

“KUR’ÂN DİLİ ve RETORİĞİ” ADLI KİTAP ÜZERİNE*

Necdet AĞIL**

ON THE BOOK: “KORANIC LANGUAGE AND RHETORIC”

The aim of this article is to criticize the thesis by Mustafa Öztürk, titled “Koranic Language and Rhetoric”, which attracts attention through its some incorrect discussion of Koranic studies. In that thesis, it is possible to see many topics dealing with some Koranic verbal, semantic (pertaining to meaning) and rhetorical structures, which can not go beyond repetition of previous studies. In addition, some scholars of both old and new generations have been mentioned in a covert way, namely in a sarcastic and slighting manner and have been referred to through some borrowed information, and one of the more worrisome aspects of this thesis is that while the Mutazila were highly praised, the Sunnis were despised. On the other hand, a kind of a biased observation has been generally used as a method in the study.

GİRİŞ

Bazı akademik meŐgalelerimizin yoğun olması nedeniyle, biraz gecikmeli olarak ele aldığımız bu makale çalıŐmamızın temel sâiki, içerikte yer alan bazı yanlış bilgilen-dirmeler başta olmak üzere, birtakım olumsuzlukların farkına varılamamıŐ olmaktan kaynaklandığını tahmin ettiğimiz Şekliyle, makalemize konu olan kitabın bazı evre-lerce abartılı biçimde övülmesi ve âdetâ ilâhî bir nimetmiŐ gibi sunulmuş olmasıdır. Bu kitapta -görebildiğimiz kadarıyla- gerçek anlamda “bilimsellik” adına hiçbir orijinalite yer almamakla birlikte, geçmiş bilgilerin kuru kuruya tekrar edilmesi esnasında sık sık referans alınan eski kuşak ilim adamlarına karşı zaman zaman istihza ve istihfaf ie-ren sataŐmalardan da geri durulmamıŐ, Şahsen bizim de aralarında bulunduğumuz pek çok kiŐiye âdetâ “vur abalıya” yapılmıştır. Beşer olmamız hasebiyle eleŐtirilere kapalı kalmamız elbette düŐünülemez; ama takdir edilir ki, eleştirinin de bir edebi ve ölçüsü olmalıdır. Her Şeyden önce eleştirilerde inandırıcılık ve alternatiflik ilkelerine bağlı kalmak esastır. Sırf eleŐtirmek için eleŐtirmek sağlıklı bir davranış biçimi değildir. Biri-lerine kara almakla akademik merhale kat ettiğini sananlara, Elealı Zenon’un, o za-manlar Yunan ordusunun en hızlı koŐucusu AŐil’i kaplumbağa ile yarıŐtırdığı meşhur

* Kitap Mustafa ztrk’e ait olup, Ankara 2002 tarihli Kitâbiyât Yayınları içerisinde yer almaktadır.

** Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ncagil@hotmail.com

paradoksunu¹ hatırlatmak isteriz. İşte tüm bu ve benzeri olumsuzluklar, bizi böyle bir makale yazmaya sevk etmiş bulunmaktadır.

Bir makalenin gerçek ve mükemmel bir eleştiriye imkân tanımayacağı ortadadır. Bu yüzden biz, önemli bulduğumuz birkaç nokta üzerinde durmakla yetineceğiz. Bunu yaparken, birilerinin yaptığı gibi “kara çalma” saplantılılığı yerine, elden geldikçe objektif kalmaya azamî çaba sarf ederek, kul hakkı üstlenmeme hassasiyetine sadık kalma koşuluyla, kitapta yer alan yanlış ve hatalara dikkat çekmeye çalışacağız. Şimdi söz konusu kitaba dair eleştirilerimizi sıralayalım:

1. GÖRKEMLİLİK TUTKUSU

Kitabın “Önsöz”ünün son paragrafında yer alan bir ifade, yazarın -kitabı kurguladığı anki- psikik yapısının garabeti ve ileride neler yazacağı hakkında okuyucuya önemli bir ipucu vermektedir. İfadeyi aynen aktarıyoruz:

“Bu kitabı tamamlamak için ‘arsızca’ zamanlarından çaldığım fedakâr eşim Funda Öztürk ile, ilâhî iradenin ezelde acı, keder, mutsuzluk ve bin bir çeşit sükût-i hayalle² çeşnilendirmeyi murad ettiği bu değersiz hayata değer ve anlam katan sevgili oğullarım Taha Erdem ve Ahmet Eren’den helâllik diliyor; ayrıca...”³

Baştan sona *tasannu* ve *tekellüf* rayihası neşreden bu alıntıda iki tür ruh hali dikkat çekmektedir; birincisi -hangi lüzum ve hikmete mebnîdir bilinmez-, *hayat* karşısında takınılan pesimist tavır, ikincisi ise “büyük işler yapıyorum” vehmine kapılma... Bu vehim tablosunda *ilâhî irade*, iyinin kötüyü baskın çıktığı bütün bir evrende kaosu kozmosa taşıyan, genel lütufkâr konumundan koparılarak, yazarın zihninde imgelenen bir tür hayata yükler dolusu acı, keder, mutsuzluk ve sukût-i hayal taşıyan bir katar menzilesine indirgenmektedir. Üstelik bu kahredici kurgulama tâ ezelde gerçekleşmiş olmakta; ne var ki, tüm bu olumsuzluklar panayırı, aynı *ezelî irade* tarafından hibe edilen iki sevgili yavrumuzla bir anda olumlu ve mutlu bir ortama dönüşmektedir!

Öte taraftan yazarın, kendi eşinden ve çocuklarından helâllik dilemesi, bir tür hodpesentlik (*self-esteem*) ya da kendini fazla önemseme (*self-importance*) hâli olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani yazar kendi zannınca, şimdiye dek eşine ender rastlanacak ilmî bir kitap kaleme almış olup, bu kitabı ortaya çıkarmak için kendisini öylesine kaptırmış ki, bu uğurda evlâd ü iyâlini bile ihmal edecek duruma gelmiş. Eserde yer alan her şeyin okuyucuyla paylaşılması gerektiği esasına dayanan bu tür araştırma çalışmalarında böylesi yapmacık ve zoraki ifadeler yer verilmesini, bilimsel ciddiyetle bağdaşmayacak tarzda, abartılı bir ruh hâlinin; makul sınırın ötesine geçmiş aşırı bir duygusallığın dışı vuran garip bir tezahürü olarak görüyoruz. Akademik çalışmalar esnasında zaman zaman aile ortamından uzak kalınması ve karşılıklı bazı fedakârlıklara katlanma sonucu kısmî mahrumiyetler yaşanması her akademisyen ve araştırmacı için kaçınılmaz bir durum olup, burada *temeddüh* ortamı oluşturmaya yetebilecek fazla malzeme yoktur. Kanaatimizce yazarın birilerini eleştirirken, yer yer maksadını aşan ifadeler kullanması ve bazı gerçekleri tersyüz edecek derecede yanlış bilgiler sunması,

¹ Bk. Aster, Ernst Von, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Macit Gökberk, İstanbul 1943, s. 44-45.

² Doğrusu “sukût-i hayâl”dir.

³ *A.g.e.*, s. 10.

hep bu sözünü ettiğimiz abartılı ve yapmacık ruh hâlinin olumsuz yansımalarıdır. Her ne şekilde olursa olsun, bu tür bir hâlet-i rûhiyeye sahip olmanın, ben merkezci ve çatışmacı bir üslûp sergilemede meşru mazeret olarak sunulamayacağı kanaatindeyiz.

2. MEVCUDU ELEŞTİRİRKEN ALTERNATİFSİZ KALMA

Kitapta dikkat çeken bir diğer özellik, Kur'ân'la ilgili şimdiye dek yapılmış olan çalışmaların, sistematik yöntem açısından yetersiz; hatta olumsuz bulunmasına karşın, -hiç olmazsa "eleştirilen"ın yerini doldurabilecek kadarıyla- herhangi bir alternatif metot ve sistem sunulmamasıdır. Örneğin, yazar, Kur'ân'a dair *i'câz* dışında kalan bütün konuların bugüne değin sistematik olarak ele alınıp incelenmediğini belirtmenin ardından, bunun tespiti için, Sünnî müelliflere ait klâsik tefsir metodolojisi ve Kur'ân ilimleri sahasında kaleme alınan eserlerin yüzeysel bir şekilde gözden geçirilmesinin dahi yeterli olacağını iddia etmektedir.⁴ Üstelik bu gayri nizamî, toz duman ortamda tüm yazılıp çizilenler de, Sünnî gelenekteki yerleşik kabulleri her hâlükârda haklı çıkarma çabasının son derece garip tecellileriyle meşbu imiş!⁵

Yine o bildik abartılı ruh halinin sahnede arz-ı endâm ettiği şahit oluyoruz. Burada "Sünnî müelliflere ait klâsik eserler" derken, büyük ihtimalle -yazarın, eserini oluştururken sık sık referans aldığı- Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimlerin telifâtı kastedilmektedir. Şunu öncelikle belirtmek gerekir ki, beşer olmamız hasebiyle hiçbirimizin mutlak mükemmeli yakalayabilme şansı hemen hemen yok gibidir; hele hele peşinde olduğumuz şey, *metodoloji* gibi tekâmül sürecini hâlâ tamamlayamamış olan -ki, bunu doğal karşılamak lâzımdır; zira bilimsellik adına her an yeni oluşumlarla karşılaşmamız söz konusudur-, son derece çetrefilli, kompleks bir olgu ise... Fakat haklarını teslim edelim; bu ilim adamlarımız, o zamanki epistemolojik imkân ve veriler ışığında yapılması gereken ne ise, eminiz ki, onun en iyisini ve en mükemmelini ortaya koyabilmişlerdir. Bu bulgular -yazarın iddia ettiği gibi- "yüzeysel bir atf-ı nazar"a vize tanıyacak, harcıâlem kabilinden basit ve ucuz değerler değildir. Burada yapılması gereken, tüm bu başarıları yok sayma yerine, eski birikimlere yenilerini eklemek sûretiyle; ayrıca *Sünnî-Mu'tezilî* ayırımı gibi gereksiz işgüzarlıklara da soyunmaksızın, köklü kültürümüzü daha bir zenginleştirmek ve bunu geleceğe taşımaktır. Ne var ki bu, özveri, kapasite ve yaratıcılık isteyen zor bir iş olduğu için, böylesi bir görevi üstlenme yerine, yazar en ucuz ve kolay olanına; beğenmeme, aşağılama, dışlama ve nihayet inkâra talip olmuştur.

Yazar bunu devamlı yapmaktadır. Örneğin, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu" başlıklı bir makalede⁶ -başlıkta yer alan parantez içi olumsuzluk yapı ekinden de sezileneceği üzere- aşınası olduğumuz o *inkârcı* tavır aynen sürdürülürken, yine Zerkeşî ve Süyûtî başta olmak üzere pek çok ilim erbabına sataşılmakta, "Kur'ân'ın istenen sağlıklı biçimde anlaşılabilmesi" noktasında sergilenen tüm yetersizlik ve beceriksizliklerin faturası, her zamanki gibi Sünnî kesime çıkartılmakta; ne var ki, "alternatiflik"

⁴ A.g.e., s. 9.

⁵ A.y.

⁶ Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", *İslâmiyât*, VI, sy. 4, Ankara 2003, s. 69-84.

adına -birkaç beylik söz⁷ dışında- hiçbir sistematik öneri getirilmemektedir. Oysa *sistem* eleştirisi ciddî ve sorumluluk gerektiren bir iştir. Böyle bir işe girişecek kişinin çok zengin plân ve ön hazırlıkları bulunması, eleştirdiği sistemin yerine ikame edebileceği daha mükemmel bir alternatif sistem adına yeterli argümanlara sahip olması gerekir. Burada birkaç klişeleşmiş söz ve tavsiye ile -bu söz ve tavsiyeler özü itibarıyla son derece doğru ve tutarlı olabilir- konunun geçiştirilmesi yeterli değildir.

Kur'ân'ın *nazım* i'câzıyla ilgili yapmış olduğumuz bir makale çalışmasında, *inorganik kimya* verilerinden yararlanmak sûretiyle “farklı dizim” gerçeğine dikkat çekme amacına yönelik olarak “atom dizimi (*allotrope*)” ile “kelime dizimi (*nazm*)” arasında ilgi kurmamız,⁸ yazar tarafından müstehzî bir üslûpla eleştirilirken aynen şu ifadeye yer verilmektedir:

“İ'câz konusunun bu denli sulandırılması, gerçekten esef vericidir. Bundan daha esef verici olan ise, bu tür anlayışlara akademik çevrelerde prim verilmesi, hatta bilimsellik adına kabul görüp savunulmasıdır.”⁹

Akademik etikle bağdaşmayan bu ön yargılı ifadeye, bizim *nazım i'câzının* ispata dair naçizane bir tespitimiz, aynı abartıcı ve çatışmacı ruh tarafından “konunun sulandırılması” olarak lânse edilirken,¹⁰ ayrıca bu tür anlayışlara akademik çevrelerce fırsat tanınmaması gerektiği noktasında, komik bir işgüzarlığın yanı sıra, tam bir jurnalcı ve jakoben tavır sergilendiğine şahit olmaktayız. Ciddi ve kalifiye bir araştırmacının bilimsellik adına yapması gereken öncelikli şey, *talil* (*gerçekleştirme*) yöntemine baş vurmak sûretiyle, eleştirilerini temellendirmesidir. Örneğin, bizim *nazım i'câzıyla* ilgili makalemizde, “Ne yapılmıştır da konu bu denli sulandırılmıştır?” sorusu cevabını bulmalıydı. Yazara göre bu “sulandırılma”nın sebebi, -sözgelimi- “ölçülen” ile “ölçen”in farklı varlık kategorilerine ait olması mıdır? Diğer bir ifadeyle; Aşkın (Müteâl) olanın kelâmını fâni atomlarla izah etmenin caiz olmaması vb. midir? Bu noktada yazar -ilâçlık olsun- tek bir kelime dahi etmemektedir.

Öte yandan, üniversitemize mensup bazı fizik ve kimya profesörlerinin de değerli bilgilerinden yararlanmak sûretiyle, sırf konuya katkı sağlamak amacına yönelik kısmî bir kimya bilgisi sunma çabamızı yazar farklı bir niyetle okuyarak, güya malûmatfuruşluk yaptığımızı ima etmekte ve parantez içi ünlem işareti [(!)] kullanmak gibi, araştırmacılık ciddiyetiyle bağdaşmayan bir yöneme baş vurup, bilgi adına ortaya konanları küçümseme yoluna gitmektedir.¹¹ Bütün bu olumsuz tavırlara karşı bizim cevabımız şudur: Elbette bir ilâhiyatçıdan kimya bilimi adına ekstra şeyler beklenemez ve böyle bir işe kalkışıp bilgiçlik taslamak da, esasen bir ilâhiyatçının ne kâridir ne de üstüne vazifedir. Bizim o makaledeki amacımız, söz konusu kimya bilgilerini, *i'câz* konusuna farklı bir bakış açısı kazandırmak için bir veri olarak kullanmaktı; yok-

⁷ Örneğin, -bıkkınlık verecek derecede tekrar tekrar vurgulanan- “yazılı metin” anlayışı yerine “sözlü metin; şifahî hitap” anlayışının; diğer bir varyasyonla: “lâfız-mana ilişkisi” yerine “metin-tarih ilişkisi”nin esas alınması gerektiği vb. Bk. *a.g.e.*, s. 15, 16, 17, 20, 25, 26, 27, 28; *a.g.m.*, s. 83.

