



**International**  
**SOCIAL SCIENCES**  
**STUDIES JOURNAL**



SSSjournal (ISSN:2587-1587)

*Economics and Administration, Tourism and Tourism Management, History, Culture, Religion, Psychology, Sociology, Fine Arts, Engineering, Architecture, Language, Literature, Educational Sciences, Pedagogy & Other Disciplines in Social Sciences*

**Vol:5, Issue:37**  
sssjournal.com

**pp.3154-3169**  
**ISSN:2587-1587**

**2019**  
sssjournal.info@gmail.com

Article Arrival Date (Makale Geliş Tarihi) 09/04/2019 | The Published Rel. Date (Makale Yayın Kabul Tarihi) 26/06/2019  
Published Date (Makale Yayın Tarihi) 26.06.2019

## KUR'AN'IN LAFIZLARININ İLÂHÎ OLUP-OLMADIĞI TARTIŞMASI ÜZERİNE MÜLÂHAZALAR

EVALUATIONS ON THE DISCUSSION OVER WHETHER THE WORDS OF THE QUR'AN CAME FROM THE GOD

**Dr. Maşallah TURAN**

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Mardin/TÜRKİYE.



**Article Type** : Research Article/ Araştırma Makalesi

**Doi Number** : <http://dx.doi.org/10.26449/sss.1552>

**Reference** : Turan, M. (2019). "Kur'an'ın Lafızlarının İlahî Olup-Olmadığı Tartışması Üzerine Mülâhazalar", *International Social Sciences Studies Journal*, 5(37):3154-3169.

### ÖZ

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Kur'an'ın lafızlarının ilahî olup olmadığı tartışması, zaman zaman gündeme gelebilmektedir. Yazılı olarak bu görüşün izlerine İmam Zerkeşî ile İmam Suyutî'nin eserlerinde rastlamaktayız. Alanın duayenlerinden olan Zerkeşî, Semerkandî'den konu hakkındaki farklı fikirlerden biri olan vahyin lafzının Hz. Peygambere ait olabileceği görüşünü sadece nakletmekle yetinir, herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Suyutî ise bu görüşü eserinde zikrettikten sonra, son derece net ifadelerle bunun kabul edilmesinin mümkün olmadığını ve ilmi bir değerinin bulunmadığını belirtir.

Ahruf-u Seb'a ve Yedi Kıraat konusundaki farklı okuma biçimlerinin, vahyin lafzının ilahî olmadığına delil yapılmak istenmesi, sağlıklı bir yaklaşım tarzı değildir. Zira bu konuların geçtiği eserlerde de vurgulandığı üzere, ne Hz. Muhammed'in ne de Cebrail'in kendilerine ait şahsi bir tasarrufları söz konusu olmuştur. Aksine Hz. Muhammed, ümmetinin zorlanacağı gerçeğinden hareketle okuyuş konusunda Cebrail vasıtasıyla Rabbinden kolaylık dilemiştir, verilen ruhsat ve kolaylığı verildiği şekliyle kullanmıştır.

Kur'an'ın kendisini "kavl/söz, kelam/konuşma, kitap/okunan materyal" gibi vasıflarla nitelemesi, onun sadece mânâdan ibaret olmadığına, hem mânâ hem de lafız birlikteliğinden oluşan bir mesaj olduğuna dönük güçlü bir vurguyu içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Lafız, Mânâ, Ahruf-u Seb'a, Yedi Kıraat.

### ABSTRACT

As in the past, the debate over whether the words of the Qur'an are divine comes up from time to time. In writing, we find traces of this view in the works of Imam Zerkeşî and Imam Suyutî. Zerkeşî, one of the experts in the field, merely has convey the view that the words of the revelation from Semerkandî, one of the different ideas on the subject, may belong to the Prophet. However, he has not make any assessment. But Suyutî, after mentioning this view in his work, states that it is not possible to accept this in very clear terms and that he has no scientific value.

It is not a healthy approach to say that the different reading styles on the Seven Letters and Seven Readings show that the words of revelation are not divine. Because, as emphasized in the works in which these subjects pass, neither the Prophet Muhammad nor Gabriel had any personal savings of their own. On the contrary, the Prophet Muhammad knew the people would be forced. Therefore he wished the facilitation of reading of the revelation, from his Lord by means of Gabriel and he used the permission and easiness given to him by Allah.

The characterization of the Qur'an with characteristics such as "kavl / word, kelâm / speech, kitâb / read material" contains a strong emphasis on the fact that it is not only meaning but a message composed of both meaning and word.

**Key Words:** Qur'an, Word, Meaning, Seven Letters, Seven Readings.

## 1. GİRİŞ

“Yüce Allah, kullarının doğru yolu bulmaları için onlara, değişik zamanlarda peygamberler göndermiştir. Peygamberler, insanların hidayeti için, bazen insanların normal hayatlarında alışık olmadıkları birtakım mucizelerle desteklenmişlerdir. Bu mucizeler, peygamberliklerinde ve tebliğ ettikleri dinlerde şüphe olmadığını teyit etmek amacıyla verilmiştir. Peygamberlere verilen mucizelerde, kavimlerinin durumu göz önünde bulundurulmuştur. Meselâ; Hz. Musa döneminde sihir olayı yaygın olduğundan, Allah onu, denizin ikiye ayrılması, âsânın yılan dönüşmesi, sert kayadan tatlı su çıkması gibi mucizelerle desteklemiştir. Hz. İsa zamanında da tıp çok gelişmiş olduğundan, ona tıbbî mucizeler verilmiştir. Hz. İsa Allah'ın izni ile ölüyü diriltmiş, çamurdan kuş meydana getirmiştir. Son peygamber Hz. Muhammed'e de mucize olarak belâgat yönü ile mükemmel olan Kur'an-ı Kerim gönderilmiştir. Zira onun gönderildiği Mekke toplumu; şiir ve belâgatta ileri bir seviyede idi. Bu açıdan Kur'an, Arapları âciz bırakan bir peygamber mu'cizesi olarak görülmüştür” (Özdoğan, 2003: 114-115). Esasen Kur'an-ı Kerim, şiir ve belâgatta ileri bir seviyede olan Arapları âciz bırakmakla, aynı zamanda diğer insanları da evleviyetle âciz bırakmış olmaktadır. Zira Araplardan olmayan diğer insanlar, şiir ve belâgat konusunda Arap toplumunun sahip olduğu edebî rekabet atmosferine aynı ölçüde sahip olmadıkları gibi, Arapça'nın içerdiği zengin edebî unsurlara da aynı oranda sahip olmaktan uzak bir noktada idiler. Dolayısıyla Kur'an'ın belâgat ve fesahat konusunda meydan okuması, ilk muhatapları olması hasebiyle doğrudan Araplara dönük olmakla birlikte, dolaylı olarak diğer bütün insanları da ilgilendiren bir meydan okuma idi. Hatta o derece ki sözkonusu ettiğimiz meydan okuma, bugün bile hala geçerliliğini koruyan bir meydan okumadır.

Yukarıda değindiğimiz gibi, “Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında Arab dili; üslûbu, hitâbeti ve belâgati itibariyle en yüksek dereceye ulaşmıştı, adeta altın çağını yaşıyordu. Hatta bir kabilenin belîğ bir edîbi, en büyük millî kahramanlarından birisi gibi idi. En çok onunla iftihar ediyorlardı. Arablar arasında belâgat o kadar kuvvetli idi ki, bir edîbin bir sözü için bazen iki kavim muharebe ederdi ve bir sözüyle musalaha ediyorlardı. Onların içinden ‘muallakât-ı seb'a’ namıyla yedi edîbin yedi kasidesini altınla Kabe'nin duvarına yazıp onunla iftihar ediyorlardı. İşte böyle bir zamanda, belagâtın en revaçlı olduğu bir anda, Kur'an-ı Kerim nazil oldu. En büyük edîblerini, en belîğ hatîblerini aciz bıraktı” (Talu, 1986: 315). Bu âciz bırakma hususunun sadece mânâ yönüyle olmadığı, belki aynı şekilde lafız yönüyle olduğu kapalı olan bir husus değildir. Zira manalar, öz itibariyle değişiklik arz etmeyen cevherler mesabesinde. Değişiklik arz eden şey, manaların kendisiyle ifade edildikleri lafızlar, onların kullanım biçimleri ve cümle içerisinde tertip edilme durumlarıdır. Elma kelimesinin Türkçe'deki anlamıyla, Arapça'daki ‘tuffah’ ve İngilizce'deki ‘apple’ kelimelerinin karşılık geldikleri anlam arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Söz konusu dillerin tümünde ‘elma/tuffah/apple’ denilince, tatlısı-ekşisi gibi değişik türleriyle, kırmızısı-sarısı gibi değişik renkleriyle bilinen bir meyve kastedilmektedir. Buradaki farklılık, bahsedilen meyvenin farklı harflerden oluşan farklı kelimelerle ifade edilmesindedir. Öyleyse bir üstünlük aranacaksa veya mutlak anlamda bir üstünlükten söz ediliyorsa, öncelikli olarak bu durumu, farklılığın kendisinde gerçekleştiği lafızda aramak gerekmektedir.

Kur'an'ın sahip olduğu dildeki üstünlüğü, daha ziyade lafızla ilgili olmasına karşılık, bilhassa son zamanlarda daha yoğun bir şekilde aykırı görüşler de gündeme gelebilmektedir. Bu görüşlerden birisi şu şekildedir:

“Kur'an elbette ilâhî bir vahiydir. Ancak vahyin nüzûl-inzâl keyfiyeti ve Hz. Peygamber'e intikal şekli öteden beri tartışılan bir meseledir. İslâmî kaynaklarda bu konuyla ilgili üç farklı görüş nakledilir. Geçmişte ve günümüzde hâkim kabul gören ilk görüş Kur'an vahyinin hem lafız hem mânâ olarak inzâl edildiği yönündedir. Bizim tercih ettiğimiz ikinci görüş ise Zerkeşî ve Suyûtî gibi Sünnî âlimler tarafından ikinci sırada nakledilir. Buna göre Cebrail Kur'an vahyini özellikle salt manalar (mefhumlar) olarak indirmiş; Rasûlullah bu manaları bellemiş ve Arap dilinin ifade kalıplarına kendisi döküvermiştir. Bakara 2/97 ve Şuarâ 26/194. ayetlerde Kur'an'ın inzâl edildiği mahal, Hz. Peygamber'in kalbi/idraki diye belirtilmiş; fakat vahyin lafzen mi yoksa manen mi nazil olduğu tasrih edilmemiştir. Bu bağlamda, Kur'an vahyinin mana/mefhum olarak inzâl edildiği yönündeki görüşü benimsediğimizi bir kez daha belirtmeliyiz. Bu görüşle ilgili delillerimizden biri Şuarâ 26/196. ayetteki ‘ve-innehû lefi zübürî'l-evvelîn’ ifadesi ile A'lâ 87/18. ayetteki ‘inne hâzâ lefi's-suhufî'l-ülâ’ ifadesinde, Kur'an'daki mesajların geçmiş peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcut olduğundan söz edilmesidir. Kur'an'ın önceki vahiylerde mana/mefhum itibariyle mevcut olduğu şüphesizdir. Bu yüzden bazı Hanefî fakihler İmam Ebû Hanîfe'nin ana dilde ibadet meselesiyle icthadını temellendirirken bu ayetlerle istidlalde bulunmuştur. Ebû Hanîfe'nin icthadında, Kur'an kelimesinin lafza/nazma değil, zât-ı ilâhî ile kaim olan manaya delalet ettiği gerekçesine bağlanmıştır. Bu delalet aslîdir ve dilden dile değişen mahiyette değildir. Mesela, tevhid inancı

her dilde rahatlıkla ifade edilebilir. Lafızlar dilden dile değişse de mana/mefhum sabittir. Kaldı ki Şuarâ 26/196. ayette, ‘Şüphesiz bu Kur’an önceki peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcuttu’ denilir. Serahsî el-Mebsût’ta ve fıkıh usulüne dair eserinde bu ayetle ilgili olarak şunları söylemiştir: Ayette ‘Kur’an önceki peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcuttu’ denildiği halde Kur’an’ın belli bir dile mahsus olduğunu söylemek mümkün müdür? Önceki peygamberlere gönderilen vahiyler kuşkusuz kendi dillerine göre ifade edilmiştir. İlâhî kelâmın Arap diline mahsus/münhasır olduğu iddia edilemez... Ebû Hanîfe’nin ichtihadına göre Tevrât, İncil ve Zebûr’un Kur’an mesajına uygun pasajları okunduğu takdirde dahi namaz geçerli sayılır.’ Vahyin mânâ olarak inzal edildiği görüşüne argüman oluşturan en önemli verilerden biri de Kur’an’ın ‘yedi harf’ (ahruf-i seb’a) üzere okumaya elverişli şekilde nazil olduğunu bildiren hadislerdir. Ahruf-i seb’a hadisleri Kur’an’ın okunuşunda lafızdan ziyade mananın ön plana çıktığını göstermektedir ki bu da kısaca ‘mana merkezli okuma’ (el-kırâ’a bi’l-ma’nâ) demektir. Nitekim Hanefî âlim Tahâvî’ye göre Kureyşliler çoğunlukla yazı alışkanlığına sahip olmadıkları, bu yüzden Kur’an ayetlerini kendilerine tebliğ edildiği veçhile yazmak ve aynı zamanda hafızada tutmakta zorlandıkları için, kendilerine anlam merkezli okuma ruhsatı tanınmıştır (Tahâvî, Şerhü Müşkili’l-Âsâr, VIII. 118). Kur’an’ın mânâ olarak vahyedildiği hususunda önemli göstergelerden biri de kıraat farklılıklarıdır. Nitekim her biri mütevatir kabul edilen yedi kıraat arasındaki bazı farklılıklar kelime düzeyinde noksanlık ve ziyadelik olarak ortaya çıkmaktadır” (Öztürk, 2019).

