

## EVRENSEL MESAJLARA TAŞIYICILIK YAPAN TARİHSEL BİR FORM OLARAK KURAN DİLİ

Fethi Ahmet POLAT\*

### ÖZET

Kuran dilinin seçiminde ilahi bir belirlemenin mi yoksa konjonktürel şartların mı etkin olduğu sorunsalı Kuran ayetlerinin tarihsel ya da evrensel bağlamlara yerleştirilmesi tartışmalarını yakından ilgilendirmektedir. Buna bağlı olarak gelişen bir diğer problematik, Kuran'ın meydan okumasının (tehaddî) kim için, nasıl ve hangi miktarlarda söz konusu olabileceğidir. Makale, öncelikle Kuran dilinin seçiminde tarihsel unsurların vazgeçilmez derecede dikkate alındığını ortaya koymakta ardından Kuran'da yer aldığı şekliyle tehaddînin, Arap olan ya da olmayan muhataplar açısından farklı tarzlarda ve miktarlarda meydan okumalarda bulunduğunu savunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İcazû'l-Kuran, tehaddî, tarihsellik, evrensellik, Arap dili

### THE QORANIC LANGUAGE AS A HISTORICAL FORM BEARING THE UNIVERSAL MESSAGES

The problematical of 'which conditions have determined the language of al-Qoran; God or cyclical conditions?' relates closely to the discussion of the historicity or universality of al-Qoran. Another discussion that is connected with this debate is the i'jaz al-Qoran. What do we mean when we speak about it? For whom, how, how much/many and from which perspectives is al-Qoran miracle? In this article, it has been intended to show that the impression of the historical conditions on the language of al-Qoran is very clear but this situation does not indispensably effect the universal messages of al-Qoran.

**Key Words:** I'jaz al-Qoran, tahaddî, historicism/historicalism, universality / universalism, Arabic language

### A- KURAN DİLİNİN SEÇİMİ

İnsanoğlu, öteden beri dillerin kökeninde hangi dilin bulunduğunu öğrenmeye dair önu alınmaz bir istek duyar. Bu isteğin hemen her kültürde farklı şekillerde tezahür ettiği malumdur. Bunlar içerisinde belki de en dikkat çekici olanı,

\* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmetfethi@yahoo.com

cennette konuşulan dilin hangisi olduğuna ilişkin farklı kültürlerde rastlanan tartışmalardır. Örneğin, Rönesans'tan başlayarak Avrupa'nın her köşesinde cennetin dili hakkında spekülasyonlar yapılmıştır. Tanrı'nın dilini kendi atalarının dili olarak görme eğilimindeki insanlar, ilk zamanlar en eski dillerden -aynı zamanda Musa'nın dili olan- İbranca; Sanskritçenin keşfinden sonraysa Sanskritçe konuşan bir Tanrı tasavvuruna ulaşmışlardır. Doğrusu bu ve buna benzer tasavvurların tümü, Avrupa'da kendi dil ailesinin köklerini bulmak isteyen araştırmacıların çabalarıyla at başı gitmiş ve her toplum, kendi dillerinin kökeni olduğunu düşündükleri bir dili cennetin dili olarak kabul etme eğiliminde olmuştur.<sup>1</sup>

Kuşkusuz yukarıdaki yaklaşımlarında Avrupalılar yalnız değildir. Benzer anlayışlara diğer toplumlarda da rastlanır. Nitekim İslam dünyası bu tür tartışmaların fazlasıyla yaşandığı bir ortama şahitlik etmiştir. İslam düşünce tarihi incelendiği zaman bu konuda üç eğilimin öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki, dillerin kökeninde ilahî bir tayin olduğunu iddia eder (tevkîfîlik). Bu iddialarının en önemli dayanağı bazı Kuran ayetleridir (Bakara 2/31; Rûm 30/22 ve Necm 53/23). İkinci grupta yer alan ulema dillerin tevkîfî değil, insanlar arasında karşılıklı muvâdaa/istilâh (oydaşım) esasına bağlı olarak ortaya çıkıp geliştiğini iddia eder. Buna göre Âdem'e isimlerin öğretilmesi tevkîfîliği değil,<sup>2</sup> konuşabilme, lisan oluşturabilme kabiliyetini anlatmaktadır.<sup>3</sup> Üçüncü görüşte olan ulema ise bu iki görüşü telif etme çabasında olmuş ve ilk insan ile birlikte asgari bir iletişime imkân verecek kadar dil bilgisinin insana tevkîfen verildiğine; ancak kalan dil malumatının insanların oydaşımına bırakıldığına kail olmuştur.<sup>4</sup> Konuyla alakalı olarak daha başka teoriler de ileri sürülmüştür.<sup>5</sup>

Cennette eyleşen Âdem, Havva, İblis ve meleklerin müşterek bir anlaşma enstrümanına sahip olmaları; bunun yanı sıra Âdem'e melekler -ve muhtemelen İblis- tarafından bilinmeyen birtakım isimlerin öğretilmesi (Bakara 2/31), çözüme kavuşturulmamış tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Bu tartışmalarda öncelikli konu, o anda cennette hangi dilin konuşulduğundan ziyade Âdem'e isimlerin öğretilmesinde yoğunlaşır. Her ne kadar Âdem'in -Hatta Nuh'un- Arap-

<sup>1</sup> Olender, *Cennetin Dilleri*, s. 24.

<sup>2</sup> Her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderildiğini (İbrahim 14/4) delil gösteren bazı alimler, dilin tevkîfî değil, istilâhî/oydaşım olacağını öne sürmüşlerdir; çünkü her peygamber kendi diliyle gönderildiğine göre, diller peygamberlerin risaletinden önce var olmalıdır. Bk. Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIII, 186.

<sup>3</sup> Her ne kadar Kuran'da anlatılan Âdem kıssası ilk görüşte olanları doğrular gibi görünüyorsa da Eski Ahit'in Tekvin (Yaratılış) kitabında anlatılan Âdem kıssası ikinci görüşte olanları destekler mahiyettedir. Mesela, bu kitaplarda Tanrı'nın öğretmesinden çok kendinden kaynaklanan bir kabiliyetle Adem eşyayı isimlendirmiştir. bk. "Rab Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Adem'e getirdi. Adem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı (Yaratılış 2:19)."; "Adem bütün evcil ve yabanıl hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu. Ama kendisi için uygun bir yardımcı bulunmadı (Yaratılış 2:20)."

<sup>4</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 27-33; Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga*, I, 8-34.

<sup>5</sup> Küçükkalay, *Kuran Dili Arapça*, s. 27-36.

ça konuştuklarına dair rivayetler bulunsa da<sup>6</sup> Cennet dili hakkında İslam dünyasındaki tartışmalar çoğunlukla ölümden sonraki ahiret hayatında kullanılacak dilin hangisi olduğuyla ilgilidir. Cennette konuşulacak dille ilgili rivayetler -bu konuda sadık haberden başka bir bilgi kaynağı olması mümkün değildir- o kadar farklı ve tutarsızdır ki bu rivayetlerin hakikat payı içermediklerini, birtakım siyasi ya da ideolojik angajmanlara bağlı olarak üretildiklerini anlamak için sahanın uzmanı olmaya gerek yoktur.

Kuran'ın indiği dilin ilahî bir belirlemeyle tespit edilip edilmediği meselesi de benzer tartışmalar içermektedir. Elbette mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmadığımız cennetin dili hakkında çeşitli spekülasyonlar yapabilirsek de konuyla ilgili net bir tespitle bulunmaya muktedir değiliz; ancak Kuran söz konusu olduğunda elimizde Arap dilinde inzâl edilmiş bir ilahî mesajlar manzumesi bulunduğu çıktır. Bu mevcut olgunun, bir özelliğe binaen ortaya çıkıp çıkmadığı, çıktıysa bu durumun tarihsel bir karakter arz edip etmediği, tarihsel bir karakter arz etmesi durumunda bunun son ilahî kitap ve peygamber gerçeği ile nasıl bağdaştırılması gerektiği ve bu açıdan Kuran'ın ebedî bir mucize oluşunun Arap-Acem, insanları nasıl bağladığı, makalenin bundan sonraki kısımlarında tartışılacaktır. Kuran'ın hangi yönlerden mucize olduğu meselesi makalenin hedefi dışındadır; çünkü bu alanda geleneksel ya da modern birçok çalışmada oldukça detaylı bilgiler bulunmaktadır.

Son ilahî kitabın kılınması hakkında temel olarak iki görüşün bulunduğunu biliyoruz. Bunlardan ilki, Kuran-ı Kerim'in Arap dilinde inmesinin bir hikmeti olması gerektiğini savunur.<sup>7</sup> İkinci eğilimde olanlar ise bu hususta hiçbir ayrıcalığın ya da hikmetin bulunmadığını, herhangi bir dille kullarını inzâr etmek durumunda olan Allah Teâlâ'nın, diller içerisinden birini tercih ettiğini iddia eder. Buna göre Kuran'ın Arabî lafzına verilen aşırı değerin, temelde Emevî politikalarıyla ilişkisi vardır; oysa Allah -daha önce de olduğu gibi- her dilde güzel konuşabilir. Kuran'ın Arap dilinde olması, Arapçaya özgü bir ayrıcalıktan değil, Peygamber'in Arap olmasından kaynaklanır. Risalet ile görevlendirilen şahıs Arap olunca, mecburen risalet dili de Arapça olmuştur; çünkü risalette esas olan kolaylaştırmadır ve bu da ancak peygamberin kavminin dilinde bir kitap ile gerçekleştirilebilir.<sup>8</sup> Bu

<sup>6</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XII, 172. Önceki kitapların Arapça indirildiği; ama [İbn Abbâs'a dayandırılan rivayette] Cebrail'in ve [Süfyân es-Sevrî'ye dayandırılan rivayette ise] peygamberlerin bunu muhatap kavimlerin diline tercüme ederek aktardıkları kaynaklarda zikredilmiştir (Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, VIII, 487-488); ne var ki ömrü Arap dilini incelemek ve savunmakla geçmiş Zemaşşerî gibi bir müfessir dahi bu rivayetleri doğru kabul etmemektedir (Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II, 507). Açık bir dil milliyetçiliği kokan bu ifadelerin hangi bağlamlarda söylenmiş olabileceği, başlı başına bir inceleme konusudur.

<sup>7</sup> Hatîb, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 139.

<sup>8</sup> Cündioğlu, *Kuran, Dil ve Siyâset*, s. 31-32. Aslında bu yaklaşım kısmen şu ayette de anlatılmıştır denebilir: "Eğer biz onu, yabancı dilden bir Kuran kılsaydı, diyeceklerdi ki: Ayetleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değil miydi? Arab'a yabancı dilden (kitap) olur mu? De ki: O, inananlar için doğru yolu gösteren bir kılavuzdur ve şifadır. İnanmayanlara gelince, onların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kuran onlara

→

düşüncede olan bazı ilim adamlarına göre Kuran'ın Arap dilinde olması, Arap dili dışında bir dil ile ilahî ilkelerin açıklanamayacağı anlamına gelmemektedir.<sup>9</sup> Yani dilin -özellikle bir dilin bütün kültürel kodlarının kendisinde temessül ettiği lafızların- bu anlamda bağlayıcı hiçbir rolü yoktur. Örneğin, Ebu Zeyd Kuran-ı Kerim'in lafzının bizim için bir önemi olmadığını söylerken Kuran lafzına bu müstesna sıfatı ilk defa yükleyen kişinin, ırkçı eğilimlerin sahibi İmam Şâfiî olduğunu iddia eder. Ona göre, Kuran-ı Kerim'in herhangi bir dilde de inebilir olma imkânının her zaman için var olması, Kuran vahyinin bu anlamda hiçbir kutsiyet içermediğine ve aynı zamanda tarihselliğine delildir.<sup>10</sup>

Doğrusunu söylemek gerekirse Arap dilinin Kuran-ı Kerim için mutlak bir bağlayıcılığa sahip olmadığı makul bir iddiadır; çünkü böyle bir iddia neticede Allah Teâlâ'nın 'Kadir' ismi ile de uygunluk arz etmektedir. Aksi bir iddia ise Tanrı'yı, mesajını iletmek için bir materyale bağımlı kılmaktadır.<sup>11</sup> Dolayısıyla Allah için bu tür bir zorunluluk kurgulamak Müslümanca bir tavır olmadığı gibi Tanrı inancıyla da bağdaşmamaktadır. Ne var ki Allah açısından böyle bir zorunluluk olmasa da Kuran'ın insana ve dünyaya bakan yönü söz konusu olduğunda farklı düşünmek mecburiyetinde kalırız; çünkü Allah Teâlâ'nın herhangi bir konudaki iradesi/seçimi, bir bilgiye (ilm/ilm-i ilahî) dayanmaktadır. Nitekim bir ayette Allah Teâlâ şöyle buyurur: "*Ve şanınım hakkı için: Biz onları bir ilme dayalı olarak (alâ 'ilmin) diğer milletlerden üstün kıldık* (Duhân 44/32)."

Kuran-ı Kerim'de peygamberlerin bir seçimle bu göreve getirildiklerine dair birçok ifade bulunduğunu daha önce söylemiştik. Peygamberlerin seçiminin Allah Teâlâ'ya ait bir tasarruf (mevhibe) olmakla birlikte seçilen peygamberlerin bu seçime uygun insanlardan oluştuğunu da (kısmî iktisap) söyleyebiliriz.<sup>12</sup> Aynı durum dinî mesajların tevdi edileceği kaplar durumundaki diller için de söz konusu olmalıdır. Örneğin, Musa ve Harun'a da apaçık bir kitap (el-Kitâb el-müstebîn) verildiğini Kuran ifade etmektedir (Sâffât 37/117). Kanaatimizce önceki kitaplar için de dilin seçimi önem arz etmekteydi; ancak kıyamete kadar baki kalacak bir kitabın, son peygamberin ve bu peygamber tarafından tebliğ edilecek ilahî mesajlara taşıyıcılık yapacak kapların seçiminin çok daha önemli olması gerekir.

Kuran-ı Kerim gibi yüksek karakterli edebî bir metnin insanlara en güzel şekilde ulaşması -özellikle de son din için- elzemdi. Bu da sıradan bir dil yerine; gelişmiş, arlaşılmış, incelmış, kapasitesi yüksek bir dille sağlanabilirdi. Yani malzeme hayati önem taşıyordu.<sup>13</sup> Kuran'ın indiği dönemi göz önüne aldığımızda -

→

*kapalıdır. (Sanki) onlara uzak bir yerden bağırlıyor (da Kuran'da ne söylendiğini anlamıyorlar.)* (Fussilet 41/44)."

<sup>9</sup> Arkoun, *el-İslâm, Urûbbâ, el-Çarb*, s. 80-81.

<sup>10</sup> Ebû Zeyd, *el-İmâm eş-Şâfiî*, s. 20.

<sup>11</sup> Duman, *Vahiy Gerçeği*, s. 82-84; Zeyveli, *Kuran ve Sünnet üzerine*, s. 155.

<sup>12</sup> Bk. Polat, "Peygamberliğin Tarihsel Bir Karakteri Olarak Elçinin Seçimi".

<sup>13</sup> Kurca, "Kuran'ı Anlamada Dil Problemi", s. 35.

diğer konjonktürel şartları ihmal etmeksizin- Arap dilinin, son derece yetkin ve kapsamlı bir dinî ilkeler bütününü en mükemmel şekilde ifade etmeye muktedir bir dil olduğunu görürüz. Bir defa bu dil ilkeleri, lafızları ve kullanma biçimleri açısından son derece arı-duru bir yapıdadır. Dünyanın diğer coğrafi bölgelerine ve kültürlerine uzak olması hasebiyle dil ve bu dile zenginlik katan kültür neredeyse hiçbir dejenerasyona uğramamıştır. Denebilir ki Arapların bütün ilgileri ve gayretleri dil üzerinde yoğunlaşmıştı. Cahiliye dönemi panayırlarında şiire ve şairlere gösterilen büyük saygı, bu durumun en güzel göstergelerinden biriydi.

Önceki kitaplar bir dil mucizesi olarak ortaya konmuş değildir; ancak mucizesini Arap dilini kullanmak suretiyle gerçekleştiren Kuran, elbette ki yetersiz bir dilde hayat bulmuş olamaz. Bir yazısında Reşat Halife, Birleşmiş Milletlerde teknik uzman olarak çalıştığı dönemlerde dillerin kabiliyetlerine dair bir araştırma yaptıklarını, bu araştırma sonucunda Arapçanın -özellikle kanun ve nizamname yazımında- en yetkin dillerden biri olduğunu gördüklerini söyler. Buna dair Arapçanın çeşitli kullanımını İngilizceye mukayese ederek anlatır.<sup>14</sup> Makalenin bundan sonraki kısmı, Kuran'ın hayat bulduğu bu dilin muhtelif yansıma alanlarıyla ilgili temel parametrelere işaret edecektir.

### 1. ARABİ PEYGAMBER

Allah'ın yeryüzü için uygun gördüğü kanunlar çerçevesinde insanlara gönderilen peygamberler, öncelikle kendi kavimlerinin dilini kullanmıştır. *“Ve biz gönderdiğimiz her peygamberi, ancak aralarında yaşadığı kavminin diliyle gönderdik ki onlara iyice açıklasın; sonra da Allah dilediğini sapıklık içinde bırakır dilediğini de hidayete erdirir. Ve O, öyle her şeye galip, tam hüküm sahibidir (İbrahim 14/4).”* ayeti bu gerçeğe işaret eder ve elçi ile ümmeti arasındaki dil birlikteliğinin amacının iletişim olduğunu bize anlatır. Bilindiği üzere insanlara elçiler gönderilmesinin sebebi, Allah'a karşı herhangi bir bahane ileri sürülmesinin önüne geçmektir (Nisa 4/164).<sup>15</sup> Bu bahanelerin önüne geçilmesini mümkün kılacak yegane yol ise eksiksiz bir iletişimdir. Kendilerine peygamber gönderilmeyen ya da risaletin kendisine mükemmelen ulaştırılmadığı insanların dinî anlamda herhangi bir sorumluluklarının bulunmaması da bu sebeptir (İsrâ 17/15).<sup>16</sup> Elçilere ya da mesajlara muhatap olup da gereğince amel etmeyenlere, bu gerçek hatırlatılarak hesap sorulmaktadır (Fâtır 35/37; Zümer 39/71; Mülk 67/8-9).

<sup>14</sup> Zeyveli, *Kuran ve Sünnet üzerine*, s. 155.

<sup>15</sup> Nitekim Mekkeli müşriklerin bir bahanesi, tam da bu tarz bir zihniyeti yansıtmak üzere Allah Teala tarafından nakledilmektedir: *“Eğer biz, bundan (Kuran'dan) önce onları bir azapla helâk etseydik, muhakkak ki şöyle diyeceklerdi: Ya Rabbi! Ne olurdu, bize bir elçi gönderseydin de şu aşâğılık ve rezil duruma düşmeden ayetlerine uysaydık (Tâhâ 20/134)!”*

<sup>16</sup> Zemahşerî bi'setten önce insanların akıl ile sorumlu olmaları hususunda Mutezilî bir inanca sahip olmasına rağmen, bu ayet münasebetiyle peygamberlerin gönderilmesinin insanların bahane üretmelerinin önüne geçilmesini temin edeceğini söyler; çünkü bu durumdaki insanlar gaflette olduklarını iddia edebilirler; oysa peygamberler geldiğinde onları bu gaflet uykusundan uyandırmış olmaktadır. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 611.

Hız. Peygamber'in Arap toplumu içerisinde seçilmiş olması, aslında hiç beklenmeyen bir durum değildi; çünkü ittifakla bütün kutsal kitaplar bir ahir zaman peygamberinin gönderileceğini haber vermekteydi. Bu peygamberin Hicaz Yarımadası'ndan çıkabileceğine dair birçok kesimde güçlü bir beklentinin var olduğunu kaynaklar nakletmektedir. Bu beklentiye sahip toplulukların en önemlisi Yahudilerdir. Son peygamberin İshak'ın soyundan gelmesini bekleyen Yahudilerin, Hız. Muhammed'in gelişiyle birlikte büyük bir hayal kırıklığına uğradıklarına dair muhtelif tanıklıklar vardır. İşin garibi, benzer bir beklentiye, kitabî bir toplum olmayan Arapların da kapılmış olmasıdır. Siyer kaynaklarının bildirdiğine bakılırsa, bu peygamberin adının Muhammed olduğu da bilinmekteydi. Arapların meşhur savaşlarından birisi olan Zû Kâr savaşında düşmana hamle yapan Mekkelilerin, aralarında parola olarak 'Ya Muhammed' şifresini kullanmış olmaları ilginçtir.<sup>17</sup> Bu bilgilerin sıhhati üzerinde herhangi bir tartışmaya girecek değiliz; ancak Kuran ayetlerinden anlaşılan, o zamanlar Arap Yarımadası'nda yaşayanların bir peygamber beklentisi içinde olduklarıdır.

İşte bu döneme damgasını vuran peygamber, 'ümmîler' olarak adlandırılan insanlar içerisinde seçilen (Cuma 62/2) Abdullah'ın oğlu Muhammed'dir. Kendisi de ümmî olarak zikredilen Muhammed (A'râf 7/157-158), ümmî olan bu insanlara, yani Araplara, Allah'ın ayetlerini talim etmek ve onları arındırmak için seçilmiştir (Cuma 62/29).<sup>18</sup> Bu durum, içlerinden birinin Araplara peygamber olarak gönderilmesi talebinde bulunan İbrahim'in duasının da (Bakara 2/129) kabul edildiğini gösterir.<sup>19</sup>

Hız. Peygamber'in Arap oluşu, onu var eden Arap toplumuyla birlikte tecrübe ettiği muazzam değişimlere dikkat etmemizi zorunlu kılmaktadır. Bu değişim, cahiliye toplumundan medenî bir toplum düzeyine çıkışın hayranlık uyandıran öyküsünü içermektedir. Öykünün aktörleri kahir ekseriyetle Araplardır; kimi zaman onu destekleyen kimi zamansa ona büyük bir öfkeyle karşı çıkan Araplar... Bu öykünün geçtiği alan Arap Yarımadası'dır. Enstantanelerin neredeyse tamamı

<sup>17</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 22-23.

<sup>18</sup> Hız. Peygamber'in Arap, Kuran'ın da Arapça oluşu sonraki dönem rivayetlerinde farklı algıların tezahürüne sebep olmuştur. Örneğin, Taberî'de geçen bazı rivayetlerde Tevrat, Zebur ve İncil'e denk olacak şekilde Hız. Peygamber'e es-sebu't-tuvel, miûn ve mesânî surelerinin verildiği, onlardan ayrıcalıklı olarak da mufassal surelerin verildiği nakledilmektedir. Bu rivayetlerden birinde, mufassal surelerin bir adının da el-Arabî olduğu nakledilir ki muhtemelen bu ifade, Arabî peygambere ve onun diğer peygamberler arasındaki seçkin yerine işaret etmektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 100.

