bu görüşlerine katılmakla birlikte bu konuda Kur'an metniyle birlikte daha kitabi bir topluma doğru gidildiği söylenebilir. Bu ayetle birlikte inen ayetlerin kitap olarak isimlendirilmesi Kur'an isminin yanı sıra kitap kelimesinin kullanımı, bize birtakım ipuçları vermektedir. Kaldı ki Arap yarımadasında Ehl-i Kitab olarak bilinen yahudi ve hristiyanların varlığı dikkat çekicidir. Bazı ayetlerde Ehlü'l-Kitap tamlaması ümmiyyun sıfatının karşısı olarak kullanılmaktaydı.

Musa'ya kitabın verilmesinden bahseden ayetlerin yanı sıra, Ehl-i Kitab şeklinde Hristiyan ve Yahudilere gönderme yapan ayetler de vardır. Ayrıca kitabın indirilmesinden bahseden ayetlerle birlikte, doğrudan kitap olarak bahsedilen ayetlerde mevcuttur. Bu ayetlerde aslında inen vahiylerin bir kitap olarak isimlendirilme düşüncesi dikkat çekmektedir. Ayrıca gelen vahiylerin de kitap olarak isimlendirilmesi mümkündür. Kaldı ki zaten kitap kelimesinin diğer kullanımları ilahi bilgiyle yakından ilişkili olması böyle bir çıkarımı destekler mahiyettedir. Kitap kelimesi yazılı sahife anlamında kulla-

207 Bu kullanımların bazıları için bkz. 3.Al-i İmran, 64.113.119.ayetler.; 5.Nisa,77. vb.

208 3.Al-i İmran,75; Söylemiş olduğumuz düşünce bu ayetten dolayı olarak anlaşılmalıdır. Ehli kitap-tan bazılarının borçlarını ödememe gerekçeleri “ümmilere karşı bir sorumluluğumuz yoktur” diye-rek dile getirilmektedir. Muhammed Esed buradaki ayeti “kitap ile ilgisi olmayan bu halk[a yaptığımız hiçbir şey]den dolayı bize bir suç yüklenemez” şeklindeki iddialarının bir sonucudur.” Şeklinde ayeti açıklamıştır. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s.103.

209 18.Kehf,1, 27; 39. Zümer,1, 2, 41; 40.Gafir,2; 41.Fussilet,13, 41 vb.

210 “Bu Kur'an, Bizim, ayetleri üzerinde düşünmeleri ve akıl sahiplerinin öğüt almaları için, sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.” 38.Sâd, 29. Bkz. Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.79.

211 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.79.

nılmaktadır.²¹² Kur'an'da kullanılan bazı ayetler günümüzde bildiğimiz anlamda kitap olarak değil, daha çok sahife anlamında kullanılmaktadır.²¹³

Bu konuda yapılan bir araştırmada, Kur'an'ın sözlü boyutunu göstermek amacıyla kitap kelimesinin tahlili sonucunda, Kur'an için kullanılan kitap kelimesinin, sadece sayfalara yazılan bir satır olmaktan öte canlı bir söz olduğu sonucuna varılmıştır. Bu düşünceye göre o dönemde Allah'ın kitabı hali hazırda yaşayan ve yaşanan bir kitaptır. Bundan dolayıdır ki Kur'an güçlüdür ve hiçbir savunucuya gereksinimi yoktur. Çünkü kendi savunusunu konuşma anında yapan bir kitaptır.²¹⁴ Burada yazar kitabın Kur'an'da ki kullanımının "otoriter söz" yani Allah'ın sözünden bahseden ayetler olarak ele alır. Dolayısıyla Kur'an'da kitap kelimesinin iki kapak arasında mushaf olarak değil; daha çok Allah'ın yaşayan sözü anlamında kullanılan, okunan anlamına gelen bir kelime olarak ele alınıp incelenmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de gelen vahiylerin kitap olarak isimlendirildiği pasajlar mevcuttur. Bu ayetlerde "kitabı sana indirdik" ifadeleri gerçek anlamında kitaptan çok gelen vahiyler işaret etmesi daha muhtemel gözükmektedir.²¹⁵ İzutsu da bu konuda Kur'an'da kullanılan *el-kitap* kelimesinin genellikle Peygamberlere gelen vahiy ve vahiyler toplamı anlamına geldiğini vurgular. Ayrıca kelimenin Allah, vahiy, tenzil, nebi ve ehl-i kitapla ilişkili olarak kullanıldığını belirtir.²¹⁶ Birtakım tarihi verilerde daha Peygamberin sağlığında muntazam iki kapak arasında bir mushafın olmadığı yönünde rivayetler ve başkalarında da tam bir nüshanın bulunmaması hakkında gelen rivayetlerde göstermektedir ki Kur'an'ın Mushaf haline gelmesi Peygamberin hayatından sonra gerçekleşmiştir. Özellikle Zeyd b. Sabitten gelen bir rivayette Kur'an'ın toplanma işinin nasıl gerçekleştiği

212 el-İsfehani, *el-Müfredat*, s.425.

213 6.En'am,7 ve 91.ayetler.

214 Madigan, *The Qur'an Self-Image*, s.124.

215 İşte biz, sana kitabı böylece indirdik. Kendilerine kitabı verdiklerimiz ona inanmaktadırlar. Şunlardan da ona inananlar vardır. Bizim ayetlerimizi ancak inkar edenler bile bile inkar ederler. 29.Ankebut, 47. Esed bu konuda şunları söyler. "Kitap kelimesinin klasik tefsirlerde Kur'an kastedilerek "Mushaf" (book) anlamında çevrilmesidir. Oysa Kur'an'ın vahyedildiği dönemde (ki bu vahiy tam yirmi üç yıl devam etmişti) onun okunuşunu dinleyenler, onu bir Mushaf olarak algılamadılar. Çünkü Kur'an, Hz. Peygamberin vefatından ancak yıllar sonra tek bir ciltte toplanmıştı. Aksine *kitap* kelimesi, ketebe (yazdı veya mecazî olarak hüküm verdi) fiilinden türetilmiş olmasından dolayı ilahi kelimeler veya vahiy olarak anlaşılmaktaydı. Aynı şey bu terimin daha önce vahyedilmiş metinler için kullanılmasında da geçerlidir... *Ehlü'l-Kitab* tamlamasının, "kitap ehli" olarak tercüme edilmesi fazla anlamlı değildir. Bana göre bu terim, "geçmiş vahiylerin izleyicileri olarak çevrilmelidir." Esed, *Kur'an Mesajı*, Önsöz, s.26.

216 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 21-22.

konusunu açıklamaktadır.²¹⁷ Bu açıdan bakıldığında Kur'an'da kullanılan kitap kelimesi tarihi verilerden yola çıkarak bildiğimiz anlamda iki kapak arasında bir kitaptan çok sahife anlamında kitap olarak kullanılmış olması daha muhtemel gözükmektedir. Ayrıca kitap kelimesinin Kur'an için kullanımının muhtemelen Ehl-i Kitab'a mensup olanların bir kitaba sahip olmalarından dolayı, bu isimlendirme konusunda etken olabileceği, üzerinde düşünülmesi gereken konular arasındadır.

Kur'an'ın yazılı bir metinden daha çok sözlü bir metin olarak algılandığını göstermesi bakımından Zemahşeri'nin "*Hayır o Kendilerine ilim verilenlerin kalplerindeki apaçık ayetlerdir. Bizim ayetlerimizi ancak zalimler inkâr eder.*"²¹⁸ ayetiyle ilgili yapmış olduğu yorum ilginçtir:

Kur'an, âlimlerin ve hafızların kalblerinde apaçık ayetlerdir. (ezberindedir) Ayetlerinin i'cazının apaçık olması ve kalplerde saklı (ezber) olarak ümmetin çoğu tarafından ezbere okunması diğer kitaplarda olmayan, Kur'an'ın iki ayırt edici niteliğidir. Çünkü Diğer kitaplar bu anlamda i'caz değildir ve ancak kitaplardan okunmuşlardır.²¹⁹

Peygamberin ümmetine bir kitap bırakma şeklinde bir düşüncesinin olup olmadığını bilemiyoruz. Fakat Peygamberin diğer Ehl-i Kitab'ın kutsal kitaplara sahip olması ve bunları görmesi, zihninde Peygamberin en azından kitap bırakma düşüncesinin olmadığını bize göstermez. Bu konuda tarih bilginimizin kısıtlı olması ve Yemame savaşında birçok hafızın şehit olması sonucunda Kur'an'ın kaybolur endişesiyle cem' faaliyetlerin başlatılması üzerinde düşünülmesi gereken konular arasındadır. Sonuç olarak kitap kelimesi gelen vahiyler için kullanılmış olması ve günümüz anlamında kitap değil de daha çok sahife anlamında kullanılmış olmasının daha muhtemel olduğu söylenebilir. Ayrıca kuranda gelen vahiylerle kuran isimlendirilmesinde yavaş yavaş kitap olarak bahsedilemişne doğru bir eğilimin varlığı göze çarpar.

Suhuf Kelimesi: Suhuf kelimesi genellikle Kur'an'da vahiyle ilgili olarak, özellikle İbrahim ve Musa'ya (a.s) verilen vahiyle ve insanların amellerinin kayıt altına alınması anlamlarında kullanılmaktadır. Kuran-ı Kerim geçmiş Peygamberlerin bazı sahifelere sahip olduklarını belirtir. Tekil olarak sahife kelimesi yazılı malzemelerin tek bir yaprağını ifade ederken doğal olarak suhuf kelimesi bu yapraklardan oluşan nesneye

217 Bkz. el-Buhari, *el-Camiu's-sahih*, Kitabu Fedaili'l-Kur'an, 3. Özellikle bu hadîslerde Yemame savaşında birçok kurra'nın şehid olmasıyla Kur'an'ın kaybolacağı endişesiyle hareket edilmesi ve Zeyd b. Sabit'in dağınık yerlerden- kürek kemiklerinden, hurma dallarından ve insanların ezberinde olan- toplamaya başlaması önemli bir delil olarak görülebilir.

218 29.Ankebut, 49.

219 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, III/444.

verilen isim olması daha muhtemeldir.

Dediler ki: Rabbinden bize bir ayet (mucize) getirmeli değil mi? Onlara önceki kitaplarda (suhuf) bulunan delil gelmedi mi?²²⁰

O çok onurlu ve sadık yazıcı meleklerin ellerinde, yüceltilmiş, arındırılmış ve onurlandırılmış sa-
hifelerdir.²²¹

Bu ayetlerde kullanılan *suhuf* kelimesinin Levh-i Mahfuz için kullanımı daha uy-
gun düşmektedir.

Allah tarafından gönderilen ve tertemiz sahafeler (suhuf) okuyan elçi. O sahafelerde doğru, değer-
li kitaplar vardır.²²²

İbrahim ve Musa'nın sahafeleri anlamında kullanımı ise şöyledir.

Bu hükümler elbette ilk sahafelerde de vardır. İbrahim ve Musa'nın sahafelerinde.²²³

Bazı ayetler ise insanların amellerinin kaydedilmesine işaret etmektedir.

Amel defterleri (suhuf) açılıp yayıldığı zaman.²²⁴

Özellikle bu ayetler Mekke dönemine ait olup Medine döneminde inen surelerde suhuf kelimesi kullanılmamaktadır. Kur'an-ı Kerim her ne kadar çeşitli bağlamlarda suhuf kelimesini kullansa da bize mahiyetleri hakkında fazla bir bilgi sunmamaktadır. Aslında bu kelimenin Kur'an'da kullanılıyor olmasının, onun, Araplar tarafından bilin-
diği anlamını taşımaktadır. Göğün yazı tomarları şeklinde dörülmesinden bahseden²²⁵
ayet bir bakıma anlaşıldığı gibi Araplar tarafından kâğıt ve rulo gibi yazı malzemelerinin
bilindiğini göstermektedir. Birşeyin bilinmesini, doğal olarak onun kullanılması anlamı-
na yorumlamamız uygun olmaz.

KUR'AN'DA SÖZLÜ ANLATIM BİÇİMLERİ

Kur'an muhteva ve üslûp olarak sözlü kùltüre ait unsurları daha çok ihtiva ettiğı
söylenebilir. Bu unsurları çoğaltmak mümkünse de biz bu başlık altında konumuz açı-
sından çok daha belirgin olan konuları ele almayı tercih ettik. Bunun sebebi ise ele alı-
nacak konuların tezin sınırlarını aşacak olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında Ulu-
mu'l-Kur'an eserlerinde ele alınan konular ve başlıklar Kur'an'ın metin tenkidine ben-
zer konuları içerdiği söylenebilir. Bu konular arasında takdim-tehir, nasih-mensuh, sure-

220 20.Taha,133.

221 80.Abese,13-16.

222 98.Beyyine, 2-3.

223 87.A'la, 18- 19. Diğer kullanımı için bkz. 53.Necm, 36-37.

224 81.Tekvir, 10, Benzer bir kullanım için bkz.74.Müddessir,52.

225 21.Enbiya, 104.

ler ve ayetler arsında münasebet, mübhemat, hazf, yeminler, Kur'an'da tekrarlar, müşkil ifadeler, öncelikli olarak sayılabilir. Ulumu'l-Kur'an eserlerine dikkatli bir incelemenin sonucunda Kur'an'ın Mushaf halini almasından sonra ortaya çıkan bazı anlama sorunlarına veya yazılı Kur'an metninin nasıl anlaşılması gerektiği gibi konular üzerinde durduğu anlaşılır. Bu eserlere ifade yerindeyse resimdeki eksik unsurları veya yazılı Kur'an metniyle yüzleşen okurlarının resmi tam olarak görmelerini sağlamaya dönük çalışmalar olarak bakılabilir. Çünkü ilk dönemlerde Kur'an ifadelerine dönük herhangi bir karşıtlığın olmadığı bilinmektedir. Daha sonra değineceğimiz gibi ilk dönemlerde Peygamberin hayatta olması ve olayların herkesin önünde yaşanması gibi nedenlerden dolayı vahyin referansı, göndermede bulunduğu şahısların belli olması, dilin arapların alışık olduğu üslûp içerisinde oluşması gibi nedenler vahyin anlamı konusunda fazla bir belirsizliğin meydana gelmesini engellemiştir. Araya zaman, mekan, muhatapların farklılaşması gibi bazı sebeplerin girmesiyle, vahyin anlamı ve dönüşümü konusunda bazı kapalılıklar meydana gelmiştir. Bilindiği gibi sözlü bir hitapta muhataplar arasında müşterek bir zaman-mekan birlikteliği mevcuttur. Yazılı bir hitapta ise bu zaman-mekan birlikteliği ortadan kalkarak hitap *şimdilik* özelliğini kaybeder.

A. MÜBHEMLER (BELİRSİZ ANLATIMLAR)

Kur'an'ın mübhemleri veya Kur'an'ın belirsizleri olarak aktarabileceğimiz Mübhematu'l-Kur'an konusu, Ulumu'l-Kur'an eserlerinde ele alınarak medlulleri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu başlık bile, bize yazılı bir metinle karşı karşıya gelen muhataplar için konulan bir başlık çağrışımı yapmaktadır. Yani yazılı metinle hemhal olan muhataplar için Kur'an'ın belirsiz anlatımlarının ortaya konulmasını Ulumu'l-Kur'an yazarları kendilerine görev bilerek bu konuya değindikleri ortaya çıkmaktadır. Çünkü vahiy sürecinde böyle bir uğraşın fazla bir anlamı olmasa gerek; çünkü vahiy yaşanan hayat ve konusunuda muhataplarından alan bir söz mahiyetinde olduğu tarihen bilinen bir durum olması bunu doğrulamaktadır. Herhangi bir olay oluyor, daha sonra vahiy bu olaya ister lehte ister aleyhte olsun müdahale anlamı taşıyordu.

Herhangi bir konunun anlaşılması ve açıklanabilmesi için önce üzerinde durulan kavramlardan ne anlaşıldığının ve hangi bağlamlarda kullanıldığının ortaya konulması gerekir. Çünkü kavramlaştırma sayesinde bir konunun açıklanması mümkün olabilmektedir. İf'al babından ism-i mef'ul olan mübhem kelimesi katı, sert taş nitelemek için kullanılan bir kelimedir. Ayrıca yiğit ve cesur olanları nitelemek için taş örneğinde olduğu gibi bu kelime kullanılmaktadır. Bir şeyin kapalı olma hali, görevden alma, toprağın kedi otu bitirmesi anlamlarına da gelmektedir. Rağıp el-İsfahani ise mübhem keli-

mesini akıl ve duyularla anlaşılması zor olan her şey olarak tanımlar.²²⁶ Dolayısıyla duyularla ve akılla anlaşılması mümkün olmayan şeyleri nitlemek için mübhem kelimesi kullanılmaktadır. Kapının kapalı olması, kapısı olmayan duvar vb. şeyler içinde bu kelime kullanılmaktadır. Açıklanması için herhangi bir delil olmayan sözler ve işler içinde bu kelime kullanılmaktadır.²²⁷ Verilen bilgilerden anlaşılacağı gibi mübhem kelimesinde bir kapalılık, belirsizlik, açıklanmayı gerektiren bir durumun varlığı söz konusudur. Bu açıdan mübhemât kendisinden ne kastedildiği kesin olarak tayin edilmemiş kelimeler olduğunu söylenebilir.²²⁸ Ulumu'l-Kur'an eserleri de *Mübhematu'l-Kur'an* konusunu müstakil bir başlık olarak ele alarak Kur'an'da geçen mübhem anlatımları açıklamaya çalışmıştır. Zamirlerin medlulleri vb. konularda fazla bir yorum unsurunun olmaması rivayete dayalı bir çıkarıma zemin hazırlamıştır.

Kur'an-ı Kerim'de önemli bir üslup özelliği olarak, isimler yerine zamirler ve ism-i mevsullerle bir anlatım yolu benimsenmiştir. Veya herhangi bir olayın ismi, yeri ve meydana geldiği zaman açık olarak belirtilmek yerine, birtakım sıfatlarla ya da “o gün” diyerek referansla anlatılmasıdır. İsimleri açık şekilde zikredilmeyip ism-i mevsuller ve zamirlerle zikredilen erkek veya kadınlar olduğu gibi, melek, cin veya bir topluluk ve kabile de olabilir. Bu gibi ism-i mevsuller ve zamirlerin kime delalet ettiklerini belirlemenin kolay olmadığı, bunun sebebinin ise mübhemat bilmenin tamamen rivayete dayalı olması gösterilmektedir.²²⁹ Mübhematın nasıl bilinebileceği sorununa Kur'an âlimleri sadece rivayetler yardımıyla bilinebileceğini ve bu konuda akıl yürütmenin faydasız ve geçersiz olduğunu vurgulamışlardır.²³⁰ Çünkü Kur'an'ın mübhemlerinin belirlenmesinde aklın ve yorumun (dirayet) yeri olmayıp, tamamen bu konuda gelen rivayetlere dayanmak, bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında Kur'an ilimlerinden esbab-ı nüzul gibi disiplinler bir anlamda ayetlerin iniş sebebi ve kimler hakkında olduğu konusunda birtakım bilgileri içermektedir. Bu bilgiler yardımıyla yazılı bir metinle yüzleşen muhtemel okurlar olayın sadece mahiyeti hakkında bazı bilgilere ulaşabilmektedirler. Burada şunu da belirtelim ki Kur'an'da geçen mübhemâtın bilinmesi ve tayin edilmesi Kur'an mesajının anlaşılmasına doğrudan katkısı olan bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Kur'an anlatımlarında isimlerden daha çok verilen me-

226 el-İsfehâni, *el-Müfredat*, s.73.

227 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XII/57.

228 Halis Albayrak, “Mübhematu'l-Kur'an”, s.156.

229 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.186.

230 Suyuti, *el-İtkan*, II/315.

sajın önemli olduğunu düşünüyoruz.

Aslında gündelik konuşmalarımızda, dili kullanırken genellikle sözcüklerin yerleşik, herkesçe paylaşılan somut anlamlarından yararlanırız. Söylediklerimiz gerçek deneyler dünyasındaki nesneler, varlıklar, ilişkilerle doğrudan doğruya ilgilidir. Bu gibi konuşmalarda her sözcük bu iki tümce içinde doğal dil kullanımında alışlagelmiş anlambilimsel işlevini sürdürür. Anlamda bir belirsizlik, yorumlanmayı gerektiren bir durum söz konusu değildir.²³¹ Bu açıdan mübhemat konusuna bakıldığında vahiy sürecinde isimleri açıklanmayan bunun yerine birtakım zamirlerle göndermede bulunan şahıslar genel olarak herkes tarafından biliniyor olması, bahsettiğimiz düşüncüyü destekleyen bir görüştür.

Mübhemle ilgili açıklamalarda, Kur'an'ın yaşanan hayatla ilgili ifadelerindeki mübhemlerle ilgili açıklamalar metnin tefsirinde doğrudan fonksiyon icra edebilecek niteliktedir.²³² “*Hac bilinen aylardandır*”²³³ ayetinde olduğu gibi bunlar Kur'an'ın anlaşılması ve hidayete ulaştıran özelliğini ortaya çıkaracak biçimde yorumlanması açısından esasen söz konusu kelimelerin medlullerinin belirlenmesi gerekmez. Başka bir ifadeyle, mübhematın, kelime anlamıyla mübhem ve kapalı olduğunu kabul etmek zordur. Mübhemat ancak kastettiği özel durumlar açısından mübhem olarak kabul edilebilir.²³⁴ Aşağıda vereceğimiz ayetlerin bu açıdan değerlendirilebileceği düşüncesindeyiz. Bu ayetlerde mübhem anlatımların Kur'an'ın anlaşılmasına doğrudan katkısının olduğunu söylemek zordur.

Mesela Kevser suresinin 3. ayetinde bahsedilen “soyu kesik” ifadesinin medlulü belirlenmemiştir. Aslında rivayetlere göre As b. Vâil Peygamberle alay edenlerden birisiydi. Peygamberin oğlu vefat ettiği zaman “Peygamberin soyu kesik, Onun erkek zürriyeti olmaz” şeklinde birtakım sözlerle Peygamberi incittiği, bunun üzerine de Kevser suresinin 3. ayeti olan “asıl soyu kesik olan o'dur” ayeti inzal olmuştur.²³⁵ Burada bu şah-

231 Akşit Göktürk, *Sözün Ötesi*, s.17-18.

232 Albayrak, “Mübhematu'l-kur'an” s.181, Burada “*Hacc bilinen aylardır*” ifadesini ele aldığımızda bu söz, yani bilinen ayların Araplar tarafından konuşulduğu ortamda zaten bilinmekte olduğunu söyleyebiliriz. Fakat sözün ortamından uzaklaşıldığı oranda bağlam belirsizleşir ve harici birtakım yardımlara [tarih, gelenek, kültür bilgisi vb.] gereksinim duyularak anlam belirginleştirilebilir.

233 2.Bakara,197.

234 Albayrak, “Mübhematu'l-Kur'an”, s.177.

235 Ahmed b.Yahya b.Cabir el-Belazûri, *Ensabu'l-Eşraf*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996, I/157; Bu konuda çeşitli rivayetler için bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, XII/724-726. Taberi bu konuda bütün rivayetleri verdikten sonra bu ayetin bir şahıs hakkında inmesine rağmen Peygamberi kızdıran ve hakaret eden herkes için bir nitelik olduğunu ifade eder.

sın isminin belirlenmesi Kur'an'ın anlaşılmasına doğrudan katkısı olan bir ifade biçimi değildir. Metnin anlaşılmasından daha çok Kur'anda niçin böyle bir anlatım biçiminin varolduğu sorusu bizi ilgilendirmektedir. Yani açık açık isimler yerine, isimlerin yerini tutan zamir, ism-i mevsul veya herhangi bir sıfatla açıklanmış olması bizim asıl uğraş alanımızdır. Bunun sebebini de büyük ölçüde Kur'an'ın nasıl bir metin türüne ait olduğu sorusunun cevabıyla yakından ilişkili olduğunu düşünüyoruz.

Yine aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'de *düşkün kimseler* (müstez'af) olarak zikredilenlerin isimleri rivayetlerde geçmektedir. Rasulullah mescitte oturduğu vakit onunla beraber ashabından fakir, düşkün insanlarla (zayıflarla) otururdu. Bunlar ise Ammar b. Yasir, Suheyb b. Sennan, Bilal b. Rabah, Ebu Fukeyhe, Amr b. Füleyle ve Müslümanlardan bazılarıydı. Kureyş bunlarla alay ederek birbirlerine şöyle derlerdi. "İşte gördüğünüz gibi bunlar Peygamberin beraber oturduğu kimselerdir. Allah onları bizim aramızdan men etti."²³⁶

Rablerinin rızasını isyeyerek sabah akşam ona dua edenleri yanından kovma. Onların hesabından sana bir şey yok, senin hesabın da onlara bir şey yok ki onları kovasın. Eğer kovarsan zalimlerden olursun.²³⁷

Bunlar Kureyş'ten kimseleri olmayan düşkün ve fakir insanlardı. Kureyş'in ileri gelenleri onları dinlerinden dönmeleri için gün ortasında sıcağın altında işkence ederlerdi. Bunu üzerine bu ayet inmiştir. Bunlarında yine yukarıda isimleri sayılan fakir insanlar olduğu aktarılmıştır.²³⁸ Yukarıda vermiş olduğumuz ayetlerden de anlaşılacağı gibi Kur'an'ın genel bir üslup özelliği olarak tek tek isimlerin sayılması yerine nitelikler ve genel olarak şahıslardan bahsedilmektedir. Hiç şüphe yok ki vahiy ortamında "düşkün insanlar veya adamlar" denilirken kendilerine imâ'da bulunulan kimselerin vahye muhatap olanlar tarafından bilindiklerini söylemek mümkündür. Kur'an'ın kendisine hâs bir ifade özelliği de, onun gerek kıssaların sunuluşunda, gerekse diğer vesilelerle yer, zaman ve şahıs isimlerini ön plana çıkarmamasıdır. Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an çoğunlukla bu tür durumlarda ism-i işaretleri, ism-i mevsulleri ve zamirleri kullanmaktadır. Bunun da ötesinde Kur'an'ın çoğunlukla teferruat olarak kabul edilebilecek bu tür ayrıntılara girmemesinin asıl hikmeti onun fonksiyonel tarafının ağır basmasıdır.²³⁹ Aslında bu görüşe katılmakla birlikte kullanılan dilin de böyle bir anlatıma imkân tanınması

236 el-Belazûri, *Ensabu'l-Eşraf*, I/177

237 6.En'am, 52.

238 el-Belazûri, *Ensabu'l-Eşraf*, I/177.

239 Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay.,İst. 1992, s.107.

söz konusudur. Dilin kullanımından kaynaklanan anlatım biçimlerinden dolayı zaman zaman bazı hususlar mübhem lafızlarla ifade edilmiştir. Ancak bazı lafızların mübhem bırakılması hiçbir zaman mesajın anlaşılır ve kavranabilir özelliğini ortadan kaldırmamaktadır.

Şunu da belirtelim ki mübhem lafızlar açıklanırken Esbab-ı Nüzul ilminde olduğu gibi olayların ortaya çıkış sebeplerinin bütün teferruatıyla anlatılması gibi bir amaç güdülmemektedir. Amaç, şahıs, grup, eşya ve hayvan isimlerinin belirlenmesi, coğrafi bölge adlarının tespiti, sayı ve miktarla ilgili belirsizliklerin giderilmesi gibi şeylerdir.²⁴⁰ Rivayet ve nakille bilinebilmesi bakımından büyük ölçüde Esbab-ı Nüzul ilmiyle birtakım benzerlikleri olmasına rağmen, vahyin nazil olduğu ortamı resmetmemesi bakımından bu ilim dalından ayrılmaktadır.²⁴¹ Mübhematın olayların oluş ve gelişim biçiminden daha çok, kelime veya isimlerin medlullerinin belirlenmesi konusuyla uğraşan bir disiplin olması bu ayrımı gerekli kılmaktadır.

Kur'an'daki mübhemleri belirleme çabaları sahabe ve tabîuna kadar uzanmakla beraber bu konuda ilk eser yazan kişinin Süheylî olduğu kabul edilmektedir. Bu konudaki eserinin adı *et-Tarif ve'l-İ'lâm*'dır. Süheylî'nin oldukça geç bir dönemde (ö.581) yaşamış olması bu konunun diğer Kur'an ilimlerine göre daha geç bir dönemde derlenmiş olduğunu göstermektedir.²⁴² Süheylî mübhemlerin belirlenmesi konusunda bazı aşırı yorumlara kitabında yer vermektedir. Goldziher'in de belirttiği gibi Süheylî Kur'an'da Süleyman kıssasında geçen karıncanın ismini belirlemeye çalışarak adının Tahiyye mi yoksa Hazma mıdır? şeklinde birtakım adlandırmalarda bulunarak, sonunda karıncaların birbirlerine isim takmadıkları ve insanların karıncalara herhangi bir isim vermelerinin mümkün olmadığı sonucuna varmıştır.²⁴³ Bu eleştiride bir haklılık payının olduğu açık-

240 Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an", s.162.

241 Esbab-ı Nüzul'le ilgili yapılmış olan tanımlarda bunu açıkça görmekteyiz. Buna göre esbab-ı nüzul, nüzul ortamında meydana gelen bir olay veya Peygambere yöneltilmiş bir sorunun vuku bulunduğu günlerde, bir veya daha fazla ayetin, cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere inmesine vesile teşkil eden ve vahyin nazil olduğu ortamı resmeden hadîseye sebep-i nüzul denilmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'un Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994, 68; Mübhemat ve Sebeb-i Nüzul'un kaynağı sahabe ve tabiun olmakla beraber ikisi arasındaki fark, sebep-i nüzul rivayetlerinden yararlanılarak yapılan mübhem açıklamalarda olayın nasıl cereyan ettiği nakledilmemekte, sadece olayın tarafları, isimleri, kaç kişi oldukları ve olayın geçtiği yer gibi konulara yer verilmektedir. Bkz. Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an", s.156-162.

242 Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul 2003, s.218

243 İgnaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev.:Mustafa İslamoğlu, Denge Yay., İstanbul 1997, s.319. Goldziher bu bilgiyi Damîri'nin *Hayevan* adlı eserinden almıştır.

tır. Çünkü Kur'an'ın amacı mübhemlerin belirtilmesinden daha çok bunun üzerinden ve-receği mesajı öncelediği bilinen bir durumdur. Zaten Kur'an'ın ilk muhatapları açısın-dan böyle bir sorunun söz konusu olmadığını biliyoruz. Çünkü vahiy ortamında mübhem bırakılan ayetlerin medlullerinin bilinmesinin söz konusu olduğunu söyleyebi-liriz. Bunun ise en büyük delili vahiy ortamında, vahye tanık olanların olaylarda geçen kişiler ve diğer konular hakkında fazla bir soru sormamalarıdır.

B. MÜBHEM ANLATIMLARIN NEDENLERİ

Ulumu'l-Kur'an, diğer konularda olduğu gibi Kur'an'da bulunan mübhemlerle ilgili olarak bazı tespitlerde bulunarak bu anlatımların gerekçelerini açıklamaya çalış-mıştır. Ulumu'l-Kur'an eserlerinde verilen bilgilere bakılacak olursa, Kur'an'da açık-lanmayarak belirsiz bırakılan anlatımlarla ilgili olarak birtakım açıklamaların yapıldığı ve mübhem anlatımların Kur'an'da bulunma nedenleri çeşitli şekillerde temellendiril-meye çalışıldığı görülür. Bu açıklamaların hangi amaçla ve ne türden gerekçelerle yapıldığı konusunda fazla bir bilgiye sahip olduğumuz söylenemez. Muhtemeldir ki vahye muhatap olanların teker teker bu dünyadan ayrılmaları ve sözün tabî bağlamından uzak-laşılması sonucunda, Kur'an'da geçen böylesi anlatımların referansları birer birer tespit edilmeye çalışılmıştır. Zaten Ulumu'l-Kur'an eserlerinde böyle bir çabanın varlığı his-sedilerek bir anlamda metin tenkidi türünden çalışmaların yapıldığını görmekteyiz. Ulumu'l-Kur'an eserleri tarandığı vakit bu çabanın varlığı hissedilmektedir. Kaynaklar-da, vahiy ortamında mübhem bırakılan herhangi bir olay veya şahsın mahiyeti hakkında fazla bir belirsizliğin olduğunu söylemek zordur. Çünkü vahiy içeriğini yaşanan hayat-tan ve yaşayanların gündelik tecrübelerini içine almasından dolayı böyle bir anlatım bi-çimini benimsendiği söylenebilir. Ulumu'l Kur'an'a ilişkin eserler tarandığı vakit Kur'an'da mübhem anlatımların gerekçeleri çeşitli şekillerde açıklanmaya çalışılmıştır. Biz burada bunun tutarlı olup olmamasından daha çok nasıl açıklandığı konusu üzerinde durmayı öncelediğimizi belirtmemiz gerekir. Bu gerekçeleri şöyle özetlemek mümkün-dür.

Mübhem olan hususun Kur'an'ın başka bir yerinde belirtilerek anlatımda zengin-lik sağlanması için: Mübhem bırakılan bir durumun Kur'an'ın başka bir yerinde açık-lanması, anlatımda zenginlik sağlanmasına bağlanmaktadır. Örnek olarak Fatiha suresi-nin 4. ayetinde geçen “kendisine nimet verilenler”²⁴⁴ ifadesini ele alacak olursak bu

244 1.Fatiha,4; İbn Abbas'tan gelen rivayetlere göre nimet verilenler Allah'a itaat ve ibadet eden Me-

ayette nimet verilenlerin kimler olduğu açıklanmamıştır. Fakat Kur'an'ın başka bir yerinde kendilerine nimet verilenlerin kimler olduğu açıklanmıştır.²⁴⁵ “Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse işte onlar Allah’ın nimet verdiği Peygamberler, sıddıklar, şehidler ve salihlerle beraberdir.”²⁴⁶ Bu ayetten nimet verilenlerin Peygamberler, sıddıklar (doğruluk üzeri olanlar) ve salihler olduğunu anlamaktayız. Yine aynı şekilde Bakara suresinin 30. ayetinde “Bir zamanlar Rabbin meleklerle ‘ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti” burada halife olarak kastedilen kişinin Âdem (a.s) olduğu belirtilmiştir. Bunun ise ayetin siyakından anlaşıldığı öne sürülmüştür.²⁴⁷

Mübhem olan durumun herkes tarafından bilinmesi: Belirsiz olan bir anlatımın veya ismin herkes tarafından bilinmesinden dolayı mübhem bırakıldığı öne sürülmüştür. Bu konuda Bakara suresinin 35. ayetinde “Ey Âdem sen ve eşin cennette oturun...” Burada Havva isminin açıklanması yerine, Âdem’in eşi olarak belirlenmesi, Havva isminin herkes tarafından bilinmesine ve meşhur olmasına bağlanmaktadır. Yine Maide suresinin 27. ayetinde “Onlara iki Âdemoğlunun haberini gerçek olarak oku...” Rivayetlerden öğrendiğimize göre Âdem’in iki oğlunun ismi Kabil ve Habil’dir. Burada bu isimlerin herkesin bilgisi dâhilinde olmasından dolayı belirsiz bırakıldığı öne sürülmüştür. Yine aynı şekilde Tevbe suresinin 119. ayetin’de “Ey iman edenler Allah’tan korkun ve sıddıklarla beraber olun.” Burada sıddık kelimesinden kastedilenler muhacirlerdir. Muhacirlerin kimler olduğu ise Haşr suresinin 8. ayetiyle açıklanmıştır. “O mallar, şu göçmen fakirlere aittir ki yurtlarından ve mallarından sürülüp çıkarılmışlardır. Allah’ın lütuf ve rızasını ararlar; Allah’a ve elçisine yardım edenler işte doğru olanlar (sıddıklar) onlardır.”²⁴⁸ Bu konuda başka bir örnek olarak En’am suresinin 93. ayeti gösterilebilir. “Allah’a karşı yalan uydurandan, ya da kendisine bir şey vahyedilmemiş iken “bana vahyolundu “diyenden ve “Bende Allah’ın indirdiği gibi indireceğim diyenden “daha zalim kim olabilir.” Bu sözleri söyleyen Nadr b. Haris isimli kişidir. Peygamber bu kişiyi Bedir savaşında esir aldıktan sonra öldürmüştür.²⁴⁹

Açıklandığı durumdan daha belîğ olsun diye gizlenmesinin amaçlanması: Baka-

lekler, Nebiler, Sıddıklar, Şehidler ve Salihler’den oluşmaktadır. Bazı rivayetlerde ise Peygamber ve onunla beraber bulunanlardır. Rivayetler için bkz. et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi* I/106-107.

245 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I/202.

246 4.Nisa, 69.

247 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I/203, Aynı ifadeler için bkz. es-Suyuti, *el-İtkan*, II/315.

248 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I/203, es-Suyuti, *el-İtkan*, II/314.

249 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I/204.

ra Suresi'nin 204. ayetinde "İnsanlardan öylesi var ki dünya hayatına dair sözü senin hoşuna gider..." rivayetlerden öğrendiğimize göre bu kişi Ahnes b. Şerik'tir. Daha sonra bu kişinin iyi bir müslüman olduğu ve dini yükümlülükleri yerine getirdiği hakkında birtakım rivayetler söz konusudur.²⁵⁰ Burada bu şahsın isminin açıklanması, gizlenmesi durumundan daha belîğ olamayacağı öne sürülmüştür. Aslında Kur'an-ı Kerim'de genel bir üslup özelliği olarak isimlerden daha çok, niteliklerin ön plana çıkartıldığını görmekteyiz. Yani isimlerden daha çok vermek istediği mesajın öncelendiği görülmektedir.

Mübhem Belirlenmesinde Fazla Bir Faydanın Olmaması: Mübhem olan durumun belirlenip belirlenmemesinin mesajın anlaşılması açısından fazla bir öneminin olmaması gibi durumlarda mübhem zikredilmemektedir. Burada Zerkeşi Bakara suresinin 259. ayeti olan "veya şu kasabaya uğrayan kimse gibi ..." burada kasabanın neresi olduğu belirtilmemiştir. Kasaba'nın Beytu'l-Makdis olduğu bildirilmektedir.²⁵¹ Yine aynı şekilde Araf suresinin (7/163) ayetinde benzer bir anlatım mevcuttur. "Onlara deniz kıyısında bulunan kasaba halkının durumunu sor. Hani onlar Cumartesine saygısızlık edip haddi aşıyorlardı..." Bu kasaba'nın isminin Eyle veya Taberiyye olduğu rivayet olunmuştur.²⁵² Ulumu'l-Kur'an yazarlarına göre yer isimlerinin açıklanmama nedeni onun herhangi bir faydasının olmamasıdır.

Aşağılık Bir Nitelikle Aşağılanması İçin Mübhem Bırakılması: Mübhem bırakılmasına neden olan gerekçelerden birisi de mübhem bırakılan şahsın veya şahısların kötü bir sıfatla anılmalarından dolayıdır. Burada Suyuti Kevser suresinin 3. ayetini örnek verir. "Asıl soyu kesik olan, sana buğzedendir."²⁵³ Burada Peygambere buğz eden kişinin adı açıklanmayarak mübhem bırakılmıştır. Bu kişinin aslında Vâil b. As olduğu bilinmektedir. Yine Hucurat suresinin 6. ayetinde geçen "Yoldan çıkmış (fasık) birisi size bir haber getirirse..." ayetinde bu kimsenin Velid b. Ukbe b. Ebi Ma'î't olduğu bildirilmektedir.²⁵⁴ Mübhem olarak bırakılmasının ise aşağılık bir nitelikle tahkir edilmesine bağlandığını görmekteyiz. Bu açıklamaların fazla tutarlı olduğunu söyleyemeyiz. Zira Kur'an'da Peygamberle mücadeleye girmesinden bahsedilen Ebu Leheb'in ismi geçmektedir.²⁵⁵

250 es-Suyuti, *el-İtkan*, II/316.

251 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I/205.

252 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I/205.

253 es-Suyuti, *el-İtkan*, II/324; ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I/207.

254 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I/207.

255 111. Mesed, 1 Bu ayette Ebu Leheb'in ismi zikredilerek verilmiştir. Ulumu'l Kur'an müelliflerinin

İsim açıklanmaksızın iyi bir nitelikte övülmesi ve ta'zim edilmesi için: Zümer suresinin 33.ayetinde geçen “gerçeği getiren ve onu doğrulayanlar, işte onlar, Allah’a karşı sakınmış olanlardır.” burada gerçeği, doğruyu getiren Hz. Peygamber, onu doğrulayanın ise Hz. Ebu Bekir olduğu açıklanmıştır. Burada doğrulayan kelimesinin tekil kullanımı tek kişi olduğuna işaret etmektedir.²⁵⁶ Aslında Kur’an dilinin bir özelliği olarak olaylardan ve şahıslardan daha çok, onun üzerinden vereceği mesaj daha önemli olmaktadır. Bundan dolayı isimler yerine onun sıfatıyla hitap etmek daha çarpıcı ve mesajı önceleyen bir özelliktir. Ayrıca yukarıda adı geçen örnekte verili bir duruma işaret edilmesi isimlerin zikredilmesini gerektirmemiştir.

Mübhem bırakılan durumun genelleştirilmesi için: Aslında ayetin inme sebebi tek bir şahıs olmasına rağmen o şahsın özelliği genel olarak anlatılmıştır. Dolayısıyla bu durumlarda bazı ayetlerde isim açıklanmayarak genel bir ifade kullanılmıştır. “...Kim Allah ve Peygamberine hicret etmek amacıyla evinden çıkarsa da sonra kendisine ölüm yetişirse, şüphesiz onun mükâfatı Allah’a düşer...”²⁵⁷ Burada genel olarak anlatılan olayda Habib b. Damra b. el-Leysi söz konusudur. Kendisi Mekke’de düşkün ve zayıflardan birisi olduğu, hicret emri gelince hasta yatağından kalkarak Medine’ye hicret etmeye karar verdiği ve hicret esnasında yolda vefat ettiği ve bunun üzerine bu ayetin indiği rivayet olunmuştur.²⁵⁸

Bu verilenlerden yola çıkarak, mübhem anlatımların gerekçeleri konusunda oldukça yerinde ve ma’kul açıklamalarda bulunulduğu söylenebilir. Mübhem anlatımların

açıkladıkları gibi olsaydı burada Ebu Leheb’in ismi zikredilmemesi gerekirdi. Bu açıklamaların tutarsız olduğunu görmekteyiz. Burada ismin açıklanmış olması her ne kadar bizim düşüncemizle çelişiyor gibi gözükse de sözlü dil vasatında-oluşan Kur’an da böylesi bir anlatımın istisna olduğunu söyleyebiliriz. Kur’an-ı Kerim’de iki kişinin dışında başka kimsenin ismi zikredilmemektedir. Goldzier bu konuda şunları söylemektedir. “Öteden beri Müfessirlerin en büyük sıkıntısı Kur’an’ın soyut dilini somutlaştırmak belirsizlerini (mübhemat) belirli şahıslara atfetmek olmuştur. Ne ki çoğu kez bu tür yönelişin yöntemine itiraz edilmiştir. Kur’anda Zeyd b. Harise ve Ebu Leheb’ten başka kimsenin adı zikredilmez. Lakin üstü kapalı göndermeler de derinliğine araştırmalara kapalı bulunmamaktadır. Kur’an ilminin bu yönüne özensiz ve çala kalem “falancanın falanı” (tevratin ruth bölümünde olduğu gibi 1/4: peloni almoni) formuyla yaklaşmak caiz değildi.” Bkz. Goldzier, *İslam Tefsir Ekolleri*, s.316-317

256 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I/206-207; es-Suyuti, *el-İtkan*, II/315.

257 4.Nisa,100.

258 el-Vahidi, *Esbabu Nüzûl*, s.150. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I/206. İkrime ayette bahsedilen şahsın kimliği konusunda on dört yıl üzerinde durduğunu, sonunda bu kişinin Damra b. ’Iys olduğunu nakleder. Benzer anlatımlar için bkz. 2.Bakara, 274; 5.Maide,4. Bu ayette “*Bir de Allah’ın size verdiği yeteneklerle eğitip alıştırdığınız avcı hayvanların tuttuğu avlar helal kılındı...*” Bu ayet aslında Adiyy b. Hatem hakkında inmiştir. Bu kişinin beş köpeğinin olduğu ve bunlara özel isimler verdiği rivayet olmuştur. Dolayısıyla bu ayet genel bir ifade biçiminde anlatılmıştır. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I.206.

herkes tarafından bilinmesi, mübhem olan niteliğin veya şahsın genelleştirilmesi türünden açıklamaları bu konuda örnek verebiliriz. Mübhemleri açıklama konusunda konulan ilkelere her zaman uyulmadığı, daha önce bahsettiğimiz gibi bazı aşırı yorum ve rivayetlerin varlığı dikkat çekmektedir.

Kur'an-ı Kerim bilindiği gibi vahiy sürecinde yaşayan insanlar hakkında betimlemelerde bulunduğu gibi geçmişte yaşamış milletlerden ve şahıslardan da bahsetmektedir. Kur'an'da faklı anlatım tarzları ve buna bağlı olarak farklı dil kullanımlarından bahsedebiliriz.²⁵⁹ Bu anlatım biçimlerinden bazıları İslam'dan önce yaşamış toplulukların başından geçen olaylar (kıssa) anlatımı veya örnekleme diyebileceğimiz (temsili) anlatım biçimleridir. Bu örneklerde anlatılan şahıs ve olayların vahiy ortamında geçmemesinden dolayı belirsiz anlatımların tayin edilmesi ancak metnin içerisinde ki delillerden çıkarılabilir. Dolayısıyla bizim öncelikli olarak vahiy ortamında yaşamış ve vahyinde bizzat onlar hakkında olduğu durumlar için söz konusudur. Vahyin kimler hakkında veya hangi durum üzerine inmesinin muhatapların bilgisi dâhilinde olmasından dolayı mübhem bırakıldığı söylenebilir. Kur'an'da belirsiz bırakılan veya medlulleri belli olmayan anlatım biçimlerini çeşitli başlıklar altında ele alıp incelemek mümkündür. Bunlar ise kısaca zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller, zaman ve mekân zarfları, cins isimlerinden oluşmaktadır.

C. KUR'AN'DA GEÇEN BAZI MÜBHEM KELİME VE ANLATIMLAR

1. İşaret İsimleri

İşaret isimleri Arapça'da ma'rife olarak değerlendirilir. Bir şeye işaret edilmesi ise ancak o şeyin gösterilmesiyle mümkündür. Herhangi birisini (Zeyd, Ahmed vb.) göstererek "Bu Zeyd'dir" denilebilir ve burada bu [haza] derken Zeyd'in bizzat kendisi kas-

259 Muhkem dil, anlatmayı amaçladığı alanı olduğu gibi, görüldüğü gibi, tecrübe edildiği gibi anlatmayı amaçlayan dil olarak tanımlanmıştır. Bu alan ise insanın gördüğü, elle tutup hissettiği, ölçebildiği müşahede alanıdır. Müteşabih dil ise nesnesinin doğrudan değil, başka bir şeye benzetilerek anlatıldığı dildir. Bu konuda bkz. Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları," 2. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı 1995, s.123. Bu açıdan Kur'an'da kıssa anlatım diliyle, ahkâma ait anlatım dilinin farklı olduğu söylenebilir. Kur'an'da temsili (sembolik) anlatım olarak göze çarpan bazı ayetler vardır ki bunlar tamamen örnekleme anlatım olarak ele alınabilir. "*Onların hali ateş yakan öyle kimselerin haline benzer ki...*" 2. Bakara, 17-19 vb. ayetlerde münafıkların içinde bulundukları hastalıklı durum, belli bir davranış biçimine benzetilerek anlatılmıştır. Burada ateş yakan kim idi? şeklinde bir soru yöneltmenin fazla bir anlamı yoktur. Çünkü Kur'an ifadelerinden böyle birisinin yaşadığına dair bilgi yoktur. Bunlar tamamen sembolik anlatımlar olarak ele alınabilir. Dolayısıyla Kur'an'da mübhemler tespit edilirken farklı anlatım biçimlerinin göz önünde bulundurulması ve her anlatımın medlulünün bulunulmaya çalışılmasının fazla bir anlamının olduğu söylemek zor olsa gerek. Bu konuda bkz. ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I/79.

tedilir.²⁶⁰ Ayrıca ism-i işaretin tanımında *el* (Arapça’da belirlilik takısı) ve benzeri şeylerle işaret aracılığıyla bir şeyin belirlenmesi olarak tanımlanması yakında uzakta veya orta bir yerde bulunan veya muhatap zamiriyle işaretle bulunulması²⁶¹ belli olan şahıs ve nesnelere işaretle bulunulması anlamına gelmektedir. Kur’an’da böyle bir anlatım tarzının ağırlıkta olmasını büyük ölçüde Kur’an’ın sözlü bir metin olmasında arayabiliriz. Kur’an-ı Kerim bilindiği gibi Arap toplumuna Arapça olarak hitap etmiştir. Arapça hitap etmesi demek bir anlamda Arap dilinin imkanlarına göre hitap edilmesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Kur’an’ın vahiy sürecinde muhatapların belli olmasından dolayı ism-i işaretlerle anlatımda bulunulan kimseler bilindiği için isimler yerine ismi işaretlerle anlatımda bulunulmuştur. Kur’an’ın nazil olduğu ortam, Peygamberin yaşadığı ortam ve Kur’an’ın hitabettiği kimseler dikkate alınırsa, işaret isimleri Kur’an’da epey yekün teşkil eder. Mesela Peygamberin Mekke’de karşılaştıkları ve onlarla mücadele ettikleri insanları her defasında isimlendirmesine gerek yoktu. Çünkü insanların bunları tanıdıklarını söyleyebiliriz.²⁶² Mübhemat ilmi de ism-i işaretlerin medlullerini tespit etmeye çalışmıştır. Bizim amacımız bunun gerekli olup olmadığı tespit olmayıp Kur’an’da niçin böyle bir anlatım tarzının olduğu sorundur. Bunun ise Kur’an’ın oluşum sürecinde aranması gerektiğini söyleyebiliriz. Sözlü olarak inşa edilen metinlerde şahısların bilinmesi, ismin yerine geçen zamirlerin kullanımını gerektirir. Bir süreç olarak devam eden karşılıklı konuşmada birçok durum konuşma bağlamı içinde anlaşılabilirliğinden dolayı isimlerin yerlerine geçen zamirler kullanılmıştır.²⁶³

Vahiy sürecinde karşılıklı muhatapların bilinmesi, vahyinde bu muhatapların hayatlarının hemen hemem her safhasını içine alması pek tabî bilinen durumların ve şahısların bilindiği varsayımıyla işaret edici bir anlatım biçimi seçilmiştir. Bundan dolayı, Kur’an’da işaret zamirleri sıkça kullanılmıştır. Konumuz gereği burada hepsinin verilmesinin mümkün olmamasından dolayı işaret zamirlerinin çokça kullanılmasının sebebi, büyük ölçüde Kur’an’ın sözlü bir metin olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü sözlü metinlerde sıkça işaret ettiğimiz gibi karşılıklı muhataplardan oluşan ve sözlü dille oluşan bir metin vardır. Aynı zamanda işaret ediciler veya işaret zamirleri (bunlar, şunlar vb.) bunlar da, herhangi türden bir yer veya zamana değil genellikle konuşan veya din-

260 İbn Hişam el-Ensari, *Şerhu Şuzuru’z-Zeheb*, s.139.

261 İbn Hişam el-Ensari, *Katru’n-Neda*, Derseadet, t.y. s.99.; Mustafa el-Galâyunî, *Camîu’d-Durusu’l-Arabiyye*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1982, I/128.

262 Taha Hüseyin, “Kur’an-ı Kerim’de Üçüncü Şahıs,” s.150-151.

263 Günay, *Metin Bilgisi*, s.29-30.

leyen birileriyle ilişkisi bakımından tanınan ve tanımlanabilen bir yer veya zaman veya daha az yaygın olarak da konuşma içerisinde tanımlanan yer ve zamana atıfta bulunmak için kullanılmaktadır.²⁶⁴ Atıfta bulunulması muhatapların işaret edilen nesneleri bildikleri veya tanıdıkları anlamına gelmektedir.

İşaret edicilerle ilgili önemli olan diğer bir özellik onların, -dilsel olanı ve olmayanı kapsayan anlamında- bağlam içerisinde yer alan unsurlara atıfta bulunmak için kullanılmasıdır. Böylece üçüncü şahıs zamiri olan “o” dilsel bağlamda daha önce sözü edilen bir kimseye atıfta bulunmak için kullanılmaktadır. Veya o anda orada hazır bulunan bir kimseye atıf yapmak için kullanılabilir.²⁶⁵ Kur’an-ı Kerim’de bu gibi anlatımların örnekleri çoktur.

Şunlar, o apaçık kitabın ayetleridir.²⁶⁶

İşte o öksüzü iter, kalkar şu namaz kılanların vay haline.²⁶⁷

Bu ayetlerde işaret ismiyle bahsedilen “kitap” ve “öksüzü iten” kimsenin muhataplar tarafından daha önceden bilinen bir şahıs ve nesne olması dikkat çekicidir. Bunların bilindiği gerekçesiyle böylesi bir anlatımın gerekli olduğunu söyleyebiliriz. İbn Abbas’tan gelen rivayete göre burada “işte o” şeklinde bahsedilen kimselerin müminlerle beraber olduklarında onlara gösteriş yapan, onlardan ayrı kaldıklarında namazı terk eden kimseler oldukları rivayet olunmuştur.²⁶⁸ Ayrıca bunların Asl b.Vail, Velid b. Muğire, Ebu Cehil ve Ebu Süfyan hakkında nazil olduğu söylenmiştir. Hatta Ebu Süfyan’ın her hafta bir deve kestiği kesilen etlerden bir yetim istediği zaman onu azarlayarak itip kalktığı ve asasıyla ona vurduğu nakledilmektedir.²⁶⁹ Biz, aslında yazı dilinde de benzer ifadeler kullanırız. Fakat yazı yazarken metin içinde ki bir duruma işaret ederiz. Sözlü bir metinde işaret isimleri dışarıdaki bir durumu betimlemek veya işaret etmek için kullanılır.

Elif Lam Mim. Bu kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.²⁷⁰

264 Palmer, *Semantik*, s.154.

265 Palmer, *Semantik*, s.154. Daha sonra ele alınacağı gibi işaret zamirleri Ulumu’l-Kur’an eserlerinde mübhemat olarak bilinen belirsiz anlatımların konusu olarak ele alınmıştır.

266 20.Kasas, 2.

267 107.Mâun, 2-4.

268 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, XII/709.

269 el-Vahidi, *Esbabu’n-Nüzul*, s.376-377.

270 2.Bakara,1-2.

Zemahşeri burada ism-i işaretin kullanılması hakkında şunları söyler:

“Uzak olmayan bir şey için burada ismi işaret niçin kullanılsın? Derim ki elif lam mimi telaffuz ettikten ve onun hakkında konuşmadan sonra ism-i işaret kullanılmıştır. Bu ise bütün konuşmalarda olan bir durumdur. Mesela birisi bir söz söyler ve daha sonra işte bu şeklinde o şeyden bahseder. Birisi bir hesap yapar sonra işte bu bu şekilde onun hakkında konuşur.”²⁷¹

İşte o kitap; kendisine hiç şüphe yoktur; muttakiler için yol göstericidir.²⁷²

İşte onlar, Allah’ın lanetlediği insanlardır. Allah, kimi lanetlerse, artık onun için hiçbir yabancı bulamazsın.²⁷³

İşte onlar o kimselerdir ki, hidayet karşılığında sapıklığı satın aldılar da ticaretleri kar etmedi, doğru yolu da bulamadılar.²⁷⁴

Başarılı bir iletişim geniş ölçüde işaret kelimelerinin doğru kullanımına bağlıdır. Çünkü bu kullanım iletişimimizin anlamlı olmasında oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Bütün bu kelimeler bize herhangi bir cümle veya ibarenin anlamını gösterdikleri için işaretlerirler.²⁷⁵ Şu halde şahıs kategorisi, işaret edici bir kategoridir; yani bağlamda yer alan tanımlanabilir unsurlara atıf yapan bir kategoridir. Benzer bir fonksiyona sahip olan başka gramatik formlarda vardır.²⁷⁶ Kur’an’da kullanılan işaret isimleri muhatapların hakkında fikir sahibi oldukları durumlarda kullanılmaktadır. Bu yolla söz boş yere uzatılmamış olmaktadır.²⁷⁷ Zaman ve mekân işaret edicileri çoğu zaman söylemin zaman ve mekânına işaret eden ‘şimdi’ ‘burada’ya’ atıfta bulunmazlar; aksine onların neye atıfta bulundukları, söylemin içinde atıf yapılan zaman ve mekân terimlerinin yardımıyla tespit edilebilir.²⁷⁸

Taha Hüseyin’de de belirttiği gibi Kur’an’ın inzal sürecinde canlı söz ortamında Kur’an’a konu olan şahıslar sahabe tarafında tanınıyor ve biliniyor olmasından dolayı şahıslar onlar, şunlar, bu, şu, vb. şahıs zamirleriyle anlatılmıştır. Kur’an’ın nazil olduğu ortam, Peygamberin yaşadığı devre, Kur’an’ın hitabettiği ve bahsettiği kimseler ve bulunduğu lisanın tavrı dikkate alınırsa, mukaddes kitapta işaret isimlerinin, bilhassa hitabi

271 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I/42.

272 2.Bakara,2-5.

273 4.Nisa, 52.

274 2.Bakara,16.

275 Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, s.36.

276 Palmer, *Semantik*, s.154.

277 Albayrak, “Mübhematu’l-Kur’an”, s.157.

278 Palmer, *Semantik*, s. 154.

kısımlarda mühim bir rol oynamaktadır.²⁷⁹

Kureyşliler, daha doğrusu reislerinden üç veya dördü Peygambere içfalkar bir sual sordukları ve Kur'an buna cevap vermek istediğinde: Ebu Sufyan an-Nadr İbnu'l-Haris, Ubeyy İbnu Halaf, Ebu Cahl ve fulan mevzuda sana soran diğerleri diyecek yerde: onlar sana sorarlar demesi, daha yüksekten cevap vermek olurdu. Onlar zira, gizlice değil bilakis umumi meydanda sorduklarına göre, herkes onları biliyordu. Peygamber Medineye hicret ettiği ve Yahudiler suallerle taciz ettikleri zaman, aynı şekilde Kur'an, soranların isimlerini zikretmemiştir. Herkes bu şahısları görüyor, işitiyor ve tanıyor olduğu için, onlar zamiriyle iktifa edilmiştir. Kendilerine tekaddüm edilmeksizin Kur'an, isimlerin yerine zamirleri bu kadar sıkça kullanıyor olduğuna göre, beyan etmek gerekir ki, Mekke ve Medine devrinde konuşulan dilde böyleydi.²⁸⁰

İletişimde kullanılan bu, şu, o, başka vb. kelimeler herhangi bir tecrübeye işaret etmezler. Bu kelimelerin kullanımları kullanıldığı duruma göre farklı anlamlara gelebilir. İşaret edileni onların sadece bağlamları söyleyebilir. Mesela “*aman tanrım*” gibi ifadeler bağlamları olmaksızın anlamsızdır.²⁸¹ Bu gibi ifadelerin anlaşılabilmesi büyük ölçüde konuşmaya katılmak veya yanında bulunmakla mümkündür. Konuşmacının ses tonuna göre farklı anlamlar taşıyabilir.

Kuran-ı Kerim'in indiği dönem Arapçası'nın bütün imkânlarını kullanmasından söz edilebilir. Arapça'da önemli yer tutan ism-i işaretler Kur'an'da sıklıkla kullanılmıştır. İsm-i işaretler konuşma ortamında ve muhatapların hakkında bilgi ve fikir sahibi olduğu durumlarda kullanılmaktadır. Yani bağlamin herkes tarafından anlaşıldığı durumlarda ve konuşma ortamlarında dilin göndermeleri büyük ölçüde belirgindir. Bu konuda bir örnek vermek gerekirse Zümer suresinin 33. ayeti “Doğruyu getirene ve onu doğrulayanlara gelince: işte korunanlar onlardır.” Burada niteliklerinden bahsedilen kimseler ism-i işaretle belirtilerek anlatılmıştır. Elbette vahyin inzal olduğu anda burada kendilerinden bahsedilen kimselerin kimler olduğu muhataplar tarafından bilinmesi söz konusudur. Bu tarz bir anlatımın örnekleri Kur'an'da çoktur. Taha Hüseyin'in de belirttiği gibi bu büyük ölçüde sözlü dil kullanımından kaynaklanmaktadır.

2. İsm-i Mevsuller

Kur'an'da ism-i mevsulle anlatım önemli bir yer tutmaktadır. İsm-i mevsuller mübhemattan sayılmış ve medlulleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Ortak koşanların, Allah'ın yanında ve elçisinin yanında nasıl antlaşması olabilir? Ancak Mescid-i Haramda *antlaşıklarınız hariç*. Onlar size dürüst davrandıkça sizde onlara dürüst davranın, çün-

279 Taha Hüseyin, “Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs,” 150.

280 Taha Hüseyin, “Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs,” s.150-151.

281 Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, s.31.

kü Allah, korunanları sever.²⁸²

Burada ayet, Mescid-i Haram’da kendileriyle antlaşma yapılan kimselerden bahsetmektir. Bu antlaşmayı yapanların zaten müslümanlardan olması, muhatapların antlaşma yapılan kimseleri tanıyor oldukları anlamına gelmektedir. Bunların isimlerini teker teker saymak yerine *antlaşma yaptığınız* şeklinde isimleri sayılmaksızın bir anlatımda bulunulmuştur. Aslında Peygamberin ve vahye muhatap olanların antlaşmanın mahiyeti, antlaşmada bulunan kimselerin kim oldukları veya hangi kabileden oldukları vb. konuları bildiklerini varsaymamız gerekmektedir. Çünkü buradaki hitabın, belli bir olgusalıktan yola çıkılarak yapılan bir hitap olmasının böyle bir anlatımı gerekli kıldığı söylenebilir. Bu konuda gelen rivayetlere bakıldığı zaman durum açıkça görülmektedir. Buna göre Müslümanların antlaşma yaptıkları kimselerin Huza’a kabilesinden antlaşmaya bağlı kalan bir grup, Benu Bıkr kabilesinden veya Cezimetü İbn ed-Duîl’den bir topluluk olduğu şeklindedir.²⁸³ Burada (ellezine) *onlar size* ifadesi konuşma bağlamı içerisinde bunların kim oldukları bellidir. Çünkü konuşma ortamında, dilin göndermeleri belirgindir. Şahısların muhataplar tarafından bilindiği durumlarda böyle bir ifade biçimi kullanılabilir. Dolayısıyla ism-i mevsulle anlatılan şahısların kim oldukları veya neden bahsedildiği ilk muhataplar açısından mübhem anlatıma girmez. Bizim açımızdan bu şahısların kim oldukları belirsizdir. Tarihi verilerden ve rivayetlerden bu şahısları tesbit etmemiz gerekir. Şunu da belirtmemiz gerekir ki bunları bilmenin Kur’an’ın anlaşılmasına fazla bir katkısının olduğu söylenemez. Dolayısıyla, arkasında sözlü gelenek ve dil kullanımı bulunan metinlerde bu gibi anlatım yollarının mevcut olduğunu bilmemiz yeterlidir. Bu konuda başka bir anlatım biçimi ise şöyledir.