Yukarıda naklettiğimiz görüş bağlamında şu iddialar gündeme getirilmektedir: 1) Kur’an vahyinin lafzen mi yoksa manen mi vahyedildiği açıkça belirtilmemiştir, öyleyse sadece mânâ itibarıyla inzâl edildiğini söylemenin önünde herhangi bir engel yoktur. 2) Zerkeşi ve Suyûtî gibi sünî alimler, Kur’an’ın sadece mânâsınının Allah’tan geldiği görüşünü ikinci sırada zikretmişlerdir. 3) Ebu Hanîfe’nin Tevrat, Zebur ve İncil’in Kur’an mesajına uygun pasajlarının okunması durumunda, namazın geçerli olduğunu sayması, asıl olanın lafız değil mânâ olduğunu göstermektedir. 4) Kur’an’ın ahurf-u seb’a denilen yedi harf üzere okunması, mânâ merkezli bir okumanın asıl olduğunu göstermektedir. 5) Mütevatir kabul edilen yedi kıraat arasındaki farklılıklar da Kur’an’ın mânâ olarak vahyedildiğini göstermektedir.

Biz bu çalışmamızda, yukarıda bahsedilen iddiaların doğru olup olmadığı, gerçeği ne oranda yansıttığı hususuna yoğunlaşarak, değerlendirmelerde bulunma yoluna gideceğiz. Zerkeşi ve Suyûtî gibi sünî alimlerin isimlerinin geçmesinden dolayı da özellikle onların ileri sürülen iddialar hakkındaki görüşlerine temas etmek suretiyle, konunun parçacı bir şekilde ele alınmasının doğurduğu yanlışlara dikkat çekeceğiz.

## 2. VAHYİN NÜZÛL KEYFİYETİ KONUSU

Kur’an vahyinin, lafzen mi yoksa manen mi vahyedildiği konusunun Kur’an tarafından açıklanmadığı iddiası isabetli değildir. Zira bazı ayetlerde, bu husus açık bir şekilde dile getirilmektedir. Örneğin şu ayet-i kerime son derece nettir: “إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ / Hiç şüphesiz biz onu iyice anlayasınız diye Arapça bir Kur’an yaptık.” (43 Zuhuruf, 3). Dikkat edilirse ayette açık bir şekilde “Biz, onu Arapça bir Kur’an yaptık” denmektedir. Yani Kur’an’ı Arapça yapan Peygamber değildir, bizzat Yüce Yaratıcı’dır. Arapça yapma veya Arapça’ya çevirme işi Peygambere bırakılmış bir mesele değildir.

Konuyla ilgili bir başka pasaj ise şu şekildedir: “رَزَلْ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ”

يَلْسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ / Uyarıcılardan olası diye onu (Kur’an’ı), güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir” (26 Şu’arâ, 193-195). Ayetlerde indirmenin keyfiyeti kapalı bırakılmamış aksine “Güvenilir Ruh” olan Cebrail’in; vahyi, apaçık bir Arap diliyle yani Arapça’yla peygamberin kalbine getirdiği belirtilmektedir. Burada bahsedilen “apaçık Arap dili”yle sadece manaların kastedilmediği son derece açıktır. Zira bir dili Arapça yapan onun manaları değildir, lafızlarıdır. Aksi takdirde Arapça ile örneğin Türkçe’nin veya İngilizce’nin mânâ yönünden aykırı olduklarını iddia etmek gerekecektir ki bu da ‘elma-tuffâh-apple’ kelimeleriyle anlatılan manaların bütün dillerde ayrı olduğu sonucuna götürecektir. Halbuki bu üç farklı kelimeyle anlatılan mânâ aynıdır. Farklılık onların telaffuz edilme şeklindedir, onları ifade etmek için kullanılan lafızların ve harflerin değişik oluşundadır. Öyleyse yukarıda verilen ve benzer manayı ifade eden ayetler, açıkça Kur’an’ın bizzat Allah tarafından Arapça yapıldığını ve Cebrail’in de bahsedilen apaçık Arap diliyle vahyi getirdiğini belirtmiş olmaktadır.

Müzzemmil suresinde geçen şu ayet-i kerime de konumuz açısından dikkat çekicidir: “Doğrusu biz sana, ağır bir söz vahyedeceğiz.” (73 Müzzemmil, 5). Dikkat edilirse ayette, ağır yani içerdiği hükümler, farzlar ve hadler yönüyle taşıması ve sorumluluğu zor olan değerli bir ‘kavlin/sözün’ indirilmesinden

bahsedilmektedir.<sup>1</sup> Yani bir ‘mânânın’ indirilmesine değil, onun kalıba dökülmüş hali olan harf ve seslerden oluşmuş bir sözün vahyedilmesine vurgu yapılmış olmaktadır.

Bu noktada, “*Bakara 2/97 ve Şuarâ 26/194. ayetlerde Kur’an’ın inzal edildiği mahal, Hz. Peygamber’in kalbi/idraki diye belirtilmiş; fakat vahyin lafzen mi yoksa manen mi nazil olduğu tasrih edilmemiştir*” iddiasının tutarlı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira Şuarâ’nın hemen bir sonraki ayeti olan 195. ayette “بَلْسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ” demek suretiyle, vahyin lafız ve mânâ olarak bir bütün şeklinde, apaçık bir Arapça ile nazil olduğu dile getirilmektedir. Burada söz konusu ettiğimiz 195. ayetin atlanarak “*Kur’an’ın mânâ olarak nazil olduğuyla ilgili delillerimizden biri Şuarâ 26/196. ayetteki “ve-innehû lefi zübürî’l-evvelîn” ifadesi ile A’lâ 87/18. ayetteki “inne hâzâ lefi’s-suhufi’l-ûlâ” ifadesinde Kur’an’daki mesajların geçmiş peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcut olduğundan söz edilmesidir. Kur’an’ın önceki vahiylerde mana/mefhum itibariyle mevcut olduğu şüphesizdir*” denmesi de gerçeğin sadece bir yanını kabul, diğer yanını ise görmezlikten gelen bir durumdur. Muhtemelen ayetleri değerlendirirken daha ziyade mealler üzerinden bir okuma yapma tarzında kolaycılığın sebep olduğu bir dikkatsizlikten kaynaklanmaktadır. Halbuki ayetteki ifade, Kur’an’ın apaçık bir Arap diliyle peygambere getirildiği konusunda son derece nettir. Öyleyse 195. ayeti unutmadan 196. ayeti anlamaya çalışmak elzemdir.

196. ayet ise şöyledir: “وَإِنَّ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ / Hiç şüphesiz o, daha öncekilerin kitaplarında da vardı” (26 Şu’arâ, 196). Bu ayetten hareketle şöyle denilmektedir: “Kur’an’daki mesajların geçmiş peygamberlere gönderilen vahiylerde mânâ itibariyle mevcut olduğu, bunun ise Kur’an’ın sadece mânâ olarak indiğine delil olduğu şüphesizdir.”

Öncelikle bütün hak dinlerde, temel ilkelerde birliktelik olduğu ve bunun anlam itibariyle tekrarlandığı bilinen bir husustur. Ancak bu durum “*Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara iyice açıklasın*” (14 İbrahim, 4) ayetinde ifade edilen her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderilmiş olma gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Yani Kur’an’ın mânâ olarak önceki kitaplarda bulunmuş olması, onun Arapça olarak indiği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Zira Hz. Muhammed’e indirilen ilahî vahiy, hem manası yönüyle Kur’an’dır, hem de lafızları yönüyle Kur’an’dır. Birinin zikredilmesi veya kastedilmesi diğerinin dışlanmasını gerektirmez. Olsa olsa, asıl ve daha önemli olan yöne bir vurgu olarak kabul edilebilir. Bir diğer husus, Kur’an’ın önceki kitaplarda olduğu hususu, onun taşıdığı bütün anlamları itibariyle önceki kitaplarda bulunduğunu akla getirir ki bu ise zayıflığı ortada olan bir algıdır. Zira bu algı, önceki kitapların hem Kur’an’ın taşıdığı bütün manaları içerdiğini hem de ilave unsurlar taşıdığını akla getirebilecek bir mahiyet arz etmektedir. Zira onlar Kur’an’dan olmadıklarına ve Kur’an onların içinde manasıyla yer aldığına göre, o kitapların Kur’an dışında bir takım unsurlarının olması da kaçınılmazdır. Buna göre önceki kitapların Kur’an’dan daha geniş bir çerçeveye sahip olduklarını kabul etmek gerekmektedir. Bu noktadan hareketle Kur’an’ın önceki kitaplarda var olmasını, onun indirileceği haberinin yer alması olarak anlamak, siyak ve sibak açısından da daha tutarlı olsa gerektir.<sup>2</sup> Tabi ki bu anlam da Kur’an’da anlatılan temel hususların önceki kitaplarda da mânâ itibariyle mevcut oldukları gerçeğine aykırı değildir.

Bir diğer önemli prensip de şudur: Şayet bir konuyla ilgili net olan ve kapalılığı gideren ifade ve deliller mevcutsa, o konuda dolaylı anlamlara, akla gelmesi mümkün olan delilsiz ihtimallere itibar edilmez. Örneğin secde ayetinde İblis’in melek olabileceği hususu akıllara gelebilmektedir. Zira ilgili ifadeler böyle bir ihtimali akla getirmektedir. Ancak başka bir ayette, “*O, cinlerden idi*” (18 Kehf, 50) ibaresiyle, açık bir şekilde İblis’in cinlerden olduğu ifade edilince, bu tarz bir ihtimalin, ilmî bir değeri kalmamaktadır. “Kur’an önceki kitaplarda manasıyla mevcuttur öyleyse sadece onun manasına Kur’an denebilir” iddiası da bu tarz dolaylı bir anlamlandırmadır. Halbuki birçok ayette, Kur’an’ın apaçık bir Arapça ile Allah tarafından melek Cebrail vasıtasıyla indirildiği ifade edilmektedir. O halde önceki dolaylı ve akla gelmesi mümkün ihtimalin ilmî bir değeri kalmamaktadır.

Nitekim Kur’an’ın sadece mana yönüyle nazil olmuş olabileceği ihtimalinin ilmî bir değer taşımadığı, Kıyame suresinin şu ayetleriyle de açıkça dile getirilmektedir:

<sup>1</sup> Ayette geçen “تَقِيل/sekil/ağır/değerli” kelimesinin tefsiri için bk., (Beydavi, 2011: II, 537-538; Kurtûbî, 1971: XIX, 26; İzz b. Abdisselam, 2008: II, 313-314). Bu bağlamla ilgili olarak, 69 Hakka 40. ve 81 Tekvîr 19. ayetlerde geçen “إِنَّ لَفَوْلَ رَسُولٍ كَرِيمٍ / Hiç şüphesiz o, çok şerefli bir elçinin sözüdür” ifadeleri, Kur’an vahyinin elçilik görevi yapan Cebrail veya Hz. Muhammed’in sözü olduğunu göstermez. Aksine, “elçinin sözü, onu görevlendirip gönderenin sözüdür” gerçeğini, yani elçinin tebliğden başka hiç bir müdahalesinin olmadığını ifade etmektedir. Türkçe’deki “elçiye zevâl olmaz” deyimini de bu gerçeğin bir ifadesidir. (Bk., Beki, 2019).

<sup>2</sup> “Bunun anlamı şudur: Hiç şüphesiz Kur’an’ın incecik bilgisi öncekilerin yani önceki peygamberlerin kitaplarında mevcuttu. Şöyle de denildi: Hz. Muhammed’in geleceği bilgisi, öncekilerin kitaplarında mevcuttu. Nitekim Yüce Allah, ‘Onlar, onu yanlarındaki Tevrât ve İncil’de yazılı olarak bulurlar (7 A’raf, 157)’ demektir. Zubur, kutub (kitaplar) demektir, tekilî ‘zübür’dür. Tıpkı ‘resûl ve rusul’ gibidir. Daha önce de geçti” Kurtûbî, 1971: XIII, 93).