<sup>19</sup> Hatta bu duada İbrahim ve İsmail soylarından gelecek olanları Allah'a teslim olanlar (Müslümanlar) şeklinde niteler ki (Bakara 2/128) fanatik Arap milliyetçilerinden bazıları bunu, Arapların bi'setten önce bile Müslümanlar olarak isimlendirildikleri şeklinde anlar. Bk. Halefullah, *Urûbetü'l-İslâm*, s. 50. Milliyetçiliğin boyutları öyle bir dereceye ulaşmıştır ki Hız. Peygamber'in ümmîliğinin Kuran'ın icazı noktasında önemli bir argüman olarak kullanılmasına rağmen kimi Arap düşünürleri Peygamber'in ümmîliğini onun alemşümüllüğü/evrenselliği anlamında (en-nebî el-ümmî/en-nebî el-âlemî), Arapların ümmîliğini ise bir toplum olmaları anlamında değerlendirir. bk. Abdurrahman Bedevî, *ed-Difâ'ani'l-Kur'ân*, s. 13-22.

Arabî unsurlar taşır ve nihayet bu öykünün dili Arapçadır. Öyle ki söz konusu doku o kadar baskın bir şekilde din diline yansımıştır ki Arapların Hz. Peygamberle ilgili algılarında tevhide aykırı yönleri görmemiz bir mecburiyet halini almıştır. Örneğin, kimileri onu bir kabile reisi gibi görmek istemiş,<sup>20</sup> bu görüntüyü bula madıklarında ise onu yadırgamışlardı. Kuran'ın tarihsel formlara yer vermesi, tarihsel formların esiri olması şeklinde yanlış bir inanca da yol açmıştır. Yahudilerin peygamberlerine bakışı da bunun gibi olmuştur. Peygamberleri milletleri kurtaran bir kahraman, onlara dünyevî anlamda yol gösteren bir kral gibi görmek, kadim bir hastalık olsa gerektir. Müşriklere göre de peygamberlik önemli bir konumu temsil ediyordu ve Muhammed böyle bir konumu ihraz etmesi için gerekli hiçbir vasfa sahip değildi. Bu sebeple Muhammed'in seçilmiş olmasına hayret etmekteydiler: *"(Resulüm!) Kâfirler seni gördükleri zaman: 'Bu mudur ilahlarımızı diline dolayan' diyerek seni hep alaya alırlar. Hâlbuki onlar, çok esirgeyici Allah'ın Kitabını inkâr edenlerin ta kendileridir. (Enbiya 21/36)."*, *"Kendilerine hak geldiği zaman onlar: 'Bu bir büyüdür, doğrusu biz onu tanımıyoruz' dediler. Ve yine dediler ki: 'Bu Kuran iki şehirden bir büyük adama indirilse olmaz mıydı?' Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır (Zuhruf 43/30-32)."* İlginçtir ki bugün en iyi niyetli bir batılı okumada bile Hz. Peygamber bir Arap şeyhi gibi tasvir edilmekte, en iyi ihtimalle vahyin bir Yahudi ya da Hıristiyan kaynaktan alınılandığı düşünülmektedir. Oysa peygamberlerin metafizik alanda üstlendikleri role kör kalmak, ancak çarpık bir peygamberlik anlayışından kaynaklanır. Kuran'ın anlattığı peygamber portresinde ordusunu kurtaran bir komutan, ülkesini savunan bir kral ya da ümmetini helakten kurtaran bir rehberle sıklıkla rastlamak mümkündür; ne var ki tüm bu tasarruf ırmaklarının kendisine akıp döküldüğü umman nübüvvettir.

Müşriklerin bir tayfası ise yine bir cahiliye Arap'ının bakışıyla onu değerlendirmiş ve olağanüstü şeyler söyleyen bu adamın, beş duyu organına açık harikulade şeyler göstermesini istemişlerdir; çünkü Arap dilinde bu mükemmellikte bir başka söze rastlanmaması, onlara sıra dışı bir şeylerin varlığını düşündürmüştür. *"Belki de sen (müşriklerin:) Ona (gökten) bir hazine indirilseydi veya onunla beraber bir melek gelseydi ya!" demelerinden ötürü sana vahyolunan ayetlerin bir kısmını (duyurmayı) terk edeceksin ve bu yüzden ruhun daralacaktır. (İyi bil ki) sen ancak bir uyarıcısın. Allah ise her şeye vekildir (Hûd 11/12)."* ayeti hem müşrikleri hem de Hz. Muhammed'i risaletin nasıllığı konusunda aydınlatmaktaydı. Onlara göre bir meleğin değil de bir insanın peygamber seçilmesi zaten akla ziyan bir durumdu: *"Kendilerine hidayet geldiği zaman, insanları inanmaktan alıkoyan şey, onların: 'Allah,*

<sup>20</sup> Halefullah, *Urûbetü'l-İslâm*, s. 72-73.

*elçi olarak bir beşer mi gönderdi?’ demelerinden başkası değildir (İsrâ 17/94).’* ayeti buna dikkat çekmekteydi.

Kimilerinin peygamber telakkisi Arap toplumunda yaygın olan sihirbazlarla ve kâhinlerle yakından ilgiliydi. Bu sebeple Muhammed’in bir sihirbaz olduğunu, Kuran’ınsa bir sihirbazın sihri ya da bir kâhinin kehaneti olduğunu düşünüyorlardı. Kuran bu iddiaya iki açıdan itiraz etmiştir. Bazen kendisine vahiy verilen peygamberi bu ithamlardan uzak görmüş (Sâd 38/4-5; Tûr 52/29) bazen de peygambere verilen mesaj açısından vahyin farklılığına vurgu yapmıştır ( En’âm 6/7; Hâkka 62/49).

Arapların onu bir şair, mesajını da bir şiir olarak nitelediğine de rastlarız. Arap’ın dünyasında Peygamber’in dilinden dökülen kelimelerin benzerini sadece şairler söyleyebilirdi. Fesahatin zirvesindeki bu sözleri Araplar, başka türlü anlamlandıramıyorlardı; ancak Kuran Muhammed’in bir şair olmadığını söylediği gibi (Tûr 52/30) ona şiir yetisi verilmesine gerek duyulmadığını da ifade eder (Yâsîn 36/69).<sup>21</sup> Aslında Allah’ın bu konuda gazabını celbeden şey sadece mesajın içeriği konusundaki hassas durum değildir. Şairlerin toplumsal algıdaki rolleri Peygamber’e şair denmesinin çirkinliği için yeter sebeptir. Şairlerin günahkâr iftiracılar (effâk) olduğunu söyleyen ayetler (Şuara 26/221-226) Peygamber’in mesajında vahiy dışında herhangi bir bulanıklığın bulunmadığını anlatmaktadır (Necm 55/3-4).

Şairlik suçlamasıyla ilintili olduğunu düşündüğümüz diğer bir önemli itham, Muhammed’in cinlerin tesirinde olduğuyla ilgiliydi. Müşrikler Hz. Muhammed’e mecnun (cinlenmiş/deli) demekteydiler. Doğrusu Arap toplumunda Peygamber’e mecnun denmesinin kültürel kodlarda karşılığı bulunan bir gelenek olduğu açıktır; çünkü o toplumda bu güzelliğe en yakın metinler ya da söylemler, şairlerden sudur etmekteydi. Şairler içerisinde kimileri vardı ki bu güzel sözleri kendilerine cinlerin ilham ettiğini iddia ediyordu. Yani bir insanın kendi ürünü olan şiirlerle cinlerin desteğinde irat edilmiş şiirler ve bunları ifade eden şairler vardı.<sup>22</sup> Dolayısıyla Arap’ın kültüründe bir insana vahiy gelmesi imkânsız bir durum değildi. Onların itirazı kendisine vahiy gelen zat ile vahyin içeriğine yönelikti.<sup>23</sup> Mamafih bu durum sadece Hz. Muhammed için değil, önceki tüm pey-

<sup>21</sup> Hz. Peygamber’in nadiren de olsa bazı şiirlerden beyitler okuduğu, ancak ashabın ikazına rağmen bunları da hatalı okuduğu ve Ebu Bekir’in, anladım ki sen Allah elçisisin, şiir bilmiyorsun tarzındaki ifadeleri dikkat çekicidir. Konuyla ilgili rivayetler ve değerlendirmeleri için bk. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, I, 448-449.

<sup>22</sup> Cahiz’in *el-Hayevân* adlı şaheserinde ‘Şairlerin şeytanları (cinleri)’ bölümünde zikrettiğine göre şair A’şâ, kendisine şiirler söyleten Mishal isimli bir cin arkadaşından bahseder ve onun üstüne şair olmadığını iddia eder. Bk. Câhız, *el-Hayevân*, VI, 225-229. Bedr b. Âmir de hem beşer hem de cin diliyle şiirler söylediğini iddia etmektedir. "ولقد نطقت قوافيا إنسية ولقد نطقت قوافي الجنين" Bk. Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, XXXIV, 379.

<sup>23</sup> Burada "(Arkadaşınız Muhammed’e gelince, o bir mecnun değildir. Andolsun ki onu (Cebrail’i) ufukta apaçık görmüştür) (Tekvîr 81/22-23)" ve "Mecnun bir şair için ilahlarımızı mı bırakacağız (Sâffât



gamberler için de söz konusu olmuştu. İnsanlara bir peygamber gönderilmeyiversin, hemen onu büyücü olmakla ya da delilikle (cunûn) suçlardı (Zâriyât 51/52). Elbette bu ithamlar ve iftiralara karşı Allah Teâlâ elçilerini/elçisini teselli etmiş ve şairler için söz konusu edilen bu tür saçmalıkların peygamberlere yakıştırılmaması gerektiğini belirtmiştir (Hicr 15/6-8; Sâffât 37/36-39; Duhân 44/14-16; Tûr 52/29; Kalem 68/1-2). Bu aşağılık duruma düşen toplulukları şu tehdit ile korkutmaktadır Yüce Yaratıcı: “*Daha önceki milletlere nice peygamberler göndermiştik. Onlara bir peygamber gelmeyiversin, mutlaka onunla alay ederlerdi. Biz bunlardan daha zorba olanları da helâk ettik. Nitekim öncekilerde örneği geçmiştir* (Zuhruf 43/6-8).”

Kısaca, Hz. Peygamber’in sunmuş olduğu Arabî karakterdeki Kuran mesajlarına yapılan her vurgu, vahyin kesin çizgilerle tayin ettiği çeperleri handiyse zorlayacak kadar engin anlam içeriklerine sahiptir. Kuran’ı tarihselci bir bakış açısıyla okuma çabasında olanlar, okuyucunun başka türlü düşünmesini neredeyse imkânsız kılacak kadar çok tarihsel unsurlar içeren Kuran dilinden ciddi biçimde etkilenmişlerdir. Ne var ki bütün tarihselliğine rağmen Arap dili, dilin tarihsel unsurlarında ifade edilen evrensel hakikatleri (din) ziyadesiyle ifade eder ve bu açıdan din, dile bir sınır koyar. Bu sınırların aşıldığı her dinsel iddia, Arap diline ne kadar uyarsa uysun, Kurânî olmaktan uzaktır. Yukarıdan itibaren vermeye çalıştığımız örnekler, bu hassas çizgilerin Kuran dilindeki ifadelerinden ibarettir.

## 2. ARABÎ MESAJ

Kuran’ın Arap dilinde inişine dair birçok ayetin var olduğunu bilmekteyiz (Yusuf 2, Ra’d 37; Nahl 103; Tâhâ 113; Şuara 195; Zümer 28; Fussilet 44; Şura 7; Ahkâf 12); ancak bu ayetlerin nerede -ve hangi bağlamlarda- indikleri, doğrusu oldukça önemlidir. Tefsir kitaplarında yukarıdaki ayetlerin ve bu ayetlerin içerisinde bulunduğu surelerin nüzûl sebeplerine dair muhtelif bilgiler var ise de tefsir kitaplarında bu ayetler genel olarak üç anlam öbeği içerisinde değerlendirilmiştir. İlk öbekte yer alan ayetler ya da surelerin nüzûl yerleri hakkında bir tür konsensus bulunduğu söylenebilir. Müfessirler Tâhâ, Fussilet ve Ahkâf surelerinin Mekki olduğunda büyük ölçüde mutabıktırlar.<sup>24</sup>

İkinci öbekte ele alabileceğimiz ayet ya da surelerin nerede indiğine dair ihtilaflar olsa da bizi ilgilendiren ayet gruplarının Mekki olduğu konusunda bir mutabakat vardır. Nahl suresinin son üç ayeti hariç tamamının Mekki olduğu

→

37/36)” ayetlerin yorumlarına bakmak yeterlidir. Kuşkusuz kimi müşriklerin Cebrail’i yanlış değerlendirerek şairlerin cinleri ile aynı kefeye koyması mevcut ortam açısından çok uzak bir ihtimal değildir. bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 259-260; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXXI, 68. Ayrıca konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Watt, *Hz. Muhammed’in Mekkesi*, s. 167-168.

<sup>24</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 324; III, 160, 172, 218; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XI, 163; XV, 337; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VI, 220; VII, 479; VII, 505; VIII, 51.

rivayet edilmiştir.<sup>25</sup> Şuara ve Zümer sureleri -Medine’de nazil olan birkaç ayeti bulunmakta ise de- Mekkîdir.<sup>26</sup> Şûrâ suresi Hasan-ı Basrî, İkrime, Atâ’ ve Cabir’e göre Mekkî olsa da İbn Abbâs ve Katâde’ye göre dört ayeti Medenîdir.<sup>27</sup>

Üçüncü grupta yer alan ayetler ise ilk ikisinden farklı olarak Medenî olduğuna dair rivayetler bulunan ayetlerdir. Rivayetlerden bir kısmına göre Yusuf suresi Hûd suresinin ardından Mekke’de nazil olmuştur. Konumuzla ilgili ayetin de içerisinde bulunduğu ilk üç ayetinse Medine’de indiği rivayet edilmiştir.<sup>28</sup> Ra’d suresi hakkında da benzer bir durum söz konusudur. Her ne kadar bazı müfessirler Medine’de indiğini söylese de birçok müfessir bu surenin üslup itibarıyla Mekkî olduğuna işaret eder.<sup>29</sup> Doğrusu aynı yaklaşımın neden Yusuf suresi için gösterilmediği tuhaftır. Kanaatimizce ya Yusuf suresi de tamamıyla Mekkî bir suredir -nitekim Mukâtil’e göre böyledir-<sup>30</sup> ya da Medine döneminin ilk evrelerinde nazil olmuş ve dolayısıyla nerede indiğine dair ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Her halükarda ayet ya da surelerin nerede nazil olduğuna dair elimizde kesin kanıtlar olduğunu söyleyemediğimizden, rivayetlerin yanı sıra surelerin üslup özelliklerine dikkat etmek, bu konuda çok daha sağlıklı bir yöntem olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, Kuran’ın Arabî karakterlerine vurgu yapan ayetlerin, üslup itibarıyla Mekkî olduğu yadsınamaz. Bize göre bu da Kuran’ın tarihsel bir unsuru olarak dili oluşturan kültürel kodların önemine işaret etmektedir.

Kuran’ın Arapça bir Kuran kılındığını anlatan ayetlerin ortak temasını ya Kuran’ın kaynağının ilahî olduğunu ya da dilsel açıdan muhataplarla kurduğu ilişkinin önemini anlatan ifadeler oluşturur. Aslında onun apaçık oluşunun sebeplerinden biri kaynağının ilahî oluşuyla alakalıdır. Bu ayetlerdeki vurgulardan bir kısmı Kuran’da hiçbir eğrilik/tutarsızlık bulunmadığını anlatırken ( قرآنا عربيا غير ذي ) (لسان عربي مبين) diğeri bir kısmı onun mübîn/apaçık anlaşılır oluşuna (لسان عربي مبين) işaret eder.

Diğeri bir ortak tema ise bazı ayetlerde Kuran’ın, herhangi bir sıfat zikredilmeksizin Arapça oluşunun illeti/sebebi/hikmetine dair vurgulardır. Örneğin, Nahl 103. ayetinde Kuran’ın kaynağını Arap olmayan birilerine nispet edenlere itiraz olarak Allah Teâlâ; “Şüphesiz biz onların: ‘Kuran’ı ona ancak bir insan öğretiyor’ dediklerini biliyoruz. Kendisine nispet ettikleri şahsın dili yabancıdır; oysa bu (Kuran) apaçık bir Arapçadır.” buyurduğunda, Kuran’ın Araplar için anlaşılabilir olu-

<sup>25</sup> Hatta Mukâtil tamamının Mekkî olduğunu söyler. bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 213.

<sup>26</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 445; III, 126.

<sup>27</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XVI, 1.

<sup>28</sup> Hasan-ı Basrî, İkrime, Ata ve Cabir’e göre Mekkî; Kelbî ve [zayıf olarak değerlendirdiği görüşünde] Mukâtil’e göre tamamı Medenîdir. İbn Abbâs ve Katâde’ye göre iki ayet hariç Medenîdir. Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, IX, 278.

<sup>29</sup> Hatta Mukâtil’e göre sure Mekkîdir; zayıf bir kavle göre Medenîdir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 167. Begavî de aynı kanaattedir. Begavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, II, 80.

<sup>30</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 137.

şuna dikkat çekmektedir. Kaldı ki bu Arabî-ümmî nebiye bir başka dilde vahyin gelmesi durumunda müşriklerin bunu kabul etmeyecekleri de aşikârdır (Fussilet 41/44). Cebrail'in Arap lisanıyla Kuran'ı indirmesi, Peygamber'in uyarıcılardan biri olması içindir ki (Şuara 26/193-195) bu da iletişim dili olan Arapçanın anlaşılabilirliği ile yakından ilgilidir. Esasen Allah onu, müminler akletsin (Yusuf 12/2; Zuhruf 43/3), Allah'a karşı sakınma bilinci geliştiresin (Zümer 39/28; Tâhâ 20/113), Kuran'dan bir öğüt alsın (Tâhâ 20/113) ve zalimleri ya da Ümmü'l-Kurâ ve civarını uyarsın (Ahkâf 46/12; Şûrâ 42/7) diye Arapça bir Kuran kılmıştır. Bu ayetlerden yalnızca Ra'd 37'deki ifade herhangi bir artı niteleme ya da sebep içermez ki orada da bizzat tamlamanın kendisi (hükm Arabî) dilde kendisini ifade eden bir maslahatlar bütününe, hükmü/yetkinliği ve hikmeti olan bir kitaba işaret eder. Kaldı ki farkında olan/bilen bir kavim için onun ayetleri zaten açık ve anlaşılabilir niteliktedir (Fussilet 41/3).

İlahî mesajların son ilahî kitap ile birlikte Arapça bir Kuran kılınmış olması söz konusu ayetlerin muhtevaları itibarıyla üçlü bir tasnife tabi tutulmasını mümkün kılmaktadır. Bunlardan ilk grup 'Kuran Arabî' ifadesiyle kendisine Kuran'da yer bulmuşken ikinci grup 'lisan Arabî' tamlamasıyla gelmiştir. Üçüncü ve son grupta ise 'hükm Arabî' ifadesi geçmektedir. Bunlara ilaveten dördüncü bir gruptan daha bahsedilmesi gerekir ki burada da Kuran'ın Arabî oluşuna vurgu yapılmış, ancak bu vurgu farklı bir zemine oturtulmuştur. Arap olan birine Arapça olmayan bir kitabın verilmesinin tutarsızlığı, bu sonuncusunun temel konusudur.

### 2.1. Lisân Arabî/Arapça Bir Lisan

Arap dilinde 'lisan' kelimesi geniş anlamda dil iken 'lisan' kelimesi hem dil uzvuna hem de geniş anlamda dile delalet eder. 'Kuran'da geçtiği yerlerde kimi zaman bütün enstrümanlarıyla birlikte bir toplumun iletişim aracı olarak dil anlamına gelen bu kelime (Şuara 26/195; Rûm 30/22; Ahkâf 46/12 vd.) daha özel anlamda, yani konuşma aracı olarak 'dil azası' ve bunun neticesinde en geniş anlamda dilin 'pratikte lafızlara dökülmüş hali' olarak (Tâhâ 20/27; Nûr 24/15; Ahzâb 33/19; Kıyâme 75/16; Beled 90/9 vd.) kutsal kitabımızda kendisine yer bulmuştur. "*(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik. Artık Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir; çünkü O, güç ve hikmet sahibidir* (İbrahim 14/4)." ayetindeki 'lisâni kavmih' tamlamasındaki farklı kıraatler de aslında bu anlamlara işaret eden okumalardan ibarettir. Ebu's-Semmâl, Ebü'l-Cevzâ' ve Ebu İmrân el-Cüvenî bu terkihi 'lisni kavmih'; Ebu Racâ', Ebü'l-Mütevekkil ve Cahderî ise 'lisân' kelimesinin çoğulu olarak 'lüsünü kavmih' şeklinde okumuşlardır. 'Lüsün'ün tahfifi ile 'lüsni kavmih' şeklinde okunduğu da mervidir.<sup>31</sup> Zemaşşerî'nin de işaret ettiği gibi 'lisan' keli-

<sup>31</sup> Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 405.

mesi Arapçada 'lügat' anlamında da kullanılır;<sup>32</sup> ancak Araplarda insanlar arası iletişim enstrümanı olarak evvel emirde kullanılan kelime lisan değil lügattir. Dolayısıyla lisan kelimesinin temelde dil uzvuna işaret ettiği, daha sonra bir ad aktarması yapılarak lügat anlamının kastedildiğini söylemek daha makul görünmektedir (dilin konuşulduğu 'mahal/dil uzvu/lisan' zikredilerek 'hâlin/lügatin/dilin' ifade edilmesi). Her ne kadar muazzam dil dünyası içinde dil uzvu çok büyük bir alan kaplamasa da dilin ete kemiğe bürünmesinin en önemli araçlarından olan nutk eylemi, dil uzvu olmaksızın gerçekleşemez. 'Lisan' ve 'lügat' kelimeleri Arapçada birbirinin yerine kullanılmaktadır;<sup>33</sup> ancak bir üst/ortak dil anlamında olmak üzere Araplar daha çok 'lisan' kelimesini kullanırlar. Kim bilir, belki de o dönemde dili anlatmak için 'lügat' kelimesi bugün olduğu kadar yaygın bir şekilde kullanılmamaktaydı.<sup>34</sup> Öte yandan 'lügat' denildiğinde Arapçanın lehçeleri de akla geldiğinden, Kuran'ın lisan kelimesini tercih etmesi manidardır. Bu, Kuran dilinin Arabî kalıplarda şekillenen formunun evrensel bir yanı olduğuna işaret eder. Dolayısıyla Kuran'ın kendisine özgü bir dili olduğunu, onun Arapça değil 'Rabca',<sup>35</sup> 'A-Rapca' ya da 'Kuranca' olduğunu iddia eden görüşlere katılmak mümkün değildir; çünkü bizzat Kuran'ın kendisi Arap dilinde olduğunu beyan etmektedir. Bazılarının sloganvari söyledikleri ve çoğu gayret-i diniye ile dolu insanların da hoşuna giden bu tür bir kelimeden değil; Arabî bir nisbeden, mutlaklıktan çıkıp bir aidiyete bürünmüş kelimeden bahsediyoruz.<sup>36</sup>

Ayetlerde 'lisâni kavmih' tamlaması olduğu gibi bir başka ayette de 'lisanik' vardır. Aslında bu da Peygamber'e özgü bir dili anlatıyor değildir. Kuran dili Peygamber'e özgü olmadığı gibi onun ürettiği bir dil de değildir; hem Peygamber'in Arap olması hem de Kuran dilinin anlatıldığı bir siyâkta adını zikretmek suretiyle burada Allah Teâlâ yalnızca ona bir şeref vermiş olmaktadır.