⁸ Bk. Necdet Çağıl, “Klâsik Anlayışla Bilimsel Bulguların Kesiştiği Noktada Kur'ân Nazmı”, *EKEV Akademik Dergisi*, VI (Bahar 2002), sy. 11, s. 71-73.

⁹ *A.g.e.*, s. 162.

¹⁰ Aynı “sulandırma” ifadesini yazar, mümtaz bir ilim adamı olan Süyûtî için de kullanmaktadır. Bk. *a.g.e.*, s. 160.

¹¹ Bk. *a.g.e.*, s. 162.

sa, yazarın -art niyet gütmeye çabasının ürünü olarak- ima ettiği gibi, birilerine gereksiz bilgiler sunmak değildi. Tıpkı yazarın: *"..fedakâr eşim.."*¹² derken, bununla eşinin fedakâr oluşuna dair okuyucuya bilgi sunma amacı taşımadığı gibi.

Yine o meşhur -adı var kendi yok- mükemmel sistemin bir türlü gerçekleşememiş olması noktasında Mu'tezile'nin kutsanıp, Sünnî kesimin mahkûm edilmesini de pek isabetli bulmadığımızı belirtmeliyiz. Şayet, sistematik yönden son derece mükemmel olan Mu'tezilî eserler mevcuttu da, bunlar geçmişte bazı Sünnî kesimler tarafından yok edilmiş veya bir şekilde bize ulaşması engellenmişse, bu konuda yazar tarafından tatminkâr bilgi ve açıklamaların yapılması gerekirdi. Zira Mu'tezile ekolüne ait bazı değerli ilmî eserler elimizde mevcuttur. Acaba yazar sözgelimi, Kâdî Abdülcebâr'ın pek çoğumuzun birinci dereceden müracaat kaynağı olan o muhteşem eseri *el-Muğnî*'sini, sistematik açıdan -yine sözgelimi- Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ıyla kıyaslama yoluna gitmiş ve iddialarını doğrulamak adına önemli bulgular elde etmiş midir? Bilindiği üzere bu gibi iddiaları temellendirmenin en sağlıklı yolu "mukayese" mekanizmasını çalıştırmaktır. Nitekim Mâlik b. Nebî bu yöntemi uygulamak sûretiyle, Yûsuf sûresini, Kur'ân ve Kitabı Mukaddes'te yer alan "anlatım üslûbu" yönünden hoş bir mukayeseye tâbi tutmuş ve iki Semavî kitabın aynı tarihsel olayın hikâye edilme noktasında üstlendikleri rol farklılığına dikkat çekmeye çalışmıştır.¹³

Hazır Yûsuf sûresinden örnek vermişken belirtelim ki, bu sûrenin ihtiva ettiği kıssanın Kur'ân'da bir kez verilmiş olup, tekrarına gidilmemesi sebebinin tespiti adına ortaya konan argümanların eleştirilmesi noktasında, bu görüşü savunan âlimlerin çok abartılı bir şekilde Hâricîlerin müfrit bir fırkasıyla aynı kefeye konması da¹⁴ haksız ve insafsız bir yargılamadır. Zira bir taraf -iddiaları yetersiz; hatta asılsız olsa da- sûreyi kabul ederken, öteki taraf bunu inkâr etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, söz konusu sûrenin kadınlara öğretilmesini yasakladığına dair bir rivayeti (varsa şayet), doğrudan Hâkim'in *el-Mustedrek*'inden verme yerine, bunu Zerkeşî'den olduğu gibi alıp nakletmeyi de,¹⁵ araştırmacılık ruhuyla bağdaşmayan bir "hazırcılık" olarak görüyoruz.

3. ÜSLÛP BÜTÜNLÜĞÜNÜN İHLÂLE UĞRAMASI

Kur'ân'ın gerçek anlamda bir "söz (kelâm)" oluşuna dair serdedilen bir bahiste alıntılara fazlaca yer verildiği için, yazarın kendi öz üslûbu zedelenmekte ve bu yüzden kitap âdeta farklı kişiler tarafından kaleme alınmış hissini vermektedir. Bu arada konunun doğal seyirinden sapılıp, doğru; ancak bütüncül olmayan zait bilgilere yer verildiğini görmekteyiz.¹⁶

4. KUR'ÂN ÜSLÛBUyla İLGİLİ TÜMELCİ YAKLAŞIM YANILGISI

Kur'ân'da, diğer edebî eserlerde yer aldığı şekliyle bir "üslûp bütünlüğü"nü, sistematik bir kompozisyon yapılanmasının aranmaması gerektiği noktasında yazarın naklettiği bilgi ve tespitlerin¹⁷ çok yerinde olduğunu itiraf etmekle beraber, bunun

¹² A.g.e., s. 10.

¹³ Mâlik b. Nebî, *Kur'ân Mucizesi*, çev. Ergun Göze, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1969, s. 141-176.

¹⁴ A.g.e., s. 45.

¹⁵ A.y.

¹⁶ Bk. a.g.e., s. 11-17.

¹⁷ A.g.e., s. 17-19, 27.

Kur'ân'ın tamamına teşmil edilemeyeceği kanaatini taşıyoruz. Şöyle ki, insan ürünü olan edebî yapıtlarda, sınırlılığın bir izdüşümü olacak şekilde *giriş-gelişme-sonuç* üçlü sistemini esas alan kompozisyon tarzının,¹⁸ sınırlılıktan münezzehten olan *Müteâl* varlığın üslûp serbestiliği ile bire bir örtüşmemesi hususu, Kur'ân'ın genel edebî yapısını yansıtmakla birlikte, zaman zaman bu genel karakteristiğın aşıldığına da şahit olmaktadır ki, esasen bunu da o üslûp serbestiliğinin bir tecellisi olarak algılamak gerektiği kanaatindeyiz. Bunun en tipik örneği Yûsuf sûresidir. Bu sûrede baştan sona *kompozisyonvârî* bir anlatım tarzı benimsenmiş olup, kıssanın naklinde en ufak bir kronolojik sapmaya bile mahal verilmeyecek şekilde, önce Hz. Yûsuf'un gördüğü rüya ile *giriş* yapılmış, bunun ardından kısıncı kardeşlerin komploları, çocuğın kervan tarafından bulunup Mısır'a götürülüşü ve Mısır'da yaşananlar *gelişme* bölümünde işlenmiş, nihayet Ken'ân diyarı ile Mısır arasındaki irtibat süreci ve en başta görülen rüyanın tecelli safhasını tablolaştırarak reverans ve kabul sahnelerinin *sonuç* olarak sunulmasıyla olay noktalanmıştır. Bu sûrede gerçekten beşerî yapıtlara taş çıkartacak mükemmeliyette bir kompozisyon örneği sergilendiğine şahit olmaktadır. Bilindiği gibi edebî kompozisyon yazımlarında, *sonuç* kısmının, *giriş* kısmına uygun bir tarzda işlenip bitirilmesi önemli bir ilkedir. Örnek sûrede bu ilkeye harfiyen uyulmuş olup:

“Bir zamanlar Yûsuf babasına: “Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldızla güneş ve ayı gördüm; gördüm ki onlar bana secde ediyorlardı” demişti.”¹⁹ âyetiyle giriş konusu yapılan rüya:

“Ana babasını tahtın üzerine çıkardı. Hepsi Yûsuf'a saygı ile eğildiler. Yûsuf dedi ki: “Babacığım! İşte bu, daha önce gördüğüm rüyanın yorumudur. Rabbim onu gerçekleştirdi...”²⁰ âyetiyle tahakkuk ve tecellisini bulmakta ve böylece sonuç bölümü de belirlenmiş olmaktadır.

Üslûp bütünlüğü bazen kısa bir âyette dahi; hem de en sanatkârâne şekilde gerçekleşmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğın:

“Lâ tudrikuhu'l-ebşâru ve huve yudriku'l-ebşâra ve huve'l-latîfu'l-habîr (Gözler O'nu göremez; halbuki O, gözleri görür. O, Latîf'dir, Habîr'dir).”²¹ âyetinde, Bedî' ilminin hem lâfız hem mana güzelliklerinden biri olup, tenâsub, tevfiq, îtilâf ve telfîq diye de adlandırılan murâ'âtü'n- nazîr (Benzer olanı gözetme)²² sanatının, teşâbuhu'l-atrâf (Uçların benzeşim arz etmesi) türünden bedî' bir söz güzelliğine yer verilmiş ve belâgat literatüründe “sözün, mana itibariyle başlangıca uygun düşecek şekilde son bulması” anlamına gelen bu tabir doğrultusunda Cenabı Hakkın Latîf ismiyle “Gözler O'nu göremez” kısmı; Habîr ismiyle de “O, gözleri görür” kısmı arasında tenasüp gözetilmiştir. Burada “latîf olma”, gözle görülmeyene, “haberdar olma” ise, herhangi bir şeyi idrak edene uygun düşmektedir. Zira Cenabı Hakkın Latîf isminin etimolojik kökeninde -bir görüşe göre “şeffaflık, incelik” manasına gelen- letâfet mastarı yer al-

¹⁸ Plânlı bir kompozisyona dair geniş bilgi için bk. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, V, 389-391, “Kompozisyon” md.

¹⁹ Yûsuf 12, 4.

²⁰ Yûsuf 12, 100.

²¹ En'âm 6, 103.

²² Tezat oluşturmaksızın, herhangi bir şeyle ona uygun düşen vasfı söz ortamında bir araya getirmektir. Kazvîni, Muhammed b. Abdîrahmân el-Hatîbî, *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, nşr. M. Abdulmun'im Hafâcî, Beyrut 1414/1993, VI, 19.

maktadır ki, bu da (gözle görülebilir cisimlerin ortak vasfı olan) kesâfetin karşıtı olmaktadır. Habîr ism-i şerîfinin alâkası zaten açıktır. Zira herhangi bir şeyi görüp idrak eden, aynı zamanda o şeyden haberdar olan ve onu bilendir.²³

Zemahşerî'nin konuyla ilgili yorumuna göre Cenabı Hak "latîf" varlık olması sebebiyle gözlerden saklı ve gizlidir. *Habîr* olması hasebiyle de, her şeffâf olandan haberdardır; dolayısıyla gözleri görür; gözler O'nun görmesinden gizlenemez.²⁴

Bu âyetin belâgat yapısıyla ilgili sunduğumuz bilgi ışığında, âyetin iki ucu arasında ciddi bir *sebep-sonuç* ilişkisinin mevcut olduğu dikkat çekmektedir.

Yine Bedî' ilminin lâfız ve mana güzelliklerini yansıtan söz sanatlarından biri olarak, pek çok âyette *leff u neşr u muretteb*²⁵ sanatına yer verilmek sûretiyle, "üslûp bütünlüğü" adına harika örnekler sergilendiğine şahit olmaktayız. Örneğin:

"Rahmetinden ötürü Allah, geceyi ve gündüzü yarattı ki geceyin dinlenesiniz, (gündüzün de) O'nun fazl u kereminden (rızkınızı) arayasınız ve şükredesiniz"²⁶ âyetinde, önce "gece" ve "gündüz" zikredilip, bunun ardından her birinin özellik ve işlevliği ("gece"nin istirahat, "gündüz"ünse maişet tedariki için miyar kılındığı hususu) tertip sırasına göre belirtilmiştir.²⁷

Bedî' dalının konuları arasında yer alan bu söz sanatına *tefsîr* adını veren Ebû Hayyân'a göre *tefsîr*, önce bir şeylerin zikredilip, daha sonra bunların, kendilerine uygun düşen bir vasıfla açıklanmasıdır ki, buna göre âyette gece ve gündüzün her birinin yaratılış illeti tespit edilmiş olmaktadır.²⁸

Yine Bedî' dalının sanat türlerinden biri olarak *el-cem' maa't-tefrîk ve't-taksîm*²⁹ adı altında yapılan diğer bir üslûp bütünlüğünün bazı âyetlerde harika biçimde gerçekleştiğini görüyoruz. Örneğin:

"O gün geldiğinde Allah'ın izni olmadan hiçbir kimse konuşamaz. Onların bir kısmı bedbaht, bir kısmı da bahtiyardılar. Bedbaht olanlar cehennemdedirler; orada öyle feci soluyuşları vardır ki (sorma gitsin)! Onlar, gökler ve yer durdukça orada ebedî kalacaklardır. Ancak Rabbinin dilemesi başka. Şüphesiz Rabbin istediğini yapandır.

Bahtiyar olanlara gelince; onlar da gökler ve yer durdukça, içinde ebedî kalmak üzere cennettedirler. Ancak Rabbinin dilemesi başka. Bu bitmez tükenmez bir lütuf-

²³ Kazvîni, *a.g.e.*, VI, 21-22; a.mlf., *Telhîsu'l-Miftâh*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul, ts., s. 138; Tîbî, Şerefuddîn Huseyn b. Muhammed, *et-Tibyân fî'İlmi'l-Ma'ânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân*, nşr. Hâdî 'Atiyye Mataru'l-Hilâlî, Beyrut 1407/1987, s. 353, 354; Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs*, Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmira, İstanbul 1260 h., s. 380; a.mlf., *Muhtasaru'l-Ma'ânî*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul, ts., s. 389-390.

²⁴ Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Harezmi, *el-Keşşâf*, II, 41-42.

²⁵ İki veya daha fazla sayıda olanları, önce icmalî olarak bir arada zikredip (*leff*), sonra bunları tertip sırasını gözeterek biçimde, tafsilî olarak anlatmaktır (*neşr*). Kazvîni, *a.g.e.*, s. 141; Taftâzânî, *Muhtasaru'l-Ma'ânî*, s. 397.

²⁶ Kasas 28, 73.

²⁷ Taftâzânî, *Muhtasar*, s. 397.

²⁸ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusi, *el-Bahru'l-Muhît*, nşr. Abdullâh M. Sâlih Râşid, Riyad, ts., VII, 130.