‘، لَا تُحْرَكُ بِهِ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ’ / *Onu çarçabuk almak için dilini kımıldatma; Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir; O halde biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et; Sonra şüphen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir*” (75 Kıyâme, 16-19). Ayetlerde dikkat çekici noktalar mevcuttur: Öncelikle gelen vahyi çarçabuk almak için dilin kımıldatılması, lafızlarla ilgili bir durumdur. Eğer sadece vahyin mânâsı gelmiş olsaydı, dili kımıldatmak abes bir iş olurdu, zira dil lafızları okumak üzere kımıldamaya başlar. İkincisi ilk okumanın Yüce Allah’a ait olduğu anlaşılmaktadır. O, vahiyle görevlendirdiği elçisi Cebrail’e okumuştur. Melek Cebrail, Yüce Yaratıcısı’ndan öğrendiği şekliyle, O’nun insanlardan olan elçisi Muhammed’e vahyi okuyarak aktarmaktadır. Hz. Muhammed’e düşen de bu okuyuşu, olduğu şekliyle öğrenip muhataplara aktarması ve tebliğ etmesidir.

### 3. ZERKEŞÎ VE SUYÛTÎ GİBİ SÛNNÎ ALİMLERİN VAHYİN KEYFİYETİ HAKKINDAKİ NAKİLLERİ

Zerkeşî “Burhân” isimli eserinde, bazılarının Kur’an-ı Kerîm’in nüzûl keyfiyeti konusunda Semerkandî’den üç görüş naklettiklerini belirtir.<sup>3</sup> Bu görüşlerin ilkinin, Kur’an’ın lafız ve mânâ olarak inmesi; ikincisini, Cebrail’in manayı getirip Hz. Peygamberin Arapça lafızlarla ifade etmesi; üçüncüsünü, Cebrail’in Allah tarafından kendisine verilen manaları Arapça tabirlerle anlatması şeklinde özetler. Ancak bu bilgiyi naklettikten sonra peşisıra herhangi bir değerlendirme ve eleştiriye yer vermez (Zerkeşî, 2006: 161).

İmam Suyûtî ise “İtkân” isimli eserinde, Hz. Peygambere gelen vahyin keyfiyeti, nasıl ulaştığı, sadece manayla mı yoksa mânâ ve lafız unsurlarıyla birlikte mi geldiği konusunda ilgili olarak şu nakillerde bulunmaktadır:

“Bir başkası (Zerkeşî, Semerkandî’den nakleder) dedi ki; Hz. Peygambere indirilen vahiyle ilgili üç görüş vardır: İlki; onun hem mânâ hem de lafız olarak indiğidir ki buna göre Cebrail Kur’an vahyini Levh-i Mahfuz’dan ezberledikten sonra indirmiştir.<sup>4</sup> İkincisi; Cebrail sadece manaları indirmiştir, Peygamber manaları öğrendikten sonra kendisi Arapça tabirlerle onu ifade etmiştir. Bu görüşü iddia eden kişi, ‘Güvenilir Ruh, onu, senin kalbine indirdi’ (Şuara, 193-194) ayetlerinin zahirine tutundu. Üçüncüsü; Cebrail’e bu manalar verildi, o bunları Arapça lafızlarla ifade etti. Zira göktekiler onu Arapça okumaktaydılar, sonra Cebrail de onu bundan sonra Arapça olarak indirdi” (Suyûtî, 2005: 292-293).

Suyûtî; söz konusu edilen görüşleri verdikten sonra, Zerkeşî’den farklı olarak suskun kalmamakta, tarafsız/nötr diyebileceğimiz bir tavır sergilememektedir. Aksine 293. sayfadan tâ 297. sayfaya kadar, ilk görüşü benimsediğini gerekçeleriyle birlikte ele almaktadır. Sözelimi; Beyhakî’nin, Cebrail’in Yüce Allah’tan duyduğu şeyleri indirdiğini, Kur’an vahyinin nuzûlünde yalnızca taşıyıcılık vazifesi ifâ ettiğini belirtir; aynı şekilde Ebû Şâme’nin de bu anlayışın, bütün Kur’an lafızları için geçerli olduğuna dair görüşüne yer verir. Peşinden Taberânî ve İbn Merdûye gibi râvilerden Kur’an’ın mana-lafız olarak indiği görüşünü destekleyen merfû’ hadisleri naklederek konu hakkındaki kişisel görüşünü de net bir şekilde ortaya koymaktadır. Sonrasında Ali b. Sehl Nisâbü’rî ve Huveyyî (veya Cuveynî)’nin de Cebrail’in, Kur’an vahyinin tek bir harfini dahi değiştirmeden Allah’tan aldığı şekliyle onu Hz. Peygambere ilettiği görüşlerine yer verir. Akabinde mânâ ile indirilenin vahiy değil, sünnet olduğunu ve bu sebeple de sünnetin mânâ ile nakledilmesinin caiz olduğunu açık bir şekilde dile getirir. Halbuki Kur’an’ın mânâ ile nakledilmesi caiz değildir zira Cebrail onu bizzat lafızlarıyla getirmiştir. Kur’an’ın lafızlarının ibadet dili olması, onu okumanın ibadet sayılması, yanısıra lafızlarının mucize oluşu mânâ ile aktarmayı caiz kılmayan önemli unsurlardır. Yine Suyûtî’nin son derece açık ifadeleriyle, hiç kimsenin Kur’an’ın lafızlarının yerine geçebilecek alternatif başka bir lafız getirebilmesi mümkün değildir, yanısıra lafızla inme gerçeği, ilahî kitabın tebdil ve tağyîre uğramamasının da yegâne garantisidir. Selef de bu görüşü benimsemiştir (Bk., Suyûtî, 2005: 293-297).

Bu noktada deriz ki, “Bizim tercih ettiğimiz ikinci görüş ise Zerkeşî ve Suyûtî gibi Sünî âlimler tarafından ikinci sırada nakledilir” tarzındaki bir yaklaşım, pek sağlıklı ve tutarlı bir yaklaşım değildir. Zira böyle bir ifade ve davranış tarzı, bahsedilen imamların ve özellikle de İmam Suyûtî’nin bu görüşe prim verdiğini çağrıştıracak bir mahiyete sahiptir. Doğru olan, bu görüşün onlar tarafından nakledilmekle beraber net bir şekilde reddedildiğini açıkça ortaya koymaktır. Yani eğer onlar bu konuyla ilgili olarak kaynak

<sup>3</sup> El-Mektebetü’ş-Şâmîle’de yaptığım taramada, Semerkandî’ye atfedilerek nakledilen bu görüşe, onun eserlerinin herhangi bir yerinde rastlama imkanı elde edemediğimi belirtmek isterim.

<sup>4</sup> Bu bağlamda bazıları “Levh-i Mahfuz’daki Kur’an harflerinin her biri Kâf dağı kadar büyüktür, her harfin altında sadece Allah’ın kuşatabileceği kadar mânâlar vardır” tarzında muhakkik âlimlerin uzak durduğu, akıl ve nakille bağdaşmayan delilsiz birtakım iddialarda bulunmuşlardır. (Bk., Suyûtî 2005: 292).

verileceklerse, kendilerinin konu hakkındaki yaklaşım ve tercihlerinin dile getirilmemesi önemli bir eksikliklerdir.

Biz bu noktada ismi geçmese de İmam Zürkanî 'nin de konuyla ilgili değerlendirmesine yer vermek istiyoruz. O, konu hakkındaki kanaatini daha yüksek bir perdeden ve son derece açık ifadelerle güdeme getirmektedir ki şöyle demektedir:

“Bazı insanlar, Cebrail'in Hz. Peygambere sadece Kur'an'ın manalarını indirdiğini ve Peygamberin kendisine gelen manaları Arapça ifadelerle çevirdiğini iddia ederek seviyeyi düşürmüşlerdir. Bazısı da Kur'an'ın lafzının Cebrail'e ait olduğunu ve Yüce Allah'ın ona sadece manaları indirdiğini iddia etmişlerdir. Bu iddiaların her ikisi de günaha götüren batıl görüşlerdir; Kitap, Sünnet ve İcmâ'ya terstir, kendisiyle yazı yazılan mürekkep kadar bir kıymeti yoktur. Benim inancım o ki, söz konusu iddialar Müslümanların kitaplarına sinsî bir yolla sokulmuştur. Aksi taktirde lafzı Hz. Peygambere veya Cebrail'e ait ise o zaman Kur'an nasıl mu'cize olabilir? Hem sonra lafzı Allah'a ait olmadığı halde, Kur'an'ın Allah'a nisbet edilmesi nasıl doğru olabilir? Halbuki Yüce Allah açıkça '*Tâ ki Allah'ın kelamını işitsin (Tevbe 6)*' diye buyurmaktadır” (Zürkanî, 1995: 44).

Zürkânî, konuyla ilgili değerlendirmesinin devamında Kur'an vahyi hususunda Cebrail'in aktarma ve indirme, Hz. Peygamberin ise kavrama, ezberleme, aktarım ve tebliğ etme, açıklayıp tefsir etme ve tatbîk edip uygulamaya koyma dışında hiç bir müdahalelerinin bulunmadığını son derece net ifadelerle dile getirir. Ayetlerden pek çok delil getirerek Kur'an'ın lafzının ne Hz. Peygambere, ne de Cebrail'e ait olmadığını belirtir ki söz konusu ettiği ayetlerden birisi şudur: “*Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca hesap vermek üzere bize geleceklerine inanmayanlar, 'Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir' dediler. Onlara şöyle de: Onu kendiliğinden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum. Eğer rabbime itaatsizlik edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım.*” (10 Yunus, 15). Bir başka delil ise şöyledir: “*Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı; Elbette onu kısıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık da hiçbiriniz buna mâni olamazdınız.*” (69 Hâkka, 44-47). Ardından İmam Suyûtî'nin konu hakkındaki değerlendirmelerini nefis bulduğunu vurgulayarak tıpkı onun gibi, Cebrail'in sadece manalarını getirdiği bilgilerin sünnet olduğunu, bu sebeple sünnetin mânâ ile nakil ve aktarımının caiz olduğunu söyler. Halbuki Kur'an sadece mânâ ile aktarılıp okunamaz, zira Cebrail onu bizzat Allah'tan aldığı lafızlarla getirmiştir. Öyleyse lafızla gelenin sadece lafızla rivayeti mümkündür. Aksi ise Kur'an'ın tahrîf ve tağyîri anlamına gelecektir. Öyleyse bu konuda en temiz ve şaibesiz görüş, Kur'an'ın lafızlarıyla birlikte Allah'tan indiğinin ittifakla kabul edildiğini bilmektir. Cuveynî'nin dile getirdiği diğer ihtimaller ise salt olarak akla gelebilen ancak destekleyici sağlam bir delile sahip olmayan olasılıklardan başka bir şey değildir. Böyle önemli bir meselede ise -daha önce de vurguladığımız üzere-, bu tarz delilsiz ihtimallerin bir kıymetinin olmayacağı açıktır. (Bk., Zürkanî, 1995: 44-46; Vahyin Cebrail'e nasıl intikal etmiş olduğu konusunda daha ayrıntılı bilgi için ayrıca bk., Soysaldı, 2000: 178-185).

#### 4. EBÛ HANİFE'YE NİSBET EDİLEN FETVA

Ebû Hanîfe'nin “Tevrât, Zebûr ve İncil'in Kur'an mesajına uygun pasajlarının okunması durumunda, namazın geçerli olduğunu söylediği” söylenmekte, buradan hareketle de asıl olanın lafız değil mânâ olduğu çıkarımı yapılmaktadır. Bu bağlamda, “Ebû Hanîfe gerçekten böyle bir fetvâ vermiş midir, maksadı nedir, buradan hareketle Türkçe namaz da mümkün değil midir?” türünden sorular da akla gelmektedir?

Bu meselenin aslı şudur:

“Ebû Hanîfe'ye göre -Allah rahmet etsin-, bir kimsenin namazında Farsça ile (Kur'an'dan birşeyler) okuması, mekrûh olmakla beraber câizdir. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise şayet Arapça'yı güzel bir şekilde biliyorsa câiz değildir; ancak Arapça'yı güzel bir şekilde bilmiyorsa câizdir. İmam Şâfiî'ye göre ise herhangi bir şekilde Farsça ile okumak câiz değildir. Arapça'yı güzel bir şekilde bilemiyor ve okur-yazar da değilse, kıraat olmaksızın namazını kılar. Aynı şekilde tahiyâtın veya Cuma günü okunan hutbenin Farsça ile okunması meselesinde de ayrışma olmuştur. İmam Şâfiî -Allah rahmet etsin- der ki: Farsça, Kur'an değildir. Halbuki Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *Biz onu Arapça bir Kur'an kıldık (Zuhruf, 3)*. Yine Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *Şayet Biz onu yabancı (dilde) bir Kur'an kılsaydık (Fussilet, 44)*. Farz olan ise Kur'an (dan birşeyler) okumaktır. Bu ise başka bir dille, Farsça ile yerine gelmiş olmaz. Zira Farsça insanların kelamıdır, insan kelamı ile namaz bozulur. Ebû Yusuf ve Muhammed ise -Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- şöyle dediler: Kur'an mu'cizedir, mu'cizelik ise nazım ve mânâ birlikteliğindedir. Kişi bunlara güç yetirebiliyorsa (nazım ve mânâyı öğrenebiliyorsa), namazdaki farziyet sadece bu ikisinin yerine getirilmesi ile gerçekleşir. Şayet nazmı (lafzı) öğrenmeye güç

yetiremediyse, tıpkı rükû ve secdeyi yapamadığında îmâ ile namaz kılanın durumu gibi gücünün yettiği kadarıyla yetinir. Ebû Hanîfe -Allah rahmet etsin- şu rivayeti delil olarak kullanmaktadır: İranlılar, Selman-ı Fârisî'ye -Allah ondan razı olsun-, bir mektup gönderip kendilerine Fâtiha'yı Farsça yazmasını istediler. Akabinde dilleri Arapça'ya alışincaya dek namazlarında bu Farsça tercüme okudular” (Serahsî, 1993: 37).