Peygamberlerin kendi kavimlerinin diliyle tebliğde bulduklarını ifade eden ayet (İbrahim 14/4) risalet dilinin, seçilen peygamberin 'konuşma dili'yle yakından alakalı olduğunu anlatmaktadır.<sup>37</sup> Ayetteki hasır ifadesi (*yalnız kendi kavminin diliyle*) içine bazı peygamberlerin girmediği söylenmişse de -örneğin, Şuayb, Lût ve Yunus'un kendi kavimlerine gönderilmediği nakledilmiştir- böyle olmayan peygamberler hakkında farklı izahlar vardır. Lût'un, risaletle gönderildiği kavimden bir bayanla evlenmesi ve uzun süre onlarla ikamet etmesi, bir anlamda o kavimden olması anlamındadır. Hz. Şuayb, Medyen'in yanı sıra Eykelilere de

<sup>32</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 593.

<sup>33</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, s. 946; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 242.

<sup>34</sup> Nitekim Şâfiî'den sonra yaşamış olan Taberî tefsirinin mukaddimesinde lisan ve lügat kelimelerinin bu anlam içeriklerinin tümünü karşılayacak şekilde kavramsal bir karşılık vermeden kullanılmaktadır.

<sup>35</sup> "Bir nur ki dile dile sığmaz, ona yetmez Arapça; O, Arapçaya inmiş Allah kelâmı, Rabça..." bk.

Kısakürek, *Esselam*, s. 113.

<sup>36</sup> Erdoğan, "İslam ve Yerellik", s. 12.

<sup>37</sup> Aynı konuya bir hadiste de işaret edilmiştir. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 185.

gönderilmiştir. Yunus da -bir görüşe bakılırsa- kendi milletinden olmasa da tebliğde bulunduğu toplumun dilini konuştuğu için kavmine gönderilmiş gibi anlatılmıştır Kuran'da. Tüm peygamberlerin, kavimleri söz konusu olduğunda 'kardeşleri' şeklinde kavmi ile ortak bir yanlarına işaret edilmesi de bu bakımdan ilginçtir. Öyle anlaşılıyor ki bu kardeşlik, bir soy bağından ziyade, en geniş anlamda kültür ve bunun ifadesi olan dil alanındaki kardeşliktir.<sup>38</sup> Bu kardeşlik alanı içerisinde daha özel bir kardeşlik alanı ise ancak müminlerin kardeşliği olabilir. Aslında mesajın dilini tayin eden şeyin, herhangi bir toplumda konuşulan ortak dil olduğunu söyleyebiliriz. Bir dil üzerinde ittifak eden topluma, o dil ile mesaj gelmesi de en makul durumdur.

Önceki bölümlerde de işaret edildiği gibi peygamberlerin risaletlerinin kavimleri için hüccet olabilmesi, iletişimin kusursuz gerçekleşmesiyle, yani aynı dilde ifade edilmiş mesajları kullanarak kavimlerini inzâr etmeleriyle mümkün olmaktadır. Nitekim Fussilet 44. ayette böyle bir itiraza mahal bırakmamak için Kuran'ın da Arapça indirildiği anlatılmıştır; ancak burada bir sorunsal ortaya çıkmaktadır. Önceki peygamberler gibi Hz. Peygamber'e de kavminin diliyle kitap indirildiyse, o zaman Peygamber'in mesajı da tarihsel bir mesaj olmalıdır; çünkü geçmiş peygamberlerin mesajı tarihsel mesajlardan oluşmaktaydı. Kaldı ki Arap olmayanlar için Hz. Peygamber'in bir hüccet oluşu nasıl söz konusu olacaktır? İnsanlar anlamadıkları bir dilde inzâr eddiklerini söyleyerek Allah'a karşı bahane üretemezler mi? Doğrusu bu iddialara kısmen haklılık kazandırıyor **gibi görünen** şöyle bir rivayet de bulunmaktadır: "Bana, benden önceki peygamberlerin hiçbirisine verilmeyen beş şey verildi: Bir aylık uzaklıktan düşmanın kalbine korku salmak konusunda manen desteklendim. Yeryüzü bana mescit ve temiz kılındı; öyleyse ümmetinden her kim (nerede) namaza kavuşursa, namazını (orada) kulsun. Ganimetler bana helal kılındı; oysa benden önceki peygamberlere helal kılınmamıştı. Bana şefaet da verilmiştir. (Benden önceki) peygamberler **sadece kendi kavimlerine gönderilirlerdi**; ben ise bütün insanlara gönderildim."<sup>39</sup> Bu rivayetin son kısmında her ne kadar evrensel bir risaletten bahsediliyorsa da aslında Hz. Peygamber'in -en azından dil açısından- sadece Araplara ya da Arapça bilenlere hitap eden bir mesaj taşıdığı göz önüne alındığında onun da tarihsel özellikle bir risalete sahip olduğu görülür.

Doğrusu gerek önceki dönemlerde gerekse son peygamber Hz. Muhammed örneğinde elçilerin kendi kavimlerinin diliyle gönderilmiş olmaları, nübüvvet müesseseni tarihselci bir gözle okumak için haklı gerekçeler sunmaz. Temelde İslam adını verdiğimiz din bütün peygamberlerin mesajlarında ortak unsurlara sahip ise de son peygambere gelene kadar değişik dönemlere uygun olsun diye

<sup>38</sup> Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, IV, 395; Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, XIII, 184-185.

<sup>39</sup> Buhârî, "Teyemmüm", 1; "Salâh", 56; Müslim, "Mesâcid", 521. Öyle anlaşılıyor ki Hz. Peygamber, bu beş haslete aynı anda sahip olmakla diğer nebilerden farklılaşmaktadır.

farklı toplumlara farklı uygulamalar (şir'a ya da minhâc)<sup>40</sup> gönderilmiştir. Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden farklı olarak bütün bir insanlığa gönderildiği anlamında bir evrensellik, önceki peygamberler için düşünebileceğimiz bir evrensellikten elbette ki farklıdır; ancak evrenselliği belki de iki kısımda değerlendirmek uygun olacaktır; birisi zaman ya da mekâna bağlı evrensellik, diğeri ise zaman/mekân birlikteliğinde bir evrenselliştir. Önceki peygamberlerden Âdem ve Nuh da mekânsal anlamda kısmî-evrensel mesajlar vermiş olabilir. Kendilerine kitap verilen peygamberlerin mesajlarının da tarihsel olmadığını, en azından mesajın bütünlüğünün korunduğu dönem ve mekânlar göz önüne alındığında evrensel olduğunu söyleyebiliriz. O peygamberlerin mesajları da ulaştığı her yerde insanları muhatap almakta, sorumluluklar yüklemektedir. Buradaki evrenselliğin bütün zamanlar ve mekânları kapsamadığı, daha ziyade 'dünya çapında' bir geçerlilik ifade ettiği söylenebilir. Nitekim Musa peygamber İsrailoğulları'na gönderilmiş olsa da ona inananlar yalnızca İsrailoğulları'ndan oluşmamaktaydı (Firavun'un eşi Asiye gibi).<sup>41</sup> Ayrıca Musa peygamber yalnızca İsrailoğulları'na tebliğde bulunmuş da değildi.<sup>42</sup> İsa peygamberin havarileri, yaşadığı şehirdeki tabilerden oluştuğu gibi içlerinde başka yerlerden gelenler de (Kıbrıslı Barnabas gibi)<sup>43</sup> bulunmaktaydı. Hem, İsa dönemine kadar Musa'nın, Muhammed dönemine kadar da İsa'nın mesajlarını geçerli görmemek, bir defa din anlayışımızla bağdaşmaz. Açıktır ki mevzubahis dönemler oldukça uzun sürelerden ve yine oldukça geniş bir coğrafya üzerinde gelişen -ve fakat tarihsel olmaktan kurtulamayan-olgulardan müteşekkildir. Hz. Peygamber'in mesajları ise hem tüm mekânlarda hem de tüm zamanlarda geçerli olan geniş kapsamlı bir evrenselliştir. Dolayısıyla peygamberlerin kendi kavimlerine gönderildiğini anlatan ayetler, peygamberlerin evrensel mesajları olup olmadıklarını söylememekte, mesajlarının ilk muhatap kitlelerini anlatmaktadır.

Bir peygamberin mesajındaki evrensel yönü inkâr edebilmek için elimizde iki delil olmalıdır. Bunlardan ilki vahiy, ikincisi ise tecrübî bilgidir. Örneğin, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden farklı olarak geniş anlamda bir evrensel mesaj ilettiğini söylerken yukarıdaki ayete (İbrahim 14/4) değil, başkalarına müracaat ederiz. Bu ayetler onun bütün âlemlere gönderildiğini belirten ya da onun son peygamber olduğunu ifade eden manalarla doludur. Kuran'ı küllî bir bakış

<sup>40</sup> Mâide 5/48 numaralı ayetin yorumu için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XII, 12.

<sup>41</sup> Buhârî, "Enbiya", 32, 46; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 70.

<sup>42</sup> Musa özellikle Firavun ve yakın çevresine gönderilmiştir. bk. Tâhâ 20/24, 43; Zuhuf 43/46; Nâziât 79/13. Ne yazık ki daha sonra Yahudileştirilen bu mesajlar, bir milli din algısı oluşturmuşlardır. Oysa Hz. Peygamber döneminde bile Yahudilerin insanları, Yahudi olmaları yönünde ikna etmeye çalıştıklarını anlatır. Bk. Bakara 2/135. Hatta bu konuyu bazı müfessirler şöyle değerlendirir: Musa ya Kıptilerle İsrailoğulları'na aynı anda peygamber olarak gönderilmişti ya da iman konularında Kıptilere, hem iman hem de tekâlif-i şer'iyye konularında İsrailoğulları'na gönderilmişti. Bk. Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, V, 402-403.

<sup>43</sup> Resullerin İşleri 4: 36.

açısına konu edinmeyen her okuma, sürekli olarak bu tür tutarsızlıklar yaşamaya mahkûmdur. Tecrübî bilgi derken de şunu kast etmekteyiz: Bugün elimizde önceki kitaplarla ilgili bazı bilgiler vardır. Bu kitapların orijinal metinlere sahip olduğu konusundaki şüpheler, bize bir vahiyler toplusu karşısında durduğumuzu hissettirmemektedir. Bu metinlerin vahiyler toplusu olduğuna dair elimizde ikna edici mucizeler de yoktur; çünkü Hz. Muhammed'in manevî mucizesi olarak Kuran mevcudiyetini korurken önceki peygamberlerin inanmayanlara karşı mesajlarının hakikat olduğunu ortaya koyan mucizeleri bugün artık yoktur. Dolayısıyla hem tecrübî açıdan hem de dinî açıdan bizi bağlayan bir vahiy olgusuna sahip olduğumuzu söyleyemeyiz. Doğrusu İbrahim suresi 4. ayetin açık bir şekilde ortaya koyduğu bir şey varsa, Arap dilini konuşan toplumların sorumluluğun bir parça fazla olduğudur. Ayette vurgulanan husus, kendi dillerinde indiği halde Arapların bu mesaja yanaşmamaları ya da kabul edilmez bir davranışta bulunarak daha farklı dillerde (görünümde) ilahî kaynaklı bir mesaj beklentisi içinde olmalarıdır.

Bu ayetten hareketle Arapça bilmeyenlerin sorumlu olmadıklarını da iddia edemeyiz. Her ne kadar Kuran Arapça kılınmış ise de Kuran mesajlarının -ve ica-zının- başka dillerde konuşan Müslümanlarca anlaşılamayacağına dair kitabımızda herhangi bir hüküm bulunmaz -ileride bu konuya detaylıca temas edilecektir-. O halde bu kitabı anlamak için ya Müslüman olmak isteyenlerden/Müslümanlardan bir adım atmaları -yani Arap dilini öğrenmek şeklinde bir adım atmaları- ya da Kuran'ı başka dillere tercüme etmeleri istenir; çünkü başka türlü bir inzâr, ancak bütün dillerde ayrı ayrı bir Kuran gönderilmesi şeklinde olabilirdi ki bu düşüncenin ne kadar saçma olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Makul olanı, son peygamberin kavminin diliyle bir kitap gönderilmesiydi ki son peygamberin Araplar içinden çıkmış olması kitabın dilinin de Arapça olmasını gerektirmiştir. Bu dilin Arapça konuşamayan Müslümanlar tarafından anlaşılması ise ancak tercüme yoluyla mümkündür ve bu yol, dinin yeterince anlaşılması noktasında herhangi bir problem de doğurmamaktadır. Zemahşeri'nin tabiriyle söylemek gerekirse; birbirinden bu kadar uzak ülkelerde yaşayan ve çoğu Arapça konuşmayan Müslümanlar, bugün kendilerine sevap kazandıracak pek çok ameli tek kelime Arapça bilmeden öğrenebilmektedirler.<sup>44</sup> Öte yandan vahyin bir dil ile indirilişi hem tahrife giden yolların önünün tıkanması hem de ihtilafların olabildiğince asgariye indirilmesi açısından önemlidir. Bilindiği gibi Kuran'ın indiği dönemde farklı lehçelerde konuşan pek çok Arap topluluğu bulunmaktaydı. Bu gerçekliğe uygun olarak Hz. Peygamber, özellikle Medine döneminde ve Mekte'nin fethi esnasında<sup>45</sup> farklı lehçelerde okumalara izin vermiş (ehruf-u seb'a), hatta bu farklı okuyuşlar Peygamber sonraki dönemlerde, söz konusu ruhsatın

<sup>44</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 507.

<sup>45</sup> Doğrul, *Kuran ve İslam Üzerine*, s. 63-70.

kaldırıldığından haberdar olmayanlar arasında ihtilaflara da yol açmıştı. Bunlardan kırâât çerçevesinde düşünülerek okunuşuna müsaade edilenler dahi bazı karışıklara sebep olmuş, bunun önüne geçmek için Mushaf'ın hattında (iskeletinde) bir birliğe gidilmesine karar verilmişti. Bu durum Kuran'ın Arap dilinde bile belirli kurallara bağlı olarak okunması zorunluluğunu getirmiştir (Bu kuralların meşruiyeti vahiy kaynaklı sadık haberdir). Dildeki bu birlik, aklımıza gelen ya da gelmeyen birçok hikmeti muciptir ki şu ya da bu zamanda söz konusu hikmetler ortaya çıkabilmektedir. Ayrıca tek bir dil yerine her dilde Kuran gönderilseydi o zaman Tanrı'nın, kendisini insanların acizliklerine uygun bir şekilde asgari olağanüstülüklerle bezeli bir kıyafetle tarihe açması ortadan kalkacak ve sürekli mucizeler talep eden sorunlu kafalara Kuran mucizesinin yeterli olduğunu anlatan ayetler (Ankebût 29/50-51) herhangi bir anlam ifade etmeyecekti. Nihayet insanlar, özgür iradeleriyle yollarını seçebilecekleri kadar bir serbestliğe sahip olmalıydılar.

Tarih içerisinde, Hz. Peygamber'in kendi kavminin dili ile gönderildiğinden hareket ederek mesajının tarihsel olduğunu ilk defa iddia eden fırkanın Berâhime olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Ebü'l-Hasan Ahmed Yahya b. İshak er-Râvendî/Rîvendî'nin *ez-Zümürriid* adlı kitabında geçen bu bilgilerin Râvendî'ye mi yoksa Râvendî'nin iddia ettiği gibi Berâhime'ye mi ait olduğu tartışmalıdır. Hatta Kutluer'in tespitleri bu fikirlerin Anti-Arap duygulara sahip Ebu İsa el-Verrâk'a ait olduğu yönündedir. Bu fikirlerin özeti, Kuran'ın Arap dili ile inmiş olduğu, dolayısıyla belagat ve fesahat açısından ancak Araplar için mucize olabileceği, bu sebeple Kuran'ın tüm insanlar için mucize sayılamayacağı iddiasıdır.<sup>46</sup>

Konuyla ilgili tarihî süreçte dikkatimizi çeken ikinci teşebbüs Yahudi Ebu İsa İshak b. Yahya'nınkidir. İsevîler grubunun da kurucusu olarak kabul edilen bu zat Nusaybinli olup İsfahan Yahudileri arasında peygamberlik iddiasında bulunmuştur. Kronolojik olarak ilk defa Hârizmî'de,<sup>47</sup> daha sonra İbn Hazm,<sup>48</sup> ardından Cüveynî, Gazâlî ve son olarak Râzî'de rastladığımız bilgilere göre, bu ekol iki sebeple Hz. Peygamber'in mesajının tarihsel olup İsrailoğulları'nı bağlamadığını, sadece Araplar için hüccet olduğunu iddia etmektedir. Birincisi, Kuran'ın Arap diliyle indirilmiş olmasıdır. Arap dilinde inen bir kitabın Arap olmayanlar için hüccet olması beklenemez. İkinci sebep ise her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderilmiş olduğu gerçeğidir. Hz. Peygamber'in de Araplardan başka kavmi olmadığına göre, Kuran yalnızca Araplara gönderilmiş olmalıdır.<sup>49</sup>

Ulemanın yukarıdaki görüşlerle ilgili eleştirileri özetle şu itirazlardan oluşur: Bir defa Hz. Peygamber'in bütün insanlığa gönderildiğini ifade eden ayetlerle (A'râf 7/158; Sebe' 34/28) sadece insanlara değil, aynı zamanda cinlere de gönde-

<sup>46</sup> Konu hakkındaki tartışmalar için bk. Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 69-73.

<sup>47</sup> Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, s. 24.

<sup>48</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, I, 99.

<sup>49</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV, 23; XIX, 63.



rildiğini anlatan ayet (İsrâ 17/88) böyle bir anlamı imkânsız kılmaktadır. Öte yandan hadis rivayetlerinde Hz. Peygamber'in, kırmızı ya da siyah derili olduğuna bakılmaksızın her insana gönderildiği, Musa peygamberin dahi ('kardeşim Musa' der Hz. Muhammed) hayatta olması durumunda kendisine ittiba etmek durumunda olacağını söylemesi, muhtelif ülkelerin yöneticilerinin İslam'a girmesi için dualar etmesi ve onlara mektuplar göndermesi, nübüvvetine karşı çıkan Arap-Acem herkesle, savaşı dahi bir seçenek olarak göz önünde tutması bu iddianın ne kadar geçersiz olduğunu gösterir. Hepsini bir yana bırakacak olsak dahi, İsevîlerin, peygamberliğini kabul ettikleri Hz. Muhammed'in yukarıda geçen sözlerini kabul etmemeleri tam bir tutarsızlıktır.<sup>50</sup>

Doğrusu bu eleştirileriyle İbn Hazm, Cüveynî, Gazâlî ve Râzî, Kuran ayetlerini atomize bir tarzda okumanın yanlışlığını da anlatmış olmaktadırlar. İsevîlerin bu yaklaşımlarının gerisinde, tam bir çekememezlik yatmaktadır; son peygamberin kendilerinden gelmesini bekleyen Yahudilerin bu söylemleri, ümmîler olarak adlandırdıkları Araplardan bir peygamber gelmesinin hazımsızlığıyla üretilmiş gibi görünmektedir. Yoksa geleneklerinde, Tanrı'nın farklı dillerde vahiy gönderebileceğine dair bir bilgi yok değildir. Bursevî'nin de isabetle belirttiği gibi Tevrat İbranca, İncil Süryanca olmasına rağmen İsa'nın sadece Yunanca konuşabilen tabileri olmuştur.<sup>51</sup> Musa ise hem İsrailoğulları'na hem de Kiptilere davette bulunmuştur.

Öte yandan Kuran'ın 'lisân Arabî' ile gönderilmesi bir açıdan Hz. Peygamber'in kendisini ilgilendirir; ancak bu ilgi de eksiksiz bir iletişimin gereği olarak görülür. "(Resulüm!) Onu Rûhu'l-Emîn (Cebrail), uyarıcılardan olası diye apaçık Arap diliyle senin kalbine indirmiştir (Şuara 26/193-195)." ayetinin tefsirinde Zemahşerî, bu konuya dikkatlerimizi çekmektedir: "Kendisiyle uyarman için Kuran'ı Arabî bir lisanla indirmiştir; çünkü eğer Arapça dışında indirseydi, ondan tamamıyla uzaklaşır ve 'anlamadığımız bir söz karşısında ne yapabiliriz ki?' derlerdi de inzâr güç hale gelirdi. Bunda şöyle bir incelik de vardır: 'Senin ve kavminin dili olan Arapça ile' ifadesi, onun aslında senin kalbine indirildiğini anlatır; çünkü sen de kavmin de onu anlamaktasınız. Eğer Arapça dışında bir dilde indirilseydi, o zaman kalbine değil de sem'ine (işitme duyusu) indirilmiş olacaktı; çünkü harflerin tınısını duyacak; ancak manalarını bilmeyecek, derk etmeyecektin. Bir insan birçok dil bilebilir. Ona, ilk olarak öğrendiği, konuşarak büyüdüğü ve kendisini inşa ettiği [ana] dilinde konuşulduğunda, kalbi bir başka şeye değil, doğrudan hissettiği bu anlamlara yönelecek, [anlamaların taşıyıcısı] olarak icra edilen lafızları aklına bile getirmeyecektir; ancak bu dilin dışında bir dille kendisi-

<sup>50</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, I, 99; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 338; Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 202.

<sup>51</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, IV, 396.

ne hitap edilecek olsa -velev ki o dili çok iyi biliyor olsun- akli, manalardan önce lafızlarla meşgul olacaktır.”<sup>52</sup>

Hâsılı, ‘lisân Arabî’ tamlamasıyla Kuran’da geçen ayetler, çok açık bir şekilde, Kuran’ın Arap dil dünyası içinde ve Arap’ın dil uzvunda tezahür eden ifade üsluplarında indiğini anlatmaktadır.