²⁹ Birkaç şeyi önce bir hüküm altında birleştirip daha sonra farklı biçimde kategorize ederek, bunların arasındaki zıtlığın ortaya konması ve nihayet her birine münasip düşen vasfın bunlara izafe edilmesidir. Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, nşr. Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1356/1937, s. 201.

tur"³⁰ âyetlerinde önce “..hiçbir kimse (nefis)..” denirken, bütün bir mahşer halkından bahsedilmesi yönüyle cem, bunun hemen ardından mahşer halkının “bedbahtlar” ve “bahtiyarlar” diye iki ayrı sınıf halinde kategorize edilmesiyle tefrîk ve nihayet her iki sınıfın ahiretteki konumları (bedbahtların cehennemlik, bahtiyar olanlarınsa cennetlik oluşu) genişçe ortaya konmak sûretiyle taksîm yapılmıştır.³¹

5. KUR’ÂN’IN ÜSLÛP YAPISIYLA İLGİLİ TESPİTİN NET OLMAYIŞI

Söz konusu kitapta, Kur’ân’daki hâkim üslûp tarzının “Allah-merkezli (theocentric³²)” olduğu ifade edilmektedir.³³ Bu tespit bir bakıma muğlak düşmüştür. Şöyle ki, Kur’ân’ın, *ilâhî kelâm* olması yönüyle; yani “konuşan, anlatan” noktasındaki varlığıyla gerçek sahibi Allah olduğu için, onda yer alan ve kendine özgü kokusuyla diğer tüm kelâm türlerinden ayrılan üslûbunun sahibi de tabî ki Allah’tır; ancak, bu “hitap eden” yönünden böyledir. “Hitap edilen” yönünden ise, Kur’ân’ın benimsediği üslûp tarzı “insan-merkezli” olarak tecelli etmektedir. Başka bir deyimle, “hitap eden” Allah’tır; ama “hitap üslûbu” beşerîdir. Ne var ki, bu üslûp “ilâhî kelâm” ambalajı içerisinde sunulmuş olmaktadır. Bunu biraz açacak olursak diyebiliriz ki, Allah kullarına hitap ederken, bunu onların seviyesinden ve onların bilinen konuşma ölçü ve üslûpları üzerinden gerçekleştirmiş olmaktadır. Kur’ân’da yer alan teşbihler, istiareler, mecazlar, temsîlî anlatımlar, övgüler, yergiler; velhasıl, anlatım üslûbunun tüm öğeleri, “aşkın olan”ın (Müteâl), sonlu olan şu âlemin içerisinden seçip sunmuş olduğu kelâm motifleri olup, bütün bunları *tenezzülât-ı ilâhî* olarak algılayabiliriz. Aksi takdirde Cenabı Hakkın, kendi zâtı gibi sonsuz ve kudret yüklü olan o söz enerjisi karşısında durup dayanabilmek, hiçbir sonlu için müyesser olmayacaktı. Nitekim:

“(Ey Muhammed!) Biz o Kur’ân’ı, sırf, onunla Allah bilincine sahip olanları müjdeleyesin, inat eden bir topluluğu da uyarasın diye, senin dilinle (indirip okutmak sûretiyle) kolaylaştırdık”³⁴;

“(Ey Muhammed!) Biz o Kur’ân’ı senin dilinle (indirip) kolaylaştırdık ki, düşünüp öğüt alsınlar”³⁵;

“Andolsun biz, Kur’ân’ı düşünüp öğüt alınsın diye kolay kıldık...”³⁶ âyetleri bu gerçeğe işaret ediyor gibidir.

Bu konuya dair görüşümüzü ispatlama sadedinde tek bir âyeti delil olarak sunmakla yetineceğiz:

“Ve’mraetuhû hammâlete’l-hatab: Ve karısı olacak o odun hamalı da (ateşe girecektir!)”³⁷

Bu âyeti cumhur “*hammâletü...*”; Âsım “*hammâlete...*” şeklinde okumuştur.³⁸

³⁰ Hûd 11, 105-108.

³¹ Kazvîni, *el-Îzâh*, VI, 51; Taftâzânî, *Muhtasar*, s. 401-402.

³² Tabirde yazım hatası var. Doğrusu “theo-centric”dir.

³³ *A.g.e.*, s. 11.

³⁴ Meryem 19, 97.

³⁵ Duhân 44, 58.

³⁶ Kamer 54, 17.

³⁷ Tebbet 111, 4.

³⁸ İbn Mucâhid, Ebû Bekr Ahmed, *Kiâbu’s-Seb’a fi’l-Kirâât*, ngr. Şevkî Dayf, Kahire, ts., s. 700.

Âsım'ın kıraatiyle ilgili yorumlar içerisinde en fazla öne çıkanı, bu okuyuşun "yergi (zem)" anlamı ifade ettiği şeklindeki değerlendirme olup, buna göre âyette yerilen odun taşıyıcı kadın³⁹ küfürlenmektedir.⁴⁰ Hattâ birçok Kur'ân bilimcisi, Âsım'ın kıraatini sırf "yergi"ye tahsis edip, diğer vecihlere hiç değinmemişlerdir.⁴¹ Zemahşerî de -tabir caizse-: "Ben bu kıraate bitiyorum!" demek sûretiyle tercihini, Âsım'ın sövgü ifade eden kıraatinden yana koymaktadır.⁴²

Âsım'ın kıraatiyle ilgili aktardığımız bu özlü yorum genelde bir tek kapıya çıkmaktadır ki, o da, Ebû Leheb'in karısının küfürlenmesi olayıdır. Bilindiği üzere *küfretme, sövme*, kullara özgü bir eylem olup, Cenabı Hak bundan münezzehtir. Konunun temelinde yatan gerçek, Cenabı Hakkın kelâmının bu noktada beşerî bir üslûp mecra-sında cereyan etmiş olmasıdır. Zira ilâhî hikmet, söz konusu kadının, fazihalarına eş değer bir şekilde küfürlenmesini gerektiriyordu. Bunun tek yolu ise beşerî üslûbun devreye sokulmasıdır.

Sonuç olarak denebilir ki, Cenabı Hak Kur'ân'da kullarına kendi dilleriyle hitap etmektedir. Tıpkı bebek yaştaki çocuklarını severken, onların çocuksu dilleriyle konuşan ana-babalar gibi.

6. KUR'ÂN'DA YER ALAN TEKRARLARLA İLGİLİ TEKÇİ YAKLAŞIM

Kur'ân'da yer alan tekrar kavramının çözümlenmesiyle ilgili eski kuşak tarafından ortaya konan i'câz merkezli mütâlâaların reddi noktasında yazarın benimsediği tek argüman, Kur'ân'ın "yazılı metin" yerine "sözlü metin" olarak algılanması gerektiği şeklinde tebellür etmektedir.⁴³

Kur'ân'ın gerçekte sırf "yazılı metin" olarak mı veya sırf "sözlü metin" olarak mı, ya da her ikisi bağlamında mı algılanması gerektiği noktasında şimdiye dek ortaya konmuş dört başı mamur bir yöntemin mevcut olup olmadığını şahsen bilemediğimiz için, bu konuda kesin görüş belirtme taraftarı değiliz; ancak, konu hakkında suskun kalınmasının da yakışık almayacağı açıktır. Önemli olanın, Kur'ân hakkında tüm yazılıp söylenenlerin, onun evrenselliğini ortaya koyacak yönde tebellür etmesi gerektiği hususu olup, bu noktada hiçbir Kur'ân ehlinin itirazı olmayacağını düşünüyoruz. Yeter ki lisânımızdan ve kalemimizden damlayanlar Kur'ân'ın ruhuyla bağdaşır olsun. Gücü elverdiği ölçüde Kur'ân'a hizmet eden her ferdin alkışlanması gerekir. O meydana yazarın da Kur'ân'a hizmet etmekten başka bir niyet taşımadığı pekâlâ bilinmektedir. Fakat şu da çok iyi bilinmektedir ki müspet niyet, amaçlanan hedefe ulaşmada bazen tek başına yeterli olamamaktadır. Burada "olmazsa olmaz" kabilinden esaslı bir

³⁹ Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemîl. Bu kadın taşıdığı dikenli çalılar, Hz. Peygamber'in geçeceği yollara bırakırdı. Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Es-Serî, *Ma'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî, Beyrut 1408/1988, V, 376; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 297.

⁴⁰ Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân, *el-Kitâb*, Bulak, Mısır 1316/1898, I, 252; Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Ma'âni'l-Kur'ân*, Beyrut 1980, III, 298; Zemahşerî, *a.g.e., a.y.*

⁴¹ Bk. Ebû Ubeyde, Ma'mer b. El-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, nşr. M. Fuâd Sezgin, Beyrut 1401/1981, II, 315; Zeccâc, *a.g.e., V*, 375; İbn Şukayr, Ebû Bekr Ahmed el-Bağdâdî, *el-Muhallâ (Vucûhu'n-Nasb)*, nşr. Fâiz Fâris, Beyrut 1408/1987, s. 36; İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed, *el-Hucce fî'l-Kurrâti's-Seb'*, nşr. Abdul'âl Sâlim Mukrem, Beyrut 1417/1996, s. 377; Ebû Alî el-Fârisî, el-Hasen b. Abdulgaffâr, *el-Hucce li'l-Kurrâti's-Seb'a*, nşr. Bedruddîn Kahveci v.dğr., Beyrut 1404/1984, VI, 452; Zemahşerî, *a.g.e., a.y.*

⁴² Zemahşerî, *a.g.e., a.y.*

⁴³ Öztürk, *a.g.e., s. 26, 27, 28, 48.*

ölçüt daha vardır ki o da, iyi niyet altında ortaya konanların, amacı gerçekleştirebilecek kalitede olması ve reel âlemin verileriyle ters düşmemesi gereğidir.

Konuya dönecek olursak; bir kere Kur'ân'ın anlaşılmasıyla ilgili "yazılı metin" ve "sözlü metin" adı altında öngörülen ikili bir tasnifin yapay olduğu kanaatindeyiz. Zira Kur'ân'ın gerçekte bir "sözlü metin" olduğu hususu, zaten pek çok âyetle ortaya konmaktadır. Örneğin:

"*Elif, Lâm, Râ. Bunlar hikmet dolu Kitâb'ın âyetleridir*"⁴⁴ denirken, burada Kur'ân âyetlerinin "hikmet" içerikli olduğu vurgulanmaktadır. Bilindiği gibi "hikmet" kavramı sözle vücut bulan ve onunla gelişen bir değerdir. Nitekim:

"(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır..."⁴⁵ âyeti bu gerçeği ortaya koymaktadır.

"*Şüphesiz o zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik biz!*"⁴⁶ Bu âyette Kur'ân'ın bilinen isimlerinden biri olan "zikir" kavramı zikredilmektedir. *Zikir* "öğüt" anlamına gelip, bu da sözle gerçekleşir.

"*Âlemlere bir uyarıcı olsun diye kuluna Furkân'ı indirenin şanı yücedir.*"⁴⁷ Bu âyette de yine Kur'ân'ın meşhur isimlerinden birisine; *Furkân'a* yer verilmiştir. Bu lâfız, "iki şey arasındaki farkı teşhis etme" anlamındaki *fark* kökünden türeme olup, "hak ile bâtılı birbirinden ayıran" anlamında, Kur'ân'a tahsis edilmiş bir unvandır. "Ayırt etme" işininse evveleminde sözlü bir eylem olduğu bilinmektedir.

"Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bıkmadan tekrar tekrar okunan bir kitap olarak indirdi..."⁴⁸ Âyette Kur'ân'ın hakkıyla ve kemaliyle bir söz olduğu açıkça belirtilmektedir.

"O Muhammed arzusuna göre konuşmaz. O (Kur'ân adına telâffuz ettiği şeyler), kendisine vahyedilenden başkası değildir."⁴⁹ Âyette anlatılanın Hz. Peygamber'in vahiy adına; Kur'ân adına telâffuz ettiği şeyler olduğu çok açıktır. Zira Mekkelilerin onun kendi öz, beşerî sözlerine ait hiçbir itirazları yoktu; fakat o, vahiy adına konuşmaya başlayınca kızıl kıyametler kopuyordu. Dolayısıyla âyette yer alan "ve mâ-yantıqu" kısmı, Kur'ân'ın nutkolunan; telâffuz edilen bir söz olduğunu ortaya koymaktadır.

"*İşte kitabımız; yüzünüze karşı gerçeği söylüyor...*"⁵⁰ Bir yoruma göre bu âyette söylenilen "kitap"tan maksat, -içlerinde Kur'ân'ın da yer aldığı şekliyle- peygamberlerin lisânı üzere indirilmiş tüm semavî kitaplar olup, ne tür bir amelin ne tür bir sonuç doğuracağını haber verme noktasında, indirilen semavî kitaplarla (kitâbu'l-*inzâl*), amel defterleri (kitâbu'l-a'mâl) arasındaki mevcut mutâbakatın keyfiyetinden bahsedilmektedir.⁵¹ Yine bu âyette de yer alan "*yantıqu*" kısmı, tüm semavî kitapların gerçekte birer "sözlü metin" olduğunu ifade etmektedir.

⁴⁴ Yûnus 10, 1.

⁴⁵ Nahl 16, 125.

⁴⁶ Hicr 15, 9.

⁴⁷ Furkân 25, 1.

⁴⁸ Zümer 39, 23.

⁴⁹ Necm 53, 3-4.

⁵⁰ Câsiye 45, 29.

⁵¹ Bikâ'î, Ebu'l-Hasen Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer, *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Ây ve's-Suwer*, nşr. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî, Beyrut 1415/1995, VII, 108.

