

KUR'ÂN'IN ANLAŞILIRLIĞI BAĞLAMINDA İSLÂM GELENEĞİNDE DİL OLGUSU VE “BEYÂN” KAVRAMI

Nejdet GÜRKAN*

ÖZET

Bu makalede; genel hatlarıyla İslâm geleneğinde dil anlayışı ve Kur'ân'da beyân kavramı tartışılmıştır. Bu bağlamda, ilk olarak, dillerin kaynağı ve Arapça'nın kutsalılığı meselesi yanında Kur'ân'ın Arapça vurgusu ele alınmıştır. Daha sonra, beyân kavramının sözlük ve istilâhî kullanım alanı, Kur'ân'daki kullanım tarzları ve Kur'ân'ın edebî çerçevesi içindeki konumu incelenmiştir. Kısaca, Arapça Kur'ân metni, muhatabın anlamına ulaşmasını sağlamak amacıyla mübîn bir dil yapısıyla tanzim edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Dil, Arapça, Beyân

LANGUAGE FACT AND CONCEPT OF “BEYÂN” IN MUSLIM TRADITION WITHIN THE CONTEXT OF UNDERSTANDING OF THE QUR'AN

This article, examines in general, the language understanding in the Islamic tradition and the concept of clearness (beyân) in The Qur'an. In this context, firstly, we evaluated the matter of source of languages and sacredness of Arabic as well as The Arabic emphasis in The Qur'an. Afterwords, the lexical and terminological use of the concept of “beyân”, and its styles of usage and its location in literary frame of The Qur'an have been discussed. In short, the Arabic text of The Qur'an was arranged in clear language structure in order to reach right understanding by the reader.

Key Words: Qur'an, Language, Arabic, Clearness

GİRİŞ

teden beri, Arap yarımadasında yaşıyan toplulukların gnlk iletişim ve edebiyat dili olarak bilinen ancak İslâm ile birlikte Mslman toplumların öğretim ve ibadet dili grevini de stlenen Arap dilinin, “Cahiliye Dönemi” denilen İslâm ncesi çağda, Arap Őirindeki stn kullanımına paralel bir biçimde zirveye ulaştığı kabul edilmektedir. Bu nedenle Cahiliye dönemi Arapça'sını Őir dili adıyla zikretmek ya da en azından Őir dilinin etkinliğine açık kaldığını söylemek mümkündür. Edebî yönden bakıldığında, İslam ncesi dönemde, Şiirin –genellikle ve sonraki nesiller açısından- ağır ve kapalı ifadelerini içinde barındıran bu dilin, İslam ile birlikte –zellikle Kur'ân ve hadîslerde- daha açık ve anlaşılır denilebilecek bir ‘be-

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, gnejdet@sdu.edu.tr

yân' diline dönüştüğü söylenebilir. Zaten Kur'ân'ın kendisi de bu anlama gelen birçok âyeti içermiş ve Hz. Muhammed (s.a) ise sözün anlaşılır, açık ve güzel olmasını tavsiye ederken bizzat 'beyân' uygulamasını kendi hayatında uygulamıştır. İşte, Mekke'de Resûlullah'a inen Kur'ân ile birlikte vahiy dili sıfatını da kazanan Arap dili, gerek Kur'ân, gerekse Allâh'ın mesajını kavmine ve bütün insanlara aktarmakla görevli bir elçiyle, beyân ve fesâhat karakterine sahip pek çok yeni ifade biçimi kazanmıştır.

Fonksiyonel anlamda diller, pratikte insanların konuşma yoluyla anlaşmasını ve iletişim kurmasını sağlamaktadır. Bu iletişim, din söz konusu olunca Allâh-insan iletişimine dönüşmektedir. Allâh ve peygamber arasındaki bu iletişimi sağlayan ise vahiy denilen özel bir tür olup aradaki vasıta ise Melek (Cebrail) denilen yine farklı bir varlıktır. Allâh, buyrukları ve diğer mesajlarını, bir tarağın dişleri gibi eşit olarak yarattığı insanlardan Arap adıyla bilinen bir toplumun diliyle (Arapça), yine aralarından birisinin -her şeyiyle insan Muhammed (a.s)- dili ile bütün âleme iletmiştir. Mesaj (muhteva) genel ve evrensel olmakla beraber, dil özeldir. Allâh katındaki mesajın dil vb. açılardan nelîği tam olarak bilinmemekle beraber, yeryüzünde Allâh adına konuşan ve vahyi aktaran (Resûl) ve onu ilk dinleyenin (Sahâbe) dili ortaktır. Bu da tarafların birbirini anlamasını mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda, ez-Zemahşerî 'mübîn Arap dili' meâlindeki âyetin¹ yorumunda; kişinin kendi dili, doğup büyüdüğü ilk dilde önce lafızlara değil, anlama baktığını, anlamın doğrudan kalbe indiğini, dolayısıyla Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in dili ve kavminin diliyle indirilmiş olmasının kalbine indirildiği anlamına geleceğini, bu nedenle, sonradan öğrenilen yabancı dildeki metni anlamının ana dildeki gibi etki yapmayacağı görüşünü ifade etmiştir.²

Diğer yandan, metinlerin anlaşılması hususunda, dilin kullanım tarzı ve üslûbuna göre anlama düzeyinde zorluk ve kolaylık gibi farklılıklardan söz etmek olasıdır. Bu farklılıkların ifade biçimlerine yansımaları ise, kelime ve cümlelerde açıklık ve kapalılık şeklinde ortaya çıkmaktadır. İfadelerdeki açıklık ve kapalılık arasında renklerdeki gibi tonlar söz konusudur. Beyaz açık, siyah kapalı renk ise ikisi arasında açıktan kapalıya doğru renk koyulaşması gerçeğine paralel olarak, bir sözün kullanım tarzı, yeri ve isabet oranına göre o sözün açıklığı ortaya çıkacaktır. Yalın anlamda, işitildiğinde ilk anda anlaşılabilen bir söze beyân özelliği taşıyan söz denilebilir. Ancak sözün anlaşılması zaman alıyor ise ve başka yardımcı karînelere ihtiyaç duyuluyor ise kapalılıktan söz edilmeye başlanır. Böylece söz sanatlarını temsil eden ifade veya cümlelerin de kapalılık oranına bağlı olarak tasnife tâbi tutulması ve adlandırılması mümkün olmaktadır.

Beyân meselesinin farklı bir boyutu, lafızların anlama delaleti bağlamındaki furûk, nüans ve eş anlam gibi kelime kullanımınıdır. Eğer bir metin, sözgelimi, kelimelerdeki farklılıklara göre tanzim edilmiş ise, her lafız tam neyi ifade ediyorsa o anlama uygun kullanımıyla sözün beyânından şüphe duyulmaz. Sözgelimi, "lâ

¹ 26/ Şuarâ, 195.

² ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyuni't-ekâvil fi vucuhi't-tevîl*, Beyrut 1977, III, 128.

raybe"³ yerine "lâ şekke"⁴ veya "lâ şubhete" konulabilir denildiğinde, bunların mutlak anlamda eş anlam olduğu varsayımı, her iki kullanımda aynı anlama ulaşılabileceğini ifade eder. O halde bunların açıklığı veya kapalılığı eşdeğerdir. Oysa, "nüans vardır ve olmalıdır, zira her söz ayrı ayrı anlamlar için konulmuştur." kabulü yani bir başka ifadeyle eş anlam yoktur tezi⁵ esas alındığı zaman, her söz kendi konuluş amacına tam uygun konumda kullanılabildiği derecede beyân vasfına sahip olabilir.

Arapça'da çok sayıda, su, deve, at vb. isimleri bulunması pratikte, konuşmacı için anlam karmaşasına yol açabilecektir. Zaten bir kısım nahiv âlimi, bir lafzın farkı gösterecek işaret olmadan iki farklı anlama gelmesi halinde, muhatapta karışıklık ve belirsizlik olabileceğini, ancak zorunlu halde şâz kullanımla böyle bir şeyin mümkün olabileceğini düşünür.⁶ Meselâ, dağarcığında çok sayıda deve ismi bulunan konuşmacı, eğer bunların nüanslarına hiç dikkat etmeden eş anlamda kullanacak olursa, kelime veya cümlede nisbî bir kapalılık veya belirsizlik ortaya çıkabilir. Nitekim Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (ö. 400/1009) "el-Furûku'l-luğaviyye" adlı eserini takdim ederken Muhammed İbrahim Selim; sayıların abartılarak eş anlam olgusunun dilde zenginliğin en önemli göstergesi sayılmasını dilde bir çeşit israf ve orta yolu zorlama olarak değerlendirmektedir.⁷

Kur'ân, 'mübîn' sıfatıyla Arapça bilenler için anlaşılır bir kitaptır. Ancak bir metnin –dinî veya gayr-ı dinî- kapalı, müphem, müteşâbih, mücmel vb. ifade özellikleri taşıması halinde, anlaşılma problemi ortaya çıkması mümkündür. Bu durumda, metni yazan, aktaran, yorumlayan kişinin bu kapalılığı vuzuha kavuşturması ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Ancak metin, beyân vasfı taşıması halinde, yetkin okuyucu için anlama-anlaşılma problemi ya hiç olmaz ya da asgari düzeyde bir anlaşılma problemlerinden söz edilebilir. Bu açıdan, Kur'ân vb. metinlerin anlaşılabilirliği söz konusu olduğunda beyân vasfına sahip olması, beyân özelliği varsa beyân derecesi var mı sorusu akla gelmektedir. Taberî'ye göre, i'câz özelliği gereği, Kur'ân en yüksek beyân örneği olup, Hadîsler onu takip etmektedir.⁸ Bu soruya verilen bir başka cevapta; bizatihi açık olup beyâna ihtiyaç olmayan nass (âyet), açıklaması sadece Kur'ân ile yapılabilen nass ve beyâna ihtiyacı sünnetle giderilebilen nass olmak

³ 2/Bakara, 2.

⁴ Fahrüddin er-Râzî, Bakara Suresinin 2. âyetindeki "reyb"i, "şekk ile açıklamaktadır. Ancak ona göre "reyb", "şekk" e yakın olup ayrıca su-i zann bulunmakla ziyadelik taşımaktadır. Bkz. er-Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-ğayb)*, Beyrut 1990, II, 18.

⁵ Türk dilbilimci Doğan Aksan, "Bugün Türkçedeki göndermek ve yollamak ya da bezmek, bıkmak, usanmak örneklerinde olduğu gibi tam aynı anlamda olduğu varsayılacak öğeler de aslında ayrı köklerden gelen, değişik gelişmeler sonucunda anlamca birbirine yaklaşmış sözcüklerdir." ifadesiyle dillerde birbirinin tam aynı ve eş kelime olmadığı kabulünü zikretmektedir. Bkz. Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 2000, III, 190-191. Ayrıca Arapça'da eş anlam (=teraduf) ve bu alanda yazılmış eserler için bkz. el- Müneccid, *et-Terâduf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, Beyrut 1997.

⁶ el-Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furûku'l-luğaviyye*, (Tahkik: Muhammed İbrahim Selim), Kahire ts. (Dâru'l-ilm ve's-sekâfe), s. 23.

⁷ el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, s. 18-19.

⁸ et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*, Mısır 1952, I, 77.

üzere üç düzeyde beyân kategorisi kabul edilmiştir.⁹ Kur'ân'ın kendisi bu soruya, "el-Kitabu'l-mübîn"¹⁰ tanımlamasıyla muhteva, anlam, ifade vb. birçok yönüyle genel anlamda; 'Hüdâ ve Furkan'dan deliller/âyetler'¹¹ anlamına gelen terkipteki şekliyle, onun içindekilerin işaret ve delil gibi beyân vasfına sahip olması; ve dilinin 'açık Arap diliyle'¹² biçimindeki tavsifi gibi çok sayıda ve farklı açılardan cevap vermiştir.

Kur'ân'daki beyân nitelemesinin, bizatihi Arapça'yla doğrudan ilişkilendirildiği ve bu çerçevede Arap diline ayrıcalık tanıma ve ona kutsallık yükleme anlayışının ortaya çıktığı görülmektedir. Bu nedenle öncelikle dillerin ortaya çıkışı ve kutsallık konusu irdelenecektir.

A. İSLÂM GELENEĞİNDE DİL OLGUSU

1. Dillerin Orijini ve Arapça'nın Kutsallığı Meselesi

Dillerin tevkîfi (Allâh'ın talimi, vahiy ile) mi yoksa kesbî (kendi kazanım/edinim) yollarla mı vücut bulduğu tartışmaları bilim tarihi veya filolojik açıdan önemli bir araştırma ve tartışma konusudur. Genel dil teorileri¹³ bağlamında yapılan çalışmalarda; dillerin genelde, vahiy-ilham, uzlaşma, taklit ve meleke gibi çeşitli yollardan biriyle ortaya çıktığı şeklinde bazı yaklaşımlar bulunmaktadır. Din merkezli dil teorileri ise, genelde, dillerin ilahî kaynaklı olduğunda hemfikir görüşmektedirler. Birçok teorisyen, ilk dil konusunda, kendi kutsal kitabının dilini öne çıkarmaktadır. Örneğin Hinduizm'e göre kâinatın ve Tanrıların dili Sanskritçe, Ortodoks Yahudi geleneği ve Eski Hıristiyan yazarlara göre, Âdem'in dilinin İbranca,¹⁴ İslam geleneğinde ise Âdem'in ilk dilinin Arapça olduğu iddia edilmiştir.¹⁵ Bunu destekleyen benzer bir rivayete göre; vahiy genel anlamda bütün peygamberlere Arapça indirilmiş (orijin, ilk ve temel dil anlayışı) ve her peygamber onu kendi kavmine tercüme etmiştir.¹⁶ Dante'ye (1265-1321) göre; Allâh, dili Âdem'e muhtemelen İbranca olarak bahşetti.¹⁷ İbn Abbas'a isnat edilen bir rivayete göre; "Hz. Âdem'in Cennet'te konuştuğu dil Arapça idi, Allâh'a karşı isyan edince, Allâh kendisinden Arapça'yı aldı ve Süryanca konuşmaya başladı. Tevbe edince Allâh Arapça'yı kendi-

⁹ İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali, *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*, Kahire 1404, I, 80-88; el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. : İbrahim Akbaba), İstanbul 2000, s. 323.

¹⁰ 10/ Yunus, 61; 12/ Yusuf, 1. { الكتاب المبين }

¹¹ 27/ Bakara, 185. { بينات من الهدى والفرقان }

¹² 26/ Şuara, 195. { بلسان عربي مبين }

¹³ Dil bilim çalışmalarında, dil ilahî kaynaklıdır, mutasyon, doğuştan gelen eğilim, sosyal baskı ve ihtiyaç, temas, sosyal kontrol ve işbirliği, Gelenekçi, vokalik, ünlem duygusal sesler, ses taklidi, workchant, ding-dong, eğlence kaynağı, ses oyunu, babblewck, şarkı söyleme, dil ve beyin, dil ve ses kanalı, jest, ağız jesti, araç-gereçler ve dil gibi teoriler/kuramlar ortaya çıkmıştır. Bkz. Gordon, W. Hewes, *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar*, (Çev.: H. Boynukara-B.C. Tanrıtanır), Van 1993, s. 62-70.

¹⁴ Bkz. Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Anlayışı*, (Çev. : Kemal Atakay), İstanbul 2004, s. 64 vd.

¹⁵ es-Suyutî, Celaluddin, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâiha*, Dâru İhyâi kutubi'l-arabiyye, ts. , I, 30; Gordon, *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar*, s. 6-8, 62; Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Konya 1969, 21-50.

¹⁶ es-Suyutî, Celaluddin, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Lübnan 1996, I, 129.

¹⁷ Gordon, *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar*, s. 8.

sine iade etti."¹⁸ Benzer bir rivayette, Âdem'in Cennet'ten inerken konuştuğu ilk dil Arapça idi, zamanla bu dili Süryanca'ya dönüştü.¹⁹ Dünya dilleriyle ilgili çeşitli bilgiler aktaran İbnu'n-Nedîm'e göre; Allâh, Âdem'e Babil'de konuşulan Nabat dilinde hitap etti, Babil sonrası bu dilden İbranca ve Süryanca ortaya çıktı.²⁰

Arap-İslam dil çalışmalarında da bu konu önemli yer işgal etmiştir. İslam geleneğinde dillerin vaz'î (veya tevâdu')²¹ ve ilâhî kaynaktan (tevkîfî) olmak üzere iki temel kategoride ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Dilin ilahî kaynaktan geldiği şeklindeki teori temelinde, "Allâh, Âdem'e bütün isimleri öğretti."²² meâlindeki âyete bağlanmaktadır.²³ Hıristiyan dünyasındaki dayanak da, Kitab-ı Mukaddes'te; "Ve Adam her birinin adını ne koydu ise canlı mahlûkun adı o oldu. Ve Adam bütün sığırlara ve göklerin kuşlarına ve her kır hayvanına ad koydu."²⁴ şeklindeki benzer ifadelerdir.