## 2.2. Hüküm Arabî/Arapça Bir Hüküm

‘**H-k-m**’ kökünün Arap dilindeki en temel anlamı ‘Herhangi bir maslahatı temel almak suretiyle önleyici bir tarzda mesaide bulunmak’tır.<sup>53</sup> Atın ağzına vurulan ‘gem’e bu sebeple Araplar ‘hakemetü’d-dâbbe’ derler.<sup>54</sup> Bu kök anlam kelimenin diğer bütün anlamlarında kendini gösterir. Mesela, ‘hükmetmek’ anlamında, kötülükleri engelleyen bir tasarrufa işaret edilir. ‘Yönetmek’ anlamında kullanıldığında, kaos ve anarşinin önüne geçmek anlamları vardır. İlim ve ilimden kaynaklanan güzel hasletlere vurgu yapan ‘hikmet’ anlamındaki ‘hüküm’ün anlamları, hikmetin insanı aşırılıklar karşısında temkinli ve dikkatli davranmaya iten (bir anlamda onu kötülüklerle ve bayağı şeylere meyletmekten alıkoyan) yanına işaret etmektedir. Hüküm aynı zamanda ‘hikmet’ anlamına da gelir ki bunun temelinde ilim vardır. Bu sebeple işlerini dört dörtlük yapan insanlara ‘sâhib-i hikmet’ denmektedir.<sup>55</sup> Halil b. Ahmed’e göre ‘hikmet’ adalet, ilim ve hilime raci olan şeydir. Bir kimse hakîm (hikmet sahibi) olduğunda ona ‘tecrübeler onu ihkâm etti (hikmet sahibi kıldı)’ denir.<sup>56</sup> Ezherî’ye göre Allah’ın Hakem, Hakîm ve Hâkim sıfatlarıyla muttasıf olması, kelimenin kökündeki tüm güzel ifadelerin Allah için söz konusu olduğunu anlatmak içindir. Bu sebeple O’nun kudretine işaret etmek için hikmet köküne vurgu yapan Hakîm isminin de aslında Hâkim anlamında olabileceğini belirtir.<sup>57</sup> Kelimenin kökünde ‘sağlamlaştırma, muhkem kılmak’ anlamları da vardır.<sup>58</sup> Doğrusu tüm bu ifadeler bizi ‘**h-k-m**’ kökündeki o en temel anlamı hatırlatmaktadır: ‘Herhangi bir maslahatı temel almak suretiyle önleyici bir tarzda mesaide bulunmak’. Dolayısıyla mahkemedeki hâkim, zalimin zulmünü engellemektedir. Kulları üzerinde sonsuz kudret sahibi olan Hâkim/Hakîm, kullarının maslahatına uygun olarak kimi zaman inzâr kimi zaman da ibşâr ile vaz’ettiği hükmünde/hikmetinde -ama her halükârda bir hikmete uygun olarak- kullarının ateşe düşmesini engellemektedir. İnsanlar kendi koydukları hükümlerle yanlış bildikleri şeylere karşı engellemelerde bulunmakta ve husumetleri ortadan kaldırmak için ‘hükümetler’ kurmaktadır.<sup>59</sup> Tüm bunların

<sup>52</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 340.

<sup>53</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 181.

<sup>54</sup> İbn Düreyd, *Cemheratü’l-Luga*, I, 661-662.

<sup>55</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, s. 252.

<sup>56</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü’l-Ayn*, s. 204. Râgıb buna bir de akli ekler. bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 181.

<sup>57</sup> Ezherî, *Tehzîbü’l-Luga*, I, 887-888.

<sup>58</sup> Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğ*, s. 137.

<sup>59</sup> Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, VIII, 252.

ilahî bir talebe uygun hükümler/hikmetler olabilmesi, ancak O'nun beklentilerine uygun hükümler/hikmetler vaz'edilebilmesi ile mümkün olmaktadır.

Kelimenin bütün kök anlamlarını göz önüne alarak "Biz bu [ilahî kelâmı] işte böyle Arabî bir hüküm olarak indirdik. Ve gerçek şu ki eğer sana [vahyî] bilgi geldikten sonra kalkıp insanların gelgeç isteklerine uyarsan, (bil ki) Allah'a karşı ne bir koruyucu ne de bir yardımcı bulabilirsin (Ra'd 13/37)!" ayetini okuduğumuzda, çok zengin bir anlam dünyasıyla karşı karşıya geldiğimizi hissederiz. Açıktır ki diğer peygamberlerin kendi kavimlerinin diliyle gönderilmesi gibi Hz. Peygamber de kendi kavminin diliyle gönderilmiş ve ona da kavminin diliyle kitap indirilmiştir. Yine önceki kitaplar gibi Kuran da 'inzâl' edilmiş bir kitap olup öncekilerden farklı olarak 'Arapça inzâl edilen bir hüküm'dür. Acaba, Kuran'ın Arapça bir hüküm olarak inzâli ne anlama gelmektedir?

Bu ayetin bir anlamda tefsiri olan Mâide suresinin 50. ayeti, bir hüküm olarak Kuran'ın ne anlama geldiğini en iyi anlatan ayettir: "*Yoksa cahiliye hükmünü mü (hüküm el-câhili) arıyorlar? Bilen bir toplum için Allah'tan daha güzel hüküm veren kim olabilir (Mâide 5/50)?*" Mukabele sanatı gereği ayetin ikinci kısmındaki hüküm kelimesi cahiliye hükmünün zıttı, yani 'İslam' ve bunun ifadesi olan 'Kuran'dır. Yukarıdaki ayetten yedi ayet önceki ayette ise farklı bir yönüyle 'hüküm' kelimesine açıklık getirilmektedir. "*İçinde Allah'ın hükmü (Hüknullah) bulunan Tevrat yanlarında olduğu halde nasıl seni hakem kılıyorlar da (yuhakkimûneke) sonra, bunun arkasından yüz çevirip gidiyorlar? Onlar inanmış değillerdir (Mâide 5/43).*" Burada ise açık bir şekilde Allah'ın emirleri ve nehiyeleri anlamına gelmek üzere ilahî mesajdan bahsedilmektedir. Buna benzer bir ifade ise Mümtahine 10. ayette geçer ki burada daha özel bir meseleyle ilgili olarak Allah'ın hükmünden (hüknullah) bahsedilir: "*Ey iman edenler! Mümin kadınlar (düşman bir ülkeden) hicret ederek size geldiklerinde (samimi olup olmadıklarını öğrenmek üzere) onları sorgulayın/imtihan edin; gerçi Allah onların imanlarını en iyi bilendir. Eğer, (sorgulamanız sonucunda) mümin olduklarını bilerseniz, onları kâfirlere geri göndermeyin; çünkü artık bu kadınlar onlara, o kâfir erkekler de bu kadınlara helâl değildirler. Ve onlara (bu kadınlara mehir olarak) harcadıklarını ödeyiniz. Artık o kadınları, mehirlerini vererek nikahlamanızda size bir sakınca yoktur. Siz de bundan böyle (ey müminler), kâfir olan kadınlarımızı nikâhınızda tutmayın. Sizler, (yabancı bir ülkeye bırakıp giden kâfir) kadınlarımıza (mehir olarak) harcadığımızı, (karşı taraftan) isteyin; onlar da (iman edip hicret etmiş olan kadınlarına) harcadıklarını (sizden) istesinler. İşte Allah'ın hükmü budur; aranızda böyle hükmolunmasını emrediyor. Allah her şeyi hakkıyla bilen ve yerli yerince yapandır.*" Nihayet bu 'hüküm' yetkisinin kimi zaman sadece 'hüküm' ifadesi ile (Meryem 19/12), kimi zaman 'hüküm ve ilim' ikilisi içerisinde (Yusuf 12/22; Kasas 28/14), kimi zaman da 'kitap, hüküm ve nübüvvet' üçlüsü içerisinde (Âl-i İmrân 3/79; En'âm 6/89; Câsiye 45/16) peygamberlere verildiği de zikredilir Kuran'da. Unutulmamalıdır ki onlara verilen bu yetki müstakil bir hüküm koyma yetkisi şeklinde olmayıp vahyin yönlendirmesine bağlı sınırlı bir yetkidir; çünkü

mutlak anlamda hüküm sadece Allah'a aittir (Yusuf 12/40, 67). O herhangi bir konuda hükmetmeyi dilediğinde hükmeder; hükmünde hiç kimse O'na ortak olmadığı gibi (Kehf 18/26) hükmünün önünde kimse duramaz, kimse sorgulamada bulunamaz (Ra'd 13/41). Peygamberlere hüküm verildiği gibi hikmet de verilir (Bakara 2/269) ve onlar hüküm olarak aldıklarını hikmet olarak pratiğe döker, insanlığın hizmetine sunarlar (Bakara 2/188 vb.). Hikmet, 'dinde derin anlayış/kavrayış' ya da 'nübüvvet' olarak da değerlendirilmiştir ki<sup>60</sup> burada da kelimenin kök anlamları kendisini gösterir.

O halde Kuran'ın Arapça bir hüküm olması, birkaç merkezî anlamın öne çıkartıldığı bir anlam örgüsü içinde ele alınmalıdır. Bir kısmı tefsir kitaplarında da zikredilmiş olan bu anlamları şu şekilde sıralamak mümkündür:

**İlk** olarak, Kuran'ın temelde Arabî karakterlerin bulunduğu bir sistem modeli üzerinde, kimi zaman -hatta çoğu zaman- bu sistemi ıslah ederek kimi zaman da bu sistemdeki ortak insanî unsurları muhafaza ederek yeni bir sistem getirdiği anlatılmaktadır. Dolayısıyla bu sistemi anlamak için o sistemi anlamlı kılan kültürel dokuyu; ama özellikle bu dokunun artık içine sindirildiği Arap dilini iyi bilmek gerekmektedir.

**İkincisi** bu sistemin model örneği olan ilk uygulama alanları yine Arabî karakterlerin baskın olduğu uygulama örneklerinde kalıplara dökülmüştür.<sup>61</sup> Bu kalıpların Arabiliği Arap olmayanlara bir halkanın genişleyen daireleri şeklinde yayıldığı gibi Arap dünyasına da genişleyerek yayılan halkalar şeklinde tebliğ edilmiştir. Hz. Peygamber tebliğe öncelikle en yakınlarından başlamış, örneklik teşkil eden uygulamaları her zaman en yakınları üzerinde tatbik etmiştir.<sup>62</sup> Bu onun saygınlığı ve samimiyeti açısından büyük bir test olduğu gibi sunduğu mesajın uygulanabilirliğini göstermesi açısından da son derece önemlidir. Öte yandan peygamberler de diğer insanlar gibi hesaba çekileceklerinden (A'râf 7/6), öncelikle kendileri getirdikleri mesaja inanmalıdırlar (En'âm 6/163).

**Üçüncüsü**, Kuran'ın hükümler içermesi, hükümler koyması anlamındadır. Olaylar hakkında kimi zaman ibtidaen kimi zaman da konjonktürel/olgusal durumları dikkate alarak hükümler koyan, hak ile batılı birbirinden ayıran bir 'hâkim' olarak inzâl edilmiştir.

<sup>60</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, III, 330-331. Aslında bu açıdan bakıldığında müfessirlerin hüküm ve hikmet kelimelerinde ilahî bir tayin olduğuna dikkat çektiklerine şahit oluruz. Bundan olsa gerek, Taberî hikmeti, Allah'ın ahkâmını bilmek olarak tanımlar ve bunun da yalnızca peygamberlerin (özelde Hz. Peygamber'in) bildirmesiyle bilinebileceğini ifade eder. Buna göre hikmet, hak ile batılı birbirinden ayırt etmek anlamındaki 'hüküm' kökünden gelir. bk. Taberî, *el-Câmiu'l-Beyân*, III, 86-87; V, 578-579; VI, 538, XIX, 341.

<sup>61</sup> Kuşeyrî bu ayetin tefsirinde şecaat, sahavet ve hak-hukuka riayet gibi Araplarda yaygın olan davranışların şeriatta da mendup olduğunu söylerken bu arka plana işaret etmektedir. bk. Kuşeyrî, *Tefsiru'l-Kuşeyrî*, IV, 17.

<sup>62</sup> "En yakın akrabalarını uyar (Şuara 26/214)." ayeti ile Peygamber'in hanımlarına beşeri münasebetlerinde daha dikkatli hareket etmelerini emreden ayet buna en açık örneklerdir (Ahzâb 33/32).

**Dördüncüsü**, bu sistemin bir hikmetler bütününe sahip olması, hikmet kelimesinin kökünden gelen bir içerikle, teoride ve pratikte tutarlı bir kitap olması anlamındadır; ancak bu hikmetler bütünü'nün Arabî bir eda, Arabî bir kıyafet ve Arabî bir arka plan içerisinde ifade edilmiş olması anlamındadır. Dil bir toplumun kültür kabı, arşividir. Hz. Ömer'in tabiriyle Arap dili de 'Arap'ın kütüğü/divanı'dır. Taberî'nin, ayeti tefsir ederken 'Arapça bir hüküm ve din' kaydını düşmesi bu açıdan önemlidir.<sup>63</sup> Ebu Ubeyde'den rivayet edilen bir haberde ise ayetin bu kısmı 'Arapça bir din' olarak tefsir edilmiştir.<sup>64</sup>

**Beşincisi**, bu tamlamanın Allah Teâlâ'ya isnadında kullanılan fiille ilgili bir durumu yansıtan anlamlar içerir. Ayette fiil-i mâzi kullanılmış olup buradaki ifade 'enzelnâ' şeklindedir. Arap dilinde 'nezele' fiilinin if'âl vezni kullanıldığında, herhangi bir olgu ya da nesnenin yukarıdan aşağıya doğru indirilişi anlatılır. Ayrıca bu kelime '-tenzîl'den farklı olarak- umum da ifade eder. Örneğin, toplu halde ve tüm insanlığa indirildiği düşünüldüğünde, Kuran 'inzâl' edilmiş olmaktadır. Su, demir, hayvanlar, azap vs.nin de Kuran'da '-inzâl' fiili kullanılarak- indirildiği belirtilmektedir.<sup>65</sup> Dolayısıyla Kuran'ın Arapça bir hüküm olarak 'inzâl'i, onun bu yerel kıyafetler içerisinde taşımış olduğu hüküm ve hikmetlerin bir kitapta toplanmış ve bütün insanlığı kıyamete kadar ilahî rehberliğe uygun bir sistem içerisinde tutabilecek beşerî ilişkiler formülasyonu diyebileceğimiz evrensel mesajlar yüklenmiş olduğunu anlatır. Bu evrensel içerikler, yatay bir düzlemde hareket eden insan düşüncesinin maziye ve istikbali her an için dikkate almayabilen bakış açısıyla değil, iradesi ve ilmi doğrultusunda tüm zaman ve mekânları ihata eden Tanrı'nın tasarrufları çerçevesinde yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir sistemle 'inzâl' edilmiştir. Bu açıdan Kuran'da en tarihsel ifadelerde bile tarihüstü ya da evrensel mesajlar verilmektedir.

**Altıncısı**, bu kitabın önceki kitapların tamamı üzerinde 'müheymin' olması, bir anlamda dinî ihtilaflarda 'hakem'lik rolüne sahip olmasıdır. Öncekilerin

<sup>63</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 323.

<sup>64</sup> Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 336. Kimilerine göre 'hükmen Arabiyye' ifadesinde hem ilk hem de ikinci kelime hal olur; çünkü eğer 'hüküm' kelimesini 'Arabiyye'nin sıfatı yaparsanız, hikmeti bir müllete isnat etmiş olursunuz ki bu, hikmetin doğası ile bağdaşmaz. Her iki kelimeyi ayrı ayrı hal olarak takdir ettiğimizde şöyle bir anlam kast edilmektedir: "Arap diliyle ifade edilmiş bir hüküm olarak..." bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 160.

<sup>65</sup> Aynı şekilde hükümle aynı sülâsî mücerred kökten gelen 'hikmet'in indirilişinin de 'inzâl' vezni ile anlatıldığı görülmektedir (Bakara 2/231; Nisa 4/113). 'İnzâl' ve 'tenzîl' ifadeleriyle ilgili doyurucu bilgiler için bk. Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 744-746. Kuran'da bu tezle çatışan bir ayet de bulunmaktadır. "İnkâr edenler: 'Kuran ona bir defada topluca indirilmeli (nüzzile) değil miydi?' dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk (Furkan 25/32)." ayetini tefsir ederken müfessirler 'ünzile' ifadesini kullanırlar. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 266; Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, VI, 83. Nitekim Âlûsî buradaki 'nüzzile' ifadesinin 'ünzile' manasında olduğunu, tedricilik anlamına gelmediğini özellikle belirtmektedir. Âlûsî 'habbera' fiilinin de Arapçada 'ahbara' anlamında kullanıldığını söylemek suretiyle dilde bu tür istisnaların olduğunu anlatmak istemektedir. bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIX, 14-15.

ve sonrakilerin haberlerini içeren bu kitap, aynı zamanda öncekiler ve sonrakiler üzerinde bir hakemdir.

**Yedincisi**, hükümlerin sebebi olduğunu anlatmak üzere mübalağa tarzında Kuran'a hüküm denilmiş olmasıdır. Nasıl ki adaletle hükmeden bir kadı için 'adalet', ilimde mütebahir olan âlim için 'ilim' deniyorsa, ahkâmı muhtevi olan bu kitaba da 'hüküm' denir.

**Sekizincisi**, herkesin kabul etmesi gereken bir yargı, nihai söz olduğu için 'hüküm' olmasıdır.

**Dokuzuncusu** ve sonuncusu, muhkem bir Arapça ile inzâl edilmesi anlamındadır. Hem lafzı hem de manası itibarıyla Kuran -yine Arapça karakteri göz önünde tutulmak suretiyle- açık anlamlı ve birbirini destekleyen ayetlerden oluşur. Onun muhkem oluşu hem hakikat itibarıyla hem de 'hakikat'i tahkim etmesiyledir.

### 2.3. Kuran Arabî/Arapça Bir Kuran

Kuran Arabî' tamlamasının ilk ayetlerinde geçtiği Yusuf suresi, Kuran'da zikredilen kıssaların en güzelinin anlatıldığı bir suredir. Bir rivayete göre müşriklerin Yakup ailesi ve Yusuf peygambere dair Hz. Muhammed'e sorular sormaları üzerine Allah Teâlâ bu sureyi indirmiştir.<sup>66</sup> Muhtemeldir ki Mekkeliler Yusuf kıssasından bir şekilde haberdar idiler; ancak bu kıssayı Arap dilinin incelikleriyle dinlemiş değildiler. Bu sebeple bir de kendi dillerinde ve duyularında bu kıssayı dinlemek istiyorlardı.<sup>67</sup>

Surenin daha girişinde Kuran'ın Arabî karakterine dikkat çekilmesi, surede anlatılan olayın ya da bu olayı anlatan Kuran'ın Arabî bir forma kavuşturulduğunu/döküldüğünün özellikle belirtilmesi, Kuran'ın Arap diline katkılarda bulunduğunu gösterdiği gibi geçmişin olaylarını, konuşmalarını ve tartışmalarını da bu dilde ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Arap dili ve dünyası dışındaki bir dil ve dünya, Kuran'da yine Arapçalaştırılmış olarak nakledilmektedir (Bu konuya ileride daha geniş bir şekilde değinilecektir).

Kuran'ın, Araplar anlasın diye Arapça inzâl edildiğini anlatan bu ayet, ulemayı konu hakkında kimi zaman çok aşırı uçlara varacak tartışmalara götürmüştür. Bu tartışmalardan en önemlisi, Kuran'da saf bir dil olarak Arapçanın kullanılıp kullanılmadığı ve yine buna bağlı olarak Kuran'da Arapça dışında herhangi bir kelimenin bulunup bulunmadığıyla ilgili tartışmadır. Malum olduğu üzere Araplar dendiğinde temelde Arap olanlar/asıl Araplar (el-Arabü'l-Âribe/el-Arabü'l-Arbâ') ve Araplaşmış Araplar (el-Arabü'l-Müsta'ribe) akla gelir. Buna bağlı olarak ulemadan kimileri, Kuran'ın temelde Arap olanların diliyle indiğini söylerken kimileri, Müsta'rib Arapların dilinde kullanılan -nispeten kırık Arapça

<sup>66</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVIII, 63.

<sup>67</sup> Buna Peygamber'i sınama maksatları da eşlik etmiş olabilir

olarak bilinen- bazı kelimelerin de Kuran'da kullanılmış olabileceğini söyler. İmam Şâfiî, Kuran'da bu tür kelimelerin olmadığını, saf Arapların diliyle indiğini söylediği Kuran kelimelerinin, ancak bir nebhinin tam olarak kuşatabileceği geniş bir Arap dil dünyasına ait olduğunu öne sürer. Dolayısıyla insanların yabancı kelimeler olduğunu iddia ettikleri pek çok kelime Şâfiî'ye göre saf Arapça kelimelerdir de iddia sahipleri bundan bîhaberdir.<sup>68</sup> Doğrusu bu tartışmanın konumuzun özüne ne ölçüde etki edeceğini kestirmek kolay görünmemektedir; ancak ister o şekilde ister bu şekilde olsun, Kuran'da var olan dil Arapçadır ve bize göre bu dile dâhil olan yabancı kelimeler dilin fonetik ve semantik dünyası içerisinde Arapçalaşmıştır.

'Kuran Arabî' tamlaması bize, Arap dilini iletişiminin merkezine alan Kuran'ın kendi anlamlar dünyasını oluşturduğunu, meseleleri ve kavramları ile yepyeni bir dil (din dili) kurduğunu da anlatmaktadır. Esasen Kuran'ın Arapça indirilişini anlatan ayetler, Kuran'ın sadece Arap dili üzerine nazil olduğunu değil, aynı zamanda Arapların aşına oldukları kavramlarla ifade edildiğini de anlatır.<sup>69</sup> Genelde din dili, özelde ise Kuran dili, sıradan dilsel yapılardan farklı olarak kimi zaman metafizik alanı fizik alana ait ifadelerle, kimi zaman da fizik alanı metafizik alana ait ifadelerle anlatmaya çalışır (teşbihî, tenzihî, temsilî anlatımlarda olduğu gibi). Muazzam anlamlar dünyasına dâhil ettiği Arabî lafızlara Kuran, kendi rengini vererek ölümsüz ifade kalıpları ve anlam dünyaları oluşturur. İzutsu'ya göre Kuran'da yer alan bütün kelime ya da kavramlar -birbirlerinden ayrı imiş gibi dursalar da- tamamı büyük bir anlamlar ağının parçası durumundadır. Bu anlamlar ağı Kuran'ın evrensel ifadesi altında yatan bir ağdır. Kuran'ın dünya görüşünün altında yatan bütün anahtar kavramlar, Kuran'da yepyeni bir mana kazanarak anlamlara kavuşmuştur. Örneğin, 'Allah' kavramı, İslam öncesi dönemde şu ya da bu şekilde kullanılmakta iken Kuran'ın nüzülü ile birlikte kelimenin kullanıldığı bütün sistem, yakın-uzak ilişkiler sistemi köklü bir değişikliğe uğramıştır. Allah kelimesi Araplarda kullanılırken farklı dinî kesimlerin kabul

<sup>68</sup> Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, XII, 174. Doğrusu Arap dili hakkındaki bu aşırı yaklaşımlar rahatsız edici gibi görünse de İmam Şâfiî'nin yaşadığı dönem göz önüne alındığında, son derece makul olduğu anlaşılır. O dönemde sünnetin görmesi gereken itibarı kaybetmesi, Kuran lafızları üzerinde keyfemayeşa konuşan insanların ortaya çıkması, böyle bir hassasiyetin doğmasına sebep olmuştur. Bize göre Kuran'ın Arapça olması, bu dilin şerefine bir işaret olduğu gibi bu dile bir şeref de katmıştır; ancak bu asla Arap dilinin kutsal bir dil olduğu anlamına gelmez. Öte yandan bir dilde diğer dillerden gelmiş başka kelimeler bulunsun da, şiire, deyim, mesellere ve mecazlara konu olmuş bu kelimelerin artık o dilin malı olduğunu kabul etmek gerekir. Kuran-ı Kerim de bu tür kelimelere fazlasıyla sahiptir, bu kelimeler tamamıyla Arap dilinin üslup özellikleri içerisinde hazmedilmiştir. Taberî'ye göre de Kuran'da Arapça dışında hiçbir kelime yoktur; çünkü Allah Kuran'ın Arapça olduğunu belirtmektedir. Arapça dışında olduğu ileri sürülen kelimeler, hem Arapçada hem de o dillerde bu kelimelerin müsterek lafız ve anlamlarda kullanıldığını gösterir. Hangi dilin diğerinden daha önce bu kelimeyi söz konusu lafız ve anlam içeriği ile kullandığını tespit etmek mümkün olmadığından, bu tür kelimelerin Arapça dışında olduğunu söylemek bilimsel olmaz. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 13-21. Doğrusu dil sahasındaki modern araştırmalar, bu tez üzerinde yeniden düşünülmesi gerektiğini gösteriyor.