Ayrıca değişik âyetlerde Kur'ân'dan "kelâmullâh" diye bahsedilmesi de⁵² onun gerçek bir söz olduğunu ortaya koymaktadır. Ne var ki, bu ve benzeri âyetlerin tümünde yer alan "sözlü metin", tarihin belgelendirdiği şekliyle yazıya geçirilmiş; yani zapturapt altına alınmış olması yönüyle bir tür "yazılı metin" olarak da karşımıza çıkmaktadır. Neticede "yazılı metin" denilen şey, aynı "sözlü metin" in sayfalarda koruma altına alınmış şekliinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, değişik zaman ve pozisyonlarda, ihtiyaca binaen değişik hitap tarzları geliştirmek sûretiyle muhataplarına seslenen Kur'ân'ın o dinamik sözsel yapısı, yazılı belge haline getirilmekle mutasyona mı uğramış oluyor? Kur'ân'ı, -yazarın iddia ettiği gibi- çağdaş insanın okuma alışkanlıkları göz önünde tutularak, masa başında telif edilmiş bir kitap gibi algılama⁵³ temayülü gösterecek bir iz'an ve insaf sahibi var mıdır? Bir Zerkeşi, bir Süyûtî, Kur'ân'ın nâzil olduğu o canlı *hitap* ve *nida* ortamını bilmeyecek kadar düşünce yoksunu kişiler miydi? Şu halde eski kuşağın, Kur'ân'da yer alan tekrarların mantığını izah noktasında Kur'ân'ı "yazılı metin" olarak algıladıkları ve bu yüzden hata ettikleri şeklindeki yorumlara katılmadığımızı belirtmek isteriz. Kaldı ki yazarın, Kur'ân'ı "kuru tekrar" anlayışından tenzih etme ve böylece onu, *nüzûl* sebebini hazırlayan tarihî hâdiselerin ve psişik oluşumların arz ettiği değişkenliği esas alması sonucu bir tür "üslûpta adaptasyon" prensibini benimseyen bir Kitap olarak görme amacına yönelik, "sözlü metin" argümanına sarılması, kanaatimizce problemin çözümü için yeterli gözükmediği gibi, bir başka problemi de beraberinde getirmektedir ki, o da, böyle bir iddia ile yola çıkanın, kıssaların, değişik anlatım üslûplarını öngörecektir şekilde tekrarlanmasını gerektiren *nüzûl* ortamlarının tümünü tarihî verilerle tespit edip ortaya koyması gerektiği hususudur. Böyle bir şeyinse -vuku bulup bulmadığı bir yana- istenildiği şekilde başarılabilmesi imkânı hemen hemen yok gibidir. Oysa kısa tekrarları bir gerçek olarak ortada durmaktadır. Hem, Kur'ân için "monoton tekrar" yakıştırmasında bulunacak art zihniyetli birilerine "yazılı metin" anlayışı ne tür bir malzeme sunuyorsa, "sözlü metin" anlayışı da kanaatimizce bunun bir benzerini sunacaktır. Sözelimi, Hz. *Mûsâ-Firavun* kıssasını konu alan -örneğin- A'râf sûresinin nâzil olduğu tarihî ortamda hazır bulunan *insanla*, yine aynı kıssanın anlatıldığı -sözelimi- Yûnus sûresinin *nüzûl* ortamını idrak eden *insanın* ruh ve kafa yapısı arasında ne gibi bir köklü değişim gerçekleşmiştir de, buna bağlı olarak aynı kıssanın iki farklı anlatım üslûbuyla sunulması zarureti hâsıl olmuştur? Üstelik, aynı kıssa değişik lâfız varyantlarıyla farklı ortamlarda sunulurken, bazen bir ortamda yer verilen çok önemli pasajların bir diğer ortamda hiç yer almadığına şahit olmaktayız. Örneğin, aynı *Mûsâ-Firavun* kıssasının Yûnus sûresindeki varyantında yer alan şu:

"...Nihayet boğulmak üzereyken (Firavun): "İsrailoğullarının inandığı Tanrı'dan başka tanrı olmadığına ben de iman ettim. Ben de Müslümanlardanım" dedi. Şimdi mi?... Oysa daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun! Biz de bugün bedenini, arkandan geleceklere ibret olman için (cansız olarak) kurtaracağız. Çünkü insanlardan birçoğu âyetlerimizden gerçekten habersizdir"⁵⁴ âyetleri başka bir sûrede yer

⁵² Bakara 2, 75; Tevbe 9, 6; Fetih 48, 15.

⁵³ Öztürk, *a.g.e.*, s. 27, 28, 46, 47.

⁵⁴ Yûnus 10, 90-92.

almamaktadır. Koca bir ömrü Allah ile zıtlaşma üzerine kurgulayıp, çevresindeki bir sürü zavallıyı da aynı minval üzere azdıran azılı bir inkârcı zâlimin uğradığı akıbeti ve ne tür bir psikolojik tezat içerisinde bocaladığını sahneye koyan bu önemli pasajların sadece bir tek nüzûl ortamında yer alıp, başka bir ortamda bunlara hiç değinilmemesi, muhatap kitleler arasında gözetilmesi gereken “yararlandırma” ilkesiyle bağdaşmayacak; dolayısıyla böyle bir durum, alternatifsiz “sözlü metin” argümanı için istenmeyen bir sonuç doğuracaktır. Yine -örneğin-:

- Firavun dedi: “Âlemlerin Rabbi dediğin de nedir?”

- Mûsâ cevap verdi: “O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir. Eğer gerçekten inanırsanız bu böyledir.”

- Firavun, etrafındakilere (alaycı bir tavırla) dedi: “İşitiyor musunuz?”

- Mûsâ cevap verdi: “O, sizin de, geçmiş atalarınızın da Rabbidir.”

- Firavun dedi: “Bu size gönderilen peygamberiniz gerçekten bir deli!”

- Mûsâ cevap verdi: “O, doğunun da batının da ve ikisi arasındaki her şeyin de Rabbidir. Eğer aklınızı çalıştırıyorsanız bu böyledir.”⁵⁵ âyetlerinde sunulduğu şekliyle, Hz. Mûsâ ile Firavun arasında geçen bu diyalog, aynıyla bir başka sûrede yer almamaktadır. Oysa bu pasajlar, bir başına Hz. Mûsâ’nın, evrenin tek sahibini alay konusu edinen köpür köpür bir Firavun karşısında vermiş olduğu tevhit mücadelesinin tarihî belgesi olup, bu dekoratif sahneyi sinesinde barındıran sebep-i nüzûl ortamının görgü tanıkları, -“sözlü metin” ölçütü doğrultusunda- aynı kıssanın sunulduğu, fakat mezkûr pasajların yer almadığı diğer sebep-i nüzûl ortamının muhataplarına nazaran çok şanslı kimseler olacaklardır.

Öte yandan “sözlü metin” anlayışıyla, “masa başında telif edilmiş kitap” yaftasından münezzeh bir “yazılı metin” anlayışı arasında sanıldığı kadar fazla bir fark olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim:

“Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt... gelmiştir”⁵⁶ âyetinde yer aldığı şekliyle Kur’ân’ın sıfatlarından biri olan *mev’ıza* tabiri, “öğüt” anlamına gelmekte olup, tamamen şifahî kaynaklı olan bu değer, Kur’ân için “sözlü metin” argümanını gündeme getirirken:

“Mûsâ için, levhalarda⁵⁷ her şeye dair bir öğüt ve her şeyin bir açıklamasını yazdık...”⁵⁸ âyetinde aynı tabir, Tevrat için “yazılı metin” argümanına dönüşmüş olmaktadır.

Konuyla ilgili bir başka olumsuzluksa, Kur’ân’da yer alan kıssa tekrarlarının, “yazılı metin” anlayışının bir ürünü olarak i’câz merkezli yorumlarla çözümlenmesi çabasının, yazar tarafından genelde Sünnî ekole mensup ilim adamlarına mal edilmesi teşebbüsüdür.⁵⁹ Oysa “kıssa tekrarı” meselesinin, -bir cihetten- “i’câz” kavramıyla çözüme kavuşturulması çabasının ilk mimarları Mu’tezile ekolüne mensup kişiler olup, Rummânî bunun tipik örneğidir. Kur’ân’ın belâgat ve i’câz yapısını keşfe yönelik çok

⁵⁵ Şu’arâ 26, 23-28.

⁵⁶ Yûnus 10, 57.

⁵⁷ Bu levhalar ve üzerlerinde yazılı bulunan kanunlar hakkında bk. *Çıkış*, 20: 1-22 vd.; 24: 12; 31: 18; 32: 15-19; 34: 1-29; *Tesniye*, 4: 13; 9: 9-11, 15-17; 10: 1-5.

⁵⁸ A’râf 7, 145.

⁵⁹ Bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 25-26, 31, 39-40, 42, 44-45.

değerli hizmetleri bulunan bu değerli ilim adamının konuyla ilgili tespitine göre Örneğin, Hz. Mûsâ kıssasının *A'râf*, *Tâ Hâ*, *Şu'arâ* vb. sûrelerde tekrarlanmasının bazı hikmetleri bulunmakta olup,⁶⁰ bunlardan biri de mucize hakkındaki şüphenin bertaraf edilmesidir. Şöyle ki, nesnelere:

a) Mümkünler Kategorisinde Yer Almayanlar;

b) *Mümkünler Kategorisinde Yer Alanlar* diye iki kısma ayrılmaktadır. İlki, muarazaya kapalı olup, 25'in karekökü için 5, 100'ün karekökü içinse 10 rakamından başka bir rakamın mevcut olmaması; yine iki miktar için: "Bunlardan biri diğerinden ya fazladır ya noksandır ya da biri diğerine eşittir" şeklindeki üçlü taksimin dışında başka bir taksimin bulunmaması buna örnektir. Şimdi biri kalkıp da: "5'in dışında, kendisiyle çarpımı 25 ve 10'un dışında, kendisiyle çarpımı 100 edecek başka bir karekök getirin!" diyerek; yine miktarlarla ilgili söz konusu üçlü taksim hakkında biri çıkıp: "Miktarların dışında kalanlar (ölçümlenemeyenler) için, bunun gibi bir taksim ortaya koyun!" diyerek meydan okusa, bizim cevabımız şu olur: "Bu dediğin şeyin bağlayıcı bir yanı yoktur; zira bu, "mümkünler kategorisi"ne dahil değildir." Halbuki Kur'an'ın en yüksek belâgat mertebesinde yer alması böyle değildir. Zira -sözgelimi- *Âl-i İmrân* ve *Mâide* sûrelerini getirmeye kadir olan, *En'âm* sûresini de getirmeye kâdir olanın ta kendisidir ki, O da şanı yüce olan Allah'tır.⁶¹

Rummânî'nin bu son derece özgün ve bilimsel yorumları, yazarın eleştirdiği İbn Fâris ve Bâkîllânî gibi Kur'an bilimcilerinin, "kıssa tekrarı" olayını "mucizelik" kavramıyla çözümlene çabalarının⁶² benzer -fakat daha şık ve orijinal- bir varyantını ortaya koymaktadır. Binaenaleyh, Kur'an içcâzına dair serdedilen her sözü getirip, "yazılı metin" anafonda boğmaya kalkışmak, izahı gayr-i kabil bir saplantı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Konuyla ilgili bir başka tutarsızlıksa, *kıssa tekrarı* ile *âyet tekrarı* kavramlarının aynı kategoriye konmuş olmasıdır.⁶³ Böyle bir yöntem, konu sistematüğini zedelemenin yanı sıra, bilimsel verilere de ters düşmektedir. Zira bu girişimde *âyet tekrarı*nın, "mana boyutlu" olmanın yanı sıra "lâfız boyutlu" olma gibi bir diğer mühim yönünün de mevcut oluşu gerçeği göz ardı edilmiştir ki, o da Kur'an'ın, nazım güzelliğine meftuniyet gibi bir zaafı bulunan Mekkelilere zaman zaman şiirsel üslûpla seslenmiş olmasıdır. Bilindiği üzere lâfız ve söz tekrarı, şiir için vazgeçilemez bir esas olup, bunu bilhassa *Câhiliye* devrinin biricik "sözlü edebiyat" türü olan Arap şiirinde müşahede etmekteyiz. Keza bizim Türk şiirimizde de çok zengin söz tekrarları bulunmakta olup, Fikret ve Âkîf'in şiirleri bunun en güzide örnekleriyle doludur. Yine çok iyi bilinen bir husustur ki, gerek kelime gerek cümle tekrarı, içerisinde yer aldığı şiire eşsiz bir müzikal armoni zenginliği katmaktadır. Nitekim *Kamer*, *Rahmân*, *Muddessir* ve *Murselât* gibi, kelime ve âyet tekrarına çokça yer verilen ve genelde kısa âyetlerden oluşmuş

⁶⁰ En yüksek mertebenin altına düşmeyecek derecede belâgatta tasarruf, ibret ve öğütün zihinlere iyice yerleştirilmesi vb. Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *en-Nuket fi İcâzi'l-Kur'an* ("Selâsu Resâil" içerisinde), nşr. M. Halefullâh-M. Zağlûl Sellâm, Mısır 1387/1968, s. 102.

⁶¹ Rummânî, *a.g.e.*, s. 101-102.

⁶² Bk. İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî fi Fikhi'l-Luga*, nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut 1414/1993, s. 214; Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *İcâzu'l-Kur'an*, nşr. M. Şerif Sukker, Beyrut 1411/1990, s. 105-106, 250-251.

⁶³ Bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 44-47.

formuyla çok zengin bir seci yapısı oluşturan sûrelerin tümü, sözlü edebiyatın revaç bulduğu, panayırlar ülkesi Mekke’de inmiştir. Şu halde insanın his dünyası da fikir dünyası gibi gözetilmesi gereken mühim bir değer olduğu için, Kur’ânî tekrarların tümünü bilimselliğe odak kılmanın kısmî bir monotonluk oluşturacağı kaçınılmazdır. Zira Kur’ân ölçülü bir şekilde hem zihne hem hisse hitap eden bir Kitaptır.

“Kıssa tekrarı” meselesinin çözümlenmesiyle ilgili “sözlü metin” argümanının alternatif kabul etmeyen bir yöntem olarak sunulması yerine, başka argümanların da hesaba katılması, hem sorunun çözüme kavuşturulması hem de inandırıcılık yönünden daha isabetli olacaktır. Örneğin, *Mûsâ-Firavun* kıssasının bazı sûrelerde tekrarlanması meselesinin ele alınışında, *Asr-ı saâdet* ortamının yanı sıra, Hz. Mûsâ ve Firavun döneminin tarihsel motiflerinden de yararlanabilmenin ne mahzuru vardır? Sözgelimi, bu kıssanın benzer ve farklı unsurlar içerecek şekilde değişik sûrelerde tekrarlanışını, “nüzüül ortamı” dışında, esas olayın cereyan ettiği “tarihî sahne”ye taşıyarak izah etme imkânımız yok mudur? Demek istediğimiz şu ki, olayın gerçekleştiği tarih sahnesinin baş kahramanları tarafından değişik ortamlarda değişik davranış biçimleri sergilenmiş olması, kıssa tekrarını hazırlayan faktörlerden biri olabilir. Örneğin:

“Qâlû ercih ve ahâhu ve arsil fi’l-medâini hâşirîn. Ye’tûke bi kulli sâhîrin ‘alîm (Dediler ki: “Mûsâ’yı da kardeşini de alıkoy; şehirlere toplayıcı memurlar yolla da, bütün bilgiç sihirbazları sana getirsinler!”)⁶⁴ âyetiyle:

“Qâlû ercih ve ahâhu ve b’as fi’l-medâini hâşirîn. Ye’tûke bi kulli sahhârin ‘alîm (Dediler ki: “Mûsâ’yı da kardeşini de alıkoy; şehirlere toplayıcı memurlar yolla da, ne kadar bilgisi derin sihirbaz varsa sana getirsinler!”)⁶⁵ âyetini birbiriyle karşılaştırdığımızda, sadece iki kelimenin değişmiş olduğunu görürüz. Bunlardan biri arsil (gönder!) emir fiili, diğeri ise sâhîr (sihirbaz) ism-i fâilî olup, ilki, kendi anlam ve siga yapısını taşıyan ib’as lâfzına; ikincisi ise, mübâlağa sigası olan sahhâr (mahir sihirbaz) lâfzına dönüşmüştür. Dikkat edildiğinde, her iki âyette değişime uğrayan lâfızların kendi aralarında tam bir fonetik insicam oluşturduğu; bunların birbiriyle yer değiştirmesi hâlinde, bu iki âyetteki mevcut ses armonisinin ciddî biçimde ihlâl uğrayacağı görülecektir. Zira ib’as ve sahhâr lafızlarının birlikte oluşturduğu fonetik şiddet ortamı, arsil ve sâhîr lâfızlarında aynı derecede mevcut değildir. Öyle gözüküyor ki, Firavun’a Hz. Mûsâ ve kardeşi Hârûn’la ilgili aynı teklifi sunan kişiler, Şu’arâ sûresindeki âyetin sahnelendirdiği konuşma ortamında daha haşin ve asabî gibidirler. Bu yorumun izahı mümkündür; şöyle ki, iki kardeş peygamberin getirmiş olduğu tevhit akidesi, Firavun ve avenesini son derece rahatsız ettiği için, bunların müteaddit kereler bir araya gelip çeşitli komplo teorileri ürettikleri; kendileri için bir tür ölüm kalım meselesi hâline gelmiş böylesi mühim bir konuyu tek celselik bir görüşme ile geçiştirmeye kalkışmadıkları kuvvetle muhtemel olup, Kur’ânî veriler ışığında, onların aynı konuyu farklı zeminlerde değişik bir ruh yapısıyla ve her defasında yeni baştan ele alıp tartıştıkları anlaşılmaktadır.