Dillerin insanın kendi mahsulü bir olgu olarak kabul edilmesinin İslâmî nasslardaki temelleri arasında, "Biz her bir peygamberi yalnızca kendi kavminin diliyle gönderdik."²⁵ âyeti bulunmaktadır. Bu âyeti esas alanlara göre, biset öncesi konuşulan bir dil olmalı ki her bir peygamber o dille tebliğ yapsın. Bu da, dilin, peygamberlik ve tevkîften önceliğini zorunlu kılar.²⁶

Ebü Ali el-Fârisî (ö. 377/ 987), Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1209), ve bir kısım Mutezilî âlim dilin vaz'î tarzda insanın gücüyle teşekkül ettiği kanaatini paylaşırken, İbn Fâris (395/1004), Ali b. İsmail el-Eş'arî (ö. (324/935) ve İbn Sîde (ö. 458/1065) gibi bazı bilginler tevkîfî dil anlayışını benimsemiştir.²⁷ Tevkîfî dil anlayışını kabul etmeyen Fahrüddin er-Râzî, el-Eş'arî, el-Cubbâî (ö. 321/933), el-Ka'bî'nin (ö. 321/ 933) dillerin orijini meselesinde 'tevkîfî' anlayışı benimsediklerini belirtir.²⁸ Tevkîfî taraftarlarından İbn Fâris ise, bu işin toptan değil de, ihtiyaç duyuldukça ve Allâh'ın dilediği miktarda olduğunu kabul etmektedir.²⁹ Kendi ifadeyle iki görüş arasında bocalayan İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise, çoğunluğun tevâdu' veya istilâhî dil anlayışını benimsediğini ilk önce belirttikten ve farklı görüşleri özetledikten sonra, "Allâh Âdem'e bütün mahlûkâtın isimlerini ve bütün dilleri-Arapça, Farsça, Süryanca, İbranca, Rumca ve diğerlerini- öğretti. Âdem ve çocukları bunları konuşuyordu. Sonra çocukları Dünya'ya dağılıp her biri bunlardan birini aldı. Bu dil hâkim

¹⁸ es-Suyutî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâiha*, I, 30.

¹⁹ es-Suyutî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâiha*, I, 30.

²⁰ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1997, s.18.

²¹ Vad'î (الوضعي): İnsanların kendi anlaşma ve uzlaşmalarıyla dil ortaya koyması anlamına gelmektedir ki bu anlamda, istilâh (الاصطلاح), ve tevâtu (التواطؤ) kavramları da kullanılmaktadır. Bkz. İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, (Tahkik: Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut 2006, s. 72-76; es-Suyutî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâiha*, I, 20-21.

²² 2/Bakara, 31.

²³ Geniş bilgi için bkz. İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhibî fî fihri'l-lugati'l-arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-Arab fî kelâmihâ*, (Tahkik: Omer Faruk et-Tabbâ), Beyrut 1993, s. 36-42; el-Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, Beyrut 1402, I, 73-78; es-Suyutî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâiha*, I, 7-30.

²⁴ *Kitab-ı Mukaddes*, İstanbul 1972, Tekvinu'l-mahlûkât, 19-20.

²⁵ 14/İbrahim, 4.

²⁶ el-Âmidî, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, I, 74.

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Hasen Avn, *el-Luğa ve'n-nahv*, İskenderiye 1952, s. 15-23.

²⁸ Bkz. er-Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-ğayb)*, Beyrut 1990, I, 161-162.

²⁹ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fihri'l-lugati'l-arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-Arab fî kelâmihâ*, s. 37.

*olunca diğerleri zaman geçtikçe kayboldu.*³⁰ şeklinde doğru bir haber mevcutsa ona inanıp kabul etmek gerek demektir. Sonuçta o, bu dillerde gördüğü güzellikleri ve hikmeti de düşünerek “*onlar vahiydir.*”³¹ ifadesiyle kesin görüşünü ortaya koymaktadır. Ne var ki eserlerindeki çeşitli ibarelerinden yola çıkılarak yapılan bazı değerlendirmelerde, onun vaz’î görüşüne meylettiği de belirtilmektedir.³²

“*Âdeme bütün isimleri öğretti.*”³³ “*Ona beyânı öğretti.*”³⁴ “*Ki O kalemle öğretti.*”³⁵ “*İnsana bilmediğini öğretti.*”³⁶ ve “*Nûn, Kalem ve satırdakilere yemin olsun*”³⁷ âyetleri Allâh’ın insana (bir şeyler veya herşey) öğrettiği, bunu kalemle yapması ve bilmediklerini öğretmesi, yazılı ve sözlü iletişim ve öğretim vasıtası dil olgusunun insanın bir becerisi olmasında Allâh’ın-herşeyde olduğu gibi-bir şekilde müdahalesini göz ardı etmemizi zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’daki bu ve benzeri ifadelerden dillerin tamamen insanın kendi kazanımı, deneme yanılmayla veya taklitle oluştuğunu benimseme imkânı bulunmamaktadır.

Dillerin orijini ve ilk dil tartışmaları beraberinde kutsal dil algısını ortaya çıkarmış, bu çerçevede her dinî grup kendi kutsal kitabının dilini takdis etme eğilimine girmiştir. Bu duruma bağlı olarak, Arap dilinin kutsallığı etrafında çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Kur’ân dili Arapça’nın kutsallığı tezi temelde Kur’ân’ın kutsallığına paralel olarak ileri sürülmektedir.

Arapça’nın kutsallığına destek olarak öne sürülen delillerden birisi, Kur’ân’da Arapça’ya “*beyân*” sıfatının tahsis edilmesidir. İbn Fâris, “*Allâh -Celle Senâuhu- Arapça’yı beyânla tahsis edince, diğer dillerin ondan eksik ve onun altında olduğu anlaşıldı*”³⁸ ibaresiyle, sade bir araç olan dili ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmeye çalışmıştır. Ayrıca o, bu ayrıcalıklı ve üstün vasfını Arapça’nın kelime dağarcığındaki eşanlam (teradüf) ve mecâz zenginliğine bağlamaktadır.³⁹

Arapça taassubu bağlamında ortaya atılan kabullerden birisine göre, bu dil zengin kelime dağarcığına rağmen, anlama, en kestirme yoldan ulaştıran söz imkânlarıyla diğer dillerden ayrılmaktadır.⁴⁰ Yine, buna benzer bir görüşü paylaşan el-Bâkillânî, nübüvvet delili olarak Kur’ân nazımının i’câzını Arapça’daki imkân ve kabiliyetlere bağlarken, Yunanca, Türkçe ve Arapça’nın karşılaştırmasından elde ettiği bazı verilere dayanmaktadır. O, Yunanca’daki bazı harflerin (sîn ve tâ) kelimelerde sıklıkla tekrarı, Türkçe’deki bir ismin çok sayıda harften oluşmasını kusur kabul ederek Arapça şüirdeki aruz vb. imkânları Kur’ân i’câzına daha münasip ka-

³⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 72-73.

³¹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 77.

³² Hasen Avn, *el-Luğa ve’n-nahv*, s. 16-17.

³³ 2/Bakara, 31.

³⁴ 55/ Rahman, 4.

³⁵ 96/ ‘Alak, 4.

³⁶ 96/ ‘Alak, 5. Fahrudin er-Râzî, -kendisi tevkîfî anlayışta olmamasına rağmen- bu âyette öğretilen şeyin ‘beyân’ olması ihtimaliyle, âyetin dillerin vahiy mahsûlü olduğuna delil getirilebileceğini ifade etmiştir. Bkz. er-Râzî, Fahrudin, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXIX, 76.

³⁷ 68/Kalem (Nûn), 1.

³⁸ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhî’l-lugati’l-arabiyye ve mesâilihâ ve suneni’l-Arab fî kelâmihâ*, s. 44.

³⁹ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhî’l-lugati’l-arabiyye ve mesâilihâ ve suneni’l-Arab fî kelâmihâ*, s. 44-45.

⁴⁰ el-Hafâcî, Abdullah b. Muhammed, *Sırru’l-fesâha*, Kahire 1994, s. 45-46.

bul etmiştir.⁴¹ Yine o, Kur'ân'daki "mübîn Arap dili" ifadesinden yola çıkarak buradaki Arapça vurgusunu, Arap dilinin zenginliği ve üstünlüğüne dayanak yapmıştır.⁴²

Arap dilinin Kur'ân'ın anlaşılmasında ve buna paralel olarak hüküm tesisinde oynadığı rol ve önem tartışmadan varestedir. Arapça-Kur'ân ilişkisi üzerine söz söyleyenlerden İmam eş-Şâfiî'ye (ö. 204/ 820) göre, şehadet, tekbir, tesbih ve teşehhüd gibi yükümlülükleri yerine getirebilmek ve Kur'ân okuyabilmek için belli miktarda Arapça öğrenmek gereklidir.⁴³ Ancak ona göre, hüküm çıkarmak amacıyla ictihada/kıyasa başvurmanın temel şartlarından biri Arapça bilmektir.⁴⁴ İşte genelde dil-Kur'ân, özelde beyân-Kur'ân bağlamında; Kur'ân'dan hüküm çıkarmanın kurallarını ele aldığı er-Risâle adlı eserini 'beyân' kurgusuyla tanzim eden İmam eş-Şâfiî, onda beyânın tanımını, keyfiyetini, içeriğini ve çeşitlerini açıklarken aslında, Arap dilinin gramatik yapısı ile anlam ilişkisinin kurulmasını amaçlamıştır.⁴⁵ Bir başka ifadeyle eş-Şâfiî, 'beyân'ı Kur'ânî söylem temelinde kanunlaştırarak usûl-ü fıkıh ilmini tesis etmiştir.⁴⁶ el-Bâkillânî (ö. 403/1013) ise, Kur'ân'ın i'câzını anlama konusunda, Arapça bilmeyen yabancıların onun edebî i'câzını anlama imkânları olmadığına ek olarak, Arapça bilenlerden de bu dilin üsluplarını tanıyacak kadar fesâhata ulaşamayanları yabancılar seviyesinde kabul etmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla, okuyucunun Kur'ân karşısındaki durumu, sahip olduğu dil becerisinin seviyesine paralel olarak farklılaşmaktadır.

Arapça'yı dinin bir parçası gören genel yaklaşımı temsil edenlerden biri fakih Şeyh Muhammed el-Hudârî'ye göre, "*Arapça Kur'ân'ın mahiyetinin bir parçasıdır.*"⁴⁸ İşte, Arapça'nın dinle ilişkisini pekiştiren bu görüşlerin temelinde, Kur'ân'ın muhteva ve mahiyetiyle ilgili inanç ve fıkıh konulu ihtilafların Arap dilinin kelime ve cümle yapısıyla alakalı bazı değişken özelliklerinden kaynaklanması yatmaktadır.⁴⁹ Kısaca, bu kitabın doğru anlaşılması, Arapça unsurların Kur'ân'daki kullanımının doğru tahliline bağlıdır. Bu bağımlılık zorunlu olarak, Kur'ân-dil ilişkisinin vazgeçilmezliğini teyit ve tespit etmektedir.

Bu ilişki bağlamında yapılan bir değerlendirmeye göre; İbn Kuteybe (ö. 276/889), el-Bâkillânî ve İmam eş-Şâfiî din-dil bağlantısını Arapça lehine kullanarak mukaddes Arapça fikrini pekiştirmişlerdir.⁵⁰ Örneğin eş-Şâfiî, "*İnsanların dil açısından üstün olmaya en layık olanları Peygamber'in dilini konuşan kimselerdir. Onun*

⁴¹ el-Bâkillânî, *İcâzu'l-Kur'ân*, I, 210 (es-Suyutî, Celaluddin, *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân*, Mısır 1978 içinde).

⁴² el-Bâkillânî, *İcâzu'l-Kur'ân*, I, 54-56.

⁴³ eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, (Tahkik: Ahmed Şakir), Mısır 1940, s. 48.

⁴⁴ eş-Şâfiî, *er-Risale*, s. 510.

⁴⁵ el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 104-106.

⁴⁶ el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 321.

⁴⁷ el-Bâkillânî, *İcâzu'l-Kur'ân*, I, 198-199.

⁴⁸ el-Hudârî, Şeyh Muhammed, *Usulü'l-fıkıh*, Kahire 1938, s. 204 (el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 75'ten naklen).

⁴⁹ el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 75.

⁵⁰ Öztürk, Mustafa, "Kur'ân'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve eş-Şâfiî'nin Doğmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda eş-Şâfiî'nin Rolü*, (Hazırlayan M. Hayri Kırbaoğlu), Kitabiyat, Ankara 2000, s. 204.

dilini konuşanların başka dil konuşanlara bir harfte bile tâbi olması caiz olmaz. ⁵¹ yargısıyla, ancak din dilini konuşanların üstünlüğünü savunmak gibi, değer konusunda genel İslâmî ölçütlere tezat teşkil edebilecek bir yaklaşım içinde gözükmektedir.

Arapça'nın Cennet dili olduğu yaklaşımını bu dile kutsallık yükleme çabasının bir başka yönü olarak değerlendirmek mümkündür. Bu düşüncenin kaynağı olarak kaynaklarda bazı rivayetler yer almaktadır. Bir hadîste; *"Arapları üç şey için seviniz. Çünkü ben Arab'ım, Kur'an Arapça'dır, ve Cennet halkının dili Arapça'dır."*⁵² denilmektedir. Bu rivayetin uydurma olduğu⁵³ değerlendirmesine ek olarak bazı kaynaklarda, Cennet veya Cehennem'dekilerin dilleriyle ilgili herhangi bir delil bulunmadığı da zikredilmektedir.⁵⁴

Kur'an'ın Arapça indirilmesine dair âyetler dışında, Hz. Muhammed'in; *"Muhakkak Kur'an, bana açık (mübîn) Arap dili ile indirildi."*⁵⁵ ifadesi yer almaktadır. Çeşitli âyet ve hadîslerde yer alan Kur'an'ın Arapça indirilmiş olması gerçeği, teorik olarak onun bizatihi indirilmeden önce de Arapça olmak zorunluluğunu ya da başka bir kavim ve başka bir dille indirilme ihtimalini ortadan kaldırmaz. Nitekim bir âyette; *"Biz onu Yabancıardan (Arap olmayanlar) birine indirmiş olsaydık, o da Kur'an'ı onlara okusaydı, ona iman edenlerden olmayacaklardı."*⁵⁶ denilmektedir. O halde, Arap olmayanlara da indirilme ihtimalinden söz eden bu ve benzeri âyetlerden anlaşıldığına göre, Kur'anın Arapça indirilmesi, tamamen indirildiği çevreye bağlı bir olgu olduğundan bu dile kutsiyet vermek, sadece duygusal ve taraflı bir yaklaşımdır.

Dillerin ilahî kaynaklı olmasının, dillerin kutsallığını gerektirmediği basit bir mantıkla da anlaşılabilir. Şöyle ki: Eğer ilahî kaynaktan gelmek hasebiyle kutsallık söz konusu olacak ise bütün diller kutsaldır, denilebilir. Ayrıca bu dillerden herhangi birine ayrıcalık tanıyarak kutsallık vermek de mümkün görünmemektedir. Nitekim, İbn Hazm (ö. 456/1064), dillerin üstünlüğüne dair herhangi bir nass olmadığını söylemektedir.⁵⁷ Kur'an'a göre, nasıl ki yeryüzünde çeşitli halklar ve kabileler "şuûb ve kabâil" bulunmakta ise de, aynı şekilde bu farklı topluluklara ait farklı diller söz konusudur. Arapça da bunlardan biri olmakla beraber, Arapça konuşan bir topluma inen Kur'an'ın dili olarak önem kazanmıştır.