Bu alıntıda şu hususlar dikkatimizi çekmektedir:

- İmam Ebû Hanîfe, namazda Kur'an'dan Farsça'ya tercüme edilmiş bir şeyler okumayı caiz görmekle beraber bunu mekrûh görmektedir. Öyleyse İmam'a göre bu işin sürekli ve kesintisiz olması arzu edilen ideal bir uygulama değildir. Bu geçici ve arızî bir durumdur. En güzeli ve tercihe şayan olanı, Kur'an'dan okunacak şeyleri tercüme etmeden kendi orjinal diliyle okumaktır.

- İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise kişi, Arapça'yı güzel bir şekilde okuyup yazabiliyorsa, kesinlikle tercüme ifadelerle namazı edâ etmeye kalkışmak caiz değildir. Öyleyse Arapça'yı bilmediği için geçici bir süreyle, namazını tercümelerle kılan kimse, imkanlarını zorlayarak en kısa sürede Arapça'yı güzel bir şekilde öğrenmek için gayret göstermeli ve öğrendiği andan itibaren Kur'an'ı orjinal diliyle okumalıdır.

- İmam Şâfiî'ye göre ise Arapça'yı bilmiyorsa, öğreninceye kadar herhangi bir şey okumaksızın namazını edâ eder. Zira tercüme, herhangi bir şekilde Kur'an olarak algılanamaz, adlandırılmaz. Kur'an, bizzat Yüce Allah'ın Arapça olarak indirdiği kelimadır.

- İmam Azam'ın delil olarak kullandığı rivayette geçen şu ifade de son derece dikkat çekicidir, görmezden gelinemeyecek kadar önemlidir: “İranlılar, dilleri alışincaya dek, namazlarında Fatiha'nın Farsça tercümesini okudular.” Buradan da Farsça tercüme verilen ruhsatın geçici olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ne zaman ki dilleri Arapça'ya alıştı, namazlarını bizzat Kur'an'dan bir şeyler okumak suretiyle edâ etmeye başlamışlardır.

Buna göre söz konusu edilen tüm imamlar nezdinde Kur'an, hem nazmı ve lafzı ile hem de özü ve manası itibarıyla bir bütün olarak Allah'ın kelimadır. Asıl ve ideal olan, bu ikisini muhafaza etmektir. Onlardan sadece birine Kur'an deyip diğerini ihmal etmek sağlıklı değildir. Ancak kaçınılmaz bir şekilde ve geçici bir süre için, her iki unsuru birden ifâ etme imkanı yoksa; bu durumda manayı lafza incelemek, süreli ve geçici bir çözüm olarak görülmelidir. Bu ise sadece manaya Kur'an denildiği, lafzın ise bu kapsamın dışında kaldığı iddiasıyla herhangi bir şekilde örtüşür bir anlam içermekten uzaktır. İdeal bir durum değildir, şartlar olgunlaşincaya kadar başvurulmuş geçici bir çözümden ibarettir.

## 5. AHRUF-U SEB'A MESELESİ

Ahruf-u Seb'a konusuyla ilgili olarak denilmektedir ki; “Kur'an'ın ahruf-u seb'a denilen yedi harf üzere okunması, mânâ merkezli bir okumanın asıl olduğunu göstermektedir.” Bu tarz bir tutumla, sanki Hz. Peygamberin ve Ashabının kendilerine uygun gelecek şekilde ve kendi tasarruflarıyla, manayı korumak şartıyla istedikleri gibi Kur'an'ın lafızlarında değişikliğe gidebildikleri tarzında bir imaj çizilmekte veya algı oluşturulmak istenmektedir. Halbuki Ahruf-u Seb'a konusunun gündeme getirildiği hiçbir kaynakta, böyle bir iddiayı makul gösterecek açıklamalar görmemiz mümkün değildir. Aksine lafızlarla ilgili tasarrufların bizzat Allah tarafından yapıldığı ve vahiy elçisi Cebrail aracılığıyla Hz. Peygambere ulaştırıldığı vurgulanmaktadır.<sup>5</sup>

Sözgelimi İmam Zerkeşi, bu konuyu ele alırken ilk sırada Buharî ve Müslim'in “Sahih” isimli kitaplarında yer alan şu rivayete yer vermektedir: “İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: *Cebraîl bana Kur'an'ı bir harf üzere okudu, ona müracaat ettim ve ısrarla arttırmasını istedim o da arttırdı, öyle ki yedi harf oluncaya kadar böyle devam ettim.*” (Buharî, Fadâilu'l-Kur'ân, 27; Müslim, Salâtu'l-Musâfirîn, 272; Zerkeşi, 2006: 148). Söz konusu ettiğimiz bu rivayete göre, Hz. Peygamberin kendi kendine gelen ayetleri veya lafızlarını değiştirme gibi bir tasarrufu kesinlikle söz konusu olmamıştır. Aksine o bu konuda beklenti içinde olduğu esnekliği, ısrarla vahiy meleği Cebrail'den talep etmiştir. Melek Cebrail ise Rabbinden aldığı emir ve esnekliği, Hz. Peygambere bildirmiştir.

<sup>5</sup> “Yedi harfin hepsinin de Hz. Peygamberden alınmış olma şartı vardır. Kur'an'ın yedi harf üzere inmesi de Kur'an'ın medlûlü, anlamları ve öğretilerinde çelişki olduğunu göstermez. Tam tersine her ne kadar kıraati, bu kıraati alma yolları farklı olsa da Kur'an, ayetleriyle sureleriyle birbirini tamamlayan bir bütündür. Bu farklı kıraat rivayetlerinin hepsi Hz. Peygamber kaynaklıdır. Kabul edilmesi vaciptir, iman edilmesi gerekir; çünkü hepsi nihayetinde Allah'tan gelmiştir” (Sağdıç, 2016: 43).

İmam Zerkeşî daha sonra, Ebû Ubeyd'in bir tanesini hariç tutup diğerlerini mütevâtir olarak kabul ettiği öbür rivayetlere yer verir. Akabinde alimlerin büyük çoğunluğunun yedi harf meselesini, Hz. Peygamberin zamanıyla sınırlı olan bir uygulama olduğu görüşünü paylaştığını ifade eder. Vahyin erken dönemleri için söz konusu olan bu işin, daha sonra şimdiki okunan şekil üzere sabitleştğini belirtir. Süfyân b. Uyeyne, İbn Vehb, Taberî ve Tahâvî gibi alimlerin büyük çoğunluğunun bu görüşte olduğuna vurgu yapar. Kâdî Ebû Bekir İbn Tayyip, İbn Abdilber, İbnu'l-Arabî ve daha başkaları gibi büyük çoğunluğun da bu işin Hz. Peygamber'in hayatında olup bittiği görüşüne sahip olduklarını aktarır. Bu esnekliğin, Arapça lehçelerde büyük farklılıklar olması ve kendi şiveleri dışındaki dillerle konuşma zorluğunun bulunmasından kaynaklandığını, daha sonra lehçelerin gelişip birbirine yaklaşması ve tek bir yolla meramlarını ifade edebilecek bir seviyeye çıkmaları sebebiyle bu işin sona erdiğini söyler. Zira Cebrail son sene, Hz. Peygambere bütün Kur'an'ı baştan sona kadar bugünkü bilinen şekliyle iki kez okudu. Bu 'son arza'dan yani okumalardan sonra, kolaylaştırmak üzere bizzat Yüce Allah tarafından izin verilen önceki farklı okuma alternatifleri ortadan kaldırılmış oldu. (Bk., Zerkeşî, 2006: 148-150).

İmam Suyûtî ise yirmibir sahabînin ismini vererek,<sup>6</sup> Kur'an'ın yedi harf üzere indiğiyle ilgili rivayetin büyük bir topluluk tarafından nakledildiğini belirtir. Hadisin orjinal metninde geçen "harf"ten neyin kastedildiği konusunda kırka yakın görüş bulunduğunu söyler. İmam Zerkeşî gibi o da Sahihayn'de geçen meşhur rivayeti zikreder. Akabinde Müslim'in Sahihi'nde geçen Ubey hadisinin lafzını aktarır ki rivayet şöyledir: "Hiç şüphesiz Rabbim bana (Cebrail'i), Kur'an'ı yalnızca bir harf üzere okumam için gönderdi. Ben, O'ndan ümmetime kolaylaştırmasını istedim. O bana iki harf üzere okumam için (Cebrail'i) gönderdi. O'ndan ümmetim için kolaylaştırmasını istedim. O da bana yedi harf üzere okumam için Cebrail'i gönderdi" (Suyûtî, 2005: 310). Rivayeti aktardıktan sonra yedi harf konusundaki görüşleri ele alıp değerlendirir. Alimlerin kahir ekseriyetinin, Hz. Osman Mushafları'nın, Hz. Peygamber'in Cebrail'e arz ettiği "son arza"da okunan tüm vecihleri içerdiği noktasında hemfikir olduklarını vurgular. "Son arza"da okunmayan ve yer verilmeyen vecihlerin terkedildiğini nakleder. Peşinden de İbn Sîrîn kanalıyla Abîde es-Selmânî'den Kur'an okuyuşumuzun, 'arza-i ahire'de duyulan kıraat gibi olması gerektiği hususundaki rivayetlere yer verir. Beğavî'nin "Şerhu's-Sünne" isimli eserinde, Zeyd b. Sabit'in 'son arza'da bulunduğu, bu sebeple Ebu Bekir ve Ömer'in, Kur'an'ın cem'i konusunda ona güvendikleri ve Hz. Osman'ın da Mushafları yazdırma işini ona verdiğinden bahsettiği konusuna dikkatleri çeker. (Bk., Suyûtî, 2005: 306-335).

Akabinde, Hz. Osman Mushaflarının yedi harfî içerip içermediği hususuyla olarak şu değerlendirmede bulunur: "Konu ihtilafıdır. Fakihlerden, Kıraat uzmanlarından ve Kelamcılardan bir grup, Mushafların yedi harfî içerdiği görüşündedir. Buna binaen, ümmetin bu konudaki herhangi bir şeyi aktarmada ihmalkar davranmasını caiz görmemişlerdir. Gerek seleften, gerekse haleften alimlerin ve imamların büyük çoğunluğu ise Osman Hattı'nın müsaade ettiği kadarıyla Mushafların yedi harften unsurları kapsadığı, tümünü içermediği görüşündedirler. Bu alimlere göre Osman Hattı'nda, Hz. Peygamberin Cebrail'e 'arza-i ahire'de okuduğu son okuyuşun içerdiği hiçbir harf terkedilmemiştir" (Suyûtî, 2005: 334).

İmam Suyûtî'nin değerlendirmelerinde en dikkat çekici olan vurgu şudur: Kur'an, ümmete kolaylık olması için "yedi harf" üzere okunmuştur. Ancak bu yedi harf kolaylığını isteyen Peygamber iken, buna bizzat izin veren ve bunu fiilen gerçekleştiren Yüce Allah'tır. Bu meselede aktarım işini yapan da Cebrail'dir. Buradaki kolaylaştırmanın mahiyeti ve sınırları tamamen ilahî iradenin kontrolündedir, bu alandaki tasarruf yetkisi ne Cebrail'e ne de Hz. Peygambere bırakılmış bir mesele değildir. O halde gelişigüzel bir şekilde veya ihtiyaç olduğu mülahazasıyla, beşerî bir tasarrufla Kur'an'ın herhangi bir lafzını veya kelimesini değiştirme selahiyetine kimse sahip değildir. Buradan hareketle şunu rahatlıkla söylemek mümkündür: "Kur'an'ın manayla nakli esastır, lafız çok önemli değildir" tarzında bir çıkarımı, İmam Zerkeşî ve İmam Suyûtî gibi alimlerin gerek eserlerinden gerekse meseleyi ele alma biçimlerinden çıkarmak doğru ve tutarlı değildir.