Kıssa tekrarı meselesiyle ilgili, yukarıdan beri arz etmeye çalıştığımız farklı değerlendirmelerden yararlanma yerine, bunların tümünü bir kalemde silip, indirgemeci

⁶⁴ A’râf 7/111-112.

⁶⁵ Şu’arâ 26/36-37.

bir tavır sergileyerek, konuyu sadece "sözlü metin" anlayışıyla çözümlenmeye kalkışmak sağlıklı bir yöntem olmasa gerektir. Zira alternatif tanımayan argümanın tam olarak ispatlanamaması durumunda, Kur'ân'ın bundan yara alacağı kuvvetle muhtemeldir.

7. KUR'ÂN'LA İLGİLİ BAZI YAKIŞIKSIZ İSNATLARDA BULUNMA

Kitapta göze çarpan olumsuzluklardan biri de, Kur'ân'ın ruhuyla bağdaşmayan bazı yersiz isnat ve iddialara yer verilmesi olup, bunlardan en dikkat çeken, Kur'ân'la ilgili: "redaksiyonu tamamlanıp yayımlanmış kitap" benzetmesidir.⁶⁶ Kur'ân'ın "korunmuşluk" esasına⁶⁷ ters düşen böylesi yersiz bir isnatta bulunma, yazarın *redaksiyon* kavramı hakkında derin bilgi sahibi olmadığını ortaya koymaktadır.

Bir kere *redaksiyon* denen şeyin, günümüzdeki yaygın anlayışa göre en basit tanımıyla: "yazıyı tashih edip basıma hazırlama" şeklindeki anlam çerçevesinde, pek de gözüktüğü kadar masum durmayan bir kavram olduğunu belirtmek isteriz. Bu kavram, hem etimolojik yapısı hem de *biblikal* (Kitâb-ı Mukaddes'e dair) metin eleştirileriyle ilgili bir yöntem olması itibarıyla, Kur'ân için istimal olunmaya müsait değildir. Şöyle ki, "redaksiyon"un (*redaction*) etimolojik kökü olan *redact* kelimesi, "telif etmek, yazıyı basılmak üzere hazırlamak" manalarına gelmekle beraber; *redaction* ve *reduction* isimleri arasında olduğu gibi, bunların kökenleri olan *redact* ve *reduce* masterları arasında da: "azaltmak, eksiltmek, küçültmek, düşürmek, indirmek" anlamları yönünden etimolojik bir ilgi bağı kurulmakta olup, böylece *redact* ve *reduce* masterları, "azaltmak vb." anlamında ortak bir kullanıma sahiptirler.⁶⁸

Söz konusu kavramla ilgili sunduğumuz bu sözlük bilgilerinden anlaşılacağı üzere, redaksiyondan geçen bir kitabın metninde bazı değiştirmelere yer vermenin yanı sıra, -az ya da çok- bazı eksiltmelere de gidileceği kaçınılmazdır.

Kavramın Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili yönüne gelince; *redaksiyon kriticizmi* (*redaction criticism*), Kitâb-ı Mukaddes araştırmasına yönelik modern bir yaklaşım olup, eldeki mevcut *biblikal* materyallerin muhtelif editörlerini motive eden tesir ve amaçları belirler. Nitekim *biblikal* eleştiri türlerinden biri olan *form kriticizmi* (*form criticism*),⁶⁹ kitap yazımı geleneği öncesinin yeniden inşası için en değerli malzemelerden biri olarak, kitap türlerini *hukuksal*, *şiişel vb.* (*kanunlar, hikâyeler, mezmurlar, ilhamlar...*) şeklinde, metin formlarına göre tasnife tâbi tutma işlevini üstlenmiş olmakla,⁷⁰ editörlerin, kendi geniş hacimli teliflerini inşa etmede kullandıkları çeşitli müstakil geleneksel üniteleri soyutlayıp incelerken, *redaksiyon kriticizmi*, bizzat editörlerin "derleme" yönteminde üstlendikleri rolü dikkate alır. Bunu basitçe, şöyle bir *inşaat* teşbihiyle açıklamak mümkündür: *Form kriticizmi*, bütün bir binanın inşasında, -"inşa" işinin dışında kalacak şekilde- tuğlaların her birini teker teker inceleme görevini üstlenirken, *redaksi-*

⁶⁶ A.g.e., s. 21.

⁶⁷ Bk. Hicr 15/9; Fussilet 41/42; Vâkı'a 56/77-78; Burûc 85/21-22.

⁶⁸ *An Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford University Press, 1946, s. 505, "redact" md.; *Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, U.S.A. 1964, s. 1900, "redact" ve "redaction" md.

⁶⁹ Diğer *biblikal* eleştiri türleri olan *metinsel eleştiri*, *filolojik eleştiri*, *edebî eleştiri* ve *gelenek eleştirisi* hakkında bilgi edinmek için bk. Bruce, Frederick, F., *Encyclopedia Britannica*, VII, 61-62.

⁷⁰ Bruce, *EB*, VII, 62.

yon *kritisizmi* bu binanın tuğlalarını birbirine tutturarak harca odaklanacaktır.⁷¹ Bu anlayış doğrultusunda *redaksiyon kritisizmi*, son yazar veya editörlerin, kabul ettikleri geleneksel malzemeyi kullanma tarzını ve bu malzemeyi kendi derleme çalışmalarına katma noktasında bu kişilerden her birinin özel maksadını inceleyecek biçimde nihai ürüne odaklanır.⁷²

Redaksiyon kritisizmi hem *Eski Ahit (Tevrat)* hem *Yeni Ahit (İncil)* için geçerli bir kavram olup, konuya ışık tutacağı ümidiyle her iki kutsal kitaba dair iki belirgin örneğe yer vermek istiyoruz:

Birincisi; bilindiği üzere *Eski Ahit'in (Tevrat)* kavram alanına giren, fakat *kanonik* olmayan; yani Kilise'nin onaylamadığı; *Sahte Yazmalar (Pseudepigrapha)* diye adlandırılan 52 adet doküman mevcut olup, bunlar beş kategori halinde tanzim olunmuştur.⁷³ İkinci kategoride yer alan tür, sık sık *apokaliptik* pasajlar içeren *Vasiyetnameler (Ahitler)* olup, bunlar sekiz adettir⁷⁴ ve bu grupta yer alan en önemli ve en ihtilâflı doküman *On iki Ceddin*⁷⁵ *Vasiyetnamesi*'dir. Bu doküman, hem şifahi hem yazılı olarak bir yığın *Müsevî* geleneğini nakleden bir *Hiristiyan* telifidir. Pek çok araştırmacının ulaştığı olduğu nihai sonuç şudur ki, hâlâ mevcut olan söz konusu doküman *Hiristiyan* menşeli olmakla beraber, *Hiristiyan* pasajlar açık bir şekilde, M.Ö. 2. ya da 1. yy.'dan kalma bir *Müsevî* dokümana sonradan eklenmiş olan *ilâve metinler (interpolations)* ve *redaksiyonlardır*. Bu dokümanlar on iki vasiyetnameden ibaret olup, her biri Hz. Ya'kûb'un bir oğluna isnat edilmiştir ve sık sık vahiyse vizyonlar eşliğinde ahlâkî tâlim içermektedirler.⁷⁶

Verdiğimiz bu örnekten anlaşıldığına göre *redaksiyon* kavramı, "yazıya kelime veya ibare eklemek sûretiyle asıl metni değiştirme; metne ilâve" anlamındaki *interpolation* kavramına paralel olarak, milâdî tarihli *Hiristiyan* metinlerinin, milâttan önceki tarihten kalma *Müsevî* metinlere sonradan eklenmesiyle ilgili bir kullanımdır.

İkinci örneğimize gelince, *İncil*'de yer alan Pavlus'un *Korintlilere* yazdığı *II. Mektup*'la ilgili olarak kaydedildiğine göre, mektubun sonlarına doğru *Korintlilere* karşı hitap üslûbunun sertleşmesi sadedinde, *II. Korintliler'in* niçin *Barış Mektubu*'ndan (*Letter of Reconciliation*) ziyade *Keder Mektubu (Letter of Tears)*⁷⁷ dahilinde son bulunduğu dair bir soru karşımıza çıkmakta olup, bu, çeşitli bâbların yazımsal düzeninin, muhtemelen 1. yy.'ın son on senelik müddeti içerisinde fragmanları toplamış olan bir *redaktör* tarafından tanzim edilmiş olabileceği ihtimaliyle çözüme kavuşturulmaktadır. *Redaktör* 1. yy.'ın sonlarıyla, 2. yy.'ın başlarına ait *Hiristiyan* yazmalarında fazlasıyla tasvir edilen bir formu kullanmış olabilir.⁷⁸

⁷¹ *EB (Micropedia)*, VIII, 456-457.

⁷² Bruce, *a.g.e.*, VII, 62.

⁷³ Bu dokümanlar ve ait oldukları kategoriler için bk. Charlesworth, James H. "Biblical Literature", *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, II, 180.

⁷⁴ Geniş bilgi için bk. *a.g.m.*, *ER*, II, 181-182.

⁷⁵ Hz. Ya'kûb'un on iki oğlu.

⁷⁶ *A.g.m.*, *ER*, II, 181.

⁷⁷ *2. Korintliler'in* son 10-13. bâbları, Pavlus'un *Keder Mektubu*'nun gerçek bir fragmanı olarak mütâlâa edilir. Stendahl, Krister, "Biblical Literature", *EB*, II, 961.

⁷⁸ *A.y.*

Keza *İşaya*⁷⁹'nın *Şahadeti ve Miracı*⁸⁰ adlı yazmanın, diğer biblikal ekler içerisindeki anlamlı istisnalığından bahsedilirken, söz konusu yazmanın, milâdî 4. yy.'lara değin Hıristiyanlarca sürekli *şerh* ve *redakt* edilmiş olması, buna gerekçe gösterilmektedir.⁸¹

Aynı şekilde, bilhassa *Eski Ahit*'in ilk beş kitabının (*Pentateuch*)⁸² mürekkep yapısı uzun bir süredir tanınmakta olup, konuyla ilgili öteden beri sürdürülen *derleme* ve *redaksiyon* çalışmaları, modern *biblikal* eleştirinin ilk kurucuları olan Barukh Spinoza (ö. 1677) ve Jean Astruc (ö. 1766) ile hız kazanmış, bunları Wilhelm M. L. De Wette, Wilhelm Vatke ve Heinrich Ewald gibileri izlemiş, nihayet Julius Welhausen, *Dokümanter Hipotez* diye bilinen, halka açık çalışmaları gerçekleştirerek, seleflerinin araştırmalarını birkaç etkili tez halinde sistematize edip geliştirmiştir.⁸³

Sunmaya çalıştığımız bu bilgilerden anlaşıldığına göre *redaksiyon* görmüş bir kitap, her şeyden önce bir yazarı bulunan ve orijinal metinle, bu metne eşdeğer kabul edilen istinsah veya tercüme ürünleri arasındaki "metin uyumsuzluğu"na konu olan bir kitaptır. Durum bu olunca, "Kur'ân Dili ve Retoriği" adlı kitabın yazarı, kendisine yöneltilmesi muhtemel olan şu soruları cevaplamak durumundadır:

a) Kur'ân'ın yazarı kimdir?

b) Kur'ân'ın redaktörü kimdir?

c) Kur'ân için bir *redaksiyon* işlemi söz konusuysa, öngörülen lüzuma binaen esas metne sonradan ilâve edilmiş *eksternal metinler*le, bu esas metnin içerisinde yer alması gerekirken dışarıda bırakılmış *matruh metinler* nerededir?

d) Kur'ân'ın nâzil olduğu Arapça dil orijinalitesi dışında, herhangi bir dille kalem alınmış şekliyle Kur'ân metnini ortaya koyan, fakat orijinal metinle bire bir uyum sağlamayan; buna rağmen -Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili araştırma çalışmalarında karşılaştığımız gibi bir *kanonizasyon* işlemine tâbi tutulma sonucu- İslâm âleminin en azından bir kesiminin kabulünü kazanmış bir başka metin mevcut mudur?

e) Tamamen beşerî boyutlu olan *redaksiyon* olgusuyla, tamamen ilâhî menşeli olan *Kur'ân i'câzının* aynı kutsal kitabın özünde buluşup uzlaşmaları nasıl mümkün olabilmektedir?

Kanaatimizce hiç gereği yokken, yazar tarafından serdedilen bu "redaksiyon" yakıştırması, Kur'ân için bir tür "doku uyumsuzluğu" oluşturacak, ucube bir *transplant* örneği olarak sırtıtmaktadır.

8. BAZI KONULARDA TESPİT YETERSİZLİĞİ VE YANLIŞ BİLGİ SUNMA

Bu konuda pek çok örnek verilmesi mümkünken, biz sadece birkaç hususa değinmekle yetineceğiz:

Söz konusu kitapta yazar, eski tartışmaların kuru bir tekrarı olmaktan öteye geçmeyen "Kur'ân'da Farklı Dillere Ait Kelime Bulunup Bulunmadığı" konusunu ele

⁷⁹ *Eski Ahit*'in 23. kitabında anlatılan bir peygamber.

⁸⁰ *Sahie Yazmalar*'ın üçüncü kategorisi olan "Şerhli Biblikal Hikâyeler ve Diğer Menkıbeler" grubunda yer almaktadır. Bk. Charlesworth, *a.g.m.*, *ER*, II, 180.

⁸¹ *A.g.m.*, *ER*, II, 182.

⁸² *Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye*.