Bu dili kutsama eğilimini güçlendiren olgulardan bir diğeri, ilk dönemde tespit ve tedvin edilen kural ve formların değişmezliği ilkesi, dolayısıyla sonraki çalışmaların her zaman bu ilk örneğe göre değerlendirilip şekillendirilmesi anlayışı-

⁵¹ eş-Şâfiî, *er-Risale*, s. 46.

⁵² el-Hâkim en-Neysaburî, *el-Mustedrek ale's-sahihayn*, (Tahkik: Mustafa Abdulkâdir), Beyrut 1990, IV, 97 (no: 6999); el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, *Şuabu'l-iman*, Beyrut 1990, 230 (1610); es-Suyutî, Celaluddin, *el-Câmiu's-sağîr*, Mısır, ts, 5. Baskı, I, 12.

⁵³ Bu hadîsin uydurma olduğuna dair değerlendirme için bkz. ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-îtidal fî nakdi'r-ricâl*, (Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Fikr, y. y., ts. , III, 103; Hatipoğlu, M. Said, "Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXIII, Ankara 1978, s. 135.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*, I, 36.

⁵⁵ el-Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, II, 234 (1622); es-Suyutî, Celaluddin, *el-Muzhir fî ulumi'l-luğa ve envâiha*, Dâru İhyâi'l-kutubi'l-arabiyye, tarih ve yer yok, I, 34-35.

⁵⁶ 26/ Şuara, 198-199.

⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*, I, 35.

dır. Arap dili ve edebiyatında egemenliği uzun sürmüş bu anlayış ve algıya göre, ilk dönem Arap dili her yönüyle mükemmel olup, şiir ve diğer edebî ürünlerin bu forma uygun tarzda teşkil edilmesi gerekmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla bu forma uymayan eserler makbul görülmemiştir.

Bu konuda ifade edilenleri özetlemek gerekirse, Arap dili; vahiy dili olmak (ya da kutsal bir kitabın dili), zengin kelime ve mecâz imkânları, Cennet dili olması ve Kur'ân'da kendisine "beyân" sıfatı eklenmesi gibi nitelemeler temelinde mukaddes dil konumu elde etmiştir. Ancak şu hususu da belirtmek gerekir: Kur'ân'ın, Levh-i Mahfuz'da 'Kaf Dağı' büyüklüğündeki harflerle tedvin edilmiş bir metin olarak algılanmasında olduğu gibi, bu kitabı açık anlaşılır bir eser olmaktan çıkaran aşırı kutsiyet atfetme anlayışları,⁵⁹ öze değil biçime bakarak, asıl amacın gözden kaçmasına yol açabilecektir. Bu nedenle, aslında bir iletişim aracı, herhangi bir dünya dili Arapça'nın kutsallığını ileri sürmek, asabiyet anlayışını güçlendirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Zira bu bağlamda, dili oluşturan harfler, kelimeler vb. unsurlar kutsallık kazanacak, her bir kelimeye onlarca anlam yüklenecek,⁶⁰ metin ulaşılmaz binlerce, hatta milyonlarca ilim ve anlam taşıyan bir muammaya dönüşebilecektir.

Dillerin orijini ve kutsallığı bağlamında ileri sürülen görüş ve düşüncelerin bir kısım dayanağı Kur'ân'daki bazı ifadelere dayanmaktadır. O halde bu tartışmalar çerçevesinde Kur'ân'ın Arapça vurgusunun ne anlama geldiğinin irdelenmesi uygun olacaktır.

2. Kur'ân'ın Arapça Vurgusu

Kur'ân indiği süreç içinde çeşitli konulara temas etmiştir. Bunlardan birisi Kur'ân'ın Arapça olmasıdır. Bir başka ifadeyle Allâh'ın -genel anlamda- konuşmalarını içeren vahyin dili Arapça'dır. Anlam ve ifade tarzı vb. hususiyetleriyle ilâhî kaynaklı söz karakteri taşıyan Kur'ân, "*Muhakkak Biz onu Arapça Kur'ân kıldık.*"⁶¹ âyetinin de işaret ettiği gibi, insanoğlunun konuştuğu yeryüzü dillerinden birisi olan Arap dili ve geleneğine ait sözlerle maddî bir kalıba girmiştir. Bu nedenle Kur'ân-Dil (Arapça) ilişkisi İslam kültüründeki temel ilişkilerdendir. Nitekim Kur'ân vahiy kavramını ve risalet görevini doğrudan dille ilişkilendirmiştir.

وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم....

"Kavmine açıklasın diye, Biz her peygamberi, yalnızca kendi toplumunun diliyle gönderdik..."⁶²

Kur'ân'daki dil olgusu bağlamında, bu ve benzeri âyetleri değerlendiren Toshihiko Izutsu, Kur'ân'ın modern ve teknik anlamıyla bir dil (lisan) kavramına

⁵⁸ el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 94.

⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı* (Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine), (Çev. : Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, s. 67

⁶⁰ Sehl b. Abdillâh'a atfedilen bir sözde; "Bir kimseye, Kur'ân'ın her bir harfine karşılık bin farklı anlam verilse, yine de Cenâb-ı Allâh'ın bir âyete yüklediği anlamların nihayetine ulaşamaz..." ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl), Dâru'l-marife, Beyrut ts. , I, 9; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı* (Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine), Çev. : Mehmet Emin Maşalı, s. 68.

⁶¹ 43/ Zuhruf, 3.

⁶² 14/İbrahim, 4.

sahip olduğunu ve her toplumun, kendi diliyle kendine özgü ayrılmaz bir bağından söz etmektedir.⁶³

Allâh'ın, Kur'ân-dil ilişkisi kurduğu “İşte biz, o’nu (Kur’ân) senin dilin üzere kolaylaştırdık ki onunla takva sahiplerini müjdeliyesin...”⁶⁴ meâline gelen bir başka âyette, Hz. Peygamber ve kavminin dili olan Arapça’yı veya bizatihi O’na ait bir dil üslûbunu kastetmesi mümkündür. Çünkü herkes Arapça konuşmakla beraber bazılarının konuşma tarzı diğerlerine göre daha akıcı ve kolay anlaşılır olabilmektedir. Hz. Peygamber’in konuşması da bu özellikleri taşıdığından, Allâh’tan gelen vahiy mahsülü ve ‘korkudan dağın parçalanacağı’⁶⁵ bir kitab onun diliyle kolaylaştırılmıştır.

Allâh Teâla’nın Arapça hakkındaki âyetleri, gönderilen mesajın (Kur’ân) muhataplarınca anlaşılması hedefi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Genelde ümmî ve şifahî (sözlü) kültüre sahip bir topluluk ancak, sözün açık ve anlaşılır bir dille söylenmesiyle anlama imkânı bulacaktır. İşte Kur’ân, kendi ifadesiyle bu özelliklere sahip bir kitaptır.

Kur’ân’da Arapça’ya vurgu bulunan birçok âyet bulunmaktadır.⁶⁶ Allâh, öncelikle Araplara, sizin konuştuğunuz dille mesaj veriyorum ki anlayasınız demıştır. Zira insan anladığı bir şey üzerinde düşünebilir. Sözgelimi İngilizce bilmeyen birinin İngilizce yazılı bir metin üzerinde düşünmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, Araplara ancak duyduklarında anlayabilecekleri ve konuştukları bir dilde yazılmış kitap olan Arapça Kur’ân indirilmiştir ki onu okuyup anlayabilsinler. Aksi halde, bize anlamadığımız bir dilde indirildi, itirazı söz konusu olacaktı ki, nitekim Allâh bu konuda şöyle demektedir: “Eğer biz O’nu yabancı dilde bir Kur’ân yapsaydık, muhakkak şöyle diyeceklerdi: Âyetleri açıklanamaz mıydı! Arab’a yabancı dil mi (ya da yabancı dilde Kur’ân mı)?”⁶⁷ Bu âyetteki, “أعجمي” kelimesi, fasih konuşmayan, Arap olmayan ve beyân sahibi olmayan anlamlarında olup,⁶⁸ âyette “عربي” kelimesine zıt olarak Arapça olmayan, başka dilde şeklinde kullanılmıştır. A’cemî kelimesinden maksadın Kur’ân, Arabî olanın ise Muhammed (s.a) şeklinde yorumlandığı görülmektedir.⁶⁹

Kur’ân’ın Arapça vurgusunu, i’cazının temellerinden kabul eden el-Bâkîllânî, bu kitabın Arapların hitap aracı olan Arapça dışında bir yabancı dilde inmesini, anlama yabancı kalmayı, bunun da icâzın anlaşılmasını sonucunu doğuracağından ona karşı çıkanların eline delil vermek olarak yorumlamıştır.⁷⁰

⁶³ İzutsu, Toshihiko, Kur’ân’da Allâh ve İnsan, çev. : Süleyman Ateş, İstanbul ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat), s. 236.

⁶⁴ 19/Meryem, 97.

⁶⁵ 59/Haşr, 21. âyette; “Eğer biz bu Kur’ân’ı bir dağın üzerine indirseydik, muhakkak o dağı Allâh korkusundan baş eğmiş parçalanmış görürdün.” denilmektedir.

⁶⁶ Bkz. 14/İbrahim, 4; 16/Nahl, 103; 41/Fussilet, 3; 42/Şurâ, 7; 43/Zuhruf, 3.

⁶⁷ 41/Fussilet, 44. { ولو جعلنا قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي }

⁶⁸ İbn Sîde, Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, Beyrut ts. II, 121; ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, III, 128.

⁶⁹ Bkz. el-Maturidî, Ebu Mansur Muhammed, *Tevilâtu’l-Kur’ân*, (Tahkik: Hatice Boynukalın), Mizan Yayınevi, İstanbul 2008, XIII, 143-144.

⁷⁰ el-Bâkîllânî, Ebu Bekr, *İcâzu’l-Kur’ân*, Mısır 1978, I, 21 (es-Suyutî, Celaluddin, *el-İtkân fî ulumi’l-Kur’ân*, Mısır 1978 içinde)

Kur'ân'da; "Arab'a ait", "Arapça olan" anlamlı "arabî (عربى)" vasfı sıfat terkihi olarak lisan (لسان), Kur'ân (قرآن) ve hüküm (حكم) kelimeleriyle kullanılmıştır. "Bu, apaçık Arap dilidir."⁷¹ âyetinde olduğu gibi, "arabî" sıfatı dil ile kullanıldığı zaman, "Arapça bir dil" "Arap Dili" veya "Arapça" anlamına gelmektedir. Bu ve benzeri âyetlerde ise, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine "mübîn Arap dili" ile indirildiği belirtilmektedir. Bu kitabın başka bir dilde olmadığı çok açıktır. Nitekim bir hadîste de, "Muhakkak Kur'ân, bana açık (mübîn) Arap dili ile indirildi."⁷² denilmektedir. Bu âyette, lisan kelimesi iki sıfat almıştır. Birincisi "Arapça olmak", ikincisi "mübîn" kelimesidir. Burada, mübîn kelimesi lisanın sıfatı konumunda 'açık/açıklayıcı dil' anlamına gelmektedir. Mübîn kelimesinin açıklığı meselesinde iki farklı yorum bulunmaktadır. Birincisine göre; zâhir, bilinen, tanınan, malum, belli dil vb. diğerine göre, beyân ve fesahat vasfı taşıyan dil vb. demektir.⁷³ Kanaatimizce, yorumların farklılığı, kelimenin bazen 'açık' şeklindeki sözlük anlamına bazen de ıstihâfî anlamlarına hamledilmesinden kaynaklanmaktadır.

"Biz onu düşüncesiniz diye, Arapça bir Kur'ân kıldık."⁷⁴ âyetinde yer alan, Kur'ân ile sıfat terkihi de, "Arapça Kur'ân" veya "Arapça Okuma (Kur'ân, kıraat kökünden gelir görüşüne göre)⁷⁵ anlamı taşımaktadır. Bu âyet ve "Âyetleri, bilen bir topluluk için, Arapça Kur'ân olarak açıklanmış bir kitap."⁷⁶, "Aynı şekilde, Ümmü'l-Kurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarıda/inzâr bulunman için sana Arapça Kur'ân indirdik."⁷⁷ gibi "Arapça Kur'ân" terkiplerinin yer aldığı âyetlerin siyâkına bakıldığı zaman, akletmek, bilmek/ilim ve inzâr gibi kavramlar yer almaktadır. Bu da, Arapça Kur'ân vurgusunun altında anlaşılacak ve bilinmek isteği bulunduğunu göstermektedir. Mehmet Sait Hatipoğlu; "Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça oluşu, tekrar edelim, Arapçanın mücerred faziletinden değil, İslâm'ın ilk muhataplarınca anlaşılmasını temin zaruretindedir."⁷⁸ tespitiyle bu yaklaşımı teyit ederken, diğer yandan Arapça etrafında oluşan dil asabiyetine set çekmektedir.

"Biz ona şiir öğretmedik. Ona yaraşmaz da. O (Kitap) ancak bir öğüt ve açık (layan) bir Kur'ân'dır."⁷⁹ âyetinde ise, "açık/açıklayan kitap" terkihi, bu kitabın şiir olmadığı, aksine zikir ve açık/açıklayan bir Kur'ân/okuma olduğunu ifade etmektedir.

⁷¹ 16/ Nahl, 103. { هذا لسان عربي مبين }

⁷² el-Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, II, 234 (1622); es-Suyutî, *el-Muzhir fî ulumi'l-luğa ve envâiha*, Dâru İhyâ'î'l-kutubi'l-arabiyye, tarih ve yer yok, I, 34-35.

⁷³ Örnekler için bkz. Ammâr Sâsî, *el-İcâzu'l-beyânî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ürdün 2007, s. 122-123, 125.

⁷⁴ 43/ Zuhruf, 3. { انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون }

⁷⁵ Kur'ân; deliller, benzerler anlamında القرائن , yaklaştırmak anlamında قرَن , toplamak anlamında القراء , okumak anlamında قرأ kelimesinden türemiş ya da hiçbir kelimedenden müştak değildir. Geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara 1979, s. 31-33.

⁷⁶ 41/ Fussilet, 3. { كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون }

⁷⁷ 42/ Şurâ, 7. { وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها }

⁷⁸ Hatipoğlu, M. Said, "Hilafetin Kureysliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXIII, Ankara 1978, s. 135.

⁷⁹ 36/ Yasin, 69. { وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر وقرآن مبين }

“Arabi” sıfatın eklendiği bir diğer kelime, “Aynı şekilde, biz onu Arapça hüküm olarak indirdik.”⁸⁰ âyetindeki “hükm (حُكْم)” olup, Kur’ân’ın muhtevâsındaki karar ve hüküm vermenin Arapça olduğu belirtilmektedir.

Kur’ân’ın Arapça vurgusunun bir başka boyutunun, muhataplarının kalplerinde Kur’ân hakkında oluşabilecek şüpheleri kaldırmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. 16/Nahl, 103. âyetinde, Hz. Peygamber’e “başkasından nakletti” ithamına cevap verilirken vurgu Arap dilinde yoğunlaşmaktadır.

“Gerçekten biliyoruz ki, kâfirler: ‘Mutlaka O’na Kur’ân’ı bir insan öğretiyor.’ diyorlar. Yanlış zanda buldukları kişinin dili yabancıdır. Bu ise açık Arap dilidir.”

Sonuç olarak, tamamen çevre şartlarına bağlı sebeplerle Arapça indirilmiş Kur’ân’ın Arapça vurgusunun temel hedefi, muhatapın muhtevâyı anlamasını sağlamaktır. Anlaşılmanın temel şartı ise metinde beyân özelliği bir başka deyişle anlaşılır ifade ve unsurlara hâiz olmasıdır. O halde, Kur’ân ve beyân kavramları arasındaki ilişkiyi biraz daha netleştirmek ve beyânın niteliğini belirtmek ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkiyi ele almadan önce, kavramın kendisinin sözlükteki anlamları ve istilâhî kullanımının irdelenmesi ve daha sonra beyânın Kur’ân’daki kullanım tarzı, bu kökten türemiş bazı kelimelerle ele alınacaktır.

