

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

# KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE İ'CAZU'L-KUR'ÂN

Doktora Tezi

Faig AHMADZADA

Ankara-2010

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

# KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE İ'CAZU'L-KUR'ÂN

Doktora Tezi

Faig AHMADZADA

Tez Danışmanı  
Prof.Dr.Halis ALBAYRAK

Ankara-2010

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

## KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE İ'CAZU'L-KUR'ÂN

Doktora Tezi

Tez Danışmanı :

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

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

**İmzası**

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

Tez Sınavı Tarihi .....

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../200...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin  
Adı ve Soyadı

Faig AHMADZADA

.....

İmzası

.....

## ÖNSÖZ

İndirildiği dönemden itibaren Kur'ân'ın hem mucize olması, hem de metni konusunda çeşitli tartışmalar süregelmiştir. Mu'tezile tarafından sistemli şekilde değerlendirilen bu tartışmalar, zaman içerisinde farklı teorilerin gelişmesini sağlamış ve Kur'ân'ın mucize olması hakkındaki çalışmalarına yön vermiştir. En önemli Mu'tezilî alimlerinden sayılan ve bu mezhebi sistematik olarak ele alan Kâdî Abdülcebâr da kendisinden önce ortaya atılan i'caz teorilerini değerlendiren ve kendine özgün düşüncesini ortaya koyan düşünürlerdendir.

Tezde öncelikle Kâdî Abdülcebâr'ın i'caz teorisini aydınlatan düşünceler ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra Kâdî Abdülcebâr'ın Kur'ân'a bakış açısı, Kur'ân'ın mucize olması konusundaki görüşlerine yer verilmiştir. Tez daha çok teorik bilgileri kapsadığından araştırma esnasında esasen analitik, deskriptif yöntem kullanılmıştır. Tezde Kur'ân ve onun mucizeliği, i'caz yönleri, fesahat anlayışının teorik yapısı, i'cazın Kur'ân'a yansımaları konularına önem verilmiştir.

Tezin hazırlanmasında yardımlarını ve değerli fikirlerini esirgemeyen, tezi özenle inceleyen saygıdeğer danışmanım Prof.Dr. Halis Albayrak hocama öncelikle teşekkür etmek isterim. Çalışma sırasında ister fikir verme isterse de metindeki zorlukları çözebilme açısından sürekli yardımcı olan Dr. Ömer Türker'e teşekkürü borç bilirim.

Ayrıca, hayır dualarını esirgemeyen, Kur'ân'ı daha çok sevdiren çok değerli jüri üyesi ve hocam Prof.Dr. Ahmet Nedim Serinsu'ya, ilme olan sevgimi artıran ve her türlü zorluklarda yardımcı olan Prof.Dr. Salih Akdemir hocama, Tefsir ilmini bana sevdiren Doç.Dr. Fethi Ahmet Polat hocama ve sayın jüri üyesi Prof.Dr. İbrahim Sarıçam'a derin teşekkürlerimi sunarım.

Türkiye'de eğitim görmek için gereken ortamı hazırlayan Türkiye Diyanet Vakfı'nın ve İSAM'ın bütün çalışanlarına, özellikle de kaynakları bulmamda yardımcı olan Ekrem Arslan'a teşekkür borçluyum.

Son olarak eğitimim için beni hem maddi hem de manevi açıdan destekleyen aileme, tüm yakın arkadaşlarıma, özellikle de Dr. Akil Şirinov'a ve Dr. Behram Hasanov'a şükranlarımı sunarım.

Faig Ahmedzade

İstanbul-2010

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	V
İÇİNDEKİLER .....	VII
KISALTMALAR .....	IX

### GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	2
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	3
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI .....	6
IV. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN HAYATI, ESERLERİ VE MEZHEBİ.....	11
A. Hayatı.....	11
B. Eserleri .....	13
C. Mezhebi (Mu'tezile) .....	15

### BİRİNCİ BÖLÜM İ'CAZU'L-KUR'ÂN

I. İ'CAZU'L-KUR'ÂN KAVRAMI: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE SORUNUN ORTAYA ÇIKIŞI.....	22
II. İ'CAZU'L-KUR'ÂN LİTERATÜRÜ TARİHİ .....	29
III. YAKLAŞIM TARZLARINA GÖRE İ'CAZ .....	41
A. Sarfe .....	42
B. Beyanî İ'caz-Dil ve Üslup .....	50
1. Nazm .....	53
2. Belağat ve Fesahat .....	61
3. Sayısal i'caz .....	65
C. Tarihî İ'caz.....	68
D. Nefsî İ'caz.....	70
E. Bilimsel İ'caz .....	72
F. İ'caz Yönleri Üzerine Genel Değerlendirme .....	76