⁸³ Geniş bilgi için bk. Sarna, Nahum M., "Biblical Literature", *ER*, II, 159.

alırken, İmâm Şâfi'î'nin, Kur'ân'ın otantik Arapça nazım dokusu içerisinde hiçbir yabancı kökenli kelimenin yer almadığı şeklindeki iddiasını, bir cihetten *halku'l-Kur'ân* meselesiyle ilintileyip, Ehl-i Sünnet'in ortak kabulü olan "İlâhî kelâmın ezeliği" görüşüyle temellendirme çabası gütmektedir.⁸⁴ Öncelikle belirtelim ki, Şâfi'î'nin söz konusu görüşünü, Kur'ân'ın lengüistik yapısıyla ilgili şimdiki dek ortaya konan ilmî verilerle bağdaştıramadığımız gibi, onun bu yaklaşımının, Arapça'yı âdetâ *ezelî kelâmın* karakteristik dili olarak görme sonucuna götüren bir *öncül* olarak algılanmasını da isabetli bulmuyoruz. Bir kere, Şâfi'î -inceleyebildiğimiz kadarıyla- *er-Risâle*'sinde, gerek Arapça'yı methederken gerekse Kur'ân'da Arapça'dan başka hiçbir dile yer verilmediğinden ve Hz. Peygamber'in Arap oluşundan sitayişle bahsederken, bunu kesinlikle "ezelî kelâm" anlayışına irca etmemekte; o sadece Arapça'yı, ihtiva ettiği pek çok filolojik ve edebî zenginlikler yönünden istisnalık arz eden mümtaz bir dil olarak sunmakta ve bu yüzden Kur'ân için -birkaç kelimelik de olsa- yabancı bir dile katlanamamaktadır.⁸⁵ Nitekim ilâhî kelâmın mahlûk olduğu görüşünü benimsediğinden hiç kuşku duymamamız gereken Mu'tezilî Rummânî de Arap'ın vezne, iraba ve belâgata olan yatkınlığından övgüyle bahseder.⁸⁶ Öyle gözüküyor ki, yazar, İmâm Şâfi'î'nin Arapça'yı âdetâ kutsayacak derecede övme girişimlerini, *halku'l-Kur'ân* konusunda Hanbelî ekolünün ifrata kaçan bazı görüşler ortaya atması⁸⁷ ve öteden beri Şâfi'î ve Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i Sünnet öncülerinin Mu'tezile'ye karşı büyük bir nefret ve antipati beslemesi paralelinde yorumlama temayülü sergilemektedir. Hanbelî ekolünün, Kur'ân adına *ses* ve *harfler*den tereküp edenin *kadîm* olduğu şeklindeki müfrit yaklaşımını,⁸⁸ Ehl-i Sünnetin genel kabulüymüş gibi sunma çabası, yazarın yine o abartılı ruh halinin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Başlangıçta hemen her ekolün, -henüz sistem mükemmelliğine ulaşamamış olma sebebiyle- amacı aşan bazı aşırılıklara meylettği bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla, bir ekolün herhangi bir konu hakkındaki genel yaklaşımını yakalayabilmek için, o ekolün tâ baştan beri takip ettiği fikir süreçlerini ve o vetirede ulaşılan nihaî görüş noktasını iyi belirlemek gerekmektedir. İlâhî kelâmın ezeli olup olmadığı konusunda Ehl-i Sünnet'in istikrar bulmuş genel kabulü, meseleyi "varlık kategorileri" bazında ele alıp inceleme şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki, bir şeyin varlığı dört farklı kategoride gerçekleşebilmekte olup, bunlar varlık sırasına göre *aynî vücut* (*reel var oluş*) → *zihnî vücut* (*kavramsal var oluş*) → *ibârî vücut* (*sözselsel var oluş*) → *kitâbî vücut* (*yazımsal var oluş*) şeklinde kategorize edilirler. Bu varlık mertebelerinden *yazı söze*; *söz zihinsel*; *zihinsel* de *reel* delâlet etmekte olup, *reel* vücut *aslî* olandır. Dolayısıyla bir şeyin bu mertebedeki mevcudiyeti "ezelî oluş" veya "sonradan oluş" yönüyle değerlendirilir. *Zihinsel* vücut *zillî* (*gölgesel*) olandır. Varlık bu mertebede "ezelîlik" veya "yaratılmışlık" yönünden herhangi bir değerlendirilmeye tâbi tutulmaz. Son iki mertebeye (*sözselsel* ve *yazımsal*) gelince, varlığın bu iki alanda "yaratılmışlık" özelliği arz ettiği açıktır. Şu halde bu son iki mertebenin "yaratılmış" oluşu, delâlet ettikleri şeyin (*medlûl*; *aynî vücut*) "yaratılmış" olmasını gerektir-

⁸⁴ Öztürk, *a.g.e.*, s. 86-87, 99.

⁸⁵ Bk. Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, nşr. M. Seyyid Kilânî, Mısır 1388/1969, s. 26-27, 32, 72, 99, 103.

⁸⁶ Bk. Rummânî, *a.g.e.*, s. 113.

⁸⁷ Bk. Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul 1973, s. 91-92.

⁸⁸ Bk. *a.g.e.*, *a.y.*

mez.⁸⁹ Dolayısıyla, Ehl-i Sünnet'in "ezelî kelâm"la ilgili kastettikleri şey, Kur'ân'ın dıştaki (*reeller âlemi*) mevcut hakikati olup, *lafzî ve kitâbî* mertebede Kur'ân'ın telâffuz edilen ve işitilen birtakım lâfızlar halinde kıraat olunması ve yine belirli geometrik desenlerle yazıya dökülmesi açısından arz etmiş olduğu "yaratılmışlık" vasfı, onun *aynî (reel)* vücutta yer alan "ezelîlik" vasfını zedelemes.⁹⁰

Sunmaya çalıştığımız bu kısmî malûmat ışığında konuyu değerlendirecek olursak, söz konusu kitapta Şâfi'î'nin yaklaşımının, onun Arapça'yı "ezelî kelâm"ın dili olarak görmesi doğrultusunda yorumlanmasının ontolojik verilere ters düştüğünü görmüş oluruz. Zira Ehl-i Sünnet'in genel kabulüne göre Kur'ân'ın "ezelî söz" oluşu, sadece "reeller âlemi"ndeki mevcudiyeti itibarıyla olup, üçüncü varlık kategorisinde yer alan *lafzî*; yani *kıraat* yönüyle Kur'ân "yaratılmışlık" özelliği arz etmektedir. Dolayısıyla böyle bir kategoride ister Arapça ister bir diğer dil, "ezelî söz"ün özel formu olmaya elverişli değildir. Nitekim Ehl-i Sünnet'in yorumuna göre ibareler zaman, mekân ve toplumlara bağlı olarak değişebilir. Sözelimi, *ilâhî kelâm* Arapça telâffuz edilince Kur'ân; Süryanca telâffuz edilince Zebur; İbranca telâffuz edilince de İncil olarak karşımıza çıkar; ama şu *nefsî mana (Zâtî Kelâm)* değişmez.⁹¹

Yine bu meyanda eski dil teorisiyle ilgili olarak sadece "toplumsal uyuşum (*muvâda'*; *ıstılâh*)" esasına yer verilip,⁹² diğer önemli iki teorik görüş olan *ilham (tevkîfîlik)* ve *ses (ekoik; onomatope)* kavramlarına⁹³ hiç değinilmemesi, çalışmaya gölge düşürmektedir.

Ayrıca Şâfi'î'nin Arapça'yı kutsama girişimi bir başka açıdan yorumlanırken, konuyu Helenistik dönemin felsefî verileriyle irtibatlandırma noktasında yazar, -kendi ifadesiyle- Yunan dili/Aristo mantığı ile, Arap dili/nahiv ilmi arasında şiddetli bir rekabet; yine Ehl-i Sünnet'in Kur'ân ve sünnete dair ilkeleriyle, Yunan felsefesi arasında tam bir ziddiyet mevcutmuş gibi bir hava estirmektedir.⁹⁴ Oysa Aristo'nun Yunanca dil ve fonetiğiyle ilgili sunduğu bilgilere bakılırsa, her iki dil olgusu arasında sanıldığı kadar bir rekabet ve tezat olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin, Aristo Yunanca'nın *harf* ve *kelime* yapısından bahsederken, -aynen Arapça'dakine benzer şekilde- orada da *sert, yumuşak, uzun, kısa vb.* seslerin yer aldığını söylemektedir ki,⁹⁵ bilhassa son iki fonetik özellik, Arapça'daki *med* ve *kasırdan* başkası değildir.

Yine Aristo, Yunanca'daki kelime vezinlerinden bahsederken, bir kelimenin *üçlü (triple; sülâsî), dördü (quaduple; rubâî) vb.* yapıda olabileceğini; hattâ bazı kimselerin, "*Hermocaoxanthus*" gibi zor vezinli kelimeler kullanmayı sevdiğini belirtmektedir ki,⁹⁶

⁸⁹ Geniş bilgi için bk. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahmân 'Umeyra, Beyrut 1409/1989, I, 342; a.mlf., *Şerhu'l-Akâid*, s. 93; İbn Ebu'l-İzz, Ebu'l-Hasen Alî b. Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrut 1408/1987, I, 193.

⁹⁰ Konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 342-344; a.mlf., *Şerhu'l-Akâid*, s. 93-96; Çağıl, Necdet, *İlâhî Kelâmın Tabiatı [Sözden Yazıya]*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 98-107.

⁹¹ Çağıl, a.g.e., s. 110.

⁹² Öztürk, a.g.e., s. 87.

⁹³ Dil teorisiyle ilgili bu üç kavram hakkında bk. İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî, *el-Hasâis*, nşr. M. Alî en-Neccâr, Beyrut, ts., I, 40-47; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 36; Hafâcî, İbn Sinân Emîr Ebû Muhammed Abdullâh, *Sırru'l-Fesâha*, Beyrut 1402/1982, s. 48-49.

⁹⁴ Öztürk, a.g.e., s. 89-91.

⁹⁵ Aristotle, *Politics and Poetics*, çev. Benjamin Jowett-Thomas Twining, New York 1968, s. 342.

⁹⁶ A.g.e., s. 344.

bu yönüyle de Yunanca ile Arapça dil yapıları arasında ciddi benzerliklerin bulunduğu anlaşılmaktadır.

İslâmî verilerle Yunan felsefesi verilerinin mukayesesine gelince, bu noktada İslâm âlimlerinin, herhangi bir komplekse ve bağınazlığa mahal bırakmayacak şekilde, gayet seçici ve hür davrandıkları bilinmektedir. Örneğin, maddenin (dolayısıyla âlemin) ezeli olmadığını ispat girişimlerinde, gerek Mu'tezile gerekse Ehl-i Sünnet, Aristo'nun -bu iş için hiç de müsait olmayan- *heyûlâ-sûret* nazariyesini reddedip,⁹⁷ onun yerine Demokritos'un *atom* (*cevher-i ferdî; cüz'üllezî lâ yetecezzâ*) nazariyesini⁹⁸ kabul etmişlerdir.⁹⁹ Oysa çok iyi bilinmektedir ki, Aristo (*Yaratıcı* olma yerine, *İlk Hareket Ettiren* ve *Şekil Veren* olsa da) bir Allah inancına sahipken;¹⁰⁰ Demokritos, *kevn ü fesâd* bazında evrendeki tüm olup bitenleri, atomların cebri ve kör müsademelerinden doğan *mihanikî zarurete* irca ediyor ve Tanrı inancı taşımayan ilk materyalist filozof olarak tarih sahnesinde yerini alıyordu.¹⁰¹ Ne var ki aynı İslâmî ekoller, fikhî esasların sistematize edilmesinde, Aristo'nun klâsik mantık verilerini aynen kabul etmişlerdir. Hattâ bazı Arapça dilbilgisi risalelerinin hazırlanmasında, Aristo'nun meşhur *dört illet* (*ilel-i erbaa; maddî, sûrî, fâilî, gâî*) nazariyesinin mükemmel bir şekilde uygulandığını görmekteyiz. Sözelimi, İzzeddîn Zencânî'nin kaleme aldığı *'İzzî* risalesinin başında, Arapça *sarf* ilminin (morfoloji) tanımı (âdetâ marangozluk sanatını çağrıştıracak biçimde) sunulurken: "*Bir tek asıl, amaçlanan birtakım manalar için çeşitli sığa formlarına dönüştürme...*" şeklinde bir ibareye yer verilmekte olup, bu ibarede "*bir tek asıl (masdar)*" derken, bununla *maddî* (*heyûlî*) *illete*; "*çeşitli sığa formları (emsile-i muhtelife¹⁰²)*" derken *sûrî illete*; "*dönüştürme*" derken (bunun mefhumu olan *dönüştüren* ism-i fâiliyle) *fâilî illete* ve nihayet "*amaçlanan manalar*" derken de *gâî illete* işaret olunmuştur.¹⁰³

Zaten İslâm âlimleri gerekli görülen hususlarda, eski Yunan felsefesini rahat bir şekilde eleştiriye tâbi tutmuşlar; hatta bu eleştirileri, sadece inanç sistemini değil; bazen ontolojik ve epistemolojik konuları da kapsayacak biçimde şümullendirmeyi başarmışlardır. Örneğin, Aristo'nun *heyûlâ-sûret* prensibi, sadece âlemin ezeliğine ve cesetlerin haşrolunuşunun inkârına¹⁰⁴ değil; ayrıca "hareket" kavramıyla ilgili bir kargaşaya da yol açtığı için reddedilmiştir. Sözelimi, Aristocu yaklaşıma göre feleklerin hareketi "dairese hareket" olduğu için devamlılık arz eder. Zira "doğrusal hareket"te devamlılık yoktur. Oysa İslâm kelâmcılarının tespitine göre "dairese hareket", gerçek-

⁹⁷ Ebherî gibi bu kapsamın dışında kalan İslâm âlimleri de vardır. Örneğin, Ebherî tam bir Aristocu olup, Huseyn b. Muînuddîn el-Meybedî'nin şerh ettiği *el-Hidâye* adlı meşhur eserinde *heyûlâ-sûret* nazariyesini baştan sona çok ilmî ve ustalıkla bir şekilde savunmaktadır.

⁹⁸ Bk. Ebherî, Esiruddîn el-Mufaddal b. Ömer, *el-Hidâye* (Meybedî'nin şerhiyle birlikte), y.y., ts., s. 21.

⁹⁹ Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, nşr. Ömer Seyyid Azmî, Kahire, ts., s. 35, 70, 86; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. El-Huseyn, *el-Mu'temed fi Usûl'd-Dîn*, nşr. Vedî' Zeydân Haddâd, Beyrut 1974, s. 35; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 21-23, 28 vd.; a.mlf., *Şerhu'l-Akâid*, s. 49-52.

¹⁰⁰ Aster, *a.g.e.*, s. 166-167.

¹⁰¹ Geniş bilgi için bk. Aster, *a.g.e.*, s. 59-66.

¹⁰² *Mâzî, muzârî, emir, nehiy, ism-i fâil, ism-i mef'ûl.*

¹⁰³ Curcânî, Seyyid Şerîf, *Şerh 'ale'l-'İzzî fi't-Tasrîf* (li 'İzziddîn ez-Zencânî), Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1301 h., s. 7.