B. BEYÂN KAVRAMI

1. Arap Dilinde Beyân Kavramı

İnsan, içinde bulunduğu durumu, gönlünde yatan şeyi, içinde gizlediği ya da taşıdığı bir düşünceyi dışı vurmak ve onu muhataba ifade etmek istemesi halinde, yazı, işaret, imâ, hareket, söz vb. araçlara ihtiyaç duymaktadır. Bu araçların hedefi ise ilgili şeyi beyân ve ifade etmektir. Öte yandan bu hedefin gerçekleşmesi belli bir nizam ve tertibe bağlıdır. Meselâ lafızlar, ancak bir tertip ve terkip içine alındığında bir anlam ifade edebilir, bu tertibin mükemmelliği ise sözün beyânını belirler. Abdulkâhir el-Cürcânî’nin (ö. 471/1078) dediği gibi, belli bir tertipte nazmedilmiş sözlerin tertibi bozulduğunda, beyân özelliği kaybolur.⁸¹ Bu bakımdan beyân sözün cılası gibidir. Ancak, Arapça kökenli bu kavramın Arap dilindeki anlam alanı ve kullanım çerçevesinin belirlenmesi özellikle Kur’ân’daki bağlamı ve Arap diliyle ilgili kullanımları önem arz etmektedir.

Sözlüklerde, beyân kavramının esasını; harflerini teşkil eden üçlü kök kelime “الفرقة”, temelde, ayrılmak, kopmak ve seçilmek demek olan “الفرقة” ve bunun zıddı birleşmek “الوصل” anlamını barındırmakla “ezdâd”tan sayılmaktadır. Ancak beyânın, bu iki anlam yanında; keşf, zuhur, açıklık ve izah gibi anlamları da bulunmaktadır. Türevleri arasında; بيان / مبانة / بين / مبانة gibi mastar ve تبيين - تبيينة - تبيينة - تبيينة gibi çeşitli isim kalıpları gelebilen bu kökten (أبان - بين - تبيين - استبان - باين - تباين - بان) gibi üçlü (sülasî) ve mezîd fiiller kullanılmaktadır.⁸²

⁸⁰ 13/ Ra’d, 37.

⁸¹ el-Cürcânî, Abdulkâhir, *Esrâru’l-belâga*, Beyrut 2005, s. 10.

⁸² Bkz. İbn Dureyd, Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu’l-luğa*, Beyrut 1987, II, 1028; el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh: Tac’ul-luğa ve sıhahu’l-arabiyye*, Beyrut 1990, V, 2082-2083; İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn, *Mucemu mekâyisi’l-luğa*, Beyrut ts. , I, 327-328; İbn Manzur, Cemaluddin, *Lisanu’l-Arab*, Kahire ts. , I, 403-407.

Bu kökün anlamı bağlamında; vuslat (birleşmek) anlamıyla ilgili Arap şiirinden verilen örneklerden birinde şair Kays b. Zerîh;

لعمرك لولا البين لا يُقَطَّعَ الهوى/...

"Yemin olsun, vuslat (*beyn*) olmasaydı arzu kesilmezdi" demektedir. Sözlüklerde, firkat (ayrılık) anlamındaki örnekler arasında ise; "*Mahalle (li) ayrıldı*" anlamındaki "وقد بان الحي" cümlesi; "*Başını gövdesinden ayırdı*" anlamındaki; "أبان رأسه من بانء المرأة عن", "*Kadın erkekten ayrıldı/boşandı*" anlamına gelen "بانء المرأة عن", "*Eşi, karısını ayırdı/boşadı*" anlamındaki "أبانها زوجها", "*Kavim göçtü, ayrıldı*" anlamındaki; "تبائن القوم: تماجروا" cümlesi dikkati çekmektedir. Yine, bu kökün üçlü fiili "بانء", temelde "*ayrıldı*" anlamına gelmekle beraber "*babasının evinden ayrılarak kocasına gitti (evlendi)*" anlamı da taşımaktadır. Bunların dışında, zarf olarak "*ortasında*" ve "*arasında*" anlamı taşıyan "بين" kökünden türemiş isimler yanında; "*derin kuyu*" anlamında "بائءة", "*kesinleşip, ayrılık aşikâr olmuş boşama*" anlamında "بائءة", "*kirişinden uzaklaşmış yay*" anlamında "بائءة", süt sağarken devenin memesini sağan iki kişiden, memeyi tutana "بائء", "*iki yeri ayıran sınır*" anlamında "بين" ve "*yüksek ağaç*" anlamında "بان" gibi kelimeler bulunmaktadır.⁸³

Beyân, ibâne, tebyîn, tibyân, mübâyene ve istibâne bu kökten türemiş mastar kelimeler olup, gerek bunların anlamları gerekse türevi isim ve fiillerin anlamları arasında geçiş, benzerlik ve ortaklıklar bulunmakla beraber, bazı nüans veya farklar da göze çarpmaktadır. Kök anlama paralel olarak; üçlü fiilin mastarı beyân (=açık olmak), ismü'l-fâili بائن ve بين (=açık olan), ibâne mastarının fiili ebâne ve ismü'l-fâili مبين de (=açık olmak) ve müteaddî anlamda açıklamak ve izah "أبنته: "أوضحته" anlamına gelmektedir. Tebyîn mastarı ve türevleri de müteaddî kullanımıyla izâh, lâzım kullanımıyla vuzûh (=açıklık), tesebbüt (=sabit durmak) ve teennî (=yavaş davranmak), tibyân mastarı keşf ve izah, istibâne mastarının fiili istebâne lâzım anlamda "zuhur etti", müteaddî anlamda "arafe (*tanıdı, bildi*)" anlamında, yine, tebeyyun mastarının fiili تبين lâzım anlamda "zuhur etti", müteaddî anlamıyla "izah, düşünme (*teemmül*) ve bilmeye çalışmak" demektir.⁸⁴ Bazıları, bu kelimedede "tesebbüt", "teenni", "tedbirli olmak" gibi anlamlar olduğunu kabul etmektedir. Çeşitli meallerde; 49/Hucurat suresi 6. âyetin tercümesinde "*tebeyyenâ*" fiiline karşılık olarak "*araştırınız*"⁸⁵ anlamı verilmiştir. ; "*Ey İman Edenler! Size bir fâsik bir haber getirirse, araştırınız...*"⁸⁶ Nesefî, aynı âyetin yorumunda; "*tevakkuf ediniz (bekleyiniz), gerçeğin ortaya çıkmasını ve beyânını isteyiniz.*" şeklinde açıklama getirmiştir.⁸⁷ Ammâr Sâsi ise, bu âyetteki "*araştırın*" anlamına karşılık "*tesebbüt halinde olun, acele etmeyin*" anlamına uygun yorumlar aktarmaktadır.⁸⁸ Muhammed Esed'in, "*muhakemenizi kullanın*"⁸⁹ şeklinde anlam verdiğini de belirtmek

⁸³ Bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 403-407.

⁸⁴ Bkz. el-Cevherî, *es-Sihâh: Tac'ul-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*, V, 2082-2084; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, ts. , I, 406-407.

⁸⁵ Bkz. Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân Meâli*, (Çev.: Durmuş Bulgur), Konya 2003, s. 431; Muhammed Hamidullah, *Azîz Kur'ân*, (Çeviri ve Açıklama: Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık), İstanbul 2000, s. 663; *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, (Hazırlayanlar: Hayrettin Karaman ve ark.), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 508; Dumlu, Ömer-Elmalı, Hüseyin, *Âyet Âyet Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, İzmir 2003, s. 538.

⁸⁶ Bkz. Yavuz, A. Fikri, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli Âlisi*, İstanbul ts. 8. Baskı;

⁸⁷ en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-nesefî*, Beyrut ts. IV, 169.

⁸⁸ Ammâr Sâsi, *el-İcâzu'l-beyânî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 110.

*kemenizi kullanın*⁸⁹ şeklinde anlam verdiğini de belirtmek gerekmektedir. Bu bağlamda, üçlü kök fiil (بان),⁹⁰ ve müştak kalıplar; (أبان - بين - تبين - استبان) fiillerinin aynı anlama geldiğini söyleyen el-Herevî, sadece üçlü fiil kalıbının geçişsiz olduğunu, diğerlerinin lâzım veya müteaddî anlamda kullanılabileceğini ifade etmiştir.⁹¹ Lâzım ve müteaddî her iki kullanıma örnek getirilen; (ولتستبين سبيل المجرمين) âyetindeki⁹² “سبيل” kelimesinin kıraat farklılığı çerçevesinde -fiille ilişkisi bağlamında- merfu veya mansub okunabildiği belirtilmektedir. Kelime merfu olmakla cümlede fail, fiili ise lâzım kullanımda, mansub olmakla meful bih (nesne), fiili ise müteaddî fiil fonksiyonu kazanmaktadır.⁹³ Bu örnekte görüldüğü gibi, genelde Arap dilinde lehçelere -özelde Kur’ân’da kıraat farklılığına- bağlı olarak farklı anlama yorumlanabilen örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Bilindiği gibi Arapça’da isim kalıplarının hareke değişikliğiyle ismü’l-fâil veya ismü’l-meful okunması durumunda anlam değişmektedir. Bu bağlamda, “ آيات مبینات ” ifadesindeki مبینات kelimesi ismü’l-fâil formuyla (kesralı yâ) okunduğunda bizatihi açık ve açıklayıcı anlamında (mütebeyyinât), ismü’l-meful formuyla (fet-halı yâ ile okunan tekil biçimi: mübeyyen) (Allâh tarafından) açıklanmış şeyler -burada âyetler- anlamına gelmektedir.⁹⁴ Usulcülere göre ise “mübeyyen” “*delaleti açık lafız*” anlamında olup, mücmelin zıddıdır.⁹⁵ Buna benzer başka bir durum “مبين” kalıbında da görülmektedir. Ebâne fiilinden ismü’l-fâil kalıbındaki bu kelime, üçlünden (sülâsî) ismü’l-meful anlamına gelen ancak üçlü ismü’l-fâil kalıbı ve lâzım kullanımlı bâin⁹⁶ (açık, vuzuha kavuşmuş) kalıbının anlamını taşıyabildiği gibi, bir görüşe göre; ebâne (açıkladı) kalıbındaki müteaddî anlama da gelebilmektedir.⁹⁷ Buna örnek sadedinde verilen “والكتاب المبين” âyetindeki,⁹⁸ mübîn kelimesinin sıfat göreviyle, “*hidayet yollarını sapıklık yollarından ayırt edici*”, “*hakeki batıldan ayıran*” veya “*helali haramdan ayıran*” kitap gibi müteaddî anlamlar⁹⁹ taşıdığı ifade edilmektedir. İmam el-Maturidî’nin (ö. 333/944) yorumuna göre, Kur’ân beşerin yazdığı değil Allâh’tan gelmişliği besbelli olan bir kitaptır.¹⁰⁰

Sonuç olarak, kök ve türevlerinde; uzaklaş(tır)mak, vâzıh olmak, ortaya çıkmak, tanımak, izah, keşf, delil, teennî, tesebbüt, evlenmek ve boşa(n)mak gibi,

⁸⁹ Bkz. Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı Meâl-Tefsîr*, İstanbul 2002, s. 1055.

⁹⁰ Bazı kaynaklarda, sülâsi (üçlü) kullanıma Arap şiiirinden Peygamber’e methiyesiyle meşhur Ka’b b. Züheyr’e ait kasidede yer alan aşağıdaki beyit örnek verilmiştir (Beyit için bkz. Ka’b b. Züheyr, *Divan*, Beyrut 1994, s. 26.):

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول / متبم ارها لم يغد مكبول

⁹¹ es-Semin el-Halebî, *Umdetu’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*, (Tahkik: Muhammed Basil), Beyrut 1996, s. 249.

⁹² 6/Enâm, 55.

⁹³ Bkz. İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, I, 403-407; es-Semin el-Halebî, *Umdetu’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*, s. 249; Halil el-Curr; *Laros*, Paris 1973, s. 7.

⁹⁴ er-Ragib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, Dâru’l-marife, Beyrut ts. , s. 68.

⁹⁵ et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfi istilahâtü’l-fünûn*, Beyrut 1998, I, 211.

⁹⁶ راضية örneğindeki ismü meful kalıbının hoşnut olunmuş anlamına gelen راضية kelimesinde olduğu gibi, بانه ismü fail kalıbında, ismü meful anlamındadır. Bkz. İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, I, 404.

⁹⁷ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, I, 406.

⁹⁸ 44/ Duhan, 1, 2.

⁹⁹ Bkz. er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXVII, 165-166; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, I, 406.

¹⁰⁰ el-Maturidî, *Tevilâtu’l-Kur’ân*, XIII, 219.

çeşitli bağlamlarda farklı anlamları bulunan bu kelimenin ayrılmak/ayırmak ve ortaya çıkmak/çıkarmak anlamları etrafında odaklaştığını ifade etmek mümkündür. Anlam değişikliğinin çoğu ve yorum farkı ise, isnat, ıtlak ve mevsufla ilişkiye dayanmaktadır.

Beyân kelimesi; ayırmak, ortaya çıkma veya keşf gibi sözlük anlamları yanında; hüccet, delille ispat, fasih konuşma ve beyân ilmi gibi "istilahî" çerçeveye sahip bir kavramdır. Ortaya çıkması, bilinmesi, ayırt edilmesi arzu edilen bir şeyi bir şekilde ifade etmek demek olan el-beyân kavramının açıklamasında; "*Maksadın en belîğ lafızla ortaya konmasıdır. Bu da belâgatlı söz ile birlikte anlamak ve kavrayıştan gelir. Aslı keşf ve zuhurdur*"¹⁰¹ denilerek, belâgat, anlamak, zeka, keşf ve ortaya çıkma gibi geniş bir yelpaze içinde anlam alanı belirlenmeye çalışılmıştır. Bu konuda "*el-Beyân ve't-tebyîn*" adlı kitabın yazarı el-Câhız, beyân meselesini daha geniş perspektif içinde ele almaktadır. Abbas Hasen'e göre bu kelimenin kapsamını ilk defa genişleten ve anlamını açan kişi el-Câhız (ö. 255/868-69)'dır. el-Câhız, beyânı; "*Anlamın örtüsünü açan, gizli olanın perdesini yırtan böylece dinleyicinin hakikatine ulaştığı, o şeyin içindekinin farkına vardığı ve ortaya koyduğu mahsullere yöneldiği her şeyi kapsayan bir isimdir*"¹⁰² şeklinde tanımlarken, bizi, daha çok, kapalı, gizli ve örtülü anlamları ortaya çıkarma vasfına hâiz şümüllü bir kavramla tanıştırmaktadır. Bu arada, bu kavramın genel tanımını yapanlardan eş-Şâfiî'nin; "*Beyân, asılları ortak, dalları farklı birçok anlamı içine alan bir isimdir*"¹⁰³ şeklindeki tanımının açık bir tanım olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) ise, beyândan, iltibas ve benzerlik nedeniyle karışması muhtemel anlamların muhatapta şüphe bırakmayacak şekilde izahı ve açığa çıkarılmasını anlamaktadır.¹⁰⁴

Öte yandan, el-Câhız'ın beyânla ilgili; "*Beyân görmektir*", "*Beyân ilmin sonuçlarındandır*", "*Beyân ilmin tercümanıdır*",¹⁰⁵ "*İlmin hayat bulması beyânla (mümkündür)*" ve "*Beyân ilmin direğidir*" şeklinde verdiği tanım ve tavsiflerden¹⁰⁶ ilim-beyân ilişkisindeki zorunluluk açıkça ortaya çıkmaktadır. İlim-beyân bağlamında, el-Gazzalî ise, beyânı ilimle eş değer gören "*Beyân ilimdir.*" yargısını fâsid kabul edip, onu bir ifade ve yöntem aracı gören "*Beyân delildir*" yargısını tercih etmiştir.¹⁰⁷

İbn Hazm beyân hakkında, "*Bir şeyi zatı itibariyle bilmek isteyen kimse için gerçek haliyle bilinebilmesidir.*"¹⁰⁸ yorumunu yaparak beyâna bilgide gerçekliğe ulaştırma gibi bir rol vermiştir.

Beyân gibi gizli olanı ortaya koyan ve bir şeyin mahiyetine ulaştırabilen bir kavram, sözün abartılması, aşırı fesahat, süslü söz veya ifadeler haline gelmesi durumunda, muhatapı etkileme durumuna göre, -tıpkı bıçak veya silah gibi- olum-

¹⁰¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 407.

¹⁰² el-Câhız, Ebu Osman b. Amr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Tahkik: Abdusselam Harun), Mektebetu'l-Hancî, Mısır, ts. , I, 76.

¹⁰³ Tanım şöyledir: قال الشافعي: والبيان اسم جامع لمعان بمجموعة الأصول متشعبة الفروع Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 21.