### İKİNCİ BÖLÜM KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN KUR'ÂN'A VE ONUN MUCİZELİĞİNE YAKLAŞIMI

I. KUR'ÂN'IN MAHİYETİ .....	78
A. Kur'ân'ın Mucize Olduğunu Bilmenin Yolu .....	78
B. Halku'l-Kur'ân Teorisi .....	82
1. Halku'l-Kur'ân Teorisi Ve Bu Teoriyi Oluşturan Etkenler.....	82
2. Kur'ân'ın Yaratılmışlığı İçin Getirilen Deliller.....	85
a) Kelamın Mahiyeti Ve Halku'l-Kur'ân .....	85
b) Kelam Dışındaki Durumlar.....	89
3. İ'cazu'l-Kur'ân İle Halku'l-Kur'ân Teorisi Arasındaki İlişki .....	89
II. KUR'ÂN'IN DELİL OLUŞU .....	94
A. Kelamın Delil Olması .....	94

B. Kur'ân'ı Tanımak Ve Onunla İstidlal Etmek .....	97
C. Kur'ân'ın Delaleti .....	100
III. KUR'ÂN'IN MUCİZE OLMASINA KARŞI İDDİALAR .....	102
A. Kur'ân'ın Tahrif Edilmesi Meselesi .....	102
B. Kur'ân'da Çelişki Sorunu .....	104
C. Diğer İddialar .....	107
IV. KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASI MESELESİ .....	110

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
KÂDÎ ABDULCEBBÂR'IN İ'CAZ TEORİSİ

I. İ'CAZ TEORİSİNİN TEMEL KAVRAMLARI .....	117
A. Tehaddî .....	118
1. Tehaddinin Kavramsal Çerçevesi .....	118
2. Tehaddî Âyetleri .....	119
3. Tehaddî Âyetleri Konusunda Tartışmalar .....	122
B. Maraza .....	125
C. Teazzur .....	132
II. İ'CAZ TEORİSİ .....	136
A. İ'cazu'l-Kur'ân Yönleri .....	137
1. Sarfe .....	137
2. Nazm .....	141
3. Diğer Vecihler .....	143
B. Kur'ân'ın Mucizeliğini Oluşturan Temel Unsur: Fesahat .....	145
1. Fesahatin Kavramsal Çerçevesi .....	146
2. Fesahatin Kullanımı .....	149
3. Kur'ân'ın Fesahatle Meydan Okuyuş Tarzı: Lafız-Mana Tartışması .....	153
4. Kur'ân'ın Fesahatinin Ölçüsü Ve Anlaşılması .....	157
<b>SONUÇ</b> .....	164
<b>KAYNAKÇA</b> .....	169
<b>ÖZET</b> .....	178
<b>ABSTRACT</b> .....	179



## KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
b.	bin
c.	cilt
ev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi
h.	hicri
Hz.	Hazret
m.	miladi
md.	madde
ö.	ölümü
s.	sayfa
t.y.	basım tarihi yok
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden kişi
tsh.	Tashih
vb.	ve başka
vd.	ve devamı
y.y.	yayın yeri yok

**GİRİŞ**

## GİRİŞ

### I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Allah Teala insanlar arasında ahlakî değerlerin yaygınlaşması, adaletin sağlanması ve bu bağlamda doğru yolun bulunması için Zât-ı İlâhîsi ile beşer arasında aracı olarak peygamberleri görevlendirmiştir. Nübüvvet misyonunu üstlenen kişilerin, hakikati anlatabilmeleri ve bunu ispat etmeleri için bir takım harikulade olaylara sebep olmaları sağlanmıştır ki, bunlara mucize denir. Her peygamber, nübüvvetine delalet eden bir takım mucizeler göstermiştir. Böylelikle insanların iman edip doğru yolu bulmalarına yardımcı olmuşlardır. Son peygamber Hz. Muhammed'in mucizesi olarak Kur'ân-ı Kerim gösterilmekte ve bu kutsal kitap nübüvvetine delil niteliğinde kabul edilmektedir.