O yalan haberi getirip ortaya atanlar, içinizden bir topluluktur. Siz onu sizin için şer saymayın. Tersine o sizin için hayırlıdır. Onlardan her kişi, işlediği günahın cezasını görecektir. Onlardan o yalanın en büyüğünü idare edene de büyük bir azap vardır.²⁸⁴

Ayette “*O yalan haberi getirip ortaya atanlar*” ifadesinde isimler yerine sadece *o kimseler* denilerek anlatılmıştır. Bunların kim oldukları açıklanmamıştır. Burada ism-i

282 9.Tevbe,7.

283 Her ne kadar gelen rivayetlerde tam bir uylaşım olmasa da vahye muhatap olanların bu kimseleri bildiklerini söyleyebiliriz. Ayrıca bu kimselerin Kureyş kabilesinden bir grup olduğu şeklinde rivayetlerde mevcuttur. Rivayetler hakkında bkz. et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, VI/323-234.; Bu ayet Hudeybiye gününe işaret etmektedir. Bkz. Abdurazzak b. Hemmam es-Sanâni, *Tefsiru’l-Kur’an*, Tah. Mustafa Müslim Muhammed, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1989, II/267-268.; 9.Tevbe, 107. ayetinde “Zararlı faaliyette bulunmak için mescit yapanlar...” ifadesinde mescit yapanların Benu Ganem kabilesinin ileri gelenleri olduğu ileri sürülmüştür. Bkz. Abdurazzak b. Hemmam es-Sanâni, *Tefsiru’l-Kur’an*, II/287.

284 24.Nur,11.

mevsulle anlatılan kimselerin Hassan b. Sabit, Mistah b. Usase', Himne bint Cahş ve Abdullah b. Ubeyy olduğu rivayet olunmuştur. Yine ism-i mevsulle kendisinden bahsedilen kişinin Abdullah b. Ubeyy olduğu ve yalanın, iftiranın en büyüğünü üzerine alan kişi olduğu söylenmiştir.²⁸⁵ İsm-i mevsuller sıra cümleleriyle zaten belli ölçüde açıklık kazanırlar, fakat Mübhematu'l-Kur'an ilminin amacı açıklık kazanmasından daha çok isimlerin kime ait olduğunun tespiti konusunda yoğun çaba sarfetmişlerdir.²⁸⁶

Anlatı veya geçmiş milletlerle ilgili anlatımların geçtiği bazı ayetlerde, şahısların isimleri yerine ism-i mevsulün kullanıldığını görmekteyiz. "Allah kendisine hükümdarlık verdi diye şımararak Rabbi hakkında İbrahimle tartışanı görmedin mi."²⁸⁷ ayetinde ism-i mevsulle anlatılanın kişinin Nemrut olduğu şeklinde rivayetler mevcuttur.²⁸⁸ Yine aynı surenin 259. ayetinde "...yahut şu kimse gibisini görmedin mi ki duvarları çatıları üstüne yığılmış ıssız bir kasabaya uğramıştı ..." bu ayette ism-i mevsulle anlatılan kişinin Üzeyr, Ermiya veya Hazekyel olduğunu rivayetlerden öğrenmekteyiz.²⁸⁹ Bu gibi ayetlerde görüldüğü gibi bu şahıslar Peygamber döneminde yaşamamış olanlardır. Fakat Arap toplumunun kıssa veya birtakım tarihi haberlere sahip olmaları, bu gibi şahısların varlığından haberdar oldukları anlamına gelmektedir.

Allah kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikayette bulunan kadının sözünü işitti. Allah ikinizin birbirinizle konuşmanızı iştir. Çünkü Allah işitendir, görendir.²⁹⁰

Rivayetlerden öğrendiğimize göre kocasıyla tartışan kadının Havle bt. Hâkim veya bt. Sa'lebe olduğu söylenmiştir. Kadının kocasının ise Evs b. Samit'tir.²⁹¹ Bu ayette geçen olaylara bakıldığında zaman vahiy ortamında zaten bu kişiler bilinmektedir. Çünkü bu karı-koca vahyin gelişine şahit olmuşlar ve vahiy de zaten onların durumunu betimlemektedir. Dolayısıyla isim yerine ism-i mevsulle bir anlatımın benimsendiği görülmektedir.

285 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, IX/275.

286 Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an", s.158.

287 2.Bakara,258.

288 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, III/25-26; Suyuti, *el-İtkan*, II/314.

289 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, III/30-32. Benzer bir anlatım için bkz. "Mal toplayan ve onu durmadan sayan, insanları arkadan çekiştiren" 104.Hümeze,1-2 ayette mal toplayan kimse belli değildir.

290 58.Mücadele,1.

291 Rivayetler için bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, XII/3-5. Bedruddin İbn Cumaa, *Gureru't-Tıbyan fi Men Lem Yüsemme fi'l-Kur'an*, Daru Kuteybe, Beyrut 1990, s.506; Hz. Aişe'den gelen bir rivayete Havle bt. Sa'lebe'nin kocası hakkında şikâyet bulunup şunları söylemiştir. "Ey Allah'ın Rasülü gençliğim gitti. Ona çocuklar verdim. Ne zaman ki çocuktan kesildim bana zihar yaptı. Ey Allahım ben onu sana şikâyet ediyorum. Bu konuşma henüz bitmemişken bu ayet nazil oldu." bkz. el-Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, s.336.

Allah’a karşı yalan uyduran veya kendine bir şey vahyedilmemişken, “Bana vahyolundu diyen, ya da Allah’ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim diyenden daha zalim kimdir?”²⁹²

Bu ayetten vahiy ortamında böyle bir şahsın bilindiği ve bu şahsın vahiy hakkın-
da birtakım sözler söylediği anlaşılmaktadır. Rivayetlere göre bu kişi Peygamberin ilk
kâtiplerinden olan Abdullah b. Said b. Ebi Serh olduğudur. İrtidat ederek Mekke’ye
dönmüştür. Bu kişi Kureyş için “Muhammed’e verilen şeyden bende size getirebilirim.
Peygamber ona “zâlimin” şeklinde yazmasını söylüyordu, o ise “kafirin” yazıyordu. Yi-
ne peygamber “semûn âlim” yazmasını dikte ediyor, o ise “gafuru’r-rahim” vb. şeyleri
farklı yazıyordu. Bunun üzerine yukarıdaki ayet nazil olmuştur.²⁹³ Kendisinden ism-i
mevsulle bahsedilen kişinin kim olduğu canlı bir söz olan vahiy sürecinde bilinmektedir.
Dolayısıyla ism-i mevsulle anlatılan bu şahsın herkes tarafından tanınıp, bilinmesinin
söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.²⁹⁴ “Şımarıp böbürlenmek insanlara gösteriş yapmak
ve Allah yolundan alıkoymak için *yurtlarından çıkanlar* gibi olmayın...”²⁹⁵ ayette yurt-
larından çıkanların kimliği konusunda bir belirsizlik söz konusu olmakla birlikte bu ko-
nuda gelen rivayetler kimlikleri konusunda bazı bilgiler sunmaktadır. Kureyş’ten Ebu
Cehl ve yandaşlarının Bedr gününde yapmış oldukları davranışlar tasvir edilmektedir.²⁹⁶

Bu örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte Kur’an’ın inzal sürecinde bu
şekilde bir anlatımda muhatap kitlenin çoğunlukla ism-i mevsulle anlatılan kimseleri ta-
nındıkları veya en azından isimlerini duyduklarını söyleyebiliriz. Kur’an’da sıklıkla böyle
bir anlatımın benimsenmesinin büyük ölçüde Kur’an’ın sözlü bir metin olmasında ara-
yabiliriz. Kaldı ki sözlü bir metin diyalog durumunda olan kişi veya kişiler hakkındadır.
Vahyin bu anlamda muhatapların hayatının her safhasını içine alan, onlarla beraber olan
bir hitap olması böylesi bir anlatımı gerektirmektedir. Çünkü vahyin ilk muhataplarının,
ism-i mevsulle anlatılan şahısları bilmeleri söz konusudur.

292 6.En’am,93.

293 el-Belazuri, *Futuhu’l-Buldan*, s.662. Vahidi bu ayetin Müseylemetü’l-Kezzab hakkından nazil ol-
duğunu aktarır. el-Vahidi, *Esbabu’n-Nüzul*, s.185-186.

294 Bu konuda başka örnekler “Odaların arkasından sana bağırانların çoğu, düşüncesiz kimselerdir.”
49.Hucurat,4. Mesela bu ayette Peygambere bağırان kişiler zaten vahiy sürecinde yaşamış olanlar
hakkındadır. Bu kişilerin ise Akra’ b. Habis, Zübergan b. Bedr, Amr b. Ehtem ve Uyeyne b.Husn
kişilerden oluştuğunu rivayetlerden öğrenmekteyiz. bkz.es-Suyuti, *el-İtkan*, II/329; 9.Tevbe suresi-
nin 61.ayetinde geçen “içlerinden bazıları da Peygamberi incitirler...” Ayetinde Peygamberi inci-
tenlerin Attab. b. Kuşeyr veya Nebtel b.Haris olduğu söylenmiştir. Alak suresinin 9-10. ‘gördün
mü şu men edeni? Namaz kılarken bir kulu namazdan? Meneden kimsenin Ebu Cehl olduğu, bura-
daki kulun ise Nebi olduğu söylenmiştir. et-Suyuti, *el-İtkan*, II/323.

295 8.Enfâl, 47

296 Abdurazzak b. Hemmam es-Sanâni, *Tefsiru’l-Kur’an*, II/260.

3. Zamirler

Kur'an-ı Kerim'in üslûp özelliklerinden biri de isimler yerine zamirlerle anlatımdır. İsim yerine bazen zamir kullanılarak anlatımda bulunulması muhatapların hakkında fikir sahibi olduğu durumlarda mümkün olduğu söylenebilir. Çünkü zamirler ismin yerine geçen ve işaret edicilerden olan bir anlatım özelliğidir. Kur'an-ı Kerim'de geçen zamirler mübhemat'tan sayılmış ve medlulleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Zamirlerin medlulleri cümle içinde anlaşılmasına rağmen mübhemat ilminde, bu zamirlerin kime ait oldukları ve isimleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Zamirlerle işaretle bulunulması bize gösterilmekte olan şeyi anlamımıza yardımcı olurlar. "O iyi bir insandır" dersem "o" kelimesi konuştuğum kişiye hangi şahıstan bahsettiğim hakkında belli bir fikir sağlar. Dolayısıyla zamirler hakkında fikir sahibi olunan kişiler veya nesneler hakkında kullanıldığı söylenebilir.²⁹⁷

Eğer siz ona (hak elçiye) yardım etmezseniz Allah ona yardım etmişti; hani yalnız *iki kişiden biri* olduğu halde, inkâr edenler kendisini (Mekke'den) çıkardıkları sırada ikisi (hüma) mağarada iken arkadaşına "Üzülme, Allah bizimle beraberdir!" diyordu...²⁹⁸

Burada kullanılan *o ikisi* zamiri ismin yerine kullanılan bir zamirdir. Ayet Mekke müşriklerin Peygamberi Mekke'den çıkarmalarından bahsetmektedir. Büyük ölçüde bu olayın bilinmekte olduğunu; öyle ki bilinmesinden dolayı isim yerine zamirle bir anlatımın tercih edildiğini görmekteyiz. Muhatapların hakkında bilgi ve fikir sahibi olmadığı konularda böylesi bir anlatımın benimsenmesinin uygun olmadığını söyleyebiliriz. Kaldı ki ayetin genel bağlamından bunlardan birinin Hz. Peygamber olduğunu anlamaktayız, fakat ikinci kişinin kim olduğunu ancak rivayetler yardımıyla anlamamız mümkündür. Rivayetlerde ise bu kişinin Hz. Ebu Bekir olduğu geçmektedir.²⁹⁹ Peygamber ve arkadaşı Hz. Ebu Bekir konuşma bağlamında herkes tarafından bilindiğinden dolayı zamirle bir anlatım yolu seçilmiştir. Vahyin tabî bağlamında *o ikisi* derken bunun işaret ettiği şahısların zaten bilinmesi söz konusudur. Yazılı bir metinle karşı karşıya gelen muhtemel okurlar açısından burada bir kapalılık söz konusu olmaktadır. Bu kapalılığın giderilmesi ise ancak bize ulaşan rivayetler aracılığıyla gerçekleşmektedir.

"Biz onu Kadir gecesinde indirdik."³⁰⁰ ayetinde Kur'an ismi anılmaksızın zamirlerle anlatılmıştır. Burada "o" zamiriyle Kur'an'a atıfta bulunulması onun açıklanmasına

297 Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, s.36.

298 9.Tevbe, 40.

299 Bkz.et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, VI/374; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, II/263.

300 97.Kadr,1.

gerek kalmayacak şekilde zihinlerde bilinmiş olduğuna işaret etmektedir.³⁰¹ Velid b. Mugire'nin Peygamber'den Kur'an'ı dinlediğinde etkilenip fakat sırf gurur ve inadının iman etmesine engel olması nedeniyle inen şu ayette zamirle kendisine göndermede bulunularak, ismi anılmaksızın anlatılmıştır.³⁰²

Tek olarak yaratıp kendisine geniş servet ve gözü önünde duran oğullar verdiğim, kendisi için nimetleri ayaklar altına serdiğim *o* kimseyi bana bırak. Üstelik *o* nimetlerimi daha da artırmamı umuyor. Asla ummasın! Çünkü *o* bizim ayetlerimize karşı alabildiğine inatçıdır. Ben onu sarp bir yokuşa sardıracağım. Zira *o* düşündü taşındı, ölçtü, biçti. Canı çıkası, tekrar ölçtü biçti; canı çıkası nasıl ölçtü biçtiyse! Sonra baktı, sonra kaşlarını çatı, suratını astı. En sonunda, kibrini yene-meyip sırt çevirdi de. 'Bu Kur'an dedi olsa olsa sihirbazlardan öğrenilip nakledilen bir sihirdir. Bu insan sözünden başka bir şey değil.' Ben onu sekara (cehenneme) sokacağım.³⁰³

Ayette görüldüğü gibi anlatılan kimsenin ismi anılmaksızın bazı niteliklerinden bahsedilmiştir. Bu niteliklerde ise geniş servet ve oğullara sahip olması gösterilmektedir. Bu ayette anlatılan kişinin bizim açımızdan mübhem olduğunu, zira ilk muhatapların bu kişiyi tanıdığını, zamirle kime gönderme yapıldığının farkında oldukları söylenebilir. Kaldı ki karşılıklı konuşma ve iletişim ortamlarında dilin göndergerlerinin açık olduğunu, dil dışı unsurların- işaret diliyle gösterilebilmesi- anlamı tamamlayıcı işlev gördüğü açıktır. Bunun sebebi ise konuşma dilinden kaynaklanan bir anlatım biçiminin Kur'an üslûbuna hâkim olmasındandır.

Zamirlerin işaret ettiği kişiler bazen ayetin devamında belirtilmesine rağmen bunların tespit edildiği görülmektedir. 33. Ahzap suresinin 37. ayetinde "Allah'ın kendisine nimet verdiği senin de (Hz. Peygamber) iyilikte bulunduğun kimseye..." şeklinde geçen ayette zamirle anlatılan kişinin Zeyd b. Sabit olduğu belirtilmiştir.³⁰⁴ Ayetin devamında

301 Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX/335.

302 es-Suyuti, *el-İtkan*, II/323.

303 74. Müddessir, 11-26, Buna benzer bir anlatım için bkz. 96. Alak, 9-18 bu ayetlerde anlatılan kimselerin isimleri belirtilmeyerek zamirlerle bir anlatım yolu tercih edilmiştir. Bunun sebebi ise konuşma ortamında medlullerinin biliniyor olmasıdır. Bu gibi anlatımları Kur'an'ın evrenselliğine bağlayanlar olsa da sözlü dil özelliğine daha uygun bir anlatım olarak göze çarptığını söyleyebiliriz. "Kur'an'da bu örneklerde olduğu gibi, hakka karşı mücadele eden fertleri müşahhaslaştırmadan, kimliklerini ifşa etmeden onlara zamirlerle göndermede bulunulması bir bakıma Kur'an'ın evrenselliğinin bir kanıtı olduğu gibi (yani belirtilen niteliklere uyan herkesi kapsamına almak üzere zamir kullanıldığı gibi) onun insan onuruna ne derece önemsedığının ve insanlara karşı nasıl edepli davrandığını da ispatlamaktadır." Hayati Aydın, "Kur'an Belağatı Bağlamında Edeb", *İslami Araştırmalar*, c. 15, sayı 3, 2002, s. 430. Burada görüldüğü gibi Kur'an'ın evrenselliği zamirle anlatıma bağlanmıştır. Bu ifadelerle katılmakla birlikte, zamirle anlatımın sadece evrenselliğe bağlanmasının yeterli bir açıklama olarak görülmesinin uygun olmadığını düşünüyoruz. Muhatapların herkes tarafından bilindiği durumlarda zamirle göndermede bulunmak bir anlatım özelliğidir. Zaten Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından göndermede bulunulan kimsenin herkes tarafından bilinip tanınmakta olduğunu söyleyebiliriz.

304 es-Suyuti, *el-İtkan*, II/321.

zaten bu kişinin ismi geçmektedir. Bu şekilde anlatımın Kur'an-ı Kerim'de bir istisna olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Kur'an'da isimlerin açıklanmasından daha çok niteliklerin ön planda olduğu bir anlatım şeklinin olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı Kur'an'da çok az kişinin ismi geçmektedir.

4. Cins İsimleri

Kur'an-ı Kerim'de bazen isim yerine tekil, ikil ve çoğul olmak üzere cins isimleri kullanılmıştır. Bu kullanımlarda adam, iki adam, adamlar veya bir kadın ve insan, insanlar ve buna benzer kelimeler geçmektedir. İster marife isterse nekre olsun Kur'an'da geçen cins isimlerde mübhemattan sayılmıştır ve bunların medlulleri Mübhematu'l-Kur'an konusunda eser yazan alimler tarafından tespit edilmeye çalışılmıştır. Yâsin suresinde³⁰⁵ şehrin diğer ucundan gelen insanın Habib b. İsrail veya Habib b. en-Neccar olduğu rivayetlerde yer almaktadır.³⁰⁶

Orada asla namaza durma. Ta ilk günden takva üzere kurulan mescid, elbette içinde namaza durmana daha uygundur. Onda *temizlenmeyi seven erkekler* vardır. Allah da temizlenenleri sever.³⁰⁷

İbn Hişam'da geçen bir olay bu konuda belli bir açılım sağlamaktadır. Tevbe suresinin 108. ayetinde geçen '*temizlenmeyi seven erkekler*' in kim oldukları Peygambere sorulduğu vakit, Peygamber bunları isimleriyle beraber açıklamıştır.³⁰⁸ Bu konuyla ilgili olarak Kur'an'da geçen *insan* kelimesini örnek olarak verebiliriz.

İnsan kendisinin kemiklerini bir araya getirmeyeceğimizi sanar.³⁰⁹ Ey insan! Rabbine karşı seni ne aldattı.³¹⁰ Ey insan! Şüphesiz sen Rabbine (kavuşuncaya kadar) didinip duracak ve sonunda

305 Ayet mealen şöyledir. "Şehrin öbür ucundan koşarak bir adam gelmiş ve şöyle demişti: Ey milletim! Gönderilen elçilere uyun." 36.Yasin, 20.

306 Bu adamın Peygambere iman eden ve şehrin ücra bir yerinde oturan Habib en-Neccar olduğu bildirilmektedir. Ahmed es-Savi el-Mâlikî, *Haşiyetü's-Savi Ala Tefsiri Celaleyn*, III/321; İbn Cuma, *Gureru't-Tıbyan*, s.434.

307 9.Tevbe,108.

308 Olayın tamamı şöyledir. "Temizlenmeyi seven adamların kim olduğu Peygambere sorulduğu vakit peygamber bunları açıklamıştır. Onlardan Uveym b. Saîde ne iyidir." dediği kişidir. Maân'a gelince bize şu haber geldi ki, Rasulullah (s.a.v) vefat edince insanlar ona ağladı "keşke ondan önce biz ölseydik" dediler. Biz ondan sonra fitneye düşmemizden korkuyoruz. Maân b. Adîyy de şöyle dedi: fakat vallahi onu diri olarak tasdik ettiğim gibi ölü olarak ta tasdik etmedikçe ondan önce ölmeyi istemiyorum. Maân Yemame gününde Ebu Bekir'in hilafeti sırasında Müseylemetü'l-Kezzab gününde şehid edildi. Ebu Muhammed Abdulmelik b.Hişam Eyyüb el-Himyari, *es-Siretü'n-Nebeviye*, el-Mektebetü'l-İlmiye, Beyrut, tahk.: Mustafa es-Seka ve Diğerleri, IV/660; Ayrıca bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, VI/475-478; Nisa suresinin 34. ayetinde "erkekler kadınlar üzerinde yöneticidirler..." Ayetinde geçen *adamlar* şeklinde genel olarak kullanılan ifade de Sa'd b. er-Rebi' hakkında indiği rivayet olunmuştur. Bkz. el-Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, 128.

309 75.Kiyame,3.

310 82.İnfitar,6.

didinmenin karşılığına kavuşacaksınız.³¹¹

Bazı ayetlerde insan kelimesinin genel olarak kullanıldığı söylenebilir. Vermiş olduğumuz anlatımlarda her ne kadar örnek belli şahıslardan seçilse de anlatılan niteliğin evrensel hale getirildiğini görmekteyiz. Cins isim olarak kullanılan bazı kelimeler ise, muhtemelen geçmişte yaşamış fakat vahiy ortamında yaşamamış kişiler için kullanılmıştır.³¹² Kur'an bu kimselere bazen göndermelerde bulunmaktadır.

5. Belirsiz Zaman Zarfları

Mübhemattan sayılan kelime gruplarından biride belirsiz zaman zarflarıdır. Zaman zarfları bilindiği gibi ay, gün vb. bir zamana tekabül eden ifade biçimleridir. Yazılı Kur'an metni dışında anlamı karşılayan birtakım yardımcı unsurların olması veya bağlamın bilinmesi durumunda önemli bir güne tekabül eden bir olay Kur'an'da gün, ay, ayrılık günü gibi anlatımlarla karşılanmaktadır. Böylesi bir anlatım biçimi, büyük ölçüde karşılıklı muhatapların zihninde en azından bizim açımızdan belirsiz olarak anlatılan zaman zarfları hakkında belli bir fikre sahip olduklarını söyleyebiliriz. Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından bu gibi kelimelerin neler olduğu konusunda herhangi bir tartışmanın yapıldığına dair elimizde bir bilgi yoktur. Fakat yazılı bir metinle karşılaşan muhataplar için kullanılan bazı zaman zarflarının anlamı konusunda açıklanması gereken birtakım unsurların doğal olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü karşılıklı konuşma ortamlarında bağlamın bilinmesi ve muhatapların zihninde bazı anlatımların bilinmesi, olayın detayından daha çok atıfsal bir özelliğin olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla böylesi anlatımlar daha önceden bilinen bir duruma gönderme yapan anlatımlardır. Muhataplar arasında zihni bir uyuşmanın bulunmadığı durumlarda bu türden bir anlatımın fazla bir önemi yoktur.

Eğer Allah'a ve hak ile batılın ayrılma gününde (yevme'l-furkan) o iki topluluğun karşılaştığı günde kulumuz Muhammed'e indirdiğimiz ayetlere inanmışsanız bilin ki aldığınız ganimetlerden beşte biri, Allah'a, elçisine ve akrabalığı bulunanlara, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Allah Her Şeye Kadirdir.³¹³

Ayette geçen *Yevme'l-Furkan* (ayrılma günü) ifadesinin rivayetlere göre Bedr

311 84. İnşıkak,6.

312 Korkanların içinden Allah'ın kendilerine nimet verdiği iki adam şöyle demişti. “onların üzerine kapıdan girin. Oraya girdiniz mi artık siz kuşkusuz galiplerdensiniz. Eğer müminler iseniz yalnızca Allah'a tevekkül edin.” Bu ayette Hz. Musa dönemiyle ilgili bir betimleme yapılmaktadır. Burada geçen “iki adamın” kim olduklarını tespit etmek elbette güçtür. Buna rağmen kaynaklarda bunların isimlerinin verilmeye çalışıldığı görülmektedir. İsimleri ise Yuşe' ve Kâlib olduğu belirtilmiştir. Bkz. es-Suyuti, *el-İtkan*, II/318.

313 8. Enfal, 41.

günü olduğu söylenmiştir.³¹⁴ Bilindiği gibi Bedr savaşı olarak tarihe geçen bu olay müslümanlar açısından son derece önemli bir olay olmuştur. Aslında burada vahye muhatap olanların bu ifade geçtiği zaman ne anlatılmak istendiğini bildiklerini, bunu sebebi ise bu olayın yaşanılan bir olaya tekabül etmesine bağlayabiliriz. Ama yazılı bir metinle karşılaşan muhataplar için araya zaman ve mekan gibi unsurların girmesi burada neyin ima edildiğinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca bazı zamanlarla ilgili belirsiz kelimelerde vardır ki bunları bilmek Kur'an'ın indiği toplumun kültürel değerlerini bilmeyi gerektirir. Mesela Bakara suresinin 197. Ayetinde geçen '*hac bilinen aylardadır...*' Burada geçen *bilinen aylar* derken vahye muhatap olanlar şüphesiz bu ayların hangi aylar olduğunu biliyorlardı. Yine aynı şekilde "*sayılı günlerde Allah'ı anın...*"³¹⁵ ayetinde sayılı günlerin kaç gün ettiğini hitaba muhatap olanların bildiğini varsaymamız gerekir. Başka bir örnek vermek gerekirse Maide Suresinin 3.ayetini verebiliriz.

...bugün (el-yevme) kafirler dininizden ümitlerini kestiler. Artık onlardan korkmayın, Benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslamı seçtim.³¹⁶

Bu konuda rivayetlere bakılmaksızın *kâfirlerin ümitlerini kestikleri günün* hangi gün olduğu konusu yorum düzeyinde kalacaktır. En azında metin düzeyinde İslam'ın tamamlanmasına doğru bu ayetin nazil olduğu anlaşılmaktadır. Bu ayette iki defa geçen bugün (el-yevm) kelimesinin yazılı bir Kur'an metniyle karşılaşan biz muhataplar neye tekabül ettiğini anlamamız zordur. Rivayetlere baktığımız zaman burada gün ile ifade edilen zamanın Arafe gününde Veda Haccı'na karşılık gelmektedir. Hatta rivayetlere göre bugünden sonra Peygambere ne bir farz ayeti, ne de helal ve haram ayeti inmiştir. Peygamberinde bugünden sonra seksen bir gece hayatta kaldığı söylenmiştir.³¹⁷ Şu anda bir metinle karşılaşan biz muhatapların rivayetler olmaksızın, Kur'an'da *bugün* kelimesiyle hangi günün dile getirildiğini anlamamız mümkün değildir. Sözlü dil ve konuşma ortamlarında daha önce bahsettiğimiz gibi anlam bir şimdi-buradalık özelliği gösterir ve

314 İbn Cumâa, *Gureru't-Tıbyan*, s.269. Bu ayette geçen *yevme'l-furkan* kelimesi ilk muhataplar sözün tabî bağlamını oluşturmalarından dolayı böyle bir anlatım yolu seçilmiştir. Çünkü sözlü dil kullanımında dilin göndermeleri belirgindir. Muhataplar açısından belirsiz bir anlatım ortaya çıkmaz. Olayın tabî bağlamını oluşturmayanlar böyle bir ifadeyi duyduklarında zihinlerinde bu nedir veya ne anlama geliyor sorusu belirebilir.

315 2.Bakara, 203. Ayetin devamında "*kim hemen iki gün içinde dönerse ona günah yoktur...*" derken iki gün içinde ifadesinin ne anlama geldiğinin anlaşıldığını söyleyebiliriz.

316 5.Maide,3.

317 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, VI/418; Benzer bir anlatım "*Bugün* (el-yevm) size iyi ve temiz şeyler helal kıldı. Kendilerine kitap verilenlerin yemeği, size helal, sizin yemeğiniz de onlara helaldir..." Ayetinde *bugün* kelimesinin neye tekabül ettiğini anlamak zordur.

dilin referans noktaları belirgindir. Fakat yazılı dilde karşılıklı diyalog durumunun olmaması böyle bir ifadeye imkân vermez; çünkü dilin temel iddiası anlaşılır ve açık olmasıdır. Kur'an sıkça kendisini anlaşılır ve apaçık bir Arapça olduğunu iddia eder. Dolayısıyla bu gibi ifadeler bizim açımızdan mübhemdir, ek bir bilgiye ihtiyaç duymamızı gerektirir. Fakat ilk muhataplar açısından onların mübhem kategorisine girmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Veda Haccı'na büyük bir topluluğun katıldığını ve bu olaya herkesin şahitlik yaptığını tarihen biliyoruz. Burada Veda' Haccı yerine çok rahatlıkla *bugün* kelimesinin kullanılması karşılıklı diyalog ortamında mümkündür. Bu olayı bizzat yaşayan insanların zihinlerinde bugüne tekabül eden bir olayın olmasından dolayı böyle bir anlatımın benimsenmesi söz konusudur. Karşılıklı konuşma ortamlarında bağlamın bilinmesi, tarafların zihinlerinde ortak bir uzlaşının olması anlamına gelmesinden dolayı Kur'an'da bu tür anlatımlara rastlamak mümkündür.

Bu konuda başka bir örnek olarak Âl-i İmran suresinin 155. ayetini verebiliriz.

İki topluluğun *karşılaştığı gün*, içinizden yüz çevirip kaçanları, şeytan ancak yaptıkları bazı hatalardan dolayı yoldan kaydırmak istemişti. Ama yine de Allah onları affetti. Kuşkusuz Allah çok bağışlayandır, halimdir.³¹⁸

Bu ayette bir metinle karşı karşıya gelen muhataplar için iki topluluğun karşılaştığını biliyoruz. Fakat olayın mahiyeti, nasıl ortaya çıktığı veya karşılaşılan günün ne olduğu konuları bize kapalı gelmektedir. Aslında rivayetlerden bu günün Müslümanlarla, müşriklerin karşılaştığı gün olarak tasvir edilen Uhud Savaşına gönderme yapıldığı anlaşılmaktadır.³¹⁹

Yine aynı şekilde belirsiz olan kelimelerden biriside 9.Tevbe Suresinin 28. ayetinde geçen *bu yıldan sonra*³²⁰ ifadesidir. Ayetin siyak-sibakından bu yılın neye tekabül ettiğini çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Rivayetlere göre bu yılın hicretin 9. senesine tekabül ettiğini okumaktayız. Ebu Bekr'in hacc yaptığı ve Hz. Ali'nin de ezan okuduğu yıl olarak tasvir edilmektedir. Bunun ise hicretin 9. yılında olduğu, bu yıldan sonra Peygamberin Veda Haccını yerine getirdiği rivayet olunmuştur.³²¹ Burada yazılı bir Kur'an mesajıyla karşılaşan muhtemel okurlar bu ifadeyi işittikleri zaman bu ifadenin hangi yıla tekabül ettiği konusunda bir bilgiye sahip olamayacaklardır. Fakat Kur'an'ın

318 3.Âl-i İmran,155.

319 Rivayetler ve olayın mahiyeti hakkında bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, III/488-499.

320 Ayetin tamamı şöyledir. "Ey İnananlar! Allah'a ortak koşanlar, kuşkusuz pistirler. O halde, *bu yıldan sonra*, Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar."

321 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, VI/346.

ilk muhatapları *bu yıl*’ın hangi yıla karşılık geldiği konusunda bir belirsizlikle, açıklanmayı gerektirecek bir durumla karşılaşmamaları dilin kullanımına daha uygun düşmektedir. Bu konuda verilebilecek başka bir örnek ise 89. surede geçen *on geceye andolsun*³²² ifadesidir. Bu ifadede, on gecenin hangi geceler olduğu, hangi aya tekabül ettiği konusunda bizim açımızdan bir belirsilik söz konusudur. Kaynakların vermiş olduğu bilgilere göre “on gece” ifadesi Zilhicce’nin on günü, yani birinden bayram günü olan onuncu gününe kadar on gün veya Ramazanın son on günü olarak belirtilmektedir.³²³

6. Belirsiz Mekân İsimleri ve Mekân Zarfları

Kur’an-ı Kerim’de geçen belirsiz mekân isimleri ve mekân zarfları mübhemattan sayılmış ve medlulleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Kur’an’da belli başlı mekân isimlerinden (Mekke vb.) başka mekân isimlerinin kullanımlarına az rastlanılmaktadır. Bununla birlikte isim verilmeksizin belli başlı yer isimlerine ve mekân zarflarına göndermede bulunulmuştur. Şüphesiz Kur’an’ın ilk muhatapları açısından belirsiz mekân zarflarından bahsetmemiz dilin kullanımına uygun düşmez. Çünkü onların vahye muhatap oldukları dikkate alındığında örneklerin seçildiği yerlerin onların yaşadıkları bölge ve coğrafyayla sınırlı olduğunu söylenebilir. “Şehirlerin anası olan [Mekke] de ve çevresinde bulunanları uyarasın”³²⁴ şeklinde ki ayette Mekke ve çevresinde bulunan şehirler derken, kastedilenlerin Arapların bildiği ve komşu oldukları bölgeler olduğu bilinen bir durumdur. Kuran-ı Kerim’de herhangi bir yerin ismi bazen açık olarak belirtilmek yerine, nite-likleri ön plana çıkartılarak anlatımda bulunulmaktadır. Dolayısıyla bu yerlerin ve mekâna ilişkin mekân zarflarının vahiy ortamında bilindiği söylenebilir. Bu konuda bazı örnekler vererek konuyu açıklamaya çalışalım. Vereceğimiz örneklerden birisi Zuhurf suresinin 31. ayetinde bahsedilen iki kent ifadesidir. “Onlar yine: ‘Keşke bu Kur’an, iki kentten birindeki büyük bir adama indirilseydi!’ demişlerdi.”³²⁵ Görüldüğü gibi ayette sadece *iki kent* ifadesi geçmektedir. Bizim açımızdan iki kentin neresi olduğu mübhem olarak kalmaktadır. Bu ayette iki şehirden amacın Mekke ve Taif olduğu bilinmektedir. Peygambere, Mekke ve Taif’te daha zengin ve itibarlı insanlar varken, vahiy gelmesine

322 89.Fecr, 2.

323 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV/734; el-Beydavî, *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil*, Der Saadet, II/593. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, IX/184

324 42.Şuara, 7.

325 43.Zuhurf, 31.

şaşıran müşriklerin sözcelerini içermektedir.³²⁶ Karşılıklı iletişim durumlarında muhatapların bilgisi dâhilinde olan anlatımlarda zaten bilinen bir olayın gündeme getirilmesi söz konusudur. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse iki kişi yaşadıkları şehir hakkında konuşurken şehrin ismini anmak yerine, sadece “bu şehir veya şehrimiz” şeklinde benzer ifadelerle şehir hakkında konuştuklarını düşünelim. Bu ifadelerin iki kişi arasında herhangi bir anlaşmazlığa yol açması mümkün değildir. Fakat bu ifade biçimleri aynıyla yazıya geçirilse, muhatapların zihninde “bu şehir” ifadesi muğlaklaşacak veya teknik terimle söylemek gerekirse mübhem kalacaktır. Dolayısıyla *iki kent* ifadesi, muhatapların zihin dünyasında yeri olan bir ifade biçimidir. *İki adam* ifadesi yine aynı şekilde muhatapların hakkında fikir sahibi olduğu şahıslara gönderme yapan bir ifadedir. Bu gibi anlatımlarda bizim rivayetlere dayalı bir yorumdan başka fikir sahibi olmamız mümkün değildir. Fakat ilk muhataplar açısından bu ayette yorumu gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Şunu da belirtelim ki bu türden ifadeler Kur’an’ın anlaşılmasına ve tefsirine doğrudan katkısı olan ifadeler değildir. Çünkü Kur’an’ın temel hedefinin bu örneklerle anlatmak istediği mesaj olduğu bilinen bir gerçektir.

Belirsiz kelimelerden Kehf suresinin 60. ayetindeki *Mecmeu’l-Bahreyn* (iki denizin birleştiği yer) ve Furkan suresinin 53. ayetine geçen *Merace’l-Bahreyn* (iki denizi ayırdı) ifadelerini verebiliriz.³²⁷ Burada iki denizin birleştiği yer ifadesinin neresi olduğu konusunda birtakım rivayetler vardır. Buna göre burası Rum ve Fars denizi veya Tanca olduğu söylenmiştir. Birisinin doğu yönünde diğersinin ise batı yönünde olduğu rivayet edilmiştir.³²⁸ Burası ise muhtemelen Babu’l-Mendep mevkiinde Kızıl Deniz ile Hint Okyanusu’nun ya da Cebel-i Tarık’ta Akdeniz ile Atlas Okyanusu’nun birleştiği yer

326 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, XI/181 Ayette cins isim olarak geçen iki adamın ise Mekke halkından Velid b. Muğire el-Mahzumi ve Tâif halkından Habib b. Amir b. Umeyr es-Sakafi olduğu yönündedir. Bunların ise zenginlik ve toplumsal itibar yönünden önde oldukları dile getirilmektedir. Ayrıca bkz. Muhammed b. Ahmet b. el-Ensari el-Kurtubi, *el-Cami’ li ahkami’l-Kur’an*, IV/357.

327 18.Kehf, 60. Ayetinde “Musa uşağına demişti ki durmayıp ya iki denizin birleştiği yere varacağım veya uzun bir zaman yürüyeceğim” bu ayette geçen ‘iki denizin birleştiği yer’ Mübhematu’l-Kur’an’a ilişkin kitaplarda belirtilmeye çalışılmış ve çeşitli rivayetlere yer verilmiştir. Mesela bu denizin Ürdün ve Galzem, İran ve Rum Denizi, Mağrib ve Zukak denizi olduğu hatta buranın Afrika ve Tanca olduğu söylenmiştir. Bkz. İbn Cumaa, *Gureru’t-Tıbyan*, s.321- İki denizin birleştiği yer ifadesi her ne kadar Musa (a.s) döneminden bahsetse de Arapların zihin dünyasında bu ifadeye ilişkin bir mefhumun olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o günün Arapları o bölgede yaşamışlar ve mesajın içeriği de yaşadıkları dünyadan ve onları çevreleyen coğrafi bölgeden seçilmiştir. Merace’l-Bahreyn ifadesinin geçmiş olduğu ayetler “O iki denizi birbirine salmıştır. Bu tatlı, su-suzluğu giderici, bu tuzlu ve acıdır. Ve ikisinin arasına birbirine kavuşmalarına engel olan bir perde koymuştur.” 25.Furkan,53; diğer ayet bkz. 55.Rahman, 19

328 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, VIII/245-246.

olabileceği ileri sürülmüştür.³²⁹ Yine Rahman suresinin 19-22. ayetlerinde iki denizin birbirine karışmamasından bahseden ayeti ele alacak olursak “İki denizi salıverdi birbirine kavuşuyor. Aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyor. İkisinden de inci ve mercan çıkar.” Burasının neresi olduğu konusunda birtakım rivayetler vardır. Bu rivayetlerde birtakım aşırı yorumların varlığı dikkat çekmektedir. Mesela bu iki denizin gökte ve yerde olduğu ve her yıl birbirine kavuştuğu şeklinde birtakım mitolojik diyebileceğimiz rivayetlere rastlamak mümkündür. Bu rivayetleri kabul etmenin imkanı bulunmamaktadır. Burasının Rum ve Fars denizi olduğu şeklinde birtakım rivayetlerde vardır.³³⁰ Bu yerin neresi olduğu konusunda vahyin muhataplarının bazı bilgilere sahip oldukları söylenebilir. Çünkü ayetin devamında bu denizden mercan ve inci türünden bazı maddelerin çıkarıldığından bahsedilmektedir.³³¹ Bilindiği gibi inci ve mercan gibi deniz ürünleri tatlı sudan çıkarılmamaktadır. İnci ve mercan tuzlu sudan çıkarılan süs ürünleridir. İnci’nin Çin Denizinden (Hint Okyanusu) mercan’ın ise Akdeniz’den çıkarıldığına dair bazı bilgiler mevcuttur. Şunu da belirtmek gerekir ki iki deniz ifadesinde tarif edici edatın gelmesi iki deniz ifadesinin zihinlerde daha önceden var olduğunu gösterir.³³²

Kur’an’a genel olarak bakıldığı zaman deniz hakkında, denizin niteliklerinden, dalgalarından, tehlikelerinden, hareket eden gemilerden, dağ gibi inşa edilmiş akıp giden yük gemilerinden, insanların ticaret ve rızık için düzenledikleri deniz yolculuklarından, denizden çıkarılan etlerden, inci ve mercan gibi süs eşyalarından bahsetmesi en azından vahyin muhataplarının bu konulara yabancı olmadıklarını gösterir.³³³ Denizin karanlıklarında yollarını bulmak için yıldızların varedilmesi,³³⁴ denizde gemilerin yürütülmesi,³³⁵ koca dağlar gibi denizde yüzen gemilerden bahsetmesi,³³⁶ deniz ve deniz

329 Bu konuda bkz. Esed, *Kur’an Mesajı*, s.598; Coğrafya sözlüklerinde burasının Kızıl deniz’i Akdenize bağlayan boğaz olarak tarif edildiğini görmekteyiz. Genişliğinin 20 km olduğu ve Perim adası ile iki geçide bölünmüştür. Bkz. Sami Üngör, *Coğrafya Sözlüğü*, İstanbul 1962, s.66.

330 Rivayetler için bkz. et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, XI/586-587.

331 O denizlerin her ikisinden de inci ve mercan çıkar. 55.Rahman,22.

332 Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. el-Beşarî el-Makdisî, *Ahsenu’t-Tekâsim fî Ma’rifeti’l-Ekâlim*, tahk.: Muhammed Mahzum, Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, Beyrut 1987, s.29.

333 Bu konuda bkz İzzet Derveze, *Asru’n-Nebi-Kur’an’a Göre Hz. Muhammedin Hayatı*, çev.: Mehmet Yolcu, Yöneliş Yay., İstanbul 1995, I/28-30. Kur’an’ın bu şekilde ki açıklamaları deniz hakkında hiçbir bilgisi olmayan birinci dereceden muhataplarına yöneltmiş olması mantıklı değildir. Arap yarımadasının doğusunun ve batısının denizlerle çevrili olması bahsettiğimiz düşünceyi doğrulamaktadır.

334 6.En’am, 97.

335 17.İsra, 66-67.

kütürüne ait birtakım uygulamara Arapların aşına oldukları anlaşılmaktadır. İzzet Derveze'nin de söylediği gibi bu ayetlerde muhatap alınan kişileri gösteren zamirlerin yakın hitap şeklinin ve yapısının kaldırabileceği niteliktedir. Bu yapı aynı zamanda sözün birinci muhataplarına yönelik olduğunu, onlarında Hicaz bölgesi sakinleri olduğu ve Hicaz sakinlerinin çeşitli deniz işleriyle olan ilişkilerini göstermekte ve böylece Hicaz'ın sahil kesimlerine ait işaretler taşımaktadır.³³⁷ Bu açıdan şunu söyleyebiliriz ki *iki denizin birleştiği* veya *iki denizin ayrıldığı yer* veya *iki deniz bir değildir şu oldukça tatlı, şu da tuzlu ve acıdır*.³³⁸ gibi ifadelerin Arapların yaşadıkları çevrelere veya hakkında bilgi sahibi oldukları yerlere atıfta bulunan ifade biçimleri olduğu söylenebilir.

Kur'an'da belirsiz mekân zarflarının yanında, bir mekâna işaret eden kelimelerin de kullanıldığını görmekteyiz. Bu konuda Bakara suresinin 199. ayetinde geçen *haysu* kelimesi örnek gösterilebilir.

Sonra insanların akın akın *döndüğü yerden* siz de akın edin ve Allah'tan mağfiret dileyin. Şüphesiz Allah bağışlayandır, esirgeyendir.³³⁹

Ayette insanların akın ettiği yerin neresi olduğu, yazılı bir metinle karşılaşan muhataplar açısından belirgin değildir. Ama vahyin ilk muhatapları tarafından akın edilen yerin neresi olduğu konusunda bir belirsizliğin olduğunu söylemek o dönemde uygulanan pratikle çelişmektedir. Kaldı ki akın edilen yer vahyin muhatapları tarafından görülmekte ve onların, uygulamanın mahiyeti hakkında bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Burası Arafattan Meş'ari'l-Haram'a (müzdelife) doğru akın etmek anlamına gelmektedir.³⁴⁰ Bilindiği gibi Kureyş kabilesi kendisine ayrıcalık ihdas ederek Arafatta vakfe yapmayı reddediyor ve bunun üzerine Müzdelife'de bekliyorlardı. Böyle yapmakla haccın gereklerini yerine getirmiyorlardı. Ayet, muhatapları olan Kureyşlilere haccın rükûnlarının yerine getirilmeleri yani arafatta vakfe yapmaları ve diğer insanlar gibi oradan inmeleri konusunda bazı uyarılar taşımaktadır.³⁴¹ Burada görüldüğü gibi fiili bir durumun varlığı söz konusu ve diğer insanların akın ettiği yer gösterilerek muhataplar bu

336 55.Rahman,19-25.

337 Derveze, *Asru'n-Nebi*, I/29.

338 35.Fatır,12. Ayet mealen şöyledir. İki deniz bir değildir: Biri, tatlıdır, susuzluğu giderir, içimi de hoştur; diğeri ise tuzludur, acıdır. Bununla birlikte her ikisinden de taze et yersiniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarırsınız. Allah'ın lütfundan aramanız ve şükretmeniz için, gemilerin orada suları yara yara yol aldıklarını görürsünüz.

339 2.Bakara,199.

340 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, II/307.

341 Muhammed b. İshak b. Yesar, *Siratu İbn İshak*, tahk.: Muhammed Hamidullah, b.y., 1981, s.90.

konuda uyarılmıştır. Burada insanların akın ettiği yerin zaten Araplar tarafından bilinen uygulaması olan bir yere gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Muhatapların bilgisi dâhilinde olan bu yer belirsiz mekân ismiyle belirtilmiştir. Burada Kur'an'ın indiği dönemde ve mekânda yaşamamış olanlar için açık değildir. Ancak tarihi verilerden yola çıkarak burasının neresi olduğunu belirleyebiliyoruz. Kısacası Allah Kur'an'ı inzal buyurduğu topluma böyle bir emri verirken onların bu mekânı bildikleri anlaşılıyor.³⁴² Yine ayrıca Hicr suresinin 65.ayetinde geçen

...Hemen gecenin bir parçasında aileni yürüt, sende arkalarından git, içinizden hiç kimse ardına dönüp bakmasın, emredildiğiniz yere gidin.³⁴³

Ayetinde geçen *emredildiğiniz yer* ifadesi her ne kadar Lut (a.s.) ailesinden bahsetse de vahiy geleneği içinde burasının bilindiği anlaşılıyor. Rivayetlerde burasının Beytü'l-Makdis'in kasabalarından Saya'yar kasabası veya Züar kasabası olduğu söylenmiştir.³⁴⁴ Vahyin ilk muhatapları tarafından Lut (a.s) ve ailesi için emredilen yer zaten bilinmektedir. Kur'an vahyinde muhataplara anlatı şeklinde sunulan bu olayın ve yerin vahiy geleneğine sahip olan Araplar tarafından bilindiğini söyleyebiliriz. Zaten Beytü'l-Makdisin vahiy geleneğinde özel bir yerinin olduğu bilinmektedir. Şunu da burada ilave etmek gerekir ki vahyin anlaşılmasına bu gibi tespitlerin fazla bir yararının olduğunu söylemek mümkün değildir.

Eğer siz ona (hak elçiye) yardım etmezseniz Allah ona yardım etmişti; hani yalnız iki kişiden biri olduğu halde, inkar edenler kendisini (Mekke'den) çıkardıkları sırada ikisi *mağarada* iken arkadaşına "Üzülme, Allah bizimle beraberdir!" diyordu...³⁴⁵

Yukarıda geçen ayette Peygamber ve arkadaşı Hz. Ebu Bekr'in mağaraya sığınmalarından bahseden ayette mağara kelimesinin önüne *el* belirtecinin gelmesi burasının halk tarafından biliniyor olduğu anlamı taşımaktadır. Bilindiği gibi Arapça'da ismin başına *el* belirtecinin gelmesi o ismin zihinlerde daha önceden varolduğu [Ma'hûd-i zihni], bilindiği anlamına gelmektedir. Arapça'da belirli anlamına gelen *ma'rife* kelimesi işarete bulunulan ve muhataplar tarafından bilinen nesneleri tanımlamak için kullanılan bir kelimedir.³⁴⁶ Burada Peygamber ve arkadaşı Ebu Bekr'in başından geçen bir olay anla-

342 Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an", s.161.

343 15.Hicr, 65.

344 İbn Cumaa, *Gureru't-Tıbyan*, s.298.

345 9.Tevbe, 40

346 İbn Hişam el-Ensari, *Şerhu Şuzuru'z-Zeheb*, s.149-150. İbn Hişam bu konuyu açıklarken şu örneği verir. "Kadı geldi" derken sen ve muhatapın arasında kadı hakkında özel bir bilginin olması durumunda başına *el* belirtecinin getirilmektedir. Başka örnekler için bkz. Aynı eser, s.150.

ılmaktadır. Rivayetlere göre burası Sevr dağında bir mağaradır. Hz. Peygamberle Ebu Bekr burada üç gece kalmışlardır.³⁴⁷ Bu olayın orada yaşayanlar tarafından bilinen bir olay olması dolayı, mağaranın ismi zikredilmeyip mağara kelimesinin *el (fi'l-gâri)* takısıyla kullanılmasına yol açtığı söylenebilir. Ayrıca ayette arkadaşının isminin zikredilmemesi herkes tarafından bilinip tanınmasına bağlanabilir.

Orada asla namaza durma. Ta ilk günden takva üzerine kurulan *mescid*, elbette namaza durmana daha uygundur...³⁴⁸

Burada temeli takva üzerine kurulmuş mescitten bahsedilmekte fakat neresi olduğu konusunda açık bir beyan bulunmamaktadır. Muhtemelen burada mescit olarak bahsedilen yerin hicretin ilk yıllarında yapılmış olan Medine ya da Küba mescidi olması muhtemeldir. Bu konuda gelen rivayetler söz konusudur.³⁴⁹

İşte zulmettiklerinde helak ettiğimiz memleketler.(kura') Helak edilmeleri içinde belli bir zaman tayin etmiştik.³⁵⁰

Burada “işte şu memleketler” şeklinde anlatılan isimlerin, Kur'an'da geçen bazı toplumları ima ettiği açıktır. Bu memleketler ise Âd, Semûd, Ashabu'l-Eyke vb. memleketlerdir.³⁵¹ Kur'an'ın çeşitli yerlerinde isimleri geçmesinde dolayı *şu memleketler* (tilke'l-kur'a) şeklinde bir anlatım yolunun seçildiği görülmektedir. Bu bağlamda değerlendirilebilecek ayetlerden biriside “*Bu güvenli şehre and olsun ki*”³⁵² ifade biçimidir. Mekke ismi anılmaksızın bir sıfatla bahsedilmesi muhatapların zihin dünyalarında (ma'hudi zihni) güvenli şehre tekabül eden bir uzlaşının olmasından dolayıdır.

Belirsiz miktar bildiren kelimeler de mübhemat kategorisinde değerlendirilmektedir. Bu konuda Tevbe suresinin 36. ayeti örnek verilebilir. Ayetin başında Allah katında ayların sayısının on iki olduğu söylenerek bunlardan dördünün haram ay olduğu belirtilmiştir. Fakat haram ayların hangileri olduğu konusundan bir bilgi yoktur. Vahyin muhataplarının bilgisi dâhilinde olan bu bilgi görüldüğü gibi bizim açımızdan belirsizdir. Ancak tarihi verilerden hangi ayların haram aylara karşılık geldiğini öğrenmekteyiz.

347 Abdurazzak b. Hemmam es-Sanâni, *Tefsiru'l-Kur'an*, II/276.

348 9.Tevbe,108.

349 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, VI/473-475; Hz. Peygamberin hicretin 1. yılında Rebiu'l-Evvel ayında Medine'nin yakın bir köyünde Kuba'ya vardıklarında yapımına başlanılan Kubâ Mescidi olduğu görüşü ağırlıktadır. Ayrıca bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I/204.

350 18.Kehf, 59.

351 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, VIII/244.

352 95.Tîn,3; Yine aynı şekilde “Bu beldeye yemin ederim ki.” 90.Beled,1. Ayetinde benzer bir anlatım vardır. Mekke ismi belirtilmek yerine bu belde şeklinde bir anlatım benimsenmiştir.

Bu aylar ise Zilhicce, Zilkade, Muharrem ve Recep aylarına tekabül etmektedir.³⁵³ Mübhematla ilgili eserlerde ise genellikle miktar bildiren kelimelerin mübhem olarak değerlendirildiğini ve buna bağlı olarak birtakım yorumların yapıldığı görülmektedir.³⁵⁴ Kur'an'da bazen de herhangi bir olay veya savaşa doğrudan isim zikredilmeden bazı kelimelerle ifade edilmektedir. Bu kelimelerden bazıları Fetih suresinin 1. ayeti ve Nasr suresinin 1. ayetinde geçmektedir. Bu ayetlerde Mekke'nin fethi açık olarak belirtilmeksinin sadece *apaçık bir fetih verdik*³⁵⁵ veya *Allah'ın yardımı ve zaferi geldiğinde*³⁵⁶ şeklinde göndermede bulunmaktadır.³⁵⁷

Mübhemat konusunda sonuç olarak şunları söyleyebiliriz. Kur'an'ın ifade tarzı açısından Allah'ın, muhataplarına hitap ederken Arap dilinin bütün imkanlarını gözönünde bulundurduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda bahsettiğimiz ism-i mevsuller, ism-i işaretler, cins isimler, zamirler vb. Arap dilindeki ifadelerin vazgeçilmez unsurlarıdır.³⁵⁸ Arap dilinin de büyük ölçüde sözlü kültür üzerine şekillendiği dikkate alınırsa muhatapların olayları bizzat yaşamaları ve vahyinde bu durumu betimlemesi bu tür bir anlatımın ortaya çıkmasını sağlamıştır diyebiliriz. Bunu söylerken biz yazılı olarak inşa edilen bir metinde bu anlatım biçiminin olmadığını söylemiyoruz. Yazılı bir metinde bunlar metin içinde daha önceki bir konuya atıf yapılabilir. Fakat Kur'an gibi arkasında birtakım olayların anlatıldığı ve resmedildiği bir kitapta böylesi anlatımların bulunmasının doğal olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an-ı Kerim sana herhangi bir konuda soran Ebu Sufyan, Ebu Cehil, Ubey b. Halef demek yerine “onlar sana sorarlar” şeklinde söylemiştir. Bunu ise onların gizlice değil, herkesin ortasında dile getirmelerine ve herkes tarafından bilinmelerine bağlayabiliriz.³⁵⁹

Söylem anında veya canlı söz ortamında anlamın delaleti açıktır ve kapalı olsa bile açılma imkânı hala mevcuttur. Dolayısıyla karşılıklı konuşma ortamlarında anlamda bir belirsizliğin olduğunu söylemek zordur. Anlamda bir belirsizlik olsa bile hala açıklanma imkânının varlığından söz edilebilir. Peygamber bilindiği gibi Kur'an'ın anlaşılamayan, kapalı yerleri açıklamakla görevliydi. Pegamberin bazı tefsir örnekleri ri-

353 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, II/364.

354 Bu konuda bkz. Albayrak, “Mübhematu'l-Kur'an”, s.162.

355 48.Fetih,1

356 110.Nasr,1; Yorumlar ve rivayetler konusunda bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, XII/729-730.

357 Bu konuda bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, II/331

358 Albayrak, “Mübhematu'l-Kur'an”, s.176-177.

359 Taha Hüseyin, “Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs”, s.151.

vayetler yoluyla gelmiştir.

Orada asla namaza durma. Ta ilk günden takva üzere kurulan mescid, elbette içinde namaza durmana daha uygundur. Onda temizlenmeyi seven erkekler vardır. Allah da temizlenenleri sever.³⁶⁰

Temizlenmeyi seven adamların kim olduğu Peygambere sorulduğu vakit Peygamber bunları açıklamıştır. Onlardan Uveym b. Saide ne iyidir.”dediği kişidir. Ma’an’a gelince bize şu haber geldi ki, Rasulullah (s.av.) vefat edince insanlar ona ağladı “keşke ondan önce biz ölseydik” dediler. Biz ondan sonra fitneye düşmekten korkuyoruz. Maan b. Adiyy de şöyle dedi: fakat vallahi onu diri olarak tasdik ettiğim gibi ölü olarak ta tasdik etmedikçe ondan önce ölmeyi istemiyorum. Ma’an Yemame gününde Ebu Bekr’in hilafeti sırasında Müseylemetü’l-Kezzab gününde şehid edildi.³⁶¹

Kur’an-ı Kerim’de bu tarz anlatım biçimi, genellikle muciz bir anlatım şekli olarak değerlendirilmektedir. Kur’an’ın az sözle çok anlam ifade etme gibi mucîz bir anlatım seçmiş olduğu ve bundan dolayı çoğunlukla yer, zaman, kişi adlarının açıkça zikredilmek yerine ism-i işaret, ism-i mevsul gibi edatlar kullanılarak muciz bırakıldığı şeklinde yaklaşmak, sözlü dil özelliklerinin göz önüne alınmamasından kaynaklanmaktadır.³⁶² Elbette Kur’an’da muciz, kısa ve özlü bir anlatım göze çarpmaktadır. İsim zikretmeksinin “şöyle diyen veya şöyle yapan kimse” demek daha etkili ve muciz bir anlatım özelliği olduğunu söyleyebiliriz; fakat Kur’an’da ki bu tarz anlatım biçimlerini sadece buna bağlamak Kur’an’ın oluşum sürecini gözardı etmek ve onun canlı hayat formlarıyla birbir ilgisinin kesilmesi anlamlarına gelir. Dolayısıyla bunun sebebini büyük ölçüde sözlü dil özelliklerinde arayabiliriz. Daha önce açıkladığımız gibi bağlamin ve muhatapların karşılıklı olması en lüzumlu şeylerin, en uygun bir anlatımla dile getirilmesi söz konusudur.

Burada yeri gelmişken Muhammed Abduh’un mübhemat konusunda takındığı tavra değinmek yerinde olacaktır. Muhammed Abduh’a göre Kur’an’ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında Kur’an’ın kendi kendine yeterli olduğu, herkes tarafından anlaşılmasının kolay olduğu, hatta Kur’an’da kapalı (mübhem) olan ifadelerin gerekli olmadığı için açıklanmadan bırakıldığı düşüncesi ağırlıktadır. Bundan dolayı Muhammed Abduh mübhemat konusunda Kur’an tarafından açıklanmayan bir ifadenin açıklanmaya çalışılmaması gerektiğini vurgular. Kur’an’ın hedefi ayrıntılarda oyalanmak değildir. Mese-

360 9.Tevbe,108.

361 İbn Hişam, *es-Siretü’n-Nebeviye*, IV/660.

362 Mustafa Öztürk, “Mübhematu’l Kur’an ve İmamiyye Şiası”, *Dini Araştırmalar*, c.III., sayı 8, s.117.

la Bakara suresinin 58. ayetinde³⁶³ hangi kente (karye) gönderme yapıldığı belirtilmemiştir. Müfessirler bu şehrin Kudüs veya Filistin'deki Eriha kenti olduğunu düşünürler. Abduh buradaki tavrını şöyle açıklar: “*Kur'an-ı Kerim buradaki şehir hakkında sustuğu gibi bizde bu konuda susarız*”³⁶⁴ Burada Muhammed Abduh'un tavrını başka nedenler olsa da Mehmet Paçacı'nın da vurguladığı gibi “Kur'an'ın gelenekten bağımsız kendi başına bir belge ve katışıksız bir İslam'ın temel kaynağı olması”³⁶⁵ düşüncesinde araya-biliriz. Muhammed Abduh'un burada ki tavrını, Kur'an'ı sadece kendi kendine yeten, yazılı bir metin olarak tasavvur etmesinden kaynaklanan bir tavır olarak ta niteleyebiliriz. Kur'an'ın burada susması, muhatapların bu yer hakkında bazı bilgilere sahip olmalarına bağlanabilir. Buna benzer bir anlatım biçimi “Ey Muhammed onlara, o memleket halkını örnek ver. Hani oraya elçiler gelmişti.”³⁶⁶ ayetinde mevcuttur. Rivayetlerde bu memleketin Antakya olduğu, gelen elçinin ise İsa (a.s) olduğu belirtilmektedir.³⁶⁷ Burada vahye muhatap olanların en azından bu kasaba halkıyla ve kasabının neresi olduğuyla ilgili birtakım söylencelere (ahbara) sahip oldukları anlaşıyor.

D. SÖZLÜ DİL AÇISINDAN YEMİNLER

Yemin kullanımlarına bir üslup özelliği olarak Kur'an-ı Kerim'de çok sık rastlanılmaktadır. Kur'an'ın sıradan okuyucuları için bile bunun farkına varılması ve üzerinde birtakım soru ve sorunların gündeme getirilmesi mümkündür. Aslında temelinde bir hitap olan Kur'an'ın çeşitli soru ve sorunlara bağlı olarak hayatın bütününe içine alması ve bunun üzerinden bir dil geliştirilmesi, konuşulan dilde olan bazı özellikleri üzerinde taşıdığı anlamına gelir. Buna bağlı olarak karşıdaki muhatapın dikkatini canlı tutmak, ikna etmek amacıyla yemin kullanımlarına genellikle her kültürde rastlanıldığı söylenebilir. Öteden beri sözlü kültür ortamında yaşayıp, düşünce biçimleri bu kültür üzerine şekillenen Arap toplumunda da yeminlere başvurulması -daha sonra açıklayacağımız gibi- gündelik dil kullanımlarında karşılaşılan önemli bir anlatım biçimidir. Özellikle Sâmi

363 Ayet mealen şöyledir. “...ve yine biz bu beldeye girin ve yiyeceklerden dilediğiniz kadar bol bol yiyin; fakat kapıdan boyun eğerek girin ve günahlarımızın yükünü üzerimizden kaldır deyin ki günahlarınızı bağışlayayım ve iyilik yapanlara sınırsız mükâfat vereyim demiştik.” 2.Bakara,58

364 Muhammed Reşit Rızâ, *Tefsiru'l-Menar*, Dâru'l- Fikr, I/ 324, t.y., Ayrıca bu tür bir yorum için bkz. J. J. G Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev.: Halilrahman Acar, Fecr yay., Ankara 1993, s.52.