¹⁰⁴ Bkz. Ebû Bekr el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kuveyt 1994, 2, 7.

¹⁰⁵ Aynı söz, Sehl b. Harun'a da nispet edilmiştir. el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, s. 58.

¹⁰⁶ Bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 77.

¹⁰⁷ el-Gazzalî, Ebû Hâmid, *el-Munhul fi ta'likâti'l-usûl*, www. al-mostafa.com. , s. 62 (<http://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=000291-www.al-mostafa.com.pdf>); Ammâr Sâsî, *el-İcâzu'l-beyânî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 154-155.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm*, Kahire 1978, I, 46; el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 322.

suz anlamlarla nitelendirilebilmektedir. Bu bağlamda beyânın, lafız ve sihirle ilişkisini ortaya koymak üzere bazı izahlar yapılmıştır. İlgili izahlardan birinde; “Üzerinde hak bulunan (borçlu) kişi hasmına karşı daha güçlü delil ortaya koyarak, beyânıyla hakkı kendine çevirebilir, çünkü sihrin anlamı eşyayı bizzat değil; insanın gözünde ters getirmektir.”¹⁰⁹ Bir diğerine göre ise; fesahat sahibi, insanı överek kendini doğrulatıp gönülleri kazanabilir ya da aksini yaparak karşıdaki kişiye karşı tavır aldırabilir. Kısaca o, dinleyicileri sözüyle büyüleyebilir.¹¹⁰ Nitekim, “İbn Abbas Nebî (a.s.)’den şöyle rivayet etti: Beyânda sihir vardır. Şiirde de hikmetler bulunmaktadır.”¹¹¹ anlamındaki hadîste beyân sihre teşbih edilirken, sözdeki abartı ve mübalağanın gücü anlatılmak istenmiştir,¹¹² yorumu yapılmaktadır.

Yine beyân kavramının dilde kullanım tarzıyla ilgili bir başka yönü, bu kavramı dinî açıdan değerlendirmeye tâbi tutan bir hadîs bulunmasıdır. Bu konuda Lisânü’l-Arab’ta; fesahat gösterisi, insanların önüne geçme hevesi gibi durumlarda zuhur edebilecek kibirden dolayı beyânın bazısını nifak kabul eden bir hadîs rivayeti kaydedilmiştir. Ahmed b. Hanbel ve et-Tirmizî tarafından da rivayet edilen bu hadîs; “Utanma ve sözde çekingenlik imandan iki şube, kötü söz ve beyân nifaktan iki şubedir.”¹¹³ anlamına gelmektedir. Burada söz konusu olan; sözde zorlama, fesahat gösterisi ve sanat yapmaktır. Bu hadîsi yorumlayan et-Tirmizî’ye göre, bu hadîste anlatılmak istenen husus; hatiplerin Allâh’ı hoşnut etmeyecek derecede çok konuşması ve methiye düzmesidir. el-Gazzâlî’ye göre ise, bu hadîsteki beyândan maksat, “açıklanması câiz olmayanı açıklamak veya izahta aşırı gitmektir...”¹¹⁴

Bu izahlar bağlamında, “el-Beyân” iki temel anlama gelmektedir. Birincisinde; delâlet ve diğer açılardan bir şeyin kendisiyle açıklandığı şeydir.¹¹⁵ Bir başka deyişle üzerinde belirsizlik olana delil getirmek ve durumu vuzuha kavuşturmaktır. Nitekim Kur’ân’ın kendi içinde beyânı veya sünnetle beyânı mücmel, kapalı vb. ifadelerin açıklamasına ulaşmayı amaçlamaktadır. Fıkıh usulcülerinin Kur’ân’dan mülhem alarak takrîr, tefsîr, tebdîl, tağyîr ve zarure şeklinde kategorize ettiği beyân çeşitleri ve beyân anlayışı muhkem âyetler paralelinde sistemleşmiştir.¹¹⁶ Böylece, diğer âyetler beyânca daha belirgin, belâgat sanatları açısından daha sınırlı ve te’vile müsait olmayan muhkem âyetlerle vuzuha kavuşabilecektir. İkinci anlamda ise; fesâhat,¹¹⁷ belâgat ve zeka ile düzgün konuşma sanatıdır. Arap dilbilimi ve

¹⁰⁹ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, , I, 407; el-Kastalânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibü’l-İdunniyye bi’l-minahî’l-muhammediyye*, (Tahkik: Ahmed eş-Şâmî), Beyrut 1991, II, 238.

¹¹⁰ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, I, 407.

¹¹¹ Buhârî, Edeb, 90; Aynı Müellif, *el-Edebu’l-mufred*, Kahire ts. , s. 255-256.

¹¹² el-Hafâcî, Abdullah b. Muhammed, *Sırrü’l-fesâha*, Kahire 1994, s. 29.

¹¹³ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, I, 407. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 269; et-Tirmizî, *Sünen*, Birr, 79 (2096).

عن أبي أمامة أن النبي ص قال: الحياء والعلي شعبتان من الإيمان والبداء والبيان شعبتان من النفاق.

¹¹⁴ el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, Kahire 1992, III, 192-193.

¹¹⁵ el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2083; er-Râzî, Fahrüddin, *el-Mahsûl fî ilmi usulî’l-fıkıh*, (Tahkik: Taha el-Alvânî), Beyrut 1997, III, 149-150.

¹¹⁶ Ammâr Sâsî, *el-İcâzu’l-beyânî fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 105. Ayrıca usulcülerin beyân tanımı ve kategorileri için bkz. Boynukalın, Ertuğrul, “Tavru mefhûmi’l-beyân inde’l-usûliyyîn mine’l-İmâm eş-Şâfiî ilâ evâilî’l-karnî’l-hâmisi’l-hicrî”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 34 (2008/1), s. 203-236.

¹¹⁷ ez-Zemahşerî’ye göre, “Racülün beyyin” terkinin anlamı fasih kişidir. Bkz. ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsu’l-belâga*, Beyrut 1965, s. 58. Yine İbn Tabataba el-Alevî, beyân ilmini açıklarken, beyân

belâgatı bağlamında ise, beyân ilmi, bu beceriyi ortaya koyup ele alan belâgatın beyân, meânî ve bedî olmak üzere üç alt bölümünden birisidir.

Kur'an'da beyân kavramına geçmeden, beyân-Kur'an ilişkisinin kısa tarihine göz atmak gerektiğini düşünüyoruz. Belâgatın tarihi gelişim açısından Abdulkâhir el-Cürçânî önemli bir merhaleyi temsil etmektedir. Abdulkâhir el-Cürçânî'ye kadar belâgat, Kur'an'ın i'câzına delil bağlamında algılanmışken, onunla ve onu takip edenlerle birlikte Kur'an'dan bağımsız bir disiplin haline gelmiştir.¹¹⁸ Yine Abdulkâhir el-Cürçânî'ye kadar belâgat anlamıyla eş değerde kabul edilen beyân daha sonra belâgatın bir alt disiplini olarak ilim tarihindeki yerini almıştır.¹¹⁹ İçinde, teşbih, mecâz, kinâye vb. söz sanatları yer alan beyân-genelde belâgat- "*Miftahu'l-ulûm*" yazarı es-Sekkakî (ö. 626/1229) ile sanat ve mantık kalıpları içine sıkıştırılmış, taşınması gereken parlaklık ve ruhtan uzaklaştırılmıştır.¹²⁰

2. Kur'an'da Beyân Kavramı

Beyân ve türevi bazı kelimeler Kur'an isimleri arasında yer almaktadır. Beyândan başka, mübîn, tibyân ve beyyine kelimeleri Kur'an'a bizatihi isim olmuştur.¹²¹ Kur'an'da, beyân ve türevleri; yalnız başına, sıfat, temyiz, fiil vb. çeşitli konumlarda kullanılmıştır. Bu kavram belli bir şeye tahsis edilmemiştir. Morfolojik (sarf) açıdan; mazi, muzari, sülasi, mezid gibi çeşitli fiil kalıplarında kullanımı yaygın olan bu kökten, ismü'l-fail, es-sıfatu'l-müşebbehe, mastar gibi isim kalıplarına çok sayıda örnek bulunmaktadır. Ancak, bunlar arasında beyyine, mübeyyin, mübîn ve beyân kelimeleri, üzerinde yapılan yorumlar bakımından dikkati çekmektedir.

Beyyine (بينة):

Beyyine Arapça'da, delâlet, hucdet, burhân, âyet, tabsıra, ve alâmet kelimeleriyle yakın anlamlara¹²² gelmektedir. el-İsfehânî'ye göre, beyyine aklî veya hissî açık delâlet demektir.¹²³ ez-Zemahşerî'ye göre, beyyine hucdet anlamındadır.¹²⁴ İçinde beyyine kelimesi bulunan {... فقد جاءتكم بينة من ربكم...}¹²⁵ âyetinin tefsirinde, en-Nesefî (ö. 537/1142), beyyine için; "*İçinde parlak beyân ve keskin burhan olan şeydir.*"¹²⁶ tanımı yaparak iki kavram arasında benzerlik kurmaktadır. Öte yandan 'hucdet' kelimesiyle arasındaki nüansa değişen el-Cürçânî (ö. 816/1413); "*Beyân ifade ettiği için bir davanın sübut bulduğu şeye beyyine, hasma (düşman) galip gelinen*

→

nı fesahatın ismi olarak izah etmektedir. Bkz. İbn Tabataba el-Alevî, *et-Tırazu'l-munedammin li esrârî'l-belâğa ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*, Mısır 1332; I, 10.

¹¹⁸ Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-Kur'ânî li'l-Kur'an ve Mesâlu İbni'l-Ezrak*, Kahire ts. Dâru'l-meârif, s. 128.

¹¹⁹ Hasen Abbas, *el-Belâğa fî'nûnuhâ ve efnânuhâ*, Amman 2007, 11.

¹²⁰ Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-Kur'ânî li'l-Kur'an ve Mesâlu İbni'l-Ezrak*, 130.

¹²¹ Bkz. er-Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, Beyrut 1990, II, 14; Firuzâbâdî, Mecduddin, *Besâir zevî't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, Beyrut ts. , I, 88-95.

¹²² İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillah Şemsüddin, *et-Turuku'l-hukmiyye fî's-siyaseti's-şer'iyye*, Kahire 1317, s. 11, 24.

¹²³ Bkz. er-Ragîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, Dâru'l-marife, Beyrut ts. , s. 68.

¹²⁴ Bkz. ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, s. 58.

¹²⁵ 6/ Enâm, 157; 7/ A'râf, 85, 105.

¹²⁶ en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-nesefî*, Beyrut ts. II, 41.

şeye ise huccet denilir.”¹²⁷ şeklinde bir tanım yapmıştır. et-Tehanevî ise, beyyinenin; beyyine, ikrar ve nukûl olmak üzere üç kısmından biri olduğunu aktarmaktadır.¹²⁸

Beyyine Kur’ân’da, genelde apaçık, aşikar ve delil anlamında kullanılmaktadır. Kur’ân’daki müzekker-müennes, tekil ve çoğul örnekleri bulunan bu kelimenin örneklerine bakıldığında, müennes form daha yaygın olup, bir yerde “*sultan*” kelimesinin sıfatı olarak (سلطان بين) ¹²⁹ müzekker formda kullanılmaktadır. Tekil formunda âyet kelimesinin sıfatı göreviyle geldiği iki yerde “açık” âyet anlamında geçer. On yedi kadar âyette ise, yalnız başına, “*huccet-delil*” anlamında kullanılmaktadır. Çoğul formdaki “*beyyinât*” kelimesi de benzer biçimde, “açık” anlamında sıfat olarak ve bağımsız kullanım tarzıyla “*deliller*” anlamlarında çok sayıda âyette yer almaktadır. İslam Hukuk (Fıkıh) ıstılahında ise, Kur’ân’daki bu anlamından mülhem olarak, yargılama hukukunda, ispat vasıtalarından şâhit ve yemin karşılığında da kullanılmaktadır.¹³⁰ Bu noktada, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/ 1350), “*Beyyine, Hakkı beyân eden her şeyin ismidir.*” tanımıyla, beyyinenin Allâh, Resulü ve Sahâbenin sözlerindeki anlamının fıkıh usulcülerinin ıstılahındakinden daha geniş bir çerçeveyi temsil ettiğini vurgulamıştır. Zira ona göre usulcüler, bu kavramı sadece, şâhit ve yemine tahsis etmişlerdir.¹³¹

Mübeyyin (مبیین):

Bir şeyi benzerinden ayıran, zâhir ve açıklayıcı anlamındaki türev kelime mübeyyin, tekil halde üç âyette; kötülük ve çirkin iş anlamındaki “fâhişe” kelimesinin sıfatı (فاحشة مبينة),¹³² bir âyette ise; çoğul formda, âyetler anlamındaki kelimenin sıfatı (آيات مبينات) olarak kullanılmaktadır. “فاحشة مبينة” terkindeki sıfat kelime, kıraat farklılığı bağlamında, kimilerince ismü’l-fail kalıbında zâhir ve açık anlamındaki ‘ظاهرة مبينة’ gibi lâzım anlamlı kelimelerle yorumlanmaktadır. Bu âyette, ismü’l-fâil şekliyle okunması durumunda iki farklı yorum ortaya çıkmaktadır: Birinciye göre; “بين” fiilinin müteaddiliğine bağlı olarak, bu kelime beyân eden anlamında olup, beyân ettiği şey (fiilin mefulü: suçlunun durumu) sözden düşmüş sayılmaktadır. İkinci yoruma göre; kelimededen, lâzım kullanımlı “açık olan ve zâhir” anlamı anlaşılmaktadır. İbn Abbas ise, kelimeyi, lâzım ve müteaddî anlamlı “*ebâne*” kalıbından şeddesiz formda, yine “*açıklayıcı veya vâzıh*” anlamlarında okumuştur.¹³³ Bazı kıraat sahiplerinin fiilin müteaddî yapısına uygun biçimiyle kelimeyi ismü’l-meful kıraatiyle (fahiş eylemi iddia eden tarafından) “*açıklanmış*” anlamında tefsir ettiği ifade edilmektedir.¹³⁴ Öte yandan bu ismin fiili olan “بين” kelimesi on sekiz

¹²⁷ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Haşiye ale’l-Keşşâf*, I, 8 (ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve uyuni’l-ekâvil fi vucuhî’t-tevil*, Beyrut 1977, içinde).

¹²⁸ et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfi ıstılahâtü’l-fünûn*, Beyrut 1998, I, 210.

¹²⁹ 18/ Kehf, 15.

¹³⁰ İbn Ferhun, Ebu’l-Vefâ, *Tabsıratu’l-hukkâm fi usuli’l-akziye ve menâhici’l-ahkâm*, Kahire 1301, I, 162; et-Tarablusî, Ebu’l-Hasen, *Muînu’l-hukkâm*, Mısır, 1310, s. 78; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hukemiyye*, s. 11, 24.

¹³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkiîn*, (Tahkik: Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut 1977, I, 90.

¹³² 4/ Nisa, 19; 33/Ahzâb, 30; 65/ Talak, 1.

¹³³ Bkz. el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, Daru’l-fikr, Beyrut 1998, V, 85.

¹³⁴ es-Semin el-Halebî, *ed-Durru’l-masûn fi ulûmi’l-kitâbi’l-Meknûn*, (Tahkik: Ahmed el-Harrât), Dımaşk 1987, III, 631.

âyette müteaddî anlamda; âyetleri açıklama,¹³⁵ sapıklığı açıklama,¹³⁶ ihtilafa düşüleni¹³⁷ ve sakındıkları şeyi¹³⁸ açıklama gibi müteaddî bağlamda kullanılmaktadır. O halde, Kur'ân'daki fiil kullanımı genelde müteaddî olan bu kalıptan türemiş isimlerin de müteaddî anlama yorumlanması daha uygun gözükmektedir.