<sup>69</sup> Watt, *Kuran'a Giriş*, s. 206.

lerine uygun anlamlar taşımaktaydı; ancak Kuran bunu kullanırken yepyeni bir anlamlar sisteminin içine oturtmuştur. Arapların dünyaya ve insana bakışındaki devrim niteliğindeki inkılâpların en önemli sebeplerinden biri, kavramlarda yaşanan bu mana değişiklikleri ve bunun doğurduğu fikrî ve ahlâkî devrimdir.<sup>70</sup> Dolayısıyla Kuran gibi yüksek karakterde bir metnin sıradan bir dilsel metin olarak görülmesi ya da okunması, bu metnin Arap kültürel dokusunun ya da tarihsel gerçekliğinin belirlemelerine açık kılınarak değerlendirilmesi, tutarlı bir Kuran okumasına imkân vermeyecektir. Onu yüksek karakterli bir metnin gereklerine uygun olarak okumalı ve müteal bir kaynaktan gelmiş olduğu asla hatırdan çıkarılmamalıdır.

Kutsal metinler diğer metinlerle aynı dil düzleminde bulunmakla beraber, referans itibarıyla farklıdır. Dünya tecrübesinden başka bir tecrübenin ürünüdürler.<sup>71</sup> Sıradan metinlerde ya da insan emeğinin ürünü olan en üst metinlerde aciz bir insanın tasavvuru kendisini er ya da geç ele verir. Hiç olmazsa ömrünün bir döneminde bu acizyet ortaya çıkar. En meşhur ediplerin ya da filozofların dahi kötü günleri, formdan düştükleri zamanları olur; ancak Kuran dili öylesine dinamik ve yatay düzlemin öylesine üstündedir ki ömrünün mutlu yılları olduğu gibi tahammülü çok zor sıkıntılı dönemleri de olan Hz. Muhammed'e indirilen bu mesajda hiç değişmeyen hâkim ve özgün bir üslup vardır. Beşer sözü olmadığının en önemli göstergesi olan bu hâkim üslup, yirmi üç yıllık zaman diliminde aynı düzeyi tutturmuş; tarihe, evrene ve duyuların idrakten aciz kaldığı alanlara hükmeden bir zatın varlığı, bu kitabın her sayfasında hissedilegelmiştir.

Kuran 'İsan Arabî mübîn' olarak indirildiği gibi 'Kuran Arabî mübîn/Kitâb mübîn' olarak da indirilmiştir. Mübîn kelimesi hem açıklayan (mübîn/mübeyyin) hem de açıklanan (mübeyyen) anlamına gelir. Kuran'ın hangi açılardan mübeyyen olduğu müfessirler tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. İbn Abbâs ve Mücâhid'e göre Kuran'ın helalleri ve haramları açık olduğu için mübîndir. Muâz b. Cebel'e isnat edilen bir rivayette kendinde bulunan Arapça dışındaki kelimeleri beyan etmesi sebebiyle Kuran'ın mübîn olduğu anlatılır. Katâde'ye göre ondaki hidayet ve rüşd yolları açık olduğundan; Maverdî'ye göreyse muaraza edilemeyen aşikâr bir icaza sahip olduğundan mübîndir. Hakkı batıldan ayırt ettiği için mübîn olduğu da söylenmiştir.<sup>72</sup> Tüm bunlardan anlaşılıyor ki Kuran, hem lafız hem de mana itibarıyla Araplar için anlaşılır bir kitaptı. Kaldı ki çevresindeki toplumların ellerinde var olan sınırlı sayıdaki yazılı materyal, Araplar tarafından okunuyor da değildi; çünkü ümmî olmayan Araplar dahi bu kabiliyetlerini kullanabilecekleri çok fazla yazılı metne, hele hele dinî metinlere sahip değillerdi. Bu açıdan Kuran gibi mübîn bir dinî metin, Arap toplumu için kıymetli

<sup>70</sup> İzutsu, *Kuran'da Allah ve İnsan*, s. 15-16.

<sup>71</sup> Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 78-79, 92.

<sup>72</sup> Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 177-178.



bir ortak metin olduğu gibi dili koruma noktasında hayatî derecede önemli bir kaynak da olmuştur.

Kuran'ın ilk/doğrudan muhatapları 7. asır Hicaz Yarımadası Araplarıdır. Bu açıdan bakıldığında Kuran'ın, dönemin Arapları tarafından anlaşılmadığını söylemek mümkün değildir. Her ne kadar ayetleri derinlemesine kavrama (fikh) konusunda farklı derecelerde olsalar da -Adiyy b. Hâtim meselesinde olduğu gibi- anlama (fehm) meselesinde Araplar arasında müşterek bir algı düzeyinin mevcudiyetini kabul etmek zorundayız. Malum olduğu üzere Hz. Peygamber Adiyy'e Bakara 187. ayeti anlamadığını söylemiş; ancak 'sen bunu anlayamazsın' ya da 'bundan sonra Kuran'ı anlamaya çalışma' dememiştir. Bu da Kuran'ın Arapça bir kitap olmasıyla ilgilidir. Mamafih vahyin dolaylı muhatapları olan bizler ya da araya uzun bir zaman dilimi girdiği için benzer şartlara vâkif olmaktan uzak olan Araplar, gerek anlama (fehm) gerekse derinlemesine kavrama (fikh) konusunda birtakım problemlere sahip olabilir. Bu açıdan Kuran'ın günümüzde bir problematik olarak görünen bazı meseleleri, onun tarihsel olgular içeriyor olmasından kaynaklanmaz. Nihayet araştırmaya bağlı olarak ilk döneme ait anlamlara (fehm) ulaşılması imkânsız değildir. Ne var ki fikh dediğimizde belli bir farklılık düzeyinin varlığını -o dönemde ve bu dönemde- kabul etmiş olmaktadır ki bu düzeye ulaşılması bugün için nasıl ilave donanımlar gerektiriyorsa o gün için de benzer ilave donanımlar gerektirmekteydi.

#### 2.4. Arab'a Yabancı Dilde Bir Kuran mı (Kur'ân A'cemî)?

Bu başlık altında Kuran-ı Kerim'de inceleyebileceğimiz üç ayet bulunmaktadır (Nahl 16/103; Şuara 26/198-199; Fussilet 41/44). Tamamı Mekkî olan bu ayetlerin en büyük vurgusu Kuran'ın anlaşılması üzerinedir. Söz konusu ayetlerden tilavet tertibine göre ilk sırada geçeni ve konu itibarıyla nispeten farklı bir duruma işaret eden şudur: "Şüphesiz biz onların, 'Kuran'ı ona ancak bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Kendisine nispet ettikleri şahsın dili Arapça değildir. Halbuki bu (Kuran) apaçık bir Arapçadır (Nahl 16/103)."

Diğer iki ayette olduğu gibi bu ayette de geçen temel kavram 'a'cemî'dir (أعجمي). A'cem kelimesi Arap olmayan anlamında kullanılmaktadır. Bu yüzden İbn Düreyd vezin itibarıyla aynı olan 'Arab, 'Acem; 'Urb, 'Ucm; E'ârib, E'âcim kelimelerini zikrederek birbirlerinin zıttı kelimeler olduğunu anlatmak ister. Konuşamayan kimseye Araplar a'cem (أعجم) derler.<sup>73</sup> Hatta dil yetisi olmadığı için hayvanlara da 'acmâ' denir.<sup>74</sup> 'Mu'cem' ise kilitli/kapalı anlamındadır.<sup>75</sup> Doğuştan konuşamayanlar için 'a'cem' dendiği gibi Cevherî'ye göre Arap da olsa meramını ifade edecek kadar Arapça konuşamayan kimse 'acem' (عجم)'dir.<sup>76</sup> Kuran sözlüğü

<sup>73</sup> İbn Düreyd, *Cemheratü'l-Luga*, I, 552.

<sup>74</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, s. 606.

<sup>75</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Cîm*, s. 278.

<sup>76</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, s. 676.

sahasında haklı bir şöhret yakalamış olan Râgıb kelimeyi ele aldığı maddenin hemen girişinde ‘ucmâ’, açıklığın/açıklamanın zıttı; ‘i’câm’ ise kapalılığın/kapalı söylemenin kendisidir’ derken en temel anlamı ortaya koymuş olmaktadır. Ona göre Arap olsun ya da olmasın, dilinde kapalılık olan her insan ‘acem’dir. Dolayısıyla Kuran’da kelime Arap olmayan bir kimse için değil, Arapçayı anlaşılır bir şekilde konuşamayan herkes için kullanılır.<sup>77</sup>

Bu ayet grubunu bir tasnife tabi tuttuğumuzda şu ana başlıklar altında ele alınması mümkün olan meseleleri içerdiği görülür:

#### 2.4.1. Mesajın kaynağı itibarıyla yapılan itiraz

Araplardan bazıları, Hz. Muhammed’e gelen Kuran mesajlarının lafız ya da içeriğinin bir başka kaynağın yönlendirmesine bağlı olarak teşekkül ettiğine inanmaktaydılar. Kelimenin kök anlamlarını düşündüğümüzde, bu iddiada zikri geçen kimse ya bir yabancı olmalıydı yahut Arap olmakla/Araplarla birlikte yaşamakla beraber Arapçayı iyi konuşamayan biri... Dolayısıyla Araplar tarafından Kuran’ın lafzı değil, içeriği hakkında bir şüphenin izhar edilmesi daha makul görünmektedir; çünkü Araplar Kuran’ın fesahati konusunda herhangi bir itiraz ileri sürmüş değillerdi. Ayetin nüzûl sebebiyle ilgili aktarılan haberlere bakıldığında bu kanaati pekiştiren bilgilere rastlarız. Rivayet edildiğine göre Mekkeliler bir yabancının (kaynaklarda ismine dair detaylı bilgiler mevcuttur) Peygamber’e Kuran’ı öğrettiğini ileri sürdüklerinde bu ayet nazil olmuştur.<sup>78</sup> İbn Kesîr’in de belirttiği gibi aslında Mekkeliler bir satıcı olan genç bir adamla Hz. Peygamber’in arada bir konuştuğu olmuştur; ancak Arapların bu şahısla Peygamber arasında bu tür bir ilişkinin olduğunu iddia etmeleri doğru değildir. Kuran’ın da beyan ettiği üzere bu genç -ki Yahudi ya da Hıristiyan olduğu, sayılarının bir ya da iki olduğu yahut iki Hıristiyan bir Yahudi oldukları rivayet edilmektedir-<sup>79</sup> ya hiç Arapça bilmeyen bir yabancısıdır ya da Arapçayı çat pat konuşabilmektedir.

Esasen bahse konu bu şahıs hakkında acem ifadesi kullanılması biraz da sahip olduğu farklı kültür -ki buna dinî kültür demek daha uygun düşer- ve konuştuğu dille alakalıdır. Arap Yarımadası’nda köken itibarıyla Arap olmalarına rağmen Hıristiyan ya da Yahudi olan Araplar bulunmaktaydı ve Mekkeliler de dâhil bu inançlara sahip olmayan pek çok Arap onların dinî bilgileri karşısında eziklik hissetmekteydiler. Ne var ki dinî kültürlerine saygı duydukları bu insanların, Arap dilinde saygı duymayı hak edecek düzeyde dil bildiklerine dair Araplarca yapılan herhangi bir tarihsel tanıklığa bugün için sahip değiliz. Öte yandan Kuran’da geçmiş ümmetlere ait bilgilerde Ehl-i Kitap’ı doğrulayan haberler olduğu kadar yalanlayanların da bulunması, Peygamber’in muhteva itibarıyla

<sup>77</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 485.

<sup>78</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 238; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVII, 298-301; Begavî, *Meâlimü’l-Tenzîl*, V, 44.

<sup>79</sup> Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 492-493.

o topluluklardan bir nakilde bulunmadığının en önemli göstergesidir. Kuran'ın lafzı muciz olduğu gibi manası da mucizdir. Birçok ilimde yetişmiş olmayı gerektirecek kadar kapsamlı bir kitap olan Kuran'ın bir pazarcı tarafından Hz. Peygamber'e öğretildiğini iddia etmek, gerçekten çürük bir ipe sarılmak olur. Kaldı ki lafzın icazı, kuru kuruya lafızla ortaya konan bir icaz olmayıp lafız-mana bütünlüğü içerisinde bir icazdır. Kirmânî'nin ifadeleriyle, Arap'ın en fasihleri olan Kureyş uluları Kuran'a nazire yapmaktan aciz iken böyle bir iddiaya kimseyi inandıramazsınız.<sup>80</sup> Dolayısıyla Kuran gibi lafız ve mana açısından eşsiz bir belagat örneğini sıradan bir gence nispet etmek, dinî kültür noktasından kabul edilse bile, Kuran dili açısından kabul edilemez.<sup>81</sup> İşte tüm bu yorumlar ışığında Nahl 103. ayet okunduğunda bu ayetin de iletmek istediği anlamın, Kuran'ın Arabî karakteri ve bu Arabî karakterin ilk muhatap kitle tarafından anlaşılabilirliğine yapılan vurgu olduğu görülecektir.

#### 2.4.2. Mesajın elçisi itibarıyla yapılan itiraz

"Biz onu Arapça bilmeyenlerden birine indirseydik de bunu onlara o okusaydı, ona yine iman etmezlerdi (Şuara 26/198-199)." ayetinde bu kez tartışmaların merkezinde vahyin kaynağı değil, bizatihi elçinin kendisi vardır. Mukâtil'e göre Araplara Allah Teâlâ şöyle demektedir: Eğer bu Kuran onların dediği gibi Arap olmayan ya da Arapçayı iyi kullanamayan birine indirilecek olsaydı, müşrikler bu sefer de Kuran'dan hiçbir şey anlamadıklarını iddia edeceklerdi.<sup>82</sup>

Taberî'nin ayete getirdiği ilginç bir yorum vardır. Ona göre ayette 'acemlerden birine' derken kullanılan kelime 'بعض الأعجمين'dir. Dolayısıyla burada tamlama, 'herhangi bir hayvana' anlamında olabilir; çünkü 'acem' kelimesinin hayvan değil de insan anlamında olması için çoğulunun 'a'cemiyyîn' gelmesi gerekirdi.<sup>83</sup> Bundan hareketle Taberî ayete şu anlamı verir: "Biz onu bir hayvana indirseydik de bunu onlara o okusaydı, yine de ona iman etmezlerdi."<sup>84</sup> Aslında Taberî'nin bu yorumu, biraz da ayetteki olağanüstülüğe yapılan bir vurguya imada bulunmaktadır. Tanrı'dan gelecek mesajları sürekli bir gizemler perdesi ardından almayı bekleyen hasta kafalar, olağanüstülüklerle bezeli bir din anlayışı inşa ederler. Bu zihni yapıya göre ilahî mesajların normal şartları zorlayan, hatta aşan bir iletişim tarzında gelmesi uygun olur. Örneğin, fasih Arapça konuşmaktan uzak birisinin bir anda mükemmel şekilde Arapça konuşması gibi... Taberî'nin bu yorumunu müfessirlerin genel eğilimini de göz önünde tutarak revize etmek ve ayete şu

<sup>80</sup> Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, XIV, 214.

<sup>81</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, II, 586.

<sup>82</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 465. Peygamber'e Kuran'ı öğrettiği iddia edilenler arasında adı geçen bu şahıs Mukâtil'e göre Ebu Fûkeyhe künyesi ile maruf Yesâr adında bir köledir.

<sup>83</sup> Ona göre kelimenin üç kullanımı vardır; birisi 'acemî/acemiyyûn'dur ki nesep bildirir. Arap olmayan anlamındadır. İkincisi 'a'cemi/a'cemiyyûn'dur ki dildeki kusuru, eksikliği anlatır. Arap olsun ya da olmasın Arap dilini hiç ya da meramını anlatacak kadar bilmeyen kimselere bu vasıf verilir. Bu açıdan hayvanlara da 'a'cem' denir.

<sup>84</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 398-400.

anlamı vermek belki daha güzel olacaktır: “*Arapçayı bilmeyen ya da yeterince beceremeyen birine bu Kuran verilseydi de o kişi [mükemmel bir Arabî eda ile] onlara Kuran’ı okusaydı yine de ona iman etmezlerdi.*”

İbn Âşûr’un yerinde tespitleriyle bu ayet, peygamberliğin evrenselliğini de anlatmaktadır: “Bu ayetlerde Hz. Muhammed’in risaletinin Arap olan-olmayan herkesi kapsadığına dair işaretler vardır. Eğer Kuran’ın Arap diliyle inzâlinde Allah’ın peygamberine öğrettiği bir hikmet bulunmamış olsaydı, o zaman indirilen kitabın Arap dili dışında bir dille gelmesine şaşılmazdı. Nihayet, Allah’ın kitabı Arapça dışında bir dille indirilseydi o zaman bütün milletler bu kitabın kendi dillerinde indirilmesini hak ederdi de bu durum aralarında çekememezliklere sebep olurdu; çünkü dünya milletleri arasında kıskançlıklara sebep olan tarihî birtakım olaylar ve çekememezlikler vardır ki diğer milletlere oldukça uzak bölgelerde yaşamaları itibarıyla bu tür hadiseler Araplarda rastlanmaz.”<sup>85</sup>

Aslında yukarıdaki yorumların tamamında öne çıkan husus, Kuran’ın apaçık anlaşılır olduğu, müşriklerin Kuran ile ilgili itirazlarında anlamadan kaynaklanan bir problemlerinin olmadığı, bu mesaj kendilerine normalin dışında/olağanüstü koşullarda ulaştırılacak olsa, bu sefer başka bir kulp takıp farklı bahaneler üreteceklerine dair<sup>86</sup> ilm-i ilahînin beyan edilmesidir. Arapça konuşmasında herhangi bir problemi olmayan Hz. Muhammed’e inanmayanların bu vasfa sahip olmayan birine indirilecek Kuran’a inanmalarını beklemek beyhudedir. Kaldı ki ayetin siyâkı evvela Hz. Peygamber’in nübüvvetini, ardından Kuran’ın apaçık Arap lisanıyla indirilmiş olduğunu anlatır ki bu konu yukarıdaki bölümlerde ele alınmıştır.

#### 2.4.3. Elçi, muhatap kitle ve mesajın kendisi itibarıyla yapılan itiraz

Kuran’ın Arapça dışında bir dille olmadığını belirten üç ayetten sonuncusu elçiyi, muhatap kitleyi ve mesajın kendisini merkeze alarak konuya açıklık getirir. “*Eğer biz onu yabancı dilden bir Kuran kılsaydık, diyeceklerdi ki: ‘Ayetleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değil miydi?’ Arab’a yabancı dilden (kitap) olur mu? De ki: ‘O, inananlar için doğru yolu gösteren bir kılavuzdur ve şifadır. İnanmayanlara gelince, onların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kuran onlara kapalıdır. (Sanki) onlara uzak bir yerden bağırlıyor (da Kuran’ın ne söylediğini anlamıyorlar.)’* (Fussilet 41/44).” ayeti bir yandan Kuran’ın Arabî yapısına diğer yandan Arapların bu mesaja ilgisiz kalmalarına işaret eder. Ayetin bir öncesi ve sonrası aslında benzer durumların önceki ümmetler için de söz konusu olduğunu anlatmaktadır. Peygamber’den önce de peygamberler gelmiş, ümmetleri o peygamberleri de dışlamışlardır. Musa’ya da kitap verilmiş, ona verilen kitap da inkârcılar tarafından yalanlanmıştır. Görüldüğü üzere inkâr Araplara özgü olmayıp insana ait bir tavidir ve bu tavır

<sup>85</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIV, 313.

<sup>86</sup> En’âm 6/111; Tevbe 9/124, 127; Yunus 10/96-97; Hicr 15/14-15.

dan insanların kendi dillerinde inen ilahî mesajlar da nasibini almıştır. Dolayısıyla inkârın temelinde bir iletişimsizlik probleminin yattığını söylemek tam olarak doğru değildir.

Bu ayetin ‘أعجمي وعربي’ kısmındaki hemze iki tür okumayı/anlamı mümkün kılmaktadır. Hemzeyi istifham olarak değerlendirdiğimizde istifham-ı inkârî olur ve indirilen mesajın tamamının Arap dili dışında olması durumunda Mekkelilerin bunu kabul etmeyip saçma bulacakları, Kuran’a inanmayacakları anlatılmış olur. Buna göre inkârcılar; ‘Arabî birine/birilerine<sup>87</sup> Arapça olmayan bir dille mi hitap ediliyor?’ diyecek ve kendilerince inkârlarına haklı gerekçeler bulmuş olacaklardır. İkinci tercih bu ifadedeki hemzeyi istifham olarak görmez. Bu tercihe göre Allah Teâlâ herhangi bir olguyu haberî cümle ile nakletmektedir. Mekkelilerin tutumu da bu anlamı doğrular niteliktedir. Onlardan bazıları, Kuran’ın kısmen Arapça kısmen de Arap dili dışında bir dille inmesi gerektiğini dile getirmiş ve şöyle demişlerdi: “Kuran ayetlerinin açıklanması gerekmez mi; çünkü içinde yalnızca Arapların anlayacağı Arapça kısımlar olduğu gibi Arap olmayanların ancak anlayabildiği Arapça dışında ifadeler var? [Dolayısıyla Araplara ve Arap olmayanlara ayrı ayrı açıklanmalı değil miydi?]”<sup>88</sup> Oysa bu tam bir işgüzarlıktı. Kendi dillerinde inmiş Kuran gibi muciz bir kelama kulak vermeyenlerin daha karmaşık bir kitaba nasıl iman edeceklerini Allah Teâlâ’nın sorguluyor olması aslında iman etmemelerinin gerekçesinin inkâr olduğunu anlatmak içindir.