365 Mehmet Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?” *İslâmiyât- İslami İlimler Sorunu*, c.6, Sayı 4, 2003, s.97.

366 36.Yasin,13.

367 Ahmed es-Savi, *Haşiyetü's-Savi*, III/318-319

geleneğinde hareket ve eylemden daha çok, muhatabı etkilemeye dönük, etkili dil kullanımlarına başvurulması söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında muhatabı iknaya dönük birtakım dil alışkanlıklarının olması doğaldır. Bu dil alışkanlıklarından biriside arapların gündelik yaşamlarında sık sık kullanılagelen yeminlerdir.

Yemin kelimesi lügatlerde sağ el, kuvvet, bereket, kudret anlamlarına gelmektedir.³⁶⁸ Kur'an'da geçen "onu sağ elinden yakalardık"³⁶⁹ anlamında kullanılan sağ el (yemin) kelimesi gücü sembolize eden bir ifade biçimidir. Yani, onu bütün hareket kabiliyetinden alıkoyarak, güçsüz bırakırız anlamında kullanılmıştır. Cevheri'nin açıklamalarına göre and içme işlemine yemin kelimesinin verilmesi, insanın yemin esnasında sağ eliyle arkadaşının sağ elini tutmasından dolayı veya onunla tokalaşmasından ileri geldiği ileri sürülmüştür.³⁷⁰ Aslında sağ kelimesi bazı kültürlerde kuvveti temsil etmesinden dolayı kelimenin temel anlamına yakın olduğu söylenebilir. Dini anlamda ise yemin, iki haberden birisini, Allahı zikrederek veya ilişkilendirerek kuvvetlendirmek anlamında kullanılmaktadır.³⁷¹ Ta'riften de anlaşılacağı gibi yeminler, sözün daha etkili biçimde kullanılması ve muhatabın her hangi bir konuda ikna edilmesini amaçlayan anlatım biçimleridir. Arapçada yemin anlamına gelen bazı kelimeler vardır. Bunlar genellikle kase, hıf ve Türkçe'ye de geçmiş bulunan yemin kelimeleridir. Hıf veya halif kelimesi yemin anlamına gelen bir kelimedir. Niyet ve kararlılıkla yapılan anlaşma anlamlarına gelmesinden dolayı bu isimle anılmıştır.³⁷² Hıf kelimesi iki topluluk arasında yapılan antlaşma, bazı insanların diğerlerinden söz alması, antlaşma yapması anlamlarına gelmektedir. Daha sonraları her yemin için bu kelime kullanılır olmuştur.³⁷³ Kur'an-ı Kerim'de bu kelime yemin anlamında kullanılmıştır. "Sen and içip (hallaf) duran aşağılık kimseye boyun eğme."³⁷⁴ Yemin kelimesiyle ilgili olarak kullanılan kelimelerden biride kase kelimesidir. Kase kelimesi sözlük anlamıyla bölmek, kesmek, karar vermek anlamlarına gelmektedir.³⁷⁵ Ganimet, miras gibi payların hak sahiplerine verilmesi, bölüş-

368 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, XII/461; Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, tahk.: Mehdi el-Mahzumî, İbrahim es-Samirâî, Beyrut 1988, VIII/387.

369 69.Hâkka,45.

370 İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah-Tacu'l-Luğa ve Sıhahi'l-Arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdu'l-Ğafur el-Attar, Beyrut 1984, VI/2221.

371 Bkz. Ali b. Muhammed el-Curcanî, *Kitabu't-Tarifât*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, s.255.

372 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, IX/53.

373 el-İsfahani, *el-Müfredat*, s.136.

374 68.Kalem,10; diğer kullanımlar için bkz. 9.Tevbe,42.56.62.74.95; 57.Mücadele,14-18.

375 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, XII/478.

türülmesi anlamlarında kullanılmaktadır. Kur'an'da bu anlamda kullanılan ayetler vardır. “Onlar Rabbinin Rahmetini mi bölüştürüyorlar”³⁷⁶ Bu ayette *kasem* kelimesi bölüş-türmek anlamında kullanılmıştır. Bunun yanı sıra *kasem* kelimesi yemin etmede kullanı-lan bir kelime olarak göze çarpmaktadır. “Hayır hayır! Yıldızların yerlerine and içirim ki”³⁷⁷ vb. Yemin kelimesi ise Kur'an'da yön belirtmek amacıyla,³⁷⁸ olumlu bir niteliği dile getirmek için sağ taraf anlamında,³⁷⁹ sağ el,³⁸⁰ sahip olunan cariyeyi nitelemek³⁸¹ ve Türkçe’de kullanıldığı şekliyle yemin etmek³⁸² anlamlarında kullanılmıştır.

1. İslam Öncesi Arap Toplumunda Yeminin Yaygınlığı

İslam öncesi Arap toplumunda yeminlerin yaygın olarak kullanıldığını söyleyebi-liriz. Cahiliyye döneminde çeşitli varlıklar üzerine yemin edilmekteydi. Rivayetlerden anlaşıldığına göre Menât'ın yanında,³⁸³ Lât, Uzza ve Allah adına,³⁸⁴ bazı tabiat varlıkları üzerine³⁸⁵ ve Allah'ın evi üzerine yemin edilmekteydi.³⁸⁶ İslam öncesi Arap toplumun-da birtakım yemin şekillerine rastlanılmaktadır. Bu yeminlerden birisi kasame yemini-dir. Öldürülen kişinin yakınlarının iddiaları veya karşı tarafın öldürmediklerine dair ye-minleri olup yaklaşık olarak elli kişi tarafından yerine getirilen bir yemin şeklidir. Veya kısaca diyet hakkı için yapılan yemin olarak ta bilinmektedir.³⁸⁷ İslam öncesi arap top-

-
- 376 43.Zuhuf, 32. Bölüş-türmek anlamında diğer kullanımları için bkz. 4.Nisa, 8; 53.Necm, 22.
377 56.Vâkıa,75. Diğer kullanımlar için bkz. 69.Hâkka,38; 70.Mearic,40; 75.Kıyame,1-2; 81.Tekvir,15
378 16.Nahl, 48; 18.Kehf,17-18; 34.Sebe,15 vb.
379 37.Sâffat, 28; 56.Vakıa, 27.38.90.91; 74.Müddessir,39; vb.
380 37.Saffat,93; 20.Taha,17.29; 29.Ankebut, 48; 17.İsra,81. Bazı ayetlerde sahip olunan cariyeyi nite-lemek için bu kelime kullanılmıştır. 33.Ahzap, 50.52; 70.Mearic, 30.
381 Bazı ayetlerde sahip olunan cariyeyi nitelemek için bu kelime kullanılmıştır. 33.Ahzap, 50.52; 70.Mearic, 30; 4.Nisa, 24 vb.
382 2.Bakara,223.225; 5.Maide,89; 66.Tahrim, 2; 16.Nahl, 91 vb.
383 Bir arap şiirinde şöyle söyler. “Burada doğru bir yemin ettim. Hazrec kabilesinin kurban yerinde, Menatın yanında.” Bkz. Hişam b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî, *Kitabu'l Esnam*, tahk.; Ahmed Zeki Paşa, Daru'l Kutubi'l Mısriyye, 1924, s.14
384 Avs b. Hacer, el-Lat'a yemin ederek şöyle der: “el-Lata el-Uzza'ya ve onları din edinenlere de ye-min olsun. Ve Allaha yemin ederim ki Allah onların hepsinden daha büyüktür.” Bkz. el-Kelbî, *Kitabu'l-Esnam*, s.17.
385 Ebu Cündüb el-Huzeli'nin tutkun olduğu bir kadın hakkında söylemiş olduğu sözlerde Sukam te-pelerine yemin edilmektedir. Bkz. el-Kelbî, *Kitabu'l Esnam*, s.19.
386 “Biz ilk andı Allah'ın evi üzerine içtik. Yoksa Gabgabda ki dikili taşlara yemin ederdik.” Bkz. el-Kelbî, *Kitabu'l Esnam*, s.21.
387 el-Curcani, *et-Ta'rifat*, s.126. Kısaca kasame yemini, öldürülen kişinin velileri veya onların isteği üzerine katilin tarafından yaklaşık olarak elli kişinin yemin etmesidir. Hiç kimseye ait ol-mayan bir yerde öldürülmüş birisi bulunur fakat kim tarafından öldürüldüğü bilinmezse öldürülen kişinin yakınları yakın bölgede ki bölge halkı tarafından öldürüldüğüne dair elli kişinin yeminiyle te'yid ederlerse öldürülen kişinin diyetini hak kazanırlar. Faili meçhul cinayetlerde cezaî ve malî

lumunda yeminin önemli bir yeri vardır. Kasame yemini ise öldürülen kişinin yakınlarına karşı yapılan yemin olup daha sonraları her türlü yemin için bu kelime kullanılır hale gelmiştir.³⁸⁸ Bu yemin ise öldürülen bir şahsın katilinin belli olmaması ve maktulün velisinin öldürme işlemini birisinin veya bir topluluğun yaptığını iddia etmesi üzerine yapılan yeminler gibi. Genellikle bu yeminler bir topluluk önünde ve sayıları yaklaşık elli olan bir grupta yapılmaktaydı.³⁸⁹ Ayrıca bir hakem tarafından ortaya konulan sorulara cevap vermek ve konunun açıklanması amacıyla yeminlere başvurulduğu olmaktadır.

Ceza ve ispat hukukunun birçok konusu gibi kasame’de İslam öncesi dönemin Hicaz-Arap toplumundan devralınarak iyileştirilmiş bir yöntem olup kökleri Sami dini geleneğine kadar uzanmaktadır.³⁹⁰ Tevrat’ta anlatılan kırdan düşmüş ve kimin tarafından vurulduğu bilinmeyen bir kişi bulunduğu köyün ihtiyarları tarafından, öldürülmüş olan adamın şehirlere uzaklığının ölçülmesi istenmektedir. Daha sonra boyunduruk taşınmamış, genç bir ineğin boynunu kırılarak-kesilerek- şehrin bütün ihtiyarları ve öldürülmüş adama yakın olanların ineğin üzerinde ellerini yıkamaları ve “ellerimiz bu kanı dökmedi ve gözlerimiz onu görmedi” şeklinde söz vermeleri ve yemin etmelerini içermektedir.³⁹¹ Kur’an’da doğrudan kasame yeminine rastlanmaz. Ancak dolaylı olarak yeminden bahsedilmeksizin, İsrail oğullarıyla ilgili olarak yukarıda inek boğazlamaya benzer ifadelerle rastlanmaktadır. Bu ifadelerde birinin öldürtülmesi ve suçu kimsenin üzerine almaması ve birbirlerinin üzerine atmaları sonucunda boğazlanmış olan sığırın bir parçasıyla öldürülmüş olan kimseye vurulması olarak anlatılmaktadır.³⁹² Bu konuda farklı bir yorum Esed tarafından yapılmıştır. Esed’e göre sığırın bir parçasıyla vurulması demek, bu gibi çözümlenmemiş cinayet olaylarının bazılarında da aynı şeyi uygulayın anlamına gelir. Aksine geleneksel yorumlarda olduğu gibi sığırın bir parçasıyla vurulması ve bunun üzerine ölünün canlanıp katilini göstermesi söz konusu değildir.³⁹³ Kur’an’da

sorumluluğu tespit amacıyla cinayet bölgesi insanların veya maktulün yakınlarının yemin etmesi usulünü ifade eden fıkıh terimi olarak tanımlanmıştır. Ali Bardakoğlu, “Kasame”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV/528.

388 el-İsfehani, *el-Müfredat*, s.404.

389 Bkz. Buhari, *el-Camiu’s-Sahih*, Menakibu’l-Ensar, 25.

390 Bardakoğlu, “Kasame”, XXIV/528.

391 *Kitab-ı Mukaddes*, Tesniye, 21/1-8.

392 2.Bakara, 72-73.

393 Esed kısaca bu konuda şu yorumu yapar. Ayette geçen *idribuhu bi-ba’diha* ifadesinin ona vurun şeklinde değil de ona veya buna uygulayın diye çevrilmesinin daha uygun olacağı bunun ise toplumsal sorumluluk prensibine atıf yapıldığını düşünmektedir. İfadenin en uygun karşılığının “Bu prensibi bu gibi çözümlenmemiş cinayet olaylarından bazısına uygulayın” olmalıdır: çünkü açıktır ki bilinmeyen şahıs veya şahıslar tarafından işlenen cinayette ki toplumsal sorumluluk prensibi, bu

geçmemesine rağmen hadîslerde kasame türünden yeminlere rastlanır. Bu hadîslerden birinde Abdullah b. Sehl Hayber hurmalıklarında ölü olarak bulunur. Bu olay Peygambere intikal ettiğinde Peygamber gelenlere karşı “arkadaşınızın kan bedelini sizlerden elli kişinin cinayeti Hayberliler işledi şeklinde yemin etmeniz karşılığında kazanmak istermisiniz” demesi üzerine “bu görmediğimiz bir iştir nasıl yemin edebiliriz.” cevabı verirler. Bunun üzerine Rasulullah Yahudilerden elli kişinin bu cinayeti biz işlemedik şeklinde yemin etmeleri halinde kendilerine isnad edilen suçtan kurtulacaklarını söylemiştir.³⁹⁴ Aslında özel bir yemin türü olan kasame, dağınık yaşayan ve toplum üzerinde karşılıklı hakların güvence altına alındığı bir yapının olmamasından dolayı, karşılıklı olarak güvene dayalı ve bu güveninde yemin aracılığıyla güçlendirilmesinden başka bir şey değildir. Kasame ve buna benzer antlaşmalar-yeminlere toplumda can güvenliğinin sağlanması ve korunmasında bölge halkının duyarlılık kazanması ve ortak sorumluluk bilincinin güçlenmesi, cinayet zanlılarının haksız töhmetten kurtulması, maktulün yakınlarının acısının hafifletilmesi, adaletin gerçekleşmesi ve kamu vicdanının rahatlatılmasına dönük sözel uygulama olarak bakılabilir.³⁹⁵

Arap toplumunda diğer bir yemin çeşidi ise tarihte meşhur olmuş olan hılfu’l-fudul (faziletli kimselerin yeminleri-dostluk ve anlaşma yemini) denilen antlaşma biçimleridir. Bu antlaşma biçimlerinde karşılıklı olarak belli başlı konularda uzlaşmak amacıyla yemin edilirdi. Rivayetlere göre Kureyş kabilesi birbirleriyle antlaşma yapmaları için çağrılmıştı. Ka’b b. Luay’ın şerefçe ve yaşça üstün olmasından dolayı onun evinde toplanmışlardı. Bu toplantıya katılanlar ise Benü Haşim, Benu Muttalip, Esed b. Abdi’l-Uzza, Zühre b. Kilab ve Teym b. Mürre isimli şahıslardan oluşuyordu. Bunlar Mekke ehlinen hiçbir mazlum kalmayınca kadar veya Mekkeli olmayıp Mekke’ye giren kimselerin haklarını korumak ve mazlumun hakkını alıncaya kadar beraber olup haksızlığa karşı durmak konusunda yeminleşip antlaşmışlardı.³⁹⁶ Bazı rivayetlere göre Peygamberin bu uygulamalara İslam öncesi dönemde sıcak baktığı anlaşılmaktadır.³⁹⁷ Muhammed Hamidullah’ın da bahsettiği gibi *hılfu’l-fudu’l*’da üzerinde antlaşma yapılan konular ise bireysel ve toplumsal anlamda hakların korunması, kötülük ve haksızlıklara karşı birlik-

tür bütün durumlara değil, yalnızca bazılarına tatbik edilebilir.” Esed, *Kur’an Mesajı*, s.22.

394 el-Buhari, *el-Camiu’s-Sahih*, Kitabu’l-Edeb, 89; Menakibu’l-Ensar,27.

395 Bardakoğlu, “Kasame,” XXIV/528.

396 İbn Hişam, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, I/133-134.

397 Rivayetin aslı şöyledir. Peygamber “Abdullah b. Cud’ân’ın evinde öyle bir antlaşmaya (hılf) şahid oldum ki bunun karşılığında bana mor koyunlar verilse yine buna tercih etmem. Böyle bir şeye İslam’da çağrılısam elbette kabul ederdim.” demiştir. İbn Hişam, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, I/134.

te dayanışma gösterilmesini içermekteydi.³⁹⁸ İslam öncesi Araplarda diğer bir yemin türü ise bir adak ile birlikte yapılan yeminlerdir. Bu yeminlerde şarta bağlı olarak insanın kendini tel'in etmesiyle birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu tarz bir yeminin genellikle araplarda “şunu...” “şunu...” yapmayacağım şeklinde intikam yemini olarak ortaya çıktığını görürüz. Hatta Araplarda “bugün içki günü, yarın ise iş günü” şeklinde deyişler mevcuttur. İmru'l Kays yedi kadeh içip ayıldıktan sonra intikamını almadan önce ne et yiyeceğini, ne şarap içeceğini, ne koku sürüneceğini, ne bir kadına el süreceğini, ne de başını cünüplükten dolayı yıkayacağını söyleyerek intikam yemini etmektedir. İmru'l-Kays bazı şiirlerinde, daha küçükken babasının öldürülmesinden bahsederek onun kanının kendisine yüklendiğinden bahsetmektedir. Görüldüğü gibi İslam öncesi dönemde hayatın çeşitli aşamalarında yeminlere başvurulduğu ve bu yeminlerin bağlayıcı bir tarafının olduğu anlaşılmaktadır.³⁹⁹

2. Kur'an'da Yeminlerin Yaygınlık Alanı

Konuşulan ve iddia edilen bir husustaki samimiyeti göstermek amacıyla tarih boyunca sık kullanılan yemin, günümüzde de gerçeği ortaya çıkarmakta kullanılan etkili bir yöntemdir. Yeminlerde göze çarpan bir özellik kutsal bir değeri, bir varlığı özellikle de Tanrıyı şahit göstererek bir söz verme ya da belli bir beyanın doğruluğunu tasdik etme fikridir. Yemin sözlü bir eylem olarak kalmamış bunun yanı sıra birtakım bedensel davranışlar da yemine eşlik etmiştir. Bu tür davranışlar çeşitli dinlerde farklı biçimlerde tezahür etmiştir.⁴⁰⁰ Bu yeminlerde en sık kullanılan davranışlar el ve ayak parmaklarının kaldırılması ile kutsallığına inanılan nesnelere el sürülmesidir. Yemin edilirken en sık görülen davranış biçiminin Tanrı adına yemin edilmesi, politeist dinlerde ise tanrılar adına yemin edilmesidir.

398 “Allah’a yemin ederiz ki hepimiz mazlum ile birlikte zalime karşı, bu zalim mazlumun hakkını verinceye kadar, bir el gibi olacağız. Bu ittifakımız, denizde bir tüyü ıslatabilecek kadar su kalıncaya dek; Hira ve Sâbir tepeleri yerinde durdukça ve mazlumun iktisadi durumunda eşitliğe tamamen riayet edilerek devam edecektir.” Ayrıca eski arap toplumunda hayırlı iş ittifakı (hılfu'l-salah) olarak bilinen birlikteliklerde mevcuttu. Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, M. Said Mutlu, İrfan Yay., İstanbul 1972, I/49-51.

399 Ebu'l-Ferec el-İsfahanî, *Kitabu'l-Eğani*, tahk.: Abdülkerim İbrahim el-Azbavî, el-Heyetü'l-Mısriyye, 1993, IX/88.

400 Nermin Öztürk, “İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban,” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 13, Konya 2002, s.166-167. Bu yeminlerde en sık kullanılan davranışlar el ve ayak parmaklarının kaldırılması ile kutsallığına inanılan nesnelere el sürülmesidir. Yemin edilirken en sık görülen davranış biçiminin Tanrı adına yemin edilmesi, politeist dinlerde ise tanrılar adına yemin edilmesidir.

Bütün kutsal kitaplarda özellikle Eski Ahit⁴⁰¹ ve Yeni Ahitte de⁴⁰² yemin şekillerine rastlanılmaktadır.

Ne var ki, İsa susmaya devam etti. Başkahin ise O'na, "Yaşayan Tanrı hakkı için sana yemin ettiriyorum, söyle bize, Tanrının oğlu Mesih sen misin dedi."⁴⁰³

Ve ırmağın suları üzerinde olan ketenler giyinmiş adamı işittim; sağ elinin ve sol elinin göklere doğru kaldırıp ebediyen hay olanın hakkı için and etti. Bir vakit ve vakitler ve yarım vakit olacak ve mukaddes kavmin kuvvetini kırmağı bitirdikleri zaman bütün bu şeyler bitecektir.⁴⁰⁴

Bu dinlerin hemen hemen aynı çevreden etkilendikleri dikkate alınır, Kur'an'da bulunan yeminlerin varlığı bir ölçüde açıklık kazanacaktır. Buna bağlı olarak Kur'an'ın konuşulan dilden etkilenmesi ve üslubunda bu dilden izler taşıması yeminlerin Kur'an'da bulunuş nedenleri hakkında bize birtakım açılımlar sağlamaktadır. Kur'an'ın ilk hitap çevresinde yeminler konusunda bir itirazın olduğuna dair haberlere rastlamak mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'an'da bulunan yeminler, Arapların yabancı olmadıkları bir anlatım ve muhatabı iknaya dönük bir üslup özelliğinden başka bir şey değildir. Kur'an'ın sıradan bir okuyucusu bile yazılı dilde kullanılmayan yemin şekillerine rastlar. Yeminlerin kültürel tarafını yadsıdığımız veya görmezden geldiğimiz düşünmemelidir. Genellikle kültürden kültüre yeminler -gerek formu gerekse içeriği- çeşitlilik göstermektedir. Yeminlerin temelinde muhatabı ikna veya sözü söyleyenin kararlı olduğunu gösteren birtakım amaçların olduğu söylenebilir. Yeminin yazılı dilde bulunmayışı, yazı yazmanın tek başınalık taşıyan bir eylem olması ve yazarın iletişim durumunda olduğu kişilerin veya kişinin bulunmayışına bağlayabiliriz. Fakat karşılıklı süren konuşmalarda ve temelinde mücadelecî tarzın hâkim olduğu iletişim durumlarında yeminlerin kullanımı mümkündür. Yeminlerin hemen hemen her kültürde rastlanması olağan bir durumdur. Öteden beri sözlü kültürün hâkim olduğu Arap toplumunda süregelen bir alışkanlığın Kur'an tarafından devam ettirilmesi söz konusudur. Şüphesiz Kur'an'ın sıkça kendisini "Arapça bir Kur'an" olarak nitelemesi mesaj dilinin o kültüre bağımlı olması anlamını içinde barındırır. Bu yüzden Kur'an diline ve üslûbuna o dönemde konuşulan dilin hâkim olması kaçınılmaz bir şeydir. Konuşulan dilin hâkim olması demek, mesajın üslûbunun içinde bulunduğu dile göre şekillendiğini göstermekte-

401 I.samuel,30/15-28/10; Yeremya,44/26; Tekvin,22/16-14/23-24/2.3.9; Amos,6/8-4/2-8/7; İşaya, 62/8; Daniel,12/7; Tesniye,32/40.

402 Matta,26/63.64-27/72; Romalılara Mektup,1/10; Galatyalılara Mektup,1/20; İbraniilere Mektup,7/20-6/16; Vahiy, 5/5-6; Selaniklilere Birinci Mektup, 2/5; Korintlilere İkinci Mektup,1/23

403 *Yeni Ahit*, Matta, 26/63.

404 *Eski Ahit*, Daniel, 12/7

dir.

Ulumu'l-Kur'an eserlerinde yeminler konusunda bazı açıklamalara rastlanılmaktadır. Bu açıklamaların birisinde yeminin söylenen sözün te'kid edilmesi amacıyla kullanıldığı dile getirilmiştir. "Denildi ki Allah'ın yemin etmesinin anlamı nedir? Yemin etmedeki amaç mümin için ise zaten mümin yemin olmaksızın mücerred haberleri doğrulayandır. Şayet kâfir için ise kâfire yemin etmenin bir faydası yoktur. Buna cevap olarak denilebilir ki 'şüphesiz Kur'an arap diliyle inmiştir. Araplarda bir işin te'kid edilmesi için yemine başvurmaları adettendi."⁴⁰⁵

Allah adı anılmaksızın yerine getirilen yeminler ise, yemin kelimesi kullanılsın ya da kullanılsın ceza ve şartın zikredilmesine bağlı bir yemindir. Şu sözde olduğu gibi "şayet eve girersem kölem hür olsun vb." veya helalin haram kılınmasında bir tür yemindir.⁴⁰⁶ Kur'an'da Peygambere hitaben Allah'ın helal kıldığı şeyi* kendisine haram kılması eleştirmekte ve ayetin devamında "Allah yeminlerinizi bozmayı size meşru kılmıştır..."⁴⁰⁷ şeklinde kefarete karşılığında bu tür yeminlerin bozulmasını istemektedir.

Kur'an'da geçen yemin türlerinden biriside îlâ yeminidir. Bu tür yeminlerde kadınlara yaklaşmamak konusunda koca yemin eder ve eşine yaklaşmazdı.⁴⁰⁸ Allah Kur'an'da boş yere yapılan yeminlerden dolayı insanların sorumlu olmadığını, fakat bilinçli ve amaçlı yeminlerden dolayı sorumlu olduklarını hatırlatır.⁴⁰⁹ Düşünmeden yapılan yemin, yani "bir kişinin hak olarak gördüğü fakat gerçekte hak olmayan" ifade olarak tanımlanmaktadır.⁴¹⁰ Veya iş olsun kabilinden, boş yere yapılan yeminler şeklinde anlaşılabilir türden yeminler bu gruba girmektedir. Allah'ın bu türden yapılan yeminlerden dolayı insanları sorumlu tutmayacağı dile getirilmektedir.

İyilik yapılması, fenalıklardan korunmak ve dargınlıkları barıştırmak gibi konularda yemin ederek Allah'ın şahitlik gösterilmesi uygun görülmemiştir. Yani güzel işleri

405 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/46.

406 Bkz.el-Curcani, *Kitabu't-Tarifât*, s.255.

* Bilindiği gibi bu ayet Hz. Peygamberin bir ay süreyle eşlerine yaklaşmamayı ifade amacıyla yemin etmesini içermektedir.

407 66.Tahrim,2.

408 Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenlerin, dört ay beklemeye hakları vardır. Bununla birlikte yeminlerinden dönecek olurlarsa Allah çok bağışlayan, çok müşfik olandır. Eğer boşamaya kararlı iseler [bilsinler ki], Allah çok iyi işiten ve çok iyi bilendir.2.Bakara, 226-227.

409 Allah sizi düşünmeden yapmış olduğunuz yeminlerden (lağv) dolayı sorumlu tutmaz; ama kalplerinizin bilinçli olarak yapmış olduğu yeminlerden dolayı sorumlu tutar. Allah çok bağışlayan, çok yumuşak davranandır. 2.Bakara, 225.

410 Bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, II/419.

yapmayacağınıza yemin edip sonra bu konuda Allahı bunlara engel kılmayın denilmektedir.⁴¹¹ İyilik ve takva konusunda bir adam yemin eder fakat bunu yapmazdı. Allah bu türden yemin edilmesini yasaklamıştır. Yani iyi şeyleri yapmayacağınıza dair yemin etmeyin denilmek istenmektedir. Peygamberden gelen hadîslerde bu konu da açıklık getirilmektedir. “Birisi herhangi bir konuda yemin eder sonra ondan başkasını daha hayırlı bulursa o işi yapsın ve yemini içinde keffaret versin”⁴¹² Abdullah b. Revaha bir kızgınlık yüzünden eniştesi olan Bîşr b. Numan’ın yanına gitmeyeceğine, onunla konuşmayacağına ve kız kardeşiyle aralarını düzeltmeyeceğine dair yemin ederek şöyle demiştir. “Allah’a yemin ettim bundan sonra bu yeminimi bozmam uygun olmaz” dediği rivayet olunmaktadır.⁴¹³ Bakara suresinin 224. ayetinin⁴¹⁴ bu konuya ilişkin nazil olduğu rivayet olunmuştur.

Tefsir ilminde münakaşalara sebep olan konulardan biride yeminlerdir. Kur’an’da birçok yemin vardır. Bunların bazısında Allah kendi ismine yemin etmekte peygamberlere Kur’an’a, meleklerle, tabiata, tabiatta bulunan bazı varlıklara yemin etmektedir. Kur’an-ı Kerim’in okuyucuları içeriğinde yazılı bir metinde alışık olunmayan birtakım yeminlerin varolduğunun hemen fark edebilir. Yazılı metinlerde böyle bir anlatım özelliğine rastlanmaz. Sözlü olarak inşa edilen bir metin belgesinde yeminlerin olması doğaldır. Çünkü sözlü dil kullanan toplumlarda karşıdaki muhatabı ikna’ya dönük ve dilsel alışkanlıklardan kaynaklanan anlatım özellikleri kullanılır. Yazılı bir metin olarak inşa edilen söylemlerde muhatap kitlenin belli olmamasından dolayı yemin gibi sözlü dile ait anlatım tarzlarının bulunmadığını söyleyebiliriz. Kur’an-ı Kerim’de azımsanmayacak ölçüde yeminler vardır. Ulumu’l-Kur’an konusunda eser verenler bu konu üzerinde durmuşlar ve yeminlerin hikmeti konusunda birtakım görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri şöyle özetlemek mümkündür.

1. Kur’an arap diliyle nazil olmuş olup Araplar herhangi bir şeyi te’kid etmek isterlerse yemine başvurmaları süregelen bir uygulamaydı. Dolayısıyla Kur’an bu uygulamayı devam ettirmiştir.⁴¹⁵

411 Yeminlerinizden ötürü, iyilik yapmanıza kötülükten sakınmanıza ve insanların arasını bulmanıza Allah’ı engel kılmayın! Allah çok iyi işiten ve çok iyi bilendir. 2.Bakara, 224.

412 Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Muslim*, tahk.: Muhammed Fuad Abdu’l-Baki, Daru İhyau’t-Turâsi’l-Arabiyye, Beyrut t.y., Eyman,16,17.

413 el-Vahidi, *Esbabu’n-Nüzul*, s.65.

414 Ayet mealen şöyledir. “Yeminlerinizden ötürü, iyilik yapmanıza, [kötülükten] sakınmanıza ve insanların arasını bulmanıza Allahı engel kılmayın! Allah çok iyi işiten, çok iyi bilendir.

415 es-Suyuti, *el-İtkan*, II/288

11. İndirilen ayetler yeminlerle teyit edilmiş edilip ayetler ve öngördüğü hususlar uygulanmıştır.

111. Yemin edilen şeyin kıymet ve önemine işaret edilmiştir.

vi. Dinleyenlerin dikkatini çekmek için kullanılmıştır.⁴¹⁶

Özellikle Mekki surelerde geçen yeminler sonraki vahiylerde azalma eğilimi göstermektedir. Başında tek bir yeminin bulunduğu pasajlar mevcuttur, ancak bu tür yeminlere Medeni surelerde hemen hemen hiç rastlanılmamaktadır.⁴¹⁷ Mekki surelerde yeminlerin bulunması Medeni surelerde bulunmaması Kur'an'ın iki çevreden de etkilendiğini göstermektedir. Oryantalistler bunun sebebinin Mekki çevrenin mahsusat denilen beş duyu organıyla etkilendiği, Medeni çevrenin ise daha kültürlü ve daha aydın olmasıyla akılcı ve maneviyattan etkilendir nitelikte olduğu ileri sürülmektedir.⁴¹⁸ Bu görüşte her ne kadar bir haklılık payı olsa da, (diğer din mensubu ve buna bağlı olarak onların kültürleriyle temas getirdiği etkileşimler) bunu sadece buna bağlamanın doğru bir yaklaşım olduğunu söylemek güçtür. Aksine Mekki surelerin üslûbı Medeni surelere göre daha çarpıcı ve etkileyici olmasının yanı sıra, görünür âlemdeki birtakım olaylara ve bu olayların arkasındaki Yaratıcı Güce dikkat çekmektedir. Bu üslûba, öncelikle muhatabı çeşitli ikna yöntemleriyle mesajı kabul ettirmeye dönük anlatım biçimleri olarak bakılabilir. Tıpkı ilk inen ayetlerde öte dünyaya yapılan vurgular ve buna bağlı olarak tehdit ve korkutmanın kullanılması gibi kısa olan Mekki surelerde yeminlerin kullanıldığı söylenebilir. Bu yeminler sayesinde muhatabın ilgisi, birtakım tabiat olaylarına ve oluşumlarına dikkat çekilmektedir.

Kur'an'da bulunan yeminler alışlagelinen konuşma/dil üslubuna dahil olduğundan dolayı, bir çok kez ve çeşitli şekillerde Kur'an'da geçmektedir. Üzerine yemin edilen nesnelere bakıldığı zaman yeminin üslubundan o dönem insanların zihinlerinde önemli bir yer işgal ettiği izlenimi uyandırır. Aynı zamanda yeminler insanların hayatlarında meydana gelen önemli olaylara atıfta bulunmaktadır.⁴¹⁹ Yeminler herhangi bir sahnenin azameti, bir görüntünün korkunçluğu, vb. durumlardan sonra insanlarda bazı ruhi izler bırakmaya matuf olsa da durum aynıdır. Özellikle yeminlerden sonra gelen

416 Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yay., İst.1991, s.174.

417 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s.97.

418 Selahattin Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler*, Fecr Yay., Ankara 1998, s.280.

419 İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadîs*, 1/37-38.

vurgular, insanların zihinlerini ve kulaklarını motive etmek gayesi taşımaktadır.⁴²⁰

Kur'an'da üzerine yemin edilen nesneler çok çeşitlidir. Bunlar ise evrenin gök ve yerde ki sahnelerini, onun canlı ve cansız varlıklarını kapsamaktadır Kur'an'da kullanılan yeminleri kategorik olarak bazı bölümlere ayırmak mümkündür. Bunlar ise Allah kendi üzerine ve sıfatlarına yemin etmesi⁴²¹ birtakım tabiat varlıklarına, güneşe,⁴²² aya,⁴²³ geceye,⁴²⁴ gündüze,⁴²⁵ gökyüzüne,⁴²⁶ yeryüzüne,⁴²⁷ yıldızlara,⁴²⁸ zeytine, incire,⁴²⁹ kabaran denize,⁴³⁰ zamana,⁴³¹ vb. birtakım tabiat varlıklarına ve onların birtakım hallerine yemin edilmektedir. Bunların yanı sıra bazı kutsal mekânlara,⁴³² bazı nesneler üzerine kaleme, onunla yazılanlara,⁴³³ yemin edildiği olmaktadır. Ayrıca Kur'an üzerine yemin edilmesi,⁴³⁴ kıyametle ve ahiretle ilgili bazı hallere ve oluşumlar üzerine yemin edilmesi⁴³⁵ vb. yemin türlerine rastlanılmaktadır.

420 İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadîs*, 1/37-38.

421 64.Teğabun,7; 34.Sebe,3; 10.Yunus, 53; 19.Meryem, 68; 15.Hicr,92; 4.Nisa, 65; Genellikle bu yemin şekillerinde "Rabbine and olsun ki" şeklinde Peygamberin ağzından dile getirilen ifade biçimleri göze çarpar. Bazende "Doğuların ve Batıların Rabbine Yemin ederim ki" 70.Mearic,40 şeklinde yemin biçimlerinde rastlanılmaktadır.

422 91.Şems,1.

423 91.Şems,2.

424 89.Fecr,2; 91.Şems,4.

425 91.Şems,3.

426 91.Şems, 5; 86.Tarık,1; 85.Buruc,1.

427 91.Şems,6.

428 86.Tarık,1.

429 95.Tîn,1.

430 52.Tûr,6. "Kabaran denize andolsun ki."

431 103.Asr, 1.

432 "Sina dağına and olsun, bu güvenli şehre (Mekke'ye) and olsun ki." 95.Tîn, 2-3. Bu beldeye (Mekke) yemin ederim ki. 90.Beled, 1. Beyti Ma'mur (Ka'be) ve Tur dağına da yemin edilmektedir. 52.Tûr, 1.ve 4. ayetler.

433 52.Tûr, 2-3; 68.Kalem, 1.Yeminler konusunda sistematik bir çalışma için bkz. Angelika Neuwirth, "Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Sures", *Approaches to the Qur'an*, Ed. G.R. Hawting ve Abdu'l-Kadir A. Şerif, Londra 1993, s.3-36 Yazar bu çalışmada Kur'an'da kullanılan yeminleri konusal bakımdan sınıflandırarak- bu sınıflandırma 1.Kutsal yerlere yapılan yeminler 2.ve'l-fâilât vezninde olan yemin grupları. Bu yeminler âdiyât suresinde geçen "Soluk soluğa süratle koşan atlara and olsun ki" 100.Âdiyât,1 kalıbında kullanılan yeminlerdir. 3.Birtakım semavi varlıklara ve gece-gündüzün safhalarına atıfta bulunan yeminler. Yazar üzerine yemin edilen nesnelerin gelişigüzel seçilmediği, yeminlerin kendisinden sonra devam eden pasajlarla ilişki içerisinde olduğunu vurgular. Ayrıca ilk surelerin başlangıcında görülen yemin tarzındaki üslûp özelliğinin bazı çevreler tarafından kâhîn sözlerine benzetildiği fakat bu iddianın sistemli olarak henüz çalışılmadığını ve yöntemsel bir temelden yoksun olduğunu söyler. Yazar çalışmasının sonunda tartışmış olduğu yemin gruplarının dökümanını sunmaktadır.

434 Bkz. 36.Yasin,2; 50.Kâf,1; 38.Sâd,1 vb.

435 "Kıyamet gününe and olsun ki." 75.Kıyâme,1.

Kur'an'da yeminler konusunda göze çarpan diğer bir özellik ise Allah dışındaki varlıklara yemin edilmesi konusunda birtakım yasaklamaların olmasıdır. Bu konuda gelen birtakım rivayetler söz konusudur. Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre Arapların babaları üzerine, putlar üzerine⁴³⁶ yemin ettikleri ve bunun yasaklandığı ortaya çıkmaktadır. Böyle bir yasağın olmasına rağmen Allah'ın kendi dışındaki bazı nesneler üzerine Kur'an'da yemin etmesi söz konusudur. Yasak olmasına rağmen, Kur'an'da Allah dışındaki birtakım varlıklara yemin edilmesi konusunda birtakım görüşer vardır. Bu konuda öne sürülen açıklama biçimlerini şöyle özetlemek mümkündür. Bu açıklamalarda göze çarpan gerekçelerden birisi yemin edilen nesnelerden sonraki *Rab* kelimesinin hafif edilmiş olmasıdır. Mesela “İncire ve zeytine and olsun”⁴³⁷ ayetinin takdiri “incirin ve zeytinin Rabbine and olsun” şeklindedir. Yaratılan her şeyin Allah'ın zatına delalette bulunduğundan dolayı Allah bazen kendi üzerine bazen de yarattığı şeyler üzerine yemin edildiği öne sürülmüştür. Başka bir görüşe göre Arapların öteden beri üzerine yemin edilen nesneleri yücelttikleri ve onlar üzerine yemin etmelerinin söz konusu olduğu, Kur'an'ın'da bu bilinen durum doğrultusunda nazil olduğu görüşü ağırlıktadır.⁴³⁸

Sonuç olarak Kur'an'da yeminlerin bulunma nedenleri hakkında şunları söyleyebiliriz. Kur'an-ı Kerim Arapçanın bütün özelliklerini üzerinde taşıyan bir kitaptır. Bu açıdan Arap toplumunda konuşma/sözlü dil kullanımlarında yaygın olarak kullanılan yeminler, Kur'an'da da özellikle kısa diyebileceğimiz Mekke dönemine ait surelerde sık sık kullanılmıştır. Özellikle Mekki surelerde kullanılmasına ve görünür âlemdeki birtakım varlıklara ve tabiat olaylarına dikkat çekilmesine, öncelikle mesajın kabul edilmesine dönük dil kullanımları olarak bakılabilir. Yeminler genellikle muhatabı önceleyen ve muhatabın varlığı durumunda kullanılan dil özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü yeminlerde muhataba dönük bir kanıtlama ve düşüncelerin vurgulanması söz konusudur. Yeminler üzerinde yapılan araştırmalarda yeminlerin sözlü boyutuna dikkat çekilmektedir. “Yemin, orijinal meşru bağlamında, konuşma ve muayyen sembolik fiillerden oluşan bir prosedürün sözlü veçhesi ya da bu prosedür içerisinde sözlü ifadelendirmedi.”⁴³⁹ Tek başınalık yazma eylemlerimizde karşımızda muhatabın bulunmaması, yemin türünden anlatımlara başvurmamızı engellediği söylenebilir. Fakat gündelik dil

436 Mesala bu hadislerden birisinde “Allah babalarınız üzerine yemin etmenizi yasaklamıştır.” Ebu Hüseyin Müslim b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, Kitabu'l-Eyman, 27/1.

437 95.Tin,1.

438 es-Suyuti, *el-İtkan*, II/289; ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/46.

439 Neuwirth, “Images and Metaphors”, s.4.

alışkanlıklarımızda muhatabı iknaya dönük birtakım yeminler kullanılmaktadır. Zaten yemin kullanımları belli iletişim durumlarında ortaya çıkan sözel uygulamalardır.

3. Sözlü Kültürlerde Bir Güven Unsuru Olarak Yeminler

Sözlü kültürlerde, daha doğrusu sözlü zihin üzerine şekillenen toplumlarda bireysel ve toplumsal ilişkileri belirleyen unsurların, içinde yaşanan toplum tarafından benimsenen birtakım kurallar olduğu söylenebilir. Bu kurallar ve uygulamalar bireyler tarafından benimsenen ve toplumsal anlamda bağlayıcılığı olan kurallardır. Yazılı bir metnin ve yasanın olmadığı durumlarda, bireylerin karşılıklı olarak güvenini ve bu güvene duyulan itimadın belli sözlerle yerine getirilmesinden ibarettir. Çünkü bu gibi toplumlarda karşılıklı güven bireyler arası toplumsal ilişkilerde olmazsa olmaz türünden ilişki biçimleridir. Yazılı toplumlarda ise kişiler arası güvenden daha çok yasaların veya belli başlı uygulamaların ilişki biçimlerini yönlendirdiği söylenebilir. Özellikle cahiliyye döneminde *kasame* veya *hilfu 'l-fudul* türünden antlaşmalara veya yeminleşmelere bakılırsa bunlar karşılıklı güven temeline dayanan sorunları çözme biçimleridir. Bu yeminler sayesinde o dönemde toplumsal bilinç canlı tutulmakta ve sorunlar bir ölçüde kişilerin güvenine dayalı olarak çözülmekteydi. Yeminlere bu açıdan bakıldığında, onlara sözel kültürün ortaya çıkardığı ve geniş bir uygulama alanının bulunduğu sözel ifade biçimleri olarak bakabiliriz. Günümüzde bile yemine başvurma, bazı mahkemelerde ihtilaflı, nihai karara varılamayan durumlarda en son çare olarak başvurulmuş sözel bir uygulama olarak hâlâ kullanılmaktadır. Ayrıca şunu da belirtelim ki yeminlerin dayandığı nokta, genellikle insanlar tarafından kutsal kabul edilen veya insanlar için çok değerli nesneler ve varlıklar olmaktaydı. Genellikle Tanrı, cahiliyye döneminde putlar, Ka'be ve atalar üzerine yemin edilmekteydi. Günümüzde kültürden kültüre farklılık gösterse de Türkçe'de namus, şeref gibi birtakım unsurlar üzerinden yemin edilmektedir. Dolayısıyla Kur'an metninde yeminlerin bulunması varolan bir uygulamanın devam ettirilmesinden başka bir şey değildir.

E. TEKRARLAR

Kur'an hitabını sözlü kültür ve dil açısından değerlendirmemize imkân tanıyan konulardan biri de şüphesiz Kur'an'da yer alan tekrarlardır. Kur'an-ı Kerim'de bazen bir kelimenin bazen birden fazla kelimenin veya bazı ayetlerin tamamen tekrar edildiği olmaktadır. Bunun yanı sıra kıssaların çeşitli bölümleri Kur'an'ın farklı yerlerinde tekerrür etmektedir. Kur'an-ı Kerim bilindiği gibi belli aralıklarla sözlü bir kültür ortamında nazil olmuştur. Kur'an hitabının sözlü bir hitap olduğu göz önüne alınırsa, Kur'an'da ki tekrarların amacı anlaşılabilir. Şöyle ki vahye tanıklık edenlerin hiçbir zaman Kur'an

metnindeki tekrarları sorun edindikleri vâki değildir. Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi sözlü kültür ortamında hafıza ve buna bağlı olarak ezberlemeye yapılan vurgular epey fazladır. Gerekli olan bilgilerin çok az kayıt imkânının olmasından dolayı hafızada saklanıp korunduğuna dair birtakım haberlere yer vermiştik. Bu açıdan bakıldığında ezberlenecek bilgilerin, ezberin daha kolay yapılmasına imkan tanıyacak birtakım özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bu özelliklerden bazıları cümlelerin kısa olması, cümle sonlarının kafiyeli olması, metinde birtakım tekrarların bulunması vb. özelliklerdir. Sözün daha iyi anlaşılabilmesi için muhataba bazı kelime ve sözlerin tekrarlı söylenmesi veya söylenen sözün önemini arttırmak için tekrarlara başvurulması sözlü bir hitapta bulunan birtakım anlatım özellikleridir. Özellikle gündelik hayatımızda doğaçlama (irticali) yapılan konuşmalarda sık sık daha sonraki sözleri hatırlamak için tekrara düşmek mümkündür. Tekrar olgusu sadece Kur'an'a özgü olmayan fakat ortada yazılı bir metnin olmadığı konuşma biçimlerinde karşılaşılan önemli bir üslûp özelliğidir. Kur'an'ın sıradan okuyucusu bile, Kur'an'da birtakım tekrarların varolduğunun farkına varabilir. Özellikle yazılı kültüre alışkın bir okura sık sık tekrar eden bir metnin varlığı ilk görünüşte biraz tuhaf gelebilir. Fakat Kur'an'ın oluşum sürecinde, etkilenmiş olduğu ortam ve kültürün özelliklerinin bilinmesi durumunda bu tekrarların bulunma nedenleri hakkında biraz olsun sağlıklı sonuçlara varılabilir.

Genellikle kabul edilen görüşe eski Arap dilinde tekrarların olduğu, Kur'an-ı Kerim'in de Arapların öteden beri alışık oldukları bu üslûp özelliğini daha güzel ve daha cazip biçimde devam ettirdiği vurgulanmaktadır. Uzun süren vahiy sürecinde müşriklerin şirk konusundaki ısrarlarına cevap olarak verilen uyarıların önemini arttırmak amacıyla ayetlerin tekrarlanmasından daha tabi birşeyin olmasının düşünülemediği dile getirilmektedir.⁴⁴⁰ Araplarda herhangi bir hatib nikâhta, herhangi bir konuda teşvik etmek, barış için veya buna benzer konularda doğaçlama konuşma yapacağı zaman konuşmayı tek düze şekilde yapmaz adeta büyülenerek; sözü hafifletmek amacıyla bazen kısaltır, bazen sözün anlaşılması amacıyla uzatır, bazen sözü pekiştirmek amacıyla tekrarlardı. Dinleyenlerin çoğuna sözün kapalı gelmesi için gizler, bazı yabancıların sözü anlamaları için bir kısmını açıklar, bazen de sözle bir şey ima eder fakat bu sözle başka bir şeyi söylemek isterdi.⁴⁴¹ Kur'an'ın Arapların diline ve dildeki örflerine göre vahyedilmesi, esasında Kur'an dilinin o dile bağımlı olduğunu gösterir. Arapların dilinde ise tekrarın

440 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, T. D. V. Yay., Ankara 1989, s.173.

441 İbn Kuteybe, *Tevîlu Müşkili'l-Kur'an*, s.17.

önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Tekrar ise te'kid ve bir şeyi vurgulamak amacıyla yapılmaktadır. Arapların diğer bir anlatım tekniği ise ihtisardır. İhtisardan amaç özetleme ve kısaltmadır.⁴⁴² Dolayısıyla sık sık başvurulanan bir anlatım biçimi olarak Araplarda sözlerin tekrarı, tarihen bilinen bir durum olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Arab'ın şu sözünde olduğu gibi, *acele et, acele et veya oku at oku at*, şekline ortaya çıkan konuşmada lafzın tekrarı, fakat anlamın pekiştirilmesi vardır.⁴⁴³ Ebu Ubeyde tekrarın Arapların dilinde ve örfünde cari olan bir ifade özelliği olduğunu ifade eder. Bunu ise *mecazu'l-mükerrer li't-tevkid* şeklinde isimlendirir. Ve daha sonra Kur'an'da varolan ifade biçimlerinin ancak Arab'ın sözünde varolan ifade biçimleri olduğunu belirtir.⁴⁴⁴ Araplar konuşmalarında, mübhem olan bir şeyi açıklamak, olması gereken bir şey için dua etmek istediklerinde, sözlerini te'kid maksadıyla tekrar ederlerdi. Tekrar edilen şey kendisine yemin edilen şeyle eşdeğer hale gelirdi.⁴⁴⁵ Dolayısıyla tekrarların da öteden beri Arapların gündelik dillerinde kullandıkları ifade özelliklerinden birisi olduğu sonucuna varılabilir. Araplar bir sıfat geldiği vakit bunu pekiştirmek isterlerdi ve ikinci defa aynı sıfatı aynı kelime olmasından dolayı kullanmaktan kaçınırlar, ondan bir harf değiştirirler ve ilk kelimenin başına eklerlerdi. Mesela, atşan atşan (susuz) demeyi hoş karşılamazlar fevkalâde susuz anlamına gelen *atşan natşan* derlerdi. Yine aynı şekilde, çok güzel anlamında *hasen basen* derler, *hasen hasen* demezlerdi. İbn Kuteybe bu gibi örneklerin arap dilinde çok sık olarak kullanıldığını bildirir.⁴⁴⁶

Tekrar kelimesi *k-r-r* kökünden türetilmiş bir kelime olup, geriye dönmek, tekrarlamak anlamlarına gelmektedir. Sibeveyh'e göre tekrar kelimesi *tef'al* vezninde olan bir kelimedir.⁴⁴⁷ Kur'an-ı Kerim'de bazı kelime ve ayetlerin bir veya birkaç yerde tekrar edilmiş olması "Tekrarı'l-Kur'an" terimi ile ifade edilmiştir. Tekrarın sebebi ise tekrar edilen şeye önem vermek ve dikkat çekmektir. Tekrarın gayesi de teşvik etmek, sakındırmak rağbeti artırmak, şükre önem vermek, haber verilenleri te'yid edip kuvvetlendirmektir. Arap Edebiyatında tekrarın lüzumlu bir keyfiyet olduğu da bilinmektedir. Bu tekrarlar sayesinde her defasında geçmişteki olayların insanlara daha açık ve etkili şekil-

442 İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s.235-236.

443 İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s.236.

444 Ebu Ubeyde, *Mecazu'l-Kur'an*, I/18-19.

445 Zerkeşi, *el-Burhan*, III/96.

446 İbn Kuteybe, *Tevilu Müşkili'l-Kur'an*, s.236-237.

447 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/12. Kur'an'da geriye dönmek ve tekrar anlamında kullanılan, kelimelerin geçtiği birtakım ayetler mevcuttur. Ayetler için bkz. 2.Bakara,167; 17.İsra,6; 26.Şuara,102; 39.Zümer,57.

de ibret dersi vermesi de sağlanmış olmaktadır.⁴⁴⁸ Cürcani ise tekrar kelimesini bir şeyi ikinci bir defa yinelemek, tekrar etmek anlamlarında açıklamıştır. [*İbaratun ani 'l ityani bi şey'in merraten ba 'de uhra*]⁴⁴⁹ Özellikle belağatta tekrar sıklığı fesahat yönünden bir kusur olarak değerlendirilmektedir. Bir söze lafzî veya manevî meziyet sağlamadığı halde, bir ifadede aynı lafza iki defadan fazla yer verilmesi dikkat ve itina eksikliğinden doğmaktadır.⁴⁵⁰ Tekrar, bir lafzın aynısıyla veya eş anlamlısıyla mananın yerleşmesi için yinelenmesi olarak tanımlanmaktadır. Herhangi bir sözün zaman aralığından dolayı unutulma korkusuyla sözün yerleşmesi için tekrar edilmesinden bahsedilmektedir.⁴⁵¹

Erken dönem eserlerden biri olarak kabul edilen İbn Kuteybe'nin (ö.276) *Te 'vilü Müşkili 'l- Kur'an* adlı eserinde hicri 3. asırda Kur'an metnine dönük birtakım itirazlar ve bunlara karşılık verilen cevaplar kitabın içeriğini oluşturmaktadır. Kitabının adının Kur'an'daki müşkil ifadelerin çözümü olarak seçilmesi bile bize bazı veriler sunmaktadır. Kitabın içeriğini ise Kur'an'da tekrarlar, çelişik ifadeler, mecaz, kıraatler konusunda verilen cevaplar, müteşabih, hazf gibi⁴⁵² konulara ayrılması, Kur'an özellikle metin üzerinden birtakım tartışmaların yapıldığını göstermektedir. Vahiy sürecinde metin üzerinden bir tartışmanın varlığına dair herhangi bir habere rastlamıyoruz. İbn Kuteybe'nin bu gibi konulara kitabında yer vermesi ve bunları temellendirmeye çalışması her şeyden önce kitabını birtakım varsayımlar üzerine yazmadığı, aksine en azından bazı tartışmalar üzerine kaleme aldığı ortaya çıkmaktadır.⁴⁵³

Tekrarın edebiyatta öğrenme, vurgulama ve bilinçaltına alma maksadıyla oldukça sık kullanılan bir üslûp özelliği olduğu bilinmektedir. Bu yönüyle tekrar belağatta da önemli bir yer tutar.⁴⁵⁴ Tekrarın en büyük faydası sözün yerleşmesidir. (takrir). Sözün tekrarlanması, zihinlerde yerleşmesine ve sabitlik kazanmasına imkân tanımaktadır⁴⁵⁵ Bu verilerden yola çıkılarak, tekrarın büyük ölçüde mesajın zihinlerde daha iyi yerleş-

448 Turgut, *Tefsir Usulü*, s.179-180.

449 el-Curcani, *Kitabu't-Ta'rifat*, s.69.

450 M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Yay., İstanbul 1989, s.29.

451 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/97.

452 Bkz. İbn Kuteybe, *Tevilu Müşkili 'l-Kur'an*.

453 Genellikle Kur'an'daki tekrar konusunda yapılan tartışmaların hicri 3. asır itibarıyla yoğunlaştığı düşüncesi yaygındır. Bu tartışmalar bize en azından metin üzerinden birtakım tartışmaların yapıldığının göstergesidir. Bu konuda bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara 2002, s.24.

454 Cüneyt Eren, "Kur'an-ı Kerimde Tekrar Olduğu İddiasının Belağat Açısından Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi*, c.III. Sayı 2, Güz 2001, s.92.

455 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/96.

mesini sağlayan anlatım unsuru olduğu söylenebilir. Özellikle ilk dönemlerde yazılı bir metnin varlığının (her ne kadar gelen vahiyler yazıya kaydedilse de metnin fazla bir işlevinin olduğu söylenemez) olmaması ve işitsel özellikler gösteren bir mesajda tekrarların olması çok doğaldır. Wansbrough'un da işaret ettiği gibi Kur'an'ın tekrar olarak sunulduğu anlatıların uzun bir zaman periyodunu içeren sözlü geleneğe işaret eden anlatımlar olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁵⁶ Kur'an'da bulunan kıssa anlatımlarında her defasında farklı lafızlarla olayların anlatılması, sözlü kültürlerde anlatının olmazsa olmaz bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yine aynı şekilde Kur'an'da tekrarların olduğunu ve bunun Kur'an için bir eksiklik (özellikle oryantalistler) olduğunu söyleyenler mevcuttur. Bu ise Kur'anı yazılı bir metin gibi tasavvur etmekten kaynaklanan bir sorundur. Bir düşüncenin sürekliliğe ihtiyacı vardır. Yazı metinde zihnin dışında seyreden bir süreklilik çizgisi sağlar. Okumakta olduğum yazının bağlamını dikkatsizlik sonucu kaçırırsam metnin başına dönüp konuyla ilgili bağlantı yapabilirim. Fakat sözlü söylemde söz ağızdan çıkar çıkmaz yokluğa karıştığı için zihnin bunu tekrar etmesi ve hafızasına kazınması gerekir. Kur'an inmeye başladığı zaman Peygamberin vahiyleri tekrar etmesi ve bunun üzerine Allah'ın uyarması sözlü düşünüş alışkanlığından kaynaklanan bir durumdur. Yine inen vahiylerin ezberlenmesi bu türden bir şeydir. Burada Kur'an için mesajın yerleşmesi ve hatırlanmasının ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında sözlü dil kullanımlarında tekrar, hem mesajın yerleşmesi hem de söylenen sözlerin hafızada tutulmasını sağlayan önemli bir üslup özelliğidir. Daha önce bahsettiğimiz gibi bazı eğitim programlarında, anlatılan konuların çocukların zihinlerine yerleşmesi için tekrar gibi bazı sözel unsurlardan yararlanılmaktadır. Thomas Carlyle'nin "Kahramanlar" adlı eserinde yazmış olduğu şu düşüncelerin aslında Kur'anı yazılı bir metin gibi okumaktan kaynaklandığı söylenebilir. "Sale'nin Kur'an tercümesi aslına sadık olmakla ün salmıştır. Ancak şunu belirtmek zorundayım ki, benim en zahmet çekerek okuduğum kitaplardan bir de budur. Karışık, usanç verici bir düzensizlik, anlaşılması güç, bitmez-tükenmez takrarlar, insanın soluğunu kesen uzunluklar, karmakarışık ifadeler; kısaca çekilmez bir saçmalık! Bir Avrupalı Kur'an'ı ancak bir vazife hissini baskısı altında okuyabilir."⁴⁵⁷ Mustafa Sadık er-Rafi'nin'de vurguladığı gibi Kur'an'da bulunan tekrarlar Arapçanın inceliklerini ve hi-

456 John Wansbrough, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, 1977, s.2.

457 Thomas Carlyle, *Kahramanlar*, çev.:Behzat Tanç, Ötüken Yay., İstanbul 2004, s.91-92.

tabın maksadını bilmeyenler için ifadede bir kusur olarak değerlendirilmektedir. Fakat Arapça'nın ve muhatabın bilgisi göz önüne alındığı vakit bunun bir kusur olması söz konusu değildir. Yazar tekrarın Cahız'ın görüşlerine yer vererek,⁴⁵⁸ kelamın vurgulu söylenmesi ve bazı ifadelerin kuvvetlendirilmesi açısından yer bulduğu düşüncesindedir.⁴⁵⁹

Diğer konularda olduğu gibi tekrar konusunda da İslam alimleri tarafından yazılan müstakil eserlerin varlığı dikkat çekicidir. Bu konuda daha önce bahsettiğimiz gibi tekrar konusunu müstakil bir başlık altında değerlendiren İbn Kuteybe'nin Tevili Müşkili'l Kur'an adlı eseridir. Mahmud b. Hamza el-Kirmani'nin (500-1106), Esraru't-Tekrar fi'l-Kur'an, Muhammed b. Abdilazim el-Hımsî'nin (1088-1677) Nübhetü'l-Beyan fımâ Vakaa Mine't-Tekriri fi'l-Kur'an, Ebu Hafs Nureddin Umeru'l-Gazzi, Ömer b. Abdilganî (1277-1891) et-Tekriru'l-Vakî' fi'l-Kur'an, Ebu'l-Hayr İbn Abidîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilganî'nin (1343-1925) et-Takrir fi't-Tekrir adlı eserleridir.⁴⁶⁰

Kur'an'da bulunan tekrarları Kur'an'ın mucize oluşuna bağlama eğilimleri geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. "Kur'an'ı anlamada çağdaş bir yaklaşım-Risale-i Nur örneği" adlı sempozyumda sunulan tebliğlerde bu konu ele alınmış ve Kur'an'ın mucize oluşuna bağlanmıştır.⁴⁶¹ Bu tebliğlerde görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'da ki tekrar olgusu Kur'an'ın mucizeliğine ve i'câz oluşuna bağlanarak ele alın-

458 Cahız'ın görüşü özetle şöyledir: Allah Kur'an'da Arap ve Bedevi Araplara hitap ederken genellikle işaretle, ima ile ve hafz üslubuyla hitap ettiğini, İsrailoğullarına ise daha geniş olarak ve sözde birtakım ilavelerle anlatımda bulunulduğu şeklindedir. Cahız'ın bir anlamda İsrail oğullarına hitap ederken dillerinin bozuk olmasından dolayı tekrara başvurduğu ve sözün uzatıldığı görüşü hakimdir. Mustafa Sadık er-Rafî bu görüşe karşı çıkarak tekrarın Arapların alışık olduğu bir durum olduğunu hatta, bu üslûbun yahudi şiirinde te'kid ve mübalağa olarak kullanıldığını, dolayısıyla bunun Arap ve İsrailoğullarına yabancı bir üslup olmadığını söyler. Bkz. Sadık er-Rafî, *I'cazu'l-Kur'an*, s.194-195.