Mübîn (مبين):

Daha önce hakkında bilgi verilen mübîn (açık olan, açıklayan şey) formu ise, Kur'ân'da; sapıklık (ضلال مبین),¹³⁹ düşman (عدو مبین),¹⁴⁰ kitap (كتاب مبین),¹⁴¹ uyarıcı (نذير مبین),¹⁴² sihir (سحر مبین),¹⁴³ güç (سلطان مبین),¹⁴⁴ Kur'ân (قرآن مبین),¹⁴⁵ belağ (بلاغ مبین),¹⁴⁶ ve lisan Arabî (لسان عربي مبین)¹⁴⁷ gibi çok çeşitli kavramlara sıfat olmuştur. Bu terkiplerdeki anlamını; ayân beyân, açık ve belli gibi Türkçe ifadelerle karşılığını vermek mümkündür. Bunlar, teyit, tekit ifadeleri olup, bahis konusu şey hakkında şüpheyi ortadan kaldırmakta ya da uzaklaştırmaktadır. Konuyla doğrudan bağlantılı örneklerden biri, "lisanun arabîyyun mübîn" terkiibi; inanmayanların, "Gerçekten onların O'nu (Kurân) bir insanoğlu öğretiyor dediklerini biliyoruz."¹⁴⁸ âyetinde belirtilen iddiasına karşı, " Yanlış varsayımda buldukları o kişinin dili yabancıdır. Oysa bu Kur'ân apaçık Arapçadır."¹⁴⁹ kesinliğini ifade etmek üzere hitaptaki yerini almıştır. Öte yandan, Kur'ân'ın Arapça indirilmesinin, inanmayanların inadını kıramamış olduğu, "Eğer onu Arapça bilmeyenlerden bazılarına indirseydik de, Onu onlara okusaydı, yine müminlerden olmayacaklardı."¹⁵⁰ meâlindeki âyetten anlaşılmalıdır. Görüldüğü gibi, ana dilde iletişim anlamayı kolaylaştırmakla beraber, kabul ve inanç konusunda yeterli bir unsur değildir.

Beyân (بيان):

Kur'ân'daki beyân kavramıyla, Kur'ân, kavî, nutk, kıraat, tertil, tilâvet ve işaret vb. kelimeler ilişkili sayılabilir. Zira beyân sözde, konuşmada, okumada ve işarette açıklık ve keşf gibi anlamları içermektedir. Nitekim bu bağlamda bazıları, "Beyân; konuşma, anlama ve açıklamadır ki insan bununla diğer canlılara üstün kılınmıştır." demiştir.¹⁵¹

¹³⁵ 2/ Bakara, 242, 266.

¹³⁶ 4/ Nisa, 176.

¹³⁷ 16/ Nahl, 39.

¹³⁸ 9/ Tevbe, 115.

¹³⁹ 12/ Yunus, 8, 30.

¹⁴⁰ 6/ Enâm, 142.

¹⁴¹ 6/ Enâm, 59.

¹⁴² 22/ Hacc, 49.

¹⁴³ 6/ Enâm, 7.

¹⁴⁴ 27/ Neml, 21.

¹⁴⁵ 15/ Hicr, 1.

¹⁴⁶ 16/ Nahl, 35, 82.

¹⁴⁷ 26/ Şuara, 195.

¹⁴⁸ 16/ Nahl, 103.

¹⁴⁹ 16/ Nahl, 103.

¹⁵⁰ 26/ Şuara, 198, 199.

¹⁵¹ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahrü'l-muhît*, Beyrut 1992, X, 55; Hasen Abbas, *el-Belaga fînûnuhâ ve efnânuha*, s. 10.

Tek başına nesne olarak kullanıldığı Rahmân suresindeki, “*Ona beyânı öğretti.*”¹⁵² âyetindeki ‘beyân’ın, insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerinden biri olan konuşma (nutk) yetisini öğretti anlamına geldiği yaygın kanaattir. Bu paralelde, ilgili âyet üzerine yapılan çeşitli yorumlarda; Âdem’e beyânı öğreterek onu hayvanlardan ayırdı veya onu konuşmasıyla ayrıcalıklı kıldı, konuşma dahil insanın ihtiyacı olabilecek her şeyi ona öğretti, gibi ifadeler yer almaktadır.¹⁵³ Zira âyetin bağlamı veya akışına bakıldığında, Kur’ân öğretimi ve insanın yaratılmasından sonra beyân öğretimi (talim) gelmektedir. Burada ilk anda beyândan maksadın (konuşma) melekesi olduğu anlaşılmaktadır. Kur’ân öğretimi, ancak ona muhatap olan insana, onu okuyabilecek ve anlayabilecek bir meleke verilmesiyle mümkün olabilir. Burada ‘öğretti’ fiili kullanılmıştır. Bu (öğretim) ise, yaratmadan sonra vuku bulan bir eylem olduğuna göre, yaratma sırasında verilmiş bir yeti/meleke olmaktan öte, sonradan kazandırılmış bir özellik anlamına gelmesi daha mantıklı görünmektedir. Dolayısıyla beyân-konuşma becerisi, Kur’ân vb.-her ne ise, Allâh’ın öğrettiği, insan tarafından öğrenilen bir kazanımdır, denilebilir.

Rahmân suresi 4. âyetin yorumunda, et-Taberî (ö. 310/923), farklı görüşleri verdikten sonra, bunları daha genel bir çerçeveye koyarak, konuşma dahil insanın ihtiyacı olabilecek her şeyi ona öğretti, görüşünü öne çıkarmaktadır. Fahrüddin er-Razî’ye göre, âyetteki beyândan maksat Kur’ân-ı Kerîm’dir. Zira Allâh hakkı batıldan ayırdığı için ona Furkan¹⁵⁴ ve Beyân¹⁵⁵ ismi verdi. (علمه) fiilindeki zamir ise Hz. Peygamberdir.¹⁵⁶ O takdirde âyet, “*Hz. Peygamber (insan)’e içinde her şeyin açıklaması bulunan beyânı (Kur’ân’ı) öğretti*” şeklinde tefsir edilmektedir. el-Maturidî ise, emirnehiy, bazı gaybî hususlar, Kur’ânî beyân, Dünya ve Ahiret’in beyânı, Kur’ân’daki ahkâm ve söz şeklinde, çeşitli tefsirleri özetlemiştir.¹⁵⁷ el-Câhız ise, bu âyet ve (هذا بيان للناس) âyetindeki beyân kelimesinin yorumunda, “*Allâh, Kur’ân’ı beyân ve ifsâh, güzel tafsil ve izah, iyi anlaşılmasını sağlama ve tebliğ hikmetiyle övdü. Ona Furkân dediği gibi Kur’ân adını verdi.*”¹⁵⁸ demektedir.

İsfehânî’nin nakline göre; beyân; ya, yaptıklarının eseri veya işaretiyle durum göstergesi olarak hal’i anlatır, ya da konuşma, yazı, işaret ile haber vermektir.¹⁵⁹ Şeytanın halini anlatan “*Muhakkak o sizin için apaçık (mübîn) bir düşmandır.*”¹⁶⁰ âyetindeki ‘mübîn’ sıfatı durum beyânına örnek verilmiştir. Bir başka ifadeyle, âyete göre şeytanın düşmanlık hali apaçıktır Haber açıklama anlamındaki örnek âyetlerden birisi; “*Onun izahı (açıklaması) bize aittir.*”¹⁶¹ meâline gelmektedir.

¹⁵² 55/ Rahman, 4.

¹⁵³ Bkz. et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-beyân an tevili âyi’l-Kur’ân*, Beyrut 1988, Cüz: XXVII, 114-115; ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 43; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail, *Tefsiru İbn Kesîr*, Kahire 1988, IV, 272.

¹⁵⁴ { تبارك الذي نزل الفرقان على عبده } 25/ Furkan, 1.

¹⁵⁵ { هذا بيان للناس } 3/ Âli İmran, 138.

¹⁵⁶ er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, XXIX, 76.

¹⁵⁷ el-Maturidî, *Tevilâtu’l-Kur’ân*, (Tahkik: Hatice Boynukalın), Mizan Yayınevi, İstanbul 2009, XIV, 254-255.

¹⁵⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’l-tebyîn*, I, 8.

¹⁵⁹ er-Ragib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân*, s. 69.

¹⁶⁰ { انه لكم عدو مبين } 43/ Zuhruf, 62.

¹⁶¹ { ثم ان علينا بيانه } 75/ Kiyame, 19.

Genel olarak beyândan maksat, "Arapların diliyle, ifade ve edebî fasihlikte Arapça'nın üslupları doğrultusunda inen Kur'ânî söylemdir."¹⁶² Bu bağlamda, Kur'ândaki beyân olgusunun Kur'ân'ın edebî yapısıyla ilişkisinin irdelenmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

3. Kur'an'ın Edebî Yönü ve Beyân Olgusu

Kur'an, öncelikle indiği dönem Arap toplumunu yaşadığı ve benimsediği yanlış hayat ve değerlerden kurtararak erdemli insanlara dönüştürme, sonra da bu örneği tüm insanlığa yaymayı hedefleyen ilâhî bir kitaptır. Bu nedenle içinde, bu hedefi gerçekleştirmede ihtiyaç olabilecek anlam, muhteva ve dilsel unsurlar taşımaktadır. Kur'an'ın muhteva açısından keyfiyeti incelendiğinde, O, ne hikâye ne roman ne de tarih kitabıdır. Ancak Kur'an, "Rumlar mağlup oldu ve bu yenilgiden sonra yakın bir yerde galip gelecekler."¹⁶³ gibi bazı tarihi olaylara atıflar yapar. Ansiklopedi veya bilimsel eser de değildir. Ancak, o, bugün bilimsel anlamda izahı bulunan veya bilimsel bir sonuç haline gelmiş; "Güneş kendi yörüngesinde (veya ekseninde) hareket eder. Bu, Aziz ve Alîm olanın takdiridir."¹⁶⁴ âyetindeki gibi birçok konuyu açıklamıştır. Kur'an gramer kitabı da değildir. Ancak o, Arap gramerinin asıllarından biridir. Zira Arap grameri Kur'an indikten belli bir süre sonra tespit edilmeye başlamış ve kaideler Arap şiiri ve Kur'an'a göre şekillenmiştir. O, baştan sona hutbe/nutuk da değildir. İçinde, hikâyeler, olaylar, tarih, ahlakî öğretiler, hükümler, dualar ve bilimsel gerçekler gibi anlatımlar da vardır.

Kimileri, Kur'an'ın kelimeleri sayısınca ilim ve her bir kelimenin açık, kapalı vb. olmak üzere birçok anlama sahip olmak gibi sonsuz denecek miktarda yoruma açık anlamına gelecek bir Kur'an anlayışı içinde olmuşlardır.¹⁶⁵ Bu ise, Kur'an'ı, aşırı anlam ve yorum yükleyerek, kapalı anlaşılmaz, şifrelerle dolu bir metin haline getirebilir. Nitekim, bu anlayışın sahipleri tarafından Kur'an, kimi zaman neredeyse her harfinde şifreler bulunan kehanetler kitabına dönüştürülmüştür.¹⁶⁶ Oysa, kendi ifadesiyle Kur'an "Mübin" bir kitaptır.

Kur'an sırf bilgi veren bilimsel metin olmadığı için bilimsel metinlerdeki gibi "açık" ifade tarzı yeğane ifade tarzı değildir. Çünkü o, şiir diline hâkim bir topluma hitap ettiğinden ve onlara -benzerini getirmeleri için- meydan okuma amacını da bizzat ifade ede geldiğinden dolayı içinde teşbih ve temsillerin çokça yer aldığı edebî metin özelliği taşımaktadır. Arap beyânı temelde teşbih, temsil ve kıyasa dayanmaktadır, tespitinin doğruluğunu genel belagat örnekleri, özellikle Kur'an'daki teşbih ve temsillerin çokluğu teyit etmektedir. O halde, Arap beyânının gerçek doğuşu Kur'an sayesinde olmuştur.¹⁶⁷ İşte Kur'an'ın edebî bir başka deyişle beyânî özelliklerinin tasviri söz konusu olduğunda, içinde bir edebî metinde yer alabilen, teşbih, mecâz, temsil gibi sanatlı sözlerdeki kapalılık (gumuz), açıklık

¹⁶² el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 104.

¹⁶³ 30/ Rûm, 2-3.

¹⁶⁴ 36/ Yasin, 38.

¹⁶⁵ Nasr Hâmid Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 68.

¹⁶⁶ Gezgin, Ali Galip, "Kur'an'ın Metinsel Niteliği", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2007, Cilt: 9, sayı: 27, s. 97.

¹⁶⁷ el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 138.

(beyân), mücmel, muhkem ve müteşâbih gibi çok farklı ve zengin dilsel özellikler akla gelmektedir. Nasr Hâmid'in de dediği gibi, (3/Âli Imrân, 7) âyeti Kur'ân'ın bu farklı özelliğini bizatihi ortaya koymuştur.¹⁶⁸

{ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ... }

"Sana kitabı indiren odur. Onda muhkem âyetler vardır ki onlar Kitab'ın anasıdır. Ve diğerleri müteşâbihlerdir..."

Müteşâbih âyetlerde kapalılık söz konusu iken, muhkem âyetler açık (beyân sahibi) kabul edilmektedir. Dolayısıyla açık olan (muhkem) âyetler müteşâbih âyetlerin açıklama ve yorumunda delil mesabesinde görülmektedir.¹⁶⁹ Ayrıca, el-Bâkillânî'ye göre bazı âyetlerin müteşâbih vasfı onları beyân vasfından uzaklaştırılmaz. Zira Kur'ân 'Mübîn Arap diliyle' indirilmiştir¹⁷⁰ ve bütünüyle fesahat özeliği taşımaktadır.¹⁷¹ Kur'ân'daki ifade çeşitliliğinden kaynaklanan problemler bağlamında, Fahrüddin er-Râzî'nin, "Müfessirlerin neredeyse, hakkında çelişkili ve çok sayıda görüş bildirmedikleri bir âyet yoktur...başkasını beyan etmekten öte kendi zatında mübeyyen olmayan bir şey nasıl yol gösterici olur?" sorusuna; "Bu soru çelişkili birçok görüş öne sürüp birini tercih etmeyenler için geçerlidir. Biz bir görüşü diğerlerine tercih ediyoruz. Dolayısıyla bu soru bize yönelmez." şeklinde verdiği cevap,¹⁷² anlamı üzerinde fikir birliği oluşmuş ifadelerin (âyetler) fikir sahipleri için beyân vasfına hâiz olduğuna işaret etmektedir. Bir diğer ifadeyle, Kur'ân anlayana âşikardır. el-Gazzalî'ye göre de, Kur'ân'ın beyân vasfıyla çelişmeyen bir diğer filolojik özelliği, içinde mecâzî üsluplar yanında Arapça kökene uymayan yabancı kelimeler içermesidir.¹⁷³ Bu tür özellikler onu Arapça olmaktan uzaklaştırmayacağından beyânî ifade niteliğine engel teşkil etmemektedir.

Kur'ân Allâh'tan inmekle beraber Mekke'deki mevcut durumdan uzak bir eser değildir. Genel kabule göre, Kur'ân'ın Mekke'de Kureyş lehçesi temelinde inmesi ise, o gün Mekke'nin Arabistan'ın siyasî, ticarî ve kültürel açıdan merkez konumunda olmasındandır. Öte yandan Kur'ân için, olgudan uzak, kültür ve yaşayan dil özelliklerinden soyutlanmış bir metin kabulü, beyân, mübîn vb. kavramlarını işlevsiz kılacak, Allâh'ın muradını örtebilecek bir yaklaşımın sonucu olarak karşımıza çıkacaktır. Kur'ân, indiği toplumun dil imkânlarını veya sınırlarını kısmen zorlasa da işiten kişinin (muhatap) doğrudan anlamasını istemiştir. Bu çerçevede, "Ey İnsanlar", "Ey İman Edenler" vb. hitaplarında olduğu gibi ayırım ve seviye gözetmeden çoğul sigasıyla herkesi muhatap almıştır. "Beyân", "Mübîn", (lisan veya Kur'ân) "Arabî" gibi vurgular da anlaşılmaya matuf ifadeler şeklinde değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, et-Taberî, "Peygamber Muhammed (s.a) indirilen Allâh'ın Kitabı Arap kelimelerindeki anlamlara uygun düşmelidir."¹⁷⁴ tespitiyle o günkü Arapça'daki dil-anlam özelliklerinin Kur'ân'a yansıdığını ifade etmektedir.

¹⁶⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 217.

¹⁶⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 217.

¹⁷⁰ el-Bâkillânî, *İ'cazu'l-Kur'ân*, II, 100.

¹⁷¹ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, Beyrut 1990, II, 107.

¹⁷² er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, II, 21.

¹⁷³ el-Gazzalî, Ebû Hâmid, *el-Mustesfâ fî ilmi'l-usûl*, (Tahkik: Muhammed Abdusselam), Beyrut 1413, I, 183-184.