Bundan önceki bölümde ele alınan ayette ‘Arap olmayana ya da meramını Arapça ifade edemeyen birine/elçiye/Araplara Arapça bir Kuran indirilse ve bu kişi de mükemmel olarak onlara konuşsa müşrikler yine de inanmazdı’ denilirken; burada hadise daha farklı bir açıdan ele alınmıştır. Kendi dinî kültürlerinde gelişmiş bir din algısı bulunmayan, geçmişteki olaylar hakkında fazlaca bir malumata sahip olmayan Mekkeliler, bu anlamda gelişmiş bir dinî kültüre sadece -daha doğrusu büyük ölçüde- Yahudi ve Hıristiyan komşularında rastlamışlardı. Dolayısıyla bu kültüre ait kitabî metinler gibi bir metnin indirilmesi halinde inanabileceklerine dair şeyler söylemiş olmaları tabiidir. Mukâtil’in anlattığına göre Hz. Peygamber, Âmir b. el-Hadramî’nin kölesi olan ve Arap dilinde meramını anlatamayan Ebu Fukeyhe künyesiyle maruf Yesâr’a arada bir uğrardı. Müşrikler ‘Muhammed’e bu sözleri Yesâr öğretiyor’ dediklerinde efendisi, ‘Muhammed’e muallimlik yapıyormuşsun’ diyerek Yesâr’ı dövmüştü. Yesâr da ‘esas odur bana öğreten’ deyince, bu ayet nazil olmuştur.<sup>89</sup> Önceki ayet için de benzer rivayetler bulunmaktadır ki bu sebepler çok büyük ihtimalle ya tek bir olayla ilgili olarak diğer

<sup>87</sup> Said b. Cübeyr’e göre “Arap olan Muhammed’e Arapça olmayan bir kitap mı?”; Süddî’ye göre “Arap olan Mekkelilere Arapça olmayan bir Kuran mı?” şeklinde iki anlam takdir edilebilir. bk. Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, V, 186.

<sup>88</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXI, 483.

<sup>89</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, III, 169.

ayetleri irtibatlandıran sahabe içtihatlarıdır ya da sonraki dönem âlimlerinin (müfessirlerin) ayeti anlamlı kılmak için bazı rivayetleri ayetin nüzûl sebebi haline dönüştürmeleridir.

Doğrusu ayetleri bütüncül bir gözle okuduğumuzda bu nüzûl sebeplerine ihtiyaç bırakmayacak kadar açık bir anlamın satır aralarında mevcut olduğunu görürüz. Râzî'nin de belirttiği gibi bu ayetler için nakledilen sebab-i nüzûl rivayetleri -Fussilet ayeti özelinde söyler bunu- açık bir şekilde Kuran'a haksızlıktır. Aslında bu ayetlerin tümü, surenin başında bulunan; "*Ve dediler ki: 'Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz kapalıdır. Kulaklarımızda da bir ağırlık vardır. Bizimle senin aranda bir perde bulunmaktadır. Onun için sen (istediğini) yap, biz de yapmaktayız'*" (Fussilet 41/5)!" ayetiyle irtibatlıdır. Sure baştan sona bu olayı anlatmaktadır. İnkâr müşriklerin kalplerine öylesine yerleşmiştir ki onlara akla gelebilecek her türlü iletişim vasıtasıyla ulaşmaya çalışsanız bile onların kabule yanaşmaya niyetleri yoktur.<sup>90</sup>

Malum olduğu üzere Hz. Peygamber ümmî idi ve Kuran gibi muciz bir kitabın ona gelmiş olması tehattî olgusuna ilave bir güç katmaktaydı. Bu ayetle sanki şu ihtimal de dile getirilmektedir: Ey Araplar, ümmî olan bu nebiye ümmîliğe bağlı mucizevî bir durum olarak bu sefer hiç bilmediği bir dilde, Arapça dışında bir lisan ile kitabı indirecek olsaydık, o zaman buna da karşı çıkacak, iman etmemek için başka bahaneler üretecektiniz.<sup>91</sup> Dolayısıyla ayet-i kerime basit gerekçelere sığınan Arapların gerçek problemleri olan inkârcılıklarına kör kaldıklarını anlatmakta ve zımnen, Hz. Peygamber'in bu tür aymazlıklar karşısında hayal kırıklığına uğramamasını, onlar için kendini sıkıntıya sokmamasını salık vermektedir. Aslında surenin en başındaki muhkem ifadeler de bir anlamda müşrikleri açığa düşürmüştür. Ayetleri mübeyyen olan Kuran'ı inkâr eden zihniyetin arka planında kör bir inat ve katı bir küfürden başka ne olabilir ki? "*Hâ. Mîm. (Kuran) hem Rahman hem de Rahim olanın katından indirilmiştir. (Bu), bilen bir kavim için ayetleri Arapça okunarak açıklanmış bir kitaptır (Fussilet 41/1-3).*"

Tüm bu izahların ardından şunu söylersek herhalde yanlış konuşmuş olmayız: Arap'a yabancı bir dilde Kuran, Kuran'ın asla kabul etmeyeceği bir şeydir. O halde Arap'ın anlamadığı bir kıyafete büründürülmüş her tür okuma, en nihayet bir okuma olsa da asla bir 'Kuran okuması' olmayacaktır. Hakikat, Allah Teala'nın kullardan istediği okuma tam da budur. Bu okuma, kimi zaman tarihsel kıyafetler içinde saklanan anlamları bize sunmakla yetinir ve bize düşen bu anlamları aynen kabul etmektir; kimi zaman da bu kıyafetlerdeki anlamlar bize, evrensel yönü olan mesajlar şeklinde iletilir. Bunu belirleyen unsurlar da yine nasların lafızlarında içkindir.

<sup>90</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVIII, 115.

<sup>91</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIV, 313.

## B- KURAN İCAZİNIN SEÇİMİ<sup>92</sup>

Kuran'ın ifadelerine göre her peygamber kavmi tarafından dışlanmış ve çeşitli ithamlara maruz kalmıştır.<sup>93</sup> Kendilerinden olağanüstü bazı hadiseler gerçekleştirilmesi talep edilen bu doğru yol rehberleri, ilahî yardım sayesinde kavimlerine karşı manevî bir üstünlük elde etmişlerdir.<sup>94</sup> Söz konusu bu olağanüstü'lüklere genel anlamda mucize adı verilmektedir. Mucizelerin hedefi, muhataplarının Yaratıcı karşısında amaçsız bir acziyet duyması değil, bu aczin gereği olan neticeyi tevhit edecek davranışlar içerisine girmeleridir, yani mucizenin ortaya koyduğu iddiayı kabuldür.<sup>95</sup> Esasen muhatapta bir korku yaratmak suretiyle dikkatini bir şeye yöneltmektir (İsrâ 17/59); çünkü peygamberlerin görevi ancak tebliğdir (Mâide 5/99). Mucizeyi belirleyen ya da mucizenin miktarını muayyenleştiren merci ne onu talep edenlerdir ne de elinde mucizenin gerçekleştiği peygamberlerdir; aksine mucizeler, tamamen Allah'ın dilemesi ve muradına uygun olarak zühur etmektedir.<sup>96</sup> Bununla birlikte bazı tarihî şartların da göz önüne alındığı ve peygamberlere, dönemin şartlarına ve muhatap kitlenin imkânlarına göre mucizeler verildiği bilinmektedir.

Kuran aslında birçok ayetten (âyât) oluşur ve bunun mantıkî bir sonucu olarak Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olmuş olur.<sup>97</sup> İlahî hikmet gereği son Peygamber'e maddi bir mucize değil aklî (Sekkâkî ve Ebü'l-Bekâ'nın tasnifine göre *sezgîsel-zevkî*)<sup>98</sup> bir mucize verilmiştir. Önceki peygamberlerin risaletlerini doğrulayan mucizeleri olmuşsa da bu mucizelerden sonra gönderilen kitapları muciz vasfını haiz olmamıştır. Bunun tek istisnası Kuran'dır. Hz. Peygamber'den Kuran dışında somut bir mucize isteyen Kureyşlilere Kuran'ın verdiği cevap, Kuran'a bir din kitabının dışında anlamlar yüklemeye çalışan insanlara bugün için de verilmiş en güzel cevaptır: *"Onlar hâlâ, 'O'na Rabbinden mucizeler inseydi ya' diye sorarlar. De ki: 'Mucizeler ancak Allah'ın elindedir; ben ise sadece bir uyarıcıyım.' Hayret! Bu ilahî kelâmı, kendilerine iletmen için sana göndermiş olmamız onlara yetmez mi? Kuşkusuz onda rahmet[imizin tezahürü] ve iman edecek kimseler için bir uyarı vardır (Ankebût 29/50-51)."* Mucizelik vasfı kıyamete kadar sürecek ve dünyanın her bölgesine Peygamber olmadan da götürülebilecek bir mucize, gerçekten de son Peygamber'e yaraşır bir mucizeydi. Gözle görülen mucize bir süre sonra akıllardan çıkabilirdi; oysa akılla idrak edilen, unutulmadan kalırdı.<sup>99</sup> Hem dilin bütün safiyetiyle var olduğu o dönem Arap söz ustalarının karşı gelemediği bir mucize-

<sup>92</sup> Makalenin bu kısmı, önemli ölçüde sarfe hakkındaki çalışmamızdan aktarılmış olup sadece bu konu özelinde kısmi eklemelerde bulunulmuştur. Bk. Polat, "Bir İcazû'l-Kuran İddiası".

<sup>93</sup> Zâriyât 51/52-53.

<sup>94</sup> A'râf 7/104-108; Rûm 30/47; Hadîd 57/25.

<sup>95</sup> Müslim, *Mebâhis fî İcâzi'l-Kur'ân*, s. 20.

<sup>96</sup> İbrahim 14/9-11.

<sup>97</sup> Paret, *Kuran Üzerine Makaleler*, s. 104-105.

<sup>98</sup> Kefevî, *el-Külliyât*, s. 150; Bediuzzaman, *İşârâtü'l-İcâz*, s. 132.

<sup>99</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 116.

ye, ondan sonra muaraza yapabileceklerin çıkması çok daha zor olurdu.<sup>100</sup> O mucize yalnızca Hz. Peygamber'in zatı ile de kaim değildi. Bu sebeple muhtevi olduğu icaz vecihleri oldukça fazlaydı.<sup>101</sup>

İcazü'l-Kuran terkibi ya da bu terkibi ifade eder tarzda 'icaz' veya 'mucize' kelimeleri Kuran'da yahut hadislerde geçmemektedir. Hatta bu kelimelerin sahab ve tabiun sözlerinde yer almadığını söylemek abartı olmaz<sup>102</sup> Her ne kadar "a-c-z" sülâsi kökünün muhtelif türevleri yirmi altı defa Kuran'da geçmiş olsa da<sup>103</sup> bunların hiç birisi konumuzla ilgili değildir. Mucize kelimesini karşılar tarzda Kuran'da *ayet*,<sup>104</sup> *burhan*,<sup>105</sup> *beyyine*,<sup>106</sup> *sultan*<sup>107</sup> ve *basîra*<sup>108</sup> kelimeleri kullanılmıştır. O halde bugün çok yaygın bir biçimde kullanılan 'icaz' ve 'mucize' terimleri ilk birkaç asırlık dönemde İslam dünyasında kullanılıyor değildi. Bunun yerine başka kelimeler ya da ıstılahlar kullanılmaktaydı.<sup>109</sup>

Kuran'ın icazı önemli ölçüde Arap diline bağlı kılınmış ise de geleneksel algıların iddialarındaki abartıları dikkatli okumak gerekir. Kanaatimizce Kuran'ın tek harfinin dahi benzerinin getirilemeyeceğine dair iddialar, Kuran ayetleri göz önüne alındığında tutarlı değildir. Konuya kendi yaklaşımımızı sunmak ve tarihsellik-evrensellik zaviyesinden Kuran mucizesinin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğini görmek açısından Kuran'daki tehadî ayetlerini ele almak gerekmektedir. Burada bizi ilgilendiren en önemli soru, Kuran'ın kendisiyle meydan okuduğu ayetlerin Arap olanlara ve olmayanlara hangi açıdan ve ne ölçüde meydan okuduğudur.

Kuran-ı Kerim'in bir dil mucizesi olarak öne çıkartıldığı ve benzerinin meydana getirilmesi için muhataplara meydan okunduğu ayetlere 'tehadî ayetleri' denmektedir. "H-d-y" sülâsi mücerredinden türeyen tehadî; 'yarışmak', 'birbiriyle rekabet etmek' ve 'mübarezede galip gelip rakibini yenmek' anlamındadır ve kökte baskın bir şekilde 'mübareze' manası öne çıkar.<sup>110</sup> Kuran hakkında çeşitli şüpheleri bulunan muarızların, Kuran'a benzer bir numune ortaya koymalarını, biraz da ajite ederek talep eden tehadî ayetleri tilavet tertibine göre şu şekilde sıralanmıştır:

1) Bakara 2/23-24

<sup>100</sup> Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, II, 77.

<sup>101</sup> Hatîb, *İcâzü'l-Kur'ân*, s. 140-141.

<sup>102</sup> Hâlidî, *el-Beyân fi İcâzi'l-Kur'ân*, s. 25.

<sup>103</sup> bk. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, "a-c-z" md.

<sup>104</sup> Araf 7/73.

<sup>105</sup> Kasas 28/32.

<sup>106</sup> Araf 7/73, 105.

<sup>107</sup> Mü'minûn 23/45-46.

<sup>108</sup> İsrâ 17/59.

<sup>109</sup> Nitekim konu hakkında araştırma yapan bazı ilim adamlarına göre icazü'l-Kuran sahasındaki ilk çalışmalar, hicretin üçüncü ya da dördüncü asırlarından itibaren görülmeye başlanır. Bk. Yavuz, "İcazü'l-Kur'ân", *DİA*, XXI, 403-404.

<sup>110</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-A'zam*, III, 427.



- 2) Yunus 10/37-38
- 3) Hûd 11/13-14
- 4) Hicr 15/9
- 5) İsrâ 17/88
- 6) Kasas 28/48-49
- 7) Tûr 52/33-34

Yukarıdaki ayetlerden Hicr, Kasas ve Tûr suresindekiler hariç, diğerlerinin tamamı tehattî ayetleri olarak kitaplarda yer almakta ve tefsir edilmektedir. Hicr, Kasas ve Tûr ayetleri ise sadece bazı kaynaklarda tehattî ayetleri olarak yer alır.<sup>111</sup> Bununla birlikte usul kitaplarının bir kısmında Kasas ayetinin ilk inen tehattî ayeti olduğu da zikredilir (ki o zamana kadar takriben kırk yedi sure inmişti).<sup>112</sup>

Yukarıdaki ayetlerin nüzûl sırası hakkındaki ihtilafların icaz konusuna önemli tesirleri de olacaktır kuşkusuz. Bu ayetlerin içinde bulunduğu surelerden Bakara Medenî; Yunus, Hûd, Hicr, İsrâ, Kasas ve Tûr Mekkî surelerdendir;<sup>113</sup> ancak Yunus [bir surenin benzerini getirmekle ilgili meydan okuma] ve Hûd [on surenin benzerini getirmekle ilgili meydan okuma] surelerinde yer alan ayetlerden hangisinin daha önce indiği hususu tartışmalıdır. Yunus suresinin Hûd suresinden önce indiğini ifade eden rivayetler çoğunlukta olsa da<sup>114</sup> bunun aksini söyleyen rivayetler de vardır.<sup>115</sup> Râzî, bu ayetin bazılarına göre [Mutezile'yi kast etmiş olması muhtemeldir] Kevser, Asr ve Kafirûn gibi kısa surelerin benzerinin getirilebileceği şeklinde bir iddiada kullanıldığını ifade ederek buna karşı çıkar ve nüzûl sıralaması hakkında şunları söyler: "Tehaddî ayetlerinin sıralamasından [Kasas, İsrâ, Hûd, Bakara ayetleri] anlaşılan odur ki burada büyükten küçüğe doğru bir meydan okuma vardır. Bir kimsenin bir arkadaşına kendi eseriyle meydan okurken; 'Haydi bunun gibisini, yarısı kadarını, dörtte birini, o da olmazsa içerisindeki herhangi bir konu gibisini getir.' demesine benzemektedir... Dolayısıyla eğer bu surede fesahat açısından icaz olacak bir miktar mevcut ise zaten maksat hâsil olmuş olur; ama icazın gerçekleşmesi için gerekli olan miktar söz konusu değilse o zaman kâfirlerin muarazaya kalkışmamış olmaları da, bunu çok istemelerine rağmen, bir mucize olmaktadır."<sup>116</sup> Râzî gibi düşünen müfessirler, Yunus suresinin önceden indirildiğinin söylenmesi halinde, tehattînin önce on sureyle, daha sonra tek sureyle yapıldığının iddia edilmiş olacağını, oysa bunun doğru olmadığını ileri sürerler. Doğru olan, önce on sure ile sonra bir ileriki aşamaya geçilerek

<sup>111</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 108; XVII, 79; XIX, 128; XXIV, 223; Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, V, 3042-3043.

<sup>112</sup> Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kuran*, s. 185-186.

<sup>113</sup> Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, II, 75.

<sup>114</sup> Firuzâbâdi, *Besâiru Zevî't-Temyiz*, I, 98.

<sup>115</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 156.

<sup>116</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 79.

tek sure ile meydan okunmasıdır.<sup>117</sup> Abduh'a göreyse müfessirlerin takip ettikleri bu yol doğru değildir. Onları bu yöntem yanlışlığına sevkeden şey, hakikatleri Kuran'ın bizatihi kendisine müracaat ederek öğrenmektense geçmişten nakledilen rivayetlere bakarak arama itiyatlarıdır. Ona göre Hûd suresi Yunus'tan sonra nazil olmuştur.<sup>118</sup>

Nüzûl sebeplerinin dışına çıkarak metin içi bir inceleme yapılması icap ederse önce söz konusu ayetlerin nüzûl ortamını ve ardından ihata ettiği anlam alanlarını tespit etmek hem daha kolay hem daha sağlıklı olacaktır. Öncelikle şurası dikkat çekicidir ki meydan okuma ayetleri Mekki olduğu kadar Medeni surelerde de yer almaktadır. Bu da bize söz konusu ayetlerin gündemden düşmediğini, Arap toplumunun sürekli olarak münazaraya davet edildiğini ve Kuran'ın muciz bir kitap olduğu hakikatinin, toplumsal hafızada canlı tutulduğunu göstermektedir.<sup>119</sup> Ayetlerin tamamı, inanmayanların Kuran hakkındaki şüphelerini beyan eden tek bir siyâk içerisinde gelmiştir. Hatta Kasas ayeti bile bu gerçekten müstağni değildir. Buna bağlı olarak her tehdî ayetinden sonra Kuran'ın ilahî kaynağına işaret edilmiştir.<sup>120</sup> Hemen her ayet grubunda gözetilen maksatlardan birisi de nübüvvetin ispatıdır.<sup>121</sup> Bununla birlikte bazı müfessirler [hususen Bakara ayeti münasebetiyle] tehdînin nübüvveti ispat için değil, doğrudan Kuran'ın icazını vurgulamak amacıyla geldiğini söylerler; çünkü ayet Peygamber'in peygamberliğindeki bir şüpheye değil, doğrudan Kuran hakkındaki şüphelere cevap olarak inmiştir.<sup>122</sup> Yine ayetlerin son kısımlarında, kâfirleri çıldırtırcasına Kuran'a muaraza edemeyecekleri vurgulanır ki bu ifadeler söz konusu kelamın kaynağının Muhammed b. Abdullah olmadığını açık bir biçimde gösterir.<sup>123</sup> Öte yandan bu ayetlerdeki kesin ifadeler ve geleceğe dair cesur sözler, bir anlamda Peygamber'in Kuran'a olan bağlılığına da işaret etmektedir. Kendisinde bu kadar yakîn bir iman olmasaydı, Hz. Muhammed'in bu kadar cesur ifadeler kullanması düşünülemezdi.<sup>124</sup> İnsanların yanı sıra bir ayette cinlere de meydan okunması, aslında icazın büyüklüğünü göstermektedir; çünkü Kuran, en nihayet insanların kullandığı bir iletişim biçimi olan Arap dili ile gönderilmiştir.<sup>125</sup> Bu ayetlerin Kuran'da ele alınış sırası da lalettayin bir şekilde olmamıştır. Tehaddî ayetlerini tilavet tertibine uygun bir okumaya tabi tuttuğumuzda sayısal açıdan azdan çoğa doğru ilerleyen bir

<sup>117</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII, 20.

<sup>118</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, XII, 32-33.

<sup>119</sup> Hâlidî, *el-Beyân fî 'l-câzi'l-Kur'ân*, s. 65.

<sup>120</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, I, 61; Hâlidî, *el-Beyân fî 'l-câzi'l-Kur'ân*, s. 65-66.

<sup>121</sup> Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I, 135; Tabatabâi, *el-Mîzân*, IXX, 19-20; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 335; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 149.

<sup>122</sup> Tabatabâi, *el-Mîzân*, I, 59.

<sup>123</sup> Hâlidî, *el-Beyân fî 'l-câzi'l-Kur'ân*, s. 66.

<sup>124</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, IV, 238-239.

<sup>125</sup> Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 259.

meydan okumayı içeren enteresan bir düzenle karşı karşıya bulunduğumuzu görürüz. Sıralama bizce şu şekildedir:

**Tek sure** ile tehadî (Bakara 2/23-24 ve Yunus 10/37-38)

Uydurma **on sure** ile tehadî (Hûd 11/13-14)

**Kuran'ın tamamıyla** tehadî (Hicr 15/9, İsrâ 17/88 ve Tûr 52/33-34)

Kuran ve Musa'ya verilen kitaptan

**daha doğrusunun** getirilmesine dair tehadî (Kasas 28/48-49)

Kuran'ın Arap olan-olmayan bütün insanlara meydan okuduğu noktasında herhangi bir şüphe bulunmamaktadır; ancak bu meydan okumanın mantıklı bir şekilde izahı da gerekmektedir. Bu izah hem tehadî ayetlerinin farklı miktarlarda meydan okumasından kaynaklanan farklı ifade düzeyleri sebebiyle gereklidir hem de Arap dilinde olan bir kitabın Arap olmayanlar için mucize oluşunun ne tür bir anlam ifade ettiğini açıklamalıdır. Kuran'ın tarihsel ve evrensel yönleriyle ilgili tartışmaların tutarlı yapılabilmesi de önemli ölçüde bu meseleye vabestedir. Kuran'daki tehadî ayetlerini de dikkate almak suretiyle konuyu üç ana başlık altında ele alabiliriz:

### 1. TEK SURE İLE TEHADDÎ

Kuran'ın tek sure ile meydan okumada bulunduğu ayetler Bakara ve Yunus suresinde geçmektedir. Bu ayetlerin orijinal metinleri ve mealleri şu şekildedir:

1) Bakara 2/23-24

“Mademki kulumuz [Muhammed]'e katımızdan indirdiğimiz vahiyden şüphe ediyorsunuz, o halde onun benzeri bir sure ortaya koyun (da görelim) ve eğer dediğiniz doğruysa, Allah dışındaki destekçilerinizi/tanıklıklarınızı da yardıma çağırın. Eğer bunu yapamıyorsanız ki asla yapamayacaksınız, o zaman yakıtı insanlar ve taşlar olan, hakikati inkâr edenler için hazırlanmış ateşten sakının!”