459 Sadık er-Rafî, *I'cazu'l-Kur'an*, s.194-195.

460 Turgut, *Tefsir Usûlü*, s.181.

461 Hasan el-Amrani, "Risale-i Nura Göre Kur'an-ı Kerimdeki Tekrarların Edebi Yönü", s.441-456; Ganim Kadduri el-Hamud, "Risale-i Nura Göre Kur'an-ı Kerimdeki Tekrar Üslubunun Hikmeti" s.456-480; Ahmed Halid Şükrü, "Risale-i Nura Göre Kur'an'ı Kerimdeki Tekrarın Hikmeti", s.481-497; Ahmed Muhammed Muflih el-Kudat, "Bedüzzamana Göre Kur'an'ı Kerimde Tekrar Nazariyesi", s.498-508; Matîürrahman Muhammed Halid, "Bedüzzaman Said Nursinin Kitapları Işığında Kur'andaki Tekrarların Hikmeti", s.509-524. Bu sunulan tebliğlerde Kur'an'da ki tekrarların varlığı Kur'an'ın mucize oluşuna bağlanmaktadır. "*Tekrar Üslubü Mucizedir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan tekrar üslubü etrafında Said Nursi'nin yazdıkları inceleyecek ve i'caz alimlerinin yazdıklarıyla kıyaslayacak olursak, Bedüzzaman onlardan birkaç noktada daha öne çıktığı sonucuna ulaşırız. Bedüzzamanın Kuran-ı Kerim'de ki tekrarın mucize olduğunu fark etmesi...*" Hasan el-Amrani, *Risale-i Nura Göre Kur'an-ı Kerimdeki Tekrarların Edebi Yönü, Kur'anı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım, Risale-i Nur Örneği-Uluslararası Bedüzzaman Sempozyumu*, İstanbul 1998, s.445.

mıştır. Tebliğlerde sözlü gelenek ve dille ilgili herhangi bir açıklamaya rastlanılmamaktadır.

1. Tekrar Çeşitleri

Tekrar konusu belagat kitaplarında genellikle ikiye ayrılmaktadır. Birinci çeşit tekrar hem lafız, hem mânâda bulunmaktadır. İkinci çeşit tekrar ise sadece mânâda bulunmaktadır. Bunlardan birinci çeşit tekrara örnek olarak İbnu'l-Esir (ö.637) “Koş, çabuk ol” diyen kimsenin sözünü örnek vermektedir. Örnekte görüldüğü gibi lafız iki defa tekrar etmektedir. İkinci çeşit tekrara ise “Bana itaat et, isyan etme” ifadesi örnek verilmiştir. Aslında itaat emri, bir anlamda isyan etme sözcelemine eşdeğer bir ifadedir.⁴⁶² Bu iki çeşit tekrar ise kendi içinde faydalı ve faydasız tekrar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Faydalı tekrar, söylenen sözü teki'd etmek amacıyla yapılır. Hem lafız, hem de mânâda yapılan faydalı tekrarda, tek bir anlama gelmesine rağmen farklı iki amaç söz konusudur. Bu konuda 39. Zümer suresinin 11. ve 14. ayetleri örnek verilmektedir. “De ki: “Bana dini yalnızca Allaha halis kılarak, ona kulluk etmem emredildi.”⁴⁶³ “De ki “Ben dinimi yalnız Allah’a halis kılarak ona kulluk ediyorum.”⁴⁶⁴ İbnu'l-Esir burada yaptığı yorumda tekrar eden ayetlerde anlam aynı olmasına rağmen amacın farklı olduğunu vurgular. Birinci ayette Hz. Peyamberin Allah’a ibadette ve din konusunda ihlâslı olmakla emrolunduğunu içermektedir. İkinci ayette ise Peygamberin ibadetlerini sadece Allaha özgü kılması istenmektedir.⁴⁶⁵ Yine aynı şekilde Fatiha suresinde geçen “Rahman ve Rahîm olan Allah’ın adıyla” başlayan ayette Rahman ve Rahim sıfatlarının tekrarı iki amaca matuf olarak yorumlanmaktadır. Bunlardan birincisi (Rahman) tamamen dünya işlerine-alemin yaratılması vb.-ilişkinen, ikinci gelen rahîm sıfatı ise kıyamet gününde rahmete ilişkin bir tekrardır.⁴⁶⁶

Lafız ve mânâda yapılan faydalı tekrarın ikinci türünde hem anlam hem de maksat aynıdır. İbnu'l-Esir bu bağlamda “çünkü o düşündü taşındı, ölçtü biçti. Kahrolası nasıl da ölçtü biçti! Yine kahrolası, nasıl ölçü biçti!”⁴⁶⁷ ayetlerini örnek verir. Tekrarın amacında buradaki tavra karşı gösterilen şaşkınlıktır.⁴⁶⁸ Lafız ve manada yapılan faydasız

462 Ebu'l-Feth Ziyauddin İbnu'l-Esir, *el-Meselü's-Sair fî Edebi'l-Katip ve 'ş-Şair*, II/146.

463 39.Zümer,11.

464 39.Zümer,14.

465 İbnu'l-Esir, *el-Meselü's-Sair*, II/147-148.

466 İbnu'l-Esir, *el-Meselü's-Sair*, II/148.

467 74.Müddessir,18-20.

468 İbnu'l-Esir, *el-Meselü's-Sair*, II/150.

tekrar konusunda İbnu'l-Esir bazı örnekler verir. Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî “Komşularım gibisini ve benim gibisini görmedim. Benim gibisinin onlar gibisinin yanında şerefli bir yeri vardır.” Burada şair “gibi” kelimesini dört defa kullanmıştır. Bu gibi tekrarlar ise kelimada bir kusur olarak değerlendirilmektedir.⁴⁶⁹ İkinci çeşit tekrar ise mânâda bulunan fakat lafızda bulunmayan bir tekrardır. Bu ise kendi içinde faydalı ve faydasız olmak üzere ikiye ayrılır. Faydalı tekrarda kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Bu konularda İbnu'l-Esir ayetlerden çeşitli örnekler vermektedir. Şayet tekrar edilen lafız aynı gelmesine rağmen ikisi arasında genel ve özel olmasından dolayı “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar...”⁴⁷⁰ Aslında burada dağlar yere dâhildir; ancak yer lafzı genel bir ifadedir; dağ lafzı ise (has) yani daha tikel bir durumdur. Bu şekilde anlatımının faydası ise kendisine işaret edilen emanetin öneminden, büyüklüğünden dolayıdır.⁴⁷¹ Mânâda yapılan tekarlarda bazen farklı iki lafız aynı anlama gelir. Bu konuda “Ben üzüntü ve tasamı yalnız Allah’a arz ederim ve Allah tarafından, sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim.”⁴⁷² Ayette geçen “üzüntü” ve “tasa” kelimeleri tekerrür etmektedir. Tekerrür etmesine rağmen ikisi de aynı anlama gelmektedir. Üzüntünün şiddetinden dolayı böyle bir anlatım benimsenmiştir.⁴⁷³ Mânâ tekrarında faydasız tekrar konusunda şiirlerden örnekler verilerek Kur’an’da bu türden faydasız tekrarların bulunmadığı dile getirilmiştir.⁴⁷⁴

Kur’an-ı Kerim’in çeşitli pasajlarında bazen tekrarlar lafzi olarak aynen tekrarlanmaktadır. 55.Rahman suresinde “O halde Rabbinizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz.” ayeti 31 defa tekrarlanmaktadır.⁴⁷⁵ 54.Kamer suresinde “Andolsun biz, Kur’an’ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan?”⁴⁷⁶ ayeti üç kez tekrar etmektedir. Yine aynı surenin 16. ve 21.ayetlerinde “Azabım ve uyarılarım nasılmış gördüler” ayeti ise iki defa tekrarlanmıştır. 77.Mürselat suresinde “O gün vay yalanlayanların haline” ayetinin 10 defa tekrar ettiğini görmekteyiz.⁴⁷⁷ 26.Şu’arâ suresinde ise

469 Bu konuda şiirlerden örnekler için bkz. İbnu'l-Esir, *el-Meselü's-Sair*, II/160.

470 33.Ahzap,72.

471 İbnu'l-Esir, *el-Meselü's-Sair*, II /160-161.

472 12.Yusuf, 86.

473 İbnu'l-Esir, *el-Meselü's-Sair*, II/162.

474 İbnu'l-Esir, *el-Meselü's-Sair*, II/166.

475 Rahman suresinde tekrallanan ayetler şunlardır.55.Rahman,13. 16. 18. 21. 23. 25. 28. 30.32. 34.36.38. 40. 42. 45. 47. 49. 51. 53. 55. 57. 59. 61. 63. 65. 67. 69. 71. 73. 75. 77

476 54.Kamer, 17. 22. 32. 40.

477 77.Mürselat,15. 19. 24. 28. 34. 37. 40. 45. 47. 49.

“Buna karşılık sizden hiçbir ücret istemiyorum. Benim ücretim ancak Âlemlerin Rabbi olan Allaha aittir.”⁴⁷⁸ ayeti beş defa tekrarlanırken, “Elbet bunda bir ibret vardır. Onların çoğu iman etmiş değillerdi.” ve “şüphesiz senin rabbin, mutlak güç sahibi olandır, çok merhametli olandır.” ayetleri de sekiz defa tekrar etmiştir. Ayrıca aynı surede geçen “Artık Allah’a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin.” ayeti sekiz yerde tekrar edilmektedir.

2. Tekrar Konusunda Öne Sürülen Gerekçeler

Ulumu’l-Kur’an eserlerinde Kur’an’da tekrarların bulunma nedenleri çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Aşağıda görüleceği gibi bazı gerekçelerin Kur’an metninin sözlü metin olma özelliği göz önünde bulundurularak açıklandığını izlenimi uyandırmaktadır. Zerkeşi bu konuyu tekrarın faydaları başlığı altında vermektedir. Tekrarın en büyük faydasının, sözün zihinlerde yerleşmesi olduğu kabul edilmektedir. Aslında tekrar olgusunun sözün zihinlerde yerleşmesine ve tekrar edilen şeyin öneminden dolayı muhatabın dikkatinin çekilmesine dönük anlatım biçimi olduğu söylenebilir. Bu gerekçeleri şöyle özetlemek mümkündür.

Bir Şeyin Değerini Yüceltmek Amacıyla Yapılan Tekrarlar: Ulumu’l-Kur’an eserlerinde, ayetlerde tekrar edilen unsurların, bazen tekerrür edilen şeyin değerini ve kıymetini belirtmek için tekrarlandığı görüşü ağırlıktadır. Kur’an-ı Kerim’de bazı ayetlerde geçen ifadelerin, anlatılan şeyin değerini, kıymetini vurgulamak amacıyla tekrar edildiğini görmekteyiz. Ulumu’l-Kur’an kitaplarında bu ayetlerin tekrarlanmasındaki amacın, tekerrür eden ifadenin yüceltilmesi amacıyla tekrar edildiği vurgulanmaktadır.

97. Kadir suresinin 1-3. ayetlerinde geçen *leyletü’l-kadr* ifadesi üç defa tekrarlanmıştır. Bilindiği gibi İslam geleneğinde bu geceye atfedilen önem büyüktür. Çünkü Kur’an’ın bu gecede indirilmeye başlandığına dair haberler mevcuttur.⁴⁷⁹ Yine aynı şekilde Vakıa suresinin 27. ayetinde *ashabu’l-yemin*, *ashabu’s-şimal* ifadesi iki defa tekrarlanmaktadır. Yine aynı surenin 8-9. ayetlerinde *Ashabu’l Meymene* (*mutluluğa erenler*) ve *Ashabu’l-Meş’eme* (*kötülüğe batanlar*) kelimeleri tekrar etmektedir.⁴⁸⁰ Genellikle bu ifadeler tekrar edilen şeyin değerinin, yüceliğinin vurgulanmasına dönük olduğu ve bundan dolayı tekrarlandığı vurgulanmıştır.

478 26.Şuara, 107-110; 125-127,131;143-145;162-165;178-180.

479 Şüphesiz biz onu (Kur’an’ı) kadir gecesinde indirdik. Kadir gecesinin ne olduğunu sen nereden bileceksin! Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır. 97.Kadir,1-3.

480 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/102-103.

Sözün Uzamasından Kaçınılması ve Unutulma Tehlikesinin Ortadan Kaldırılması İçin: Özellikle Ulumu'l-Kur'an eserlerinde bu şekilde bir başlığın konması, Kur'an metninin sözel bir metin olduğunun, yazılı bir metin olmadığının göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir. Bazen sözün uzamasından kaçınmak ve unutulma riskini ortadan kaldırmak için önceden vahyedilen bir ayetin tekrarlanması söz konusudur.

Sonra Rabbin, şunların, şu işkenceye uğratıldıktan sonra göç eden, sonra savaştan ve sabredenlerin yanındadır. Elbette bütün bunlardan sonra rabbın bağışlayan ve esirgeyendir.⁴⁸¹

Sonra Rabbin şunlardan yanadır ki, cehaletle kötülük işlediler, sonra onun ardından tövbe ettiler, uslandılar. Bütün bunlardan sonra rabbın, elbette bağışlayandır, esirgeyendir.⁴⁸²

Görüldüğü gibi ayet büyük ölçüde tekrarlanmaktadır. Böyle bir tekrar Bakara suresinin 89-253, Al-i İmran 188, Bakara 253, Yusuf suresinin 4, Saffat suresinin 105-107. ayetlerinde vardır.⁴⁸³ Bazen bazı ayetlerde lafız veya eş anlamlısını, mananın yerleşmesi ve ilk söylenen sözün zaman aralığından dolayı unutulma tehlikesinin olması tekrar edilmesini gerektirmektedir. Oysa yazılı olarak inşa edilen bir metinde unutulma riski söz konusu değildir. Olsa olsa önemli olan yerlere atıf yapılabilir. Bu konuda Ulumu'l-Kur'an müellifleri Zümer suresinin 11-15. ayetlerini örnek verirler.⁴⁸⁴

De ki [Ey Muhammed]: “İçten bir inançla Allah’a bağlanarak yalnız ona kulluk etmekle emrolundum ve Allah’a teslim olanların öncüsü olmakla.” De ki: “Rabbime isyan etseydim, o müthiş hesap gününde azaptan dehşete kapılırdım.” De ki içten bir inançla yalnız ona bağlanarak ona kulluk ederim. Sizde ey günahkârlar O’nun dışında dilediğinize kulluk edip etmemeniz kendi elinizdedir. De ki gerçekten hüsrana uğrayanlar kıyamet günü hem kendilerini hem de dost ve akrabalarını kaybedecek olanlardır. Bu apaçık bir kayıp değil midir?

Taaccup ve Şaşkınlık İçin Yapılan Tekrar: Kur'an’da tekrar eden bazı pasajların tekrar etme gerekçesi ifadenin muhatapta şaşkınlık uyandırmasıdır. 74. Müddessir suresinin 19-20 ayetlerine “zira o düşündü, ölçtü biçti kahrolası nasıl ölçtü biçti yine kahrolası nasıl ölçtü biçti” ayetlerinde *ölçtü biçti* kelimesi (kaddera) kelimesi birkaç defa tekrar etmektedir.⁴⁸⁵ Bu tekrar biçiminin, muhatapta şaşkınlık uyandırması vb. nedenlerden dolayı tekrar ettiği görüşü ağırlıktadır.⁴⁸⁶ Aslında gündelik dil kullanımlarında karşıda

481 16.Nahl, 110.

482 16.Nahl, 119.

483 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/100; Ayrıca bkz. es-Suyuti, *el-İtkan*, II/145.

484 Ayetler mealen şöyledir; de ki: “Şüphesiz bana, dini Allah’a has kılarak On’a ibadet etmem emredildi.” “Bana müslümanların ilki olmam emredildi.” “De ki eğer ben Rabbime isyan edersem, Şüphesiz büyük bir günün azabından korkarım.” “De ki: “Ben dinimi Allah’a has kılarak sadece O’na ibadet ediyorum.” 39.Zümer, 11-15. Ayetlerde “De ki, dini Allaha has kılmakla, emrolundum,” gibi ifadelerin her ayette tekrarlandığını görüyoruz.

485 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/21. İbnu'l-Esir, *el-Meseli's-Sair*, II/150.

486 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV/636.

bulunan muhatapları şaşkınlığa uğratmak, heyecanlandırmak, tehdit etmek, bazı konularda teşvik edip cesaretlendirmek amacıyla çeşitli dil oyunlarına başvurmak söz konusudur. Bu dil oyunlarında sık sık bazı sözcelerin tekrarlanması olağan bir ifade biçimidir.

Muhatapları Korkutmak ve Bir Şeyin Dehşetli Olduğunu Göstermek Amacıyla Yapılan Tekrar: Bilindiği gibi Mekki surelerin ifade biçimleri hem kısa, hem de bu surelerde, kıyamete ve imana yapılan vurgular çarpıcı biçimde dile getirilmektedir. Genellikle bu surelerde kıyametin oluş biçimi, insanların ahirette yargılanma süreçleri kısa ve özlü biçimde anlatılmaktadır. Özellikle Mekki surelerin ilk ayetlerinde, kıyamet gününün dehşetini anlatmak ve insanların dikkatini çekmek için bazı kelimeler tekrerr etmektedir. Yine aynı anlatım biçimi 69. Hakka suresinin 1-3 ayetlerinde (hakka') geçmektedir. “Gerçekleşen, nedir o gerçekleşen? Gerçekleşenin ne olduğunu nereden bileceksin?” 101. Karia suresinin ilk ayetlerinde benzer bir anlatım mevcuttur. Kapıyı çalan, dehşetten yürekleri hoplatan anlamındaki (karia) kelimesi tekrar etmektedir. “Çarpan olay, nedir o çarpan olay, o çarpan olayın ne olduğunu nereden bileceksin?”⁴⁸⁷

Açıklanan Konular Arasında İlişkinin Devam Etmesinden Dolayı Meydana Gelen Tekrar: Konu bütünlüğü bakımından ayetler arasında devam eden ilgiden dolayı bazı ayetlerin tekrar ettiği vurgulanmıştır. Bu konuda verilen örneklerden biri “Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlarsınız”(55.Rahman) ayetidir. Ayetin tekrar gerekçesi hakkında Zerkeşi özetle şu açıklamaları yapar. Ona göre bu ayet tekrar etse bile her biri kendisinden önceki ayetle ilgilidir. Allah bu ayetle insanlar ve cinler ile konuşmuş onlar için yarattığı nimetleri birbir saymış, nimetleri saydıktan sonra, nimetler arasında ara vermiş ve onlardan bu nimetleri ikrar etmelerini ve buna şükretmelerini istemiştir. Bu nimetler çok çeşitli ve birbirinden farklıdır.⁴⁸⁸ Bu kısımlardan birisi bağlı olduğu şeyin birden çok olmasından dolayı tekrar etmesidir ki bu durumda ikinci, birincinin bağlı olduğundan başkasına bağlanır. Buna edebiyatta (terdid) geri çevirme adı verilmektedir. Bu ayet birçok defa tekrarlanmasına rağmen her biri kendinden önceki cümleye bağlı bir özellik taşımaktadır. Bu tür tekrarlar edebiyatta terci' olarak isimlendirilmiştir.⁴⁸⁹ Rahman suresinde 31 defa tekrarlanan “Öyleyse siz Rabbinizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz” mea-

487 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/20-21. es-Suyuti, *el-İtkan*, II/145.

488 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/21-22. es-Suyuti, *el-İtkan*, II/145. İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkilil-Kur'an*, s.151.

489 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII/361.

lindeki ayet hakkında İbn Kuteybe özetle şu yorumu yapar. Allah bu surede nimetlerini saymıştır ve kullarına bunları hatırlatmıştır. Allah kendi kudretini ve lütfunu hatırlatmasının ardından her iki nimet arasında “Öyleyse siz Rabbinizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz” mealindeki ayetleri zikretmek suretiyle nimetlerini iyice anlatma ve kavratmayı dilemiştir. Bu bir anlamda kendisine hayatın boyunca iyilik ve ihsanda bulunup yardım elini uzattığın adamın yaptığı nankörlük ve görmezlikten gelmesi sonucu şunu söylemen gibidir. “Seni sokaktan alıp ev-bark sahibi yapmadım mı? Sen şimdi nankörlük ediyorsun öyle mi? Sen bineksiz dolaşırken seni binek sahibi yapmadım mı? Sen ömründe hiç hac yapmamışken ben sana hac yaptırmadım mı? Şimdi nankörlük ediyorsun öyle mi?”⁴⁹⁰ ifadesine benzer bir anlatım vardır.

Tehdit ve Uyarı Amaçlı Yapılan Tekrarlar: Kur’an’da bulunan bazı tekrarların, muhatabı tehdit etmek ve uyarmak amacıyla yapıldığı görüşü hakimdir. 102. Tekasür suresinin 4-5. ayetlerinde geçen “Hayır (olmaz bu), yakında bileceksiniz (hatanızı), yine hayır, yakında bileceksiniz. (hatanızı)” İlk ayetten sonra (sümme) lafzının söylenmesi ikinci uyarının birinci uyarıdan daha belîğ olduğunu gösterir. Tekrardaki amaç dikkat çekmek ve verilen sözün gerçekleşmesinde asırlar geçse de değişme olmayacağı vurgulanmaktadır.⁴⁹¹ Zemahşeri bu ayetler bağlamında yapmış olduğu yorumda, onları korkutmak amacıyla tekrar ettiğini söyleyerek “Sonra (sümme) tekrar bileceklerdir.” şeklinde tekrar etmesinin ise birincisinden daha etkili ve şiddetli bir tekrarı içerdiğini söyler. “Sana söylüyorum, sana tekrar söylüyorum şunu yapma” ifadesini örnek vererek buna benzer bir tekrar olduğunu; bunun ise muhatabı korkutmaya ve tehdit etmeye dönük bir ifade biçimi olarak değerlendirir.⁴⁹²

Bazı ayetlerde mesajın tam olarak anlaşılıp anlaşılmadığını gidermek amacıyla (ziyadetü’t tenbih) yapılır.⁴⁹³ 40. Gâfir suresini 38-39. ayetlerinde bu türden bir tekrar söz konusudur.

İmana ermiş olan adam şöyle devam etti: “*Ey kavmim!* Bana uyun: uyun ki sizi doğruluk ve dürüstlük yoluna yönelteyim!

Ey kavmim! Bu dünya hayatı gelip geçici bir eğlenceden başka bir şey değildir. Hâlbuki öteki dünya kalıcı bir yurttur.

490 İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kuran*, s.151-152. Buna benzer bir tekrar için bkz. 54.Kamer, 15.17.22.32.40.51

491 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/21.

492 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV/785.

493 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/17.

Surenin devamında (41.ayet) “Ey kavmim” şeklinde ki tekrar devam etmektedir. Bu ayet bağlamında Zemahşeri tekrar konusunu onları gaflet uykusundan uyandırmak ve uyarının arttırılmasına dönük bir tekrar biçimi olarak değerlendirir.⁴⁹⁴ Va’d (mükâfat) ifade eden ayetlerin tekrarı sevabına teşvik edilerek itaatleri işlemeye önem verilmesini gösterirken, vaîd (tehdit) ifade eden ayetlerin tekrarı ise cezalardan korkutularak aksine davranmayı terk etmeye önem vermeyi gösterir.⁴⁹⁵

Bu konuda Tekasür suresinin “Çoklukla övünmek sizi, kabirlere varıncaya kadar oyaladı. Hayır, ileride bileceksiniz. Hayır, hayır! ileride bileceksiniz. Hayır, kesin olarak bir bilseniz.”⁴⁹⁶ Bu ayetlerde kella (hayır) lafzıyla Allah onları bu işten men etmiş daha sonra yakında bilecekler ayetiyle tehdit etmiştir. Ayetin devamında “Andolsun o cehen-nemi muhakkak göreceksiniz. Yine andolsun, onu gözünüzle kesin olarak göreceksiniz.”⁴⁹⁷ Bu ayetlerde ahirete hazırlanmaya önem vermek için muhatapların iki defa tehdit edildiği söylenmiştir.⁴⁹⁸ 78. Nebe suresinin 1-5 ayetlerinde yine aynı şekilde tehdit amaçlı tekrarlar göze çarpmaktadır. “Birbirlerine neyi soruyorlar. Üzerinde anlaşmazlığa düştükleri büyük haberi (mi)? Hayır, ileride bilecekler. Yine hayır; ileride bilecekler.” Bu ayetlerde sormuş oldukları kıyametle ilgili sorulara tehdit ve ceza ile ilgili bir cevap söz konusudur. Ayetin tekrarlanması ise ikinci tehditin, birinci tehditten daha yoğun ve şiddetli olduğunu göstermektedir.⁴⁹⁹

Te’kid Amaçlı Yapılan Tekrar: Sözlerin te’kid edilmesi hemen hemen bütün kültürlerde ortaya çıkan bir anlatım biçimidir. Sözlü dilde karşılıklı muhatapların bulunması, sesin yerine göre vurgulu söylenmesi ve buna bağlı olarak yer yer söylenen sözlerin, te’kid edilmesi söz konusudur. Sözün te’kid amaçlı söylenmesi ise sık sık tekrarlarla başvurulmasıyla yakından ilgilidir. Hayatları büyük ölçüde sözlü kültür üzerine şekillenen Arap toplumunda da bilindiği gibi önem verilen şeyler te’kid edilirdi. Çünkü bir şeye önem veren kişi onu çok sık anar ve önem ne kadar büyük olursa te’kid de bu ölçüde önem kazanır. Önem ne kadar az olursa teki’de o kadar az olmaktadır. Bir ifade veya davranışın önemi orta derecede olursa buna yapılan vurgu da buna paralel olarak değiş-

494 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV/164.

495 Bkz. Cemâleddin el-Kâsimî, *Tefsir İlminin Meseleleri*, çev.: Sezai Özel, İz Yay., İstanbul 1990, s.228-229.

496 102.Tekasür,1-5.

497 102.Tekasür,6-7.

498 Bkz. el-Kâsimî, *Tefsir İlminin Meseleleri*,s.229. Benzer anlatımlar için bkz. 78.Nebe,1-5; 77.Mürselat,19. 24. 28.

499 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV/671.

mektedir. Birisi “Ahmet ayaktadır” derse bunu söyleyen, sadece Ahmed’in ayakta olduğunu ifade etmektedir. Şayet bu konuda şüphesi olan birisine karşı pekiştirmek için “Şüphesiz Ahmet ayaktadır.” derse bu ifadeyle o kimse iki defa “Ahmet ayaktadır. Ahmet Ayaktadır” cümlesini ifade etmek istemektedir. İfadenin daha da pekiştirilmesi istenirse “Şüphesiz, Şüphesiz Ahmet ayaktadır.”denir.⁵⁰⁰ Kur’an’da buna benzer ifadeler bulmak mümkündür. İnanan (adam) dedi ki: “Ey kavmim, bana uyun, sizi doğru yola götüreyim.” “Ey kavmim, bu dünya hayatı (kısa) bir geçinmedir. Ahiret ise ebedi olarak durulacak yerdir.”⁵⁰¹ Suyuti bu tür tekrarı (ziyadetü’t-tenbih) olarak değerlendirerek, “ey kavmim” ifadesinin tekerrür etmesini te’kid olarak açıklar.⁵⁰²

İbn Kuteybe Kur’an’ın, Arap toplumunun diline ve dilsel alışkanlıklarına göre nazil olduğunu, Arapların dilinde tekrarın önemli bir yerinin bulunduğunu, buna bağlı olarak, sözlerin te’kidi ve daha iyi anlaşılması için tekrara başvurulduğunu vurgular. Nasıl ki sözlerin hafifletilmesi ve îcaz amacıyla kısaltılması onların dilsel alışkanlıklarında olması gibi te’kid amaçlı tekrarın olmasının doğal olduğunu söyler. Bir kişi “Allaha yemin olsun ki onu yapmayacağım” sonra tekrar “Allah’a yemin olsun ki onu yapmayacağım” örneğinde görüldüğü gibi te’kid’li olarak ve işin yapılmayacağı konusunda kesin bir karar verildiği zaman buna benzer ifadeler dile getirilmektedir.⁵⁰³ Yine aynı şekilde şairin şu sözünde olduğu gibi “Size nice nimetler verildi. Daha nice nice nice nimetler” ifadesinde de pekiştirme amaçlı yapılan bir tekrar söz konusudur. Araplar bazen bir sıfatı te’kid’li söylemek isterlerse onu tekrar zikretmekten kaçınırlar; bu durumda ondan bir harf değiştirerek, ilk kelimenin sonunda söylerlerdi. Susuz susuz ‘Atşan ‘atşan yerine, supsusuz atşan natşan veya güzel güzel *hasen hasen* yerine güpgüzel *hasen basen*, şeytan *leytan* vb. ifadeler te’kid amaçlı söylenen ifadelerdir.⁵⁰⁴ Kur’an-ı Kerim’de buna benzer örnekler mevcuttur. “Bu azap sana layıktır, layık! Evet, layıktır sana, layık!” denecektir.”⁵⁰⁵ “Şüphesiz güçlülükle beraber bir kolaylık vardır. Gerçekten güçlülükle beraber bir kolaylık vardır.”⁵⁰⁶ “Hesap ve ceza gününün ne olduğunu sen ne bileceksin? Evet,

500 Bkz. el-Kâsimî, *Tefsir İlminin Meseleleri*, s.229.

501 40.Gafir, 38-39.

502 es-Suyuti, *el-İtkan*, II/144.

503 İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkil’il-Kur’an*, s.149-150.

504 İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkil’il-Kur’an*, s.150.

505 75.Kıyame,34-35.

506 94.İnşirah,5-6.

hesap ve ceza gününün ne olduğunu sen ne bileceksin?⁵⁰⁷

Ey! İman edenler! *Allah'a karşı gelmekten sakının* ve herkes, yarın için önceden ne göndermiş olduğuna bir baksın. *Allah'a karşı gelmekten sakının*. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.⁵⁰⁸

Zemahşeri de “Allah’tan sakının” ifadesinin te’kid amaçlı tekrarlandığı görüşündedir.⁵⁰⁹ Araplar gündelik dillerinde “acele et, acele et” veya oku atan kimse için “oku at, oku at” ifadelerde tekrara başvururlardı.⁵¹⁰ Bu tekrarların yapılmasındaki amacın ise, sözün pekiştirilmesi olarak açıklandığını görüyoruz. Aslında bütün kültürlerde özellikle gündelik dil kullanımlarında bu türden ifadelere rastlamak mümkündür.

Anlamanın Pekiştirilmesi İçin Farklı İki Lafzın Tekrarı: Arap dilinde bazen peşpeşe iki farklı lafız, anlamları aynı olmasına rağmen tekrar edilmektedir. Birisi başkasına “Sana vefalı olmanı emrediyorum, vefasızlıktan nehyediyorum” derken aslında vefalı olmayı emretmek bir anlamda vefasızlıktan nehyi içermektedir. Yine aynı şekilde “Size ilişkilerde sürekliliği emrediyorum, ilişkilerde birbirinizden uzaklaşmayı yasaklıyorum” diyen birisinin sözünde, ilişkilerde sürekli olmak bir anlamda ilişkilerin devam etmemesinin zıddıdır. Kur’an-ı Kerim’de buna benzer anlatımlara rastlamak mümkündür. Bu konuda Rahman suresinin 68. ayetinde geçen “Cennette meyva, nar ve hurma vardır.” ifade biçimi örnek gösterilebilir. Aslında nar ve hurma, meyva cinsinden olmasına rağmen, meyvadan ayrı olarak isimleri söylenmiştir. Nar ve hurmanın üstünlüğünden ve yerinin farklı olmasından dolayı böylesi bir anlatımın olduğu ileri sürülmüştür.⁵¹¹ Bir şeyin önemini vurgulamak ve muhatabın dikkatini oraya çekmek için tekrara başvurmak bütün kültürlerde görülebilen bir özelliktir. Görüldüğü gibi birden fazla farklı lafızla, hemen hemen aynı şeyler anlatılmaktadır. Yine aynı şekilde “Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah’a gönülden boyun eğerek namaza durun.”⁵¹² Aslında orta namazın (ikindi) namazlardan biri olmasına rağmen yine de diğer namazlardan ayrı tutularak zikredilmiştir. Bu ise “Bana hergün gel özellikle Cuma günleri de” diyen kimsenin ifadesiyle benzerlik taşımaktadır.⁵¹³ Zuhur suresinin 80. ayetinde benzer bir anlatımla, aynı anlamın farklı kelimelerle anlatıldığı görülmektedir. “Yoksa biz onların sırlarını ve gizli konuş-

507 82.İnfitar, 17-18.

508 59.Haşr, 18.

509 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV/494.

510 İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkil’il-Kur’an*, s.150.

511 İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkil’il-Kur’an*, s.152.

512 2.Bakara, 238.

513 İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkil’il-Kur’an*, s.152.

malarını işitmez miyiz sanıyorlar?” Ayette gizli konuşmak ve sır kelimeleri geçmektedir. Aslında gizli konuşmada sır anlamına gelmektedir. Aynı anlama gelmesine rağmen farklı kelimelerle aynı anlam tekrar edilmiştir.

Buraya kadar anlatılanlarda görüldüğü gibi karşıdaki muhataba söylenen sözler, daha fazla öneminden dolayı tekrerrür etmektedir. Kur'an da muhataplarını bazı konularda özendirmek, bazı konularda teşvik etmek, bazen tehdit etmek, bazen de müjdelemek vb. nedenlerden dolayı bazı ayetlerin ve kelimelerin tekrar etmesi söz konusudur. Bunlar ise tamamen doğaçlama yapılan konuşmalarda sık rastladığımız üslûp özelliklerine benzemektedir. Bilindiği gibi doğaçlama yapılan konuşmalarda, bilgilerin önemine ve zihinde kalıcılığına göre tekarlara başvurulmaktadır. Ayrıca muhatapların mevcut olması gibi nedenler bu türden ifade biçimlerine imkan tanımaktadır. Sonuç olarak, Kur'an'ın öteden beri sözlü kültür içinde yaşayan Arapların dilsel alışkanlıklarını devam ettirdiği ve buna bağlı olarak yer yer tekarlara başvurduğu söylenebilir.

3. Kıssaların Tekrarı

Destan, masal, hikâye, çeşitli söylenceler ve kıssa konusu bir sözlü kültür özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar sayesinde geçmiş bilinci ve toplumsal bağ canlı tutulmaktadır. Sözlü kültürün belirleyici olduğu Arap toplumunda da Kur'an öncesi birbirinden farklı birtakım anlatılar mevcuttu. Kur'an'ın bizzat kendisi “Biz, bu Kur'anı vahyetmekle sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Sen bundan önce bunları bilmeyenlerden idin.”⁵¹⁴ diyerek Hz. Peygambere kıssa anlatımından bahseder. Kıssa kelimesi Kur'an-ı Kerim'de birkaç yerde birşeyi takip etmek, izinden gitmek anlamlarında kullanılmıştır.⁵¹⁵ Ayrıca Kur'an'da *Kasas* isminde bir surede mevcuttur. Bizim amacımız kıssalar hakkında geniş bilgi vermekten daha çok kıssaların tekrarı konusunda bazı açıklamalarda bulunmaya dönüktür.

Kur'an' da pek çok kıssa geçmektedir. Bu kıssalar Âdemin topraktan yaratılması, meleklerin ona secde etmeleri, şeytanın bundan kaçınması vb.; Nuh, Hud, Salih, İbrahim, Lut ve Şuayp (a.s.) kavimleriyle geçen mücadeleleri, Musa'nın Firavunla ve İsrailoğullarıyla geçen mücadeleleri, Davud ve Süleyman (a.s) hilafeti, mucizeleri ve ke-rametleri, Eyyüb ve Yunus'un başından geçen olaylar, Zekeriyya Peygamberin duasına

514 12.Yusuf, 3.

515 Kızkardeşine “Onun izini takip et,” dedi. O da onlar farkına varmadan onu uzaktan gözetledi. 28.Kasas,11; (Musa) “işte aradığımız o idi.” dedi. Tekrar izlerini takip ederek geriye döndüler. 18.Kehf, 64.

Allah'ın icabet etmesi, İsa Peygamberin babasız doğması, beşikteyken konuşması, göstermiş olduğu bazı olağan dışı olaylar, bu kıssalar genellikle Kur'an'ın çeşitli pasajlarında bazen kısa, bazen de geniş bir şekilde anlatılmıştır. Bunun yanı sıra bir veya iki defa değinilen kıssalar da bulunmaktadır. Bunlar da İdris'in göğe kaldırılması, İbrahim'in (a.s) Nemrutla mücadelesi, Yusuf'un kıssası, Musa'nın doğumu, denize atılması, Kıptiyi öldürmesi, ağaçta ateş görmesi, Musa ve Hıdır buluşması, asasının yılan halini alması gibi anlatılar yer almaktadır. Ayrıca Talut-Calut-Belkıs, Zu'l'karneyn, Ashab-ı Kehf, Fil kıssası vb. konular bulunmaktadır.⁵¹⁶ Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Musa kıssasında geçen bazı tekrarlara değinmek istiyoruz. Bilindiği gibi Musa kıssası Kur'an'da en çok geçen kıssalardan birisidir. Hz. Musa'nın ateş görmesi,⁵¹⁷ asasının yılan dönüşmesi,⁵¹⁸ Allah'ın Musa'ya seslenmesi⁵¹⁹ üçer defa tekrar edilmektedir.

Hani bir ateş görmüştü de ailesine, “siz burada kalın, ben bir ateş gördüm. Umarım ben size bir kor ateş getiririm yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum” demişti. 20.Taha,10.

Hani Musa ailesine, “ben bir ateş gördüm, ondan size bir haber yahut ısınasınız diye bir kor ateş getireceğim.” demişti. 27.Neml,7.

Musa süreyi tamamlayıp ailesiyle yola çıkınca, Tur tarafından bir ateş gördüm ve ailesine, “siz burada kalın, ben bir ateş gördüm. Umarım oradan size bir haber ya da ısınmanız için ateşten bir kor getiririm. 8.Kasas,29.

Görüldüğü gibi ayetlerde Musa'nın ateş görmesi çok az farkla birbirine yakın bir şekilde anlatılmıştır. Bazı durumlarda olayın üç defa meydana gelmesinden dolayı tekrar söz konusudur. Asa'nın yılan dönüşmesi olayı Hz. Musa'nın hayatında üç defa vuku bulmuştur. Hz. Musa'nın Tur dağında ilahi vahye muhatap olan Peygamberlik verildiğinde (bkz. 20.Tâhâ, 17-21), Peygamber olarak Mısır'a varıp Firavun'la ilk karşılaşmasında (bkz. 7.A'raf,104-107) ve Firavun ve adamlarının bulunduğu kalabalık bir topluluk önünde (bkz.7.A'raf, 111-117) meydana gelmiştir.⁵²⁰

Sözlü kültürlerde halkları birarada tutan, onların duygularına tercüman olan bir takım anlatıların ve söylencelerin (kıssa) olması pek tabî bir şeydir. Kur'an-ı Kerim'de pek çok kıssa ve geçmiş milletlere ait haberler bulunmaktadır. Bunların çeşitli pasajlarda bazen aynısıyla bazen de biraz farklı olarak anlatılarak tekrarlandığını görmekteyiz. Sözlü kültürde yaşayan halklar bildiklerini bir dizi kural ya da düzenlemeyi içselleştirerek

516 el-Kâsimî, *Tefsir İlminin Meseleleri*, s.235-236.

517 20.Taha,10; 27.Neml,7; 28.Kasas, 29.

518 20.Taha,20; 27.Neml,10; 7.A'raf, 107.

519 20.Taha, 12-14; 27.Neml,9; 28.Kasas, 30.

520 İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994, s.274.

ya da vicdanlarının sesini dinleyerek değil, örnekler aracılığıyla öğrenirler. Duygusal yaşamlarını doğru davranışları betimleyen söylenceleri ve öyküleri tekrar tekrar dinleyerek doldururlar.⁵²¹ Ayrıca kıssa anlatımlarının kimliğin devamının sağlanmasına dönük bir faaliyeti içerdiği söylenebilir Bu bağlamda Kur'an'da İbrahim (a.s) den bahsedilmesi ve O'nun haniflerden olduğunun sık sık vurgulanması, bu kimliğin devamından başka bir şey değildir.

İbn Kuteybe, Kur'an'ın parça parça değil de toplu olarak indirilmiş olması durumunda, ayetlerin vahyedilmesine sebep olan hadîselerin öncelenmiş olacağı, bunun sonucunda ise birden inen yükümlülüklerin hem müslümanlara hem de dine girmek isteyenlere ağır geleceğini vurgulamıştır.⁵²² Devamla İbn Kuteybe kıssaların tekrarı konusunda şu açıklamaları yapar.

Hz. Peygambere Arap heyetleri geliyordu. Müslümanlar onlara Kur'an'dan bazı bölümler okutuyor ve bu pasajlar onlar için yeterli geliyordu. Ayrıca Peygamber muhtelif sureleri [öğreticilerle] beraber çeşitli kabilelere gönderiyordu. Şayet bu kıssalar tekrar etmemiş olsaydı, Musa kıssasını bir topluluk, İsa kıssasını başka bir topluluk Nuh kıssasını başka bir topluluk, Lut kıssasını başka bir topluluk anlayacaktı. Allah rahmet ve lütfünden dolayı bu kıssaların yeryüzünün dört bir tarafına yayılmasını her kalbe her zihne ulaşmasını istedi. Kıssaya muhatap olanların idrakine sunmayı ve uyarmayı amaçladı.⁵²³

İbn Kuteybe'nin dikkat çektiği gibi kıssalardaki tekrarın hedefi, vahye muhatap olan çeşitli toplumların kıssalardan haberdar olmalarına dönüktür ve bu amaçla tekrarlanmıştır.

Seyyid Kutub, Kur'an'da anlatılan kıssaların çeşitli münasebetler ve konular bağlamında anlatıldığını, kıssaların anlatım yerini, biçim ve üslubunu, pasajın nüzulüne sebep olan münasebetlerin belirlediğini söyler. Kur'an'da anlatılan kıssalarda tekrar olmadığını, bir kıssanın başka surelerde tekrarlandığını, dikkatli bir okuyuş, hiçbir kıssanın veya kıssanın bir bölümünün aynen aktarılmadığı görür. Surenin bir bölümü tekrar etmişse, orada sure yeni bir unsur içerdiği, tekrarın olmadığını vurgular.⁵²⁴ Kıssalardaki tekrarlanmışsa bile bunun tam manasıyla kelime kelime tekrar demek mümkün değildir.

521 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 76.

522 İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkil'il-Kur'an*, 148. Haberler ve kıssaların tekrarına gelince; Allah-u Teâla Kur'anı yirmi üç yılda parça parça indirdi. Dini yükümlükleri kullarına kolaylık sağlamak amacıyla farz farz ortaya koydu. Yine dinin tamamlanmasında tedrici bir yöntem izledi. Yine onları gaflet uykusundan uyandırmak ve kalplerini yeniden diriltmek için, öğüt üstüne öğüt verdi. Müslümanları kendi hükmüne boyun eğdirmek ve iç görülerini sınamak içinde önceden ortaya koyduğu bir hükmü daha sonra ortadan kaldırdı (nesh).

523 İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkil'il-Kur'an*, s.149.

524 Seyyid Kutub, *fi Zilali'l-Kur'an*, Daruş-Şuruk, Kahire 1995.

Kıssalarda geçen olayların ve bazı sahnelerin farklı lafızlarla değişik mana ve görüntüler getiren bir tekrar üslubu vardır.⁵²⁵

Ulumu'l-Kur'an eserlerinde kıssaların tekrarı konusunda yapılan açıklamalara bakılırsa, çeşitli özelliklere bağlama eğilimleri ağırlıktadır. Suyuti'nin İbn Cemâ'a'nın *el-Muktenas fi Fevaidi Tekrari'l-Kasas* adlı eserinden özetleyerek vermiş olduğu bilgilere göre kıssaların tekrarlanamısındaki faydaları şöyle özetlemek mümkündür.

1. Bir kıssanın (konunun) daha önceki anlatımlarında zikredilmeyip, fakat daha önceki anlatımında zikredilmesi veya bir incelikten dolayı (nükte) bir kelimenin başka bir kelimeyle değiştirilmesi, belağat özelliklerinden biridir.

2. Bir sözün (kelam) kıssanın değişik sanatlarla ve çeşitli üsluplarla dile getirilmesi -bir fesahat özelliğidir.

3. Şayet kıssaların tekrarı olmasaydı Musa kıssası bir topluluğa İsa kıssası diğerlerine diğer kıssalarda durum aynı olacaktı. Allah bu kıssaların tekrarıyla her toplumun katılmasını sağlamak için tekrar etti. Kıssada bir kavmin açıklaması olurken diğer toplumların tekidi vardır.

4. Kıssaların değişik yerlerde tekrar edilmesiyle Kur'an'a muaraza edenlerin asla ona muaraza edemeyecekleri dile getirilmiştir. Böylece Allahü Teala kıssaların değişik surelerde inzal ederek bu itirazcıları her yönüyle cevapsız bırakmıştır.

5. Tebliğciler ahkâmın naklini yaptıkları gibi kıssaların naklini kolay yapamazlar. Bundan dolayı kıssalar tekrarlanmıştır.⁵²⁶ İbn Cemâ'a'nın vermiş olduğu bilgilere göre, Kur'an'da kıssaların tekrarı, fesahat ve belagat yönünden ince anlamlar taşımaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken konulardan biri, kıssa içeren ayetlerin başkalarına anlatılmasının ahkâma ilişkin ayetlerin naklinden zor olmasıdır.

Bilindiği gibi zaten kıssa anlatımı bir sözlü kültür özelliğidir. Kıssalarda asıl amaç dinleyen muhatabın öğüt alması ve kıssadan hisse çıkarmasıdır. Bu amaçla Kur'an'ın tedricen nazil olması vb. nedenlerden dolayı kıssaların tekrar etmesinden daha tabî bir şey olamazdı. Sanırım Kur'an'da ki kıssalarda aynı olayın, anlam aynı olmasına rağmen değişik lafızlarla anlatılması bir sözlü kültür özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi sözlü kültürlerde bir söylencenin ezberlenmesi aynıyla olamamaktadır. Söylence tabiatı gereği dilden dile dolaşan anlatım biçimidir. Çünkü

525 Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s.254.

526 es-Suyuti, *el-İtkan*, II/148. Buna benzer gerekçeler Zerkeşi tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/29-32.

kıssaların her yeni anlatılışında dizelerin sözcüğü sözcüğüne ezberlenmemiş olmasından dolayı anlatımların birbirlerinden farklılık göstermesi kaçınılmazdır. Her yeni anlatışta, anlatıcı karşıdaki muhatapların kültürel durumlarına göre, anlatıya birtakım eklemeler ve çıkarmalar yapabilir. Bu nedenle aynı söylence farklı bölgelerde değişik motiflerle anlatılabilmektedir. Sözlü geleneklerde, destanların, söylencelerin, masalların çeşitlemeleri en az tekrarı kadar çoktur. Bu farklılığın yazılı bir metinden daha çok dilden dile dolaşan bir özellik göstermesinden kaynaklandığı söylenebilir. Yazılı kültüre ait bir ezberlemede böyle bir farklılık olmayacaktır. Çünkü ezber yapan bir kişi gerektiğinde özgün metne dönüp kontrol yapabilir. Kıssalar üzerine yapılan çalışmalarda Kur'an'ın sözel boyutunun ön plana çıkarıldığını ve kıssalarda büyük ölçüde diyalogu içerdiği, bu diyaloglarda sesin perdesinin ve ilk muhataplar bakımından sesin vezin ve tonlamasının önemli olduğu dolayısıyla kıssaların anlaşılmasında sözel boyutun göz önünde bulundurulması gereği dile getirilmektedir.⁵²⁷

Sonuç olarak tekrar konusunda şunlar söylenebilir. Kur'an-ı Kerim'de bir olgu olarak yer yer tekrar edilen ayetler ve kıssaların varlığı dikkat çekicidir. Bu tekrarlar büyük ölçüde Kur'an'ın şifahi bir kültür ortamında ortaya çıkması, bu arada çeşitli muhataplarla ve bunların hayatlarının hemen hemen her aşamasını içine alan, çeşitli soru ve sorunlara bir cevap niteliğinde olan bir metinde bunların olmasının yerinde ve doğal olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü Kur'an'ın temel amacı mesajın yerleşmesi ve insanlara Allah merkezli yeni bir mesaj sunması ve bu mesajın Arap diline bağlı olması bu türden tekrarlara başvurulmasını doğal kılar. Bu açıdan Kur'an'daki tekrarları usandırıcı görenlerin⁵²⁸ fazla bir haklılık paylarının olduğunu sanmıyoruz. Aksine Kur'an'a bir ya-

527 A. H. Jons, "Quranic Presentation of the Joseph Story", *Approaches to the Qur'an*, ed. G. R. Hawting ve Abdu'l-Kadir A.Shareef, London 1993; Yazar Kur'an'ın sözel boyutu hakkında özetle şunları söyler; "Kur'an 7.yüzyıl Mekke halkına ve Hicaz Bedevilerine hitap ettiği gibi 20.yüzyıl insanına hitap etmez. Kıssalarda geçen diyalogları İngilizceye çevirirken tam olarak anlamın verilmesi duyguların, tonlamaların, hislerin anlama yansıtılması mümkün değildir. Bunu başarmak ancak, kıssayı ilk işitenlerin zihinlerinde ne olduğunun bilinmesi, Peygamber onlara kıssayı anlattığında onlarda meydana gelen değişimlerin bilinmesi, Peygamberin kıssayı anlatırken sesinde meydana gelen değişimler -sesin alçaltılması yükseltilmesi, tonlama vb.- unsurların bilinmesine bağlıdır. Kur'an'ın tamamlanmamış bir kitap olduğu, bunu sebebi ise sözlerin söylendiği ilk canlı ortamın şu anda olmayışına bağlanmaktadır. Buna ilaveten Kur'an'da eksik gibi görünen bazı cümlelerin ilk muhataplar tarafından eksik görülmediği sonucuna varılmıştır. Belki kıssalarda bize göre tekrar gibi görünen unsurlar ilk muhataplar açısından tekrar olarak algılanmamaktaydı. Kısaca yazar Kur'an'ın şifahi bir metin olduğunu orada bulunan canlı ortamın dikkate alınması gereği üzerinde durmaktadır. Bkz. *agm.*, s. 67-68.

528 Bu konuda Muhammed Arkoun'un ifadelerine yer verebiliriz. Muhammed Arkoun günümüz okuru veya yazılı kültüre bu kadar alışan bir toplumun karşı karşıya kaldığı sorunları şu şekilde özetlemektedir. "Sıkı bir plana göre oluşturulmuş metinlerde bir kanıtlama, bir çağrışırma, bir betimle-

şam tarzı⁵²⁹ olarak bakıldığı, metnin arkasında belli bir hayatın betimlendiği göz önünde bulundurulursa Kur'an'da ki tekrarların amacı anlaşılabilir.

F. SÖZLÜ DİL AÇISINDAN KUR'AN'DA HAZF OLGUSU

Kur'an-ı Kerim'de hazf olgusunu incelemeye yer vermemizin sebebi, büyük ölçüde hazf üslubunun pratik amaçlarla kullanılması ve karşılıklı muhatapların dili oluşturmalarından kaynaklanan bir özellik olmasından kaynaklanmaktadır. Genellikle bütün kültürlerde ve buna bağlı olarak kullanılan dillerde ortaya çıkan hazf olgusu, iletişimin yüz yüze yapıldığı sözlü kültürlerde ve gündelik dil kullanımlarında karşılaşılan önemli bir üslup özelliğidir. Muhatap kitlenin belli olması, bağlamın kendileri tarafından oluşturulan kişi ve kişiler arasında olması bu gibi özelliklerin kullanımını gerektirmektedir. Çünkü hazfte cümle veya kelimenin anlamının, dinleyenlerin zihinlerinde bulunduğu varsayımından hareket edilmektedir. Burada muhatap kitlenin bazı sözleri biliyor olduğu varsayılarak tekrar bilinen sözlerin gündeme getirilmemesi söz konusudur. Kur'an-ı Kerim'de gerek bazı kelimelerin hazf edilmesi, gerekse bazı sözlerin tekrar gündeme getirilmemesinin (sözlerin bilindiğinin varsayılması veya muhatap kitlenin olayı bilmesinden dolayı) olarak ortaya çıkan bu saydığımız özellikle yakından ilgili olduğunu düşünüyoruz. Çünkü sözün yazıya geçirilmesi sözün tamamını değil, bize ancak bir kısmını ifşa etmektedir. Ayrıca şunu da belirtmeliyiz ki gündelik dil kullanımlarında dil dizgesi daha serbesttir; yazıda ise dil birtakım gramer kurallarına göre düzenlenmektedir.

Hazf kelimesi sözlüklerde gidermek, kaldırmak, düşürmek, atmak, her hangi birşeyin bir tarafını kesip atmak, koparmak anlamlarına gelmektedir.⁵³⁰ Kavramsal olarak ise sözün bir kısmının veya tamamının bir delilden dolayı düşürülmesi olarak tanımlanmaktadır. Bir delil olmaksızın yapılan hazf ise kısaltma (iktisar) olarak tanımlanmış-

me ve bir anlatımı izlemeye alışmış modern bir anlayışa göre, Kur'an düzensiz sunuşuyla alışılmamış konuşma yöntemiyle, coğrafi, tarihi, efsanevi anıştırmalarının, tekrarlarının bolluğuyla, kıscası ne zihinsel işlemlerimizde ne de fiziksel, toplumsal, ekonomik, ahlaki bağlamımızda somut dayanaklar olarak artık hiç yer almayan bütün bir işaretler topluluğuyla açıkça bıktırıcıdır." Bkz. Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev.: Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995, s.81-82.

529 "Kur'an'ın alelade bir okuyucu veya bir tahlilciye sistemsiz görüldüğü ve birbirine zıt unsurları bir araya getirdiği intibahı uyandırdığı malumdur. Ne var ki Kur'an, edebiyat değil hayattır. Dolayısıyla ona bir düşünce tarzı değil, bir yaşam tarzı olarak bakmaya başlanır başlanmaz güçlük ortadan kalkar ve bu yanlış intibalar da değerinin kaybeder. Kur'an'ın yegane hakiki tefsiri hayat olabilir ve bildiğimiz gibi, Hz. Muhammed'in hayatı tam buydu. İslamın öğretisi Kur'an'ın yazılı şeklinden anlaşılmaz ve mütenakız görülebilir." Bkz. Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev.: Salih Şaban, İstanbul 1987, s.22.

530 Bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IX/39-40. Muhammed Ali b. Ali et-Tehanevî, *Keşşafu istilahâtî'l-fünûn*, Daru Sadır, Beyrut t.y., I/311.

tır.⁵³¹ *Hazf* bir ifadedeki kelimelerin bir veya bir kaçını veyahut bazı cümleleri kaldırmak suretiyle yapılan söz kısaltmaları için kullanılan bir kelimedir.⁵³² Veya söylenilmesi gerekmeyen sözün ibarede zikredilmemesidir.⁵³³ Tanımlardan da anlaşılacağı gibi *hazf* olabilmesi için bir delilin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Muhatapla ortak bir uzlaşının olmaması durumunda *hazf* yapılamayacağı dile getirilmektedir. Arap dilinde *hazf* olgusunun önemli bir yerinin olduğunu söyleyebiliriz. Curcanî (ö.471) Arap dilinin icâz bir dil olduğunu, buna bağlı olarak Arapların bazen cümleyi, ismi, fiili, harfi, harekeyi, kelamda karışıklığa meydan vermeksizin *hazf* ettiklerini vurgular. Aynı zamanda *hazf* yeminlerde, mübteda-haberde, isim tamlamasında (muzaf/muzafun ileyh) ve mef'ul durumlarında kullanılan bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵³⁴ Araplar genellikle üzerinde anlaşma ve delalet olmayan konularda *hazf* üslubunu kullanmazlardı. Çünkü üzerinde delalet olmayan konularda *hazf* yapılması sözün amacının anlaşılmasına imkân vermez. Bazı kelimelerin *hazf* edilmesi, sözün azaltılması (az sözle bazı şeylerin anlatılması) ve söylenen sözün zihinlerde anlaşılmasını sağlamaya dönüktür.⁵³⁵ Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması için çaba sarfeden Ulumu'l-Kur'an eserleri de bu konuya değinmişlerdir. Bu açıdan aslında klasik kaynaklarda, özellikle Ulumu'l-Kur'an'a ilişkin kitaplara bakıldığı zaman sözlü dil üzerine şekillenen Kur'an'da ki birtakım boşluklar giderilmeye, daha anlaşılabilir kılınmaya çalışıldığını görmekteyiz. Bu anlamda Ulumu'l-Kur'an eserlerinde açıkça belirtilmese de metin tenkidinin yapıldığını söyleyebiliriz. Bilindiği gibi Ulumu'l-Kur'an eserlerinde, esasında bir metin olarak ele alınan Kur'an'ın taşıdığı bazı özelliklerin -tekrarlar, yeminler, ayetler ve sureler arası uyum vb.- temellendirilmeye ve ma'kul açıklama çabalarına girildiğini göstermektedir.

Cahız, *el-Beyan ve 't-Tebyin* adlı eserinde, “*hazf* edilen sözler” başlığı altında birtakım örneklerle bu konuyu açıklamaya çalışır. Vermiş olduğu örneklerle bakılacak olursa bunların belli konuşma ortamlarında geçtiği anlaşılmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu örneklerden seçtiğimiz bazı ifadeler şunlardır:

Kays'tan bir adam, ihtiyacından dolayı Ömer b. Abdülaziz'le konuşmaya geldi. Onunla akraba olduğunu sürekli vurguluyordu. Ömer şöyle dedi: “Şüphesiz öyledir.” Adam sonra ihtiyacını tekrar dile getirdi. Ömer yine “Umulur ki öyledir.” şeklinde bir cevap verdi. Bu sözlerinin üzerine bir şey ilave etmedi.” Yani senin “dediğin gibidir” ve “umulur ki senin ihtiyacın giderilir” kısmı

531 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/115.

532 Arslan Tekin, *Edebiyatımızda İsimler ve Terkipler*, Ötüken Yay. İstanbul 1995, s.281.

533 Bolelli, *Belağat-Kur'an Edebiyatı*, s.284.

534 Abdu'l-Kahir el-Curcani, *Delailu'l-İ'caz*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1995 Beyrut. s.121.

535 es-Sulemî, *el-İşârât İle'l-İcâzi fi Ba'di'l-Mecaz*, s.2.

zikredilmeyerek hazf edilmiştir.⁵³⁶

Burada aslında bu sözlerin konuşma bağlamında geçen sözler olduğunu ve cümlelerin en kısa biçime sokularak, muhatabın anlayacağı şekilde sunulduğunu görmekteyiz. Başka bir örnek ise şöyledir:

Huşeym Yunus'tan O da Hasan'dan merfu olarak rivayet ettiği bir haberde “Muhacirler Allah'ın Rasulune şöyle dediler: “Ensar'ın bize kucak açmalarından ve bize yardım etmelerinden ve şöyle yapmalarından dolayı bizden fazilet bakımından üstün olmaları söz konusu. Nebi bunun üzerine şöyle dedi. “Bu durumun farkındamısınız. Onlarda evet dediler. Peygamberde “işte budur.” şeklinde bir cevap verdi.” Hadîste bundan başka bir ifade geçmemektedir. Fakat Peygamber “işte budur” demekle bunun bir mükâfat ve karşılığının olduğunu ifade etmek istemiştir.⁵³⁷

Olayın geçtiği ortamda karşılıklı muhatapların varlığı söz konusudur. Söylenenlerden anlaşıldığı gibi söz konuşma ortamında geçmiş ve muhtemelen Peygamberin ne demek istediği anlaşılmıştır. Çünkü olayın karşılıklı muhatapları vardır ve buna bağlı olarak Peygamberin birtakım imaları söz konusudur. Karşılıklı konuşmalarda muhataplar tarafından en lüzumlu şeyler dile getirilerek anlatımda bulunulmuştur. Aslında yazılı olarak inşa edilen bir metinde birtakım kısaltmaların olması mümkündür, fakat sözlü ve karşılıklı konuşma biçimlerinde bazı sözlerin hazf edilmesinin daha sık olduğunu bunu da zaten konuşma ortamının bağlamından anlamak mümkündür. Bazen konuşmaya eşlik eden söz dışı unsurlar ve davranışlar sözü tamamlayıcı bir işlev görürler.

Cahız'ın “Kur'an'da Arap ve İsrail oğullarına hitap başlığı” altında vermiş olduğu bilgilere göre Allah, Arap ve Bedevi Araplara hitap ettiği zaman işaret, ima ve hazf üslubunu, İsrailoğullarına hitabında ise sözü daha geniş olarak (burada belki nesir denilebilir) ve sözde birtakım ilavelerle hitap etmektedir.⁵³⁸ Muhtemelen, Cahız burada sözün muhataba ve muhatabın konuştuğu dile göre değişebileceğini, buna bağlı olarak Araplarda işaretle, hazf ve ima vb. dile ait unsurların kullanıldığını vurgulamaktadır. Kur'an'ın da bu dil ve kültür ortamında temayüz etmesinden dolayı bu bahsettiğimiz ö-

536 el-Cahız, *el-Beyan*, II/278.

537 el-Cahız, *el-Beyan*, II/278. Bu konuda Bir adam yarışın yapıldığı tarafa yönelerek Ebu Bekir'in kölesi Bilal'e şöyle der: “Kim yarışı kazandı. Bilal'de “Allah'a yaklaştırılanlar (mukarrabun) kazandı” cevabını verir. Adam bunun üzerine “ben sana atları soruyorum.” der. Bilal'de ben sana iyilikten (cevap veriyorum) bahsediyorum.” Aslında burada hazfedilen Bilal'in “Ben senin ne sorduğuyun farkındayım” kısmı hazfedilmiştir. Bu konuşma biçimindeki anlatımlarda dikkat edilirse karşıdaki muhatabın durumuna göre bazı sözler muhatabın bilgisi göz önünde bulundurularak hazf edilmiştir. Bkz. Aynı eser, II/282; Diğer bir örnek Ebu Bekir'in oğlu Bekir el-Kureşi bir bedevi'nin şöyle dediğini aktarır: “Kavmim aldatılıncaya kadar ben asla aldatılmadım.” Denildi ki nasıl? Dedi ki: “Onlarla istişarede bulunmadan bir şey yapmıyorum” burada görüldüğü gibi nasıl şeklinde en gerekli ve kısa bir ifade daha geniş bir anlam içermektedir. Aynı eser, II/303.

538 el-Cahız, *Kitabu'l-Hayavan*, I/94.

zelliği kullanmasından daha doğal başka bir şey olmasa gerekir. Özellikle işaret ve hazf'in kullanımından bahsedilmesi, Arapların dilinde bunların önemli bir yer tuttuğunun göstergesi olarak ele alınabilir. Bilindiği gibi işaretle ve hazf üslubuyla konuşmak muhatapın varlığını gerekli kılan önemli bir sözlü dil unsurudur.

G. HAZFİN YAPILMASINI GÜNDEME GETİREN BAZI ÖZELLİKLER

Dilin kullanımında hazfin yapılabilmesi için muhataplar arasında zihni bir uzlaşının olması gerekmektedir. Muhataplar arasında böyle bir uzlaşının olmaması durumunda, sözlerin tam olarak anlaşılmayıp anlamın bir anlamda askıda kalması mümkündür.