¹⁷⁴ et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*, I, 7.

Lafızların ve ifadelerin beyân vasfının tespiti hususunda yapılan bazı incelemelerde, Kur'ân'daki beyân olgusu, ses düzeyi, kelime düzeyi ve terkip bağlamında olmak üzere üç temelde ele alınmıştır. Beyân araçları şeklinde de bilinen, lafızların, ilmu's-savt, sarf, nahiv ve meânî açısından durumu beyân seviyesini ortaya çıkarmaktadır.¹⁷⁵ Bu açıdan, Kur'ân'daki ifadelerin genel beyânî özelliklerini ortaya koyabilmek üzere, bazı tespitlerden örnekler vermek istiyoruz.

Dilde değişkenlik bağlamında, her dilde kelimelerin farklı okunuşu (telaffuzu) ve farklı lehçeler bulunduğu gibi¹⁷⁶ Arap dilinde, dolayısıyla Kur'ân'da da benzeri durumlar söz konusudur. Bu çerçevede, "Kur'ân yedi harf/lehçe üzere indirildi." meâlindeki hadisler¹⁷⁷ ve çeşitli yorumlardan,¹⁷⁸ Kutsal kitap Kur'ân'da çeşitli lehçe ve kullanım tarzlarından söz edilmektedir. Dahası bu bu farklı okumalar (kıraatlar) veya lehçelerin, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması üzerinde önemli etkileri olmuştur. Elbette okuyucunun her kelime ve ifadeyi eşit derecede anlaması mümkün değildir. Ancak içlerinde iyi derecede dil veya kavram bilgisi olanlar bulunduğu gibi, bazı ifadeleri anlamayanlar da çıkabilecektir. Nitekim, ilk müfessirlerden İbn Abbas, Kur'ân'dan bazı bilmediği hususları değişik rivayetlerde dile getirmektedir. Meselâ O; " *Gıslîn*,¹⁷⁹ *hanânen*,¹⁸⁰ *evvâh*,¹⁸¹ *er-rakîm*¹⁸² kelimeleri hariç, bütün Kur'ân'ın anlamını bilirim."¹⁸³ demiştir. Bu bağlamda, garîb, mücmel, müteşâbih gibi ifadeye kapalı özelliklerini ifade eden kavramlar Kur'ân ilimlerinin en tartışmalı mevzuları olarak İslâmî bilimler literatüründe önemli yer işgal etmiştir.

Kutsal metinler veya kitaplar ile edebiyatın ortak alanı sözdür. Kelam/söz olan yerde edebiyat da devreye girecektir. Edebiyatın en önemli alanı ise şiirdir. Öte yandan şiir ve musiki birbiriyle yakın ilişki içindedir. O halde dinî metinler söz konusu olduğunda; edebiyat, şiir, mûsiki gibi estetik değerlerden de söz etmek gereklidir. Kur'ân söz konusu olduğunda da bu ilişki önem arz etmektedir. Zira

¹⁷⁵ Ammâr Sâsî, *el-İ'câzu'l-beyânî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 105-106.

¹⁷⁶ Bir dilbilim tartışmasında Thompson, "...bir dili konuşanlar bazı kereler birden fazla dil biçimi kullanıp bunlar arasında seçim yapmazlar. Yerli dillerinde de bu olaya rast gelirsiniz şaşmayın sakın. Bir yerli bildirmen bakarsınız bir gün bir şey söylemiş, ertesi gün başka bir şey. Bu noktayı kendisine hatırlatacak olsanız kullandıklarının her ikisinin de doğru olduğunu söyleyecektir. Bütün dillerde de bu durumla karşılaşmaktadır." tespitini yapmıştır. Bkz. Eugene, A. Nida, *Dilbilim üzerine Tartışmalar*, (Çev. : Özcan Başkan), İstanbul 2003, s.166.

¹⁷⁷ *Buhârî*, Fedailü'l-Kur'ân, 5, 27; *Müslim*, Salâtü'l-musâfirîn, 270, *Tirmizî*, Kıraat, 11. Hadisler hakkında geniş bilgi için bkz. Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, İstanbul 2005.

¹⁷⁸ Her bilim dalı bu hadîsteki 'harf' kelimesinden lehçeler dışında farklı anlamlar çıkarmıştır. Fıkıh bilimi; mutlak, mukayyed vb., Dilbilimi; takdim tehir, sula, istiare, kinâye vb. , kıraat bilimi; izhâr, idgâm vb. , tasavvuf; zühd, mücahede vb. anlamlara geldiği kanaatini ortaya koymuştur. Genelde tercih edilen görüş ise, bu harften, aynı anlama gelen farklı kelimelerin anlaşılmasıdır. Geniş bilgi için bkz. et-Taberî, *el-Câmi*, I, 41 vd.; es-Suyutî, Celaluddin, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân*, Lübnan 1996, I, 130; Mennâ el-Kattân, *Nüzulu'l-Kur'ân alâ seb'ati ehruf*, Kahire 1991, s. 48-72.

¹⁷⁹ Gıslîn: kir, artık, irin demektir. Bkz. el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, s. 361.

¹⁸⁰ Hanân: rahmet, şefkat demektir. el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, s. 133; Aîşe, Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-Kur'âni li'l-Kur'ân ve Mesâlu İbni'l-Ezrak*, s. 319.

¹⁸¹ Evvâh: üzüntü bildiren nida, çağrı demektir. el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, s. 32.

¹⁸² Rakîm: nakışlı, yazılı ve işaretli şey veya yer ismi. el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, s. 201; İbrahim Ahmed, Abdulfettah, *el-Kâmusu'l-kavîm li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mısır 1983, I, 272-273.

¹⁸³ es-Suyutî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân*, I, 304.

Kur'ân, Arap şiirinin zirvede sayıldığı ve kâhinlerin seciyi yoğun kullandığı bir ortamda inmiştir.

Nazım ve anlamca bir bütünlük içindeki Kur'ân kendine özgü bir ifade biçimidir. İçinde şiiri andıran ifade ve biçimler vardır. Âyet sonları genelde şiirdeki kafiye/uyak tarzındadır. Rahmân vb. surelerde çok açık ses uyumu gözükmemektedir. Ancak o, "*Biz ona şiir öğretmedik.*"¹⁸⁴ âyetinde vurgulandığı gibi şiir değildir. O, tamamen düz yazı da değildir. Bazıları şiirdeki kafiye ve vezin tarzı ifadelerden yola çıkarak, Kur'ân'da şiir vardır yargısına ulaşmışlar, hatta Ebû Nüvâs (ö. 198/ 813) gibi bazı şairler, kendi şiirleri içine âyetler yerleştirerek,¹⁸⁵ Kur'ân'daki şiirselliği vurgulama gayreti içinde olmuştur.¹⁸⁶ Arap şiiri ve Kurân ilişkisi konusunda ses getiren görüşleriyle tanınan Taha Hüseyin; "*Biliyorsunuz ki Kur'ân nesir değildir. O, şiir de değildir. O yalnızca Kur'ân'dır.*"¹⁸⁷ Ancak âyet sonlarında, nesirdeki seci ve şiirdeki ses ahengini çağrıştıran bazı uygulamalar bulunmaktadır. Ancak, bunlar ne büyücülerin lafı eğip büken anlamsız ve saçma ifadelerden ne de şairlerin vezin kaygısıyla oluşturdukları kafiyedir.

Öte yandan Kur'ân'da, konuşma ve hitabet üslûbu ağır basmaktadır. Çünkü o günkü Arap toplumunun ifade geleneği şifahî/ konuşma tarzıdır. Panayırlardaki şiir yarışmaları ve hatiplerin konuşmaları bu amacı taşımaktaydı. "*Kur'ân'da, hece dizisi bakımından nesirden daha disiplinli, şiire nispetle daha serbest, dinleyicisinin dikkatini canlı tutmak maksadıyla ifade tarzı yönünden âyetleri yer yer birbirinden farklı, fakat her sure sonundaki fasılalarda genel ahengin bozulmaması için, âyet sonlarındaki ses uyumunu yeterince muhafaza eden bir üslûpla karşılaşılmaktadır.*"¹⁸⁸ Bu amaçla, birçok kelimede hazifler (düşürme) yapılmıştır. Draz'a göre; "*...lengüistik açıdan Kur'ân'ı Kerim, hem bir dilin, hem de bir üslûbun yaratıcısıdır.*"¹⁸⁹ Bu bakımdan Onda; derinlik, yumuşaklık, etkileyicilik, sadelik vb. birçok özelliği bulmak mümkündür.

Kur'ân, dil, ses uyumu, sureler arası geçiş veya anlam ilişkisi, bağlam denilen metin içi ilişki gibi bütün edebî özellikleri içinde barındıran bir eserdir. Kur'ân'ın edebî özellikleri, sureler veya âyetler arası anlam veya dilsel ilişkileri, yorum bilimciler, dilbilimciler vb. ilgili birçok ilim adamının araştırma ve inceleme konusu olmuştur. Kur'ân ilimleri kategorisinden münasebet/tenasüb ilmine¹⁹⁰ göre; Kur'ân metninin parçaları olan sure ve âyetler arası bağ bir binanın yapıtaşları gibidir. Ebu Bekr b. el-Arabî'ye göre; "*Kur'ân âyetlerinin birbiriyle irtibatı, anlamları uyumlu, yapısı düzenli bir kelime gibi olmalarıdır.*"¹⁹¹ Sureler arası uyum bağlamında verilen çeşitli örnekler arasında; Fil ve Kureys, Mâûn ve Kevser, Fatıha ve Bakara, İsrâ ve Kehf

¹⁸⁴ 36/ Yasin. 69.

¹⁸⁵ Ebû Nüvâs'ın beyte dönüştürdüğü 107/Mâun Suresi, 1. 2. âyet: *فذلک الذی يدع الیئما / رأیت الذی یکذب بالذین* Şiir için bkz. el-Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, I, 99.

¹⁸⁶ Bkz. el-Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, I, 95-100.

¹⁸⁷ Tâhâ Hüseyin, *Min Hadîsi's-şî'r ve'n-nesr*, Mısır 1936, s. 25.

¹⁸⁸ Abdullah Draz, *Kur'ân'a Giriş* (çev. Salih Akdemir), Ankara 2000, s. 82-83.

¹⁸⁹ Abdullah Draz, *Kur'ân'a Giriş*, s. 83.

¹⁹⁰ Sureler ve âyetler arasındaki uyum, ahenk ve irtibatı inceleyen ilimdir. Bu konuda; Ebû Ca'fer el-Gırnâtî (ö. 708/1308), *el-Burhân fî tenâsubi Suveri'l-Kur'ân*; Omer el-Bikâî (ö. 885/1480), *Nazmu'd-durer fî tenâsubi'l-âyi ve's-suver*; Celaluddin es-Suyutî (ö. 911/1505), *Tenâsuku'd-durer fî tenâsubi's-suver*, gibi eserler bulunmaktadır.

¹⁹¹ ez-Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân*, Mısır 1376, I, 36;

gibi sureler bulunmaktadır. Bunlar arasında anlam, dil ve ses uyumu açısından çeşitli ilişkiler kurulmaktadır. Örneğin Mâûn suresinde, pintilik, namazı terk etmek, namazda riya ve yardıma engel olmak gibi münafığın dört özelliği anlatılırken; Kevser suresinde, Kevser, sadece Rab için namaz kılmak ve Kurban tasadduku gibi müminle alakalı olumlu davranışlara yer verilmiştir.¹⁹² Tebbet¹⁹³ ve İhlâs¹⁹⁴ sureleri arasındaki ses uyumunun izahında ise, Tebbet suresinde, fasıla (âyet sonu) genelde bâ harfi iken, son fasıla dâl harfidir. Bu sureyi takip eden İhlâs suresinin fasılları ise dâl harfidir. Sanki, bu ses benzerliği iki sureyi birbirine bağlamaktadır, denilmektedir.¹⁹⁵ Ses açısından bir başka husus, bir sure içindeki âyetler/cümleler arası şiirdeki kafiyeyi çağrıştıran örnekler bulunmasıdır. 74/Müddesir suresi 11-26. âyetleri bu açıdan ilginç örneklerden sadece birisidir. Bu surenin ilk âyetlerindeki "dâl" sesinin uzatmalı "â" ekiyle kullanımı yedi âyette devam etmektedir. Sonra alfabe de dâl harfini takip eden râ harfi gelmektedir.

{ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا. وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا. وَبَيَّنَّ شُھُودًا. وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا. إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ... }

Bu örneklere, kısa bir paragraf içinde yer alan birkaç cümledeki cinas kullanımını da eklemek mümkündür. 11/Hûd suresi 98 ve 99. âyetlerdeki,¹⁹⁶ aynı kökten (ورد) veya bir harf farkıyla yakın sese (رشد) sahip başka bir kökten türemiş kelimelerin oluşturduğu ses harmonisinin Kur'ân'ın edebî i'cazını en üst seviyede temsil ettiği açıkça görülmektedir.

Kur'ân'ın metin bölümlenme tarzı, geleneğe benzemekle beraber, isimlendirilmesi farklıdır. Kur'ân'da metin bölümleri için kullanılan isimler aynı kültürde yer alan önceki isimlerden farklıdır. "Şiirdeki 'kafiye' Kur'ân'da 'fâsıla'ya dönüşmüş; 'âyet', 'beyt'e; 'sure' ise, 'kaside'ye tekabül etmiştir."¹⁹⁷ Arap dili ve geleneği üzere inmiş olan Kur'ân'daki isimlendirme farkının temelinde, Kur'ân'ı kâhin vb. kişilerin sözlerine hâkim olan seci' gibi özelliklerden tenzih etmek amacı yatmaktadır. Nitekim, er-Rummânî (ö. 384/994) "fasıllar belagattır, seci' kusurdur." yargısında bulunmuştur. Bu görüşe göre, anlam seci' ye tâbi iken, fâsıla anlama tâbidir. Bir başka deyişle, secili sözde asıl olan anlam değil, söz kalıbı ve harf uyumudur. Oysa, biz biliyoruz ki, Kur'ân'daki asıl amaç anlam olup, fasıla vb. sözlerdeki sanat vb. unsurlar dinleyiciyi ve okuyucuyu cezbe etmeye yönelik ses uygulamalarıdır. Seci' ile fasıla arasındaki bu farkı kabul etmeyen ve her iki uygulamanın benzerlik taşıdığını düşünenlerden İbn Sinan el-Hafâcî (ö. 466/ 1073), harfleri birbirine benzeyen fâsıla ile seci' arasında fark görmeyip, Kur'ân Arap geleneği tarzında Arap diliyle indirildiğinden, Arapların fasih sözlerinin bir kısmı secili olduğu gibi, Kur'ân'ın bir kısmının makul seviyede seci' tarzı söz vasfı taşıdığını kabul etmektedir.¹⁹⁸

¹⁹² Örnekler için bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân*, I, 36-40; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, s. 205-206.

¹⁹³ { تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ سَيَصِلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ }

¹⁹⁴ { قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ }

¹⁹⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitâbın Tabiatı* s. 205.

¹⁹⁶ { فَأُورِدْهُمْ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمُورِدُ وَاتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةُ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بِنَسْرِ الرَّفْدِ الْمَرْفُودِ }

¹⁹⁷ es-Suyutî, *el-İtkân*, I, 141; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitâbın Tabiatı*, s. 78, 175.

¹⁹⁸ Bkz. el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, s. 164-167.