2) Yunus 10/37-38

“Kuran, Allah'tan gelmiş olup başkaları tarafından tasarlanmış, uydurulmuş değildir; aksine o, önceki vahiylerden hakikat adına bugüne kalmış ne varsa doğrulayıp, âlemlerin Rabbinden [geldiğinden] şüphe olmayan vahyi özlü bir biçimde açıklıyor. (Buna rağmen) yine de [hakı inkâra şartlanmış olanlar] ‘Onu [Muhammed] uydurdu’ mu diyorlar? [Onlara] de ki: ‘Eğer doğru sözlü kimselerdenseniz o zaman onun dengi bir sure koyun ortaya; hem bu iş için Allah'tan başka kimi yardıma çağırabilerseniz çağırın!’”

Yukarıdaki ayetlerde geçen *بِسْمِ اللَّهِ* ve *بِسْمِ اللَّهِ* ifadelerinde yer alan zamirin kime ya da neye irca edilmesi gerektiği hususu, önemli bir tartışma konusudur. Özellikle Bakara suresinde geçen ayette, zamirin Peygamber'e gitmesi durumunda, tehadînin edipleri değil, ümmîleri hedef aldığı görülecektir. Buradaki zamirin mercii hakkında temel olarak iki görüş bulunmaktadır:

1. Bakara suresindeki *بِسْمِ اللَّهِ* ifadesinde yer alan zamiri bir grup müfessir Kuran'a irca eder ve *من* harfini zait addederler. Buna göre, “Kuran surelerine

*benzer bir sure getirin!*" anlamı öne çıkar. Mücâhid b. Cebr, Katâde b. Diâme es-Sedûsî<sup>126</sup> ve Ferrâ<sup>127</sup> bu görüştedir. Taberî ve İbn Kesir, zamirin Kuran'a ircaı durumunda meydan okumanın Arapların tamamına yapılmış olacağını söylerler ve Hûd suresindeki *بعشر سور مثله مفتریات* ifadesinin bu tercihini güçlendirdiğini dile getirirler.<sup>128</sup> Buna göre her ne kadar daha önce sarîh olarak Kuran lafzı geçmese de *ما نزلنا على عبدنا* ifadesiyle Kuran'ın kast edildiği açık olup zamir buradaki *ما* ifadesine racidir. Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve Hasan Basrî gibi ileri gelen birçok zevat ve muhakkik âlimlerden önemli bir kısmının da paylaştığı kanaate göre Yunus suresindeki zamir her halükarda Kuran'a gitmektedir.<sup>129</sup> Tabersî ve Tabatabâi de Yunus ayetindeki zamirin öncelikle Kuran'a gittiğini ifade ederler;<sup>130</sup> ancak Tabatabâi'ye göre Yunus suresindeki ifadenin, ümmî Peygamber ile tehdîde bulunmayı kastetmesi de muhtemeldir.<sup>131</sup>

2. Âlimlerden bir kısmı ise Bakara ayetindeki zamiri *ما* ifadesine değil *عبدنا* kısmına, yani Hz. Peygamber'e irca eder ve *من* harfinin ibtida (başlangıç) ifade ettiğini düşünür.<sup>132</sup> Dolayısıyla mana; "*Muhammed gibi birisinden benzer bir sure getirin.*" şeklinde olur.<sup>133</sup> Şia'dan birçok müfessir de böyle düşünmektedir.<sup>134</sup> Ebu Ubeyde, Ebu İshak ez-Zeccâc ve İbnü'l-Kasım<sup>135</sup> ile Câhız'ın<sup>136</sup> bu kanaatte olduğu bilinmektedir. Râzî'ye göre Bakara'da icaz Muhammed gibi ümmî birisinden böyle bir surenin ortaya çıkmasındadır.<sup>137</sup> Abduh da Bakara dışındaki ayetlerde zamiri Kuran'a irca etmekle birlikte Bakara suresinde Peygamber'e nispet etmektedir. Menâr tefsirinde kaydedildiğine göre bu tercih, cumhurun görüşüne muhalif bir hareket olmayıp birbirini tamamlayan iki aşamalı bir icaz anlayışını yansıtmaktadır. Böyle bir anlayış, ümmî olmayanlara meydan okunmadığı anlamını ilzam etmemektedir. Dolayısıyla aslında Abduh da her iki meydan okumayı kabul etmiş olmaktadır.<sup>138</sup> Ulemadan bazılarının göre de Bakara'daki zamirin her iki yere ircaı mümkündür. Örneğin, Âlûsî bu şekilde bir tercihin dil kaidelerine dayanılarak yapılmasının mümkün olmadığını, bunun tamamen kişisel tercihlere bağlı olduğunu ve hangi mananın daha güzel olduğu düşünüüyorsa, zamirin merciinin ona göre belirlenebileceğini dile getirir. Kendisi de zamirin Peygamber'e ircaını hoş görmektedir; ancak o bunu, peygamber gibi bir beşerden Kuran'ın bir benze-

<sup>126</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 84.

<sup>127</sup> Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 50.

<sup>128</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 89.

<sup>129</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 109.

<sup>130</sup> Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I, 36; Tabatabâi, *el-Mizân*, I, 58.

<sup>131</sup> Tabatabâi, *el-Mizân*, I, 58, 63.

<sup>132</sup> Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 50; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 89; Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 192.

<sup>133</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 84.

<sup>134</sup> Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I, 68; Tabatabâi, *el-Mizân*, I, 58.

<sup>135</sup> Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 50.

<sup>136</sup> Câhız, *Resâil Kelâmiyye*, s. 154-155.

<sup>137</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 78.

<sup>138</sup> Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 192.

rinin getirilemeyeceği şeklinde anlar (fakat Âlûsî, ümmîlik vasfını öne çıkartmazsınız bu tercihte bulunur).<sup>139</sup>

Yukarıdaki görüşleri dikkate alarak şunları söyleyebiliriz: Tek sure ile tehadîde bulunulan iki ayetten ilki olan Bakara ayetinde zamirin Hz. Peygamber'e gitmesi son derece önemlidir; çünkü tek sure ile meydan okumada şart koşulan husus, **Peygamber gibi ümmî birinden bir sure** ortaya konmasıdır. Dolayısıyla ayeti şu şekilde tercüme etmek gerekmektedir: "Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun gibi birinden bir sure getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) de çağırın (Bakara 2/23)..." Kuran'ın benzerini getirmeleri hususunda Araplara yapılan açık çağrıdaki asgari miktarın bir sure -sure derken Kevser suresi gibi lafız ve anlam bütünlüğü olan asgari üç ayet kast edilmektedir.<sup>140</sup> olduğu, bunun da Hz. Peygamber gibi ümmî bir Arap ile sınırlı olduğunu düşünüyoruz. Öte yandan Bakara ayeti geçmiş kavimleri örnekleyen ayetlerin hemen ardından gelmiştir ki bu durum, Muhammed gibi ümmî birisinin böyle bir bilgiye sahip olmasının mümkün olmadığını da anlatmaktadır. O halde bu tür bilgilerin onun gibi birisinden gelmesi, başlı başına mucizedir.<sup>141</sup> Yani belagat ve nazmın yanı sıra başka icaz vecihleri de söz konusudur.<sup>142</sup>

Burada Yunus ayeti öne sürülerek itirazda bulunulabilir; nihayet orada da tek sure ile meydan okunmakta ve من zamiri kullanılmaksızın فأتوا بسورة مثله buyrulmaktadır. Çoğu müfessire göre buradaki zamir Kuran'a gitmektedir. Buna bağlı olarak yukarıda öne sürdüğümüz iddiayla çelişen bir durum ortaya çıkmaktadır. İlk bakışta haklı gibi görünen bu itiraz aslında basit bir yöntem bilgisiyle ortadan kaldırılabilir. Malum olduğu üzere klasik tefsir çalışmalarında müfessirler tilavet tertibini esas aldıklarından, Fatiha'dan başlayıp Nâs'ta biten bir tefsir tarzı ile Allah'ın kitabını yorumlamakta ve özel olarak konular üzerinde yoğunlaşmadıklarından (sistematik bir konulu tefsir çalışması yapmadıklarından) bazı hususları gözden kaçırabilmekteydiler. Dolayısıyla bu itirazın atomize bir tefsir çalışmasına bağlı bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Bu itiraza iki şekilde cevap vermek mümkündür. Bunlardan ilki teknik bir izahdır. Kuran-ı Kerim'de kimi ifadelerin mutlak (kayıtsız) kimilerininse mukayyed (bir kayıtla beraber) zikredildiğine öncelikle dikkat çekelim. Mutlak bir ifade herhangi bir kayıt ile sınırlanmadığı sürece itlak üzere hamledilir; ancak bir kayıt ile sınırlandırıldığında onu artık mutlak anlamıyla anlama imkânımız ortadan kalkar. Yunus ayetindeki meydan okuma mutlak anlamda Kuran'ın bir suresi ile yapılmış ve bu mutlak ifadeyi sınırlayan herhangi bir kayıt düşülmemiştir; oysa Bakara suresinde

<sup>139</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 194-195.

<sup>140</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, I, 264.

<sup>141</sup> Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 194; XI, 370.

<sup>142</sup> Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, s. 6, 272, 285.

aynı ifade zikredilmiş, fakat bu sefer bir de kayıt eklenmiş ve 'Peygamber gibi birinden' denilmek suretiyle tek sure ile tehadîde ümmîlik vasfı şart koşulmuştur. Dolayısıyla ilk kategoride mutlak olarak zikredilen bir durum, ikincisinde kayıt altına alınmış olmakta ve artık anlam bu kayıt ile birlikte düşünülmesi gereken bir bağlama oturtulmaktadır.

İddiamızı desteklediğini düşündüğümüz bir başka delil ise ilgili ayetin siyâkıdır. Ayeti dikkatle okuduğumuzda, temel ilgi alanının ümmî bir peygamber ve bu ümmîden sadır olan belîğ bir söz olduğu görülür. "İmdi, bu Kuran, asla Allah'tan başkası tarafından tasarlanmış, uydurulmuş değildir; aksine o, önceki vahiylerden hakikat adına bugüne kalmış ne varsa doğrulayıp, âlemlerin Rabbinden [geldiğinden] şüphe olmayan vahyi özlü bir biçimde açıklıyor. **(Buna rağmen) yine de [hakki inkâra şartlanmış olanlar] 'Onu [Muhammed] uydurdu' mu diyorlar? [Onlara] de ki: 'Eğer doğru sözlü kimselerdenseniz o zaman onun dengi bir sure koyun ortaya; hem bu iş için Allah'tan başka kimi yardıma çağırabilerseniz çağırın!'**" Açıkta ki bu ayette merkez unsur '**ümmî bir peygamberden çıkan olağanüstü söz**'dür. Dolayısıyla meydan okumanın, bu hususun göz önünde bulundurulması hem siyâka daha uygundur hem de Kuran'ın bütünlüğü göz önüne alındığında daha tutarlıdır.

## 2. ON SURE İLE TEHADDÎ

Tehaddî ayetlerinin ikinci grubunda incelenmesi gereken ayet, on sure ile meydan okunmada bulunulan Hûd ayetidir:

Hûd 11/13-14

"Yoksa 'Onu [Kuran'ı] kendisi uydurdu mu' diyorlar? De ki: 'Eğer doğru sözlü kimselerdenseniz o halde siz de onun benzeri uydurma on sure getirin de görelim; hem bu iş için Allah'tan başka kimi yardıma çağırabilerseniz çağırın. Ve eğer [bu yardıma çağırdıklarınız] size yardım edemiyorlarsa o zaman bilin ki [bu Kuran] ancak ve ancak Allah ilmiyle indirilmiştir (ve yine bilin ki) O'ndan başka ilah yoktur. O halde, artık O'na teslim olacak mısınız?' ayetinde فأتوا بعشر سور مثله ifadesiyle Allah Teâlâ farklı bir meydan okumada bulunmuştur. Bu ayetin siyâkı da Hz. Peygamber'in Kuran'ı uydurduğunu iddia eden müşrikleri anlatmakta ve fakat Bakara ve Yunus ayetinden farklı olarak benzeri getirilmesi istenen sure sayısında artışa gitmektedir.

Burada dikkatimizi çeken ifade "onun benzeri uydurma on sure" kayıdır. Bu ifade mananın dikkate alınmadığı salt bir lafzî icaza işaret etmektedir. Nitekim bazı insanların aklına şöyle bir soru gelebilir: Kuran'da birçok kıssa vardır ki buralarda anlatılanlar insanların günlük hayatından yapılan alıntılardan oluşur. Çok üst düzeyde değer ifade eden bilgiler içermez. Örneğin, "Firavun ailesinden olup, imanını gizleyen bir mümin adam şöyle dedi: 'Siz bir adamı 'Rabbim Allah'tır' demektedir diye öldürecek misiniz? Hâlbuki o, size Rabbinizden apaçık mucizeler getirmiştir. Eğer o yalancı ise yalanı kendisinedir. Yok, doğru söylüyorsa sizi tehdit ettiğinin bir kısmı olsun gelip size çatar. Şüphesiz Allah, haddi aşan yalancı kimseyi doğru yola

*eriştirmez'* (Mümin 40/28)." ayetinde konuşan bir adamdır ve bu adamın sözleri hikâye edilmektedir. Arap'ın dünyasını yine Arap diliyle yeniden bir model toplum olarak kurgulayan Kuran, bu dili diğer toplumlari kendi mesajlarında örnek olarak kullandığında da aynı yola başvurmuştur. Örneğin, Firavun kendi kavmine; "Sizin en büyük Rabbiniz benim (Nâziât 79/24)." dediğinde, acaba, kendi dilinde hangi kelimeleri telaffuz etmişti? Telaffuz edilen bu kelimeler Arap dilinde harfî bir tercüme ile mi Kuran'da hikâye edilmişti, yoksa Firavun'un sözleri, içindeki niyetleri de anlatan muciz bir ifade ile mi Kuran'da kendine yer bulmuştu? O toplumda bu ifadenin oturduğu tarihsel gerçeklik ile Arap'ın dünyasında bu ifadeler aynı şeyleri mi anlatıyordu?<sup>143</sup> Dolayısıyla hikâye edilen bu sözlerin muciz olmasını gerektiren nedir? İşte tüm bunlar dikkate alındığında, Hûd ayeti ile sanki şöyle denilmiştir: Ey insanlar! Konu önemli değil, isterseniz Kuran'ın anlattığı kıssalardan birisini de kullanabilirsiniz. Kuran'daki sureler kıssaları kimi zaman uzun uzun kimi zaman kısaca anlatır. Sizden istenen onun üslubunun aynısını kullanmak da değildir. Üslubu kendiniz belirleyebilirsiniz. Yeter ki lafzî anlamda Kuran ayarında asgari on sure getiriniz.

Hâsılı, burada مفتریات ifadesinin kullanılmış olması lafız ve mana bakımından Kuran'a benzer bir örneğin zaten olamayacağını; hatta manası olmamakla birlikte mükemmel bir lafzî ve fesahati olan on sure benzeri bir numunenin de getirilemeyeceğini gösterir.<sup>144</sup> Nitekim Câhız, Hûd ayeti inene kadar icazın lafız diziminde var olduğunun bilinmediğini, bu ayet indikten sonra Kuran'ın lafız diziminde de bir icaz olduğunu fark edildiğini anlatır.<sup>145</sup> Malum olduğu üzere 'uydurma', herhangi bir konudaki yaldızlı, ama anlamsız sözler demektir. Dolayısıyla uydurma on sure ile meydan okuma sadece lafızlarda Kuran gibi bir mükemmellik beklentisine yönelik bir meydan okuma olup anlam o kadar da önemli değildir. Bize göre bu sayıdaki meydan okuma Arap olanlara ya da Arapçayı bilenlere yapılmış bir meydan okuma olup ümmîlik gibi herhangi bir kayıt içermemektedir.

### 3. KURAN'IN TAMAMI İLE TEHADDÎ

Kuran'ın tamamıyla meydan okuyan ayetler grubu olarak tefsirlerde zikredilen üç ayetin metni ve meali şu şekildedir:

1) Hicr 15/9

<sup>143</sup> Bu durum, hem Kuran'ın Arabî karakterinin ne kadar derin bir boyuta sahip olduğunu göstermektedir hem de tehaddîde Kuran'ın belirlediği asgari sınırların nerede başlayıp biteceğine dair tartışmalarda bize adım atma cesareti vermektedir. Kuran'ın salt tarihsel bir metin olduğunu iddia eden yaklaşımların, kimi zaman Arap'ın tarihine ve kültürüne oldukça uzak örneklerin bu dilde ifade edilmesini nasıl yorumladığı merak konusudur. Mesela, erkek-erkeğe cinsel ilişki bu toplumda -en azından o dönemde Mekke ve civarında- görülmemektedir; ancak konu Kuran'da birçok yerde ele alınmaktadır.

<sup>144</sup> Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 193; Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, IX, 420; Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 67.

<sup>145</sup> Câhız, *Resâil Kelâmîyye*, s. 155.

“Hiç şüphesiz bu Kitabı Biz indirdik ve onu her türlü tahriften koruyacak olan da Biziz!”

2) İsrâ 17/88

“De ki: “Bütün insanlar ve cinler bu Kuran’ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelselerdi ve birbirlerine (bu konuda) destek olmak için ellerinden gelen her şeyi yapsalardı, yine de onun benzerini ortaya koyamazlardı!”

3) Tûr 52/33-34

“Yoksa bu sözü kendisi mi uydurdu diyorlar? Hayır, onlar (gerçeği biliyor ama) inanmak istemiyorlar! Filhakika [eğer bu sözlerinde] samimi iseler, kendileri ona benzer bir söz meydana getirsinler de görelim!”

Konunun başında ifade edildiği gibi Kuran’ın nüzûl sıralamasını da dikkate alarak bazı müfessirler Kuran’da tehadî ayetlerindeki meydan okumanın çoktan aza doğru olduğunu iddia etmişlerdir. Abduh’un itibar etmediği bu görüşün, tilavet tertibi göz önüne alındığında tutarlı olmadığını söylemeliyiz. Bize göre mantıksal açıdan sayısı çok olandan aza doğru bir meydan okuma ne kadar savunulabilir durumdaysa, aksi de o kadar savunulabilir durumdadır. Açıktır ki meydan okumanın dört aşaması (Peygamber gibi bir ümmîden tek surenin, herhangi bir Arap’tan uydurma on surenin, bütün insanlara açık olarak Kuran’ın bir benzerinin ya da Kuran’dan daha doğru bir kitabın benzerinin ortaya konulması çağrısı) duruma göre farklı fonksiyonlara sahip meydan okumalardan oluşmaktadır. Dolayısıyla burada bir noktada başlayıp biten bir tehadîden değil, döngüsel bir meydan okumadan bahsetmek gerekir. Bu da bir ayeti diğerine önceleyemeyeceğimiz kadar kompleks bir durumla karşı karşıya bulunduğumuzu gösterir.

Yukarıdaki ayet grubunda yer alan Hicr ayetinin açık bir tehadî içerdiğini söylemek mümkün değildir. Hatta kimileri bu ayeti sadece Kuran’ın muhafazası bağlamında değil, aynı zamanda Hz. Peygamber’in korunması çerçevesinde de değerlendirmişlerdir.<sup>146</sup> Dolayısıyla mahza tehadî ayeti olarak değerlendiremeyeceğimiz bu ifadeler diğer tehadî ayetleriyle birlikte düşünüldüğünde, bir meydan okuma -dolaylı tehadî- içeriyor denebilir.

Kalan iki ayet ise en açık tehadî ayetlerinden olup iki farklı anlam alanına dikkat çekmektedir. Bu alanlardan ilki, Kuran’ın tamamına denk bir söz getirmeleri hususunda insanlara meydan okuyan bir içerik taşır. Tûr suresindeki ayet, herhangi bir kayıt koymaksızın doğrudan bir meydan okumada bulunmak ve bütün insanlığı bu meydan okumanın muhatabı kabul etmekle tehadînin hem lafız hem de mana açısından olabileceğini anlatmaktadır. Hülâsa, bu meydan okumanın Kuran’ın gerek lafız güzelliği gerekse mana bütünlüğü açısından bir benzeri getirilemeyecek kadar eşsiz bir kitap olarak karşı tarafa kabul ettirme niyeti güdülmektedir.

<sup>146</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 69.



Söz konusu alanlardan ikincisi de aşağı yukarı benzer bir duruma işaret etmekle birlikte işin içine cinleri de katmak suretiyle meydan okumaya farklı bir ufuk getirmektedir. Buna göre yalnızca insanlara değil, aynı zamanda cinlere de tehadîde bulunmakta ve hatta insanlarla cinlerin bu konuda yardımlaşması durumunda bile Kuran'a denk bir söz ortaya koyamayacakları anlatılmaktadır. Doğrusu cinlerin ne tür varlıklar olduğu ve insanlarla nasıl ilişkiye geçebileceklerine dair Kuran'da açık naslar yoktur. Cinlerin insanlara vesvese verebileceklerine dair bilgiler bulunsa da bunun, tehadî bağlamında sadra şifa bir açıklama sunmayacağı açıktır. O halde burada cinlerin zikredilmesi neyi amaçlamaktadır? Kanaatimizce bu ayeti anlamlı kılan arka plan, Peygamber'in mesajı ile cinlerle irtibat kurduğu iddiasındaki şairlerin mesajı arasında müşriklerin vehmettiği benzerliğe dair yanılılardır. Daha önce de işaret edildiği gibi müşrik Araplar Kuran'ın Muhammed'e cinler tarafından dikte ettirilen bir söz olduğunu düşünmekte ve buna dair iddialar dillendirmekteydiler.<sup>147</sup> Kuran bunu reddeden ayetler getirirken burada da konuyu tehadî bağlamında ele almakta ve onları bu iddialarını ispata çağırılmaktadır. Böyle bir iddianın kuru bir iddia olmaması için elbette test edilmesi gerekir ki bunun yolu Kuran'a denk bir sözün ortaya konabilmesidir. Dolayısıyla burada Araplar özelinde bütün bir insanlığa, Kuran'ın hem lafız hem de mana yönünü öne çıkararak şöyle denmektedir: Kuran'a denk bir söz ortaya koymak için elinizden geleni ardınıza koymasınız, fizik ya da metafizik varlıklar olarak inandıklarınızı yardıma çağırırsanız da bu kitabın bir benzerini ortaya koyamazsınız...<sup>148</sup>

#### 4. KURAN VE MUSA'YA VERİLEN KİTAPTAN DAHA DOĞRUSU İLE TEHADÎ

İnsanlara Kuran'dan ve Musa'ya verilen kitaptan daha doğrusunu getirmeleri için meydan okumada bulunulan ayet, Kasas 48-49'da yer alır. Bu ayetlerin öncesinde Allah Teâlâ, Musa (as) ve Şuayb'ın kavmi Medyenliler hakkında birtakım malumatlar vermiş ve ardından bu kıssaların gayba dair haberler olduğunu bildirerek Peygamber'e verilen bu bilginin ilahî kaynaklı oluşuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Kuran sadece lafızıyla değil, içeriği ile de mucizevi olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Ayetlerin meali şu şekildedir:

“(Musa'ya) seslendiğimizde sen Tûr'un eteklerinde değildin. Fakat akıllarını başlarına almaları için senden önce kendilerine bir uyarıcı gelmemiş olan bir kavmi uyarasın diye (bunlar sana) Rabbinden bir rahmet olarak vahyedildi. Kendi elleriyle işledikleri yüzünden başlarına bir felâket geldiğinde: 'Ey Rabbimiz! Bize de bir peygamber gönderseydin de senin ayetlerine uyup inananlardan olsaydık.' demesinler diye böyle yaptık. Fakat onlara katımızdan hak, (elçimiz eliyle gönderdiğimiz Kuran) ulaştığında, onlar: 'O'na da Musa'ya verilen mucizelerin ben-

<sup>147</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIX, 125.