Zürkanî ise Hz. Osman'ın çoğalttığı Kur'an nüshalarının tümünün birarada değerlendirilmesi durumunda, hadiste ifade edilen "yedi harf"i tamamen içerdiği görüşündedir. Onun bu konudaki gerekçesi; Hz. Osman'ın yazdırdığı nüshaların, Hz. Ebu Bekir döneminde cem' edilen, onun ve Hz. Ömer'in vefatından sonra Hafsa'nın yanında muhafaza edilen sayfaların esas alınarak çoğaltılmış olmasıdır. Yanısıra Zürkanî, Hz. Osman'ın mushaflarında yer almayıp onların yazılarına aykırı olan bütün fazlalık, eksiklik ve değişikliklerin terkedilmesi gerektiği konusunda, alimlerin görüş birliğine varma anlamında icmâ'

<sup>6</sup> İsmi zikredilen sahabîler şunlardır: Ubey b. Ka'b, Enes b. Malik, Huzeyfe İbnu'l-Yemân, Zeyd b. Erkam, Semure b. Cundub, Süleyman b. Sured, İbn Abbas, İbn Mes'ud, Abdurrahman b. Avf, Osman b. Affan, Ömer İbnu'l-Hattâb, Ömer İbnu Ebi Seleme, Amr b. As, Muaz b. Cebel, Hişam b. Hekim, Ebû Bekre, Ebû Cehm, Ebû Saïd el-Hudrî, Ebû Talha el-Ensârî, Ebû Hureyre, Ummü Eyyub.



etiklerini belirtir. Çünkü aykırı olan hususların Kur'an'dan olduklarına dair sabit bir tevâtür bulunmamaktadır. (Bk., Zürkanî, 1995: 327-330). Yanısıra Zürkanî, yedi harfin içerdiği ihtilafların tümünün Allah katından geldiğini; ne Peygamberin, ne kıraat imamlarının ne de başkalarının herhangi bir tasarrufunun olmadığını son derece net ifadelerle dile getirmektedir. (Bk., Zürkanî, 1995: 337).

## 6. KIRAATLERDEKİ FARKLILIKLAR KONUSU

Mütevâtir kabul edilen yedi kıraat arasındaki farklılıkların, Kur'an'ın mânâ olarak vahyedildiğini gösterdiği iddia edilmektedir. Bu iddia ve algıya göre yedi kıraat arasındaki farklılıklar, sanki Hz. Peygamberin kendi tasarrufuyla yaptığı değişikliklerdir. Kur'an ona sadece mânâ olarak aktarılmıştır, o da istediği ve beğendiği lafızlarla bu manaları ifade etme yoluna gitmiştir. Öyleyse lafızlar ilahî değildir, beşerîdir. Kutsanmaları veya ilahî olarak görülmeleri doğru değildir. Acaba gerçekten yedi kıraat ve bunlarda yer alan farklılıklar böyle bir anlamama mı gelmektedir?

Esas itibariyle “yedi kıraat” konusunu, yalnızca mânâ ile vahyedilmeye delil olarak kullanmak; yedi harf konusunu mânâ ile vahyedilmeye delil olarak kullanmaktan daha zayıf bir meseledir. Çünkü yedi kıraat, kapsam bakımından daha dar bir çerçeveye sahiptir. Zira, yedi harf konusunda görülebilen lafız konusundaki esnekliğin kapsamının, Hz. Osman Mushafı'ndaki yazının ana iskeletine uyumlu olma şartına bağlı olduğu unutulmamalıdır. Yani yedi kıraat konusunda, esas itibariyle yazım iskeleti aynı olan ancak farklı okunabilen kelimeler söz konusudur. Öyleyse burada, lafız konusunda bir keyfiliğin ve gelişigüzel bir tavrın varlığından söz etmek, tutarlı değildir. Burada iki temel öge, bu tarz bir iddiayı günedeme taşımayı değersiz kılmaktadır: (1) Yedi kıraat arasındaki farklılıklar, Hz. Osman Mushafı'ndaki hattın, bu değişiklikleri mümkün kılması şartına bağlıdır. (2) Söz konusu edilen farklılıklar, sadece dilin elverişli olmasından hareketle kabul edilebilecek hususlar değildir. Aksine Hz. Peygamber'den tevâtürle nakledilmiş olma şartına bağlıdır.

İmam Zerkeşî, bir kıraatın sahih olarak kabul edilebilmesi için şu üç şarttan bahseder:

- Kıraat, Arapça'ya -bir açıdan da olsa- uygun olmalıdır.
- Kıraat, Hz. Osman'ın mushafına uygun olmalıdır.
- Kıraatın senedi sağlam olmalı, hakkında görüş birliği bulunmalıdır. (Bk., Zerkeşî, 2006: 229-230).

Ebû Şâme'nin de ifadesiyle bu şartlardan biri yerine gelmezse; kıraat, şâz ve zayıf kabul edilir. (Zerkeşî, 2006: 230). Lafzı terkedip manayla kıraatı nakletme meselesinde ise Zerkeşî'nin tavrı son derece nettir ki şöyle der:

“Manayla kıraata gelince, Kur'an'ın lafızlarının terkedildiği bu okuma biçimi, ‘şâz’ bile sayılmaz. Böyle bir şeye cür’et eden kimse, çok büyük bir işe cesaret etmiş ve apaçık bir şekilde sapıtmış demektir ki hapis veya benzeri bir cezayla cezalandırılır” (Zerkeşî, 2006: 230).

Zerkeşî'nin yukarıda dile getirdiği hususu, yine onun verdiği örneklerle detaylandırılabilir. O şöyle der: Örneğin اٰتَيْنَا / ‘verdik’ anlamındaki kelimeyi aynı anlama gelen اعطينا ile veya سَوَّلَتْ / ‘süsledi-güzel gösterdi’ anlamındaki kelimeyi aynı anlamda kullanılan زَيَّنَتْ ile değiştirmek “şâz” bile değildir.<sup>7</sup> Daha şiddetli bir tarzda haramdır, engellenmesi ve böyle bir yola tevessül edenin öncelikli olarak cezalandırılması gereklidir. (Zerkeşî, 2006: 231).

Ses/çığlık anlamına gelen صِيْحَةٌ yerine زَيْفَةٌ veya yün anlamına gelen عَيْنٌ yerine صَوْفٌ okunması meselesine gelince, bunların sahih rivayetle geldiği belirtilmektedir. Ancak bu okuyuşların gerek Hz. Osman Mushafı'nın hattına aykırı olması, gerekse de mütevâtir olmayıp Âhâd olmasından dolayı kıraatta okunmayacağı bilinmelidir. (Zerkeşî, 2006: 232). Zira “her ne ki Âhâd yolla aktarıldıysa ve tevâtür derecesine ulaşmadıysa, onun Kur'an'dan olmadığına kesinkes hüküm verilir” (Suyutî, 2005: 509).<sup>8</sup>

Yedi meşhûr/mütevâtir kıraat dışında kalan kıraatlar ise iki kısımdır: a) Mushaf'ın yazısına aykırı olanlar. Bu hiç şüphe yok ki ne namazda, ne de namaz dışında câiz olmayan okuma biçimleridir. b) Mushaf'ın yazısına aykırı olmayan, ancak (mütevâtir derecesinde) şöhret bulup yaygınlaşmayanlar. Bunların bir kısmı, güveni temin edemeyecek garip bir yolla aktarılmışlardır. Bu yolla Kur'an okunamayacağı açıktır.

<sup>7</sup> “İbn-i Abdilberr'den, şâz kıraatlarla Kur'an okumanın caiz olmadığına ve bunu okuyan kimsenin arkasında namaz kılınmayacağına dair müslümanların icma' ettikleri nakledilmiştir.” (Zerkeşî, 2006: 231).

<sup>8</sup> “Kur'an-ı Kerim konusunda asıl itibar edilen şey; güvenilir kimselerin güvenilir kimselerden, İmam'ın İmam'dan, Hz. Peygambere varacak şekilde sözlü olarak alıp öğrenmiş olmalarıdır. Mushaf'lar ise bu hususta yegâne başvuru kaynağı değildir.” (Zürkanî, 1995: 336).

Ancak Mushaf'ın hattına uygun olmakla beraber kıraat uzmanı olan alimler nezdinde şöhret bulan kıraatlarla Kur'an okunabilir. (Suyutî, 2005: 529).

Kıraat konusunda selefin hassasiyetini ifade etme konusunda Nehâî şöyle der: “Abdullah'ın kıraatı, Sâlim'in kıraatı, Ubey'in kıraatı ve Zeyd'in kıraatı denmesini hoş karşılamıyorlardı. Aksine şöyle derlerdi: Falan kimse şu şekilde okuyordu, filan kimse şu tarzda okuyordu” (Suyutî, 2005: 538).

İbn Eşte'nin “Mesahif”te, İbn Ebî Şeybe'nin ise “Fedâil”inde, İbn Sîrîn tarihiyle Abîde es-Selmânî'den naklederek yaptıkları şu tespit son derece önemlidir: “Vefat edeceği sene Hz. Peygambere Cebrail tarafından okunan Kur'an, bugün insanların okuduğu Kur'an'dır.” (Suyutî, 2005: 335).

Bu bağlamda Zürkanî'nin şu değerlendimesi de son derece yerindedir: “Bütün mütevâtir kıraatlar, farklılıklarıyla beraber Allah'ın kelimidir, beşerin onda herhangi bir müdahalesi yoktur. Bütünü Allah katından inmiştir” (Zürkanî, 1995: 128). Zürkanî aynı konu etrafındaki değerlendirmesini şu sözleriyle devam ettirir: “Şayet bir kimse için, Kur'an'dan istediği bir şeyi eşanlamlısıyla veya başkasıyla kendiliğinden değiştirmesi sözkonusu olsaydı, Kur'an'ın Kur'anlığı ve Allah kelamı oluşu ortadan kalkar, mu'cizeliği de yok olup giderdi. Bir de Yüce Allah'ın şu sözü gerçekleşmez olmazdı: *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ كَافٍظُونَ / Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz. (15 Hicr, 9).* Hem sonra değiştirme ve başkalaştırma, temelden kabulü mümkün olmayan bir durumdur ki Yüce Allah'ın şu sözü bunu açıkça belirtmektedir: *وَإِذَا تَنَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بَقْرَانٌ غَيْرٌ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ / Böyle iken âyetlerimiz, kesin birer belge olarak kendilerine okunduğu zaman, o bizimle karşılaşmayı ummayanlar, 'Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir' dediler. De ki; Onu kendiliğimden değiştiremem, bu (teklif) benim açımdan olacak bir şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Rabbime isyan edersem, şüphesiz büyük bir günün azabından korkarım.” (10 Yunus, 15).*

Yukarıda söz konusu edilen ayet, açık bir şekilde Hz. Peygamberin başka bir Kur'an getirme veya mevcut olan Kur'an'ı değiştirme yetkisine sahip olmadığını, gelişigüzel ve keyfi bir şekilde Allah'ın Kitabı üzerinde herhangi tasarrufun yapılamayacağını vurgulamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in mânâ olarak vahyedildiği iddiası ve bu iddianın gerekçelerine yönelik mülahazalardan sonra, genel manada Kur'an lafızlarının harikulâdeliğine dönük bir değerlendirme yapmak konuyu tamamlayıcı olacaktır.

## 7. KUR'AN LAFIZLARININ İ'CAZI KONUSUNDA GENEL BİR DEĞERLENDİRME

“Müslüman âlimler, Kur'anın mu'ciz olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir” (Özdoğan, 2003: 120).<sup>9</sup> “Müslümanlar tarafından, risalet günlerinden itibaren Kur'an, sadece içerdiği manalar bakımından değil aynı zamanda ve öncelikle fesâhat ve belâgatı yani nazmıyla i'câz özelliğine (mucizelik) sahip bir kitap olarak kabul edilmektedir” (Konaklı, 2009:186).

“Risâlet günlerinden itibaren sadece içerdiği manalar bakımından değil aynı zamanda fesahat ve belâgatla yani nazmıyla birlikte mucize bir kitap olarak algılanan bir Kur'an tasavvuru söz konusudur” (Konaklı, 2009: 204).

“Bir kimse, Arapların hatîp ve belîğlerinden birine kısa veya uzun bir sûre okusa o hatîp, sûredeki lafızların kendi içindeki düzenini görerek onun benzerini yapamayacağını bilir. Arapların en belîğ konuşanına bile Kur'an'dan bir sûre ile meydan okunsa, o kimse aciz kaldığını itiraf edecektir” (Konaklı, 2009:198).

“Meydan okuma/tehadî,<sup>10</sup> ikna ve susturma/ilzâm mantığı üzerine kurgulandığından, her iki tarafın realiteden ve vakıadan tamamen uzak kalması mümkün değildir. Bu nedenle de, hem ikna etmenin hem de susturmanın makul, anlaşılabilir ve hissedilebilir bir çerçevede olması gerekmektedir. Mu'cize ile yapılmak istenen, peygamberin gönderilmiş olduğu toplumu yeniden ayağa kaldırmak, canlandırmak ve inşa etmek için insanları yönlendirmek, teskin etmek ve imân dairesine girmelerini sağlamaktır. Öyle ki insanlar,

<sup>9</sup> “Nazzâm'a göre Kur'an'ın nazmı, üslubu ve bunları meydana getiren söz dizgesinin üstün bir ahenk ve uyum içinde olması, Hz. Muhammed'in bir 'mu'cize'si olmadığı gibi, onun peygamberlik davasının doğruluğuna da delil olamaz. Çünkü ona göre, Hz. Muhammed'in doğruluğuna ve Kur'an'ın da 'mu'cize' olduğuna delalet eden en önemli olgu, daha çok 'gayb'den verdiği haberler ile ortaya koyduğu 'sırlar'dır. Kur'an'ın nazmına, üslubuna ve sözdeki uyumuna gelince, insanların bunları taklid etmesi mümkündür. Ancak Allah'ın zorlaması, men etmesi ve âciz bırakmasının bir sonucu olarak Kur'an'a karşı koymak, inatlaşmak ve muârazada bulunmaktan alıkonmuşlardır. Eğer Allah böyle bir engellemede bulunmasaydı, insanlar i'câz açısından Kur'an'a denk bir eser oluşturabilirdi.” (Doğan, 2014: 138-139).