1. Hazfin Bizzat Akıl Tarafından Bilinmesi ve Tayin Edilmesi

Hazfedilen durumun akıl tarafından bilinmesi durumunda bazı sözler gerek duyulmayarak zikredilmemektedir. Sözün doğruluğunun mümkün olmadığı durumlarda ancak hazfedilen sözün akıl tarafından takdir edilmesinden dolayı hazf yapılabilir. Bu hazf edilen durum veya kelime akıl tarafından tayin edilip belirlenmektedir. Yusuf suresinin 82. ayetinde geçen “kasabaya sor” veya “kervana sor”⁵³⁹ şeklinde olan ayet aslında kasaba halkına, kervanda bulunanlara sor anlamındadır. Kasabanın Mısır şehri olduğu, “kervana sor” ifadesinin ise kasaba halkı şeklinde yorumlandığını görmekteyiz.⁵⁴⁰ Ayetelerde *halk* kelimesi zikredilmeyerek hazf edilmiştir. Hazf edilmesine gerekçe olarak aklen kasabanın konuşmasının imkansız olması ve bunun akıl tarafından takdir edilmesi gösterilmektedir.⁵⁴¹ Aslında gündelik dil kullanımlarında böyle bir anlatımın olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü gündelik dil kullanımlarında daha önce bahsettiğimiz gibi anlamın en kısa ve özlü bir şekilde verilebilmesi önemlidir. Dolayısıyla kasabanın akıl tarafından zaten takdir edilmesi açıklanmayarak hazf edilmesine sebep olmuştur. Aslında gündelik dil kullanımlarında karşılıklı muhatapların bulunması bazen kısa cümleler kurmamızı ve bazı sözlerin muhatapın zihninde bilinmesinden dolayı zikretmemize imkan tanımaktadır. Başka bir örnek olarak Fecr suresinin 22. ayetinde geçen “Ve Rabbin geldiğinde ve melekler saf saf olduklarında.” ifadesini verebiliriz. Burada aslında Allah'ın gelmesi söz konusu değildir. Allah'ın emrinin veya azabının gelmesi söz konusudur. Allah'ın gelmesinin aklen mümkün olmamasından dolayı akıl tarafından zaten burada, Allah'ın emrinin ve azabının gelmesi tayin edilmiştir. Bu gibi durumlarda

539 Ayetin tamamı şöyledir. “İçinde bulunduğumuz kente ve beraber geldiğimiz kervana sor. Biz doğru söylüyoruz.” 12. Yusuf, 82.

540 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, II/476.

541 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/124.

bazı sözler zikredilmeyebilir, çünkü burada akıl bu kelimeleri takdir edebilir. Takdiri, “Rabbinin emri veya azabı geldiğinde şeklindedir.”⁵⁴² Diğer bir örnek vermek gerekirse,

Onlar, bulut gölgeleri içinde Allah’ın ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah’a döndürülür.⁵⁴³

Allah’ın gelmesi yani azabın veya Allah’ın emrinin gelmesi kelimeleri hazf edilmiştir. Allah onların ummadıkları bir yerden gelir. Burada ayetin takdiri yine aynı şekilde Allah’ın azabı veya Allah’ın emrinin gelmesidir.⁵⁴⁴

Onların kalplerine buzağı içirildi.⁵⁴⁵ Aslında bu ayette “buzağı içirildi” ifadesi buzağı sevgisi anlamındadır. Dolayısıyla buzağı sevgisinin hazfedildiği ileri sürülmüştür.⁵⁴⁶ Bu konuda başka bir örnek Bakara suresinin 197. ayetinde geçen *hac bilen aylardadır* denilirken aslında “haccın vakti” kastedilmektedir.⁵⁴⁷ Ayetin takdiri “haccın vakti bilinen aylardadır.” şeklindedir. Bazen dinin delalet etmesi durumunda bazı sözler dile getirilmeyerek hazfedilmektedir. Bu konuda Nisa suresinin 43. ayeti verilebilir.

Ey iman edenler sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de yolcu olmanız durumu müstesna-cünüb iken yıkanınca kadar namaza yaklaşmayın.

Burada namaz kılınan yerlere sarhoşken yaklaşmayın anlamı taşıdığı ileri sürülerek, burada dinin belirlemesinin söz konusu olduğu dile getirilmektedir. Buna bağlı olarak ayetin yorumu namaz kılınan yerlere yaklaşmamayı ifade etmektedir.⁵⁴⁸ Diğer bir örnek ise Nahl suresinde geçen “Allah size ölüyü haram kılmıştır.”⁵⁴⁹ Bu ayette haram kılınan ölünün bizatihi kendisi olmayıp ölü etinin yenmesinin haram kılınması söz konusudur. Bunu belirleyen ise dinin temel nassları olduğu öne sürülmüştür. Çünkü aklın, neyin haram neyin de helal olduğu konusunda bir belirlemesinin söz konusu olmadığı belirtilmiştir.⁵⁵⁰ Dolayısıyla dinin tayin ettiği konularda muhatabın bilgisi ve anlayışı dahilinde olan konularda hazf yapılabilmektedir.

2. Bir Ayette Yarım Bırakılan Bir Sözün Başka Bir Ayetle Tamamlanması

Kur’an-ı Kerim’de bazı sözlerin yarım veya eksik bırakılarak Kur’an’ın başka bir

542 Ahmed es-Savi, *Haşiyetü’s-Savi*, IV/316; es-Sülemi, *el-İşârât*, s.4.

543 2.Bakara,210.

544 es-Sülemi, *el-İşârât*, s.4.

545 2.Bakara,93.

546 İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkil’il-Kur’an*, s.133.

547 İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkil’il-Kur’an*, s.133.

548 es-Sülemi, *el-İşârât*, s.7.

549 16.Nahl, 115.

550 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/124

yerinde tamamladığını görülmektedir. Bu ise genellikle hazf başlığı altında ele alınmıştır.⁵⁵¹ Atlanan cümlelerin daha sonra gelen ayetle tamamlandığı görülmektedir.

Rabbimizin bağışına ve genişliği göklerle yer arası kadar olup, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun.⁵⁵²

Rabbinizden bir bağışlanma ve eni, gökle yer genişliği kadar olan, Allah’a ve Rasulüne inananlar için hazırlanan cennete koşun. İşte bu Allah’ın lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir.⁵⁵³

Nüzul sırasına göre Al-i İmran 94. sure iken, Hadid suresi 112. suredir.

3. Muhataplar Tarafından Bilinen Niteliklerin Tekrar Gündeme Getirilmesi

Kelamda anlaşılma unsuru bulunduğu zaman bazı cümlelerde hazfler ve kısaltmalar olabilmektedir.⁵⁵⁴ Daha önce bilinen bazı niteliklerin veya sözcelerin tekrar dile getirilmeyerek hazf edilmesini, muhatapların eksik bırakılan bu sözleri biliyor varsayımıyla hazf edildiğini söyleyebiliriz. Kur’an-ı Kerim bilindiği gibi tarihte belli bir toplumda, karşılıklı diyalog biçiminde tarih sahnesine çıkmıştır. Bu açıdan Kur’an’ın üslubunun sözlü dil üzerine şekillendiği göz önünde bulundurulursa muhataplar tarafından bilinen olayın bağlamı zaten bilinmekte olduğundan bazı sözler dile getirilmemiştir. Dile getirilmeyen sözlerin zaten muhataplar tarafından bilinen sözler olduğunu söyleyebiliriz. Kur’an-ı Kerimde bu gibi örnekleri bulmak zor değildir. Aşağıda sunacağımız birtakım örnek anlatımlar konunun anlaşılmasına büyük ölçüde katkı sağlayacaktır. Yasin suresinin 76. ayetinde müşriklerin Peygamber hakkında birtakım sözler söyledikleri ve Peygamberin bu sözlerle karşı üzülmemesi için Allah tarafından teselli edildiğini görmekteyiz. “Onların sözü seni üzmesin. Biz onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da biliyoruz.”⁵⁵⁵

Yazılı bir metinle karşı karşıya gelen müstakbel okurlar müşriklerin Peygamber hakkında söylemiş oldukları sözler hakkında birtakım yorumlamalarda bulunacaklardır. Fakat yapılan yorumların tahmin düzeyinden öteye geçmemesi muhtemeldir. Bu ayetlerde Hz. Peygambere müşriklerin sözlerinden dolayı üzülmemesi söylenmekte, ancak

551 Başka bir örnek için bkz. 2.Bakara, 210 ve Nahl, 33 Ayrıca Diğer Örnekler İçin Bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/255-257.

552 3.Al-i İmran,133.

553 57.Hadid, 21

554 Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s.57.

555 36.Yasin, 76

kâfirlerin ve müşriklerin neler söyledikleri anlatılmamaktadır. Burada rivayetlerden öğrendiğimize göre müşrikler Hz. peygambere “sen bir şairsin, bize şiiirden başka bir şey getirmedin...”⁵⁵⁶ “Sen bize gönderilen bir elçi değilsin”⁵⁵⁷ şeklindeki sözleri muhtemelen muhatapların bilgisi dâhilinde olmasından dolayı tekrar dile getirilmeyerek atlanmış- tır. Zaten Kur’an’ın diğer pasajlarında müşriklerin sözcelerini içeren bölümlerin varlığı dikkat çekmektedir. Ayrıca, “Allah, kuşkusuz sözün açığa vurulanda bilir, gizledikle- rinizi de bilir.”⁵⁵⁸ şeklinde bir anlatımda da benzer bir özellik göze çarpmaktadır Ayette açığa vurulan ve gizlenen sözün ne olduğunun konusunda bir açıklık söz konusu değıl- dir. Gizlenen ve açığa vurulan sözcelerin neler olduğu vahyin muhatapları tarafından bi- lindiğini varsaymamız gerekmektedir. Çünkü nüzul ortamında yaşayanlar, Peygambere neler söylendiğini ya da söylenmediğini, kimlerin söylediğini, kimlerin muhalefet ettiğini, isimlerine varıncaya kadar gayet iyi bilmekteydiler. Genellikle bu ayet bağlamında yapılan yorumlarda bu sözlerin Müslümanlara karşı söylenen kin ve nefret dolu sözleri içerdiği dile getirilmektedir.⁵⁵⁹ Bundan dolayı, müşriklerin şirk konusunda neler söyle- dikleri açıklanmayarak muhatapların bilgisinde olan sözler teker teker sayılmayıp hafz edilmiştir. Bu konuda diğeri bir örnek vermek gerekirse Bakara suresinin 154. ayeti veri- lebilir. “Allah yolunda öldürülenlere “ölüler” demeyin. Hayır, onlar diridirler. Ancak siz bunu bilemezsiniz.”⁵⁶⁰

Bu ayet aslında müşriklerin Allah yolunda öldürülenler hakkında “onlar boşu bo- şuna ölüp gittiler” sözlerine karşılık olarak bir cevap mahiyetinde olup müşriklerin bu sözleri bağlamın bilinmesinden dolayı aktarılmamıştır. Ayet Bedir savaşında Müslüman- lardan şehit olanlar hakkında nazil olmuştur. Ölenlerden sekizi Ensardan altısı Muhacir- lerden olmak üzere ondört kişi oldukları aktarılmıştır. Bazı kimseler Allah yolunda öldü- rülenler hakkında “Falanca öldü, böylece dünya nimetlerinden, zevklerinden de mahrum oldu” şeklinde, rencide edici birtakım sözler söylüyorlardı. Bunun üzerine bu ayet nazil olmuştur.⁵⁶¹ Bu konuda başka bir anlatım biçimini inceleyerek konunun daha iyi anla-

556 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, X/463.

557 Ahmed es-Savi, *Haşiyetü's-Savi*, III/331.

558 21.Enbiya,110.

559 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, III/130; Kurtubi bu anlatımın şirk konusunda müşriklerin açıkladıkları ve gizlediklerini içirmesinde bahsederek bunun şirk konusunda mecazî bir anlatım olduğunu vurgular. Bkz. el-Kurtubi, *el-Cami' li ahkami'l-Kur'an*, III/279.

560 2.Bakara,154.

561 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, II/42; Ayrıca bkz. Abdulfettah el-Kâdi, *Esbab-ı Nüzul*, çev.: Salih Ak- demir, Fecr Yay., Ankara 1995, s.43.

şılmasını sağlayabiliriz. Bu anlatım için Nûr suresinin 11-12 ayetlerini örnek verebiliriz:

O ağır iftirayı uyduranlar sizin içinizden bir güruttur. Bu iftirayı kendiniz için kötü bir şey sanmayın. Aksine o sizin için bir hayırdır. Onlardan her biri için işledikleri günahın cezası vardır. İçlerinden elebaşlılık ederek o günahın yükünü taşıyan için ağır bir azap vardır. Bu iftirayı işittiğiniz vakit, iman eden erkek ve kadınlar, kendi din kardeşleri hakkında iyi zan besleyip de, bu apaçık bir iftiradır deselerdi ya!⁵⁶²

Burada iftiranın ne olduğu, kim hakkında gerçekleştiği ve iftirayı yapanların kim veya kimler olduğu zikredilmeyip, bilindiği varsayılarak anlatılmamıştır. Esbab-ı nüzûl ve tefsir bilgilerinden öğrendiğimize göre Hz. Aişe'ye iftirada bulunanların Hassan b. Sabit, Mistah b. Üsâse, Hamne bnt. Caş ve bazı rivayetlerde Ubey b. Ka'b olduğunu öğreniyoruz.⁵⁶³ Burada görüldüğü gibi iftiradan bahsedilmekle beraber kim hakkında olduğu, yapanların kimler olduğu konusunda bir şey belirtilmemiştir. Bu olay Hz. Peygamberin hicretinin 5. yılında Beni Müstalik kabilesine yapmış olduğu seferden dönerken, müslümanlar konak yerlerinden erkenden ayrılmalarından dolayı elde olmayan sebeplerden dolayı veya dalgınlık yüzünden Hz. Aişe'nin arkada bırakılması konu edinilmektedir. Hz. Aişe bu nedenlerden dolayı bir süre yalnız kaldıktan sonra Sahabi'lerden biri tarafından bulunarak daha sonra konak yerine getirilmişti. Bu durumda bazı kötü niyetli kişiler Hz. Aişe hakkında (ifk) zina iftirasında bulunmuşlardı.⁵⁶⁴ Burada görüldüğü gibi olayın tamamı anlatılmayıp olayın bilindiği gerekçesiyle, olaya sadece referansta bulunarak ayet açıklanmıştır. Yazılı metinle muhatap olanlar sadece zina iftirası gibi kısıtlı bir bilgiyle karşılaşmaktadırlar. Olayların nasıl geliştiği, kimler olduğu, belirtilmemektedir. Bir anlamda herhangi bir olayın yazıyla sabitlik kazanması bize olayın kendisini değil, sadece resmini sunabilmektedir.

Yoksa sizde Elçinizden, daha önce Musa'dan istendiği gibi bir takım isteklerde bulunmak mı istiyorsunuz? Kim imanı küfürle değiştirirse, şüphesiz (o), dümdüz yolu sapıtmıştır.⁵⁶⁵

Bu ayetin muhatapları konusunda birtakım görüş ayrılıkları dikkat çekmektedir. Kimilerine göre bu ayetin muhatabı Mekkeli Müşrikler, Müslümanlar ve Yahudilerdir. İbn Abbas'tan ve Mücahid'den gelen bir rivayete göre Abdullah b. Umeyye el-Mahzumî Kureyş'ten bir grupla Peygambere gelerek özetle şöyle demişlerdir. “Ey Muhammed Allah'a yemin olsun ki bize yerden su fişkırtmadıkça, hurma ve üzüm bağların olmadıkça,

562 24.Nur, 11-12.

563 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, IX/275.

564 Olay hakkında daha geniş rivayet ve açıklamalar için bkz. et-Taberî, *Tefsiru't-Taberi*, IX/275-282.

565 2.Bakara,108. Kur'an'ın başka pasajlarında, Peygamberden istenilenlerin neler olduğu açıklanmıştır. “Kitap ehli senden kendilerine gökten bir Kitap indirmeni istiyorlar. Musa'dan bundan daha büyüğünü istemişler: “Allahı bize açıkça göster!” demişlerdi...” 4.Nisa,153.

altından bir evde oturmamak, sen gökyüzüne yükselmedikçe ve oradan Abdullah b. Umeyye'ye, içerisinde 'Muhammed Allah'ın Rasuludur ona tabî olunuz' şeklinde diyen bir kitap getirmediği iman edecek değiliz." Yanındaki grup ise Peygambere "Eğer bunları yapmaya gücün yetmiyorsa, Allah katında içerisinde helal ve haramların, hadlerin ve farzların belli olduğu, Musa'nın kavmine içerisinde yukarıda sayılanların hepsinin bulunduğu, toplu olarak levhalarla getirdiği şeylerden (bir kitap) getirmediği iman etmeyiz" demişlerdir. Bunun üzerine bu ayetin indiği rivayet olunmuştur.⁵⁶⁶ Aslında yazılı bir metinle karşılaşan biz muhataplar sadece sınırlı bir bilgiyle karşılaşmaktayız. Peygamberden istenenlerin ne olduğunu ise ancak rivayetler yardımıyla anlayabilmekteyiz. Kur'an'ın başka pasajlarında Hz. Musa'dan Allah'ı açıkça göstermesi,⁵⁶⁷ gibi taleplerde bulunulmuştur.

4. Sözde Anlaşılma Unsurunun Bulunması

Daha önce bahsettiğimiz gibi gündelik dil kullanımlarında muhatapların çıkarı, karşılıklı konuşma ortamında bazı sözlerin hafz edilmesini gerektirmektedir. Bu ise bize, muhataplar arasında gizli bir mutabakatın olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kelimelerde muhataplar tarafından anlaşılma unsurunun bulunması, bazı kelimelerin hafz edilmesini gündeme getirmektedir. Burada bunu ifade ederken mutlaka hafz edilmesinin gerekli olduğunu söylemiyoruz. Fakat sözlü dil kullanımında bunun daha yaygın olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Muhatapların belli olması bazı sözlerin bilindiği varsayımıyla hareket edilmesinden dolayı bazı sözlerin atlanması doğaldır. Şöyle ki iki arkadaş bir konu hakkında konuşuyor düşünelim; bu konuşmanın referansları bellidir veya aralarında belli bir mutabakat vardır. Bu mutabakat çerçevesinde konuşma devam edecektir ve dilin kullanımı doğrultusunda belki bazı sözler hafz edilecektir. Bu sözlerin hafzedilmesinin ifadelerin anlaşılmasına fazla bir etkisi söz konusu değildir. Bir örnek vermek gerekirse karşılıklı konuşma ortamında birisi karşıdaki arkadaşına *Baş ağrısı nasıl geçer?* diye bir soru sormaktadır; arkadaş da bu soruya *Aspirinle* şeklinde çok kısa ve yerinde bir cevap vermektedir. Görüldüğü gibi yüklem tekrar söylenmeyerek soru en kısa biçimde ve pratik açıdan cevaplandırılmıştır.⁵⁶⁸ Sözün dışında bir bağlamın varolması,

566 Bkz. er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, II/255. Peygamberden istenenin bazı rivayetlerde Allah'ın açıkça görülme isteği vb. talepler dikkat çekmektedir. Rivayetler için bkz. Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, I/530-531.

567 4.Nisa,153.

568 Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s.57.

sözcelerin en kısa biçimde ve muhatapların anlayacağı şekilde dile getirilmesi söz konusudur. Bu durumda bazı cümlelerde hazf yapılabilmektedir.

Bu konuda Bakara suresinin 54. ayetinde⁵⁶⁹ geçen “buzağıyı edinmenizle” ifadesini incelediğimiz vakit burada “ilah” kelimesinin hazf edildiği görülür. Bakara Suresi ise Medine döneminde inen bir suredir.

Onlara böğürmesi olan bir buzağı heykeli ortaya çıkardı. Dediler ki, “Bu sizin Tanrınız, Musa’nın da tanrısıdır, fakat o unuttu.”⁵⁷⁰

Burada anlatılan olay buzağının ilah edinilmesi olarak tasvir edilmiştir. Bu ayetin Mekke’de diğer ayetin ise Medine’de nazil olduğu göz önünde bulundurulursa niçin böyle bir anlatımın seçildiği anlaşılacaktır. Dolayısıyla olay tekrar anlatılırken muhatapların bilgisi dikkate alınarak tekrar *buzağı* kelimesi zikredilmemiştir. Kur’an da bunun örneklerini görmek mümkündür. Yusuf suresinde kullanılan “şehre sor”⁵⁷¹ mealindeki ayette hazf uslubü kullanılmış olup burada şehir halkı kastedilmiştir.⁵⁷² Benzer bir anlatım tarzı Muhammed suresinin 13. ayetinde geçmektedir. “Seni yurdundan çıkaran nice yurtları helak ettik” ifadesinde yurt halkı kastedilmiştir.⁵⁷³

5. Olgudan (Bağlamdan) Anlaşılmasından Dolayı Hazf Yapılması

Sözlü bir dilde bağlam veya herhangi bir olgu sözün dışında bulunabilmektedir. Muhatapların zihinlerde böyle bir bağlamın önceden var olması yazıya geçirilen metinlerde bu sözlerin hazf edilmesine zemin hazırlamaktadır. Yazılı dil bilindiği gibi sözün veya olayın tamamını değil sadece bir kısmını okurlarına verebilmektedir. Buna bağlı olarak yaşanan bir olgunun veya durumun bilinmesi durumunda hazf yapılabilmektedir. Açıklanan sözlerde hazfın yapıldığına dair bir işaretin -gerek lafız gerekse bağlamın- bulunması durumunda hazf yapılmaktadır. Kur’an-ı Kerim’inde sözel bir metin olması ve yaşanan hayatla mesajın oluşması yazılı hale getirilen Kur’an metninde, hayatta meydana gelen bazı olaylara ve olgulara ilişkin atıflar mevcuttur. Bu atıflarda bağ-

569 Ayet mealen şöyledir: “Ve Musa halkına dönüp “Ey halkım!” demişti, “doğrusu buzağıyı edinmenizle (buzağıya taparak) kendinize karşı suç işlediniz, o halde tevbe ederek yaratıcınıza yönelin ve nefsinizi yok edin bu sizin için yaratıcınızın katında en hayırlısı olacaktır...”

570 20.Bakara, 88.

571 Ayet mealen şöyledir. “İçinde bulunduğumuz şehre ve beraber geldiğimiz kervana sor. Biz doğru söylüyoruz.” 12.Yusuf, 82 burada geçen şehir ve kervan kelimesinin atlanması sözlü dil kullanımdan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Muhataplar tarafından bilinen bir durumun varlığı böyle bir kullanımı gerektirmektedir. Çünkü sözün tabi bağlamını buradaki vahye muhatap olanların haberlerinin olmasını varsayıyoruz.

572 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, VII/273.

573 İbn Kuteybe, *Te’vilu Müşkil’il-Kur’an*, s.133.

lamin veya olgunun delalette bulunduğu bazı olaylar anlatılmayarak hazf edilmiştir. Bu konuda bir örnek vermek gerekirse, örneğin bir çiftlikte arakadaşıma sadece “Boğa” diyerek bir boğanın üzerine gelmekte olduğu uyarısında bulunabilirim. Ancak bu durumda boğa artık bir sözcük olmaktan çıkarak bir sözcelem haline gelmiştir. Zira belirli bir iletişim ortamında, belirli bir iletişimde bulunmak amacıyla söylenmiştir. Bundan dolayı “boğa” kelimesi “Seni bir boğanın saldırmak üzere olduğu konusunda uyarıyorum” sözcelemine eşdeğer hale gelmektedir.⁵⁷⁴ Bu şekilde bazı kelimelerin hazf edilmesi olgusunun sözlü dilde daha yoğun olarak kullanılması söz konusudur. Çünkü sözlü dilde karşılıklı muhataplar tarafından bilinen bir bağlamin varlığı söz konusudur. Bilindiği gibi genellikle sözlü dilde bağlam söylemin dışındadır. Yazılı dilde ise bağlam metnin içindedir ve metne bağımlıdır. Bu açıdan dışarıda sözün dışında, işaret edilebilen bir bağlamin varlığı hazfın daha sık yapılmasına imkan tanımaktadır.

Al-i İmran suresinin 167. ayetinde “...savaşmayı bilseydik ardınızdan geldik...” şeklinde geçen ayette savaş yeri olarak anlaşılması gerektiği, mekân kelimesinin hazf edildiği, bunun ise adet ve gelenek tarafından belirlendiği öne sürülmüştür.⁵⁷⁵ Nahl suresinin 81. ayetinde geçen o dönem insanları için çölün sıcağından korunmak için elbiseler verilmesinden bahsedilirken soğğun hazfedilmesi Arap halkının elbiseyi sıcaktan korunmak için giymesinden ve araplar arasında sıcaktan korunmanın daha önemli⁵⁷⁶ görülmesinden kaynaklanan bir hazf olduğu söylenebilir. * Çünkü hazf konuşanla muhatapı arasında iki tarafça da bilinen ortak şifrenin işleme konulmasından başka bir şey değildir. Aslında burada verilen ayetlerin anlaşılmasında söz konusu değildir. Sadece olgunun veya bağlamin muhataplar tarafından bilinmesinden dolayı bazı sözlere gerek duyulmamıştır. Gerek duyulmayan bu sözlerde muhatapların zihninde karşılığı bulunan sözcelerdir.

574 Altınörs, *Dil Felsefine Giriş*, s.58.

575 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/125; Bu ayetin Abdullah b. Ubey b. Sülul hakkında nazil olduğu, savaşmayı istememesinden dolayı çeşitli bahaneler ileri sürdüğü dile getirilmektedir. Bu bahanelerden biriside savaş yerinin neresi olduğu hakkında gelen rivayettir. Bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, III/510-511.

576 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, II/601.

* Bazı meallerde bu ayette soğuk kelimesi geçmemesine rağmen parantez içerisinde verilmiştir. Salih Akdemir tarafından yapılan çeviride “sizi [soğğa ve] sıcağa karşı koruyan” ifadeleri yer almaktadır. Bkz. Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

H. KULLANILAN CÜMLE YAPILARINA GÖRE HAZF ÇEŞİTLERİ

1. Anlatımda Bazı Cümlelerin Hazf Edilmesi

Kur'an-ı Kerim'de sözün gidişatından anlaşılabilir bazı cümleler zikredilmeyerek hazf edilmiştir. Kur'an'da bunun anlatımları çoktur. Bunu birkaç örnekle açıklamaya çalışalım. A'raf suresinin 120. ayetinde Hz. Musa için; "...asanı taşa vur diye vahyettik. (Vurunca) taştan on iki pınar fışkırdı. Herkes kendi su içeceği yeri bildi..." aslında burada Hz. Musa'nın taşa vurması zikredilmeyerek hazf edilmiştir. Ayet aslında şöyledir "...asanı taşa vur diye vahyettik. Bunun üzerine Musa asasını taşa vurdu ve taştan on iki pınar fışkırdı. Herkes kendi su içeceği yeri bildi."⁵⁷⁷ Bakara suresinin 184. ayetinde "...oruç sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar..." ayetinde hasta olan kişi 'orucunu bozar ve tutamadığı günler sayısınca orucunu tutar' ifadesi hazf edilmiştir.⁵⁷⁸ Celaleyn'in es-Savî haşiyesinde hazfedilen ifadenin 'oruçlu olmadığı günler sayısınca' şeklinde ayetin tefsir edildiğini görmekteyiz.⁵⁷⁹

"Allah'ın göğsünü İslama açtığı kimse Rabbinden bir nur üzerine değil midir? Allah'ı anmağa karşı yürekleri katılaştıranlara yazıklar olsun. Onlar apaçık bir sapıklık içindedirler."⁵⁸⁰ Ayetin "Allah'ın kalbini İslam'a açtığı, kalbi katılaştıran, inkârı ve küfrü içerisinde terkedilen kimse gibi midir?" kısmının hazfedildiği ileri sürülmüştür.⁵⁸¹ Diğer bir örnek ise şöyledir. "...ama kim onlara mecbur kalırsa -bir arzu ve iştah duymamak ve zaruri ihtiyacının üstüne çıkmamak şartıyla- günaha girmiş olmaz..."⁵⁸² aslında burada "yukarıda sayılanlardan kim bir şeyi yeme zorunda kalırsa" cümlesi hazf edilmiştir.⁵⁸³

2. İsim Cümlesinde Yapılan Hazf

Mübtedanın Hazf Edilmesi: Kur'an'da sık karşılaştığımız hazf çeşitlerinden biride isim cümlesinde mübtedanın gerek duyulmayarak hazfedilmesidir. "sağırdırlar, dil-

577 es-Sülemî, *el-İşârât*, s.18. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, III/230.

578 es-Sülemî, *el-İşârât*, s.18.

579 Ahmed es-Savî, *Haşiyetü's-Savî*, I/83.

580 39.Zümer,22.

581 ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, III/231.

582 2.Bakara, 173.

583 es-Sülemî, *el-İşârât*, s.18; Celaleyn'de 'bir beis yoktur yani yenmesi hususunda' şeklinde ayeti açıklamıştır. es-Savî. 1/78.

sizdirler, kördürler. Onlar (hakka) dönmezler.”⁵⁸⁴ Firavun’a, Haman’a, ve Karun’a “(bu) yalancı bir büyücüdür.”⁵⁸⁵ “Rahman çocuk edindi.” dediler. O yücedir. Hayır, bilakis değerli kullarıdır.⁵⁸⁶ Burada görüldüğü gibi “onlar” ve “bu” kelimesi hazfedilmiştir. Ayrıca bu sözü söyleyenlerin kimler olduğu belirtilmemiştir. Melekler kelimesinin ise tekrar zikredilmesine gerek duyulmamıştır.⁵⁸⁷ Kehf suresinin 22. ayetinde geçen Ashab-ı Kehf hakkında kullanılan ayetlerde “..görölmeyene taş atar gibi üçtür, dördüncüleri köpeklerdir” diyecekler beştir altıncıları köpekleridir diyecekler yedidir sekizincileri köpeklerdir diyecekler...” Aslında burada üç, beş ve yedi kelimesinde onlar kelimesi zikredilmeyecek hazfedilmiştir.⁵⁸⁸ Nur suresinin 1. ayetinde mübtada hazfedilerek “indirdiğimiz ve farz kıldığımız bir suredir.” Aslında ayetin başındaki bu kelimesi hazfedilmiştir.⁵⁸⁹ “Hutamenin ne olduğunu sen nereden bileceksin? Allah’ın tutuşturulmuş ateşidir.”⁵⁹⁰ Aslında hütame “Allah’ın tutuşturulmuş ateşidir” olması gerekirken mübtada hazfedilmiştir. Bu anlatımlarda görüldüğü gibi isim cümlesiyle başlayan ayetlerde mübtada hazf edilmiştir. Daha önce sık sık bahsettiğimiz gibi sözlü kültürde hakim olan konuşma dili yazı diline göre daha kuralsızdır.

Haberin Hazf Edilmesi: İsim cümlesinde bazen haber cümlesi hazf edilmektedir. “Bugün size iyi ve temiz şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yemeği, size helal sizin yemeğinizde onlara helaldir. İnanan namuslu hür kadınlar ve sizden önce kendilerine kitap verilenlerden namuslu hür kadınlar (size helaldir).”⁵⁹¹ Aslında burada ‘inanan hür namuslu kadınlar’ ifadesi geçmesine rağmen ‘size helaldir’ kısmı, yani haber hazfedilmiştir.⁵⁹² “Gönlünüzü hoş etmek için size gelip Allah’a yemin ederler. Halbu ki inanmış olsalardı, Allahı ve Rasulünü hoşnut etmeleri daha uygun olurdu.”⁵⁹³ Cümle ‘Allahı hoşnut etmeleri daha uygun olurdu ve Peygamberi hoşnut etmeleri daha uygun olurdu’ şeklinde olması gerekirken haber kısmı zikredilmemiştir.⁵⁹⁴ “...yemişi de süre-

584 2.Bakara, 18; 2.Bakara, 171.

585 40.Gafir, 24. Bazı ayetlerde ise bu kelimenin hazf edilmediği görölmektedir. bkz. 38.Sad,4

586 21.Enbiya, 26.

587 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/151, es-Sülemi, *el-İşârât*, s.15.

588 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/151.

589 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/152.

590 104.Hümeze, 5-6.

591 5.Mâide,5.

592 es-Sülemi, *el-İşârât*, s.15. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*,158.

593 9.Tevbe, 62.

594 es-Sülemi, *el-İşârât*, s.15.

lidir gölgesi de...”⁵⁹⁵ Ayetinde aslında “gölgesi de sürekli” olması gerekirken haberin hazf edilmiştir.⁵⁹⁶ Ayetlerde geçen anlatımlarda dilin pratik amaçlar doğrultusunda hazf edildiğini ve sözün uzatılmadığını görmekteyiz.

İsim Tamlamasında Tamlananın (Muzaf) Hazf Edilmesi: Bu hazf çeşidinde bir şeyin haram, helal, vacib, mekruh, mübah kılınması zihin dışındaki varlıklara nisbet edilmektedir. Çünkü emir istek (kipinin) cisimlerle alakalı olması düşünülemez. Ancak bunlarla ilgili olan fiiller emredilebilir. Ölünün haram kılınması,⁵⁹⁷ bizzat ölünün kendisiyle ilgili bir şey olmayıp yenmesiyle ilgilidir. Şarabın haram kılınması içilmesiyle ilgili bir durumdur. İpeğin haram kılması kullanılmasına ilişkin bir durumdur.⁵⁹⁸ Ayetlerde sadece haram olanlar zikredilerek yenmesi veya içilmesi vb. kelimeler kullanılmamıştır. “...Peygamber onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar...”⁵⁹⁹ Bu ayette haram ve pis olan şeyler şunlardır. İyi olan şeylerin sığır gibi alınması ve yenilmesi helal, pis olan- kan ölü gibi pis olan şeylerin yenilmesi ve alınması haram kılar anlamındadır.⁶⁰⁰ Ayrıca bu konuda şu ayetler örnek gösterilebilir. “Baş ihtiyarlık aleviy-le tutuştu”⁶⁰¹ aslında burada saçın ağarması anlatılırken saç kelimesi hazf edilmiştir. Yine aynı şekilde “onun eşleri de onların anneleridir...”⁶⁰² ayetinde *gibi* kelimesi hazf edilmiştir.⁶⁰³ “Hac bilinen aylardadır.”⁶⁰⁴ ayetinde *vaktu 'l-hac* şeklinde olması gerekirken vakit kelimesi hazf edilmiştir.⁶⁰⁵

Bazı Sıfatlarda Yapılan Hazf: Sıfatlarda yapılan hazfın genellikle muhatabı ta'zim ve ayıplamak amacıyla yapıldığı öne sürülmüştür. Genellikle belirsiz olan sıfatlarda hazf yapılmaktadır.⁶⁰⁶ Bu konuda verilebilecek örneklerden bazıları şunlardır.

595 13.Ra'd, 35.

596 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/156. Benzer örnekler için bkz. 39.Zümer,22; 34.Sebe,51; 4.Maide,38; 38.Sa'd,55.

597 Allah size ancak leş kan domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. 2.Bakara, 173.

598 es-Sülemî, *el-İşârât*, s.2.

599 7.A'raf,157.

600 es-Sülemî, *el-İşârât*, s.3

601 19.Meryem, 4.

602 33.Ahzap, 6.

603 Zemahşeri bu konuda şiirlerden örnek vererek muzafın hazfedilmesi hakkında bilgi verir. Şiirlerden örnekler için bkz. ez-Zemahşeri, *el-Mufasssal fî İlmi 'l-Luğa*, Daru İhyau'l-Ulum, 1990 Beyrut, s.285. Ayrıca bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, 165-171

604 2.Bakara,197.

605 İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkil'il-Kur'an*, s.133.

606 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/178.

“Onlar orada koltuklara yaslanmış olarak pek çok meyveler ve içecekler isterler.”⁶⁰⁷ Aslında ayette *pek çok meyveler ve pek çok içecekler* olması gerekirken içeceğin sıfatı olan çok (kesîr) kelimesi hafz edilmiştir. Kitap ehli hakkında söylenen “siz hiçbir şey üzerine değilsiniz” ifadesinde *şey* kelimesinin sıfatı olan faydalı kelimesi hafz edilmiştir. Ayetin takdiri hiçbir faydalı şey üzerine değilsiniz şeklindedir.⁶⁰⁸ Bazı durumlarda hal cümlesinde hafz yapılmaktadır. Ra’d suresinin 23-24. ayetinde “meleklerde her bir kapıdan yanlarına girerler (ve şöyle derler) sabretmenize karşılık selam sizlere.” hal cümlesi olan “şöyle diyerek” kısmı hafzedilmiştir.⁶⁰⁹

3. Bazı Edat ve Kelimelerde Yapılan Hafz

Şart edatlarının hafz edilmesi: Kur’an-ı Kerim’de bazı ayetlerde şart edatları ve bunların cevapları hafz edilmiştir. “...Hâlbuki gerçek dost Allah’tır.”⁶¹⁰ Zemahşeri bu ayetin şartın cevabı olduğunu, takdirinin ise “şayet gerçek bir dost ararlarsa Allah gerçek bir dosttur” şeklinde olduğunu açıklamıştır.⁶¹¹

Levla edatının cevabının hafz edilmesi: Muhatablar tarafından ifadelerin bağlamından anlaşılan veya muhtemel cevapların bilinmesinden dolayı bazı edatların cevapları hafz olmuştur. “Ya Allah’ın fazlı ve rahmeti üzerinize olmasaydı; (Ya) Allah çok acıyıp esirgeyen gerçek şefkat sahibi olmasaydı.”⁶¹² Ayet bilindiği gibi ifk olayı sebebiyle nazil olmuştur. Aslında şart edatının cevabı söylenmeye gerek kalmamıştır. Cevabı ise “ifk hadîsesi yüzünden cezalandırma konusunda acele ederdik.” şeklinde olması gerekmektedir.⁶¹³ İbn Kuteybe “size azap ederdik” kısmının hafz yapıldığını, bunun ise muhatabların bilgisi dahilinde olmasından kaynaklanan bir ihtisar (kısaltma) olduğunu vurgular.⁶¹⁴ Dolayısıyla sözün bu şekilde kullanımının daha etkileyici ve muhatablar tarafından ne söylenmek istendiğinin anlaşıldığını belirtmek yerinde olacaktır. Celaleyn’de hafz edilen cümleyi “Allah sizi cezalandırmakta acele ederdi.”⁶¹⁵ şeklinde

607 38.Sâd,51.

608 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/178.

609 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/210: Ayetin çevirisi hafzedilen hal cümlesi dikkate alınarak şöyle yapılabilir. “Meleklerde her bir kapıdan sabretmenize karşılık selam sizlere *diyerek* yanlarına girerler.”

610 42.Şura, 9.

611 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV/205. Bu konuda bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/214. es-Sülemi, *el-İşârât*, s.13; Benzer ayetler için bkz. 8.Enfal,17; 2.Bakara, 187.

612 24.Nur.20.

613 es-Sülemi, *el-İşârât*, s.14.

614 İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkil’il-Kur’an*, s.136.

615 Ahmed es-Savî, *Haşiyetü’s-Savi*, III/133.

açıklar. Muhammed Esed ise şu açıklamaları yapar “her türlü asılsız, ispatsız zina isnadını men eden bölümün başında yer alan bu cümle işaret ettiği anlamın sınırlarının kesti-
rilmesi muhatabın idrakine bırakılarak veciz bir üslup içinde bilinçli olarak yarım bırakılmıştır.”⁶¹⁶ Taberi ise bu konuda “Size bahsettikleri konuda hemen helak olurdunuz ve siz Allah’tan çabucak bir ceza gelirdi.” şeklinde hazfedilen sözü tamamlamaktadır.⁶¹⁷ Muhtemelen sözün bu şekilde kullanımı cevabın muhatabın anlayışına sunulmuş olmasındandır.

Şart Edatı Lev’in Cevabının Hazfedilmesi; Ayetin siyak-sibakından anlaşılıp zikredilmeye gerek duyulmadığı durumlarda şart edatının cevabı hazfedilmektedir. Bilinen bir şeyin cevabını zikretmeyerek hazfetmelerinin Arapların adetlerinden olduğunu söyleyen Ferra, Kur’an-ı Kerim’den birtakım örneklerle bunu açıklamaya çalışır.⁶¹⁸ Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi cevabın muhataplar tarafından bilinmesi durumunda cevabın hazfedildiği, takdirin ise dinleyenler tarafından bilinmesi söz konusudur.

Büyüklik taslayan ileri gelenler dediler ki: “Ey Şuayb, mutlaka seni ve seninle beraber inananları kentimizden çıkarırız, ya da dinimize dönersiniz”, “de ki istemesek de mi? Evet yurdunuzdan çıkarır dininizden döndürürüz.” şeklinde olması gereken cevabı hazfedilmiştir.⁶¹⁹ “Rablerinin huzurunda utançtan başlarını öne eğmiş; “Rabbimiz, gördük, işittik, bizi geri döndür, iyi iş yapalım; artık kesin olarak inandık” demekte olan suçluları bir görseydin.”⁶²⁰ cevabı ise “sen daha önce hiç bilinmeyen çok kötü bir durumla karşılaştırdın” denilmektedir.⁶²¹ Bu şekilde anlatımın sebebi şöyle açıklanmaktadır:

Bu çeşit hazf, hazfedilen şeyin öneminin ve ciddiyetinin vurgulanmasıyla, işitenin bu konuda mümkün olan her türlü sakındırma ve teşvik anlamını düşünebilmesi maksadıyla hazfedilmesidir. Zira hazfedilmeyip açıkça belirtilse işiten sadece belirtilen şey üzerine düşüncesini sınırlandırır belki de işiten bakımından durum önemsizleşir. Hazf yapılan cümlede -dinleyen açısından- hazfın yerine konulabilecek hiçbir açık ifade, haziften daha etkili olamaz. Genellikle bu çeşit hazfın tehdit bağlamında kullanımı ağırlık kazanmaktadır.⁶²²

Sözlerin hazfı (kavl); Kur’an-ı Kerim’de genellikle söz anlamına gelen *kavl* keli-

616 Esed, *Kur’an Mesajı*, s.707.

617 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, IX/287.

618 Ebu Zekerriyya Yahya b. Ziyad b. Mansur el-Kufi el-Ferra, *Meani’l-Kur’an*, tahk.: Muhammed Ali en-Neccar, Daru’s-Surur, t.y. II/6-7.

619 es-Sülemi, *el-İşârât*, s.14.

620 32.Secde, 12.

621 Ayrıca benzer anlatımlar için 6.En’am,27; 6.En’am,30; 34.Sebe,31.

622 es-Sülemi, *el-İşârât*, s.14.

mesi hafz edilmektedir. Bu ise bazen dedik, dediler, denilir, dedi vb. sözleri kapsamaktadır. Zümer suresinin 3. ayetinde dediler kelimesinin hafz edildiği görülmektedir. Ayet “...Biz bunlara, sırf bizi Allah’a yaklaştırmaları için tapıyoruz diyenlere gelince” aslında ayette diyenler kelimesi geçmemektedir. Bazen ayetlerde söylemek fiilinin hafzedildiğini görmekteyiz. “Size selam olsun çünkü siz iyilikte sebat ettiniz.” (Diyecekler).⁶²³ Yine aynı şekilde “Sabretmenize karşılık selam size, yurdun sonu ne güzel.”⁶²⁴ ayetinde buna benzer bir hafz mevcuttur. Burada müminlerin cennete girdikten sonra meleklerin gelerek müminlere selam verip bu sözleri söylemeleri tasvir edilmektedir. Tasvir edilirken *derler* kelimesi ayette geçmemesine rağmen takdir edilmektedir.⁶²⁵ “O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara imanınızdan sonra inkar ettiniz, öyle mi öyle ise inkar etmenize karşılık azabı tadın.”⁶²⁶ burada “denilir” kelimesi hafzedilmiştir.⁶²⁷

Yeminleri Hafz Edilmesi: Bazen ayetlerde yemin ifade eden kelimeler kullanılmayıp hafz edilmektedir. “İman edip salih amel işleyenlerin günahlarını örteceğiz.” Allah’a (vallahî) andolsun ki kelimesi hafz edilmiştir. “Oysa arkalarına dönüp kaçmamacaklarına dair Allah’a söz vermişlerdi. Allah’a verilen sözden sorumlu idiler.” (Alah’a yemin olsun ki).⁶²⁸

Emir Fiilinin Hafz Edilmesi: Bazı durumlarda ayetin başında emir içeren kelimeler hafz edilmektedir. “Ben sadece bu kentin rabbine kulluk etmekle emrolundum.”⁶²⁹ Ayetin başında emir fiili olan “de ki” kelimesi hafzedilmiştir. “Allah’tan başka bir hakem mi arayayım?”⁶³⁰ ayetinde de aynı şekilde yine “de ki” kelimesi hafzedilmiştir.⁶³¹

Yeminlerin Cevabının Hafzedilmesi: Kur’an-ı Kerim’de yeminlerin cevabının hafzedilmesi ancak siyak-sibakın buna delalet etmesi durumunda mümkündür. Değilse

623 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/233, İbn Kuteybe, *Tevlû Müşkili ‘l-Kur’an*, s.137. Benzer anlatımlar için bkz. 20.Taha, 80-81; 2.Bakara, 60-63-125-127.

624 13.Ra’d, 24.

625 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/234, “Her ne zaman cehennemden çıkmak isteseler oraya geri döndürülürler ve onlara tadın ‘yangın azabını’ (denilir) 22.Hac, 22 Diğer örnekler için bkz.2.Bakara, 60-63-125; 3.Âl-i İmran,106.

626 3.Al-i-imran,106.

627 33.Ahzap,15; es-Sülemi, *el-İşarat*, s.12-13.

628 es-Sülemi, *el-İşarat*, s.14.

629 27.Neml,91.

630 6.En’am,114.

631 es-Sülemi, *el-İşârât*, s.18.

hazf kullanılamaz.⁶³² Aslında işiten kimsenin işitmiş olduğu sözcelerden ne kastedildiğini anlaması durumunda hazf yapılır. “Andolsun sökü� çıkaranlara, hemen çekip alanlara, yüzüp gidenlere, yarışıp geçenlere, derken işi düzenleyenlere, o gün o gürültü sarsar.”⁶³³ Burada aslında yeminlerin cevabı olan mutlaka onları diriltiriz ve hesaba çeke-
riz şeklinde olan yeminlerin cevabı “Biz çukurda yine döndürülecek miyiz”⁶³⁴ şeklinde yeniden dirilmeyi inkar etmelerinin bilinmesinden dolayı hazf edildiği öne sürülmüş-
tür.⁶³⁵ “Sâd, uyarıcı ve şanlı Kur’an’a andolsun ki.”⁶³⁶ Bu ayetin takdiri “Ey Muham-
med mutlaka senin düşmanlarını helak edeceğiz” şeklindedir. Çünkü ayetin devamında
“onlardan önce nice nesilleri helak ettik” denilmektedir. Buradan da bunun söylenmesi-
ne gerek kalmaksızın mesaj anlaşılmıştır.⁶³⁷

4. Fiil Cümlesinde Meydana Gelen Hazf

Failin Hazfedilmesi: Sözün siyakından anlaşılması durumunda bazen fail hazfe-
dilmektedir. “Süleymana gelince dedi ki...”⁶³⁸ Ayette elçi kelimesi hazfedilmiştir.⁶³⁹ As-
lında ayetin bağlamından konuşanın Süleyman’a (a.s) gelen elçi olduğu anlaşılmaktadır.
“Eğer öyleyse, o [azap] bir kez başlarına geldiğinde, uyarılmış olanların uyanması kötü
olacaktır.”⁶⁴⁰ Ayette aslında fail olan azap kelimesi geçmemektedir. Bir önceki ayette
azap kelimesinin geçmesinden dolayı hazf yapılmıştır.⁶⁴¹

Mef’ulun Hazfedilmesi: Bazı durumlarda mef’ul hazfedilmektedir. “Bu gününüzle
karşılaşmayı unutmanızın (azap veya cezasını) tadın...”⁶⁴² ayette görüldüğü gibi mef’ul
zikredilmeyerek hazfedilmiştir. Sadece ayette tadın kelimesi mevcuttur. Ama neyin tadı-
lacağı konusunda bir açıklık bulunmamaktadır. Kur’an’ın başka pasajlarında azap keli-
mesinin geçmesi ayetin anlaşılmasını zaten sağlamaktadır. Benzer bir anlatım biçimi
için şu örnekler verilebilir. “Sonra başının üstünden kaynar su azabından dökün. Tad,

632 es-Sülemî, *el-İşârât*, s.15, ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/227.

633 79.Nazi’ât, 1-7.

634 79.Nazi’ât 10.

635 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/227.

636 38.Sâd,1.

637 es-Sülemî, *el-İşârât*, s.15.

638 27.Neml, 36.

639 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/162.

640 37.Saffât,177.

641 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/162.

642 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, III/193; 32. Secde,14. Benzer anlatımlar için bkz. 2.Bakara,61-198; 14.İbrahim,37; 10.Yunus,101; 17.İsra,110.

zira sen kendince üstündün, şerefliydin.”⁶⁴³ Bu ayet Ebu Cehil’in “Peygambere karşı benden şerefce kim daha üstündür. Allah’a yemin ederim ki ne Rabbin ne de sen bana bir şey yapmaya güç yetiremezsiniz” demesi üzerine nazil olan bir ayettir.⁶⁴⁴ Karşıda muhatap varmışcasına cehennemde olacak olan bir olay tasvir edilerek muhataba dönük cevap verilmiştir. Muhatabın bu anlamda karşıda olması “tad” şeklinde daha özlü ve mef’ul zikredilmeyerek bir anlatımın benimsendiğini söyleyebiliriz. Zaten ayetin başında azap kelimesi geçmektedir.

Hazf üslubunun daha iyi anlaşılması için Kur’an’ın yazılı bir metin olarak tasavvur edilmemesi gerekir. Aşağıda, alıntı olarak vereceğimiz sözler söylemek istediklerimizi özetler mahiyettedir. “Paradoksal bir biçimde Kur’an’ın tamamlanmamış bir kitap olduğu söylenebilir. Tamamlanmamıştır; çünkü bu sözlerin ilk söylendiği anda bulunan ortam şu anda mevcut değildir. Yazılı sayfalarda eksik gibi gözüken cümleler, onları ilk işitenlerin zihinlerinde tamamlanmış bir halde bulunmaktaydı.”⁶⁴⁵ Bu sözlerle katılmakla birlikte sonuç olarak şunlar ifade edilebilir: Hazf üslubunun sözlü dilde daha yoğun olduğu söylenebilir. Her ne kadar yazılı bir metinde kısaltmalar olsa da yazılı metin içinde bir delilden dolayı hazf yapılabilir. Sözlü dilde dışarıda bir bağlamın varlığı bazı cümlelerin ve sözlerin atlanmasını gerektirebilir. Mesela herhangi bir durumun muhatap dışındaki kalan kimselerden gizlenmesi için Ahmedi kastederek “O, geldi.” demek gibi. Veya “Bana nasılsın dedi? Hasta(yım), devamlı uykusuz (luğum) ve uzayıp giden üzüntü(m) var, dedim.” Veya bir fırsatı kaçırmaktan endişe duyulduğu zaman hazf yapılmaktadır. Beraber avlanan avcılardan birinin “ceylan!” diye bağırması yerine göre farklı çağrışımları olan bir ifadedir.⁶⁴⁶ Bu örnek anlatımlarda cümleler muhatapın varlığı söz konusu olduğundan dolayı, en kısa biçimde ifadelerin dile getirildiği görülmektedir. Fakat burada dile getilemeyen ifadeler muhatapın zihninde karşılığı olan anlatım biçimleridir. Şayet muhatapın zihninde karşılığı olmayan bir ifadede hazf yapılması mümkün olmamaktadır. Yazılı dil bilindiği gibi herkesçe paylaşılan ortak bir dil anlamına gelir. Sözlü dil ise yazılı dile göre daha serbesttir.

643 44.Duhân, 48-49.

644 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV/274.

645 A. H. Jons, “Quranic Presentation of the Joseph Story”, *Approaches to the Qur’an*, ed. G.R Hawting ve Abdu’l-Kadir A.Shareef, London 1993, s.68.

646 Bolelli, *Belağat-Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, s.56.

III. BÖLÜM

SÖZLÜ BİR METİN OLARAK KUR'AN VE ANLAŞILMASI

A. ANLAM-BAĞLAM İLİŞKİSİ VE KUR'AN METNİ

Kur'an, uzun denilebilecek bir süre içerisinde çeşitli soru ve sorunlar bağlamında oluşmuş, muhataplarının hayatlarının hemen hemen her safhasını içine alan bir hitaptır. Vahyin ilk muhatapları, yazılı bir metinden daha çok hayatlarını bir anlamda içine alan, betimleyen, sorgulayan, onları yeni bir tutum almaya zorlayan, yaşayan canlı bir sözle karşı karşıya kalmışlardır. Ancak ne var ki araya zaman vb. unsurların girmesiyle birlikte ilk dönem için canlı bir söz olan Kur'an, diğer muhatapları açısından yazılı bir metin haline dönüşmüştür. Dolayısıyla yaşayan, soru ve sorunlara cevap veren bir hitap olmaktan çıkarak bizim açımızdan iki kapak arasında duran, yazılı bir metin olarak algılanmaya başlanmıştır.

Konusu itibarıyla metin, bizden zaman, mekân, dil bakımından ayrı bir dünyadan geliyor olabilir ve bunlar arasında anlamayı güçleştiren birtakım kültürel, dilsel vb. etkenler bulunabilir. Bizden uzak bir zamandan, farklı bir dille aktarılan, aşina olmadığımız ve anlamı kapalı bir metni, kendimize yakın, anlaşılır ve gerçekliği olan bir şey olarak ortaya çıkarmak için yorumlama faaliyetine ihtiyaç vardır.¹ Artık metnin söylediği şey, yazarın söylediğinden fazla bir şeydir ve her yorum kendi prosedürlerini, yazarın psikolojisiyle bağlarını koparmış bulunan bir anlam dairesi içinde yapar. Aslında anlamı ancak anlam kurtarabilir denilebilir. Çünkü sözlü söylemin anlaşılması için yardım aldığı süreçler tonlama, konuşma tarzı, mimikler vb. yazılı bir söylemde bulunmayan özelliklerdir. Dolayısıyla yazarıyla ilişkisini kesmiş bulunan bütün metinlerin anlaşılabilmesi için yoruma gereksinim duyulmaktadır.² Daha önceki bölümlerde anlattığımız gibi, sözlü kültür ve yazılı kültür ayrımını yeniden düşünersek, ikisi arasındaki ayrımın Kur'an'ı anlamada ne kadar önemli olduğunu görebiliriz. Kur'an'ın bu özelliğinin dikkate alınmaması demek Kur'an'ı ait olduğu kültür içerisinde anlamamak ve Kur'an'ın metin yapısının dikkate alınmaması anlamlarına gelir. Vahyin ilk muhatapları yazılı bir metinden daha ziyade mesajın kendisiyle muhatap olmalarından dolayı bir anlam sorunu fazla ortaya çıkmamıştır. Şayet böyle bir şey olmuş olsa bile daha önce değindiğimiz gibi Peygamber kapalı olan yerleri açıklığa kavuşturmuştur. Anlamın, varsayılan bir iletişim or-

1 Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s.24.

2 Ricouer, "Anlamlı Eylemi", 30.

tamında bir ifadenin taşıdığı içerik biçiminde tanımlandığı³ düşünüldüğünde daha Peygamberin sağlığında ciddi bir anlam sorunundan bahsetmenin dilin kullanımına uygun olduğu söylenemez. Kur'an genellikle İslam disiplinlerinde hem tarihsel söz hem de tarihsel bağlamından bağımsızlaşmış bir söylem ve metin olarak görülmüştür.⁴ Yani bir anlamda Kur'an tarihin belli bir döneminde ortaya çıkmasına rağmen bu tarihsel bağlamdan koparak çeşitli yorumlara konu olmuştur denilebilir. Aslında böyle bir durum bütün kitaplar için söz konusudur. Tarih boyunca bütün yazılı eserler yeniden yoruma konu olmuştur denilebilir. Bir kitabı okuyanlar aynı zamanda kendi kültürü, tarihi, dili açısından esere yaklaşmaktadır.

1. Kur'an'ın İlk Muhatapları ve Anlam

İlk muhataplar tarafından, Kur'an'ın sözlü bir metin olarak algılandığı konusuna daha önce değinmiştik. İlk dönemlerde Kur'an, günümüzde olduğu gibi yorumlanmayı gerektiren bir metin olarak görülmemiştir. Çünkü Kur'an yaşanan hayata müdahale eden, insanları etkileyen, onları yeni bir tutum almaya teşvik eden bir yapıda olmuştur. Bu açıdan Kur'an'ın, ilk dönemlerde hayata tatbik edilen bir sözler toplamı olarak değerlendirilmesi mümkündür. Peygamberin vefatından sonra Kur'an'ın mushaf haline getirilmesiyle ve tabîî bağlamından uzaklaşılması sonucunda yorumlama faaliyetine ihtiyaç duyulmuş olması arasında yakın bir ilişkinin varlığı söz konusudur.

Hem sözlü olarak inşa edilen metinlerde hem de yazılı olarak oluşturulan dilde gerçekleştirilmeye çalışılan bir amaç ve niyet vardır. Sözlü dilde söylemin amacı muhatap tarafından keşfedilirken yazıda bunu ortaya çıkarmak okuyucuya düşmektedir. Bundan dolayı yazılı metinlerde okuyucunun önemli bir yerinin olduğu söylenebilir. Gerçekte yazma yorum kavramını işin içine koymamıza izin veren bir ilişkiye göre okumayı gerektir. Söylemin ve konuşan kişilerin yerini yazının alması gibi, okuyucu konuşmadaki muhatapın yerini alarak metinle farklı bir ilişki içerisine girmektedir.⁵ Sözlü söylemde varolan karşılıklı dinamik ilişkinin yerini, yazıda bir tarafın pasif olduğu ilişki biçimi almıştır. Bu durumda sözlü bir anlatımı anlamak için onun göndermelerini anlamak gerekir. Yani kim nerede ve ne zaman bu bildiriyi üretti soruları sözlü bir bildirinin anlaşılması için gerekli olabilir. Okurun bildiri dışında bir hareket noktası olmadığından yani metnin yazarıyla herhangi bir ilişkisi olamayacağından dolayı metni oluşturan kişi bildi-

3 Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, s.58.

4 Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", s.87-88.

5 Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s.69.

risinin referanslarını açık olarak belirlemek zorunda kalacaktır. Karşılıklı ilişki biçimlerinde oluşturulan metinlerde söz dışı bir bağlamın varlığı zaten sözü tamamlayıcı bir işlev görecektir. Yazılı metinlerde anlaşılmayan eksik tümceler olabilir ya da duruma göre bildirinin tamamı anlaşılmayabilir. Oysaki bir süreç olarak devam eden karşılıklı konuşmada birçok durum konuşma bağlamı içinde anlaşılabilecektir.⁶ Yazılı söylemin, metnin bir özelliği de kendisini tüm görünür göndermelerden kurtarması görünmez göndermelere yol açmasıdır.⁷

Kur'an kendisinin apaçık Arapça olarak indirilmesinden bahsetmektedir. "Biz her nebiyi kendi lisanıyla gönderdik" ayeti bunu doğrulamaktadır. Selef ve vahyi idrak eden kimseler, vahyin anlamıyla ilgili olarak herhangi bir soru sormamışlardır. Çünkü onların dillerinin arapça olması, vahyin anlamıyla ilgili herhangi bir soru sormalarını gerektirmiyordu. [Arabu'l elsünü].⁸ Ebu Ubeyde'nin de vurguladığı gibi dillerinin Arapça olması ve vahye tanıklık etmek zaten vahyin anlamına tanıklık etmek anlamı taşıyordu. Bunu söylerken Peygambere hiçbir konuda soru sorulmadığını söylemek istemiyoruz. Peygamber hayatta iken sahabeye lazım olan konuları açıklıyor, kapalı ifadeler, birtakım gayba ilişkin konularda açıklamalar yapıyordu. Sahabenin ihtiyaç duyduğu konularda soru soruluyor Peygamberde bunları beyan edip açıklıyordu. Muhtemelen sahabenin gelen vahiylerin anlamı konusunda çok ve sık soru sormamaları büyük ölçüde bazı nedenlerden dolayı-inançlarının başka inanç ve kültürlerle fazla karışmaması, ayetler ve onlarla ilgili olaylarla arasında ki irtibatlarını bilmeleri gibi nedenlerden dolayı sahabenin Kur'anı anlamış oldukları sonucuna varılabilir. Daha sonra değineceğimiz gibi ileri gelen sahabe on ayet öğrendikten sonra onun manalarını ve yaşanan hayata tatbik etmeden başka ayetlere geçmedikleri şeklinde ki haberlerden yola çıkarak sahabenin büyük ölçüde Kur'an'ı anladıkları sonucuna varılabilir.⁹ Burada şunu da eklemek gerekir ki vahiy zaten yaşanan hayatla iç içe olması ve vahye muhatap olanların çoğu soru ve sorunlarına bir cevap mahiyetinde olması ortada bir anlam sorununun olmaması anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim bilindiği gibi Arap dili ve bu dilin belâğat üslubu ile nazil olmuştur. Bundan dolayı Kur'an'ın ilk muhatapları da Kur'an'ın niyet ve maksadını büyük ölçüde anlıyorlardı.¹⁰ Çünkü ilk muhataplardan olan Sahabeler, Kur'an'ın nüzul or-

6 Günay, *Metin Bilgisi*, s.29-30.

7 Göka, *Önce Söz Vardı*, s.79.

8 Ebu Ubeyde, *Mecazu'l-Kur'an*, I/ 8.

9 Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri*, Kayıhan Yay., İstanbul 1983, s.19-21.

10 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I/64.

tamı olan cahiliyye kültürüne sahip olmaları ve Kur'an dilinin Kureyş lehçesiyle inmesi onlar için büyük bir avantajdı. Özellikle Kureyş ve Hicaz bölgesine mensup olan sahabeler bazı istisnalar dışında Kur'an'ın kelime ve anlamlarını doğru anlayabiliyorlardı.