<sup>148</sup> Konunun sarfe teorisiyle olan bağlantısı için bk. Polat, “Bir İcazû'l-Kuran İddiası”.

zeri verilseydi ya?' dediler. Peki, bundan önce onlar Musa'ya verilen mucizeleri: 'Bunların her ikisi de (Tevrat da Kuran da) birbirini destekleyen birer büyüdür!' diyerek inkâr etmemişler miydi? 'Biz bunların hiç birisine inanmayız!' dememişler miydi? De ki: 'Allah katından, bu ikisinden daha doğru bir yol gösteren bir kitap getirin bana da, ben ona uyayım; eğer sözünüzde sadıksanız (Kasas 28/44-49)!'"

Kasas 48-49. ayetlerine getirilen yorumlar müşrik Arapların aymazlıklarıyla ilgili bir probleme işaret eder. Ayetin nüzûl sebebiyle ilgili Râzî'nin ifade ettiği altı konu bulunmaktadır:

Bunlardan birincisine göre Yahudiler Araplara gelerek onların da Muhammed'den, Musa'ya verilen mucizeler gibi mucizeler istemelerini talep ettiklerinde bu ayet inmiştir.

İkincisine göre Araplar Hz. Peygamber'e, Musa'ya verilen bir kitap gibi kitap verilmesini istediklerinde Allah Teâlâ onları kınamak üzere bu ayeti indirmiştir. Bu tevcihe göre burada inkârcı Yahudiler Musa dönemi Yahudileri olmaktadır.

Üçüncüsü Kelbî'nin rivayet ettiği hadisedir. Rivayete göre Mekkeli müşrikler Medinelî Yahudilere bir grup göndererek Muhammed'in peygamberlik iddiası hakkında ne dediklerini öğrenmek istemişlerdi. Yahudiler Muhammed'in vasıflarının Tevrat'ta olduğunu söyleyince müşrikler Musa'nın da Muhammed gibi bir sihirbaz olduğunu iddia etmişlerdi.

Dördüncü görüş Hasan'dan nakledilir. Buna göre Arapların Musa dönemi ne kadar giden kökleri vardı. Ayet bu ataların Musa ve Harun'a söylediklerini anlatır.

Beşincisi Katâde'den gelen görüştür ki Muhammed dönemindeki Yahudilerin, Hz. Muhammed ve Hz. İsa hakkında Musa (as)'ın müjdeleyici önhaberlerini inkâr ettiklerini anlatmaktadır.

Altıncı ve sonuncu görüş ise Râzî'ye göre en makul olanıdır. Buna göre Mekkeli müşrikler her tür risâlete karşı açık bir inkâr politikası gütmekteydiler ve burada sadece inkârlarına bir bahane olarak akla ziyan taleplerde bulunmak suretiyle güya Peygamber'i zor durumda bırakmak istediler.<sup>149</sup> Dolayısıyla ayette şu anlatılmak istenmektedir: İnsan olarak sizinle İsrailoğulları arasında ne fark vardır ki? Nihayet size değılse de onlara Musa'nın kitabı verilmişti de onlardan inkâr edecek olanlar Musa'yı yine inkâr etmişlerdi. O halde ey Muhammed, Arapların bu mazeretlerine inanma. Yakın ataları uyarılmamış müşriklere ne gelirse gelsin - Kuran geldi örneğın- inanmaya niyeti olmayanlar yine inanmayacaklardır. Asırlar farklı olsa da cinsleri aynı cins, mezhepleri aynı mezhep, inatları aynı inattır.<sup>150</sup> Kaldı ki Yahudiler ve kitapları hakkında bilgi sahibi olan Araplardan da Peygam-

<sup>149</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIV, 222-223.

<sup>150</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 424.

ber'i kabul etmeyenler çıkmış,<sup>151</sup> bu bilgiye sahip olanlar 'Hem Musa'ya hem de Muhammed'e verilenlere sihirdir' deyip geçivermiştiler. Hâsılı, inanç konusunda tereddütleri olan müşrikler, daha önceki birçok ayette de belirtildiği üzere işi yokuşa sürmekte, inkârlarına kılıf aramaktadırlar.

Doğrusu ayetlerde Mekkelilerin [yakın] ataları uyarılmamış bir toplum olarak zikredilmesi ve ardından Kuran ile birlikte Musa'ya verilen kitaptan -diğer tercihlerin tamamı göz önüne alınmak suretiyle- daha doğru bir kitap getirmelerinin istenmesi, lafzî anlamda bir icazı anlatıyor olmamalıdır. Bunu iki açıdan iddia edebiliriz; öncelikle siyâk bir lafız icazını anlamamızı mümkün kılacak manalar ihtiva etmemekte; aksine içeriğe yönelik mesajlar vermektedir. Binaenaleyh ortaya daha doğru bir kitap konulacaksa bu, içerik açısından bir doğruluk iddiasında olmalıdır. İkinci olarak meydan okunan kitap sadece Kuran değildir; Musa'ya verilen kitap da mevzubahis edilmektedir. Musa'ya verilen kitap için lafzî bir icaz iddiası söz konusu olmadığına göre, ayette içerikle ilgili bir hususa dikkat çekilmiş olmalıdır.<sup>152</sup> Bu açıdan Arap olan-olmayan, Arapça konuşan konuşmayan herkes bu tehdâdinin muhatabıdır. Bu durumun, Kuran'ın tamamıyla meydan okuma ayetiyle aynı maksada matuf olduğunu söyleyebiliriz.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Neden Kuran'ın tamamıyla meydan okuma icazın azami sınırı iken buna bir de önceki kitapların içeriği eklenmiştir? Bu ifade bize önceki kitapların da Kuran tarafından ilahî kitaplar olarak görüldüğünü göstermez mi?

Öncelikle Kuran'ın diğer kitapları tamamen dışlamadığının bilinmesi gerekir. Kuran o kitapları tasdik edici olarak indirildiği gibi aynı zamanda o kitaplar üzerinde müheymindir, yani denetleyici bir kimlik taşımaktadır. Dolayısıyla o kitapları tümüyle bir tarafa atmak mümkün değildir. Öte yandan o kitaplarda ilahî mesajların önemli ölçüde var olduğunu anlatmak üzere Kuran'ın öncekilerin kitaplarında var olduğu da anlatılmıştır (Şuara 26/195-196; A'lâ 87/18-19). O halde o kitapların dinin evrensel yönlerinden önemli bir kısmını içerdiklerini söylemek, yanlış olmasa gerektir. Nitekim -bir aşama olarak- Hıristiyanların hiç olmazsa kendi kitaplarıyla amel etmesini emreden ayetleri (Mâide 5/47) bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Burada Kuran'ın diğer kitapları tümüyle tasdik ettiğini ve buna bağlı olarak her insan ferdi ve toplumunun kendi inançları doğrultusunda bir yaşama biçimine sahip olmasını kast ettiğini düşünmemeliyiz. İslam her inancın kendi inancını yaşamasına hukukî anlamda imkân veren düzenlemelere ve felsefî altyapıya sahip ise de dinî açıdan hak olanın yalnızca kendisi olduğunu vurgulamaktan kaçınmaz. Aksi bir durum dinin kendisini inkâr olur.

<sup>151</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 587.

<sup>152</sup> İbn Âşûr da bu ayetin Kuran'ın eşsiz belagati ile içerdiği ilimler ve hakikatlerin onun icaz vecihlerinden birine delil olduğunu gösterdiğini söyler. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XX, 139.

Kuran'ın diğer kitapları tasdik etmesini yahut onlar üzerinde müheymin olmasını da iki açıdan değerlendirmek gerekir: Birincisi tasdike konu olan özel alanlar açısından ki bu alanlar ilgili ayetlerin siyâkından çıkartılabilir. Dolayısıyla 'daha doğru bir kitap getirin' derken bu anlam içeriğine dikkat çekilmiş olmalıdır. İkinci olarak şöyle bir durumu sürekli göz önünde bulundurmalıyız: Kuran'ın ve Hz. Peygamber'in mensup olduğu risalet geleneğinde en önemli ikinci ve üçüncü inananlar grubu Yahudi ve Hıristiyanlardan oluşmaktadır. Kuran-ı Kerim'in bu topluluğu da tehdîye muhatap kitleyle bir pota içerisinde değerlendirmesi pratik/pragmatik açıdan önemli bir açılamdır. Bu açılamda kullanılan üslubun Ehl-i Kitap ile münasebetlerimizde ne tür bir dil kullanmamız gerektiği konusunda Müslümanlara iletmek istediği önemli mesajlar da olsa gerektir. Ayrıca tehdînin bu son kısmında bilinen tüm semavî kitaplarla insanlığa meydan okunması, tehdînin boyutlarını genişletmek suretiyle muarazanın neredeyse imkânsız olduğunu insanlara anlatmakta ve inanmayanların Allah'a karşı geçerli hiçbir mazeretleri olmadığına dair güçlü bir irade beyanında bulunmaktadır.<sup>153</sup> Aslında Kuran'ın tamamı ile meydan okunduğu halde buna cevap veremeyenlerin bir de önceki kitaplarla sorumlu tutulması, imkânsız bir talepten ibarettir; ancak inanmayanların inkârdaki şiddetini göstermek açısından bu tür bir tehdî anlamsız değildir. Onlara -birçok Kuran ayetinde olduğu gibi- şöyle denmektedir: Ey aczi bu kadar bedihi iken hala inanmayan hakikat inkârcıları! Kalplerinizdeki kapaklar, kulaklarınızdaki perdeler ve kör bir inadın zebunu olarak hakikate direnen iradelerinizle, ne kadar da isyankârsınız.<sup>154</sup>

### SONUÇ

Kuran'ın Arap dilinde inmiş olduğu ve anlaşılması için bu dilin bilinmesine büyük ihtiyaç duyulduğu şeklinde İslam düşüncesinde var olan yaklaşımlar, asıl itibarıyla Kuran'ın nüzûl döneminde var olan Arap dilini önemsemektedir. Yani Kuran'ın muhatapları dendiğinde 'ilk muhataplar', mekânı dendiğinde 'ilk mekân' ve zamanı dendiğinde 'ilk zaman' kastedilmektedir. Bu ilk zamanın Kuran'a muhatap olan mükellefleri ayetlerin lafızlarını anlama konusunda müşterek bir dile ve iletişim vasatına sahip idiler. Bu müşterek dili kullananlar Kuran'ı okumakta ve okuduklarını bu düzeyde anlamaktaydılar (fehm); ancak ayetlerin derinliğine bir okumaya tabi tutulması (fıkh), ashabın farklı sosyo-kültürel donanımlara sahip olanları tarafından ortaya konabilmekteydi. Bu okumaların Hz. Peygamber tarafından çoğu zaman onaylanmış olması da sahabenin anlama yöntemlerinin doğruluğunu göstermektedir. Bu sebeple günümüzde Kuran'ı anlama ya yönelmiş her özne, bu dönemin dilini ve yöntemini yakalamak zorundadır.

<sup>153</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XX, 92.

<sup>154</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XX, 139. Esed'in Kuran tercümesinde "ellezîne keferû" ifadelerini "hakikati inkâra şartlanmış olanlar" şeklinde karşılaması ne kadar da yerindedir!

Ortalama bir Arap'ın aklına hitap eden ve bu hitabı tarihsellikten kurtulamamış bir sığılıkta kullanmayan Kuran'ın, insana ve tabiata dair bilgide ciddi mesafeler kat etmiş modern dünyaya kapalı kalacağını söylemek, hakikatle örtüşmez. Kuran'ı özgün dilinden ya da tercümesinden okuyan her mükellef, kendisi için **asgari ölçüde** yeterli olacak itikadî ilkelere ulaşabilir ki insandan beklenen de öncelikle budur.

Kuran'daki tarihsel unsurlar, Kuran'ın dil dünyasından söküp atamayacağımız kadar Kuran'a sinmiştir; ancak bu tarihsel unsurlar, unutmayalım ki Kuran'ın diline sinmiş unsurlardır ve bu sebeple metin içi (dâhilî) öğeler olarak takdir edilmelidirler. Kuran'a ulaşmak için Kuran'ın dili dışında (hâricî) bir unsur şart koşturmak, araya barikatlar koymaktan başka bir anlama gelmez. Üstelik Kuran'daki tarihsel unsurlar dahi ilahî mesajların yönünü ve içeriğini belirleyecek karakterde unsurlar değildir; aksine bu mesajın en etkili biçimde nasıl sunulacağını ortaya koymak açısından (ve koyduğu kadar) önem taşırlar.

Bu noktada Kuran'ın önemli bir meydan okuma aracı olan 'icaz' kavramı, İslam düşünce geleneğinde çoğu zaman lafzî icaz çerçevesinde değerlendirilmiş ise de hakikat bundan oldukça farklıdır. Kuran, lafzî icazın son derece önemli olduğu bir icaz kavramına imkan veren ayetler içerdiği kadar manayı ya da hem lafız hem manayı öne çıkaran daha farklı icaz yönlerine de sahiptir. Bu yönler içerik açısından farklılıklar arz ettiği gibi sayısal açıdan da muhatabın durumuna göre farklılık arz eder. Kıyamete kadar her dil ve coğrafyadan bütün insanlara hitap edecek olan bir din kitabından beklenen de budur.

Kuşku yoktur ki nazarî bilgiler herhangi bir uygulama alanı bulamadıklarında ya kâğıt üzerinde kalırlar ya da zamanla hayattan dışlanırlar. İnsanı muhatap alan ve pratik davranışlarda temessül eden bir olgu olarak dinin de hayatın içinde uygulama alanları oluşturmak ya da oluşan alanlara aktif bir şekilde müdahale etmek gibi bir iddiası vardır. Hz. Peygamber'in 'üsve-i hasene' olması bunu anlatır. Bu unsurlar belli bir yaşanmışlık döneminden sonra metne ya da metni destekleyen Peygamberî uygulamalara yedirildiğinden, artık tarihsel bir dönemin Kuran metni için zorunlu bir unsur olmasına gerek kalmamıştır. Kuran naslarında esbâb-ı nüzûl, hadislerde ise esbâb-ı vürûd ilmi olarak bilinen ilimler, söz konusu nasların sebebi/etken nedeni olabilseler de illeti/zorunlu nedeni olamazlar. Kuran'ı -ve tabii ki sıhhati kesin olarak tespit edilmiş hadisleri- mutlak surette bağlayan bir teknik malzemedir bahsedilecekse eğer, 'nüzûl vasatı' olarak adlandıracağımız metin içi enstrümanlara başvurulması gerekir. Tüm zamanlar ve mekânlarda geçerli bir mucize olarak iddia edilen Kuran için en uygun anlama enstrümanları, herhalde Kuran'da saklı olmalıdır.

## BİBLİYOGRAFYA

*Kuran-ı Kerim*

*Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, (Tevrat ve İncil)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1969

- Abdurrahman Bedevî, *ed-Difâ' ani'l-Kur'ân Dıdde Müntekıdîh*, Medbûlî es-Sağır, Kahire, ts.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, el-Mektebü'l-İslâmî, I-VI, Beyrut, 1985
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ' ve Muzîlu'l-İlbâs ammâ İštehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, Mektebetü't-Türâs el-İslâmî, Haleb-Dâru't-Türâs, Kâhire, ts.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud, *Râhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XXX, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut,
- Arkoun, Muhammed, *el-İslâm, Urûbbâ, el-Garb; Rihânâtü'l-Ma'nâ ve İradâtü'l-Heymene*, tr. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkî, Beyrut, 1990
- Bediuzzaman Said Nursî, *İşârâtü'l-İcâz*, (tr. Abdülmecid Nursî), Envar, İstanbul, 1994
- Begavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn İbn Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, I-VIII, Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad, 1997
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Mısır, 1345H.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Râhu'l-Beyân*, I-X, Eser, İstanbul, 1389H.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinanî el-Leysi, *Kitâbu'l-Hayevân* (nşr. Abdusselam Muhammed Harun), I-VIII, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1965
- \_\_\_\_\_, *Resâilü'l-Câhız: er-Resâilü'l-Kelâmiyye* (Keşşâfu Âsâri'l-Câhız ekli), Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut, 1987
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007
- Cevzî, Ebû'l-Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, I-IX, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1984
- Cündioğlu, Dücan, *Kuran, Dil ve Siyâset Üzerine Söyleşiler*, Kitabevi, İstanbul, 1998
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavânu'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa, Abdülmun'im Abdülhamid), Mektebetü'l-Hâncî, Mısır, 1950
- Duman, M. Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr, Ankara, 1997
- Doğrul, Ömer Rıza, *Kuran ve İslam Üzerine*, Ağaç, İstanbul, 2006
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İmâm eş-Şâfiî ve Te'sîsü'l-Aydiyûlûciyya el-Vasatiyye*, Seynâ li'n-Neşr, Kahire, 1992
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser, İstanbul, ts.
- Erdoğan, Mehmet, "İslam ve Yerellik, Yerelliğin Fikhî Temellendirmesi Olarak ÖrF", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9, Konya, 2007
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüga* (nşr. Rayyâd Zeki Kasım), I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001
- Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevi't-Temyiz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Aziz*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Fuâd Abdülbâkî, Muhammed, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- Gazâlî, Ebu Hâmid, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd* (tr ve nşr. Hüseyin Atay, İbrahim Agah Çubukçu), AÜİF, Ankara, 1962
- \_\_\_\_\_, Gazâlî, Ebu Hâmid, *el-Mustasfâ* (tr. Yunus Apaydın), Rey, Kayseri, 1994
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *Urûbetü'l-İslâm*, el-Meclisü'l-Kavmî li's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Rabat, 1990
- Hâlidî, Salâh Abdülfettah, *el-Beyân fî İcâzi'l-Kur'ân*, Dâru Ammâr, Beyrut, 1993
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (tr. Salih Tuğ), I-II, İrfan, İstanbul, 1990
- Hârizmî, Ebû Abdullah el-Kâtib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, *Mefâtihu'l-Ulûm*, İdâretü't-Tıbâati'l-Müniriyye, Kahire, 1923
- Hatîb, Abdülkerîm, *İcâzü'l-Kuran: el-İcâz fî Dirâsâti's-Sâbikîn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1974
- Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu (20-22 Nisan 2007), İslami İlimler Dergisi Yayınları, Çorum, 2007
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn, Tunus, 1997

- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (nşr. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed), I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993
- İbn Düreyd, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasen, *Cemheratü'l-Luga*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005
- İbn Hazm el-Endelüsî ez-Zâhirî, Ebu Muhammed Ali, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-IV, Bağdat, 1321H.
- \_\_\_\_\_, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Matbaatü'l-Âsime, Kahire, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ-Muhammed Ahmed Âşûr, Abdülaziz Ganîm), Kahraman, İstanbul, 1992
- İbn Sîde el-Mürsî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam* (nşr. Abdülhamid Hindâvî), I-XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000
- İzutsu, Toshihiko, *Kuran'da Allah ve İnsan* (tr. Süleyman Ateş), Kevser, Ankara, ts.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî el-Müsemma Mehâsinu't-Te'vil* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, ts.
- Kâşânî, el-Mevlâ Muhsin el-Fadl, *Tefsîru's-Sâfi*, Müessesetü'l-E'lamî, Beyrut, ts.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyât*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1993
- Keskioğlu, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kuran-ı Kerim Bilgileri*, Diyanet Vakfı, Ankara, 1993
- Kırca, Celal, "Kuran'ı Anlamada Dil Problemi", *Kuran Mesajı İlmî Araştırmalar*, sayı: 9, İstanbul, 1998
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Esselam*, Büyük Doğu, İstanbul, 1973
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî), I-XX, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Tefsîru'l-Kuşeyrî*, I-VIII, Basım yeri ve tarihi yok.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz, İstanbul, 1996
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kuran Dili Arapça*, Konya, 1969
- Mahallî, Celâluddîn - Celâluddîn es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1987
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî* (nşr. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye - Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, ts.
- Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1982
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (nşr. Ahmed Ferid), I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003
- Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I-V, Beyrut, ts.
- Müslim, Mustafa, *Mebâhis fî İ'câzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Müslim, Riyad, 1996
- Olender, Maurice, *Cennetin Dilleri* (tr. Nevzat Yılmaz), Dost Kitabevi, Ankara, 1989
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Basım-Yayımları, İstanbul, 1998
- Paret, Rudi, *Kuran Üzerine Makaleler*, tr. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı, Ankara, 1995
- Polat, Fethi Ahmet, "Bir İcazî'l-Kuran İddiası: Sarfe", *Marife: Bilimsel Birikim*, yıl: 3, sayı: 3, Konya, 2001
- \_\_\_\_\_, "Peygamberliğin Tarihsel Bir Karakteri Olarak Elçinin Seçimi -Hz. Muhammed Örneği-", "Nebevî Mesajın Evrenselliği (Siret Sempozyumu)" (09-10 Mayıs 2008, Konya), Yayınlanmamış Tebliğ.
- Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul, 1986
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000
- Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.

- Süyûtî, Celalüddin - Celalüddin el-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1987
- Süyûtî, Celalüddin, *ed-Dürri'l-Mensûr fî İlmi't-Tefsîr* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XXVI, Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2003
- \_\_\_\_\_, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, el-Mektebetü's-Sekâfiyye, Beyrut, 1973
- \_\_\_\_\_, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*, I-II, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Basım yeri ve tarihi yok.
- Şeybânî, Ebu Amr, *Kitâbü'l-Cim* (nşr. Adil Abdülcebbar eş-Şâtî), Mektebetü Lübnan, Beyrut, 2003
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-E'lamî, Beyrut, 1983
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000
- Tabersî, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hüseyin, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İcazü'l-Kuran", *DİA*, XXI, İstanbul, 2000
- Watt, Montgomery, *Hiz. Muhammed'in Mekke'si* (tr. Mehmet Akif Ersin), Bilgi Vakfı, Ankara, 1995
- Zebîdî, Muhammed Murtada el-Hüseyinî el-Vâsîtî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vil* (nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî), I-IV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Ebü'l-Fadl İbrahim), I-IV, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957
- Zeyveli, Hikmet, *Kuran ve Sünnet Üzerine Makaleler*, Bilgi Vakfı, Ankara, 1996