Kur'ân-ı Kerim, diğer mucizelerden farklı bir nitelik taşımaktadır. Kur'ân'da ve hadislerde bahsi geçen mucizeler, esasen doğa ile ilgili olup hadiselerin olağan seyirinden farklı tezahür etmişlerdir. Yani bu mucizelerle bazı doğa kuralları, alışılmış durumdan farklı cereyan etmiştir. Böylece peygamberler kendi mucizeleri ile nübüvvetin delaletini sağlamışlardır. Fakat Kur'ân'ın mucize olmasındağışık bir yöntem söz konusu olmuştur. Burada mucize, sözel olarak gerçekleştirilmiş ve Kur'ân'ın metni ile meydan okunmuştur.

Kur'ân'ın mucize olması ve nübüvvetine delalet etmesi için indirilmesinin yanı sıra başka fonksiyonları da bulunmaktadır. Bu kitap, insanların hayatına onları mutlu ve huzurlu edecek şekilde müdahale eden, yaşamlarını belli bir çerçevede biçimlendiren, öğüt almalarını sağlayan, onlara hidayet rehberi olan bir mucizedir.<sup>1</sup> İnsanlar hayatlarını bu kitap doğrultusunda biçimlendirecekleri için öncelikle onun mucize olduğuna inanmalıdırlar. Bu yüzden Kur'ân'ın nasıl bir mucize olduğu indirildiği dönemden itibaren tartışma konusu olmuştur. Kur'ân'la meydan okuyan ve Kur'ân'ın bir benzerinin getirilmesini isteyen tehatti âyetleri de bunu göstermektedir.

---

<sup>1</sup> Bu konudaki âyetler için bkz: İbrahim 14/1-2; en-Nahl 16/89; en-Neml 27/77; er-Rûm 30/58; Sâd 38/29; ed-Duhan 44/58; el-Hâkka 69/48-49.

Erken dönem İslam literatüründe Kur'ân'ın mucize olması tartışılırken, sonraları bu mucizeliğin nedeni araştırma konusu olmaya başladı. Kur'ân hangi alanda taklit edilemezliğini korumaktadır? Neden Kur'ân'ın benzeri getirilememektedir? Bu gibiular, Kur'ân çerçevesinde bir problematik oluşturmuştur. Bu konuda birçok alimklı teoriler ileri sürmüş ve değişik fikirler ortaya atmıştır. Söz konusu teoriler, "İ'cazu'l-Kur'ân" başlığı altında değerlendirilmiş ve yeni bir Kur'ân ilminin meydana çıkması bu döneme rastlamıştır.

İ'cazu'l-Kur'ân hakkında araştırma yapan alimlerden biri de Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden olan Kâdî Abdülcebbâr'dır. İ'caz konusunda ilk teorileri ortaya atan ulemanın Mu'tezile olduğu ve Mu'tezile hakkındaki bilgilere en çok Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinden ulaşıldığı düşünülürse onun bu alanda ne kadar önem arz ettiği görülecektir. Kâdî Abdülcebbâr'dan önce i'cazu'l-Kur'ân konusunun sistemli bir şekilde ele alınarak kayıtlara geçtiği pek görülmemektedir. Yazılan eserlerde, genel olarak yazarın kendi i'caz anlayışı yer almış, diğer görüşlere ise kısaca değinilmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr Mu'tezile mezhebindeki görüş ve düşünceleri geniş ve sistemli şekilde ele aldığı *el-Muğnî* eserinin bir cildini bu konuya ayırmıştır. O, i'cazu'l-Kur'ân hakkındaki görüş ve düşüncelere değinmekle kalmamış, aynı zamanda onları değerlendirmiş ve kendi teorisini de ortaya koymuştur. Aynı zamanda ister Mu'tezile isterse de Ehl-i Sünnet olsun her iki ekolün bu konudaki görüşlerinin kendine göre yanlış veya doğru yönlerini vüzuha kavuşturmaya çalışmıştır. Diğer yandan Mu'tezile'nin i'caz konusundaki düşüncelerini kapsamlı şekilde ele alan ve günümüze ulaşan ilk eserin *el-Muğnî* olması, konumuz açısından önemli bir husustur.