Aradan belli bir zamanın geçmesi, vahyin ilk muhataplarının azalması ve Arap olmayanların müslüman olmaları, manaları büyük ölçüde anlaşılamaz hale gelen Kur'an ayetlerinin ve ibarelerin açıklanmasını bir zorunluluk haline getirmiştir. Sık geçmeyen bir kelimenin anlamını, bir gramer yapısının doğru biçimini veya bir zamirin işaret ettiği şeyi belirlemek gerekli olmaktaydı.¹¹ Sözlü hitap durumunda muhataplar tarafından Kur'an'ın işaret ettiği şahısların veya durumların büyük ölçüde anlaşıldığı söylenebilir. Çünkü vahyin onların hayatlarının büyük bir kısmını içine alması ve hayatlarını değiştirmeyi hedef alması bu bahsettiğimiz düşünceyi destekler mahiyettedir.

Devletin sınırları çok genişlediğinden dinin menşei olan Hicaz'dan diğer ülkelere imkânsızlıklardan dolayı dini haberler pek ulaşmıyor ve vahyin ilk muhataplarının da yavaş yavaş kaybolmasından dolayı yeni yorumlar yapılıyordu. Tabîiler döneminde vahyi re'y ile tefsir etme hareketi daha açık olarak görülmektedir.¹² Aslında re'y ile tefsirin bu dönemle birlikte ivme kazanması, Peygamberden ve Sahabeden gelen rivayetlerin yeni durumlar karşısında yetersiz kalmasıyla açıklanabilir. Bu ise anlam ve yorum dairelerinin genişlemesi anlamına gelmekteydi. Vahyin ilk kaynağından uzaklaştıkça ve vahyin bir anlamda yaşanan hayat ve canlı bir söz olma özelliğinin kaybolmasıyla birlikte tabiîn dönemindeki tefsir faaliyetlerinde bunu görmek zor değildir. Tabiîn döneminde sistematik Kur'an'ın bütününe tefsire konu eden yaklaşım anlayışına bırakmıştır. İslam devletinin sınırları arap yarımadasını aşmış bünyesine yeni ülkeler ve farklı milletten insanları katmaya başlamasıyla birlikte Kur'an'ın yorumlanması ve anlatılması ihtiyacı ortaya çıkmıştır.¹³

Sözlü kültür özelliklerini bünyesinde taşıyan bir üslûpla nazil olmuş Kur'an'ın ilk muhataplarıyla girdiği iletişim süresince anlama problemlerinin fazla olmaması -olsa bile bunları açıklayacak bir mercîin olması- Kur'an'la sonraki muhataplar arasında nüzul dönemini fazla tanınmaması başka bir deyişle araya tarih perdesi vb. unsurların girmesi birtakım anlama problemlerini de beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz.¹⁴ Çünkü

11 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s.189-190.

12 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I/115.

13 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I/113.

14 Ünver, "Kur'an'ı Anlamda" s.152.

vahiy tabîî bağlamından saparak aradaki mesafe zamanla açılmıştır. Vahye tanıklık edenlerin yerine başkaları ve canlı bir söz olan Kur'an yerine yazılı bir metinle muhataplar karşı karşıya kalmışlardır. Çünkü sözlü dildeki algılama konuşma ile eş zamanlı olarak gerçekleşmektedir. Algılamada kapalı gelen yerler söz konusuysa soru sorarak bunun giderilmesi, anlamın açıklanması söz konusu olmaktadır. Çünkü algılama konuşma bitiminden sonraya bırakılamaz. Okumak ise bir anlamda adlandırmakve yeniden yorumlamaktır. Fakat dinlemek ise yalnızca bir dili algılamak değil aynı zamanda onu oluşturmaktır.¹⁵ İlk muhataplar açısından bakıldığında dilin anlaşılmasından daha çok, dilin kendileri tarafından oluşturulan bir toplum söz konusudur. İlk muhataplar için Kur'an'ın anlamında herhangi bir sorun yaşanmazken daha sonraki muhataplar açısından bazı kapalılıklar ve açıklanması gereken yerlerin olması, Kur'an'ın yorumunu gerektiriyordu.¹⁶ Peygamberin bizzat yaşadığı hayatta fazla yorum yapmaması ve yapsa bile bu yorumların ve açıklamaların az olması vahyin canlı bir söz olmasına bağlanabilir. Vahyin inzal sürecinde zaten büyük ölçüde sorulan sorulara cevap verilmekteydi. "Eğer Kur'an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır."¹⁷ şeklinde ki ayet bu konuda önemli bir göstergedir. Bunun yanı sıra Peygamberin bizzat gelen vahiyleri açıklamakla görevli olduğu konusunda bazı imalar vardır. "Peygamberleri apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da (bunun üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur'an'ı indirdik."¹⁸

Hiz. Peygamberin Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Bu görüşlere göre peygamber Kur'an'ın çok az bir bölümünü tefsir etmiş olduğunu söyleyenler olduğu gibi Kur'an'ın tamamını tefsir etmiş olduğunu söyleyenlerde vardır. Bunlar görüşlerini bazı ayetlerle temellendirmeye çalışmışlardır. Olgudan ve gelen rivayetlerden yola çıkarak Hiz. Peygamberin ihtiyaç durumunda ve anlaşılamayan bir ayet hakkında soru sorulması üzerine Kur'an'ın küçük bir bölümünü tefsir etmiş olması daha muhtemel gözükmektedir.¹⁹ Çünkü ashab büyük ölçüde Kur'an ayetlerini anlıyor-

15 Günay, *Metin Bilgisi*, s.31.

16 Çünkü ilk dönemlerde Sahabe Kur'an'ın nüzulüne ve onun sebeplerine sahip olmuşlardır. Ayrıca hükümlerle sebepler arasında ki ilgiyi bilmeleri gibi nedenlerden dolayı fazla bir anlam ve tefsir sorununun ortaya çıkmamıştır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, A. Ü. İ. F. Yay., Ankara 1968, s.11.

17 Ayetin tamamı şöyledir. "Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde sizi üzecek olan şeylere dair soru sormaktan kaçının. Eğer Kur'an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. Hâlbuki Allah onları bağışlamıştır. Allah çok bağışlayandır, halimdir." 5.Maide,101.

18 16.Nahl,44. Ayrıca benzer ayetler için bkz.4.Nisa,105; 16.Nahl,64; 5.Maide,67

19 Peygamberin Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği konusunda çeşitli tartışmalar mevcuttur. Bu tartış-

du ve tefsire ihtiyaçları ancak bu kadardı veya yok denecek kadar az olduğu söylenebilir. Yirmi üç sene boyunca devam eden nüzûl sürecinin en önemli gündem maddesi olan Kur'an onları ilgilendiren hemen her konuda hayatla iç içeydi ve anlaşılmasında için de bir sebep yoktu.²⁰

İsmail Cerrahoğlu bu konuda şunları ifade etmiştir:

Arap dili yazı ile pek işlenmediğinden cümleler kısa ve manalar çok geniştir. Kur'an-ı Kerim'de de bu ifade şekli mevcuttur. Bu gibi ifadelerde hatibin rolü çok mühimdir. Hz. Peygamber, konuşması esnasında hareket ve mimikleriyle müşkil ve kapalı olan noktaları açıklamış olurdu. Zira aynı ibareyi bir hatib, diğeri hatib olamayan iki kişi söylese muhatap hatip olanını izaha lüzum görmeden anlar, diğerkini ise anlayamaz. İşte Hz. Peygamber susması icap eden yerde susar, hacetten başka laf etmez, konuşmasında lüzumsuz fazlalıklar bulunmazdı.²¹

Peygamberin yapmış olduğu tefsir haberleri sahabe arasında nakledilmekteydi. Sahabilerin herşeyi sormamaları her ne kadar çeşitli etkenlere bağlansa da, Peygamberin yapmış olduğu tefsirin az olduğu söylenebilir.²² Burada yeri gelmişken Peygamberin bazı tefsir örneklerini sunmak yararlı olacaktır. Bazen Hz. Peygambere bir ayetin anlamıyla ilgili herhangi bir soru yöneltilebiliyordu. Peygamber de bu durumda ayet hakkında herkes tarafından anlaşılır bir açıklama yapmaktaydı.

Yusuf suresinin 18. ayetine Hz. Yakub'un oğlu Yusuf için söylediği *güzelce sabretmek* şeklinde ki sözler²³ sahabe tarafından anlaşılmayıp Peygambere sorulduğu vakit Peygamber "içerisinde şikâyet olmayan sabır" veya "kim bunu ifşa edip yayarsa (şikâyetle bulunursa) sabretmemiş olur."²⁴ şeklinde cevap vererek zihinlerde oluşan sorulara cevap bulmuştur. Yeri gelmişken değerlendirilmesi gereken konulardan biride sözel bir metin olan Kur'an üzerinde ilk dönemlerde fazla bir ihtilafın olmamasıdır. Aslında bütün metinlerde yorum ihtilafı olmasına rağmen Kur'an için böyle bir durum söz konusu olmamıştır. Bunu ise büyük ölçüde Peygamberin Allah'ın kelimasını uygulayıcısı olması

malarda Hz. Peygamberin Kur'an'ın çok azını tefsir ettiği, Kur'an'ın tamamını tefsir ettiği şeklinde birtakım açıklamalar dikkat çekmektedir. Elimizde bulunan rivayetler ve tarihi birtakım veriler Peygamberin ihtiyaç durumunda tefsir ettiğini göstermektedir. Özellikle sahabe döneminde Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili fazla ihtilafın olmaması, olsa bile ihtilafın bir tezat teşkil etmemesi bu görüşü doğrulamaktadır. Bu görüşler için bkz. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri*, Kayıhan Yay., İstanbul 1983, s.46-72

20 M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebi Hatim Tefsir Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Kitâbiyat, Ankara 2003, s.108.

21 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.232.

22 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.233.

23 Ayet mealen şöyledir; "Yusuf'un gömleğinin üstünde yalan kan getirdiler.(Yakup): "Herhalde dedi, nefisleriniz sizi aldatıp bir işe sürükledi. Artık tek çarem güzelce sabretmektir. Dediginize dayanmak için ancak Allah'tan yardım istenir!" 12. Yusuf, 18.

24 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, VII/163.

ve metin üzerinden birtakım soru ve sorunların gündeme getirilmesinin engellenmesine bağlayabiliriz. Peygamber otorite yorumcu sıfatıyla insanları aynı zamanda Kur'an'ın nasıl uygulanması ve anlaşılması gerektiği konusunda insanları eylemlere yönlendiriyordu. Dolayısıyla Peygamber Kur'an hitabını yanlış anlama ve uygulama durumları dışında tutmaktaydı.

Yunus suresinin 26. ayetinde iyilik yapanlara “güzel bir karşılık ve hatta fazlası bile olacaktır.”²⁵ Ayeti bağlamında Ubeyy b. Ka'b tarafından Peygambere ayette geçen iyilik (hüsna) ve fazlalığın (ziyade) ne olduğu konusunda sorulunca, Peygamber iyiliği “cennet” fazlalığı ise “Allah'ın yüzüne bakmak” olarak açıklamıştır.²⁶ Yine Peygambere Bakara suresinin 238. ayetinde geçen *orta namaz*²⁷ konusunda soru sorulunca Peygamber bunu ikindi namazı olarak açıklamıştır.²⁸ Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi Peygamberin çeşitli sorular üzerine Kur'an'ın çok az bir bölümünü tefsir etmesi ilk dönemlerde anlam konusunda bir belirsizliğin yaşanmadığını gösterir. Çünkü Kur'an vah-yine muhatap olanlar Kur'an'ın ne demek istediğini, onlardan ne istediğini ilk elden öğrenip bunu hayatlarında uyguluyorlardı. Bu konuda anılmaya değer bir çalışmada bazı istatistiksel bilgilerden yola çıkılarak Peygamber ve sahabe döneminde tefsir rivayetlerinin az olmasına dikkat çekilmektedir. İbn Ebi Hatim üzerine doktora tezi hazırlayan M. Akif Koç'un ulaştığı olduğu veriler Hz. Peygamberin ihtiyaç durumunda tefsir yaptığını ortaya koymaktadır. İlk dönem tefsircilerinden birisi olarak kabul edilen İbn Ebi Hatim'e ait tefsirin elimizdeki kısmında Peygambere ait sözlü beyanları çıkardığımızda ilginç bir tabloyla karşılaşırız. Tefsirde yer alan yaklaşık 16283 isnadın getirdiği rivayetler içinde Peygambere ait sözlü beyanlar %4 oranındadır. Bu sayısal verilerden hareketle Peygamberin Kur'an'ın çok az bir bölümünü tefsir ettiği sonucuna ulaşılabilir. Taberi'nin tefsirinde Peygambere ulaşan rivayet üçbini geçmemektedir. Bu oran ise %7.8'e tekabül et-

25 Ayet mealen şöyledir. “İyi işler yapanlara, güzel bir karşılık ve hatta fazlası bile olacaktır. Onların yüzlerini ne bir kara leke ne de aşağılanma bürüyecektir. Onlar cennet halkı olacaklar ve orada sürekli kalacaklardır.” 10. Yunus, 26.

26 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, VI/551.

27 Ayet mealen şöyledir. “Namazlara ve orta namaza devam ediniz. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun.” 2. Bakara, 238.

28 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, II/574; İbn Mes'ud bu konuda şunları söyler: “Müşrikler Peygamberi ikindi namazından alıkoydu. Ta ki güneş batmaya yüz tuttu. Rasululuh bunun üzerine şöyle dedi. ‘bizi bu durum orta namazı kılmaktan engeledi. Allah onların (müşriklerin) evlerini ve kalplerini ateşle doldursun veya Allah onların kalplerini ve evlerini ateşten korusun’ demiştir.” Başka rivayetlerde “Ne oluyor onlara ki ikindi namazı olan orta namazı kılmaktan bizi alıkoydular” şeklinde rivayetler de vardır. Aynı Eser, II/574. Rivayetlere bakılırsa Peygamberin bilinen ve yaşanan bir durumu tasvir ettiği ortaya çıkmaktadır. Peygamberin tefsiri konusunda daha geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri*, Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s.23-44.

mektedir.²⁹ İbn Ebi Hatim'in tefsirinde sahabeye dayanan isnad %22 oranındadır.³⁰ Ayrıca 16283 isnaddan 11829 tanesi tabiine ve onlardan sonra gelen alimlere dayanmaktadır. Yani bütün tefsirin %74'ü bu dönemlerde yaşayan alimlerin rivayetlerini içermektedir.³¹ Bu verilerden hareketle, Peygamber döneminde tefsire duyulan ihtiyacın çok az olduğu, sahabe ve daha sonraki dönemlerde tefsire duyulan ihtiyacın artış gösterdiği söylenebilir.³² Dolayısıyla tabî bağlamdan uzaklaşılması -bir anlamda Kur'an'ın sözlü hitap durumundan çıkarak yazılı bir metin haline dönüşmesiyle birlikte- ve Kur'an'ın ilk muhataplarının yerine sonra gelen muhatapların yer almasıyla yeni yorumların ortaya çıkması arasında yakın bir ilişkinin varlığı dikkat çekmektedir.

2. Anlam-Bağlam İlişkisi

İletişimde kullandığımız her sözcüğün anlamlı olabilmesi ancak, gerçek dünyada bir karşılığının bulunması ile anlamlılık kazanabilmektedir. Bağlam konuşma sırasında göndermede bulunulan ortamı belirler. İletişim ortamında karşılıklı muhatapların dil dışı toplumsal kazanımları, kültürel birikimleri aynı zamanda bağlamın belirlenmesinde önemli unsurlardır. Herhangi bir bildirinin anlaşılması için önceki durumları yani genel bağlamı bilmek gerekmektedir.³³ Yazılı bir metinde bağlam, ancak metin içindeki bir takım ipuçlarından ortaya çıkarken sözlü bir metinde veya devam eden bir konuşmanın ortamında bağlam konuşma anıyla sınırlıdır. Konuşmanın yazıya geçirilmesi halinde söz dışı bağlamın bilinmesi gerekir.³⁴ Bağlam derken bizim anladığımız kelimelerin önündeki ve arkasındaki kelimelerden çok daha geniş bir alanı içine almaktadır. Ortak geçmiş tecrübeler, konu hakkında ortak bilgiler, doğru olarak kabul edilen ve o yüzden de kelimelere dökülmesine gerek olmayan diğer noktalar sayesinde konuşan ve dinleyenin paylaştığı anlamların bağlamın belirlenmesinde etkili olduğunu söyleyebiliriz.³⁵ Bağlam öncelikle yer ve zaman boyutlarını, konuşan ve dinleyen arasındaki ilişkiyi içerir. Bunlara ilaveten konuşan ve dinleyenin önyargı, önbilgi, görüş, kanaat ve beklentileriyle, her tür-

29 Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde*, s.107.

30 Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde*, s.116.

31 Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde*, s.126.

32 İbn Teymiye tefsir konusunda sahabe arasında tartışmanın çok az olduğunu daha sonraki dönemlerde peyderpey artış gösterdiğini vurgular. Bkz. İbn Teymiye, *Tefsir Üzerine*, çev. Harun Ünal, Pınar Yay., İstanbul 1985, s.30.

33 Günay, *Dil ve İletişim*, s.230.

34 Bkz. Sabahat Tura, "Anlam ve Yorum," *Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1980, s.112.

35 Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s.159.

l  kişisel davranışları ve toplumsal özellikleri de eklenebilir.³⁶ İfadelerin kendi bağlamları içerisinde anlaşılmaları gerekir. Dolayısıyla bir ifadenin bağlamı içinde ortaya çıktığı katkıda bulunduğu ve onun sayesinde anlaşılabilirdiği birbiriyle ilişkili ifadeler ağıdır.³⁷ Bu açıdan ifadeler daima bağlamlar içinde ortaya çıkar ve bağlamlara aittir, çünkü onların tabiatı kendilerinin ötesine işaret etmektedir ve bu işaret etme ilişkisinin kendisi de, bir ilişkidir. İfadeler Wittgenstein'in dediğı gibi kendi başlarına duran ve tek başlarına bilinebilen atomik olgular olarak kavranamazlar. Tersine bütün ifadelerin varoluşsal ve sınıflandırıcı bir bağlamı vardır ve çoğu başka bağlamlara da sahiptir.³⁸ Bir bağlam, zamanda varlığını sürdüren bir tek konu ya da şeyin ifadelerinden ibaret ise, varoluşsaldır. Bir kimsenin bütün söyledikleri ve yaptıkları yaşamının birer parçası oldukları için bir bağlam oluşturur.³⁹

Bir sözün hangi bağlamda söylendiğı bilinmeden o sözü anlamaya kalkmak nereden bakılırsa bakılsın yanlış anlama riskini beraberinde getirir. Sözlü ifade edilen cümlelerin bağlamları anlaşılırken bu sözlü ifadelere paralinguistik yani dildışı birtakım sözü destekleyen ifadeler eşlik etmektedir. Mesela "iyi şanslar" diyen bir kişinin sözü şen şakrak bir dileğe, farklı bir ses tonuyla söylendiğinde ise başarıya ilişkin iğneleyici bir kuşkuculuğı dile getirebilir. Burada konuşmaya eşlik eden dil dışı faktörler cümlelerin bağlamını belirlemektedir. Böyle bir ifade, sözsüz bağlamından soyutlanmış yazılı sözlerden teşvik mi yoksa istihza mı kastediliyor anlaşılması mümkün değildir.⁴⁰ Ancak buradaki anlamın ortaya çıkması ilişkide bulunulan kişiler arasındaki canlı bağlamlardan anlaşılabilir. Sözlü bir hitabın yazıyla sabitlik kazanması durumunda, ifadeler söylemin en az veya hiçbir şekilde kaydedilemeyen yönüdür. Burada üzerinde düşünülmesi gereken konulardan biride Peygamberin vahyi aldıktan sonra insanlara ulaştırırken kullanmış olduğı dil ve buna bağılı olarak birtakım jest ve mimikler, ses tonundaki eda, vurgular, vasiyet ve emir türündeki ifadelerin dinleyenler tarafından nasıl algılandığı ve anlamlandırıldığı sanırım önemlidir. Kur'an'da münafıkların ses tonlarından tanınabileceğini [fi lahni'l-kavli] belirten ayet⁴¹ bahsettiğimiz konuyla yakından ilgilidir. Burada *lahn* ke-

36 Tura, "Anlam ve Yorum," s.112.

37 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s.118.

38 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s.119.

39 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s.119.

40 Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s.56.

41 Bkz. 47.Muhammed,30.

limesi sözün söyleniş tarzı, edası, üslubu⁴² yahut sözü eğip bükme, davranış, eda anlamlarına geldiği düşünülürse iletişim ortamlarında söz dışı unsurların [yandil] ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz gibi ses tonundaki, konuşmadaki iniş-çıkışlarda, konuşmanın hız ve perdesinde, sesin yüksekliğinde vs. deki anlam taşıyan farklılıklara verilen genel isim yandildir. (paralanguage). Yandil, yüzyüze yapılan sıradan konuşmalarda dahi bütünün yalnızca bir kısmının belli bir ifadeye belli bir yorumu katmak veya belirli bir maksadı ima etmek için kullanılmaktadır.⁴³ Çünkü bir sözün anlamı, o sözün hangi durumda ne türden bir davranışlar bağlamında kullanıldığıyla yakından ilişkilidir.⁴⁴ Bu yüzden herhangi bir işaretin anlamı kullanıldığı bağlama bağlıdır. Bazen bağlamın belirlenmesi konuşanın yapmakta olduğu şeyle veya kullanmakta olduğu ses tonuyla karşılanabilir. Nitekim bir çocuk sadece “*top*” dediği zaman bununla “*şu topa bak,*” “*topumu geri ver*” veyahut “*şu mereti* at*” demek isteyebilir.⁴⁵ Burada sözün bağlamını belirleyen söz dışı unsurlar olmaktadır. Bu gibi ifadelerde söz dışı bağlam bilinmezse ifadelerin gerçek anlamda anlaşılması zorlaşabilir. Burada anılması gerekirse Hz. Peygamberin bazı ayetleri takriri olarak açıklaması orada bulunanlar açısından çok şey ifade ediyordu. Anlamı yanında izah edilen veya ayet hakkında sorulan sorular hakkında birşeyler söylememesi, birtakım jest ve mimiklerle -susması, gülmesi, el-kol hareketleriyle imada bulunması- ayetin yorumunu onaylaması anlamına gelmekteydi. Mesela Hz. Peygamber Naziat suresinin 42. ayetinde geçen “onlar sana kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar?” ayeti hakkında konuşurken birtakım işaretlerle açıklamalarda bulunuyordu. Sehl b. Sa’d, Hz. Peygamanberi kıyamet günü ile ben şöyle ba’s olundum diye şehadet parmağı ile yanındaki orta parmağı ile işaret ederken gördüm şeklinde rivayette bulunur.⁴⁶ Kıyametin ne zaman olacağı konusunda Hz. Peygamber muhtemelen iki parmak arasındaki fark ne kadar ise kıyametinde bu kadar kısa bir sürede olacağına imada bulunmaktadır. Yine Felak suresinde geçen “bastıran karan-

42 ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV/319. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VII/148.

43 Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s.56.

44 Akşit Göktürk, *Okuma Uğraşı*, s.30-31.

* Tercümesi “kahrolası” olan bu kelimeyi Türkçe’de pek kullanılmamasından dolayı biz “meret” kelimesiyle karşıladık. Meret kelimesi genellikle kaba, sevimsiz, uygunsuz olan kişi ve nesneler hakkında kullanılmaktadır. Bkz. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s.759.

45 Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, s.24.

46 Buhari, *el-Camiu’s-Sahih*, Kitabı Tefsiri’l-Kur’an, 65. s.320

lğın şerrinden”⁴⁷ ayeti hakkında Hz. Aişe’den rivayet edilen bir habere göre Peygamber aya bakıyor, onun bir bulut içine girmesini göstererek gecenin gündüzü örtmesi gibi ey Aişe işte “bu gecenin karanlığının çökmesidir” şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın.”⁴⁸ İbn Mes’ud’dan gelen bir habere göre Peygamber bir çizgi çizerek işte bu dosdoğru Allah’ın yoludur. Daha sonra bu çizginin sağına ve soluna birer çizgi çizerek bunlarda şeytana uyanların yoludur şeklinde işaretlerle ve birtakım jest ve mimiklerle açıklamalarda bulunmuştur. Rivayetin başka versiyonlarında ortada ki çizgiyi göstererek ayeti okuduğu şeklinde açıklamalar mevcuttur.⁴⁹

Dolayısıyla söz dışı bağlamlar muhatapların olduğu durumlarda kabul ve ret anlamlarına gelebilmektedir. Bunlar yerinde ve uygun şartlarda söylendiği vakit sözün bağlamının tespitine dönük yardımcı olan unsurlardır. “Hiçbir şey için “bunu yarın yapacağım” deme. Ancak “Allah dilerse (yapacağım)” (de)....”⁵⁰ Bu ayetin daha iyi anlaşılması için bir bağlama yerleştirilmesi gerekir. Kureyş’in ileri gelenleri toplandıkları vakit çeşitli konular hakkında konuşurlar ve fikir alışverişinde bulunurlardı. Bir seferinde Yesrib’de ki Yahudilere daha önceden kutsal kitaba sahip oldukları düşüncesiyle Hz. Muhammed hakkında sorular sormaları için elçi göndermeye karar verirler. Elçiler onlara varınca Hz. Muhammed’in Peygamberlik iddiası hakkında soru sorarlar. Yahudiler, elçilere Hz. Peygambere üç şey hakkında soru sormalarını ve şayet cevap verirse, peygamberlik iddiasının doğru olduğu sonucuna varılabileceğini söylerler. Elçiler Mekk’e’ye vardıklarında Peygambere bu üç soruyu yöneltirler.* Peygamber bunun üzerine bu sorulara yarın cevap vereceğini söyler fakat inşaallah demeyi unuttur. Kureyşliler yarın cevap için geldiklerinde Peygamber onları geri gönderir. Bunun üzerine onbeş gün boyunca vahiy gelmez ve Kureyşliler onunla alay ederler. Sonunda vahiy gelir ve yukarıda bahsedilen ayetle Hz. Peygamber uyarılır. Görüldüğü gibi ayetin bağlamı geniş bir olaylar zincirini içine almakta ve ayetin yüzeysel anlamı dışında başka olaylara dikkat çekmektedir.⁵¹ Özellikle sahabenin ayetin nüzul sebebine şahit olmaları ve hangi bağlam ve

47 113.Felak,3.

48 6.En’am,153. Hz. Peygamberin buna benzer açıklamaları için bkz.Cerrahoğlu, *Kur’an Tefsirinin Doğuşu*, s. 36-37.

49 Rivayetler için bkz.İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azim*, II/177.

50 18.Kehf, 23-24.

* Bu üç soru, Ruh, Ashab-ı Kehf ve Zu’l-Karneyn ile ilgiliydi. Bkz. Hüseyin b. Mesud el-Begavi, *Tefsiru’l-Begavi*, Daru Taybe, Riyad 1993, V/162

51 Bu konuda çeşitli rivayetler için bkz. Taberi, *Tefsiru’t-taberi*, VIII/308. İbn Kesîr, *Tefsiru’l-*

şartlarda ayetin nazil olduğunu bilmeleri anlam konusunda fazla bir belirsizliğin ortaya çıkmasını engellemiştir. Kiblenin değişmesi sonucunda Kudüse yönelip ibadet edenlerin namazlarının durumu hakkında inen “Allah sizin imanınızı zayi edecek değildir.”⁵² ayetinde geçen imandan kastın onların namazları olduğunu anlamışlardır.⁵³ Dolayısıyla buna benzer ifadelerin tek başlarına anlaşılmaları veya bir bağlama yerleştirmeden yorumlanmaları ayetin farklı anlaşılmasına zemin hazırlayabilir. Metinle yorumcu arasında kültürel, dilsel, zamana ait vb. farklılıkların bulunması, yorumu daha bir zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı metinlerin veya sözlerin bir bağlama göre okunup anlaşılmaları gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla günümüze kadar ulaşan rivayetler başvurulması gereken önemli bilgi ve belgelerdendir.

Hayatın çeşitli aşamalarında farklı diller kullanılabilmektedir. Bazı alanlarda kullanılan dilin formuyla başka bir alanda kullanılan dilin formu arasında bazı farklar olabilmektedir. Bu açıdan dilin hangi alanlarda ve ortamlarda kullanıldığının ortaya konması kullanılan sözcelerin daha tutarlı anlaşılmasına katkıda bulunur. Dolayısıyla bu formların bilinmesi yazılı hale getirilen ve doğal bağlamlarından koparılan metinlerin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Hayatın çeşitli aşamalarında kullanılan dilin formları başka alanlarda kullanıldığı vakit sözcelerin anlaşılması zorlaşacak belki de iletişim durumunda olanların kastını aşan birtakım yorumlar yapılabilecektir.⁵⁴ Çünkü diyalog durumundaki öznelere aynı anda mevcut oluşlarında geçerli olan “anlama” modeli yazıya geçirilen metinlerde geçerli değildir.⁵⁵

Daha önce bahsettiğimiz gibi yazılı söylem kendi kendini yaratan bir muhataba yöneltmiştir.⁵⁶ Metin-dışı bağlam yalnız okur için değil, yazar için de yoktur. Sınanabilecek bir bağlamanın yokluğu, gerçek bir dinleyici önünde konuşmaya oranla, yazıyı genelde çilekeş bir eyleme dönüştüren başlıca bir unsurdur. Yazarın hitap ettiği topluluk her zaman hayalidir.⁵⁷ Yazıya dökülen sözler, özel iletişim durumlarından (bağlamlarından) koptukları ve canlı konuşmada söz konusu olan açık düzeltme imkânı da ortadan

Kur’ani’l-azim, III/75. Martin Lings (Ebubekir Siraceddin), *Hız Muhammedin Hayatı*, çev.: Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 2006, s.85.

52 2.Bakara, 143.

53 el-Buhari, *Kitabu’t-Tefsir*, 2/12.

54 Bu konuda bazı örnekler için bkz. Porzig, *Dil Denen Mucize*, s.183.

55 Ricouer, “Anlamli Eylemi”, s.31.

56 Ricouer, “Anlamli Eylemi”, s.31.

57 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.123.

kalktığı için, yanlış kullanıma ve yanlış anlama riskine açık hale gelir.⁵⁸ Burada, sözün ilk muhatapları için avantaj olan bir durum, sonraki muhataplar için anlamın belirsizleşmesi ve yazıya muhatap olanlar için yorucu ve çilekeş bir eyleme dönüşebilir. Kullandığımız kelimeler ve sözler her şeyden önce bir bağlam içerisinde anlam ve varlık kazanırlar. İfadeleri ne şekilde anlayacağımız sorusunu ele aldığımızda bağlam kavramına ulaşırız. Bütün ifadeler bağlamlar içerisinde ortaya çıkar ve ancak onlar aracılığıyla anlaşılabilir.⁵⁹ İletişim bakımından sözlü ve yazılı dil arasındaki en önemli fark sanırım bağlam konusunda ortaya çıkmaktadır. Bunu söylerken yazılı dilin bağlamdan arınmış olduğunu söylemiyoruz. Fakat sözlü dilde anlam-bağlam ilişkisi daha yoğun ve yaşanan bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Sözlü dilde bağlam-anlam ilişkisi görünür ve ortada olan bir duruma işaret eder. Kur'an-ı Kerim'e baktığımız zaman bu durum daha bir netlik kazanmaktadır. İlk muhataplar tarafından fazla bir anlam boşluğunun olduğu söylenemez. Çünkü zaten vahyin onların durumunu resmettiğini söyleyebiliriz.

Yazılı dilde de bağlam vardır fakat sözlü dilde anlam bağlamının içerisinde bir anlamda gömülüdür. Ricouer'un bağlam konusunda yaptığı ayrım bazı eleştirilere yol açmıştır. Ricouer bu konuda şunları söyler:

Konuşmada gönderme işlevi, dilin kendi mübadelesi içinde söylemin durumunun oynadığı rolle bağlantılıdır: Konuşmacılar konuşurlarken birbirleri karşısında olduğu kadar, söylemin bağlamsal ortamıyla da karşı karşıyadırlar; yalnızca algı ortamı karşısında değil, her iki konuşmacının da bildiği kültürel arka plan karşısında da bulunmaktadır... Nitekim canlı konuşmada, söylenen şeyin ideal anlamı, gerçek bir göndermeye, yani "hakkında" konuşulan şeye meyillidir. Konuşmanın yerini bir metin aldığı durumda durum değişir. Metin göndermesiz bir şey değildir; göndermeyi kuvveden fiile çıkarmak tam da okumanın, yorumun görevidir. En azından göndermenin ertelediği bu askıya alma işleminde, metin bir şekilde "havada"dır, dünyanın dışında ya da dünyasızdır...⁶⁰

Ricouer'e göre konuşma ve bağlamsal gerçeklik bir mevcudiyet durumu içerisinde varolduğu halde yazı ve metinlerde bağlamsal gerçeklik bir askıya alma durumu içinde bulunurlar. Edward Said bu yaklaşıma karşı çıkarak "metinlerin en hafif biçimlerinde bile her zaman etrafa, zamana yere topluma dolanmış biçimleri vardır. Metinler dünyadırlar ve dolayısıyla dünyevîdirler" diyerek karşı çıkmaktadır.⁶¹ Aslında yazılı bir dilde de bağlam söz konusudur, bağlamın yoğunluğu sözlü dilde olduğu gibi değildir. Bu açıdan bakıldığında elimizde bir metin olarak bulunan Kur'an'ın bazı ifadelerini kültürel

58 Gadamer, "Metin ve Yorum," s.299.

59 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s.18.

60 Said, *Kış Ruhu*, s.123.

61 Said, *Kış Ruhu*, s.123-124.

bağlamın bilinmemesi durumunda anlaşılmasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Burada biz yazılı dilde bağlamın olmadığını değil fakat sözlü dilde bağlamın daha yoğun olduğunu söyleyebiliriz. Elbette yazılı dilde de veya her hangi bir kitabı okurken o kitabın içinde şekillendiği kültürün, geleneklerin, yaşam biçimlerinin bilinmesi gereklidir.

Yazıyla sabit hale getirilen sözler, özel iletişim durumlarından yani bir anlamda bağlamlarından koptukları ve canlı konuşmada söz konusu olan açık düzeltme imkânı da ortadan kalktığı için, yanlış kullanıma ve yanlış anlama riskine açık hale gelir.⁶² Muhtevanın içine çoğu dile getirilemeyen bir sürü şey girer. Fakat bağlamla ilgili bu noktaları hesaba katmadığımız zaman konuşanın sözlerinin kolayca yanlış anlayabiliriz. Gerçekten de anlamın büyük kısmını taşıyabilen bağlam, dışa vurulan kelimelerden sıklıkla çok daha fazla anlam ve önem taşımaktadır.⁶³ Anlam, öncelikle kelimelerde değil, katılanların ortaklaştıkları geçmiş tecrübelerde ve belli bir zaman ya da mekânda söylenen veya yapılan kimi şeylerin çağrıştırdıklarında yatmaktadır.⁶⁴ İki kelimelik bir konudaki sese dayalı farklar iletişim hakkında çok önemli fakat basit iki noktayı ortaya koymaktadır. Konuşulan söz nasıl söylendiğine bağlı olarak maksat ve yorum itibarıyla birçok farklı anlam taşıyabilir ve bir cümlecik veya hatta tek bir kelime, bağlamına ve ifade ediliş biçimine bağlı olarak çok sayıda işlev üstlenebilir.⁶⁵ Sözün söyleniş ve muhatapların durumuna göre bazen bir kelime şaşkınlık, kızgınlık, nefret, sevgi vb. anlamlara gelebilir.

Sözelliğe dayanan anlam, her zaman toplumsallaşmış bir anlam taşır ve her zaman, uzamda ve zamanda tanımlanan belirli bir sözcelem durumunu varsayar. Yani sözsellik her zaman dilin bağlamsallaştırılması, bir kullanımı zorunlu kılar ve yazı da bağlamdan arınmış bilgiye ulaşılmasına olanak tanır. Bu durum her zaman bağlamdan arınmış olmasını gerektirmez.⁶⁶ İfadeleri anlamamanın koşulu, bu ifadelerin, içinde çıktıkları somut bağlamların anlaşılmasıdır. Bir sözcük daha kesin ve bazen da farklı olarak bir tümce içinde, bir tümce bir paragraf içinde, bir paragraf kitabın içindeki bir kitap da kendi edebi geleneği içine anlaşılır.⁶⁷ Sözgelimi Fatih Sultan Mehmet veya Endülüslü alim Şatibi gibi birilerini anlamak istiyorsak öncelikli olarak bunları kendi çağlarında

62 Gadamer, "Metin ve Yorum," s.299.

63 Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s.159-160.

64 Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s.159.

65 Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s.162.

66 Dupont, *Edebiyatın Yaratılışı*, s.27.

67 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s.68.

bulundukları duruma göre anlamak ve buna göre yorumlamak esastır. Çünkü bu şahsiyetler aynı zamanda kendi kültürel ortamlarıyla temayüz etmişlerdir.

Burada üzerinde durulması gereken konulardan biri de kelime anlamının sözlü kültürlerde çoğu kez canlı bağlamlardan anlaşılması, yazıdaysa genellikle dilin kendisinde yoğunlaşmasıdır.⁶⁸ Çünkü söz dışı unsurlar kelimelerin büyük ölçüde anlaşılmasına katkıda bulunur. Oysa ki bu dilsel verilerin tek başına bir işlev gördükleri söylene-
mez. Dilin ortaya çıktığı kültürel bağlamın da göz önünde bulundurulması ifadelerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu açıdan Kur'an'ın yaşanan canlı ortamında her hangi bir anlam sorunundan bahsetmek ilk dönem muhataplar bakımından mevcut değilken, yazılı metinle yüzleşen muhataplar açısından birtakım anlama sorunlarının ortaya çıkması Kur'an hitabının dönüşüm sağlamasından ileri gelmektedir. Çünkü diyalog halindeki öznelerin aynı anda mevcut oluşlarında geçerli olan “anlama” modeli farklılaşarak yerini yazma/okuma ilişkisine bırakmıştır.⁶⁹

Bir zilin çalması kendi başına hiçbir anlam ifade etmez. Fakat belli kabul edilmiş bağlamlarda zilin farklı çağrışımlar yapması muhtemeldir. Teneffüsten sonra çalan zil haydi sınıflara, kapı ziline çalması kapıda birinin varolduğuna, dersten sonra çalan zil dersin bittiğine, ya da başka kullanımlarında garson lütfen buraya gelin gibi farklı anlamlara gelebilir. Görüldüğü gibi aynı zil kullanıldığı bağlama göre farklı anlamlara gelebilmektedir. Çünkü çalınan zil veya ses, kabul edilmiş bağlamlarda vuku bulmaktadır.⁷⁰ Bize iletişimde bulunma imkânı sağlayan şey işaretin kendisi değil onun kullanımı konusunda ki anlaşmamızdır. Kullandığımız kelimelerin cümlelerin belli bağlamları ve bu bağlama göre şekillenen bir tarafı vardır.

Sözün tabii bağlamı söylenen, kendisine söylenen, söylenme sebebi, nerede ve ne zaman söylendiği gibi sorular sözün tabii bağlamını tespit etmeye yönelik tavrılardır. Bu bahsettiğimiz özelliklerin konuşma esnasında fazla bir anlamı yoktur. Zira söyleyen kişiye ne demek istiyorsun sorusunun sorulma imkânı hala vardır fakat yazılı bir söylemde bu mümkün değildir. Dolayısıyla anlamın tespit edilemediği durumlarda bu yola başvurmak gerekir. Sözün tabii bağlamı derken kastettiğimiz ilk muhataplar, sözün ilk işlevi, nerede ne zaman söylendiği gibi unsurlar öncelik taşımaktadır. Bu konuda örnek ola-

68 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.128.

69 Ricouer, “Anlamli Eylemi”, s.31.

70 Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, s.23.

rak "...sonunda yaptığını yaptın, sen kafirlerdensin" ⁷¹ ifadesi verilebilir. Ayette geçen *küfr* kelimesinin anlamını doğru tespit etmek için sözün kim tarafından söylendiği, kime söylendiği, ne zaman söylendiği ve hangi amaçla söylendiği gibi sorular sözün tabii bağlamını ortaya çıkarmaya dönük sorulardır. Bilindiği gibi Kur'an'da *küfr* kelimesi kullanıldığı bağlama göre inkar anlamında, nimete nankörlük etmek anlamında veya herhangi bir şeyi örtmek, gizlemek anlamında kullanılmaktadır. Burada sözü söyleyen kimsenin Firavun, söylenen kimsenin Hz. Musa olduğu dikkate alındığında anlam daha da billurlaşmaktadır. Ayrıca bu söz Firavun'un sarayında ve Hz. Musa'nın bir Kıpti'yi öldürmesi gibi nedenlerden dolayı söylenmiş olması *küfr* kelimesinin inkar anlamında olmayıp, nimete nankörlük etmek anlamında kullanıldığını gösterir. ⁷² Yazıyla sabit haline getirilen metinlerin anlaşılabilmesi için belli bir bağlamın içine sokulması hemen hemen bütün metinlerin ortak kaderi diyebiliriz. Bir metnin anlaşılabilir olması için bir bağlam tahmininin olması gerekmektedir. Özellikle bu bağlam tahmininin kolay bir şey olmadığını ve buna bağlı olarak çeşitli yorum ve anlamlandırmaların ortaya çıkmasının doğal karşılanması gerektiğini söylememiz yerinde olacaktır. Çünkü Kur'an'ın bütün ayetleri için nüzul sebebini belirlemek ve bir bağlam tespit etmek mümkün değildir. Burada bu yorumu yaparken aslında Kur'an'ın bütün ayetleri için bir sebep aramamızın mantıklı olmadığını belirtmemiz gerekir. Kaldı ki olgusal alan dışındaki bazı ayetlerde bir bağlamın varlığı söz konusu değildir.

Aşağıda alıntısını verdiğimiz örnek anlatım bağlam konusunda bize bir açılım sağlayabilir.

Durakta otobüs bekliyorum ve yanımda dikilen genç adam birden konuşmaya başlıyor: "alelade yaban ördeğinin adı *histrionicus histrionicus histrionicus* 'dur." Buradaki problem dile getirilen sözün anlamıyla ilgili değildir; problem, bunu söylemekle ne yapmış oluyor, sorusunun nasıl cevaplandırılacağı ile ilgilidir. Varsayalım ki, bu sözü öylesine, kendi kendine tekrarlamış olsun; bu durumda bu, bir tür delilik sayılabilir. Bunun dışında, bu failin konuşma edimini anlaşılır kılabilmemiz için aşağıdaki olasılardan birisinin doğrulanması gerekecektir: beni daha önce kütüphanede karşılaştığı ve kendisine, "acaba alelade yaban ördeğinin adını biliyor musunuz?", diye soran birisiyle karıştırmış bulunuyor. Veya o an, kendisine, tanımadığı insanlarla konuşarak üzerindeki çekingenliği atmasını öneren psikoterapisti ile yaptığı görüşmeden yeni çıkmış bulunuyor. "İyide ben ne diyeceğim?" "Elbette hiçbir şey". Ya da o önceden kararlaştırılmış buluşma yerinde bekleyen bir Sovyet casusuydu ve o anda kendisini ilişki kuracağı kişiye tanıttak olan, kötü seçilmiş şifreli sözü söylüyordu. Dikkat edilecek olursa, bu durumların her birinde, konuşma edimi, edimin bir öykü içindeki yeri tespit edilerek anlaşılır kılınıyor. ⁷³

71 26. Şuâra,19.

72 Bu konuda bkz. Dücan Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Kitabevi yay., İstanbul 1998, s.23-24; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, III/397.

73 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde-Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev.: Muttalip Özcan, Ay-

Burada dikkat edilirse konuşmanın anlaşılabilmesi için bir bağlama yerleştirme, bir bağlam arama kaygısı görülmektedir. Dolayısıyla anlama ve yorumlama etkinliklerinde metinleri bir bağlama yerleştirme veya bir bağlamda anlama önemli olmaktadır. Buradan hareketle sözlü bir anlatımı anlamak için, göndermelerini anlamak gerekir. Yani kim nerede ve ne zaman bu bildiriyi üretti soruları sözlü bir bildirinin anlaşılması için gerekli olabilir. Okurun bildiri dışında bir hareket noktası olmayacağından verici bildirisinin göndergesel dayanaklarını açık seçik belirler. Tek bir bildiride anlaşılmayan eksik tümceler olabilir ya da duruma göre bildirinin tamamı anlaşılmayabilir. Ancak bir süreç olarak devam eden karşılıklı konuşmada birçok durum konuşma bağlamı içinde anlaşılabilir. ⁷⁴ Yazılı söylemin, metnin bir özelliği de kendisini tüm görünür göndermelerden kurtarması görünmez göndermelere yol açmasıdır. ⁷⁵ Bu açıdan yazılı metinlerde bulunan birtakım anlam boşluklarını okurun doldurması bunun üzerinden bir yorum ihtiyacının ortaya çıkması ve söylenenlerden söylenmeyi çıkarması gerekmektedir. Bu boşlukların temel nedeni ise yazılı metinlerde ortaya çıkan dilin referans alanının değişime uğramasıdır. Burada ortaya çıkan anlam boşluğunun doldurulması için, metinler okura birtakım ipuçları sunar. Bu ipuçlarını Sartre, işaret kazıkları olarak değerlendirir. Bir metnin gereçlerinden olan, tarihsel-toplumsal-kültürel dizgeler bu ipuçlarından bazılarıdır. Sözgeşi, bir Köroğlu ya da Pir Sultan Abdal şiirini okurken, anlamın yakalanabilmesi, bu şiirin hangi tarihsel şartlarda veya hangi sorulara cevap olarak, hangi dilsel gelenekte söylenmiş olduğunun bilinmesine büyük ölçüde bağlıdır. ⁷⁶ Aslında metnin ortaya çıktığı ortamdan uzaklaşan kimselerin metnin ortaya çıktığı sosyo-kültürel bağlamı bilmediklerinden dolayı “düşük bağlam okuyucuları” olarak nitelendirilmeleri mümkündür. Bu durumda okuyucu yeni bir bağlam inşasında bulunmaktadır. ⁷⁷

3. Kültürel-Genel Bağlamın Bilinmesi

Her dil belli bir kültür ve çevre içinde ortaya çıkmaktadır. Dili içinden çıktığı

rıntı Yay., İstanbul 2001, s.310.

74 Günay, *Metin Bilgisi*, s.2930.

75 Göka, *Önce Söz Vardı*, s.79.

76 Göktürk, *Sözün Ötesi*, s.23.

77 İfade İngilizce olarak “low context reader” olarak geçmektedir. Yazar İsa tarafından vaftiz edilen kadın hikâyesini örnek vererek bu olayın sosyal bağlamını bilmediğimizden dolayı hikayenin anlamının ortaya konulamadığını söyler. Bu durumda bağlamın okuyucu tarafından yeniden inşa edildiği belirtilir. Bkz. Vernon K. Robbins, “The Rhetorical Full-Turn in Biblical Interpretation: Reconfiguring Rhetorical-Political Analysis”, *Rhetorical Criticism and the Bible: Essays from the 1998 Florence Conference*, Ed. S. E. Porter and T. H. Olbricht, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 195. Sheffield Academic Press, 2002, s.50.

kültürden ayırmak neredeyse imkânsızdır. Bundan dolayı anlamın ifade edilebilmesi veya başka bir deyişle bağlamın bulunabilmesi için hem dilsel olan bağlama, hem de dilsel olmayan bağlama bakılmalı ve buna göre bir anlam ifade edilmelidir.⁷⁸ Burada dilsel bağlam derken dilin ne söylediği veya lâfzî anlam anlaşılmalıdır. Birde dilsel olmayan veya dil ötesi bağlam derken buna o dilin kültürel anlamda bağlamı diyebiliriz. Kur'an-ı Kerim'e bu açıdan bakacak olursak dilin ötesindeki kültürel yapıyı kavramamızın, konunun anlaşılması açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Değilse görünür dil düzeyinde konu tam anlaşılabilir. Esbab-ı Nüzûl, Mekki-Medeni, Nasih-Mensuh gibi disiplinler aslında Kur'an'ın tarihle bağlantılı bir söz olduğunu ortaya koymaya çalışan disiplinlerdir. Tefsirde aslında Peygamber tarafından iletilen vahyin tabî bağlamını tespitiye yönelik bir çaba olarak görülmüştür. Tefsire ilişkin tanımlarda bunu açıkça görmek mümkündür.⁷⁹ Kur'an mesajının öncelikli olarak bir toplumsal/mekânsal ve zamansal ortamının olduğu düşünülürse, bu mesajın kendine özgü bir ilk evreninin olması anlamına gelir. Bu evrende kaçınılmaz taraflar olarak yer alan ve metinden de anlaşılan bir ileti sahibi, bir iletici, bir iletilen ve bir de alıcı vardır. İşte mesajın yazıldığı dildeki pek çok dilsel unsurların anlamı mahiyet itibarıyla bir toplumsal- kültürel ilk evrenle ilişkilidir.⁸⁰ Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi Kur'an'ın üslubu ve ruhu Arapçadır. "Arapça Arapça bir Kur'an..."⁸¹ ifadesi bu görüşü doğrular. Emin el-Huli'nin'de bahsettiği gibi Kur'an'ın oluşum süreci maddi ve manevi çevreyle bütünleşmiştir. Kur'an'ın toplanması, okunması, yaşanması, ezberlenmesi, ilk muhataplarına hitap etmesi hicaz çevresiyle yakından ilgilidir. Bu bakımdan Kur'an'da yer alan veya almayan Hicaz bölgesi dağlarının, çöllerinin -ki bu çöllerin Arapların insanların düşünme ve psikolojik yapısına etkileri büyüktür- ovalarının, bulutlarının, yıldızlarının, sıcak ve soğuk iklim yapısının, onun bitki ve ağaçlarıyla tabiatının bilinmesi gerekir. Manevi çevre diyebileceğimiz Arapların köklü geçmişleri, tarihleri, inanç türleri, sanatları, iş kolları, aile ve kabile yapıları hakkında doğru ve yeterli bilgi birikimine sahip olunması Kur'an'ın neyi gerçekleştirmeye çalıştığının farkına varılması için dikkate alınmalıdır.⁸² Çünkü verilen

78 Palmer, *Semantik*, s.155.

79 Zerkeşi'nin Şemsuddin el-Huveyyi'den (h.583-637) aktardığı tanıma göre; kişinin mütekellimin muradını anlaması ancak ondan işitmesiyle veya ondan işitenden işitmesiyle mümkündür. Kur'an'a gelince onun tefsirinin bilinmesi ise ancak Rasulullah'tan işitmekle mümkün olacağı şeklindedir. Bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/37.

80 J. J. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, Çevirmenin Önsözünden, s.10-11.

81 39.Zümer,28.

82 Emin el-Huli, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev.: Emrullah İşler, Mehmet Hakkı

mesaj bu sayılan maddi ve manevi çevreyle doğrudan ilgilidir.* Dilin belli bir kültür ve çevre içinde ortaya çıkması ve konuşulan dilin kültürel çevreyle yakından ilgili olması gerçeği Kur'an dili için de söz konusudur.

Dolayısıyla konunun daha iyi anlaşılması için kültürel arka planın bilinmesi önemlidir. Bu konuda vereceğimiz bazı örnekler, kültürel bağlamın bilinmesinin, Kur'an'ın anlaşılmasında ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. “Sana doğan aydan soruyorlar. De ki “onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir.” Evlere arkalarından girmek iyilik değildir. İyilik Allah'tan korkmanın iyiliğidir. Evlere kapılarından girin ve Allah'tan korkun ki başarıya eresiniz, umduğunuzu bulasınız.”⁸³ Bu ayet arap örf ve adetlerinden bir uygulamayı bize haber vermektedir. Araplar, ihrama girdikleri vakit bir gölgeye oturmazlardı. Evlerine girmek zorunda kalsalar da gölge altından geçmemek için kapıdan girmez, arka duvardan açtıkları bir delikten geçip evin bahçesine girerler ve bu uygulamayı bir iyilik sayarlardı. Kur'an iyiliğin böyle şekillerle değil gönüldeki takva, Allah'a bağlılık şeklinde olacağını belirtmektedir.⁸⁴ Bu ayetlere bakıldığında vakit, cümle düzeyinde bize birtakım bilgiler sunulmaktadır. Evlere niçin arkadan girdikleri, böyle bir tutumun benimsenmesindeki amaç gibi söz dışı unsurlar eksik kalacak ve muhtemel okurlar bu konuda bazı yorumlarda bulunacaklardır. Dolayısıyla bağlam sözün dışında bulunmaktadır. Sözün daha iyi anlaşılabilmesi için bu söz dışı bağlama ulaşmak gerekmektedir. Şatibi'nin de vurguladığı gibi Kur'an'ın anlaşılabilmesi için gerekli olan bilgilerden biride Kur'an'ın indiği dönemde varolan söz, fiil ve davranış biçimleriyle ilgili

Suçin, Kitâbiyât, Ankara 2006, s.47.

- * Kur'an mesajında bu sayılan maddi ve manevi çevreye ilişkin birçok unsur bulunmaktadır. Mesela yaz ve kış yolcuğundan bahsedilmesi (106.Kureys,1,2), şıra yıldızının Rabbinin Allah olduğu (53.Necm,49), inkâr edenlerin amellerinin çölde susuz kalan ve serabı su sanan kimselere benzetilmesi (24.Nur,39), zeytin ve incirden bahsedilmesi (95.Tin,1), geçmiş milletlerin tarihlerinden ve yerleşim yerlerinden bahsedilmesi, (89.Fecr, 6-10, 7.A'raf, 73), rüzgarın ve yağmurun çeşitli aşamalarından bahsedilmesi (30.Rum,46,48), çeşitli deniz ürünlerinden ve denizde yüzen gemilerden bahsetmesi bu görüşün doğruluğunu göstermektedir. Mesela çölün insan ruhu ve psikolojisi üzerinde birtakım etkileri söz konusur. Hz. Peygamber daha çocukken süt anneye verilmesi ve çöle gönderilmesi, sadece çölün temiz havasını teneffüs etmesi amacını taşııyordu. Çölde bir insan mekâna hükmettiğinin bilincini taşıyor ve bu sayede zamanın baskısı altından kurtulabiliyordu. Ayrıca çöl hayatı doğal selikanın devam etmesini sağlayan önemli unsurlardanı. En önemli şairler çölde yaşayan birkaç kabilede çıkıyordu. Çünkü konuşulan dil şiir diline benzer özellikler barındırıyordu. Çöl araplar için “ciğerler için temiz hava, dil için saf arapça, ruh için özgürlük” demekti. Çölün Arap insanı üzerinde ki etkileri için bkz. Martin Lings (Ebubekir Siraceddin), *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev.: Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 2006, s.8

83 2.Bakara, 189.

84 Bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, II/192-195.

olarak Arap örf ve adetlerinin bilinmesidir.⁸⁵ Zaten Kur'an'ı anlama çabalarında esbab-ı nüzul gibi disiplinler bu söz dışı bağlamın bilinmesi konusunda yoğun çaba sarfetmişlerdir. Kur'an-ı Kerim sık sık Arap adet ve uygulamalarından söz etmektedir. İlk muhataplar için anlamda herhangi bir sorun ortaya çıkmamasına rağmen daha sonraki muhataplar için sözün doğal ortamından uzaklaşılması sonucu çeşitli anlam sorunlarının ortaya çıkması söz konusu olmuştur. Dolayısıyla kültürel arka planın, geleneklerin bilinmesi Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için önemli olmaktadır. Çünkü sözlü olarak inşa edilen bir metinde sözün dışında her zaman bir bağlamın varlığı dikkat çekmektedir.

Bu konuda başka bir örnek olarak Bakara Suresinin 196. ayetini verebiliriz. Ayette müslümanlara “Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın” şeklinde bir hitapta bulunulmuştur. Aslında hacc ve umre yapınız şeklinde olması gerekirken böyle bir hitabın amacı Arapların zihninde daha önceden bu konuda bir uzlaşının olduğunu gösterir. Şatibî bu konuda Arap örf ve geleneklerin bilinmesinden söz ederek burada ki emrin haccın tamamlanmasına yönelik olduğunu haccın esasına dönük olmadığını bunun sebebini Arapların haccı İslam'dan önce yerine getirdiklerini, yerine getirirken bazı şiarlarını değiştirdiklerini bazıları ise eksik yapmaları olarak gösterir. Bilindiği gibi Araplar daha İslam'dan önce de hac ve umre yapıyorlardı. Fakat onlar haccın bazı gereklerini uygulamayıp değiştirmişlerdi. Bazılarını ise eksik yapıyorlardı. Bunlardan bazıları arafatta vakfe gibi bazı rükunlarını değiştirmişlerdi. Bu yüzden ayette ki emir hac ve umre yapın değilde hac ve umreyi tamamlayın şeklinde gelmiştir.⁸⁶ Dolayısıyla ilk hitap çevresinde Allah'ın bu emri verirken hitaba muhatap olanların bilgisi dâhilinde olan bir konudan bahsedilmektedir. Fakat yazılı bir metinle yüzleşen muhataplar açısından olayın veya sözün tamamı bize açıklanmamıştır. Bu yüzden sözlü bir hitabın yazıya geçirilmesi durumunda olayın olay olarak bizzat kendisi değil sadece resmi sunulabilmektedir. “Şüphesiz Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindendir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Ka'be'yi ziyaret eder ve onları tavaf ederse bunda bir günah yoktur.”⁸⁷ Bilindiği gibi Safa ve Merve Ka'be'nin doğu tarafından bulunan iki kayalık tepeye verilen isimdir. Bu iki tepe arasında gidip-gelme demek olan sa'y, İbrahim Peygamberden bu yana uygulanagelen bir gelenek olarak devam ettirilmiştir. Safa ve Merve Allah'ın emri ile Hz. İbrahim oğlu İsmaili ve Hacer'i burada bırakarak çaresizlikten Hacer'in sağa-sola

85 eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, III/314.

86 eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, III/314. Haccı ve umreyi usulüne ve sünnetlerine göre tamamlayın denilmektedir. Bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, II/212.; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, I/ 201-202.

87 2.Bakara, 158.

gidip gelmesini sembolize eden bir yer olarak bilinmektedir. Ayrıca cahiliyye döneminde Safa ve Merve tepelerinde müşriklere ait putlar bulunur, müşriklerde putlara ta'zim olsun kabilinden iki tepe arasını sa'y ederlerdi. İslam geldiği vakit Müslümanlar Müşriklerin bu uygulamalarından dolayı Safa ve Merve arasında sa'y etmeyi uygun bulmayarak bu konuda çekimser davranmışlardır. Hatta Ensar'dan bir grup, iki kaya arasında sa'y yapmanın cahiliyye döneminden kalma bir uygulama olduğunu söyleyerek sa'y yapmayı kerih görmüşlerdir. Bu olay üzerine ayetin indiği rivayet olunmaktadır.⁸⁸ Görüldüğü gibi ayetin sadece cümle düzeyinde anlaşılmaya çalışılması, tam olarak ayetin anlamını yansıtmamaktadır.

Necm Suresinin 49. Ayetinde “Şir’a yıldızının Rabbi O’dur.” Aslında bu yıldızın diğerleri içerisinde ayrıca zikredilmesi cahiliyye döneminde bazı Arapların bu yıldıza tapınmış olmalarıyla yakından ilgilidir.⁸⁹ Bu yıldıza tapınanlar ise Huzâa kabilesi idi. Ve bunu ilk kez Ebu Kebse adında birisi başlatmıştır. Arapların bu yıldızdan başkasına tapmadıkları konusunda birtakım bilgilerin varlığı dikkat çekmektedir.⁹⁰ Bu bilgilerin bilinmemesi durumunda ayetin anlaşılması sadece cümle düzeyinde kalabilir ve söz dışı bağlamın anlaşılması söz konusu olabilirdi.

“Rabbimiz eğer unutacak veya yanılacak olursak bizi sorgulama”⁹¹ bu ayet şayet yüzeysel anlamda okunacak olursa, farklı yorumlar ve anlamlar ortaya çıkacaktır. Aslında ayetin genelinden de hangi konudan veya durumdan bahsedildiği açık değildir. Ebu Yusuf’tan nakledildiğine göre bu ayet şirk hakkında nazil olmuştur. Araplar küfürden henüz yeni çıkmış idiler ve eski alışkanlıklarından dolayı bazen bu durumdan ayrılp küfür gerektirecek bazı sözler söylüyorlardı. Allah zor (ikrah) durumda kalan kimsenin küfür kelimesini söylemesini mazur gördüğü gibi onların bu hallerini de ma’zur görmüş ve affetmiştir. Ebu Yusuf bu konuda şöyle demiştir. “Bu şirk hakkındadır; talak, köle azadı ve alış-veriş üzerine yapılan yeminlerle ilgili değildir. Çünkü bu yeminler onların zamanlarında yoktu.”⁹² Görüldüğü gibi ayetin hangi bağlamda hangi amaçlarla söylendiği

88 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, II/50; Suyuti, *Lubabu'n-nukûl fi esbabı'n-nüzûl*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1994, s.18.;İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*,I/173.

89 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, XI/537.

90 eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, III/315.

91 2.Bakara,286.

92 eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, III/314-315; Şatibi'nin bu konuda vermiş olduğu örneklerden birisi de “Yukarılarında olan Rablerinden korkarlar.” 16.Nahl,50 “Ve gökte olanın sizi yerin dibine geçirmesinden güvende misiniz?” 67.Mülk,16. Ayetleriyle ilgili yapmış olduğu yorumda özetle şöyle demektedir. Onlar her ne kadar bir ve hak olan Allah'ın uluhiyyetini kabul ediyorlarsa da ayrıca

önem kazanmaktadır. Yazılı metinle karşı karşıya gelen bizler ayetlerin vürud sebeplerini, inzal sürecinde cari olan örf ve adetleri bilmeden bu ayetleri anlamamız mümkün değildir. Anlasak bile ayetin gerisinde duran anlamı yakalamamız bir ölçüde zorlaşacaktır.