İslâm edebî kültürünün temel metni Kur'ân, edebî ve lisânî özelliği ile benzerini getirmekten muhatapları âciz bırakma (i'câz) anlamında mucizedir. Abdulkahir el-Cürçani'ye göre; konusu ne olursa olsun, kısa veya uzun bütün âyetlerde bu i'caz söz konusudur. İ'caz bizatihi Kur'ân'ın yapısındadır. Kur'ân, dönemlerinde şiirin ustası Araplara bu açıdan da meydan okumuştur. *"De ki: Yemin olsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın benzerini getirmek üzere birbirlerine yardımcı olsalar, yine onun benzerini yerine getiremezler."*¹⁹⁹ İşte Hz. Muhammed'in davasındaki doğruluğunu muhataba göstermek üzere Kur'ân'ın benzerini getirmekteki acziyetin (tehaddi ve sarfe meselesi) ana dayanağı Kur'ân'daki beyânî i'cazdır. Bu bakımdan benzeri getirilemeyen Kur'ânî ifadeler mükemmel örnekler olarak ele alınıp, belâgat tanımı ve ilmi bu çerçevede yapıldığı için, Kur'ân dışı sözlerin bu ölçüye göre değerlendirilmesi mümkün olmakta, dolayısıyla Kur'ân ifadeleri beyânın en üst seviyesini temsil etmektedir.²⁰⁰

Arapların Allâh'a iman etmelerinin temelinde, Kur'ân'ın muhtevası olmakla beraber, onun edebi üstünlüğü de yer almaktadır. Arap şiirinin büyüğü içinde yetişen Arap toplumu, güzel sözden anlamaktadır. Kur'ân'ı işitince, onun, bildikleri şiir tarzı bir ifade olduğunu zannederek benzerini söyleyebileceklerini sandılar ve hatta şöyle iddia ettiler: *"İsteseek (bunun bir) benzerini biz de söyleriz"*²⁰¹ Ancak, el-Velid b. el-Muğîre ve Hz, Ömer gibi Kur'ân'la bire bir karşı karşıya kalanlar bu sözün tesirinde kalınca, farklı bir kelam olduğu yavaş yavaş ortaya çıktı. el-Velid b. el-Muğîre:

*"Allâh'a yemin olsun ki, aranızda ne şiiri, ne recezi,²⁰² ne kasideyi ve ne de cin şiirlerini benden daha iyi bilen biri vardır. Yemin ederim ki, onun söylediği bunların hiçbirine benzemiyor. Onun söylediklerinde bir güzellik, bir incelik var; onun üstü parlak altı aydınlıktır. O, her şeye üstün gelir ama hiçbir şekilde ona üstün gelinemez. O, altındaki her şeyi ezer geçer."*²⁰³ Suyutî'nin nakline göre; yine o benzer bir ifadeyle; *"Onu şiirin ölçüsüne vurdum. Heceze, receze vb. bunlardan birine benzer bir şey bulamadım."*²⁰⁴ demiştir.

Beyânî i'caz bağlamında, genel hatlarıyla beyân; geniş delâlet alanı bulunan, ilimlerin anahtarı, Kur'ânî i'caz için mükemmel bir araç, nahivle belâgat arasında bağ kuran, üst seviye Arapça'nın özelliklerini taşıyan, Kur'ân-ı Kerîm'de terâdüf olgusunu kabul etmeyen ve şâz olgusunun kelimenin kullanımıyla canlı kaldığının göstergesi olan tarihî süreci aksettiren bir delil sayılmasını ifade eden genel bir isim şeklinde tanımlanabilir.²⁰⁵ Bir başka ifadeyle fesâhat ve belâgatla birebir örtüşmeyen beyân, bazen vecîz ifadelerde bazen ayrıntılı sözlerde bulunabilir. Ancak, kapalı ve tutuk sözlerde beyân bulunmaz. Ayrıca, anlama eş değer olmayan ya da an-

¹⁹⁹ 17/İsra, 88.

²⁰⁰ el-Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, II, 211-214; Ammâr Sâsî, *el-İ'câzu'l-beyânî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 98.

²⁰¹ 8/ Enfâl, 31.

²⁰² Recez: Recez bahrinde nazm edilen, her bir beyti iki şatırdan oluşmayan ve her şartı kafiyeli Arap şiirinin eski bir tarzıdır. Bkz. İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hesen, *el-Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihi*, Dumaşk 1994, I, 339 vd.; Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 65-67.

²⁰³ es-Suyutî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân*, II, 313; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 12.

²⁰⁴ es-Suyutî, *el-Muzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâiha*, II, 345.

²⁰⁵ Ammâr Sâsî, *el-İ'câzu'l-beyânî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 87-88.

lamı tam ifade edemeyen sözlerde de beyân söz konusu değildir.²⁰⁶ Bütün bu özellikler Kur'ân'a tatbik edildiğinde, her birinin karşılığını onda bulmak imkânı olduğundan, Kur'ân-ı Kerîm her anlamda beyânî bir eserdir, yargısı yerini bulmaktadır.

SONUÇ:

İslam öncesi dönemde, şiirin kapalı veya muğlak ifadelerini içinde barındıran Arapça'nın, İslam ile birlikte -özellikle Kur'ân ve hadîslerde- muhatabı iknâ amacıyla apaçık ve anlaşılır bir 'beyân' diline tahavvül ettiği söylenebilir. Zaten, Kur'ân'ın kendisinin de bu anlama gelen birçok âyeti içermesi yanında, mesajı aktaran elçi Hz. Muhammed de sözün anlaşılır, açık ve güzel olmasını tavsiye ederken bizzat 'beyân' uygulamasını kendi hayatında uygulamıştır.

Dillerin kaynağı tartışması Arap filolojisini de etkilemiş, tevkîfî, ıstılâhî, tevâdu gibi kavramlarla izah edilmeye çalışılan teorilerin temelinde, "Adem'e bütün esmâyı öğretti" anlamına gelen âyet bulunmaktadır. Dillerin orijini ve ilk dil tartışmaları paralelinde her dinî grup kendi kutsal kitabının dilini takdis etmeye çaba göstermiştir. Bu eğilimden uzak kalamayan Arap-İslâm kültüründe de, Arap dilinin kutsallığı etrafında çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. İbn Kuteybe, el-Bâkillânî ve İmam eş-Şâfiî din-dil bağlantısını Arapça lehine kullanarak mukaddes Arapça fikrini pekiştirmişlerdir. Arapça'nın kutsallığına destek olarak öne sürülen delillerden birisi, Kur'ân'daki "beyân" kavramıdır. Mübîn dil, Kur'ân Arabî gibi vurgular, Kurân-Arapça veya din-dil ilişkisinin, kitabın anlaşılması için basit bir araç olmak gibi temel amacından uzaklaşarak Arapça asabiyetine varan yorumlara yol açmıştır.

Kök ve türevlerinde; uzaklaştırmak, vâzıh olmak, ortaya çıkmak, tanımak, izah, keşf, delil, teenni, tesebbüt, evlenmek ve boşamak/boşanmak gibi, çeşitli bağlamlarda farklı anlamlar bulunan bu kelimenin ayrılmak/ayırmak ve ortaya çıkmak/çıkarmak anlamları etrafında odaklaştığını ifade etmek mümkündür. Kısaca, "beyân" kelimesi; ayırmak, ortaya çıkma veya keşf gibi sözlük anlamları yanında; huccet, delille ispat, fasih konuşma ve beyân ilmi gibi *ıstılâhî* çerçeveye sahip bir kavramdır.

Kur'ân'da morfolojik (sarf) açıdan; mazi, muzari, sülasi, mezid gibi çeşitli fiil kalıplarında kullanımı yaygın olan bu kökten, ismü'l-fail, es-sıfatu'l-müşebbehe ve mastar gibi isim kalıplarına çok sayıda örnek bulunmaktadır. Ancak, bunlar arasında beyyine, mübeyyin, mübîn ve beyân kelimeleri, üzerinde yapılan yorumlar bakımından dikkati çekmektedir. Ayrıca bu kavramın belli bir şeye tahsis edilmediğinin belirtilmesi gerekir.

Kur'ânî bağlamda beyân, sözlük anlamına bağımlı kalındığında, söz, ifade, işaret vb. durumlarda açık olmak gibi temel anlamı yanında, belâgat ve fesahat temelinde çeşitli özellikleri içinde barındıran sözün doğru anlaşılmasını ifade eden genel nitelik, insanın ifade kabiliyeti ve hukuk literatüründe delil kabul edilen doğruluğu kesin sözler şeklinde anlaşılmalıdır.

²⁰⁶ Ammâr Sâsî, *el-İ'câzu'l-beyânî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 113.

Kur'ân ve beyân sadedinde; Kutsal Kitab'ın ses uyumu, kıraatler, şüursellik, i'câz, kelime ve anlam karşılığı veya delalet ve terkip yapısıyla mükemmel bir Arapça söz olmakla en üst beyânî vasfı taşıdığı, bu vasfıyla da onun temel amacının anlaşılır bir eser olduğu ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

KUR'ÂN-I KERİM

Abdullah Draz, *Kur'ân'a Giriş*, (çev. Salih Akdemir), Ankara 2000.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, Kahire 1995.

Âişe Abdurrahman, *el-İcâzu'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân ve Mesâlu İbni'l-Ezrak*, Kahire ts. Dâru'l-meârif.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 2000.

el-Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*, I-II, Beyrut 1402.

Ammâr Sâsî, *el-İcâzu'l-beyânî fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Ürdün 2007.

Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furûku'l-luğaviyye*, (Tahkik: Muhammed İbrahim Selim), Kahire ts. (Dâru'l-ilm ve's-sekâfe).

Bâkillânî, Ebu Bekr, *İcâzu'l-Kur'ân*, Mısır 1978, I-II, (es-Suyutî, Celaluddin, el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân, Mısır 1978 içinde).

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, *Şuabu'l-iman*, I-IX, Beyrut 1990.

Boynukalın, Ertuğrul, "Tavru mefhûmi'l-beyân inde'l-usûliyyîn mine'l-İmâm eş-Şâfiî ilâ evâilî'l-karnî'l-hâmisi'l-hicrî", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008/1), s. 203-236.

Buharî, *el-Edebu'l-mufred*, Kahire ts.

----, İsmail b. Muhammed, *Sahihu'l-Buhârî*, I-IV (I-VIII), İstanbul 1979.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, (Çev.: İbrahim Akbaba), İstanbul 2000.

Câhız, Ebu Osman b. Amr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Tahkik: Abdusselam Harun), I-IV, Mektebetu'l-Hancî, Mısır, ts.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara 1979.

Cevherî, İsmail b. Hammad, es-Sihâh: *Tac'ul-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*, I-VI, Beyrut 1990.

Cürcânî, Abdulkâhir, *Esrâru'l-belâga*, Beyrut 2005.

Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıratlar*, İstanbul 2005.

Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973.

Dumlu, Ömer-Elmalı, Hüseyin, *Âyet Âyet Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, İzmir 2003.

Ebû Bekr el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, Kuveyt 1994.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhît*, I-X, Beyrut 1992.

Eugene, A. Nida, *Dilbilim üzerine Tartışmalar*, (Çev.: Özcan Başkan), İstanbul 2003.

Firuzâbâdî, Mecduddin, *Besâir zevi't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, I-VI, Beyrut ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Munhul fî ta'likâti'l-usûl*, www.al-mostafa.com. s. 62 (<http://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=000291-www.al-mostafa.com.pdf>).

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustesfâ fî ilmi'l-usûl*, (Tahkik: Muhammed Abdusselam), Beyrut 1413.

----, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I-V, Kahire 1992.

- Gezgin, Ali Galip, "Kur'ân'ın Metinsel Niteliği", *Dinî Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2007, Cilt: 9, sayı: 27.
- Gordon, W. Hewes, *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar*, (Çev.: H. Boynukara-B.C. Tanrıtanır), Van 1993, s. 62-70.
- Hafâcî, Abdullah b. Muhammed, *Sırru'l-fesâha*, Kahire 1994.
- Hâkim en-Neysaburî, *el-Mustedrek ale's-sahîhayn*, (Tahkik: Mustafa Abdulkâdir), I-IV, Beyrut 1990.
- Halil el-Curr; *Laros*, Paris 1973.
- Hasen Abbas, *el-Belaga fünûnuhâ ve efnânuha*, Amman 2007.
- Hasen Avn, *el-Luğa ve'n-nahv*, İskenderiye 1952.
- Hatipoğlu, M. Said, "Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXIII, Ankara 1978.
- Hudârî, Şeyh Muhammed, *Usulü'l-fıkıh*, Kahire 1938.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, (Tahkik: Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut 2006.
- İbn Dureyd, Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu'l-luğa*, I-III, Beyrut 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lugati'l-arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-Arab fî kelâmihâ*, (Tahkik: Omer Faruk et-Tabbâ), Beyrut 1993.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn, *Mucemu mekâyisi'l-luğa*, I-VI, Beyrut ts.
- İbn Ferhun, Ebu'l-Vefâ, *Tabsıratu'l-hukkâm fî usuli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*, Kahire 1301.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, Kahire 1404.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillah Şemsuddin, *et-Turuku'l-hukmiyye fî's-siyaseti's-şeriyye*, Kahire 1317.
- , *İ'lâmu'l-muvakkîîn*, (Tahkik: Muhyiddin Abdulhamid), I-IV, Beyrut 1977.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru İbn Kesîr*, I-IV, Kahire 1988.
- İbn Manzur, Cemaluddin, *Lisanu'l-Arab*, I-VI, Kahire ts.
- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hesen, *el-Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbihi*, I-II, Dımaşk 1994.
- İbn Sîde, Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, I-V (I-XVII), Beyrut ts.
- İbn Tabataba el-Alevî, *et-Tırazu'l-mutedammîn li esrâri'l-belâğa ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*, Mısır 1332.
- İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1997.
- İbrahim Ahmed, Abdulfettah, *el-Kâmusu'l-kavîm li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-II, Mısır 1983.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allâh ve İnsan*, çev. : Süleyman Ateş, İstanbul ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat).
- Ka'b b. Züheyr, *Divan*, Beyrut 1994.
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibu'l-ledunniyye bi'l-minahi'l-muhammediyye*, (Tahkik: Ahmed eş-Şâmî), I-IV, Beyrut 1991.
- Kitab-ı Mukaddes*, İstanbul 1972.
- Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, (Hazırlayanlar: Hayrettin Karaman ve diğerleri), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-fıkr, Beyrut 1998.
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Konya 1969.
- Maturidî, Ebu Mansur Muhammed, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, (Tahkik: Hatice Boynukalın), I-, Mizan Yayınevi, İstanbul 2008, 2009.
- Mennâ el-Kattân, *Nüzulu'l-Kur'ân alâ seb'ati ehruf*, Kahire 1991.

- Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân Meâli*, (Çev.: Durmuş Bulgur), Konya 2003.
- Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meâl-Tefsîr*, İstanbul 2002.
- Muhammed Hamidullah, *Azîz Kur'ân*, (Çeviri ve Açıklama: Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık), İstanbul 2000.
- Müneccid, *et-Terâduf fî'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazarîyyeti ve't-tatbîk*, Beyrut 1997.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn, *Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nebevî*, I-VI, Dâru'r-Reyyân, Kahire, ts.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı (Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine)*, (Çev. : Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-nesefî*, I-IV, Beyrut ts.
- Öztürk, Mustafa, "Kur'ân'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve eş-Şâfiî'nin Doğmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda eş-Şâfiî'nin Rolü*, (Hazırlayan M. Hayri Kırbasaoğlu), Kitabiyat, Ankara 2000.
- Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-marife, Beyrut ts.
- Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, I-XXXII, Beyrut 1990.
- Râzî, Fahrüddin, *el-Mahsûl fî ilmi usulî'l-fıkıh*, (Tahkik: Taha el-Alvânî), I-VI, Beyrut 1997.
- Semin el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-Meknûn*, (Tahkik: Ahmed el-Harrât), XI, Dımaşk 1987.
- , *Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefî'l-elfâz*, (Tahkik: Muhammed Basil), Beyrut 1996.
- Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Haşiye ale'l-Keşşâf*, (ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvil fî vucuhî't-tevil*, I-IV, Beyrut 1977, içinde).
- Suyutî, Celaluddin, *el-Câmiu's-sağîr*, I-II, Mısır, ts.
- , *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Lübnan 1996.
- , *el-Muzhir fî ulumi'l-luğa ve envâiha*, Dâru İhyâi'l-kutubi'l-arabiyye, I-II, tarih ve yer yok.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, (Tahkik: Ahmed Şakir), Mısır 1940.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an tevili âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Mısır 1952.
- Tâhâ Huseyn, *Min Hadîsi's-şi'r ve'n-nesr*, Mısır 1936.
- Tarablusî, Ebu'l-Hasen, *Muînu'l-hukkâm*, Mısır, 1310.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfi istılahâti'l-fünûn*, Beyrut 1998, 211.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, Sünen, I-V, Kahire 1937.
- Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Anlayışı*, (Çev.: Kemal Atakay), İstanbul 2004.
- Yavuz, A. Fikri, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli Âlisi*, İstanbul ts. 8. Baskı.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*, (Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Fikr, y. y., ts.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-belâga*, Beyrut 1965.
- , *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvil fî vucuhî't-tevil*, I-IV, Beyrut 1977.
- Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl), I-IV, Dâru'l-marife, Beyrut ts.