<sup>10</sup> “Kur'an'ın i'câzının dile getirildiği tahaddî ayetlerindeki 'benzerini getiriniz!' şeklindeki emir, belâgat açısından âciz bırakmak anlamına gelir. Çünkü burada emirden maksat talep değil, muhatapların aczini ortaya koymaktır. Bunun tam da tahaddî ayetinde geçen 'benzerini getirin' emrinde olması son derece anlamlıdır. Terim olarak ise i'câz, Kur'an'ın muhataplarını üslup ve muhtevası bakımından kendisinin bir benzerini ortaya koymaktan aciz bırakmasıdır.” (Divlekci, 2014: 98).

peygamberin Allah'ın bir elçisi olduğuna ve onun davasının doğruluğuna 'mu'cize' ile daha kolay inanırlar" (Doğan, 2014: 124).

"Hz. Muhammed'e bir kitap olarak gönderilen Kur'an'ın, bir bütün olarak 'mu'cize' olduğu ve onun i'câzının kıyamete kadar devam edeceği temel bir esastır." (Doğan, 2014: 138).

"Edebî açıdan ileri bir düzeyde bulunan Kur'an'ın, ilk muhatapları olan Mekke halkı, Hz. Muhammed'den Kur'an'ı dinledikleri zaman hayran kalmış, olumlu veya olumsuz tenkitler yapmışlardı. Edebî zevk sahibi her insan, Kur'an'ın edebî durumunu idrak ediyordu. Kur'an'ı dinleyen her Arap, inansın ya da inanmasın onun 'mu'ciz' bir kelâm olduğunu ve benzerinin yapılmasının mümkün olmadığını kabul ediyordu. Ancak Kur'an yeni bir dine davet ettiği için inanmayanlar, onu inkar etmişlerdir" (Özdoğan, 2003: 115). Gerek mü'min, gerek müşrik olsun edebî zevk taşıyan herkes dinlediği zaman Kur'an'ın belâğat ve fesahatından, anlam ve söz uyumundan ciddi şekilde etkilenmekteydi. Hatta iman etmeyenler bu gerçeği çok iyi bir şekilde sezdiklerinden, Kur'an'ın okunduğu ortamlarda gürültü, patırtı ve şamata ile bu etkilenmeyi azaltmaya çalışmaktaydılar: *"İnkârcılar dediler ki: Bu Kur'an'a kulak vermeyin, okunurken gürültü yapın, belki galip gelirsiniz."* (41 Fussilet, 26).

"Kur'an-ı Kerim bir 'nazm-ı ilahî'dir. Nazım, incileri ipliğe dizmektir. Kur'an-ı Kerim'in de her bir kelimesi ilahî bir inci olup yüce Rabbimiz tarafından en mütenasip şekilde dizilmişler ve böylece mu'cize oluşturmuşlardır. O kelimeler aslen Arapçadır; ama, hiç bir Arapça söze benzemez. Onların, sözü sanatlarla güzelleştirme denilen bedî', sözde her kelimenin birbirinden açık olması anlamındaki beyan ve cümle yapısındaki incelikleri ifade eden maânî yönünden muhteşem bir belâğat mahsulü olmaları, diğer beşeri sözlerden ayrılmalarını sağlar. En usta şairlerin nazımları, bu nazm-ı ilahî yanında güneş katında mum; elmasa kıyasla cam parçası gibi kalır. İşte bu mu'cizevî özelliktir ki Kur'an-ı Kerim' i diğer sözlerden ayırır ve benzerinin söylenmesini muhal kılar. Hiç bir insan sözünün ayet-i kerimeler derecesine ulaşamaması, Kur'an-ı Kerim'in de insan sözü olmadığını ispat eder" (Pala, 1993: 91). Kur'an, inci mesabesindeki kelimeleri bizzat Yüce Allah tarafından dizilmiş; bedî', beyan ve maânî alanlarının tümünde en güzel örnekleri içeren mânâ öncelikli, ancak hiçbir şekilde hiçbir lafzı ihmal edilmeyip en uygun kelime ve tabirlerle ifade edilmiş benzersiz bir ilahî hitaptır: *"Yoksa 'Kur'an'ı kendisi uydurdu' mu diyorlar? De ki: Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on süre getirin! Eğer size cevap veremezlerse, bilin ki Kur'an ancak Allah'ın ilminin eseri olarak indirilmiştir ve O'ndan başka ilah yoktur; hâlâ teslim olmayacak mısınız?"* (11 Hüd, 13-14).

"Kur'an'ın pek çok eşsiz mu'cizevî yönleri vardır. Bunlardan biri de onun kendine özgü ifade ve anlatım tarzıdır. Lafız ve mânâ ilişkisidir.<sup>11</sup> Kur'an'da vaz' edilen lafızlar, ifade ettikleri manaları tam ve mükemmel olarak karşılar, eksik ve anlaşılmaz bir yön bırakmazlar. Meseleyi muhatabına açık ve net olarak sunarlar. Bu sebeple onun bir ismi de, mübîndir" (Okcu, 2001: 74). Evet Kur'an, açıklanmasında fayda gördüğü herşeyi en güzel şekilde dile getirmektedir: *"Bu kitabı, her şeyi açıklayan ve müslümanlara doğruyu gösteren bir rehber, bir rahmet kaynağı ve bir müjdeleyici olarak indirdik."* (16 Nahl, 89).

Araştırmacı bir gözle ve insafla bakıldığında görülecektir ki;<sup>12</sup> "Kur'an'ın seçtiği lafızlar, hedeflenen manayı tam olarak ifade ederler ve mananın tümünü kapsarlar. Her bir lafız, hangi mânâ için seçilmişse, o manayı ifadede herhangi bir eksikliğe veya ihmale rastlamak mümkün değildir. Her ayet, bunun açık bir misâlidir. Kur'an'ın seçtiği lafız ve kelimeler, maksûd olan manayı tam olarak ifade etmenin yanında, iç ve dış bütünlüğü ile de ayrı bir musîkiye ve ayrı bir nazma sahiptir. Onu okuyan her insan, ondaki bu aciz bırakan ahenk ve musikiyi bütün hisleriyle ve kabiliyetleriyle zevk eder. O, insan kelamının çok ötesinde bir şeydir. Ne şiirdir ne nesirdir, ikisinin karışımı da değildir. O sadece, Allah Teâlâ'nın kelimidir" Okcu, 2001: 77-78). Kur'an sahip olduğu ritmik uyumlarla pek çok zaman şiiri andırsa da şiirin çok üstünde bir değerdir: *"Biz ona şiir öğretmedik, ona yaraşmaz da, o sâdece bir zikir ve parlak bir Kur'andır."* (36 Yâsîn, 69).

"Bazıları da Kur'anın ihtişamı karşısında, onun ancak bir sihir olduğunu iddia etmişlerdir. Onların Kur'an'ı sihir olarak kabul etmeleri, Kur'an'ın i'câzını kabul ettiklerini göstermektedir. Zira sihir insanların âciz kaldıkları durumda kullandıkları bir ifadedir" (Özdoğan, 2003: 116). *"Dediler ki: Bu apaçık bir sihirden başka bir şey değildir."* (37 Sâffât, 15).

Gelinen noktada Kur'an'ın söz ve nazmından etkilenen müşriklerin nasıl bir cevap verdikleri konusu da merakâver bir husustur. Bilinmelidir ki; "İnkârcılar, Kur'an'ın meydan okumasına cevap vermeye kalkışmışlar, ancak başaramamışlardır. Peygamberimizin vefatına yakın hastalığı ile birlikte farklı

<sup>11</sup> "Kur'an'ın i'caz yönünü oluşturan odak nokta, belâğat sanatı ile ifade edilen Kur'an'ın kendine özgü olağanüstü nazmı, söz ve cümle tekniği olduğunu ifade etmek mümkündür" (Yılmaz-Demir, 2004: 54).

<sup>12</sup> "Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?" (47 Muhammed, 24).

kabilelerden bazı kişiler, peygamberlik iddiasında bulunup, Kur'an'ı taklit etmeye kalkışmışlardır. Esed b. Huzeyme oğullarından olan Tuleyha (öl.21/642), Secâh bint Huveylid el-Esedî (öl.55/675), Museylimetu'l-Kezzâb (öl.12/633), 'Abhale b. Kâ'b (10/601), peygamberlik iddiasında bulunmuşlar; en-Nadr b. el-Hâris ise peygamberlik ve vahiy iddiasında bulunmamakla birlikte Kur'an'a muâraza yapmaya çalışmıştır" (Özdoğan, 2003: 118). Ancak tüm bu ismi geçenler, yaptıklarıyla, kendi tabilerini bile iknâ etmede başarılı olamamışlardır.

"Kur'an'ın i'caz yönleri konusunda görüş belirten erken dönem alimleri dil, üstün edebî yapı, belâgat, fesahat, üslup ve nazım özelliklerine ağırlık vermişlerdir. Bu bağlamda, dil ve üslup yapısını da, Kur'an'ın beşer üstü ve kendine özgü bir takım olağanüstü edebî vasıflarıyla, belâgat ve fesahatıyla sınırlandırmışlardır. Binaenaleyh Kur'an'ın i'caz yönleri, genelde onun dil ve üslup yapısında, belâgat ve fesahatında, insanüstü nazım ve üslup özelliklerinde, son tahlilde, söz ve cümle tekniklerinde, diziminde odaklanmaktadır. Çağdaş dönemde ise, Kur'an'ın dil ve üslup yapısına, nazım özelliklerine, yüksek belâgat ve fesahatına ilave olarak, anlam boyutuna, gaybî haberlerine, teşriî özelliklerine, insan ve toplumla ilgili i'caz niteliklerine, insan ve toplumları ıslah boyutuna, ilmî i'caza ağırlık verilmiştir. Bu çerçevede teşriî, ilmî, içtimaî ve psikolojik i'caz yönleri ve terimleri ortaya çıkmıştır. Böylece, Kur'an'ın i'cazı konusuna yeni açılımlar getirilmiştir. Lafız-mânâ tartışmalarında, lafız-anlam dengesine ve bütünlüğüne ağırlık verilmiştir. Tartışma nazım platformuna çekilerek, lafız ve anlamın önemli ve bir bütün olduğu kanaati ön plana çıkmıştır" (Yılmaz-Demir, 2004: 60).

"Kur'an'ın bir kelâm olarak i'câzı, hem 'lafzen' hem de 'mânen'dir. Bu bakımdan onun i'câzını, tek yönlü olarak sadece 'lafzen' ya da sadece 'mânen' olarak açıklamaya kalkışmak, olayın çok dar çerçevede ele alınmasına sebep olacaktır. Dolayısıyla onun nazmı/söz dizgesindeki uyum, ahenk ve düzen muhataplarını şoke ettiği gibi, diğer taraftan da metnin taşıdığı ve takdim ettiği 'mana', en az ilki kadar etkili olmuş ve evrensellik kazanmıştır" (Doğan, 2014: 142). Evet Kur'an'ın güzelliği ve ihtişamı sadece lafızlarıyla sınırlı değildir. Manaları da bir o kadar uyumlu, tutarlı ve hayret vericidir: "Onlar hâlâ Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı." (4 Nisâ, 82).

"Şayet Kur'an'ın fesâhatini sadece Arapların bilebileceği, Acem olanların onun fesâhatini nasıl kavrayabilecekleri sorulursa, şöyle denilir: Acem olanlar, o dilin uzmanı olan Arapların ona muâriz (karşı) olmaktan âciz kaldıklarını bildiklerinde, aynı şekilde onun mu'cize olduğunu da bilmiş olurlar. Zira sihirbâzlar, Hz. Mûsâ'nın âsâsına karşı koymaktan âciz kaldıklarında, diğerleri âsânın i'câzını ve sihir olmadığını anlamışlardı. Çünkü o bir sihir olsaydı, sihirbâzlar ona misliyle karşı koyarlardı (mukâbele). Ayıca Kur'an, insan sözü cinsinden olsaydı Acem olanlar, dilde uzman olanların misliyle ona karşı koyabileceklerini hayli hayli bilirlerdi" (Doğan, 2014: 139-140).<sup>13</sup>

Kur'an'ın söz ve mânâ bütünlüğüyle oluşturduğu dilin etki sahası, sadece insanlarla sınırlı kalmamıştır. Gerek cinler ve gerekse öteki varlıkların da bu hârikulâde kelimadan etkilendikleri, şu pasajlardan anlaşılmaktadır:

"*Ey Muhammed!!* / قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا" De ki: "Bana cinlerden bir topluluğun (Kur'an'ı) dinleyip şöyle dedikleri vahyedildi: Şüphesiz biz doğruya ileten hayranlık verici bir Kur'an dinledik de ona inandık. Artık, Rabbimize hiç kimseyi asla ortak koşmayacağız." (72 Cin, 1-2). Dikkat edilirse söz konusu ayetlerde, Kur'an vahyini dinleyen cin topluluğu, Kur'an'ın iki yönüne vurgu yapmaktadır: Birincisi; "Doğruya iletmesi" vasfı ki bu vahyin daha çok mânâ yönüne dönük bir vurgudur. İkincisi; "Hayranlık verici" vasfı ki bu da vahyin daha çok lafız yönüne dönük bir vurgudur. Demek ki Hz. Peygamberin Kur'an okuyuşunu dinleyen cinler, vahyin hem mânâsına hem de lafzına dönük hayranlıklarını itiraf etmekten kendilerini alıkoymamışlardır.