“Ertelemek (nesîu), küfürde daha ileri gitmektir. İnkâr edenler, onunla saptırılır. Allah’ın haram kıldığı ayların sayısına uygun getirip böylece Allah’ın haram kıldığını helal kılmak için haram ayı bir yıl helal, bir yıl haram sayıyorlar. Onların bu çirkin işleri, kendilerine süslenip güzel gösterildi. Allah inkârcı topluluğunu doğru yola koymaz.”⁹³

Yazılı bir metinle karşı karşıya gelen biz muhataplar sadece “unutmak” veya “ertelemek” anlamına gelen bir kelime ve haram ayların değiştirilmesi gibi bir uygulamadan haberdar olmaktadır. Fakat bunun mahiyeti hakkında detaylı bir bilgiye metin düzeyinde sahip olduğumuz söylenemez. İbn Hişam’ın vermiş olduğu bilgilere göre cahiliyye döneminde Araplar ayları erteleyerek haram olan aylardan bir ayı helal yaparlardı ve bunun yerine helal aylardan bir ayı haram kılarlardı. Haram kılınan ayı da te’hir ederlerdi. Kısacası helal ve haram ayların yerlerini kendilerince değiştirirlerdi. Bilindiği gibi haram aylarda saldırı yapmak büyük günah sayılır ve kabileler saldırı yapanları kötü sayarlardı. Araplar böyle yapmakla diğer kabilelere karşı saldırı ve intikam için fırsat elde etmiş olurlardı. Ayetin de bu uygulama üzere nazil olduğu rivayet edilmektedir.⁹⁴ Diğer bir uygulama şekli ise Hac vaktinin değiştirilmesi şeklinde yapılan nesîdîr. Yani kameri ayların şemsi aylara uyarlanmasıdır. Kameri yılda 354 gün, güneş yılında ise 365 gün vardır. Buna göre kameri yıla göre hac ibadetinde bulunmak her sene hac mevsiminin onbir gün önce yapılmasını gerektiriyordu. Günümüzde olduğu gibi hac ibadeti senenin her mevsime tekabül edebiliyordu. Mekkeliler bundan dolayı haccın her sene aynı mevsimde -baharda-yapılmasını istiyorlar ve bunun içinde “nesî” yöntemine başvuyorlardı.⁹⁵ Bu kelimenin altında yatan anlam ancak o kültürel bağlamda anlaşılabilen,

onlar yeryüzünde bulunan Tanrılarda ediniyorlardı. Bu ayette yukarıda olanın belirlenip tayin edilmesi yerde olanın ise geçersiz olduğunu olumsuzlamak için gelmiştir. Bu ayetlerin ise Arapların yeryüzünde ilah edinmeleriyle ilgili adetlerinden dolayı geldiğini vurgulamıştır. Aynı eser, III/315. Şatibi ayrıca hadisler içinde sebep-i nüzulu bilmenin önemine değinerek bunların anlaşılabilmesi için mutlaka vürud sebeplerinin bilinmesi gereğine işaret ederek Kur’an’la sünnetin bu konuda müşterek olduğunu vurgular. Örnekler için bkz. Aynı eser, III/315.

93 9. Tevbe, 37. Aynı surenin 36. ayetinde Allah katında ayların oniki olduğu bunlardan ise dördünün haram aylar olduğu bildirilmektedir. Tarihi verilerden öğrendiğimize göre bu aylar cahiliyye döneminde ta’zim edilerek savaş yapılmayan aylar olarak zaten bilinmektedir. Bu aylar ise Recep, Zilkade, Zilhicce ve Muharrem aylarına tekabül etmektedir. Bkz. et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, II/364. Araplar tarafından bilinen bir durum sadece “bu aylardan dördü haram” şeklinde nitelendirilmiştir.

94 İbn Hişam, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, I/43-44.; Bu konuda bkz. Abdurazzak b. Hemmam es-Sanâni, *Tefsiru’l-Kur’an*, II/ 275-276.

95 İki takvim yılı arasında onbir günlük bir farkın olmasından dolayı her üç senede Mekkeliler bir

muhatapları açısından belli bir anlamı olan kelimedir. Muhatapların bilgisi dâhilinde olan bu uygulamadan detaylı bir şekilde değil, özlü bir şekilde bahsedilmektedir. Bizim açımızdan bu ayetin daha iyi anlaşılabilmesi için tarihi birtakım bilgilere ihtiyacımızın olması doğaldır. Dolayısıyla yazıya geçirilen sözlerin kültürel bağlamları olmaksızın anlaşılması bir ölçüde zorlaşmaktadır.

“Ey İnsanlar! Allah’a ortak koşanlar, kuşkusuz, pistirler. O halde, bu yıldan sonra, Mescid-i Haram’a yaklaşmasınlar! Eğer yoksul düşmekten korkacak olursanız, bilin ki Allah dilerse lütfuyla sizi zenginleştirecektir; çünkü O, çok iyi bilendir.”⁹⁶

Burada aslında ifade edilmek istenen, müşriklerin Mekke’de yaşamalarından ve Mescid-i Haramı ziyaretlerinin engellenmesinden dolayı ticaret gelirlerinin azalacağından ve fakir düşmelerinden endişe duyan müslümanların kaygılarını dile getirmektedir. Bu bilgilerden haberi olmayan bir kişinin yorumunda birtakım anlam boşluklarının olması doğaldır. Dolayısıyla müşriklerin Mescid-i Harama yaklaşmamasıyla müslümanların fakir düşmeleri arasında ki ilişkiyi bu konuda rivayetler olmaksızın yazılı metinle yüzleşen okurların anlaması zorlaşacaktır. Fakat ayetin tabîî bağlamında bir anlam sorunundan bahsetmek tarihi rivayetlerle çelişen bir durumdur.

Kureyş suresinin 1-2. ayetlerinde Kureyş’in kışın ve yazın yolculuğa ısındırılıp alıştırılmasından bahsedilmektedir.⁹⁷ Ayette kışın ve yazın nereye yolculuk yapıldığı, hangi amaçlarla yolculuk yapıldığı ve ayetin devamında Kureyş’in korkudan emin kılındıkları belirtilmesine rağmen ne türden bir korku olduğu anlatılmamıştır. Bilindiği gibi Kureyş’in büyük çoğunluğu ticaretle uğraşırdı. Ticaretle uğraşmalarından dolayı sık sık seyahat yapmaları ve diğer bölgelerle irtibat halinde olmaları gerekiyordu. Bu sebepten dolayı genellikle yazın Şam, kışın ise Yemen’e seyahat yapıyorlardı. Kışın Yemene seyahat yapmaları ise Şam bölgesinin soğuk olmasından ileri geliyordu. Kısaca ayette kışın ve yazın göçe alıştırılmaları böyle bir duruma takabül etmektedir. Ayetin devamında Kureyş’in korkudan emin kılınmalarından bahsedilmektedir. Bu ayetin cümle düzeyinde anlaşılması zorlaşmaktadır. Ayetin anlaşılabilmesi için Kureyş’in diğer kabileler karşısında ki konumunun anlaşılması önem kazanmaktadır. Bilindiği gibi Kureyş’in tarihten

onüçüncü ay ilave ediyorlardı. İlave ettikten sonra üç günlük bir fark kalıyordu. Bu üç günlük fark ise on seneden sonra bir ay ediyordu. Bunu için seneye bir ay daha ilave ediyorlardı. Araplar bu uygulamayı aynı zamanda birtakım ekonomik nedenlerden dolayı yapıyorlardı. Bkz. Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s.179.

96 9.Tevbe,28.

97 Ayet mealen şöyledir. “Kureyş’i ısındırıp alıştırdığı; onları kışın ve yazın yaptıkları yolculuğa ı-sındırıp alıştırdığı için, Kureyş de, kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve onları korkudan emin kılan bu evin rabbine kulluk etsin.” 106.Kureyş, 1-4.

gelen birtakım özellikleri vardır. Bu özelliklerden birisi, Ka’be gibi önemli bir yere sahip olmalarıdır. Ka’be’ye sahip olmak onlar için bir güvenlik ve diğer kabilelere karşı bir üstünlük sağlıyordu. Arap kabileleri arasında yağmacılık, ticaret kervanına saldırmak gibi birtakım çekişmelerden dolayı güvenlik sağlanamıyor ve genel bir korkunun varlığı hissediliyordu. Kureyş bunu fırsat bilerek böyle bir durumda biz “Allah’ın haremindediniz” derlerdi.⁹⁸ Hatta cahiliyye döneminde Kureyş’ten hiçkimse saldırıya maruz kalmayarak, güvenli bir şekilde yaz ve kış ticaret amaçlı dolaşıyorlardı. Fakat Kureyş’in dışındaki kalan Arap kabileleri için durum aynı değildi. Onlar genellikle saldırıya ve yağmaya maruz kalırlardı. Bu konuda gelen bazı rivayetlere göre Kureyş kabilesinden birisi, diğer Arap boylarının birisinde alıkonulması halinde o kimse için “haram ehlinde” denilmesi, serbest bırakılmasına ve malına dokunulmamasını sağlıyordu.⁹⁹

Dolayısıyla söz’ün yazıyla sabitlik kazanması, bize olayın tamamını vermemektedir. Veya Ricouer’un deyimiyle sözün yazıyla sabitlik kazanması olayın bizzat olay olarak kendisini değil sadece resmini sunabilmektedir. Bu açıdan Kur’an’ın anlaşılmasında söz dışı ve kültürel bağlamın bilinmesi daha bir önem kazanmaktadır. Karşılıklı konuşma ve diyalog ortamında anlamın içinde yaşanan sosyo-kültürel, tarihsel, birtakım coğrafi bağlamlara yerleşik olduğu düşünülürse, bu açıdan anlam ayrılmaz bir biçimde tarihsel, kültürel ve kurumsal çevreyle bağlantılıdır.¹⁰⁰ Bunun yanı sıra Kur’an’ın daha iyi anlaşılması için bazı coğrafi ve iklim özelliklerinin bilinmesi de önem kazanmaktadır. Mesela 16.Nahl suresinin 81.ayetinde Araplara hitaben “sizi sıcağa karşı koruyan elbiseler bahsettik” şeklindeki ayetler tamamen o kültürel durumla yakından ilişkilidir. Çünkü Arapların zihninde elbisenin sıcaktan koruduğuna dair bir algının bulunması ve iklimin sıcak olması, bu gibi ifadeler zemin hazırlamıştır. Böylesi bir ifadenin nispeten daha soğuk bölgelerde yaşayan insanlar açısından fazla bir anlamı olmayacak belki de bu ifade biçimine biraz şaşıracaklardır. Aslında insanların zihninde sıcak-soğuk gibi karşıtlığın bulunmasına rağmen sadece sıcaklığın zikredilmesi Araplar için sıcaktan korunmanın daha önemli olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰¹ Buna benzer bir anlatım

98 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, XII/704; İbn Atiyye el-Endulusî, *el-Muharreru’l-veciz fi tefsiri kitabi’l-aziz*, Tah. Abdusselam Abdu’s-Şafi Muhammed, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, V/525.

99 Bu konuda bkz. et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, XII/702-704. Gelen bazı rivayetlere göre korkudan emin kılınmaları cüzzam hastalığına bağlanmaktadır. Ayrıca benzer yorumlar için bkz. er-Razi, *Mefatihü’l-Gayb*, XVI/110.

100 Üzeyir Ok, “Kur’an Okumanın Meta-Linguistik Yapısı”, *İslamiyât*, cilt 6, sayı 4, 2003, s.155.

101 Kadi Nasıruddin eş-Şirazi el-Beydavî, *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil*, Der Saadet, II/553.

Nur suresinin 58. ayetinde geçmektedir. Bu ayette günde üç defa; sabah namazından önce, öğleyin elbiselerin çıkarıldığı vakit, yatsı namazından sonra köle ve buluğa ermemiş kimselerin izin alarak odalara girmeleri istenmektedir. Bu üç vaktin o dönem insanları için soyunup dökünme vakti olarak dile getirilmektedir.¹⁰² Bu ayetin şüphesiz insanların dinlenme ve yatma vakitlerine tekabül ettiği aşikârdır. Fakat “öğleyin elbiselerin çıkarılması” Araplarda devam edegelen bir uygulamayı bize haber vermektedir. Bilindiği gibi sıcak iklim koşullarından dolayı araplar öğle vakti çalışmazlar ve evlerinde dinlenirlerdi. Bunun diğer bir ismi ise yaygın olarak kullanılan “kaylule” yani öğle uykusudur. Ayet buna göndermede bulunmaktadır fakat mahiyeti hakkında bize fazla bilgi sunmamaktadır. Diğer yandan bu ayet arapların yapı malzemeleri ve evlerinin mimari durumlarına ilişkin bazı bilgiler içermektedir. Iraklı bir grup Müslümanın, İbn Abbas’a gelerek daha önce amel edilmesi konusunda emredildiğimiz fakat şu anda kimsenin amel etmediği bu ayet hakkında görüşünüz nedir? soruları üzerine İbn Abbas şu cevabı verir: Bir zamanlar insanların evlerinde dışarıdan gelenlerin girmelerini engeleyecek örtü, paravan, kilit ve kapı gibi engeller yoktu. Öyle ki insan karısıyla beraberken çocuğu, kölesi ve yetimi aniden içeri girebiliyordu. Bundan dolayı Allah bu avret vakitlerinde izin alınarak içeri girilmesini emretti. Başka rivayetlerde İbn Abbas bu ayetin hükmünün ortadan kaldırıldığını söylemiştir. Ayrıca İbn Abbas daha sonraki dönemlerde bu ayetle amel eden hiç kimseyi görmediğini vurgulamıştır.¹⁰³

Maide Suresinin 103. ayetinde Allah’ın ne “*Bahîre*” ne “*Sâibe*” ne “*Vasîle*” ne de “*Hâm*” diye bir şeyi meşru kılmadığı, inkar edenlerin Allah’a karşı yalan uydurdıkları dile getirilmektedir.¹⁰⁴ Aslında ayette zikredilen isimler, cahiliyye döneminde putpe-rest arapların kendi ilahlarına kurban ettikleri veya onlar adına salıverilen hayvanlara verilen isimdir. Dişi bir deve beş kere doğurur ve beşincisi erkek olursa kulağını yararlar ve salıverirlerdi. Bu deveyi ne sağarlar ne de binerlerdi. Buna araplar bahire derlerdi. Saîbe ise, bir kimsenin seferden döndüğünde veya hastalıktan kurtulduğu zaman bahîre yapmayı dilediği deve için kullanılmaktadır. Bu deve de aynı bahîre gibi salıverilir ve ondan faydalanmak ise haram sayılırdı. Cahiliyye arapları koyun dişi doğurduğu zaman bunu kendilerine alıkoyarlar, şayet erkek doğurursa bunu putlarına kurban ederlerdi.

102 24.Nur,58.

103 Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah İbnu’l-Arabi, *Ahkamu’l-Kur’an*, Daru’l-Kutübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988, III/414.; el-Kurtubi, *el-Cami’ li ahkami’l-Kur’an*, XII/302.; Bu konuda bazı rivayetler için bkz. Abdurazzak b. Hemmam es-Sanâni, *el-Musannef*, X/379-381.

104 5.Maide,103.

Koyunun ikiz doğurması durumunda “kardeşine kavuştu” diyerek, erkek olanı ilahlara kurban etmeyip ikisini beraber vasîle adıyla salıverirlerdi. On nesil deveyi dölleyen deve için ise hâm kelimesi kullanılmaktaydı. Bu deve için “onun sırtı yasaklandı” derler ve bundan dolayı bu devenin üzerine yük vurulmaz ve binilmezdi. Ayrıca otlaklardan ve sulardan men edilmezdi.¹⁰⁵ Bu ayet kısaca cahiliyye döneminde bazı hayvanların Allah’ın haram kılmasına rağmen, bazı uygulamalarla haram kılınmasından bahsedilmektedir. Burada görüldüğü gibi ayetin cümle düzeyinde anlaşılmaya çalışılması, yazılı metnin arkasındaki sözün veya kültürel durumun bilinmemesi durumunda ayetin anlaşılması zorlaşacaktır. Yukarıda bahsettiğimiz kültürel-genel bağlamdan başka Kur’an’ın daha iyi anlaşılabilmesi için tikel diyebileceğimiz Peygamberin veya bazı şahısların özel durumlarını tasvir eden durumların bilinmeside önem kazanmaktadır. Bu konuda başka bir örnek olarak 7. A’raf suresinin 31. ve 32. ayetlerini verebiliriz. Bu ayet kısaca insanlardan her mescide girişlerinde ziynetlerinin takılması istenerek yiyip içmeleri ve israf etmemeleri konusunda birtakım uyarılar içermektedir. Allah’ın kulları için yarattığı zineti ve temiz rızkı kimin haram kılabilceği şeklinde ifadelerle ayet devam etmektedir. Bu ayetin sebab-i nüzuluna ilişkin birçok rivayet vardır. Bu rivayetlere göre İslam öncesi Arap kabileleri yarı çıplak vaziyette gündüz erkekler gecede kadınlar olmak üzere Kabe’yi tavaf ederlerdi. İhramlı oldukları zaman yağlı et yemezler ve bunu perhiz olarak kabul ederlerdi. Bazı müslümanların cahiliyye arapların yaptıkları bu davranışları Allah’a daha yakın olabilmek için devam ettirmek istemeleri üzerine ayet nazil olmuştur.¹⁰⁶ İbn İshak’ın (ö.151) vermiş olduğu bilgilere göre Kureyşliler Mekke dışından gelen Araplara elbiseleri ve yiyecekleriyle tavaf yapmalarını yasaklamışlardı. Bunu üzerine insanlar Kureyşten elbise ve yiyecek almak zorunda kalıyorlardı. [el-hums] Buna gücü yetmeyen fakir insanlar ise çıplak vaziyette Kabe’yi tavaf ediyorlardı. Kureyşliler bunu yaparken birtakım ekonomik ve kendilerinin diğer insanlardan üstün oldukları gerekçesine dayanıyorlardı. İslam’ın gelmesiyle birlikte Kureyş’in diğer insanlara koymuş olduğu bu haksız uygulamayı Allah bu ayetle kaldırmıştır.¹⁰⁷ Günümüzde genel olarak kabul edilen görüşe göre bu ayet, güzel elbiselerle namaz kılmak, cami’ye gelirken güzel koku sürünmek, yeme ve içmede savurganlığa kaçmamak vb.tavsiyeleri barındırmaktadır. Fakat

105 Çeşitli rivayetler ve yorumlar için bkz. et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, V/87-93. ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I/670. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, III/348.

106 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, V/469-73. el-Ferra, *Meani’l-Kur’an*, I/377.

107 İbn İshak, *Siratu İbn İshak*, s.90.

ayetin sebab-i nüzulu başka bir duruma işaret etmektedir.¹⁰⁸ Ayrıca ayetin sebab-i nüzulu ve bağlamı konusunda yeterli bilgiye sahip olunmaması durumunda çevirilerde de bazı hatalar olabilmektedir.¹⁰⁹ Bağlama uygun çevirisi görebildiğimiz kadarıyla Salih Akdemir tarafından yapılmıştır.¹¹⁰ Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bakara suresinin 104. ayetinde “Ey iman edenler! «Râinâ» demeyin, «unzurnâ» deyin. (Söylenenleri) dinleyin. Kâfirler için elem verici bir azap vardır.” Ayetin anlamı daha sonra gelen muhataplar açısından kapalı görünmektedir. “Bizi gözet” veya “bize bak” ifadelerin neye tekabül ettiği konusu yoruma açık bir ifadedir. Ne var ki aynı şeyi ilk muhataplar için söylemek mümkün değildir. Ayetin anlamı ise tarihsel ve kültürel bir duruma tekabül etmektedir. Rivayetlere göre Peygamber müslümanlara açıklamalarda bulunduğu zaman bazıları ayetleri daha iyi anlayabilmek için “Ey Allah’ın Rasulü bizi gözet” derlerdi. Bununla bizi gözet, acele etme, onu anlayalım ve ezberleyelim demek isterlerdi. O zamanlar Yahudiler kendi aralarında birbirlerine küfretmek ve alay etmek için İbranice ve Süryanice “raîna” kelimesini kullanırlardı. Bu kelime ise İbranice ve Süryani dillerinde “dinle a dinlemeyesi, dinle a sözü dinlenmez herif” gibi alay ve hakaret anlamı taşıyordu. Müslümanların Hz. Peygambere bu ayette geçen bizi gözet kelimesiyle hitapta bulunulmasını fırsat bilen bazı Yahudiler Peygamber için ağızlarını bükerek ve hakaret amacıyla “raîna” demeye başlamışlardı. Bunu duyan Sa’d b. Muaz Yahudilere “Ey Allah’ın düşmanları lanet olsun size, hanginizin Rasulullah’a karşı böyle sözler söylediğini duyarsam boynunu vururum” demiş, onlarda bunun üzerine “Siz böyle söylemiyormusunuz?” şeklinde bir cevap vermişlerdi. Ayetin devamında ise “bize süre ver ki ezberleyelim” anlamına gelen *unzurna* kelimesinin söylenmesi istenmektedir.¹¹¹

108 Bu ayet hakkında daha geniş değerlendirmeler ve tarihi süreçte algılanışı ile ilgili olarak bkz. Koç, “Sebeb-i Nüzule Bağlı Anlamların Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak Kur’an Metni: 7.A’raf Suresinin 31-32 Ayetleri”. *İslamiyat*, cilt 7, sayı 1, Ankara 2004, s.113-124. Mesela Peygamberimizin torunu Hz. Hasen sık bir kıyafetle, güzel kokular içinde namaz kılmasını 7.A’raf suresinin 31.ayetne dayandırmıştır. Kendisine niçin en iyi ve en güzel elbiseyle namaz kılması sorulduğu vakit “Allah güzeldir, güzelliği sever, bu sebepten dolayı Rabbim için süsleniyorum, giyiniyorum” şeklinde bir cevapla karşılık vermiştir. Bkz. Ebu’n -Nasr Muhammed b. Mesud es-Selami es-Semerkandi el-Ayyaşi, *Tefsiru’l-Ayyaşi*, Müessesu’l-A’lemi li’l-Matbu’at, Beyrut 1991, II/18.

109 Çevirilerde “Her mescide gidişinizde süslü, güzel giysilerinizi alın” veya “güzel ve temiz giyinin” şeklinde bir ifade biçimi kullanılmaktadır. Bkz. Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meali*, DİB. Yay., Ankara 2001.

110 Ey Âdemoğulları! İbadet etmek üzere (Kâbe’ye) her girişinizde, [oraya çıplak olarak girmeyin], elbiselerinizi giyin; yiyeceklerinizi yiye ve içeceklerinizi de için; ama sakın [Allahın size helal kıldığı yiyecekleri yasaklama konusunda] aşırılığa kaçmayın; çünkü O, aşırılığa kaçanları sevmez. O halde deki: “Allah’ın kulları için yarattığı elbiseyi, temiz ve güzel rızıkları yasaklayan kimdir.”..... Bkz. Akdemir, *Son Çağrı Kur’an*.

111 Bkz. ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I/174. Yazır, *Hak Dini*, I/375; Suyuti, *Lubabu’n-nukûl fi esbabı’n-*

Görüldüğü gibi ayette anlatılan durum tamamen Yahudi ve Müslümanlar arasında mevcut olan kültürel ve dilsel bir karşıtlığa dayanmaktadır.

Sonuç olarak Kur'an'ın bir "söz" ve "yaşanan" bir kelam olması demek Kur'an'ın belli bir kültür, tarih ve çevre içinde ortaya çıkmış olması anlamlarına gelir. Kur'an'ın anlaşılmasında bu özelliğin dikkate alınması, Kur'an yorumlarının daha sahih ve yerinde olmasına imkân tanır.

4. Anlamın Bir-Şimdi İçerisinde Oluşması

Sözlü dil kullanımlarında karşılıklı muhatapların varolması ve konuşmanın büyük ölçüde bir diyalog biçiminde devam etmesinden dolayı, fazla bir anlam sorunu veya yorumlanmayı gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Muhataplar açısından anlaşılmayan ifade biçimleri olsa bile karşılıklı süren konuşma ortamlarında anlamda kapalı olan yerlerin açıklanmasının söz konusu olması, bir anlam sorununun ortaya çıkmasına engel olmaktadır. Sözlü dil kullanımında iletişim büyük ölçüde yüz-yüze gerçekleşmesinden dolayı anlamın oluşması ve mesajın anlaşılması iletişim esnasında olan bir şeydir. Anlam bir anlamda "bir şimdi" *now-present* içinde gerçekleşir. Çünkü sözlü dilde konuşan kişi konuşma durumuna dâhil olduğu için burada mesajın geriye onu söyleyen kişiye işaret edebilirliği bir doğrudanlık karakteri taşımaktadır. Burada konuşan kişi "şurada oluş" anlamında "oradadır" ve varolmaktadır. Bu durumda konuşanın kişisel niyeti ile sözlü mesajın anlamı birbiriyle örtüşmektedir ve konuşanın neyi kastettiğini anlamak ile onun sözlü mesajının anlamını kavramak aynı şey olmaktadır.¹¹² Vahiy hayatın içinden ve yaşanan olaylar hakkında olmasından ötürü vahyin anlamının belirgin olmasından söz edebiliriz. Anlamada güçlük çekenlere Peygamber zaten açıklama yapmaktaydı. Bunun en büyük delili vahiy ortamında vahyin bizzat hayatla içiçe olması bir anlam sorununu ortaya çıkmasını engellemiştir denilebilir. Çünkü olay esnasında veya herhangi bir durum karşısında Allah'ın tarihe müdahalesi söz konusu olmaktaydı. Bu durumda zaten gelen vahiylerin yaşayanların hayatlarıyla birebir uyumundan bahsedebiliriz. Burada yeri gelmişken çarpıcı bir örnek olarak Nisa suresinin 58. ayetini verebiliriz. Ayet mealen emanetlerin ehline verilmesinden bahsetmektedir. Ayetin sebab-i nüzûlüne ilişkin rivayet şöyledir: Hz. Peygamber Mekke'yi fethettiği zaman Osman b. Talha'yı yanına çağırarak bana anahtarı göster buyurdu. Anahtarı vermek için elini uzatınca P İbn

nüzûl, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1994, s.11-12.

112 Ricouer, *Interpretation Theory*, s.29.

Abbas “anam babam sana feda olsun sikaye [hacılara su verme] göreviyle birlikte bu görevde bana ver dedi.” Bunu duyan Osman b. Talha’da Peygambere anahtarı vermekten kaçındı. Peygamberimiz de “anahtarı ver Ey Osman” diye buyurdu. O da bunun üzerine “Allah’ın emanetini al” dedi. Anahtarı aldıktan sonra Peygamber Kabe’yi açarak tavaf etti. Ayet, anahtarın Osmana geri verilmesi konusunda indiği rivayet olunmuştur.¹¹³ Görüldüğü gibi burada muhataplar açısından anlam konusunda bir sorun yoktur. Anlam o anda gerçekleşen bir olaya tekabül etmektedir.

Kelimelerin metin içinde kullanımı ile sözlü söylemdeki kullanımı oldukça farklıdır. Her ne kadar sesle ilintili ve seslerle ilişkilendirilmediği sürece anlamsız olsa da, yazılı kelime, ağızdan çıkan kelimenin doğduğu, daha geniş ve zengin bağlamdan soyutlanmıştır. Bu bağlamda Kur’an’ın sonraki muhatapları bu geniş ve zengin bağlamdan uzak bir şekilde sadece Kur’an’ın yazılı sözce durumuyla karşı karşıya geleceklerdir. Doğal olarak olayların detayından daha çok, bağlamın dışarıda olduğu bir metinle karşılaşacaklardır. Esbab-ı Nüzûl gibi disiplinlerin aslında söz dışı bağlamla ilgili bilgiler sunan ve olayın tabîî bağlamını yakalamaya çalışan disiplinler olarak önemli bir işlevinin olduğunu söyleyebiliriz. Kelimeler, doğal ve sesli ortamında gerçek ve varolan bir şimdinin parçasıdır. Sözlü kelimeler yaşayan bir insan tarafından kendisi gibi gerçek, yaşayan bir insana, belli bir zamanda söylenir. Söylenirken aynı zamanda sözün ötesinde başka şeylerin imâ edilmesi de söz konusu olabilir. Dolayısıyla söylenen söz, her zaman sözel olmaktan öte özellikler taşıyan bir mahiyettedir.¹¹⁴

Sözlü kültürlerde dil üzerinde teorik anlamda bir düşüncenin veya sözlük gibi başvurulacak bir kaynağın olmamasından dolayı pek az anlam uyumsuzluğu söz konusu olmaktadır. Bu kültürlerde kelimelerin, kullanıldıkları gerçek hayat ortamıyla derhal kenetlenmesi söz konusudur. Başka bir deyişle kelimelerin anlamı konuşma esnasında belirlenleşip muhataplar tarafından tasdik olunur. Bu açıdan sözlü zihin üzerine şekillenen ve hayatları büyük ölçüde bu kültür içinde gelişen toplumlar tanımlarla fazla uğraşmaz.¹¹⁵ Çünkü konuşulan dilin göndermeleri belirgindir fazla bir açıklama yapmaya gerek kalmaz. Dolayısıyla sözlü anlatım için doğrudan iletişimden bahsedebiliriz.¹¹⁶ Çünkü bu kültürlerde kelimeler anlamlarını kullanıldıkları gerçek yaşam ortamından alırlar.

113 Suyuti, *Lubabu’n-nukûl fî esbabı’n-nüzûl*, s.20-21.

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

115 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.63.

116 Günay, *Metin Bilgisi*, s.28.

Bu da sözlüklerde ki gibi başka kelimelerle değil, el kol hareketleri, ses tonunun değişmesi, yüz ifadesi ve gerçek sözün söylendiği anı saran bütün insani varoluşsal ortamlarla belirlenir. Kelimelerin o anda kullanıldığı anlam, geçmiş kullanımlar tarafından şekillenmiş olsa da, kelimelerin anlamı hep şimdiki zamandan çıkar.¹¹⁷

Sonuç olarak Paul Ricouer'un da belirttiği gibi konuşan kişinin öznel niyeti ile söylemin anlamı birbiriyle örtüşür. Konuşan kimsenin ne dediğini anlamak ile onun söyleminin anlamını anlamak aynı şeydir. İngilizce'de bu ne demek (to mean) olan belirsizlik durumunu diyalojik durumlarda bu örtüşmeyi doğrular.¹¹⁸ Sözlü söylemde söylemin konuşan özneye yaptığı bu gönderme bir şimdi-buradalık özelliği gösterir. Konuşanın öznel niyetiyle söylenen sözün anlamı örtüşür. Konuşmacının ne demek istediği ile söylemini ne anlama geldiğini anlamak aynı şey olur. Ne demek istiyorsun? (what do you mean?) sorusuyla bu ne demek? (what does that mean) neredeyse aynı anlamlara gelmektedir.¹¹⁹ Sözlü kültür ve buna bağlı olarak sözlü dil kullanımlarında konuşmanın bir süreç içinde devam etmesi, karşılıklı soru-cevap ilişkisinin olması ve büyük ölçüde metinleşmeden uzak olunuşu gibi nedenlerden dolayı fazla bir anlam sorununun yaşanmamasının mümkün olduğu söylenebilir. Mevdudi'ninde belirttiği gibi sözlü bir hitapta meseleyi ortaya atanların hazır bulunması, konuşma esnasında ki ortam ile konuşmanın doğal olarak bağıntılı olması gibi nedenlerden dolayı konuşmada bir kopukluk ve anlaşılmanmayı gerektiren bir durum söz konusu değildir.¹²⁰ Bunu söylerken sözlü ortamlarda her zaman her şeyin anlaşıldığını söylemek elbette zordur fakat muhatapların varlığı anlaşılmanmayan kelimelerin veya başka durumların açıklanmasına imkân tanır.

5. Soru-Cevap İlişkisi ve Anlam

Kur'an-ı Kerim aslında dönem insanların çeşitli soru ve sorunları üzerine nazil olan bir kitaptır. Kur'an'ı sözlü bir metin olarak değerlendirmemize imkân tanıyan özelliklerden biride şüphesiz Kur'an'da karşılıklı soru-cevap ilişkisinin bulunmasıdır. Bu cevapların arkasında yatan soruların ve niyetlerin bilinmesi, cevaplarda neyin öncelendiği ya da neye önem verildiğini göstermesi bakımından anlamlıdır. Kur'an-ı Kerim yirmi üç yıllık vahiy sürecinde çeşitli soru ve olaylara cevap olarak inmiştir. Bu bağlamda Kur'an hayatın her alanını içine alan çeşitli soru ve olaylara cevap niteliğindedir.

117 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.63-64.

118 Ricouer, *Interpretation Theory*, s.29.

119 Ricouer, "Anamlı Eylemi", s.30.

120 el-Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, s.9-10.

Muhataplar tarafından Hz. Peygambere sorulan sorular Allah tarafından cevaplandırılmıştır. Bu cevaplar metnin oluşumunda ve tarih içinde gerçeklik kazanmasında etkin olmuştur. Ayrıca soru-cevap ilişkisi Kur'an metninin ve oluşumunun dinamik bir yapıda olduğunu bize bildirir. Bunun yanı sıra metnin şekillenmesinde insanların duygu, düşünce, istek ve temayüllerinin bu sorular aracılığıyla şekil kazandığı ortadadır.

Metin tarafından belirlenen okuma-yazma ilişkisi karşılıklı konuşma cevap-verme ilişkisine benzemez. Dolayısıyla okuma bir konuşma ilişkisi değildir. Okuyucunun kitapla ilişkisi tamamen başka mahiyet taşımaktadır. Diyalog durumunun bir soru-cevap değişimi olduğunu söyleyebiliriz. Oysa yazar ve okuyucu arasında böyle bir ilişki söz konusu değildir. Sözün yerini metnin alması okuyucu ve yazarın birbirlerini karşılıklı olarak gölgede bırakmalarına yol açar. Ses ve işitmeyi birbirine bağlayan diyalog ilişkisinin yerini alır.¹²¹ Bir kimsenin ne demek istediğini, dile yetkinlikle ve doğru sözlülükle söyleyip yazsa bile, yalnızca sözlü ve yazılı önermelerini inceleyerek bulunamayacağı açıktır. Ne demek istediğini bulmak için söylediği ya da yazdığı şeyin, yanıtlamaya çalıştığı sorunun ne olduğunu bilmek gerekir.¹²² Bu açıdan bir ifadenin anlamı, cevapladığı soruya bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir.¹²³ Özellikle metinlerin yorumlanma süreçlerinde yorumda bulunan kimseler, herhangi bir metni anlamak için söylenenin gerisindeki, yani sorunun ne olduğunu kavrayıp anlamalıdır.¹²⁴ Veya bir sözce-nin neye cevap olarak verildiğinin bilinmesi durumunda anlamın farklı boyutlarının yakalanması bakımından önemli olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'ın daha iyi anlaşılması, metnin cevapladığı soru ufkunun kavranmasına büyük ölçüde bağlıdır.¹²⁵

Bunun kavranması aynı zamanda kişilerin niyet ve maksatlarının anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'e bu açıdan bakıldığında Kur'an mesajının bir takım soru ve sorunlara cevap niteliğinde olduğu göze çarpmaktadır. Bu cevapların hangi sorular bağlamında verildiği bu açıdan önem kazanmaktadır. Daha önceleri bahsettiğimiz gibi sözlü kültürde iletişim karşılıklı konuşma bağlamında geçer; zaten soru-cevap ilişkisi, diyalog ilişkinin mahiyetinde olan bir şeydir. Birisi soru sorar karşıdaki muhatapta sorulara cevap verir. Dolayısıyla cevabın iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için soru-

121 Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s.69.

122 R.G. Collinwood, *Bir Özyaşam Öyküsü*, çev.:Ayşe Nihat Akbulut, Y.K.Y., İstanbul, 1996, s.31.

123 Kübilay Aysevener, *Collinwood'un Tarih Felsefesi*, İmge Yay., Ankara 2001, s.55.

124 Aysevener, *Collinwood'un Tarih Felsefesi*, s.63.

125 Recep Alpyağılı, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik, -Kur'an-ı Anlamada Yolunda Felsefi Denemeler*, Ağaç Yay., İstanbul 2003, s.104.

nun hangi amaçlarla sorulduğunun iyi kavranmasına bağlı olduğu söylenebilir. Buradan hareketle Kur'an'ın parça parça (tencimen) indirilmesi demek aslında inmiş olduğu toplumun soru ve sorunlarına bir cevap teşkil ettiği anlamına gelmektedir. Toplumun bazı kesimleri Peygambere soru sorarak bazı konularda yardım istemektedirler. Kur'an'da bu şekilde anlatımın izlerini bulmak mümkündür. Özellikle Kur'an'da sana sorarlar (yes'elüneke) ifadesi sık sık geçmektedir. Kur'an'da bu sorulara karşılık cevap vermektedir. Bu ifade biçimi Kur'an'da 15 ayette geçmektedir. Bunlar ise toplumun ilgi ve ihtiyaçlarını yansıtmakla beraber zihinleri meşgul eden sorunların neler olduğu konusunda birtakım ipuçları sunmaktadır. Bu soruların içeriği çeşitli konulardan oluşmaktadır. İnsanlar, içki ve kumar hakkında,¹²⁶ yetim kızların durumu hakkında,¹²⁷ yiyeceklerin haram ve helalliği konularında,¹²⁸ sadaka konusunda,¹²⁹ haram aylarda savaş konusunda,¹³⁰ savaş ganimetlerinin ne olacağına dair¹³¹ ve kadınların hayız durumları hakkında,¹³² soru sormuşlardır. Bazen de bu soru-cevap ilişkisi Allah'ın kendisi hakkında ortaya çıkmaktadır.¹³³ Bu ayette geçen "Kullarım sana beni soracak olurlarsa [bilsinler ki] ben onlara çok yakınım" Ayetin burada yer alma sebebi arkasındaki soruya büyük ölçüde bağlıdır. Çünkü bedevinin biri Peygambere gelerek "Rabbimiz bize yakın mıdır? yakınsa O'na yakaralım şayet uzakta ise O'na seslenelim"¹³⁴ şeklinde bir söz söylemesi üzerine bir cevap mahiyetinde olduğunun bilinmesi önemlidir. Bu soru-cevap ilişkisi (diyalektiği) Allah'ın kelamı ve insanın ilgisi arasındaki ilişkiyi yansıtmaktadır.¹³⁵

Kur'an'da dikkat edilirse Peygambere hitaben "de ki" veya "derler" vb. formlarda gelen ifade biçimleri çoğunlukla aslında günlük hayatta karşılaşılan pek çok soruya bir cevap mahiyetinde gelen ifade biçimleridir.¹³⁶ Bakara suresinin 97. ayetinde geçen "De ki: Her kim Cebrile düşman ise, bilsin ki o, Allah'ın izni ile Kur'an'ı önce ki ki-

126 2.Bakara, 219.

127 2.Bakara,220.

128 5.Maide,4.

129 2.Bakara, 215-219.

130 2.Bakara,217.

131 8.Enfal,1.

132 2.Bakara, 222.

133 2.Bakara,186.

134 Bkz. ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I/227. Bu konuda gelen çeşitli rivayetler için bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, II/164-165.

135 Benzer bir yaklaşım için bkz. Ebu Zeyd, "Kur'an Hermeneutiğine Doğru", s.47

136 Bkz. 2.Bakara, 97,135,142; 49.Hucurat, 14,16; 41.Fussilet, 6,9 vb. Bu form yapısı Kur'an'da epey fazladır. Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Fuad Abdu'l-Baki, *Mucemu'l-Müfrehes li Elfazı'l-Kur'ani'l-Kerim*, Çağrı Yay, İstanbul 1990, s.554-576.

tapları doğrulayıcı, müminler içinde bir hidayet rehberi ve müjde verici olarak senin kalbine indirmiştir.” Bu ayetin iniş sebebi Yahudilerden bir grubun Hz. Peygambere gelerek “sana birtakım şeylerden soracağız şayet onları doğru bilersen sana uyacağız.” Bazı sorular sorduktan sonra “senin dostun kimdir?” şeklinde bir soruya Hz. Peygamber “Cibril” deyince Yahudiler “Cebrail bize savaştan ve ölümden başka bir şey getirmez. Şayet bize rahmet ve yağmur getiren Mikail deseydin o zaman sana tabî olurduk” şeklinde ki konuşma üzerine nazil olmuştur.¹³⁷ Görüldüğü gibi ayet Yahudilerin birtakım taleplerine bir cevap mahiyetindedir. Kur’an’ın çoğu pasajlarında buna benzer ifade biçimleri mevcuttur. Bu ifade biçimleri çeşitli soru ve sorunlar üzerine bir cevap olarak değerlendirilebilir. “Ey Peygamber! Hanımlarına de ki, “Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız gelin size mut’a (boşanma hakkı) vereyim ve sizi güzelce bırakayım.”¹³⁸ Bu ayet Peygamber eşlerinin çeşitli istek ve arzularını dile getirmektedir. Rivayetlere göre Peygamberin eşleri Peygamberden daha fazla geçimlik, zinet eşyaları vb. birtakım dünyalık taleplerde bulunmuşlardı. Bu ayet Peygamberin eşlerine bir cevap mahiyetinde inmiştir.¹³⁹

Bu konuda başka bir örnek vermek gerekirse İhlâs suresinin 1. ayeti verilebilir. “De ki ey Muhammed Allah birdir” ayeti üzerinde düşündüğümüzde burada neye cevap olduğunu bilmemiz, ayetin daha iyi anlaşılmasına büyük ölçüde bağlıdır. Bu ayet rivayetlere göre müşriklerin Allah’ın nesebi hakkında sorularına veya Yahudilerden bir grubun “Allahı kim yarattı?”¹⁴⁰ sorularına bir cevap niteliğinde olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bazı rivayetlerde müşriklerin “Ey Allahın Rasulu Rabbinden bizi haberdar et, Rabbinin kim olduğunu ve onun mahiyetinin ne olduğunu bize nitelendir”¹⁴¹ şeklindeki sorularına bir cevap mahiyetinde indiği rivayet olunmuştur.

Bu konuda verilebilecek örneklerden biride Kafirun suresidir. İlk ayetlerde şu ifadeler yer almaktadır. “De ki: “Ey inkâr edenler! Ben sizin ibadet ettiğinize ibadet etmem; siz de benim ibadet ettiğime ibadet etmezsiniz!” bu ayetin daha iyi anlaşılabilmesi için hangi soru ve sorunlar bağlamında ayetin vuku bulduğu önemlidir. Ayet müşriklerin Allaha bir sene boyunca ibadet etmeleri ve Peygamberinde kendi ilahlarına bir sene bo-

137 Vahidi, *Esbabu’n-Nuzul*, s.25.

138 33. Ahzap, 28.

139 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, X/288; Çeşitli rivayetler için bkz. İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azim*, III/448-449.

140 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, XII/740.

141 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, XII/740.

yunca ibadet etme isteklerine bir cevap teşkil etmektedir. Taberi de bu ayet bağlamında yapmış olduğu açıklamalarda şu ifadelerle yer vermiştir. “Ey Muhammed kendi ilahlarına bir sene ibadet etmeni ve senin ilahına, rabbine bir sene boyunca ibadet etmelerini senden isteyen müşriklere de ki”¹⁴² şeklindeki sorularına yer vermiştir. Ayet Velid b. Muğire, As b. Vail, Esved b. Abdu’l-Muttalib ve Ümeyye b. Halef’in Peygamberle karşılaşmaları ve Peygamberden “Ey Muhammed haydi senin taptığın şeye bizde tapalım sen de bizim taptığımız İlahlara tap” şeklinde devam eden sözlerine bir cevap olarak ayet inmiştir.¹⁴³ Bu istekler ise görüldüğü gibi ayetin arkasındaki bu diyalog ilişkinin- diyalog ilişkisi aynı zamanda bir soru cevap ilişkisidir- bilinmesi ayetlerin daha iyi kavranması ve günümüzde anlaşılması bakımından önem kazanmaktadır. Bu konuda verilebilecek örneklerden biride Peygamberin ashabı tarafından hayızlı kadının durumu hakkında soru sorulması ve Kur’an’ın bu konuda cevap vermesidir. Sahabeden bazıları tarafından hayız’ın mahiyeti hakkında soru sormaları ve Kur’an’ın cevabının bu konuda hayızın kadına eziyet verici bir durum olduğu konusunda açıklayıcı bilgi vermesidir. Özellikle câhiliyye döneminde hayızlı kadınla, aynı evde orturmamak ve aynı kaptan yemek yememek ve yataklarını ayırmak gibi bir âdetin olduğu ve bunun ise toplumda büyük bir sıkıntı yarattığı gözlemlenmektedir.¹⁴⁴ Dolayısıyla Kur’an’ın bu konudaki cevabı, toplumun endişelerine ve zihinlerinde oluşan birtakım sorulara cevap niteliğindedir.

“Sana ganimetleri soruyorlar. De ki: “Ganimetler Allah’ın ve elçisininindir. O halde, Allah’tan sakının ve aranızdaki ilişkileri düzeltin; eğer inanıyorsanız, Allah’a ve elçisine itaat edin!”¹⁴⁵ Ayete cümle düzeyinde bakıldığında, bazı insanların savaş ganimetleri hakkında soru sormaları ve Kur’an’ın bu konuda, ganimetlerin sadece Allah ve Rasulüne ait olduğu şeklinde bir cevabını içermektedir. Bedr savaşında Peygamberin ve Ashabının savaşta almış oldukları ganimetlerin kimlere ait olduğu konusunda bazı sahabilerin sorularına karşılık bir cevaptır.¹⁴⁶ Aslında cevapta ganimetlerin Allah ve Rasulüne aittir denmesi savaşta elde edilen ganimet üzerinde kişisel olarak hiçbir savaşçının hak iddia edemeyeceğini bildirmektedir. Çünkü Kur’an’da ve Peygamberin uygu-

142 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, XII/727.

143 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, XII/728.; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azim*, IV/511.; Begavi, *Tefsiru’l-Begavi*, VIII/563

144 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, II/393.

145 8.Enfâl,1.

146 et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, VI/1168.; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azim*, II/260-261.

lamalarında olduğu gibi, savaşlarda elde edilen ganimetler, kamu malına aittir ve kamunun yararına kullanılması ya da ihtiyaç sahiplerine dağıtılması şeklinde birtakım amaçların gözetilmesi istenmektedir.¹⁴⁷

“Allah’ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle onun elindedir. Gökler de onun kudretiyle dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.”¹⁴⁸ Bu ayet cümle düzeyinde, Allah’ın gereği gibi değerlendirilmediği, yeryüzünün ve gökyüzünün Allah’ın kudretiyle hareket ettiği dile getirilmektedir. Ayet ise bir yahudinin Hz. Peygambere gelerek “Ey Muhammed Allah gökleri bir parmak, yeryüzünü bir parmak, dağları bir parmak diğer varlıklarında bir parmak üzerinde tutar sonrada ‘Ben bir Melikim der’” demesine bir cevap niteliğinde olduğunu göstermektedir. Peygamber yahudinin bu sözlerine gülerek yukarıda bahsedilen ayeti okumuştur. Hadîsin diğer varyantlarında yahudi’nin Allah’ın sıfatları konusunda saygılı olmadığı ve Rab olmanın ne anlama geldiği konusunda bilinçsiz olduğu açıklanmaktadır.¹⁴⁹ Dolayısıyla ayetlerin arkasındaki bu soruların bilinmesi ayetlerin bağlamının tespiti konusunda ne kadar önemli olduğu ve hangi sorulara cevap olduğunun bilinmesi daha bir önem kazanmaktadır.

B. KUR’AN HİTABININ SÖZ-EYLEM İLİŞKİSİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Metin-Eylem İlişkisi Açısından Kur’an

Aslında tarihsel bir tecrübe olarak Kur’an hiçbir zaman tek bir metin olarak görülmemiştir. Sahabe döneminde ve bunu takip eden dönemlerde Peygamberin sünneti ve yaşantısıyla birlikte ele alınan ve algılanılan bir metin olarak görülmüştür. Kur’an’ın oluşumu ve algılanması bunu doğrular mahiyettedir. Sahabenin Kur’an hakkında fazla yorum yapmaması, Peygamberin şahsında uygulamalara ve olgusal olana tanıklık etmelerine bağlanabilir. Dolayısıyla Sahabenin gözünde Kur’an metni aynı zamanda yaşanan bir duruma tekabül etmekteydi. Onlar için Kur’an, hayatlarını yönlendiren onlara yeni tutum almaya sevkeden bir anlama sahipti.

Başlıktan da anlaşılabilceği gibi Kur’an sıradan bir hitap olmayıp aynı zamanda sözleriyle insanları etkileyen bir yapıdadır. Bu açıdan Kur’an hitabının anlaşılması için

147 Esed, *Kur’an Mesajı*, s.320.

148 39.Zümer,67.

149 eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, III/320.

söz-eylem ilişkisinin dikkate alınması ve yorumlama faaliyetlerinde bu özelliğin yansıtılması önem kazanmaktadır. Söz-eylem olarak bilinen bu kuram, ortada biri konuşan öteki dinleyen olmak üzere en az iki kişinin bulunduğu ya da bulunduğunu varsaymaktadır. Konuşan kişinin ne söylüyorsa onu anlatmaya çalıştığı, bir şey söyleyip başka bir şey anlatmaya çalışmadığı, şaka yapmadığı, yalan söylemediği, eğretilmelere başvurmamış, ciddi ve olağan bir iletişim ortamını dikkate alınarak konuşan kişinin dilsel davranışını çözümlemektedir.¹⁵⁰ Edimbilim veya kullanımbilim olarak adlandırabileceğimiz söz edimleri dilin söylemde kullanılışını kendisine konu edinmiştir. Bu yaklaşım şekli doğrudan söz eylemine, konuşma edimine yönelerek etkileşim içindeki konuşucu ve dinleyicilerle dilsel yapılar arasındaki ilişkileri konu almaktadır. Bu açıdan Austin ve Searle dilin eylemsel yönünü incelemişlerdir. Bunlar gözlemleyici sözcelerle gerçekleştirici sözceleri birbirinden ayırmışlardır. “Dün hava bulutluydu” diyen bir kişinin ifadesi bu anlamda gözlemleyici bir sözcendir. Bu sözcede karşıdaki muhatabı etkilemeye dönük bir anlatım biçimi yoktur. Fakat “toplantıyı açıyorum” veya “üzerine hırka al” “pencereyi kapat” diyen başka birisi hem bir söz söylemekte hem de bu sözle bir eylemi gerçekleştirmektedir veya iletişim ortamındaki kişileri belli bir eyleme yönlendirmektedir.¹⁵¹ Yukarıdaki ifadeler yerinde ve uygun şartlarda söylendiği vakit çeşitli çağrışımlar yapmaktadır. Veya “üşüyorum” ifadesi başka anlamlar yanında “pencereyi kapatsanız iyi olur” şeklinde bir yaptırım gücü ve anlamı ifade edebilir. Dikkat edilirse ifade biçimlerinde “bilgi verme,” “uyarma,” “emretme,” “betimleme,” gibi edimlerde bulunulabilmektedir.¹⁵²

Söz edimleri (speech act) üç aşamadan oluşmaktadır. Bunlar düzsöz edimi, edimsöz edimi ve etkisöz edimidir. Edimsöz, bildirişim ilişkileri içinde sözcenin taşıdığı değere göre değişiklikler gösterir; konuşucu ve dinleyici arasındaki ilişkileri ilgilendirir, kullanımsal anlamları ortaya çıkarır. Buyurmak, sormak, öğütlemek, dilemek, uyarmak, eleştirmek, suçlamak, kutlamak, yalvarmak vb. konuşucu kendisine ve dinleyiciye belli bir görev verir. Düzsöz, bildirişim durumundan etkilenmeyen düz söz, sesbirimlerin eklenmesi ve birleşimini, anlambirimlerin birleşimini ve belli bir anlatımın gerçekleşmesini kapsamaktadır. Edimsöz Edimi ise düzsöz ediminde bulunan kişinin bu edimde bulunurken yerine getirdiği bir edimdir. Başka bir deyişle, iletişim ortamlarında konuşan

150 John R. Searle, *Söz Edimleri*, çev.:Levent Aysever, Ayraç Yay., Ankara 2000, Sunum, s.12.

151 Vardar, *Dilbilim Temel Kavram ve İlkeleri*, s.52-53.

152 Koç, “Kur’an Dili” s.24.

kişilerin dinleyen kişilere bir şey söylerken gerçekleştirdiği işlerdir.¹⁵³ Etkisöz edimi ise bir düz söz ediminde bulunup belli bir edimsöz edimini yerine getiren kişinin, bulunduğu düzsöz edimi aracılığıyla, isteyerek ya da istemeyerek, kendisini dinleyen kişinin ya da başkalarının duyguları, düşünceleri, eylemleri üzerinde birtakım sonuçlar oluşturma edimidir.¹⁵⁴ Kısaca etkisöz edimi dinleyenler üzerinde belli etkiler yaratmaya yöneliktir.¹⁵⁵ Kısaca açıklamak gerekirse söz edimleri söyleme eylemi, söylerken ne yapıldığı ve söylemekle ne yapılmak istendiği konuları üzerinde durmaktadır.¹⁵⁶

Metinleri aslında söz-eylem açısından ikiye ayırmak mümkündür. Metnin dil yapısına göre insanları eyleme götüren metinler ve eyleme götürmeyen, sadece bilgi vermeyi amaçlayan metinler gibi. Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi yazılı metinler daha soyut ve çözümleyicidir. Sözlü olarak oluşturulan metinler karşılıklı diyalogu içermesinden dolayı içinde birtakım duygusal, hayata dönük ve muhatapı dönüştürmeye ve eyleme götürmeye daha elverişlidir. Bu açıdan Kur'an metni sözlü olarak oluşturulmasından ve konusunda muhataplarının günlük hayatlarından almasından dolayı hemen hemen hayatın bütün formlarını içermektedir. Yani içeriğini yaşanılan hayattan ayırmak mümkün gözükmemektedir. Burada aslında Kur'an'ın bir metin olarak görülüp görülmeyeceği başka bir tartışmanın konusu olmakla beraber müslümanlar açısından Kur'an kutsal bir kitaptır ve ona inanıp inanmama konusunda bir değer kazanmaktadır. Dolayısıyla böyle kesin, kategorik ayrımlar yapmaktan ziyade Kur'an'ın oluşum tarihinde ona inananlar açısından ve kutsal kitapla ilişkileri bağlamında bu konunun irdelenmesi gerekir. Kaldı ki ilk dönemlerde Kur'ana yaklaşımlar bir metin düzeyinde olmayıp metnin ötesini aşan durumları kapsıyordu. Kur'an inananların kimliklerini sağlamlaştıran ve bu kimlik üzerinden mesajını insanlara ulaştırmaktaydı. Bilindiği gibi Araplar için çöl şartlarında şiirin önemli bir işlevi vardı. Ailede ve kabilede bir şairin bulunması Arap insanı için çok önemliydi. Şiir de kabilenin bir anlamda yaşam şeklini ortaya koyan hayatın ayrılmaz bir parçasıydı. Bu anlamda Kur'an'ın ortaya çıktığı dönemde bu verilerin dikkate alınması, Kur'an'la muhataplarının ilişkileri açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Kur'an bu açıdan Arap insanının selikasına ve zevkini en üst mertebeye içinde barındıran bir yapıda olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Kur'an'ı Arapların

153 Searle, *Söz Edimleri*, Sunum, s.20.

154 Searle, *Söz Edimleri*, s.23.

155 Vardar, *Dilbilimin Temel İlke ve Kavramları*, s.52-53.

156 Ricouer, "Anlamlı Eylemi", s.29.

içinde yaşadıkları kültürden, dilden ve kimlikten ayırmak mümkün değildir.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için dilde ve mantıkta kullanılan iki kavramın haber ve inşa kavramlarının dikkate alınması gerekir. Haber ve inşa kavramları bir dilde bulunan ifade biçimlerinin veya hitap şekillerinin ayrımıyla ortaya çıkan bir kavramlaştırmadır. Haber cümlesi içinde sözün doğru ve yalan olma ihtimali olan cümle olarak tanımlanmaktadır. Veya sözü söyleyen kimseye o bu sözünde doğrudur veya yalancısıdır denilebilecek her kelama haber adı verilmiştir. “Zeyd ayağa kalktı” veya “Zeyd ayağa kalkmadı” ifadeleri sözü söyleyen kimseye bu sözünde doğrudur veya yalancısıdır denilebilecek ifade biçimleridir. İnşa cümlesi haber cümlesinin tersine doğru ve yalan ihtimali olmayan cümle olarak tanımlanmıştır. Başka bir tanımda ise inşa cümlesi manası lafzına mukterin olan cümle olarak tanımlanmıştır. İnşa cümlesi kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. İstek anında bulunmayan bir şeyin yapılmasını gerektiren inşa, talebî inşa olarak görülmüştür. Emirler, nehiyeler, soru, nida ve temenni bildiren cümleler bu türden cümlelerdir. Bir istek bildirmeyen veya bir isteğe delalet etmeyen inşa cümleleri ise telebî olmayan inşa olarak görülmüştür. Bir konuda taaccup etmek, bir kimseyi övmek, yermek, herhangi bir konuda yemin etmek umut bildiren ifade biçimleri, sözleşmelerde kullanılan ifade biçimleri bu türden inşa cümlelerine girmektedir.¹⁵⁷ Görüldüğü gibi inşa cümlesi yerine göre soru, cevap, emir, temenni, nida, taaacup, kızgınlık içeren cümlelerden oluşmaktadır. Bu çeşit cümle biçimi genellikle performatif cümle olarak adlandırılmaktadır. İsminden de anlaşıldığı gibi bu ifade biçimleri muhataba bir yaptırımda bulunmayı vadeden ifade biçimleridir. “Ey Yahya! Kitaba sımsıkı sarıl,”¹⁵⁸ “Namaz kılanların vay haline,”¹⁵⁹ “Ölçüde ve tartıda hile yapanların vay haline,”¹⁶⁰ “Tan yerinin ağarmasına andolsun,”¹⁶¹ “Ey örtünüp bürünen Peygamber,”¹⁶² “Ebu Lehebin elleri kurusun,”¹⁶³ Ey Muhammed! Onların söylediklerine karşı sabret,”¹⁶⁴ vermiş olduğumuz ayetler yerine göre soru, taaacup, kızgınlık, nehy, yemin, muhataba manevi destek vermeyi amaçla-

157 Bkz. Haber ve İnşa ayrımı için Taşköprizade Ahmed Efendi, *Mevzuatu'l-Ulum*, İkdam Matbaası, İstanbul 1313, II/138-139; Suyuti, *el-İtkan*, II/164-165; Bolelli, *Belağat-Kur'an Edebiyatı*, s.151,183; İbn Hişam el-Ensari, *Şerhu şüzuru'z-zeheb*,s.31-32.

158 19.Meryem,12.

159 107.Mâ'ün,4.

160 83.Mutaffin,1

161 89.Fecr,1.

162 73.Müzzemmil,1.

163 111.Tebbet,1.

164 38.Sâd,17

yan ifade biçimleridir. Bu gibi ifade biçimlerine Kur'an'da hemen hemen her yerde rastlamak mümkündür. Aslında Kur'an'da ihbari ifadeler bulunsada inşaî ifadeler daha fazla yer almaktadır. Bu açıdan Kur'an dilinin inşaî bir dil olduğu söylenebilir. Kur'an'da geçen sorular ve bu sorulara verilen cevaplar, nida edatları muhataba verilen birtakım emir ve nehiyeler, muhatapta kızgınlık, sitem, temenni gibi duygular bildiren cümlelerin varlığı bunu doğrulamaktadır. Yani muhatabın davranış ve duygularında değişiklik yapmayı amaçlayan ifade biçimleri inşaî olarak değerlendirilebilir. Dikkat edilirse bu ifade biçimlerinde karşıda kendisine konuşulan bir muhatabın varlığı gerekli olmaktadır.

Kur'an'ın dil yapısında bu saydığımız özelliklerin bulunması esasında Kur'an dilinin işlevsel bir yanının olduğunu göstermektedir. Kur'an salt cümle düzeyinde kalmayıp insanları tümce düzeyinin ötelere götürerek etkilemek ve onları eyleme götürmeye çalışan bir metin olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle Kur'an'da sık sık iman ve salih amelin bir arada zikredilmesi¹⁶⁵ bu bahsettiğimiz düşünceye desteklemektedir. Bu ayetlerin birisinde "Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak iman edip salih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka."¹⁶⁶ Bu ayette insanın kayıp içerisinde olduğu, ancak Allahı tasdik edip birleyenlerin, Allahın birliğinde ve O'na itaat konusunda kararlı olanların, salih amel işleyenlerin, O'nun farzlarını yerine getirenlerin, kötülüklerden sakınanların kayıp içerisinde olmadıkları dile getirilmektedir.¹⁶⁷ Bu gibi ayetlerde söylenen sözlerle muhatapların belli bir eyleme götürülmesi, eylemlerin iman ve salih amel doğrultusunda gerçekleştirilmesi istenmektedir. Kur'an bu sözü söylemekle yetinmeyip, muhataplarından bazı davranışlarda beklemektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın bütününde söz ve eylem bir arada olan, belli bir sözcelemde bulunulurken, aynı zamanda muhataplardan belli yaptırımlarda bulunmayı amaçlayan bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan Kur'an'ın hemen hemen bütün ifade biçimlerinde işlevsel bir boyut göze çarpmaktadır. Bilindiği gibi Kur'an bize hem sözlü hem de yazılı yoldan gelerek, yanlış işitme ve yanlış yazımdan kaynaklanacak hatalardan salim bir şekilde gelmiştir. Bu açıdan Kur'an metnine sadece yazılı bir metin olarak değilde aynı zamanda sözlü bir metin olarak bakılmasını gerektirmektedir. Turan Koç'un'da belirttiği gibi Kur'an'ın dil ve söylemi bilimsel veya felsefî bir söylemden farklı olarak, muhataplarını, atıfta bulunduğu konulardan uzaklaşmasına pek im-

165 Bu konuda bazı ayetler için bkz. 2.Bakara, 62; 5.Maide, 69; 18.Kehf, 88.

166 103.Asr,1-3.

167 et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, XII/685.

kân tanımaz. Yerinde bir ifadeyle Kur'an, onu okuyan ve anlamaya çalışanlardan kendisine katılmalarını talep eder. Bu açıdan Kur'an dili de, şiir dilinde olduğu gibi biçim ve öz ayrılmazlığını içinde barındırmaktadır. Nasıl ki şiirin anlamını *söyleyişten* ayırmak mümkün değilse aynı durum Kur'an dili içinde geçerlidir.¹⁶⁸ Kur'an kendisinin bir "nesne" gibi anlaşılıp yorumlanmasını istemez. Aksine muhatabın kendisine katılmasını, onunla beraber hareket etmesini talep eder. * Çünkü ilk dönemlerde Kur'an'ın algılanması, onun yaşanması ve hayata uygulanması anlamlarına gelmekteydi. Ayrıca Kur'an'ın içeriğini yaşanan hayattan ayırmak mümkün değildi. Bunu doğrulayan en önemli delillerden biri Kur'an'ın insanları imana çağırıp, birbirlerini iyilikte yarışmaya davet etmesidir.