Mu'tezilî olmasına rağmen Kâdî Abdülcebbâr, mezhebiyle sınırlı kalmamış, muhtemel eleştirileri cevaplamış, Ehl-i Sünnet'in düşüncelerine de yer vermiştir. Bu yüzden sadece Mu'tezilî alimleri değil, diğer ekollerin düşünürlerini de etkilemiştir. Birçok kişi onun i'caz teorisinden yola çıkarak ya onun görüşlerini kabul etmiş ya da onu eleştirerek yeni bir teori ortaya atmıştır. Bu da Kâdî Abdülcebbâr'ın özgünlüğünü göstermektedir. Dolayısıyla araştırmanın yapılması açısından bilimsel merak uyandıran ve bu tez konusunu çalışmaya yönlendiren temel etken, sadece

Mu'tezile'nin i'cazu'l-Kur'ân konusundaki görüşleri değildir. Birçok ulemaya fikir önderliği yapan Kâdî'nin i'caz alanındaki temel teorisini ortaya koymak ve diğerlerinin ondan hangi ölçüde etkilendiğini göstermektir. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr'ın i'cazu'l-Kur'ân teorisi, bu alandaki çalışmaların birçoklarına kaynaklık etmiş ve bilinmeyen birçok teoriye de açıklık getirmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın tefsir alanındaki yeri ve onun kelimî görüşleri hakkında hem Türkiye hem de diğer ülkelerde geniş çaplı araştırmalar bulunmasına rağmen i'cazu'l-Kur'ân teorisi kapsamlı olarak çalışılmamış, sadece bazı görüşlerine yer verilmiştir. Hatta kimi araştırmacılar, *el-Muğni*'nin i'cazu'l-Kur'ân'a ayrılmış cildindeki bazı pasajları karşılaştırmadan almış ve onun i'caz teorisini farklı şekilde değerlendirmişlerdir. Bu ise onları pek de doğru bir sonuca ulaştırmamıştır. Bazıları Kâdî Abdülcebbâr'ın nazm teorisini kabul ettiğini düşünürken, diğerleri fesahat teorisini savunduğunu söylemektedir. Bu düşüncelerin doğru veya yanlış olma ihtimallerini değerlendirmek, konuya kesinlik getirerek geniş şekilde araştırmak önem arz etmektedir.

Her ne kadar nübüvvet ve mucize konuları, kelim alanında ele alınmışsa da Kur'ân ilimleri çerçevesinde değerlendirildiği için i'cazu'l-Kur'ân teorisi tefsir alanını da ilgilendirmiştir. Kur'ân i'cazının hangi açıdan kendini göstermesi, âyetlerin mucizevî özelliği ve bu özelliğin nedenleri müfessirlerin araştırmasına konu olmuştur. Kâdî Abdülcebbâr da hem kelim hem tefsir temelleri üzerinde savunmacı geleneğe dayanarak i'cazu'l-Kur'ân sorununa açıklık getirmiştir. Bu yüzden konu, sadece kelim alanı ile sınırlı olmayıp bire bir tefsir çerçevesinde de değerlendirilmelidir.

## II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

İ'cazu'l-Kur'ân konusunda çeşitli teoriler ortaya atıldığından açıklanması ve yorumlanması gereken birçok görüş mevcuttur. Bu görüşler, her düşünce sisteminin kendi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Örneğin, nazm teorisi değişik zaman diliminde alimlere göre farklı algılanmış ve yorumlanmıştır. Bu yüzden çalışmada sadece deskriptif yöntem kullanılmayacaktır. Söz konusu teoriler ele alınarak

değerlendirilecek, karşı görüşlere değinilecek, konu hakkında eksik sayılabilecek hususlara dikkat çekilecektir.

Araştırma, daha çok Kur'ân'ın teorik alanını içerdiği için fazla örneğe yer verilmesi uygun olmayabilir. Esasen teoriler ve onları destekler nitelikteki örnekler karşı görüşün bakış açısı yansıtılacak, her ikisi arasındaki anlayış farklılığına açıklık getirilecektir. Yani i'cazın hangi âyetlerde nasıl belirlediği üzerinde pratik olarak durulmayacaktır. Bu durum hem Kâdî Abdülcebâr'ın teorisini açıklama yöntemi hem de i'cazın teori bazında ele alınması ile doğrudan bağlantılıdır.