Konuyla ilgili bir diğer ayet-i kerime ise şöyledir:

"*Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, parça parça olmuş görürdün. Bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz.*" (59 Haşr, 21). Bu ayette de hakkı verilerek anlaşılan Kur'an vahyinin o derece kalplerde bir haşyet oluşturacağından bahsedilir ki şayet bu vahiy insana değil de bir dağa inmiş olsaydı, dağın paramparça olacak şekilde etkileneceği söylenmektedir.

Şimdiye kadar aktardığımız tahlillerden ve verdiğimiz örneklerden şu derleyici sonucu çıkarmak mümkündür: "Sözü söz yapan üç unsur vardır: 1) Manayı taşıyıcı konumunda olan lafız, 2) Lafızla kâim

<sup>13</sup> "Kur'an'ın her bakımdan aşılabilir oluşu, tarihi tecrübeyle sabit bir gerçektir" (Divlekci, 2014:122).



olan anlam, 3) Aralarındaki irtibat olan nazım. Nazım; her kelimenin cümle içerisinde layık olduğu ve kendisine ayrılmış yerde olmasıdır.<sup>14</sup> İşte bu çerçevede Kur'an-ı Kerim derinlemesine düşünüldüğünde, bahsi geçen unsurların onda zirvede olduğu görülür. Öyle ki alternatifleri söz konusu olduğu zaman Kur'an lafızlarından daha fasîhini, daha cezâletlisini, daha tatlısını görmek mümkün olmadığı gibi bunları en ideal şekilde bir araya getirecek başka bir nazım da görmek mümkün değildir. Anlamlarına gelince akli başında olan herkes bilir ki nitelik olarak son noktadadır. Şu noktayı son derece iyi bilmek gerekir ki Kur'an lafızların en fasîhini, anlamların en doğrusunu tazammun edecek şekilde nazımların en güzeliyle bir araya getirdiği için mu'cizedir" (Divlekci, 2014: 104).<sup>15</sup>

Bu noktadan itibaren, yukarıda aktarılan tahliller ve yapılan değerlendirmelerin soyut varsayımlar olduğu zannına kapılmaması için Kur'an'da yer alan kimi belâgat örneklerini hatırlatmak yerinde olacaktır. Bu örnekler vasıtasıyla bir kez daha Kur'an'ın, kelimeleri kullanım tarzının yani nazımının ve üslubunun ne derece yerinde ve eşsiz olduğu görülebilecektir. Bu benzersiz edebî üstünlük, ancak gerçekten bilmeyen veya bildiği halde gerçeği ikrâr etmek istemeyen inatçı kimselerin kabullenmekte zorlandıkları bir seviyededir. (Bk., Hattâbî, 1976, s. 40-41).

Örnek 1: Bakara suresindeki bir ifadede, Kur'an'ın doğruluğunu ve sağlamlığını anlatmak üzere şöyle denmektedir: “ لَا رَيْبَ فِيهِ / Onun içinde hiçbir şüphe yoktur.” (2 Bakara, 2). Bu ifade, Kur'an'ın içine serpiştirilmek üzere adeta her köşesinde nakşedilen deliller ve yer verilen kanıtlar ile akla gelebilecek şüpheleri uzaklaştırdığını; onun bizzat içinde herhangi bir kusur ve leke barındırmaktan beri olduğunu vurgulama amacı taşımaktadır. Ayette kullanılan فِيهِ tabirindeki فِي harf-i cer'i, zarfiyet ifade edip “içinde” anlamına gelmektedir. Burada üzerinde veya hakkında anlamına gelebilecek olan عَلَيْهِ tabirinin tercih edilmemesi önemlidir. Zira Kur'an hakkında veya Kur'an'ın bazı meseleleri üzerinde birtakım şüpheler taşıyanlar az değildir. Nitekim Müfessir Beydâvî bu inceliğe parmak basmak üzere şöyle demektedir: “Kur'an'ın bu ifadesinin manası; son derece açık ve delillerinin parlaklığı sebebiyle akıllı bir kimse ona iyice baktıktan sonra, Kur'an'ın i'câz derecesine varacak şekilde vahiy olduğunda şüphe etmez demektir; yoksa hiç kimse ondan şüphe etmez manasında değildir” (Beydavî, 2011: I, 16). İşte bu noktada özellikle فِي harf-i cer'inin tercih edilmesi, Kur'an'ın dışında, yüzeysel olup derinliği bulunmayan ve görüntüden ibaret olan birtakım şüpheler varsa da, içinde ve özünde hiçbir çelişki ve şüpheye yer olmadığını anlatma gayesine ma'tûftur. Yanısıra Kur'an hakkında dışarda yer alan bütün şüphelerin, içinde bulunan hakikatler ve deliller sayesinde uzaklaştırılıp yok edilebileceğine dair güçlü bir işareti içermektedir. Bu ise Kur'an'ın, içinde şek ve şüpheye yer bırakmayacak şekilde benzersiz ve müstesnâ bir kitap olduğunu ortaya koyar. (Bk., Nursî, 2003: 47-48).<sup>16</sup>

Örnek 2: Mâûn suresindeki ayetlerde, insanların namaz konusundaki gafletleri ifade edilirken özellikle şu ifade tercih edilmektedir: “ أَلَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ / Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar kıldıkları namazdan gafildirler.” (107 Mâ'ûn, 5). Ayetin orjinal metninde عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ifadesi kullanılır ki; onlar namazlarından sehvetmişlerdir/yanılmışlardır yani dinin direği ve kulların bütün kâlpleriyle Allah'ın huzuruna durarak yükselişi anlamına gelen namazlarından tam bir gaflet ile yanılmaktadırlar, demektir. Dikkate şayandır ki, ayet-i kerimede فِي صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ / namazlarında sehiv ile değil, عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ / namazlarından sehiv ile kınanmışlardır. Yani doğru bir eylemin içinde hata yapmayı ifade etme anlamına gelebilecek olan فِي harf-i cer'i yerine; eylemin tümüyle -baştan sona- yanlış yöntem ve niyetlerle yapılması anlamını çağrıştıran عَنْ harf-i cer'i tercih edilmiştir. Çünkü bazen namaz içinde sehiv etmek / yanılmak, insanın yapısı dolayısıyla tamamen kaçınılması mümkün olmayan bir durumdur. Zira bir müslümanın namazında, Şeytanın veya nefsin vesvese vermesinden kendisini tamamen uzak tutması neredeyse mümkün olmayan bir durumdur. (Bk., Zemahşerî, 1995: IV, 799-800). Ondan dolayı Atâ İbn-i Dînar'dan ve Enes'ten rivayet edildiği üzere denilmiştir ki, Allah'a hamd olsun ki namazda sehiv ile hesaba çekip kınamamış, “فِي صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ / fîsalâtihim sâhûn” buyurmamış; عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ buyurmuştur. (Bk., İbn Kesîr, 1999: III, 678). Bu ikinci üslupta ise namazın ehemmiyyetinden gaflet edip onu gereği gibi ciddî bir vazîfe olarak yapmamaya, kılınıp kılınmadığına aldırılmamaya, vaktine dikkat etmemeye, geçip geçmediğini önemsemeden sonraya ertelemeye, terketme durumunda bundan rahatsız olmamaya, kıldığı vakit de Allah için halis niyyet ile kılmayıp dünyevî bir takım maksadlar, gayeler için münafikane bir surette kılmaya, açığta el yanında kılsa da gizli ve tek başına kaldığında kılmamaya, kıldıklarını da Hakkın huzurunda

<sup>14</sup> “Belâğatin omurgası, her kelimenin cümle içerisinde konulması gereken en ideal yere konulmasıdır. Başka bir kelimeyle yeri değiştirilmesi halinde ya sözün bozulmasını sonuç verecek olan anlam değişmesi olur yahut da belâğatin yok olmasını sonuç verecek olan revnâki kaybolur” (Divlekci, 2014: 122).

<sup>15</sup> “Kur'an kelimeleri, gelişigüzel kullanılmış kelimeler olmayıp tam aksine yeri doldurulamaz kelimelerdir.” (Divlekci, 2014: 111).

<sup>16</sup> “Kur'an'da ayıplanacak hiçbir nokta yoktur. Kur'an gibi sahih sözleri ayıplamak, ancak anlayışların kılığında ileri gelmektedir” (Nursî, 2003: 47).

taabbüd ve ta'zim olarak değil de “iki yatış bir kıntış bakış”tan ibaret bir gösteriş veya bir eğlenti şeklinde yapmaya bir dikkat çekme söz konusudur. (Bk., Elmalılı, 1979: 6169-6170). Bu ise münafıklara veya namazı gereği gibi umursamayan ihmâlkâr-fâsık müslümanlara yönelik sert bir uyarıdır. (Zemahşerî, 1995: IV, 799).

Örnek 3: Mesela Yusuf suresindeki bir ayette şöyle denmektedir: “Akşam üstü ağlayarak babalarına geldiklerinde; ‘Ey babamız! İnan olsun biz yarış yapıyorduk; Yusuf’u eşyamızın yanına bırakmıştık; bir kurt onu yedi. Her ne kadar doğru söylüyorsak da sen bize inanmazsın’ dediler” (12 Yusuf, 17). Mealini verdiğimiz ayetin orjinal metninde, فَكَلَهُ الذَّنْبُ ifadesi geçmektedir. أَكَلَ fiili, bilindiği üzere yemek masdarının geçmişe ait eylem hali olup “yedi” anlamına gelmektedir. Halbuki burada أَكَلَ yerine, “(avını) parçalama” anlamına gelen افترس fiilinin kullanılması, salt edebî bir mülâhazayla bakıldığında beklenir gibidir. Ancak افترس kelimesi asıl kullanımı itibarıyla, “yalnızca öldürmek ve boyun kırmak” anlamlarında kullanılmaktadır. Bu fiilde yırtıcı hayvanın, avının kimi parçalarını yemesi zihne gelse de bütün parçalarını “hiçbir şey bırakmayacak şekilde yeme” anlamının ifade edilmesi uzak bir ihtimaldir. Halbuki أَكَلَ fiilinde “bütünü yeme” anlamı baskındır. Bu ifadeyle, Yusuf’un kardeşlerinin yalancı bir kana bulayıp getirdikleri gömleğinden başka, geriye hiçbir şey kalmayacak şekilde kurdun, Yusuf’u yediğini iddia etmeleri söz konusudur. Zira onlar babalarının, kardeşleri Yusuf’un vücudunun kalan parçalarını kendilerinden isteyebileceğinden korkmaktaydılar. أَكَلَ fiilinin kullanılmasıyla kardeşlerinin, Yusuf’un vücudunun geride kalan parçalarını istemenin önüne geçme maksadında oldukları anlaşılmaktadır. Öyleyse افترس fiili yerine أَكَلَ fiilinin kullanılması son derece yerindedir, kimilerinin zannettiği gibi bir kusur değil tam aksine i’câzdan bir parıltıdır, enteresan bir olay-anlatım uyumu örneğidir. (Bk., Hattâbî, 1976: 41).

Örnek 4: Hâkka suresinde geçen bir ayette şöyle denilmektedir: هَلْكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ / Saltanatım da yok olup gitti.” (69 Hâkka, 29). Dikkat edilirse ayet-i kerimde saltanatın yok oluşunu ifade etmek için هَلْكَ fiili kullanılmaktadır. Halbuki هَلْكَ fiili, genellikle maddi varlığı bulunan somut şeylerin yok oluşu için kullanılmaktadır. Saltanat ise eserleriyle bilinse de kendisi soyut olan bir kavramdır. Öyleyse burada, gerek somut gerekse soyut durumları ifade etmede kullanılabilen ve bu nedenle daha geniş bir kullanım alanına sahip olan ذهب fiilinin kullanılması daha çok beklenebilir. Burada هَلْكَ’nin özellikle tercih edilmesi iki sebebi akıllara getirmektedir: a) Bazen istiâre yoluyla mecaz sanatına başvurmak; kelimelere, aslî kullanımlarından daha tesirli bir güç verebilmektedir. Mesela وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمُ الْمُظْلَمُونَ / Onlara bir delil de gecedir; gündüzü ondan sıyrırız da karanlıkta kalıverirler.” (36 Yâsîn, 37) ayetinde, salt çıkarırız anlamında نُخْرِج denilmemekte, koyunun derisini sıyrıp çıkarır gibi çıkarırız anlamına gelen نَسْلَخُ fiili kullanılmaktadır. Bunun hayalde bıraktığı etki ve tesir çok daha güçlüdür. Aynı durum söz konusu ettiğimiz هَلْكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ için de geçerlidir. Zira saltanat değil soyut, somut ve çok sağlam bir şey gibi düşünülse bile gene de yok olup gideceğine bir vurgu yapılmış olmaktadır. b) ذهب fiiliyle, dönüşü mümkün olan bir gidiş ifade edilmektedir. Halbuki هَلْكَ fiiliyle, dönüşü olmayan bir gidiş, bir yok oluş ifade edilmektedir. Bu nedenle geri dönüşü olmayacak bir şekilde saltanatın yok olup gittiğini ve bu hususta bir ümit ve beklentinin kalmadığını ifade etmede “هَلْكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ” ifadesi çok daha yerinde ve tesirli bir anlatım tarzıdır. (Bk., Hattâbî, 1976: 44).