Kur'an'ın kendisi için kullandığı bazı nitelemeler, bize bu konuda bazı açılımlar sağlayabilir. Kur'an'ın insanlar için bir hidayet ve öğüt olduğu, hatırlatma olduğu, bir uyarı olduğu¹⁶⁹ şeklindeki nitelemeleri şüphesiz bizim duygularımızı, düşüncelerimizi, davranışlarımızı belli bir ufukta birleştirip, etkileyip yönlendirmeyi amaçlayan ifade biçimleridir. Kur'an'ın bu gibi ifadelerine -buna ifade demek belki doğru olmayacaktır; çünkü bunlar dilsel olmayan birtakım süreçlerdir. Bunlar muhatabı etkilemeye dönük ve muhataplardan bazı davranışların yerine getirilmesinin beklendiği- deyim yerindeyse *etkisöz* olarak bakılabilir. Dolayısıyla;

Kur'an'ı anlamak onun topyekün dünya görüşünü anlamaktan geçer. Onun kullandığı dil ve üslup bizi bu dünya görüşüne yükseltmeyi amaç edinen bir söz, kelam ya da hitaptır. Dolayısıyla, onun ifadelerini sıradan olgu ve olaylar düzeyinde kalan bir uyaran-tepki nedenselliği bağlamında, ya da göndermede bulunduğu salt dış dünyaya ait nesne, durum ve olaylar hizasında anlamak, bir yerde onu hiç anlamamakla aynı kapıya çıkar.¹⁷⁰

Söz-eylem kuramı bir cümlemin salt ifade edilmesi ile söylediği şey ile belli bir iletişim ortamında anlattığı şey arasında yaptığı ayrım, anlamın daha farklı boyutlarının yakalanması bakımından önem kazanmaktadır.¹⁷¹ Kur'an tarihin belli bir döneminde o dönemin somut tarihi ve toplumsal gerçekliğine atıfta bulunan mesajlar bütünü çerçevesinde Arapça olarak inmiştir. Onun bu somut tarihi ve toplumsal gerçekliklere yaptığı göndermeler salt zihni ve teorik düzeyde olmayıp hitap seçtiği insanların hayatlarını dü-

168 Koç, "Şiir Dili", *Hece-Türk Şiiri Özel Sayısı*, 53-54-55, Ankara 2001, s.242.

* Rablerinden korkanların derilerinin gerginleşmesinden, derilerin ve kalplerin Allahı zikretmekten dolayı yumuşamasından (39.Zümer,23), Allah'ın anılmasından dolayı kalplerin ürpermesinden (22.Hac,35) bahseden ayetlerde bunu görmek mümkündür.

169 3.Al-i İmran,138; 2.Bakara,2; 36.Yasin,69; 38.Sa'd, 87 vb.

170 Koç, "Kur'an Dili", s.29.

171 Koç, "Kur'an Dili", s.24.

zenlemeyi gaye edinen ve bunu yaparken birtakım eleştiri uyarı ve teşvik gibi hayatın çeşitli boyutlarını anlatmayı hedef alan bir iletiler bütündür. Kur'an bu uyarı, müjdeleme, güven verme gibi Arapça'nın günlük konuşma dili olarak taşıyabileceği imkânları en iyi şekilde kullanarak iletmektedir. Bu bakımdan Kur'an bir kitap olduğu kadar aynı zamanda bir hitap olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷² Aslında Kur'an sadece anlaşılmasını değil aynı zamanda yaşayanlardaki veya ona muhatap olanların hayatlarındaki etkilerini de görmek istemektedir.¹⁷³ Kur'an tarihte sadece bir söz olarak ortaya çıkmayıp aynı zamanda Kur'an'a muhatap olanları belli bir tutum takınmaya teşvik eden, öğütler veren, sadece okunan bir metin olmaktan başka özellikler sergileyen bir hitap olarak bakılmalıdır. Bu açıdan Kur'an'ın ne söylediği kadar, nasıl ve niçin söylediğinin de iyi anlaşılması son derece büyük bir önem arz etmektedir. Kur'an muhataplarından sadece anlaşılmasını değil, onlarda söylenenlerin insandaki, yani "yaşayanlardaki" etkilerini de görmek istemektedir.¹⁷⁴

Kur'an vahyine ilk muhatap olanlar bakımından bir anlamda söz ve eylem veya söz ve uygulama beraber olmuştur denilebilir. Peygamber bazen ayetleri bizzat uygulayarak ve çevresindekileri nasıl olması gerektiğini göstererek ayetleri açıklamıştır. Dolayısıyla söz ve eylem bir arada olmuş olup bunun örnekleri hakkında Peygamberin ameli olarak Kur'an'ı tefsir etmesi gösterilebilir. Aslında Peygamberin sünneti olmadan Kur'an metninin anlaşılamayacağı söylenebilir. Peygamberin ameli olarak Kur'an'ı yaşaması Kur'an metnini tamamlayan bir unsur olarak görülebilir. Çünkü sünnet Kur'an'ın bazı kapalı yerlerini açıklamaktadır. Namazın nasıl kılınacağı, zekatın kimlere ve ne şekilde verileceği vb. konularda Peygamberin sünneti açıklayıcı olmuştur. Ayrıca sık verilen örneklerden biri olan Hz. Aişe'ye Peygamberin ahlâkından ve davranışları hakkında soru soranlara "siz Kur'an okumuyormusunuz Peygamberin ahlakı Kur'an" şeklinde cevap vermesi Peygamberin kendi hayatında Kur'anı uyguladığını göstermektedir. Yine Peygamberin ümmeti için en iyi örnek olarak takdim edilmesi onun Kur'anı en iyi şekilde yaşayan ve bu hayatıyla kendisinden sonra gelenlere örnek olması amaçlanmıştır. Bütün bunlar da gösterir ki Kur'an metni salt metin düzeyinde bir metin olmayıp aynı zamanda muhataptan belli davranışlarda bulunmasını istemektedir. Özellikle ilk dönemlerde ilim anlayışına bakıldığı zaman ilim-amel ilişkisinin beraber ele alındığı görülür.

172 Koç, "Kur'an Dili", s.25.

173 Koç, "Kur'an Dili", s.26.

174 Koç, "Kur'an Dili", s.26.

“İlim olmasaydı amel istenmezdi, şayet amel olmasaydı ilim istenmezdi” gibi sözlerde ilmin boş bir uğraş olmadığı, amele dönük bir çaba olduğu dile getirilmektedir.¹⁷⁵

Hasan el-Basri’den gelen bir rivayete göre “Kur’an kendisiyle amel edilmesi için indi”¹⁷⁶ şeklindeki sözlerden de anlaşılacağı gibi, Kur’an muhataplarından sadece kendisinin okunan ve dinlenen bir metin olarak görülmeyp, aynı zamanda belli bir tutum almaya ve birtakım ahlaki davranışlar geliştirmeye dayalı bir metin olarak görülmesini de istemektedir. Vahyin inzal sürecinde sahabe tarafından bir ayet indikten sonra o ayetin iyice öğrenilip yaşanılan hayata tatbik edilmeden, başka sure ve ayetlerin tatbikine geçilmemesi bu bahsettiğimiz düşünceyi destekler mahiyettedir.¹⁷⁷ Bundan dolayı Sahabe bir surenin ezberlenmesi için uzun müddet çaba sarfediyordu. Gelen rivayetlerde İbn Ömer’in Bakara suresini ezberlemek için tam sekiz sene çabalamasından bahsedilmesi bu hassasiyeti göstermesi bakımından anlamlıdır. Özellikle “...Kur’an’ı hiç düşünmüyorlar mı?...” gibi ayetlerde Sahabenin kelamın düşünülmesinin manasını anlamadan mümkün olmadığı tarzındaki yaklaşımları Kur’an’ın sadece okunan değil aynı zamanda üzerinde düşünülen ve bu düşüncenin belli bir pratiğe dönüşmesi gerektiğini ima etmektedir.¹⁷⁸

Sonuç olarak Kur’anı diğer metinlerden ayıran özelliklerden biri, belki de en önemlisi Kur’an dilinin yaptırımı olan bir dil olmasıdır. Kur’an muhataplarından sadece okunmasını değil aynı zamanda ona katılmasını, onunla amel edilmesini talep eder. Kur’an’da her ne kadar ihbarî ifadeler bulunsada genellikle inşaî bir dil kullanmaktadır. Böyle bir dil kullanılması Kur’an dilini diğer ifade biçimlerinden büyük ölçüde ayırmaktadır. Çünkü bu gibi ifade biçimlerinde yerine göre kızgınlık, şaşkınlık, azarlama, teselli cesaretlendirme gibi muhatapları dikkate alan ifade özellikleri yer alır.

175 “Söz kalpten çıkarsa kalbe tesir eder, şayet dilden çıkarsa bu söz kulaklardan öteye gitmez” gibi sözlerde bu durum hissedilmektedir. İbn Kuteybe, *Uyunu’l-Ahbar*, II/125.

176 İbn Kuteybe, *Tev’ilu Müşkil’il-Kur’an*, s.148.

177 Bu konuda gelen rivayetlerde ayetlerin öğrenilmesi ve ameli (hayata tatbiki) beraber yürütülen bir çaba olarak görülmektedir. Birisi on ayet öğrenip anlamlarını bilmeden ve onlarla amel etmeden bu ayetleri geçmedikleri veya “Kur’an’ı ve onunla amel etmeyi beraber öğrendik” şeklindeki haberlerde bu durum açıkça görülmektedir. Bkz. İsmail b. Kesîr ed-Dımaşkî, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, Mektebetü’l-Menar, Ürdün 1990, I/4.

178 es-Suyuti, *el-İtkan*, II/389.

SONUÇ

İçinde yaşanan kültürlerin ve dillerin insanların düşünce sistemlerine etkileri kaçınılmazdır. Kültür ve dil arasında ortak bir etkileşim, birbirini belirleme söz konusudur. Konuşulan bir dili içinde yaşanan kültürden ayırmak, kültürü ve dili ayrı düşünmek söz konusu değildir. Kültür dili, dil de kültürü bir ölçüde karşılıklı olarak etkileyip biçimlendirmektedir. Bir toplum hakkında yeterli bilgimiz olmasa da toplumun dil verilerine bakarak o toplumun kültürü, yaşayış biçimi, gelenekleri hakkında yeterli bilgilere ulaşmak ve bunun üzerinden bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Bu açıdan konuşulan diller aynı zamanda bir medeniyetin ve kültürün taşıyıcısıdır. Bilindiği gibi insanlık, tarihin belli bir döneminde konuşmaya başlamış olmasına rağmen yazıyı daha geç dönemlerde keşfetmiştir. Konuşma insanın doğal bir yetisi olmasına rağmen, yazı konuşmanın bir anlamda disiplin altına alınmasına imkân tanımaktadır. Bu açıdan toplum tarafından kullanılan dilsel yapılar toplumda hâkim olan belli bir zihniyetin izlerini taşımaktadır. Dilbilimde temel bir ayrım yapılarak dil, sözlü ve yazılı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sözlü kültür üzerine yaşayan insanlar henüz yazıyı keşfetmeyen, buna bağlı olarak kitabi bir kültüre sahip olmayan toplumlardır. Bu kültür insanların düşüncelerine, geleneklerine, yaşayış biçimlerine doğrudan etkisi olan bir kültürdür. Sözlü kültür ve buna bağlı olarak sözlü dil yazılı kültürden bazı farklarla ayrılmaktadır. Sözlü kültür kendisini şiirlerle, söylencelerle ve anlatılarla ortaya koymaktadır. Bunlar aynı zamanda sözlü kültürde yaşayanları betimleyen, onların hayatlarını içine alan unsurlardır. Sözlü kültürlerde şiirler, söylenceler, kayıt imkânının az veya hiç olmamasından dolayı ezberlenerek korunmaktadır. Ezberin daha rahat yapılabilmesi için söylenecek sözlerin ritmik özellikler taşıması gerekmektedir. Ritimsel özelliklerin yanı sıra hafızaya yardımcı olabilecek kalıplar, kümeleme, eklemli ve bol tekrarlı anlatılar sözlü kültürlerde vazgeçilmez unsurlardır. Ayrıca karşılıklı muhatapların bulunması dilin daha somut, duygulu, coşkulu olmasına yol açmaktadır. Yazılı kültürler metnin yönlendirdiği bir kültür olmasından dolayı sözlü kültürlerden bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Sözün yazıyla sabitlik kazanması daha eleştirel ve soyut düşüncenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Yazılı kültürle beraber kayıt imkânlarının çoğalması sonucunda hafızanın gücü bir ölçüde zayıflamıştır. Artık uzun uzun deyişlerin ezberlenmesine gerek kalmamıştır. Yazının ortaya çıkmasının en önemli sonuçlarından biri, yazının herkes tarafından okunması, kamuya ait olması ve evrensellik kazanarak kendine yeni muhataplar bularak kendi referans çevresini oluşturmasıdır. Ayrıca nesnel anlamda yazının görülebilmesi yazı üzerinde birtakım yorumların ve eleştirilerin yapılabilmesi mümkün olmaktadır. Bu anlamda yazı ve eleştirel düşünce arasında bir paralellik kurulabilir. Sözlü hitap durumunda söz muhataplarıyla sınırlıyken, yazıda görünmez muhataplar söylemin hedefi haline gelir. Dolayısıyla yazının okuyan herkese seslenen bir özelliği vardır. Bunun yanı sıra sözlü

bir hitap işitmeye dayalı, ritmik, bol tekrarlı, dilbilgisi bakımından kuralsız, dinamik, insan sesini jest-mimiklerle gösterebilen yerine ve muhatabına göre sesin vurgulu söylenmesine imkân tanıyan özellikler sergiler. Yazılı dil dilbilgisi kurallarının etkisinde olmasından dolayı birtakım grafiksel özelliklerle beraber daha soyut, kusursuz ve görmeye dayalı bir dil olduğu söylenebilir.

Kur'an vahyi de tarihin belli bir döneminde belli bir dili konuşan, bu dil üzerinde uzlaşının hâkim olduğu ve yaşam biçimleri bu dil etrafında şekillenen Arap toplumuna vahyedilmiştir. Kur'an metni açısından bakıldığında, Kur'an kendisinin Arapça bir dil kullandığını ve vahyin de bu dil üzerinden şekillendiğini vurgular. Bilindiğı gibi Kur'an yirmi küsur yıl içerisinde toplumsal talep ve ihtiyaçlara göre nazil olmuş olan bir kitaptır. Her ne kadar vahyin kaynağı ilahi olsa da kullandığı dil ve konuştuğı toplumun beşeri düzlemde olduğu ve vahyin o toplumun dilsel kalıp ve düşünüş tarzlarıyla şekillendiğı söylenebilir. Aslında Kur'an'da sık sık dile getirilen Kur'an'ın Arapça indirildiğini söyleyen ayetler, mesaj dilinin bu kültüre bağımlı olduğunu göstermektedir. Bu ise mesaj dilinin Arapça'nın bütün inceliklerini ve özelliklerini üzerinde taşıdığı anlamlarına gelmektedir. Özellikle ilk dönemlerde Kur'an tartışmalarının dil üzerinden yapılması, Kur'an'ın anlaşılmasında kullanılan dilin önemli olduğunu göstermektedir. Kur'an öncesi dönem bilindiğı gibi büyük ölçüde sözlü kültürün hâkim olduğu ve bu kültürün hayatın hemen hemen bütün alanlarında kendisini ortaya koyduğı bilinen bir durumdur. Arapların diğeri çağdaşları gibi sözlü kültür içinde yaşadıkları ve büyük ölçüde hayat biçimleri bu kültür içinden şekillendiğı tarihen bilinen bir durumdur. Araplar arasında sözlü kültüre ait unsurların -şiir, hitabet, bol sayıda ahbara ve söylenceye sahip olmaları- bu bahsettiğimiz düşünceyi desteklemektedir. Ayrıca Arapların ümmi bir toplum olarak nitelendirilmeleri şüphesiz okuma-yazma konusunda yetersiz olmalarını ifade eder. Bunun yanı sıra ümmi kelimesi kitabi veya metnin yönlendirdiğı bir kültüre sahip olmamayı da ifade etmektedir. Bunu gerek Kur'an ifadeleri gerekse birtakım tarihi veriler doğrulamaktadır. Araplar tarafından ilk dönemlerde yazı karşısında olumsuz bir tavrın geliştirilmesini, hayatlarının büyük ölçüde sözlü kültür içinde şekillenmesine ve yazıyla yeni tanışmalarına bağlayabiliriz. Hayatlarında ve bilgilerin aktarılmasında hafızanın bu denli önem taşıdığı bir toplumda yazıya karşı olumsuz bir tavrın geliştirilmesinin normal karşılanması gerektiğini düşünüyoruz. Özellikle sözlü kültürlerde metin tarafından belirlenen bir kültürün olmaması insanların yaşayış ve düşünüş biçimlerine etkileri söz konusudur. Bilgilerin çoğı zaman ezberden nakledilmesi hafızanın önemini arttırmaktadır. Buna bağılı olarak ezbelenecek bilgilerin ritimli olması, bol tekrarlı olması, karşılıklı iletişim ortamının bulunmasından dolayı ifadelere mücadeleci bir üslûbun hâkim olması söz konusudur. Ayrıca görsel bir metnin olmadığı durumlarda işitmeye yapılan vurgular epey fazladır. Bundan dolayı tarihsel bir tecrübe olarak Kur'an'ın aktarılması ve ezber-

lenmesi işitsel bir tecrübe olarak devam etmiştir.

Kur'an metninin bu dönemde ortaya çıkması ve Kur'an'ın önce bir sözler toplamı olması ve daha sonra yazıya geçirilmiş olması Kur'an'ın anlaşılması için sözlü ve yazılı dil ayrımının ne kadar önemli olduğunu bize göstermektedir. Sözün yazıyla sabitlik kazanması sözlü dilde bulunan bazı özellikleri tam olarak yansıtmamaktadır. Sözlü dilde bulunan konuşan kişinin jestleri, mimikleri yazılı bir dilde ancak noktalama işaretleriyle giderilmeye çalışılmaktadır. Kur'an'ın metin yapısı ise bu sözlü kültür içinde şekillendiği muhakkaktır. Kur'an-ı Kerim'de bol sayıda nida edatının bulunması, geçmiş milletlere ait birtakım söylemler ve anlatıların bulunması, özellikle Mekki surelerin sonlarında ritmik bir özelliğin bulunması, Kur'an metninin sözlü kültür ve buna dayalı olarak sözlü unsurlar taşıdığı anlamına gelir. Burada şunu belirtelim ki Kur'an'ın Mekki sure yapısıyla, Medeni sure arasında belli bir üslup farkının olmasıdır. Mekki sureler daha kısa ve ayet sonlarının ritmik bir özellik taşımasına rağmen, Medeni surelerde daha uzun ayetler yer almaktadır. Mekki surelerde bulunan ritmik yapının Medeni surelerde yavaş yavaş kaybolduğu hissedilmektedir. Bu ise ilk dönemlerde mesajın daha çok Allah'ın varlığını ve birliğinin kabul ettirmeye dönük olan Kur'an'ın çarpıcı anlatısına bağlanabilir.

Kur'an sözlü kültür içinde yaşayan Araplara gelmesinden dolayı ifadelerinde ve üslubunda sözlü kültüre ve sözlü dile ait unsurlar taşıması gayet olağan bir durumdur. Kur'an-ı Kerim'de dikkatli bir okuyucu hemen farkına varacaktır ki isimler veya zamirler yerine daha çok işaret edici bir anlatım benimsenmiştir. Ayrıca zaman zarfları, mekân isimleri açık bir şekilde verilmeyip muhatapların bildikleri bir sıfatla "o gün", "bugün", "iki kent" veya başka bir ifadeyle temas edilmiştir. Bilindiği gibi bu konu Ulu-mu'l-Kur'an eserlerinde mübhemat olarak isimlendirilmiştir. Bu ifade biçimleri daha çok muhatapların varlığını ve bilgisini gerektiren anlatım biçimleridir. Bunlar özellikle yazılı Kur'an hitabına maruz kalan okuyucular için belirsiz anlatımlardır. Aynı zamanda sözlü hitap durumunda bir söz dışı bağlamın varolması sözü tamamlayıcı bir işlev görmesine ve dilin referansının belirlenmesine katkıda bulunur. Kur'an hitabında yer alan diğer bir unsur da yeminlerdir. Tarihten beri sözlü kültür ortamında yaşayan ve düşünce biçimleride bu kültür üzerine şekillenen Arap toplumunda bir sözlü kültür özelliği olarak muhatabı ikna etmeye dönük olarak yeminlere başvurulmaktaydı. Araplara yabancı olmayan ve hayatlarında önemli bir yer tutan yeminleri Kur'an, bir üslup özelliği olarak kullanmıştır. Tarihten gelen bir unsur olarak yeminler, yasaların ve yazılı hukukun olmadığı ortamlarda karşılıklı güven ve huzurun sağlanması için başvuru sözel uygulamalardır. Kur'an'ın üslup olarak dikkat çeken diğer bir özelliğide tekrarların bulunmasıdır. Özellikle sözlü kültürlerde yazının az bilinmesi ve kayıt malzemelerinin yetersiz olması gibi nedenlerden dolayı bilgiler ezberden nakledilir. Sözlü dil kullanımlarında tekrar hem mesajın yerleşmesi hem de söylenen sözlerin hafızada tutulmasını kolaylaştırır.

ran önemli bir üslûptur. Kur'an'ı yazılı bir metin olarak tasavvurun sonucu olarak Kur'an'da yer alan tekrarları usandırıcı ve kusur olarak görmek, Kur'anı ait olduğu kültür içerisinde anlamamak ve metnin oluşum sürecini gözardı etmekle eşdeğerdir.

Kur'an hitabını sözlü kültür ve dil açısından değerlendirmemize imkân veren özelliklerden biri olan hazf, bağlamın muhataplar tarafından bilinmesi durumlarında başvurulmuş önemli bir özelliktir. Çünkü canlı konuşma ortamlarında sözün dışında bulunan bazı unsurlar- yerine göre başın sallanması, bir şeye işaret edilmesi vb.- sözün zikredilmesine gerek kalmadan sözün anlaşılmasını sağlarlar. Veya bazı durumlarda muhatapların bilgisinde olan bazı sözler gerek duyulmayarak hazfedilebilir. Yazılı Kur'an metninde eksik gibi algılanan cümleler aslında ilk muhatapların zihinlerinde tamamlanmış bir halde bulunmaktaydı. Dolayısıyla hazf, hakkında bilgi sahibi olunan anlatımlarda ve bağlamın bilinmesi halinde yapılabilen önemli bir sözlü kültür özelliğidir. Kur'an'da yer yer hazf üslûbunun kullanılması büyük ölçüde muhatapların birçok konu hakkında haberdar olmalarına ve dilbilgisi kurallarına göre dilin şekillenmemesinden kaynaklanmaktadır. Arapça'nın dilbilgisi kuralları Kur'an'ın oluşum tarihinden sonra gerçekleşmesi bunu doğrulamaktadır.

Nüzul döneminden sonra yaşayan ve tamamlanmış, mushaf haline getirilmiş bir Kur'an metniyle karşılaşan muhataplar açısından birtakım anlam boşluklarının olması doğal bir durumdur. Şöyle ki sözlü hitap durumunda veya karşılıklı iletişim ortamlarında fazla bir anlam sorununun ortaya çıkması mümkün gözükmemektedir. Peygamberin vahiy ortamında gelen ayetlerle ilgili çok az yorum yapması veya sorulan sorular üzerine bazı açıklamalar yapması Peygamberin sağlığında Kur'an'ın çok az bir bölümünü tefsir ettiğini gösterir. Bunu izleyen Sahabe döneminde tefsir faaliyetinin Peygamberin yapmış olduğu tefsirle aşağı yukarı sınırlı olması muhatapların çoğunun hayatta olmasına bağlanabilir. Kur'an'ın mushaf halini alması ve tabii bağlamdan uzaklaşıldıkça yorum ve tefsir faaliyetinin artması söz konusu olmuştur. Çünkü hitap durumunda seçilen muhataplar, nesneler, anlatımlar bulunulan çevreyle ilgilidir. Bizim anlamaya çalıştığımız durum ise yazılı metnin ötesinde ki anlamı kavramaktır. Sözlü kültür içinde şekillenen ve sözel unsurlar taşıyan Kur'an metninin ilk muhataplarıyla kurmuş olduğu ilişki ve buna dayalı olarak gelişen anlama biçimiyle daha sonraki muhataplarıyla kurmuş olduğu anlama ilişkisi farklıdır. Çünkü Kur'an vahyi, ilk muhataplarının çeşitli soru ve sorunlarına bir cevap mahiyetinde olan canlı bir söz olmasına rağmen, daha sonraki muhataplar açısından yazılı bir Kur'an metninden bahsetmek mümkündür. Yazılı Kur'an metni de olayların hepsini bize yansıtmamaktadır. Bu açıdan Kur'an'la ilişkide bulunan muhataplar açısından açıklanması gereken bazı unsurların varlığı dikkat çekmektedir. Aslında Ulu-mu'l-Kur'an eserlerinde açıkça belirtilmesede, sözlü Kur'an hitabının yazıya geçirilmesiyle ortaya çıkan birtakım anlam boşluklarının giderilmeye çalışıldığı gözlemlenmekte-

dir. Bu eserlerde tekrarların, yeminlerin, mübhemlerin, nida edatlarının, hazf vb. konuların Kur'an'da bulunma nedenleri konusunda bazı açıklamalarda bulunulması ve belli bir tasnife tutulup incelenmesi, Kur'an'ın yazılı metin formuyla sözlü metin formu arasında ortaya çıkan anlam farklılaşması olduğu söylenebilir. Özellikle esbab-ı nüzul gibi disiplinlere, sözün bağlamını anlamaya ve yeniden oluşturmaya çalışan disiplinler olarak bakılabilir.

Kur'an'ın yazılı bir metin yerine sözlü bir metin olarak okunması ve anlaşılması Kur'an üzerine yapılan bir takım eleştirileri bertaraf edebilir. Bilindiği gibi Kur'an metnine yönelik olarak ortaya atılan birtakım iddialar söz konusudur. Bu iddiaların başında Kur'an kompozisyonunun dağınık olması, ayetler ve sureler arasında ilişkinin olmaması, kronolojik olarak düzensiz olması, yeminlerin, tekrarların, çelişik gibi görünen ifadelerin bulunmasıdır. Ayrıca tamamlanmış bir metinde nasih-mensuh'un yer alması bir kusur olarak değerlendirilmektedir. Bu eleştirilerde Kur'an gibi bir metinde yer yer tekrarların olması, çelişik gibi gözüken ifadelerin varlığı ilk muhataplar tarafından herhangi bir kusur olarak algılanmayıp, yazılı bir metinle karşı karşıya gelen muhatapların karşılaştığı birtakım sorunlardır. Peygamber döneminde ve bunu takip eden yakın dönemlerde Kur'an üzerinden fazla bir tartışmanın yapıldığına dair haberlere rastlamak mümkün değildir. Bu ise ilk dönemlerde Kur'an'a yazılı bir metin muamelesi yapılmadığını gösterir. Yani ilk muhataplar tarafından gündeme getirilmeyen fakat daha sonra gelen muhataplar tarafından tartışılan nasih-mensuh, mübhemat, yeminler, tekrarlar, hazf, müşkil ve müteşabih gibi konular Kur'an metninin dönüşümüyle ilgili konulardır. Dolayısıyla vahyin inzal sürecinde Kur'an'a bir kitap muamelesi yapılmadığı açıktır. Bunu birtakım tarihi veriler desteklemektedir. İlk dönem vahye muhatap olanlar açısından Kur'an, okunan işitilen ve buna dayalı olarak algılanan bir sözler toplamından başka bir şey değildi. Kur'an'ın bu işitsel tecrübesi ve sözel boyutu günümüzde de devam ettirilen önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle günümüzde hafızlık geleneğinin güçlü bir şekilde devam ettirilmesi ve gerek ritüellerde gerekse diğer birtakım toplumsal törenlerde Kur'an'ın sözel boyutunun canlı bir şekilde yaşatılması söz konusudur.

Bu açıklamalardan sonra Kur'an hakkında şunlar söylenebilir. Kur'an şu anda yazılı bir hitaptır. Fakat bu yazılı hitabın arkasında sözlü bir hitap ve karşılıklı konuşma ilişkisi mevcuttur. Bundan dolayı o dönemde yaşayan insanlar için bir anlam sorunundan bahsetmek mümkün değildir. Zira sözün bağlamını ve vahyin tabii bağlamını oluştuyorlardı. Bizim açımızdan ise arkasında sözlü hitabın veya sözlü dil kullanımının var olduğu yazılı bir metin vardır. Bu yazılı hitabın anlaşılabilmesi için metin dışı bağlama ihtiyaç vardır. Sözün olduğu ortamın deşifre edilmesi ve metnin sözün bağlamına yerleştirilmesi gerekmektedir. Geleneğimizde esbab-ı nüzul gibi çalışmaların bu endişeden

doğduğu söylenebilir.

Özellikle günümüz okurları için Kur'an'ın sözel boyutu göz önünde bulundurulması gereken konular arasındandır. Kur'an'ın yazılı bir metin olarak tasavvur edilmesi ve buna göre okunulması Kur'an metnini yanlış anlama ve değerlendirmeye müsait hale getirecektir. Yeri gelmişken salt metin olarak Kur'an'ın okunması veya başka bir deyişle meal üzerinden yorumlanması aslında Kur'an'ı ait olduğu yere koymadan -arkasında ki sözlü kültürün göz önünde bulundurulmaması- bir anlamda Kur'an'ın yanlış anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır. Günümüzde Kur'an'ın anlaşılması için mealin yeterli olduğu konusunda bazı görüşlere bu anlamda katılmadığımızı, Kur'an'ın okunması ve yorumlanmasında arkasında bulunan tarihin, kültürün, geleneklerin, buna bağlı olarak kullanılan dilin bilinmesi Kur'an metninin ait olduğu sistem içinde okunması anlamına gelecektir.

Kur'an'ın okunması ve anlaşılması sadece metin düzeyinde olmayıp okuyucuyu veya yorumcuyu metnin içine çeken bir özelliği vardır. Kur'an muhatabına bir şey söylerken, anlatırken aynı zamanda muhatabını belli bir tutuma ve eyleme yönlendirmektedir. Bazı ayetlerde iman ve salih amelin birlikte verilmesi, muhataplarına bazı tavsiyelerde bulunması, onları eleştirmesi, uyarması, ifadelerinin soyut ve teorik olmayıp yaşayan hayata ait olması Kur'an metninin işlevsel bir metin olduğunu gösterir. Dolayısıyla Kur'an metni diğer metinlerden bu konuda büyük ölçüde ayrılmaktadır.

Bu genel tespit ve değerlendirmelerden sonra, çalışmanın sonuç bölümünü aşağıda ki teklif ve temennilerle bitirmek istiyoruz.

- Aslında İslami kültür alanında yapılan çalışmalarda özelde ise Ulumu'l-Kur'an çalışmalarında her ne kadar adı konulmasa da Kur'an'ın sözel buyutunun göz önünde bulundurulduğu anlaşılıyor. Bu anlamda yaptığımız çalışma bir ilk olmayıp tefsir geleneğine bir katkı denemesi mahiyetindedir. Özellikle kültür tarihi çalışmalarına ağırlık verilmesi, Kur'an'ın oluşum tarihi ve tefsir konusunda yeni yaklaşımların oluşturulmasına zemin hazırlayabilir. Ayrıca Kur'an'ın sadece metin düzeyinde anlaşılması yerine arkasında mevcut olan kültürün, geleneklerin, dilin araştırılması Kur'an ve anlamı konusunda bize yeni açılımlar sağlayabilir. Metnin arkasında bulunan olayların bilinmesi Kur'an hitabının amacını, neyi gerçekleştirmeyi çalıştığını büyük ölçüde ortaya koyacaktır. Bu açıdan metinden yola çıkarak olgulara varmak yerine olgulardan yola çıkarak metne yaklaşmak daha yerinde bir yaklaşım olacaktır. Çünkü Kur'an bir kitap olarak bize olayların detayını vermez. Sadece tarihi olaylara ve olgulara, deyim yerindeyse işarette bulunur. Dolayısıyla Kur'an nesnel anlamda orada duran bir kitap olmayıp kendi tarihiyle bağlantılı olarak ele alınıp değerlendirilmelidir. Böyle bir yöntemle Kur'an tarihine ve tefsirine yaklaşılması Kur'an'ın oluşum tarihinin yerinde tespit edilmesine imkân tanır.

• Genellikle yapılan çevirilerde Kur'an'ın sözlü metin boyutu yani hitabi tarzının göz önünde bulundurulmaması çevirilerin donuk ve yavan kalmasına sebep olmaktadır. Bilindiği gibi Kur'an metninin yazılı haline Mushaf adı verilmiştir. Kur'an'ın Mushaf haline gelmesi belli bir merhaleden sonra olmuştur. Noktalanması, harekelenmesi, kıraat farklılıklarının asgariye indirilmesi, ayet duraklarının konulması, sonradan meydana gelen değişimlerdir. Yazıyla standart hale getirilen Mushaf metninde bu sayılanlara dikkat edilmesi, tercüme çalışmalarında gerekli olan hususlardır. Mushaf metninin arkasında mevcut olan sözlü kültür özellikleri dikkate alınmadığından, metnin sözlü ve duygu yüklü boyutu ele alınmayarak sadece anlam merkezli çeviriler yapılmaktadır. Bu ise Kur'an metninin ilk yapısından uzaklaşılmasına ve Kur'an'ın sadece anlam ileten bir metne indirgenmesine yol açmaktadır. Oysa sözlü bir metinde muhataplar ve zamirler durmadan yer değiştirir, ifadeler yerine göre bazen onaylama bazen de red anlamına gelebilir. İfadeler daha canlı ve coşkulu olabilir. İnsanlarda bıraktığı etki, yazılı bir metinden daha kalıcı ve etkileyicidir. Dolayısıyla Kur'an metninin sözlü boyutu ve yaşayan canlılığı tercümelerde dikkate alınmalıdır. Aslında sadece metin olarak Kur'anı görmek Kur'an'ın anlam ve maksatlarını anlamamak anlamına da gelir. Bu açıdan çeviriler yapılırken Kur'an'ın belli bir tarih ve kültür ortamında vücut bulduğu dikkate alınması gerekli bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Ayrıca belirtilmesi gereken önemli bir konuda genellikle Kur'an'ın bir metin olarak tasavvur edilmesinden dolayı Kur'an metninden doğrudan çıkarımda bulunulmasıdır. Kur'an tasavvurunu sadece metin eksenli oluşturmak ve görmek Kur'an'ın maksatlarını görmemekle eşdeğer bir tutum olduğu söylenebilir. Çünkü Kur'an sadece tarihte olan birtakım olay ve olgulara atıf yapan bu bağlamda atıfsal bir metin görünümündendir. Dolayısıyla Kur'an oluşum ve teşekkül süreciyle bir metin olarak tasvir edilip değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Böyle bir tasvir biçimi Kur'an'ın bir bütün olarak görülmesi ve anlaşılmasını sağlayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdu'l-Baki, Muhammed Fuad, *Mucemu 'l-Müfehres li Elfazı 'l-Kur'ani 'l-Kerim*, Çağrı Yay, İstanbul 1990.
- Ahmet Emin, *Duha 'l-islam*, Beyrut, t.y.
- Akarsu, Bedia, *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.
- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Aksan, Doğan, *Anlambilim*, Engin Yayınevi, Ankara 1997.
- , *Anlambilim-Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin Yay., Ankara 1999.
- , *Cumhuriyet Döneminden Bugüne Örneklerle Şiir Çözümlemeleri*, Bilgi Yay., Ankara 2003.
- , *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990.
- , *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Engin Yay., Ankara 1999.
- Aktaş, Şerif, *Edebiyatta Üslup ve Problemleri*, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- Albayrak, Halis, "Kıraat Sorunu," *Dini Araştırmalar*, c.4, 2001.
- , "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Cilt 32, Ankara 1992.
- , *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay., İstanbul 1992.
- Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fi tarihi'l-arab kable'l-İslam*, b.y.,1993.
- Alpyağıl, Recep, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik-Kur'an-ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler I*, Ağaç Yay., İstanbul 2003.
- Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Yay., İstanbul 2003.
- Altuntaş, Halil- Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, DİB. Yay., Ankara 2001.
- Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H.Doğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995.
- Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumaları*, çev.: M. Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Aslan, Abdulgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.
- Assman, Jan, *Kültürel Bellek*, çev.: Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Mealî*, Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Aycan, İrfan ve Diğerleri, *Apokrif Tarih Yazıcılığı*, Araştırma Yay., Ankara 2003
- Aydın, Hayati, "Kur'an Belağatı Bağlamında Edeb", *İslami Araştırmalar*, c.15, sayı 3, 2002.
- Aysenever, Kübilay, *Collingwood'un Tarih Felsefesi*, İmge Yay., Ankara 2001.

- b.y., 1981.
- Bardakoğlu, Ali, “Kasame,” *DİA*, İstanbul 2001.
- Barry, Sanders, Öküzün A’sı-Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi, çev.: Şehnaz Tahir, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.
- Bell, Richard, *İntroduction to the Qur’an*, The Edinburg Universty Press, Edinburg 1953.
- Benveniste, Emile, *Genel Dilbilim Sorunları*, çev.: Erdim Öztokat, İstanbul 1994.
- Bergue, Jacques, “The Koranic Text: From Revelatin to Compilation” *The Book in the Islamic Word–The Written Word and Communication in The Middle East*, ed. George N. Atiyeh, State University of New York Press, New York 1995.
- Bilen, Osman, *Yorumbilimin Felsefi Temelleri*, Kitabiyât, Ankara 2002
- Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Yay., İstanbul 1989.
- Bolelli, Nusreddin, *Belağat-Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1993
- , *Belağat-Kur’an Edebiyatı*, Rağbet Yay., İstanbul 2000.
- Carlyle, Thomas, *Kahramanlar*, Ötüken Yay., çev.: Behzat Tanç, İstanbul 2004.
- Cerrahoğlu, İsmail *Tefsir Usûlü*, T.D.V. Yay., Ankara 1989.
- , *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988.
- , *Kur’an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1968.
- Chandler, Daniel, “Biases of the Ear and Eye,” <http://www.aber.ac.uk/media/Documents/litoral/litoral1.html>.
- Chartier, Roger, *Yeniden Geçmiş, Tarih-Yazılı Kültür-Toplum*, çev.: Lale Arslan, Dost Yay., Ankara 1998.
- Clanchy, M. T., *From Memory to Written Record*, Oxford; Cambridge, 1993.
- Collinwood, R. G., *Bir Özyaşam Öyküsü*, çev.: Ayşe Nihat Akbulut, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996.
- Condon, John C., *Kelimelerin Büyüülü Dünyası-Anlambilim ve İletişim-*, Çev.:Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar?* Çev.:Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.
- Çağıl, Necdet, *Kur’an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Mukayesesinde Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma Yay., Ankara 2005.
- Çelikkol, Yaşar, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur’an Okuma Esasları*, Aksa Yay., İstanbul 1997.

- Çetin, Nihad M., “Ümmilik” *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B Yay., İstanbul 1993.
- , Nihat M., *Eski Arap Şiiri*, İ.Ü.Yay., Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973.
- Dara, Ramis, *Yazılı Anlatıma Giriş*, Asa Yay., Bursa 2000.
- De Saussure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev.: Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul 1998.
- Demirayak, Kenan-Savran, Ahmet, *Arap Edebiyatı Tarihi-Cahiliyye Dönemi*, Atatürk Üniveristesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1993.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., 3.Bsk. İstanbul 2003.
- , *Vahiy Gerçeği*, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1996.
- Demirci Kürşat, *Hinduizm’in Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret yay., İstanbul 1991.
- Derveze, İzzet, *Asru’n-nebi-Kur’an’a göre Hz. Muhammedin Hayatı*, çev.: Mehmet Yolcu, Yöneliş Yay., İstanbul 1995.
- , *et-Tefsiru’l-hadîs*, Ekin Yay., çev.: Şaban Karataş, İstanbul 1998.
- Dıraz, Muhammed A., *Kur’an’a Giriş*, çev.: Salih Akdemir, Kitâbiyât, Ankara 2000.
- , *En Mühim Mesaj Kur’an*, çev.:Suat Yıldırım, Akçağ Yay., Ankara 1985.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Dupont, Florence, *Edebiyatın Yaratılışı: Yunan Sarhoşluğundan Latin Kitabına*, çev.: Necmettin Sevil, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001.
- Ebu Ubeyde, Mamer el-Müsenna et-Teymi, *Mecazu’l-kur’an*, nşr. M. Fuad Sezgin, Kahire 1988.
- Ebu Zeyd, Nasır Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı (Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri üzerine)*, çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyât, Ankara 2001.
- , “Kur’an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı”, çev.: İsmail Albayrak, *İslamiyât*, cilt 7, sayı 1- 2004.
- el-Alusi, Mahmud Şükrü, *Buluğu’l-edeb fi marifeti’l-arap*, tahk.: Muhammed Behcet el-Eserî, Beyrut t.y.
- el-Amrani, Hasan, “Risale-i Nura Göre Kur’an-ı Kerimdeki Tekrarların Edebi Yönü”, *Kur’anı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım, Risalei Nur Örneği-Uluslararası Bedüzzaman Sempozyumu*, Nesil Basın Yayın, İstanbul 1998.
- el-Ayyaşi, Ebu’n-Nasr Muhammed b. Mesud es-Selemi es-Semerkandi, *Tefsiru’l-Ayyaşi*, Müessesu’l-A’lemi li’l-Matbu’at, Beyrut 1991.
- el-Bağdadi, el-Hatib, *el-Kıfaye fi ilmi’r-rivaye*, tahk.: Ahmed Ömer Hakim, Daru’l-Kitabi’l-Arabiyye, Beyrut 1986.
- , *Takyidu’l-ilm*, tahk.: Yusuf el-‘İş, el-Ma’hedu’l-Firensi, Li’d-Dirayeti’l-

- Arabiyye, Dimeşk 1949.
- el-Begavi, Hüseyin b. Mesud, *Tefsiru'l-Begavi*, Daru Taybe, Riyad 1993.
- el-Belazuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensabu'l-eşraf*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- , *Futuhu'l-buldan*, Müessesetü'l-Mearif, Beyrut 1987.
- el-Beydavî, Kadi Nasıruddin eş-Şirazi, *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, Der Saadet t.y.
- el-Buhârî, Abdullah Muhhamed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, h.1400.
- el-Cabiri, Muhammed Abid, *Arap Aklinin Oluşumu*, *Tekvinu'l-akli'l-arabi*, çev.: İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997.
- , *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Koroğlu ve Diğerleri, Kitabevi, İstanbul 1999.
- el-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Beyan ve't-tebyin*, tahk.: Abdüselam Muhammed Harun, Daru'l-Ceyl, Beyrut t.y.
- , *Kitabu'l-hayavan*, tahk.: Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l-Ceyl, Beyrut t.y.
- , "Risaletu Tafdili'n-Nutk ale's-Samt", *Resailu'l-Cahız -er-resailu'l-edebiyye*, Daru ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 1991.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah-tacu'l-luğa ve sıhahi'l-arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdu'l- Ğafur el-Attar, Beyrut 1984.
- el-Curcani, Abdu'l-Kahir, *Delailu'l-i'caz*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1995.
- el-Curcani, Ebu'l-Hasen, Ali b. Muhammed, *Kitabu't-tarifât*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Cündioğlu, Dücan, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tibyan Yay., İstanbul 1997.
- , *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Kitabevi Yay., İstanbul 1998.
- , "Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", *2.Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996.
- el-Endulusî, İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-veciz fi tefsiri kitabi'l-aziz*, Tah. Abdusselam Abdu's-Şafi Muhammed, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- , *Mukaddimetan fi Ulumu'l-Kur'an*, Tahk. Arthur Jeffery, Mektebtü'l-Hancı, t.y.
- el-Ensari, Cemaluddin İbn Hişam, *Şerhu şuzuru'z-zeheb*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, t.y.
- el-Esed, Nasruddin, *Mesadiru's-şi'ri'l-cahili*, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1988.
- el-Ferra, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Mansur el-Kufî, *Meani'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed Ali en-Neccar, Daru's-Surur, t.y.

- el-Galâyuynî, Mustafa, *Camiu'd-durusu'l-arabiyye*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1982.
- el-Huli, Emin, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev.: Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin, Kitâbiyât, Ankara 2006.
- el-İsfahanî, Ebu'l-Ferec, *Kitabu'l-eğânî*, el-Heyetü'l-Mısriyye, Mısır 1993.
- el-İsfehani, Ragıp, *Müfredat fî garibi'l-kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut 2001.
- el-Kâdi, Abdulfettah, *Esbab-ı nüzul*, çev.: Salih Akdemir, Fecr Yay., Ankara 1995.
- el-Kâsimî, Cemâleddin, *Tefsir İlminin Meseleleri*, çev.: Sezai Özel, İz Yay., İstanbul 1990.
- el-Kelbî, Hişam b. Muhammed b. es-Sâib, *Kitabu'l-Esnam*, tahk.: Ahmed Zeki Paşa, Daru'l Kutubi'l Mısriyye, Mısır 1924.
- el-Kinnevcî, es-Seyyid Muhammed Sıddık Han, *el-Bulğa fî usûli'l-lûğa*, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 1988.
- el-Kurtubi, Muhammed b. Ahmet b. el-Ensari, *el-Cami' li ahkami'l-Kur'an*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1986.
- Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, çev.: Husamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul 1998.
- el-Makdisi, Ebu Şame, *el-Mürşidu'l-veciz*, tahk.: Tayyar Altıkulaç, T.D.V. Yay., Ankara 1986.
- el-Mevdudi, Ebu'l Ala, *Tefhimu'l-kur'an*, çev.: Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İstanbul 1996.
- el-Mübarek, Muhammed, *Fıkhu'l-lûğa ve hasaisiu'l-arabiyye*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- el-Vahidi, Ali b. Ahmed, *Esbabu'n-nüzul*, Daru İbn Kesir, Beyrut 1993.
- Emin, Ahmed, *Duha'l-islam*, Daru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut t.y.
- en-Nesefi, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-nesefi*, Kahraman Yay., İstanbul 1984.
- en-Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-I*, Çev.: Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 1999.
- en-Nisaburi, İsmail b. Ahmed, *Vucuhu'l-kur'ani'l-kerim*, tahk.: Fatıma Yusuf el-Hiyemi, Daru's-Seka, Beyrut 1996.
- Eren, Cüneyt, "Kur'an-ı Kerimde Tekrar Olduğu İddiasının Belağat Açısından Değerlendirilmesi," *Ekev Akademi Dergisi*, cilt III, Sayı 2, Güz 2001.
- Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1982.
- er-Rafi, Mustafa Sadık, *İ'cazu'l-kur'an ve'l-belagatu'l-edebiyye*, Beyrut 1990.
- er-Razi, Fahraddin, *Mefatihü'l-gayb*, Daru'l Fikr, Beyrut 1993.

- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı-Meal-Tefsir*, çev.: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1997.
- es-Salih, Subhi, *Mebahis fi Ulumi'l-Kuran*, Dersaadet t.y.
- es-San'âni, Ebu Bekr Abdurazzak b. Hemmam, *el-Musannef*, el-Mektebtü'l-İslamî, Tah. Habiburrahman el-Azamî, Beyrut 1983.
- es-Savi, Ahmed el-Maliki, *Haşiyetü's-Savi Ala Tefsiri Celaleyn*, İstanbul t.y.
- es-Sem'ani, Muhammed b. Mansur et-Teymî, *el-Ensab*, tahk.: Abdurahman b. Yahya b. el-Muallimi el-Yemani, Beyrut 1400-1980.
- es-Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *Kitâbu'l-mesâhif*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.
- es-Sulemî, İzzeddin Abdü'l-Aziz Abdusselam, *el-İşârât İle'l-İcâzi fi Ba'di'l-Mecaz*, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 1987.
- es-Suyuti, Celaluddin Abdurrahman Ebi Bekr, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- , *el-Müzhir fi ulumi'l-lüğa ve envaiha*, nşr. M. Ahmed Câd el-Mevla ve Diğerleri, Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire t.y.
- , *Lubabu'n-nukûl fi esbabî'n-nüzûl*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1994.
- eş-Şatibi, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvafakat fi usuli's-şeria*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.
- et-Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-beyan fi te'vili'l-kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- et-Tehanevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafu ıstılahâtî'l-fünûn*, Daru Sadır, Beyrut t.y.
- et-Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hût, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- ez-Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- , *el-Mufasssal fi ilmi'l-lüğa*, Daru İhyau'l-Ulum, Beyrut 1990.
- ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fi ulumi'l-kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 2001.
- Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler I*, çev.: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997.
- Ferre, Frederick, *Din Dilinin Anlamı*, çev.: Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 1999.
- Gadamer, Hans-Georg, "İnsan ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena-Dil Gelenek ve Yorum*, Derleme ve Tercüme: Hüsametin Arslan, Paradigma, İstanbul 2002.
- , "Metin ve Yorum," *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, çev.: Hüsamettin

- Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.
- Goldziher, İgnaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev.: Mustafa İslamoğlu, Denge Yay., İstanbul 1997.
- Goody, Jack, *The Interface Between the Written and Oral*, Cambridge Universty Press, Cambridge 1991.
- , *The Power of The Written Tradition*, Smithsonian Institution Pres, Washington and London 2000.
- , *Yaban Aklın Eleştirisi*, çev.: Koray Değirmenci, Dost Kitabevi, Ankara 2001.
- Göka, Erol ve Diğerleri, *Önce Söz Vardı-Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi Yay., Ankara 1999.
- Göktürk, Akşit, *Çeviri: Dillerin Dili*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.
- Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, Gelenek Yay., İstanbul 2003.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T.D.V. Yay., Ankara 1997.
- Gracia, J. J. E., *Text and Their Interpretation*, Review of Metaphysics, 43 March 1990.
- Graham, William A., *Beyond the Written Word-Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge Universty Press, Kanada 1987.
- Günaltay, M. Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sadeleştiren: M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.
- , *İslam Öncesi Arap Tarihi*, Sadeleştiren: M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.
- Günay, Doğan, *Dil ve İletişim*, Multilingual Yay., İstanbul 2004.
- , *Metin Bilgisi*, Multilingual Yay., İstanbul 2001.
- Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.
- , *Kültür Konusu ve Sorunlarımız*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev.: Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- Halil b. Ahmed, Ebu Abdurahman, *Kitabu'l-ayn*, tahk.: Mehdi el-Mahzumî, İbrahim es-Samiraî, Beyrut 1988.
- Hamidullah, Muhammed, "Allah'ın Elçisi ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı," çev.: Hasan Çağlar, *İslami Araştırmalar*, Cilt:2 Sayı:7 1988, s.102.
- , *İslam Peygamberi*, çev.: M. Said Mutlu, İrfan Yay., İstanbul 1972.
- , Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993.
- Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi*, A. Ü. İ. F. Yay., Ankara 1991.

- Hüseyin, Taha, “Kur’an-ı Kerim’de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı,” çev.: Said Hatiboğlu, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1961.
- , *Cahiliyye Şiiri Üzerine*, çev.: Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf en-Memeri, *Camii Beyani’l-İlmi ve Fazlihi*, tahk.: Abdülkerim el-Hatib, Kahire 1982.
- İbn Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed b. el-Endulusî, *Kitabu’l-ıkdü’l-ferid*, tahk.: İbrahim el-Ebyârî, Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut t.y.
- İbn Cumâa, Bedruddin Muhammed b. İbrahim el-Kinai el-Hamevi, *Gureru’t-tıbyan fi men lem yüsemme fi’l-kur’an*, Daru Kuteybe, Beyrut 1990.
- İbn Faris, Ebu’l-Hüseyin Ahmed b. Zekerıyya, *Mu’cemu mekayisi’l-luğa*, Daru’l-Ceyl, Beyrut 1991.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, tahk.: Ali Abdulvahid Vafi, Kahire t.y.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, *es-Siretü’n-Nebeviye*, el-Mektebetü’l-İlmiye, tahk.: Mustafa es-Seka ve Diğerleri, Beyrut t.y.
- İbn İshak, Muhammed b. Yesar, *Siratu ibn İshak*, tahk.: Muhammed Hamidullah, b.y., 1981.
- İbn Kesîr, İsmail ed- Dımaşkî, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azim*, Mektebetü’l-Menar, Ürdün 1990.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dineveri, *Tefsiru garibu’l-Kur’an*, tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Daru’l Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1978.
- , *Tevilu müşkili’l-Kur’an*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- , *Tevilu muhtelifi’l-hadis*, tahk.: Abdulkadir Ahmed Ata, Kütübü’s-Sekafiyye, Beyrut 1988.
- , *Uyunu’l-ahbar*, Daru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kahire 1925.
- , *eş-Şi’r ve’ş-Şu’arâ’*, Dâru İhyâi’l-Ulûm, Beyrut 1994
- İbn Manzur, Cemalüddin Muhammed, *Lisanu’l-arap*, Daru Sadır, Beyrut 1990.
- İbn Nedim, Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Beyrut 1994.
- İbnu’l-Esir, Ebu’l-Feth Ziyaüddin, *el-Meselü’s-sair fi edebi’l-kâtip ve’ş-şair*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdu’l-Hamid, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1995.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- İzzetbegoviç, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev.: Salih Şaban, İstanbul 1987.

- Jansen, J. J. G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev.: Halilrahman A-
çar, Fecr Yay., Ankara 1993.
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute Barado, Kahi-
re 1938.
- Jons, A. H., "Quranic Presentation of the Joseph Story," *Approaches to the Qur'an*, ed.
G. R. Hawting ve Abdu'l-Kadir A.Shareef, London 1993.
- Juynboll, G. H. A., "İslamın İlk Dönemlerinde Kur'an Kıratı (Okuma)nın Durumu",
çev.:Yusuf Alemdar, *Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl IV, Sayı 12,
Kış 2004.
- Karacabey, Salih, *Hadis Tenkidi*, Sır Yay., İstanbul 2001.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-zunûn an esami'l-kütubi ve'l-
fünun*, Daru'l-Fikr, t.y.
- Kaya, Mahmut, "Hitabet," *DİA*, İstanbul 1998.
- Kavaklıoğlu, Mahmut "Sergilediği Beden Dili Açısından Hz. Peygamber", *G. Ü. Çorum
İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c.III, Sayı 6.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara
2002.
- Kıran, Zeynel, *Dilbilime Giriş*, Yayına Haz., Ayşe (Eziler) Kıran, Seçkin Yay., Ankara
2002.
- Kitab-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukades Şirketi, İstanbul 1993.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İsam Yay., İs-
tanbul 1996.
- Koç, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebi Ha-
tim Tefsir Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Kitabiyât, Ankara 2003.
- , "Sebeb-i Nüzule Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak
Kur'an Metni: 7.A'raf Suresinin 31-32 Ayetleri". *İslamiyât*, cilt 7, sayı 1, 2004.
- Koç, Turan, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi" *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve
Hermenötik- Sempozyumu*, Van 2001.
- , "Şiir Dili," *Hece-Türk Şiiri Özel Sayısı*, 53-54-55, Ankara 200.
- , *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri t.y.
- Koçyiğit, Talat, *Hadîs Usûlü- İlmu mustalahi'l-hadîs*, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara 1987.
- , *Hadîs İstılahları*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1985.
- Konulu Kur'an-ı Kerim Tefsiri (Örnek Fasikül)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,
Ankara 2001.
- Kutub, Seyyid, *fî Zilali'l-Kur'an*, Daruş-Şurûk, Kahire 1995.

- Leakey, Richard, Lewin, Roger, *Göl İnsanları*, çev.: Fusun Baytok, Tübitak Yay. İstanbul. 2000.
- Lings, Martin (Ebubekir Siraceddin), *Hız. Muhammed'in Hayatı*, çev.: Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 2006.
- Lyons, J., *Kuramsal Dilbilimine Giriş*, çev.: Ahmet Kocaman, T.D.K. Yay., Ankara 1983.
- MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde-Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev.: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001.
- Madigan, Daniel A., *The Qur'an Self-Image-Writing and Authority in İslam's Scripture*, Princeton and Oxford 2001.
- Makdisî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. el-Beşarî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*, tahk.: Muhammed Mahzum, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1987, s.29.
- Mardin, Şerif, *İdeoloji*, İletişim, İletişim Yay., İstanbul 1995.
- Mennâu'l-Kattan, *Mebahis fi ulumi'l-kur'an*, Beyrut 1993.
- Mez, Adam, *Onucu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, İnsan Yay., çev.: Salih Şaban, İstanbul 2000.
- Müslim b. el-Haccac, *Sahihu Muslim*, tahk.: Muhammed Fuad Abdu'l-Baki, Daru İhyau't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut t.y.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "İslami Eğitimde Sözlü Aktarım ve Kitap-Yazılan ve Konuşulan Söz" çev.: Şefik Deniz, *İslami Araştırmalar*, Cilt 6, Sayı 3.
- Neuwirth, Angelika "Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Sures", *Approaches to the Qur'an*, ed. G. R. Hawting ve Abdu'l-Kadir A. Şerif, Londra 1993.
- Ok, Üzeyir, "Kur'an Okumanın Meta-Linguistik Yapısı", *İslamiyât*, cilt 6, sayı 4, 2003.
- Ong, J. Walter, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, çev.: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul 1995.
- Önkal, Ahmet-Bozkurt, Nebi, "Deve", *DİA*, IX, İstanbul 1994.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., Bursa 1998.
- Özsoy, Ömer "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi" *2.Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı 1995.
- , "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine," *İslami Araştırmalar*, Cilt 9, Sayı 1-2-3-4, 1996.
- , *Sünnetullah- Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yay., Ankara 1994.
- , *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyât, Ankara 2004.

- Öztürk, Hayrettin, *Ebedi Mucize-Kur'an Yazılması ve Toplanması*, Sidre Yay., İstanbul 1999.
- Öztürk, Mustafa, "Mübhematu'l-Kur'an ve İmamiyye Şiası," *Dini Araştırmalar*, c.III, sayı. 8.
- , *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara 2002.
- , *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara 2003.
- Öztürk, Nermin, "İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 13, Konya 2002.
- Paçacı, Mehmet "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?" *İslâmiyât- İslami İlimler Sorunu*, c.6, sayı 4, 2003.
- , "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları," *2.Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı 1995.
- , *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
- Palmer, F. R., *Semantik "Yeni Bir Anlambilim Üzerine"*, çev.: Ramazan Ertürk, Kitabiyât, Ankara 2001.
- Poonawala, İsmail K., "Muhammed İzzet Derveze'nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur'an Hermenötiğine Bir Katkı," çev.: Süleyman Gezer, G.Ü.Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.I., s.2, 2002.
- Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, çev.: Vural Ülkü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1995.
- Rabinow, Paul ve Sullivan, William, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev.:Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay.,1990.
- Reşit Rızâ, Muhammed, *Tefsiru'l-Menar*, Dâru'l- Fikr, t.y.
- Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev.:Mehmet Dağ, Etüt Yay., Samsun 2000.
- Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and The Surples of Meaning*, Forth Worth: Texas Christian University Press 1976.
- , "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek," *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Hüriyet Vakfı Yay. çev.: Taha Parla, İstanbul 1990.
- Robbins, Vernon K., "The Rhetorical Full-Turn in Biblical Interpretation: Reconfiguring Rhetorical-Political Analysis", *Rhetorical Criticism and the Bible: Essays from the 1998 Florence Conference*, Ed. S. E. Porter and T. H. Olbricht, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 195. Sheffield Academic Press, 2002.
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant-The Concept of Knowledge in Medieval İslam*, Leiden, E. J. Brill, 1970.

- Said, Edward, *Kış Ruhu*, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul 2000.
- Sanders, Barry, *Öküzün A'sı: Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*, çev.: Şehnaz Tahir, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.
- Searle, J. R., "Söz Eylem Nedir?" çev.: Oya Gödekli, *Dilbilim Seçkisi*, ed. Doğan Aksan, Ankara 1982.
- , *Söz Edimleri-Bir Dil Felsefesi Denemesi*, çev.: R. Levent Aysever, Ankara 2000.
- Sezgin, M. Fuad, *Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Yayına Haz., Ali Dere, Kitabiyât, Ankara 2000.
- Soysaldı, Mehmet-Şimşek, Songül "Kur'an'da Ümmi Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamberin Ümmiliği Meselesi," *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı 6, 2003.
- Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'an ve Oryantalistler*, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Söylemez, M. Mahfuz, *Bedevîlikten Hadâriliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
- Strauss, L., *Yaban Düşünce*, çev.: Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.
- Şaban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* çev.: İbrahim Kâfi Dönmez, T.D.V. Yay. Ankara 1990.
- Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994.
- Taşköprizade, Ahmed Efendi, *Mevzuatu'l-Ulum*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313.
- Tatar, Burhaneddin "Kur'anı Yorumlama Sorunu," *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Van 2001.
- , "Toshihiko İzutsu'nun Kur'an Semantiği Üzerine Çalışmalarının Kur'an Hermenötiğine Katkısı," *Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu*, D. İ. B. Yay., Ankara 2003.
- Tekin, Arslan, *Edebiyatımızda İsimler ve Terkipler*, Ötüken Yay., İstanbul 1995.
- Thomas, Rosalind, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University 1992.
- Tura, Sabahat, "Dilbilim ve Halkbilim," *Türkiye de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler*, der. Seyfi Karabaş-Yaşar Yeşilçay, Baylon Mtb., Ankara 1977.
- , "Anlam ve Yorum", *Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1980.
- Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1991.
- Uygur, Nermi, *Dilin Gücü*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001.
- , *Kültür Kuramı*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996.

- Üngör, Sami, *Coğrafya Sözlüğü*, İstanbul 1962.
- Ünver, Mustafa, “Kur’an’ı Anlamada ‘Söz’ Merkezli Bir Vasatın Rolü,” *İslâmiyât*, c.VI, sayı 1, 2003.
- , “Kur’anı Anlamada Tek Bir Paradigmanın Kifayeti Problemi,” *Kur’an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, Van 2001.
- Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yay., İstanbul 2002.
- , *Dilbilimin Temel İlke ve Kavramları*, Multilingual Yay., İstanbul 1998.
- Wansbrough, John, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, 1977.
- Watt, W. Montgomery, *Kur’an’a Giriş*, çev.: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998.
- , *Hız. Muhammed’in Mekke’si*, çev. Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995.
- , *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev.: Mehmet S. Aydın, Hulbe Yay., Ankara 1982.
- Webster’s Ninth New Collegiate Dictionary, ed. Frederic C. Mish 1990.
- Wilson, John, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, çev.: İbrahim Emiroğlu, Abdüllatif Tüzer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- Yazır, Elmalılı M.Hamdi, *Kur’an-ı Kerim ve Meali*, Hazırlayan ve Notlandıran: Dücane Cündioğlu, İslamoğlu Yay., İstanbul 1993.
- , *Hak Dini Kur’an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul t.y.
- Yıldırım, Suat, *Kur’an-ı Kerim ve Kur’an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1989.
- , *Peygamberimizin Kur’anı Tefsiri*, Kayıhan Yay., İstanbul 1983.