Tezin, genel olarak tasvir ve tahlil yöntemine dayanmasının yanı sıra bazen tenkite de başvurulacaktır. İ'caz teorileri, belli bir sistem çerçevesinde ortaya atıldığı için o sistemin kuralları dışına çıkmak ve değerlendirmek bazen doğru görünmeyebilir. Bu yüzden teorilere, savunmacı geleneğin içinde var olan savunmacı bakış açısıyla yaklaşmak daha uygun sayılmıştır.

Araştırma üç aşamada gerçekleşecektir. Öncelikle Kâdî Abdülcebâr'ın görüşlerinin altyapısını oluşturan i'caz sorunun ortaya çıkma sürecine değinilecektir. Burada Kâdî Abdülcebâr'ın etkilendiği ya da etkilediği düşünürlerin görüşlerine de yer verilecektir. İ'cazu'l-Kur'ân literatürü araştırılacak, ilk ve son dönem kaynakları arasında teorik açıdan hangi değişik fikirlerin ortaya çıktığı tespit edilecektir. Kur'ân'ın i'cazı hakkında yazılan eserlerin tarihsel bağlamı, teorilerin ifade ettiği anlamlar ve ortaya çıkış sebepleri araştırılacaktır. Bu teoriler ve onlara yöneltilen eleştiriler, esasen tasvirî yöntemle değerlendirilecektir. Kâdî Abdülcebâr'ın, üzerinde önemle durduğu sarfe, nazm ve tarihî i'caz teorilerinin kaynakları, delilleri, bu konuda anlayışlar arasında görülen ihtilaflar ve sistem farklılıkları tezi ilgilendirecek seviyede ele alınacaktır. Bunların, Kâdî Abdülcebâr'ın düşüncesi ile söz konusu teoriler arasında benzer ve farklı yönlerin tespitinde yardımcı olması düşünülmektedir. Böylelikle Kâdî Abdülcebâr'ın şiddetle eleştirdiği ya da güçlü bir şekilde görüşlerin zaman sürecinde nasıl algılandığını daha kapsamlı şekilde öğrenmemiz mümkün olacaktır. Ayrıca Kâdî Abdülcebâr'ın i'caz konusundaki düşüncelerinin daha da iyi anlaşılabilceğini de öngörmekteyiz.

İ'cazu'l-Kur'ân teorilerinin tarihsel serüveni ele alınırken sarfe, nazm ve tarihsel i'caz dışındaki teorilere değinmemek doğru sayılmayabilirdi. Bu yüzden Kur'ân'ın i'cazı üzerindeki diğer ihtimaller ve çağdaş yaklaşımlara da yer verilecektir. Bu düşüncelerin, Kâdî Abdülcebbâr'ın teorisine uygun olup olmayacağını belirleme açısından dikkate değer olduğu için araştırılması uygun görülmüştür. Sayısal, nefsi ve bilimsel i'caz olarak nitelendirilen ve Kur'ân'ın mucizevî özelliği olarak bilinen bu teorilere tez konusunu aşmayacak derecede değinilecektir.

İkinci aşamada, Kur'ân'ın kelimelerden oluştuğu açısından nasıl bir mucize olduğu araştırılacaktır. Kur'ân'ın mahiyeti, yaratılma sorunu, halku'l-Kur'ân teorisinin Kur'ân'ın bir mucize oluşuna etkisi tartışılacaktır. Bu aşamada halku'l-Kur'ân teorisine bilgi amaçlı değinilirken bu konudaki karşı görüşlerin geniş değerlendirilmesi uygun olmayabilir. Çünkü hem Mu'tezile sisteminin baştan ele alınması, hem de konu hakkında uzun tartışmaların bulunması araştırmanın dışına çıkmayı gerektirebilir. Tezde esasen Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'ân'ın kelimelerden oluştuğu mucizevî özelliğini ortaya koyma endişesi bulunduğundan, değerlendirmeler bu bağlamda gerçekleştirilecektir.

Mucize olarak Kur'ân'ın delaleti, onunla istidlal etmenin sınırları, onun delaletini bilmenin yolları i'caz teorisinin temel sorunlarından sayılmaktadır. Çünkü Kur'ân'ın mucize olması için delalet etmesi ve delalet etmesi için mucize olması gereklidir. Bu yüzden Kur'ân'ı anlamak ve onunla istidlal etmenin yöntemini araştırmak da gereklidir.