Örnek 5: Mü’minun suresinde geçen bir ayette وَالَّذِينَ هُمْ لِلرَّكْوَةِ فَاعِلُونَ / Onlar ki zekâtlarını yerine getirirler” (23 Mü’minun, 4) denilmektedir. Dikkat edilirse ayet-i kerimde “yapanlar-yerine getirenler” anlamına gelen فَاعِلُونَ kelimesi kullanılmaktadır. Motamot tercüme ile verecek olursak “onlar zekatı yaparlar” anlamına gelen bir kullanım söz konusudur. Halbuki bu gibi durumlarda daha ziyade “ada/yerine getirme” ve “acطاء/verme” tabirleri kullanılmaktadır. Arapça’da فعل فلان الزكاة / Falan kimse zekatını yaptı” tabiri, ilk etapta kulağı tırmalar gibidir. Halbuk اعطاء, ايتاء ve اداء kelimeleri sadece zekatın verilmesini veya yerine ulaştırılmasını ifade etmiş olurlar. Öte yandan baskıyla veya istemeyerek verilmiş olabileceği ihtimalini de barındırabilirler. فعل de ise baskıyla ve istemeyerek verme durumu söz konusu değildir. Zira fiilin, fâilin kendi iradesiyle yapılma anlamı asıldır. Yanısıra فَاعِلُونَ kelimesi, hem zekat verebilecek şekilde çalışıp çabalamaya hem de zekat vermeyi bir seciye ve karakter haline getirmeye, zekat farîzasını yerine getirme konusunda son derece titiz ve ısrarlı davranmaya teşvik eder gibidir. (Bk., Hattâbî, 1976: 44-45; Divlekci, 2014: 112-113). Öyleyse burada فَاعِلُونَ kelimesinin kullanılması, daha yerinde bir kullanım olmuştur, anlam ve derinlik açısından daha belîğ bir ifade tarzı olarak kendini göstermektedir.

Son bir husus olarak ifade etmek gerekir ki Kur’an-ı Kerim’de Hz. Peygamberi eleştiren ve kınayan ifadelerin bulunması, bu yüce kelâmın lafızlarının da bizzat Yüce Yaraticı’ya ait olduğunun en önemli göstergelerinden biridir. Örneğin Abese suresindeki şu ayetler son derece enteresandır:

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يَرْكُبِي الْأَرْضُ أَوْ يُدْعَرُ فَتَنْفَعَهُ الذُّكْرَىٰ أَمَّا مَنْ اسْتَعْجَلَ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّىٰ،

وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزُكِّيَ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَىٰ وَهُوَ يَخْشَىٰ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ / *Ekşidi ve döndü; Kendisine o kör geldi diye; Ne bilirsin, belki o temizlenecek? Yahut öğüt alacak da o öğüt kendisine fayda verecek? Ama buna ihtiyaç hissetmeyene gelince; Sen ona yöneliyorsun. Onun temizlenmemesinden sana ne? Oysa, sana büyük bir hevesle gelen, Haşyet duyarak gelmişken; Sen onunla ilgilenmiyorsun.*” (80 Abese, 1-10). Dikkat edilirse ayetlerde, Hz. Peygamberin kendisine kör bir adam geldi diye yüzünü ekşitip rahatsız olması, onunla ilgilenmeyip ihtiyaç hissetmeyen kimseye yönelmesi, “sana ne” tarzında oldukça sert ifadelerle eleştiri konusu yapılmaktadır. Şayet vahyi lafza dökme işi Peygambere bırakılmış olsaydı, onun kendisi hakkındaki bu ifadeleri değiştirmesi veya en azından yumuşatması beklenirdi. Halbuki Hz. Peygamberin bu konuda herhangi bir tasarrufta bulunma imkanı yoktu, bu nedenle de lafızlar olduğu muhafaza edildi.

Bir başka ayet ise şu şekildedir: “عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ” *Allah seni affetsin. Doğru söyleyenler kimler, gerçekten yalancılar kimlerdir, bunların iyice belli olmasını beklemeden niçin onlara izin verdin?*” (9 Tevbe, 43). Ayet-i kerime’de Hz. Peygamberin izin verme konusunda aceleci davrandığı belirtilir ve bu tavrı sebebiyle ona serzenişte bulunulur. Bu ise lafzın kaynağının Peygamber olmadığını, onu peygamber olarak görevlendiren Yaratıcı’sının kelamını elçisine lafzî olarak ulaştırdığını gösteren işaretlerden biridir.

## 8. SONUÇ

Kur’an-ı Kerim, gerek mânâsı gerekse lafzı itibarıyla ilahî olan ve bu iki unsurunda da beşer parmağı bulunmayan bir vahiydir. Gerek Cebrail’in gerekse Hz. Muhammed’in bu ilahî vahiy konusundaki pozisyonları, gelen buyruğu muhataplarına aktarmak, ulaştırmak ve vahiy sahibi olan Yüce Allah’ın istediği şekilde açıklamaktır. Yaratıcı’dan gelen manaları bu iki elçinin veya onlardan birinin Arapça’ya çevirdiği iddiası ise sağlam herhangi hiçbir delile dayanmayan bir ihtimal olmanın ötesinde bir değer taşımamaktadır.

Sahanın duayenlerinden olan Zerkeşi ve Suyutî’nin kaynak gösterilip özellikle Suyutî’nin son derece net bir şekilde dile getirdiği itirazlarına hiç değinilmemesi ise büyük bir eksiklik. Zira böyle bir davranış bahsedilen iki imamın sanki bu görüşe prim verdikleri izlenimini çağrıştırmaktadır. Halbuki özellikle İmam Suyutî, bu ihtimalin hiçbir şekilde ilmî bir değer taşımadığını, sahih rivayetler ve akli yorumlar eşliğinde açıkça belirtmektedir. Öyleyse bahsi geçen imamların, Kur’an lafızlarının Hz. Muhammed’e veya Cebrail’e ait olabileceği ihtimalini dillendirenlerin bir görüşü olarak kitaplarında yer vermeleri, bu ihtimalin kayda değer bir yanının olduğu anlamına gelmemektedir.

İmam Azam’ın namazda, Fatiha’nın geçici bir süre için Farsça okunabileceğine dair fetvası da; vahyin tamamen mana merkezli olduğu, lafzın hiçbir değer taşımadığı anlamına gelmediği gibi böyle bir iddiaya destek yapılması da mümkün değildir. Zira İmam’ın bu fetvası, Arap dilini iyi bilmeyenler için, onu öğreninceye kadar geçici bir süre için kerahetle beraber verilen bir ruhsattır. Fetvanın, gerek geçici bir süre için olması gerekse kerhen verilmesi, asıl olanın Kur’an-ı Kerim’in kendi orjinal dili olan Arapça’yla okunması gerekliliğine güçlü bir vurgudur.

Ahruf-u Seb’a ve Yedi Kıraatin de lafzın önemli olmadığına asıl olanın mana olduğuna delil yapılmak istenmesi, konuyu bir anlamda tersyüz etmektir. Zira bu konuların işlendiği sahanın temel kitaplarının hiçbirinde bu iddiayı destekleyecek herhangi bir delil mevcut değildir. Aksine ittifakla bu konularda görülen esneklik ve farklılıkların tamamen ilahî kaynaklı olduğu sahih ve mütevatir rivayetler eşliğinde dile getirilmektedir. Sahih kaynaklar ve sağduyulu değerlendirmeler muvacehesinde, esnekliği isteyen Peygamber olduğu, vahiy meleğinin de bu isteği Rabbine iletip onay istediği açıkça belirtilir. Öyleyse Yaratıcı’nın onay verdiği oranda ve şekilde bir esneklik söz konusudur. İddia edildiği şekliyle gerek Hz. Muhammed’in gerekse melek Cebrail’in kendi insiyatiflerine göre hareket edip, istedikleri değişiklikleri yapmış olmaları söz konusu değildir.

Kur’an-ı Kerim’in kendisi için “kavl/söz, kelam/konuşma, kitap, kur’an/okunuş” gibi vasıfları kullanması da onun sadece manadan ibaret olmadığını, aynı zamanda lafız kalıplarına sahip olduğunu gösteren önemli nitelemelerdir. Çünkü bu nitelemelerin tümü, sözlü bir mesajı vurgu yapmaktadır.

Son olarak belirtmemiz gerekir ki Kur’an-ı Kerim’de Hz. Muhammed’i eleştiren ve kınayan ifadelerin bulunması da onun bizzat Yüce Allah katından lafızlarla geldiğinin en önemli göstergelerden biridir. Aksi taktirde Hz. Peygamberin bu tür ifadeleri daha yumuşak lafızlarla değiştirmesi veya hiç kullanmaması beklenirdi.

## KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim.

Beki, N. (2019). <https://sorularlailamiyet.com/kuran-allahin-kelami-olarak-ne-ifade-etmektedir-vahyin-metnini-teskil-eden-husus-sadece-mana-midir-0>; Erişim Tarihi: 15.01.2019

Beydavî, A. (2011). *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Buhari, M. (1981). *el-Camiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul.

Divlekci, C. (2014). "Hattâbî'nin (Ö. 388) İ'câz Anlayışı ve Kur'an'ın İfade Biçimine Yönelik Tenkitlere Yaklaşımı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 18, S. 60.

Doğan, H. (2014). "İ'câz Kavramı ve Kur'an'ın Mu'cizeliği Meselesi", *Kelam Araştırmaları*, 12:2.

Elmalılı, M.H.Y. (1979). *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, Mâûn.

Hattâbî, H. (1976). *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, Tahkîk: Muhammed Halefullah - Muhammed Zeğlûl Selâm, Dâru'l-Meârif, Mısır.

İbn Kesîr, İ. (1999). *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, İhtisar ve Tahkîk: Sâbûnî, Muhammed Ali, Daru'l-Fikir, Lübnan-Beyrut, 1419/1999.

İzz b. Abdisselam, (2008). *Tefsîru'l-İzz b. Abdisselam*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Konaklı, N. (2009). "İ'câzü'l-Kur'an Düşüncesinin Temelleri: Câhız Örneği", *Marife*, yıl. 9, sayı. 1.

Kurtûbî, M. (1971). *El-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan.

Müslim, (1955). *el-Camiu's-Sahîh*, Tahkik: Abdulbaki, Muhammed Fuad, Mısır, 1347/1955.

Nursî, S. (2003). *İşârâtü'l-İ'câz*, Tercüme: Abdulmecid Nursî, Zehra Yayıncılık, İstanbul.

Okcu, A. (2001). "Kur'an'ın Lafız-Mana ve Kırâat Yönünden İ'câz/Eşsizliği", *Ekev Akademi Dergisi*, C. 3, S. 2.

Özdoğan, M. A. (2003). "İ'câzü'l-Kur'ân Meselesinin Belâgat İlminin Gelişmesine Etkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III*, S. 2.

Öztürk, M. (2019). Kur'an Vahyinin İnzal Keyfiyetine Dair Tercih Görüşüm, <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/kuran-vahyinin-inzal-keyfiyetine-dair-gorus-tercihim-8675#>, Erişim Tarihi: 19.02.2019

Pala, İ. (1993). "İ'câz ve Kompozisyon", *Diyanet İlmi Dergi*, Ekim-Kasım-Aralık, C. 29, S. 4.

Sağdıç, S. (2016). *Kur'an'a Yönelik Bazı Şüpheler ve Cevapları (Menâhilü'l-İrfan Örneğinde)*, Rağbet Yayınları, İstanbul.

Serahsî, M. (1993). *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1414/1993.

Soysaldı, M. (2000). "Kur'an Vahyinin Oluşum Şekli", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi "Fırat Universty Journal of Social Science"*, Elazığ, Cilt: 10 Sayı: 1.

Suyutî, C. (2005). *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Memleketü'l-Arabiyyetis's-Suudiyye, el-Medinetü'l-Münevvere, 1426/2005.

Talu, M. 81986). "İ'câzü'l-Kur'an", *Erciyes Üniversitesi İFD*, Kayseri, S. 3.

Yılmaz, H.&Demir, Ş. (2004). "Kur'an'ın İ'câz Yönleriyle İlgili Geleneksel ve Çağdaş Görüşlere Genel Bir Bakış", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8 Sayı: 18.

Zemahşerî, M. (1995). *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1415/1995.

Zerkeşi, M. (2006). *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1427/2006.

Zürkanî, M. (1995). *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1415/1995.