¹⁰⁴ Aristocu yaklaşıma göre cisim (dolayısıyla beden) *heyûlâ* ve *sûretten* terekkep ettiği için, zail olan *sûret* bir daha avdet etmez; tıpkı kırılan testi örneğinde olduğu gibi. O halde bedenin harap olmasıyla, bedeni *sûret* de yok olacak demektir.

te cüzleri "doğrusal hareket"lerden oluşan bir hareketler yumağıdır. Şu halde atom (*cüz'üllezî lâ yetecezâ*) diye bir kavram yoksa, bu takdirde "göksel hareket" in devamlılığı hususu gerçekçi bir yaklaşım olmayacak demektir. Keza Aristocu düşünceye göre "doğrusal hareket" e kapalı olan *hark u iltiyâm* (cevherlerin birbirleriyle buluşup ayrışması) vb. konular da aynı esasa mebnîdir.¹⁰⁵

Sunmaya çalıştığımız bu ve benzeri bilgiler göstermektedir ki, ilim ve hikmetle yeterince donanımlı bulunan İslâm kelâmcılarının ve Ehl-i hadîs'in, pek çok konuda zaten ters düşmedikleri Helen kültürünü, önünde durulamayacak bir "dalga çarpması" olarak algılamaları¹⁰⁶ için fazlaca bir neden bulunmamaktadır.

Kur'ân sûrelerinden bir benzerinin getirilmesi hususunda müşriklere meydan okunması (*tahaddî*) hâdisesinin sadece uzun sûrelere hasredilmesi ve bu noktada, *tahaddî* âyetlerinin kısa sûrelerden önce vahyedilmiş olabileceği ihtimalinin gerekçe olarak sunulması da pek tutarlı gözüküyor.¹⁰⁷ Zira böyle bir şeyi iddia edebilmek için, *tahaddî* âyetlerini içeren tüm sûrelerin Mekke'de nâzil olması ve ilk inen sûreler içerisinde yer alması gerekirdi. Oysa söz konusu âyetlerin yer aldığı sûrelerden Yûnus ve Hûd sûreleri Mekke'de, Bakara sûresi ise Medîne'de nâzil olmuştur ve ilk inen sûreler olmadıkları da açıktır.¹⁰⁸ Kaldı ki, "meydan okuma"nın temel esprisi, bunun asgarî mertebede ve rakibe imkân tanınacak şekilde gerçekleşmesi gerektiğidir. Nitekim Bakara ve Yûnus sûrelerinde, ilgili âyetlerde geçen "*bi sûratın*" kelimesinin sonundaki *tenvîn* bu gerçeğe işaret etmektedir. Mu'tezilî Rummânî de *sûre* lâfzının âyette *nekre* gelmesinden hareketle, "meydan okuma"nın, kısa sûrelerin ötesinde sırf uzun sûrelere has kılınamayacağını belirtmiştir.¹⁰⁹ Aksi takdirde tam on adet uzun sûre ile meydan okumanın¹¹⁰ temel mantığını kavrayabilmek kolay olmayacaktır.

9. MECAZ KONUSUNA YENİ BİR BAKIŞ GETİRİLEMESİ

"Kur'ân'da Mecaz Tartışması" başlığı altında sunulan ve tamamen eski bilgi ve birikimlerin kuru bir tekrarı olup, hiçbir ekstra bilgi içermeyen konunun işlenmesi esnasında, *mecaza* örnek verilen bazı âyetlerin¹¹¹ gerçekte tam bir *mecazî* anlam içerip içermediği noktasında imal-i fikir yapılmamış, bunun yerine eski kuşağın tespitleriyle yetinilmiştir. Örneğin, Bakara, 19; A'râf, 77; Yûsuf, 82; Âl-i İmrân, 107; -yanlışlıkla Zümer, 73 diye sunulan- Nisâ, 2 vb. âyetlerde gerçekten dört başı mamur bir mecazî kullanıma gidilip gidilmediği hususu irdelenmeliydi. Biz söz konusu bu âyetlerde tam bir mecazî anlatımın yer almadığı kanaatindeyiz. Bu kullanımlara dikkat edildiğinde bunların, hiçbir sanatsal amaç güdülmeyen; tamamen doğal ve örfî konuşma formları olduğu görülecektir. Sözelimi, Bakara, 19'da yer alan "parmağın kulağa tıkanması" tabiri külfetsiz, anlamı gayet açık, hakikî bir kullanımdır. Çünkü hiç kimse "parmaklarımın uçlarını kulaklarıma tıkadım" deme ihtiyacı duymayacağı gibi, "parmaklarımı

¹⁰⁵ Bk. Taftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 52; Kestelî, Muslihuddîn Mustafâ, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâid* (*Şerhu'l-'Akâid* kenarında), s. 53.

¹⁰⁶ Bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 88, 91.

¹⁰⁷ Bk. *a.g.e.*, s. 163.

¹⁰⁸ İlgili âyetler için bk. Bakara 2, 23; Yûnus 10, 38; Hûd 11, 13.

¹⁰⁹ Rummânî, *a.g.e.*, s. 111.

¹¹⁰ On sûrelik meydan okuma hakkında bk. Hûd 11, 13.

¹¹¹ Öztürk, *a.g.e.*, s. 128-129.

kulaklarıma tıkadım” diyen birisini işiten bir başkası da, bu kişinin, parmağını köküne kadar kulağına sokmadığı gerçeğini iyi bilir. Zira insan kulağının fizikî yapısının, böylesi komik bir teşebbüse imkân tanımayacağı açıktır.

A’râf, 77’de Hz. Sâlih’in devesini kesen kişinin tek başına zikredilmesine gerek var mıdır? Hem böyle bir şey *hakîkî* kullanım olur muydu? Herkes çok iyi bilir ki, deve gibi cüsseli hayvanların tek kişi tarafından yatırılıp kesilmesi imkânsız bir iştir. Dolayısıyla, bu gibi ortaklaşma esasına dayanan aktivitelerde fiilin belli bir gruba nispet edilmesi, hem örfî hem de alternatifsiz bir kullanımdır. Aksi takdirde, -örneğin-bir adamın iki kişi tarafından tutulup, üçüncü bir kişi tarafından bıçaklanarak öldürülmesi durumunda, bu üç kişiden hiçbirinin cezalandırılmaması gerekir. Zira fiil -bu mantığa göre- *hakikat* değil, *mecâz* üzere gerçekleşmiştir.

Yûsuf, 82’de geçen “...Şehre sor!” ifadesinde de benzer durum söz konusudur. Örneğin, “Karşına çıkacak ilk köye sor!”; “Falanca köy misafirden çok hoşlanır.” gibi konuşmalarda kastedilenin “köylüler” olduğu, *mecâza* mahal bırakmayacak kadar açıktır. Keza Nisâ, 2’de: “Yetimlere mallarını verin...” diye emrolunurken, burada ille de *mecazî* bir anlam arama lüzumu yoktur. Zira küçükken anasız babasız kalan birine ileri yaşlarda da “yetim” dendiği gelenekleşmiş olup pek yaygındır. Diğer pek çok âyet için de benzer değerlendirmeler yapılabilir.

Kur’ân’da *mecazî* anlatımlara yer verildiği bir vâkıdır; ancak, her önümüze çıkan âyete ille de bir *mecâz* urbası giydirme gibi bir lüksümüz de olmamalı diye düşünüyoruz. Esasen *mecâz*, *hakikat*in çıkmaza girdiği bir ortamda (*taazzür*) baş vurulan îrâd-ı kelâm tarzı olup, bilhassa Kitâb-ı Mukaddes’te bunun nefis örneklerini görmek mümkündür. Dolayısıyla, *mecâz* kesinlikle bir fantezi tutkunluğu değildir. Nitekim Bâbilli meşhur bir Kitâb-ı Mukaddes araştırmacısı olup, bu alanda Arapça eserler yazmakla da tanınan ve *Gaon* (akademi başkanı) unvanı bulunan Musevî hahambaşı Sa’adyah ben Joseph’in (Sa’îd el-Feyyûmî; ö. 942) yerinde bir tespitine göre, kutsal metnin *literal* anlamından *metaforik* (*mecazî*) anlamına intikal edebilmek için dört şart aranır ki, bunlardan birincisi, *literal* anlamın akılla çelişmesidir. Örneğin, “..Allah’ın RAB yiyip bitiren bir ateştir”¹¹² âyetinin *literal* değil; *mecazî* (*metaphoric*) anlamda yorumlanması gerekir.¹¹³

Sa’adyah’ın konuya örnek verdiği âyete dikkat edilirse, burada tam anlamıyla bir *mecazî* ortam söz konusu olup, âyeti *hakîkî* anlamda yorumlama imkânı yoktur. Çünkü bu âyette Cenab-ı Hak’tan: “ateş gibidir” şeklinde bir teşbihli anlatım yerine, doğrudan ateş diye bahsedilmektedir. Ateşe, bilindiği gibi “yaratılmış” bir unsurdur. O halde burada *mecazî* yoruma baş vurulması zarureti doğmakta olup, buna göre ilgili âyeti, -devamının delâletiyle- ya “Allah’ın kıskanç olması”,¹¹⁴ ya da diğer bir âyetin delâletiyle: “helâk edici olması”¹¹⁵ şeklinde yorumlamak mümkündür.

Kur’ân’la ilgili -mübâlağalı anlatım çeşnisi taşıyan- bazı tespitleri yanlış okuma sonucu, bazen sert, bazen müstehzi bir üslûpla pek çok değerli ilim adamına sataşma-

¹¹² Tesniye 4: 24; 9: 3.

¹¹³ Bu ve *mecazî* yorum için şart koşulan diğer üç madde hakkında bk. Carmy, Shalom, “Biblical exegesis”, ER, II, 136-137.

¹¹⁴ Bk. Tesniye 4: 24.

¹¹⁵ Bk. Tesniye 9: 3.

da kesb-i kemâl-i hüner eyleyen yazarımızın,¹¹⁶ *mecâz* gibi önemli bir konuda suspus olup, eski bilgi ve bulgulara sadık kalması anlaşılır şey değildir.

10. KONUYU ASLÎ KAYNAĞINDAN ARAŞTIRMAMA KUSURU

Yazar genellikle, işlenen konularla ilgili gerekli bilgileri otantik kaynaklardan verme gibi takdire şayan bir görüntü sergilemekle birlikte, zaman zaman bu tarzın dışına çıkıp, konuyla *doğrudan* ilgisi bulunmayan bazı kaynakları referans almakta ve bunun sonucu olarak bazen eksik; hatta yanlış bilgi sunabilmektedir. Örneğin, *mecâz* konusu işlenirken, bu kavram ve alt başlıkları olan *istiâre*, *kinâye* ve *ta'rîzle* ilgili bilgiler, genellikle Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimlerin eserlerinden seçilirken, sırf *belâgat* konusuna hasredilmiş olan, Askerî, Sekkâkî, Tîbî ve Alevî gibilerin eserlerine hiç yer verilmemiş ve bu yüzden konu bir nebze muğlaklık arz etmiştir.

Yine bazı kavramların sözlük anlamı araştırılırken, otantik kaynaklar yerine, sonradan telif edilmiş olan mecmua çalışmaları esas alınmıştır. Örneğin, bu kitapta, (görebildiğimiz kadarıyla) Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'Ayn* isimli meşhur eserine hiç yer verilmemiş olması şaşılacak bir durumdur.

Konuyla ilgili affedilemez hatalardan biri de, bazı kıraatlere dair yanlış bilgi verilmiş olmasıdır. Örneğin, yazar, Nisâ, 162. âyette geçen "*el-muqîmîne*" kelimesini: "*el-muqîmîne*" şeklinde okuyanlar arasında Ebû Amr'ın da ismini zikretmektedir.¹¹⁷ Oysa söz konusu kelimenin "*el-muqîmîne*" şeklinde *merfû* okunması bir *şâz* kıraat örneği olup, Ebû Amr'ın da aralarında bulunduğu; seb'a ve aşere tarîklerinden oluşan cumhur bu kelimeyi, -resm-i Mushaf'ta da yer aldığı gibi- "*el-muqîmîne*" şeklinde, *mansûb* olarak okumuştur. Öyle gözüküyor ki yazar, bu alıntıyı hiç tahkik etmeden, herhangi bir tefsir ya da *şâz* kıraat kaynağından olduğu gibi iktibas edip aktarmıştır.¹¹⁸ Oysa Ebû Amr, esas itibarıyla seb'a ve bilâhare aşere tarîkinde yer alan, ayrıca Basra Mektebi'nin hem nahiv hem kıraat imamlarının başında gelen birisi olması hasebiyle, onun kıraat vecihlerini, ancak İbn Mücâhid, Dâni, İbn Hâleveyh, Ezherî, Ebû Alî el-Fârisî, Ebû Zur'a, Mekki, İbn Ebî Meryem ve İbnu'l-Cezerî gibi âlimlerin eserlerinde aramak gerekir. Hattâ yazar, sadece İbn Mücâhid'in *es-Seb'a*'sına ve Paluvî'nin (çok pratik olan) *Zübde*'sine bir bakıverseydi, bu ciddi hataya düşmeyecekti.

Peki, bazı tefsirlerde ve *şâz* kıraatleri inceleyen kaynaklarda zaman zaman bir *şâz* kıraatin, seb'a veya aşere tarîkinde yer alan imamlardan herhangi birine nispet edilmesinin izahı nedir? Az çok kıraat ilmine vâkıf olanlar iyi bilirler ki, adı geçen her iki tarîke mensup imamların kıraatleri pek çok kişi tarafından ve muhtelif yollarla rivayet edilmiş olup, ne var ki, bu imamlardan her birinin ikişer râvîsi, kendi imamlarının kıraatini rivayet etme hususunda temayüz etmişlerdir. Tıpkı bizim kıraat imamımız olan Âsım el-Kûfî'nin Şu'be ve Hafs isimli râvîleri gibi. Fakat iş burada bitmemekte; ayrıca her imamın, şöhreti yakalamış olan iki râvîsi kanalından gelen kıraatini, bu iki râvîden alıp rivayet eden daha pek çok kıraat âlimi bulunmaktadır ve ilginçtir; bu âlimlerin bir kısmının kıraati *şâz* kategorisine dahildir. Sözelimi, seb'a tarîkinde yer alan ve Mekke ekolünün baş temsilcisi olan İbn Kesîr'in kıraatini, onun iki

¹¹⁶ Birkaç örnek için bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 44, 45, 79, 80, 160, 168, 169.

¹¹⁷ *A.g.e.*, s. 68.

¹¹⁸ Yazar bu *şâz* kıratı okuyanların isimlerini verirken, herhangi bir kaynak belirtmemektedir.

râvisinden biri olan Kunbül¹¹⁹ tarîkinden rivayet edenlerden biri; belki en meşhuru İbn Şenebûz el-Bağdâdî'dir.¹²⁰ Halbuki bu zat, Mushaf'ın resmine muhalif düşen *şâz* kıraatlerin cevazına dair rivayette bulunuyor, hattâ namazda bu kıraatleri okuyordu. Bu yüzden İbn Şenebûz, Abbâsî halifelerinden el-Muktedir-Billâh, el-Kâhîr-Billâh ve er-Râzî-Billâh'ın dönemlerinde vezirlik yapmış olan İbn Mukle tarafından kırbaçlanmış ve İbn Mücâhid'in de aralarında bulunduğu bir grup âlim ve kâdının huzurunda tevbe ettirilip, bu tevbe yazılı bir mazbatayla da tescil ettirilmiştir.¹²¹

Yazar'ın hangi kaynaktan alıntı yaptığını bilemediğimiz, Ebû Amr'a nispet edilen söz konusu kıraat de muhtemelen, şöreti bulunmayan ve kıraatleri *şâz* sayılan bir râvî tarafından rivayet edilmiş olabilir. Dolayısıyla, bu gibi yanlışlara düşmemek için, ne tür bir kıraatin hangi kaynaktan araştırılması gerektiğini bilmek lâzımdır.