Kur'ân'ın mucize olması ve nübüvvetle delalet etmesi için diğer mucizeler gibi kusurlardan arınmış olması gerekir. Çünkü mucizeyi kabul etmenin gereği, Allah tarafından indirildiğine kanaat getirmektir. Doğru anlaşılması sebebiyle ortaya çıkan bazı sorunlar, i'caz yönlerinin yanlış temel üzerine oturtulduğunu gösterebilir. Kur'ân'ın mucize olmasına karşı ortaya atılan iddiaların değerlendirilmesi bu açıdan önem arz etmektedir.

Üçüncü aşamaya gelince Kâdî Abdülcebbâr'ın, Kur'ân'ın mucizeliği üzerine geliştirdiği düşünce sisteminden sonra i'caz sorunu ile ilgili teorisinin araştırılması,

bu son aşamayı teşkil edecektir. Burada i'caz sorununun temel kavramları ve bu kavramların çerçevesi ele alınacaktır. Aynı zamanda Kâdî Abdülcebbâr'a yöneltilen eleştiriler de bu aşamada değerlendirilecektir.

Kendisinden önce i'cazu'l-Kur'ân konusunda ortaya atılan teoriler hakkında Kâdî Abdülcebbâr'ın görüş ve eleştirilerine de burada değinilecektir. Onun i'caz yönleri hakkında görüşlerinin son aşamada yer alması hem diğer düşünce sistemleri ile karışmaması, hem de temel kavramların bu bağlamda ele alınması açısından önem arz etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, söz konusu teorileri değerlendirirken kendi sistemini göz önünde bulundurduğundan temelde farklı sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda diğer düşünceler onun sisteminin çerçevesi ile bağdaşmamıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın düşünce yapısı hakkında bilgi elde etmeden, Kur'ân'a ve onun mucizeliğine bakış açısını ele almadan i'caz yönleri hakkındaki görüşlere yönelttiği eleştirilerin anlaşılmasında zorlanılacak noktalar olabilir. Bu yüzden hem i'caz teorileri hakkındaki görüşlerini, hem de kendi i'caz teorisini aynı bölümde ele almak daha uygun görünmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın i'caz teorisi, kendi değimiyle fesahat üzerine kurulduğu için fesahatin kavramsal çerçevesi de son aşamada araştırılacaktır. Burada fesahatin kullanım alanı, sınırları, i'caz vechi olabilmesini gerektiren şartlar, fesahatle meydan okuma tarzı ve en son fesahatin ölçüsünün anlaşılabilmesi hakkındaki görüşler değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Sadece Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri ile sınırlı olmayan bu bölümde ona yöneltilen eleştirilerin ele alınması gerekecektir.

Sonuç kısmında ise Kâdî Abdülcebbâr'ın i'caz teorisi ve Kur'ân'ın mucizeliği hakkında saptanan önemli noktalar ele alınacaktır. Tezin araştırılması esnasında ortaya çıkan sorunlar, yaklaşımlar ve düşünceler konusunda varılan sonuçlara değinilecektir.

### **III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI**

İ'cazu'l-Kur'ân sorunu İslam kültüründe fazlaca araştırıldığından kaynak sıkıntısı bulunmamaktadır. Buna rağmen özgün görüşleri içeren veya görüşlerin



değerlendirilmesinde farklı bir yol çizen eserler, gerektiğinden daha az denilebilir. Kur'ân'ın mucizevî yönü hakkında genelde Tefsir kitaplarında Mushaf sırasına göre ilk denk gelinen tehaddi âyeti *el-Bakara* suresinin 23. âyetinin tefsiri yapılırken geniş bilgilere rastlamak mümkündür. Bunun yanı sıra, i'caz tarihi ile i'cazın teorik yönü açısından da birçok kaynak mevcuttur.

Tezin konusu Kâdî Abdülcebbâr'ın i'caz anlayışı ile ilgili olduğundan öncelikle kaynak olarak *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhid* isimli eserin *İ'cazu'l-Kur'ân* bölümüne başvurulmuştur. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr'ın i'caz teorisi ve bu çerçevedeki düşünceleri esasen *el-Muğnî*'nin 16. cildinde yer almıştır. Fakat bu teoriyi destekler nitelikte sayılan temel bilgiler için diğer ciltlere de bakılmıştır. Örneğin, halku'l-Kur'ân, kelamın mahiyeti, hüsün-kubuh vb. temel teoriler için eserin diğer ciltleri taranmıştır. Bunun yanı sıra Kâdî Abdülcebbâr'ın eserleri ve ona atfedilen telifler de incelenmiştir. Bunların arasında *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, *el-Münye ve'l-emel*, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, *el-Muhît bi't-teklif* eserleri sayılabilir.

İ'cazu'l-Kur'ân hakkında yapılan çağdaş araştırmalarda Kâdî Abdülcebbâr'ın i'caz teorisi üzerinde az da olsa duranlar vardır. Çok az yoruma yer verilmesinin yanı sıra bu tür eserlerde esasen *el-Muğnî*'deki pasajlara değinmekle yetinilmiştir. Aslında bu durum, eserlerin formatından kaynaklanmakta olup genel bilgi içermesini gerektirmiştir. Bu telifler arasında Aîşe Abdurrahman bint Şati'nin *el-İ'cazu'l-beyanî li'l-Kur'ân ve mesailu İbni'l-Ezrak*, Ahmed Cemal Ömerî'nin *Mefhumü'l-i'cazi'l-Kur'ânî hatta'l-karni's-sadis el-hicrî*, Abdürrauf Mahluf'un *el-Bakillânî ve kitâbuhu i'cazi'l-Kur'ân: dirase, tahliliyye, nakdiye*, Münir Sultan'ın *İ'cazü'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aire*, Velid Kassab'ın *et-Türasü'n-nakdî ve'l-belagi li'l-Mu'tezile*, Fadl Hasan Abbas'ın *İ'cazu'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Muhammed Kerim el-Kavaz'ın *Ebhas fi belâğati'l-Kur'ânî'l-Kerim* isimli eserleri örnek olarak gösterilebilir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini ele almakla yetinmeyip değerlendiren ve eleştirenlerin kaleme aldığı eserler, onun kendi kitaplarından sonra araştırmannın ikinci kaynağını teşkil etmiştir. Bunlar arasında Kâdî Abdülcebbâr'ın sarfe görüşleri hakkındaki bilgilere değinen eş-Şerif el-Murtazâ'nın *-Mûdih an cihet-i'cazi'l-Kur'ân: es-Sarfe* isimli eserini zikretmek gerekir. Burada Kâdî Abdülcebbâr'ın

görüşleri pasajlar halinde kaydedilerek üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır. Görünen şu ki, eş-Şerif el-Murtazâ, bu eserini Kâdî Abdülcebbâr'ın bakış açısından etkilenecek kaleme almıştır.

Diğer kaydadeğer bir eser Abdülkahir el-Cürcânî'nin *Delailü'l-i'caz* isimli yapıtıdır. Bu eserinde el-Cürcânî, Kâdî Abdülcebbâr'ın fesahat görüşlerini değerlendirmiş ve Kâdî'yi çoğu yerde örneklerle eleştirmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'dan esinlenerek kaleme aldığı *Delailü'l-i'caz* isimli eserinde el-Cürcânî, lafız-mana tartışmalarına geniş yer ayırmış, sadece hataları belirtmekle kalmamış, onların sebeplerini de araştırmıştır.

el-Cürcânî'nin anlam teorisi üzerine yapılan Sedat Şensoy'un *Abdülkahir el-Cürcânî'de Anlam Problemi* isimli basılmamış doktora tez çalışmasını da söylemek gerekir. Söz konusu tezde Kâdî Abdülcebbâr ve el-Cürcânî'nin görüşleri arasındaki benzer ve farklı özelliklere değinilmiş, her iki görüş tarafsız bir şekilde ele alınmıştır. Bu tez, hem birinci el kaynaklara ulaşmak, hem de görüşlerin değerlendirmesini elde etmek açısından önemi haizdir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın halku'l-Kur'ân, kelamın mahiyeti ve delaleti hakkındaki düşüncelerini konu edinen ve Kamil Güneş'in kaleme aldığı *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass* isimli kitabı başvuru temel kaynaklar arasındadır. Bu eserin esas özelliği kelam probleminin Kâdî Abdülcebbâr ile el-Bakıllanî açısından değerlendirilmesidir. Eserde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile bakış açısıyla kelamın yaratılmışlığı sorununun i'caza yansımaları ve kelamın anlaşılması araştırıldığı için tezin önemli kaynaklarından biri sayılmaktadır.