11. KUR'ÂN İ'CÂZINI BİRE İNDİRGEME TUTARSIZLIĞI

Yazarın, tâ kitabın başından itibaren bir sürü konuyu -eski bilgilerin kuru bir tekrarı olsa da- anlata anlata gelip, en sonunda işi tevhit anlayışıyla noktalaması,¹²² hem kitabın genel yapısıyla hem de bilimsel verilerle ters düşmektedir. Bir kere, akademik çalışmalarda, baştan beri işlenen konularla, varılan sonuç arasında dengeli ve tutarlı bir ilişkinin mevcudiyeti önemli bir ilke olup, bu her akademisyen ve araştırmacıya malûm olan bir husustur. Eğer Kur'ân'ın; dolayısıyla ilâhî mesajın sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için temel ölçüt, onun tevhit merkezli bir yaklaşımla ele alınması hususu idiyse, *tekrar, lahin, seci, mecâz* gibi, öz itibarıyla tevhit kavramının anlam alanına girmeyen konuların teferruatlıca ortaya dökülmesine ne gerek vardı? Eğer kitapta esas vurgulanmak istenen ana tema, -yazarın ifadesiyle- Kur'ân'ın gerek kişisel gerekse toplumsal düzeyde gerçekleştirmiş olduğu "tevhit merkezli" radikal dönüşümün, 23 yıl gibi kısa bir zamanda nasıl başarılabilirdiği konusu idiyse,¹²³ kitabın, sırf tevhit kavramıyla ilgili üst ve alt başlıklı konuların incelenmesine hasredilmesi gerekmez miydi?

Öte yandan "i'câz" konusunun indirgemeci bir yaklaşımla ele alınmasında bazı tutarsızlıkların yaşandığı ortadadır. Sözgelimi, Mu'tezile'nin, *lâfız* yerine *mana* merkezli bir *i'câz* anlayışını benimsediği ve bunun sonucu olarak onların, Kur'ân'ın mucizeliğini "gâipten haber verme" özelliğine hasrettikleri şeklindeki iddia¹²⁴ gerçeği yansıtmadığı gibi, bu tespit, Mu'tezile gibi, rasyonaliteyi hep ön plâna çıkarmış bir ekol için doğru değildir. Gerçek şu ki *gaybî haber*, tıpkı *sarfe* gibi, *i'câz* vecihlerinden sadece bir tanesidir.¹²⁵ Böyle bir iddia, Mu'tezile'nin, gaybî haberler içermeyen ve kahir ekseriyeti oluşturan Kur'ân pasajlarında mucizelik vasfı aramadıkları sonucuna götürür ki,

¹¹⁹ Diğer ikinci râvî Bezzî'dir.

¹²⁰ Bk. İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-'Aşr*, nşr. Ali M. ed-Dabbâ', Mısır, ts., I, 119-120.

¹²¹ İbn Şenebûz'un bu yazılı tevbe metni ve okuduğu bazı *şâz* kıraatler hakkında bk. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Mısır 1351/1932, II, 55-56; ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh, *Ma'rifetu Kurrâti'l-Kibâr*, nşr. M. Seyyid Câdulhak, Mısır 1431/1969, I, 223-224; Âdem Metz, *el-Hadârau'l-İslâmiyye*, y.y., ts., I, 360-361.

¹²² Bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 172, 175.

¹²³ Bk. *a.g.e.*, *a.y.*

¹²⁴ Bk. *a.g.e.*, s. 154.

¹²⁵ Bk. Rummânî, *a.g.e.*, s. 110-111.

bunun asılsızlığı ortadadır. Kaldı ki, *manadan* ziyade *lâfız* estetiği esasına dayanan telâum (harf uyumu), fevâsıl (âyet sonlarında vaki olan ses uyumu; *seci*) ve tecânüs (lâfız benzerliği; *müşâkele*) gibi belâgat kodları, Rummânî tarafından Kur'ân i'câzının esasları arasında zikredilmekte ve konuyla ilgili çok nefis âyet örnekleri sunulmaktadır.¹²⁶

Yine yazarın dil ve üslûp merkezli bir *i'câz* telâkkisini, sırf Sünnî kesime mal etmeye kalkışması ve bu noktada Mu'tezile'yi kutsama çabası komik bir görünüm sergilemektedir.¹²⁷ Şunu kesinlikle bir hakikat-i müselleme olarak takdim edebiliriz ki, ne Mu'tezile ne de Ehl-i Sünnet, sırf *lâfız* ya da sırf *mana* boyutlu bir *i'câz* anlayışını benimsemiş değillerdir. Örneğin, Rummânî belâgatın sadece *mana* veya sadece *lâfız* merkezli olarak tahakkuk edemeyeceğini belirtmenin ardından, belâgati: "Mananın en güzel bir lâfız formu içerisinde kalbe ulaştırılmasıdır" diye tanımlamak sûretiyle, hem *lâfız*'ın hem de *mananın* hakkını gereği gibi gözetmeyi başarabilmiştir.¹²⁸

Sünnî kesimin de konuya yaklaşımı hemen hemen aynıdır diyebiliriz. Ne var ki bir kısmı *-manayı* ihmal etmemek kaydıyla- *lâfız*, bir kısmı da *-lâfız* ihmal etmemek kaydıyla- *manayı* daha çok ön plâna çıkarmıştır. Örneğin, İbnu'l-Esîr'e göre lâfızlar seslere benzer. Kulağın hoşlandığı ve hoşlanmadığı ses ve lâfızlar vardır. Sözelimi, kulak bülbül, karatavuk ve atın sesinden hoşlanıp bunlara yönelirken, karga ve eşek sesinden hoşlanmayıp bunlardan uzak durur. İşte lâfızlar da bunun gibidir. Örneğin, her üçü de "yağmur"u anlatmasına rağmen, kulak *muzne* ve *deyme* lâfızlarından haz duyarken, *bu'âq* lâfzını çirkin bulur.¹²⁹

Abdulkâhîr Curcânî ise nahiv (*sentaks*) olgusu bünyesinde *mana* realitesini ön plâna çıkarmış olup, esasen o, *Delâilu'l-İ'câz*'ında baştan sona bu konuyu işlemiştir.

Bilinen bir gerçektir ki, her *mana* bir *lâfız* ambalajı içerisinde yer alır. Şu halde bu iki olguyu birbirinden bağımsız düşünmenin mantığı yoktur. Yine bir *mananın* iki veya daha çok farklı lâfızla ifade edilebildiği ve bu lâfızlardan bazısının kulağa hoş, bazısının çirkin geldiği bilinmekte olup, bunun sayısız örnekleri vardır. Dolayısıyla, *lafzî* olguları, Kur'ân'ın evrensel mucizeliği önünde engel oluşturan bir mayın tarlası gibi algılamının izah edilir yanı yoktur. Bu meyanda Bâkullânî'nin, Kur'ânî kelimeleri *kibrîti-ahmere* benzetişini ve *nazım i'câzı*yla ilgili diğer yorumlarını "hiçbir bilgi değeri içermeyen sözler" diye tavsif etmek,¹³⁰ sağduyu sınırlarını aşan ve Kur'ân'ın nazım dokusu gerçeğiyle bağdaşmayan, hissî ve abartılı bir yaklaşımdır.

Yazarın sonunda Kur'ân i'câzını getirip, bütünüyle tevhit akidesine bağlaması, bir bakıma Kur'ân'ın diğer semavî kitaplarla aynı i'câz kategorisine dahil edilmesi sonucunu doğuracaktır. Zira bilindiği gibi, *reeller âlemi (a'yân)* için *nitelik (keyfiyet)*, *arazlar âlemi* içinse *nicelik (kemiyyet)* olgusu bir tür tanım unsuru olarak kullanılır. Bu iki farklı kategoride yer alan mahiyetlerden hiçbirisinin vasfı diğerine nispet edilemez. Örneğin, "Ne kadar taş?" sorusunda kastedilen, taşın ağırlığı veya adedi ise, bu soru doğrudur; fakat kastedilen "taşlık" kavramı; yani bizâtihi taşın kendi öz cevheri ise, bu

¹²⁶ A.g.e., s. 94-100.

¹²⁷ Bk. Öztürk, a.g.e., s. 165, 168.

¹²⁸ Bk. Rummânî, a.g.e., s. 75.

¹²⁹ İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâuddin, *el-Meselu's-Sâir*, nşr. Ahmed el-Hûfî v.dğr., Kahire, ts., I, 91.

¹³⁰ Bk. Öztürk, a.g.e., s. 169.

soru yanlıştır. Çünkü cevherlerin öz mahiyeti bu tür *nicel* değerlere kapalıdır. Aynı durum, tevhit kavramı için de geçerli olup, -sözgelimi- “daha çok *tevhit*” veya “daha az *tevhit*” şeklindeki bir kullanım yanlıştır.

Tekrar konuya dönecek olursak; tevhit akidesinin, hem dünya hem ahiret mutluluğunu bir arada sunan bir değerler manzumesi şeklinde işlenişi, sadece Kur’ân’a özgü olmayıp, diğer Semavî kitaplarda da -belki Kur’ân’daki kadar mükemmel ve sistematik olmasa bile- tevhit kavramının bir öğreti olarak sunulduğu bilinen bir gerçektir. Hatta Tevrat’ın *Çıkış*, *Sayılar* ve *Tesniye* gibi kitaplarında çarpıcı ifadeler kullanılmak sûretiyle, sık sık paganizmin yerilip yasaklandığına ve tevhit inancının vurgulandığına şahit olmaktayız.¹³¹ Durum bu olunca, Kur’ân i’câzının son kertede tevhit esasına üzerine bina edilmesi tartışmalı bir durum oluşturacaktır. Zira bu bakış açısı, Kur’ân dışında kalan herhangi bir edebî yapıtın da mucize kategorisinde yer alabileceği sonucunu doğuracaktır. Şöyle ki, beşerî bir telif ürününün, sırf tevhit bazında, Kur’ân’a nazaran daha zengin, etkili ve sistemli bir öğreti sunabilmesi, en azından “akıl çelişmezlik ilkesi” yönünden mümkün iken, Kur’ân nazımının bir benzerini getirebilme hususunda böyle bir şeyin imkân ve ihtimali yoktur. Kaldı ki, Kur’ân’da yer alan “meydan okuma (*tahaddî*)” âyetlerinde karşı tarafa sunulan teklif, tevhit değil; nazım (sûre) boyutlu olarak taayyün etmektedir.

SONUÇ

Akademik çalışmalarda esas olan, ufuk açıcı bir şekilde okuyucuya ekstra bilgi sunulması ve bu bilgilerin epistemolojik verilere ters düşmemesidir. Oysa söz konusu kitapta hemen hiçbir ekstra bilgiye yer verilmemiş olup, *tekrar*, *lahin*, *yabancı kelime sorunu*, *seci*, *mecaz* ve *i’caz* konularının işlenmesinde eski bilgi ve bulguların tekrarıyla yetinilmiş; üstelik, gerek eski kuşak ilim adamlarından gerekse günümüz araştırmacılarından bazı kimselere ara ara istihzalı göndermelerde bulunulmuştur.

Akademik çalışmalarda herhangi bir konu eleştirilirken, karşılığında mutlaka alternatif çözüm getirilmeli; sadece birkaç beylik söz ve tavsiye ile yetinilmemelidir. Hele hele bazı eleştirilerde bulunurken, -tek kelime de olsa- eleştirinin gerekçesine yer vermemek ve konuyu istihzalarla geçiştirmek hiç doğru değildir.

“Tekrar” ve “İ’câz” tartışmaları gibi alternatifliğe açık konuların işlenişinde “indirgemeci” yaklaşımı esas alıp, tek görüşle yetinmek ve ihtimal alanına giren diğer alternatif görüşlere yer vermemek, bilimsellik adına hüsnek kabul görmez.

Kur’ân’la ilgili bazı tespitlerde bulunurken, bunun bilimsel gerçeklerle; özellikle de Kur’ân’ın evrensellik ve korunmuşluk ilkesiyle bağdaşır olmasına dikkat etmeli; yine herhangi bir şahıs ya da ekole ait görüşler irdelenirken, öncelikle konu hakkında yeterli bilgi ve donanıma sahip olunmalı, cin fikirli davranarak konuyu farklı mecralara çekmemeli ve indî mülâhazalardan kaçınılmalıdır.

Kitapta hemen hemen bütün konuların işlenmesi esnasında Mu’tezile’nin ha bire kutsanmasına karşın, Ehl-i Sünnet’in yerilmesi ve bu cümleden olmak üzere Kur’ân’ın sağlıklı biçimde beşer idrakine sunulabilmesi noktasında, güya sırf *mana*

¹³¹ Birkaç örnek için bk. *Çıkış*, 20: 3-6; 32: 1-10, 20-25, 30-35; 34: 17; *Sayılar*, 25: 2-5; *Tesniye*, 4: 3-4, 15-19, 28, 35, 39; 5: 8-10; 6: 13-15; 7: 25-26; 13: 1-11; 18: 20-21; 28: 64-65.

boyutlu olan Mu'tezilî bakış açısının esas alınıp, Sünnî kesimin, âdeta Kur'ân nazmının sırf *lâfız* kabuğuna takılıp kalmış ve Kur'ân'ın gerçek özüne intikal edememiş; akıl ve mantık fukarası kimseler seviyesinde takdim edilmesi, objektiflikten çok uzak, taraflı ve keyfi bir tutum sergilemenin olumsuz sonucu olmuştur.

Kur'ân mesajının sağlıklı biçimde anlaşılabilmesi amacına yönelik, "sözlü metin" argümanına yer verilmiş olması takdire şayan bir husus olup, ne var ki bunun alternatifsiz bir ölçüt olarak sunulması bu güzel yöntemi gölgelemiştir.

Konuların işlenmesi esnasında gerek otantik gerekse günümüz kaynaklarından yararlanma adına oldukça zengin bir referans ortamı oluşturulması ve Kur'ân için *secin*in müzikal bir olgu zenginliği oluşturduğu görüşünü savunanların yanında yer alınmış olması, eser için olumlu ve puan getirici bir durum olmakla birlikte, bilhassa *mecaz* gibi önemli konularda ekstra tespitlere yer verilmeyip, eski bilgilerin kuru tekrarıyla yetinmiş olunması, eseri monotonluk anaforuna sürüklemiştir.