İ'cazu'l-Kur'ân literatürü hakkında bilgi edinmek ve kaynaklara ulaşabilmek açısından Nuaym Hımsî'nin *Fikretü i'cazi'l-Kur'ân: münzü'l-ba'seti'n-nebeviyye hatta asrîne'l-hazır maa nakd ve ta'lik*, Mustafa Müslim'in *Mebahis fi i'cazi'l-Kur'ân* isimli eserlerine baş vurulmuştur. Bu eserlerde i'caz sorunu kronolojik olarak ele alınmış, önemli kaynaklar belirtilmiş, klasik ve modern dönem i'caz araştırmacılarının i'caz hakkındaki görüşlerine kısaca da olsa yer verilmiştir.

Tezde bazı kavramların sözlük ve istilâh anlamları için esasen İbn Manzur'un *Lisanu'l-Arab* ve Firuzabadî'nin *Kamusu'l-Muhît* isimli eserlerine müracaat edilmiştir. Ayrıca diğçer sözlükler de göz önünde bulundurulmuş, farklı anlamlara değinilmiştir.

Kur'ân âyetlerinin çevirileri için [www.kuranmeali.com](http://www.kuranmeali.com) sitesindeki mealler taranarak konuya ve bakış açısına uygun anlamlar seçilmiştir.

## IV. KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'IN HAYATI, ESERLERİ VE MEZHEBİ

### A. HAYATI

Tam adı, İmadüddin Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Halil el-Hemedânî el-Esedâbâdî<sup>2</sup> olan Kâdî Abdülcebbâr, İran'daki Horasan vilayetinin Hemedân bölgesinin Esedâbâd mevkiinde doğmuştur. Doğum tarihi 320–325/932–937 seneleri olarak tahmin edilmektedir.<sup>3</sup> Hallaç ailesinde dünyaya gelen Abdülcebbâr, çok fakir bir ailede büyümüştür.<sup>4</sup> İlköğrenimini kendi bölgesinde yapmıştır. Esedabad'da hafız ve sikâ ravi olarak bilinen Zübeyr b. Abdülvahid (ö. 347/958)'den ders almaya başlamıştır. Kazvin'de Ali b. İbrahim b. Seleme el-Kattan (ö. 345/956)'dan hadis öğrenmiştir. Sonra 340/951 senesinde Hemedan'a gitmiş, orada Abdurrahman b. Hemdan el-Cellab (ö. 342/953) ve Kasım b Ebî Salih el-Hemedânî' (ö. ?)'nin yanında öğrenim görmüştür.<sup>5</sup> Hemedan'daki öğrenimini bitirdikten sonra 345/956 senesinde İsfahan'a gelen Kâdî Abdülcebbâr, burada Ebu Muhammed Abdullah b. Cafer (ö. 346/957) ve Ahmed b. Yusuf et-Temimî (ö. 352/963)'den usûl ve fıkıh dersleri almıştır.

Dönemin ilim merkezi olan şehirlere ilmî seyahatlerde bulunmuş, önce 346/957 senesinde Basra'ya gitmiş, daha sonra Bağdat'ta bazı hocalardan öğrenim görmüştür. Basra'da Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan b. el-Ferec el-Enbarî (ö. ?) ve başka büyük alimlerden hadis okumuştur. Akidede Eş'ârî iken burada tanıştığı Ebu İshak İbrahim b. Ayyaş (386/996) sayesinde i'tizal düşüncesini benimsemiştir. Ebu İshak'tan bir müddet ders aldıktan sonra Bağdat'a yönelmiş, orada da Ebu Abdullah el-Basrî (368/979)'den adl ve tevhid gibi Mu'tezile'nin inanç esası olarak bilinen prensipleri ve fıkıhı detaylı olarak öğrenmiştir.<sup>6</sup> Ebu İshak İbrahim b. Ayyaş ve Ebu Abdullah el-Basrî, meşhur Mu'tezilî şeyhi Ebu Haşim el-Cübbâ'ın öğrencileri

<sup>2</sup> Fuad Seyyid, *Fadlî'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile li Kâdî Abdülcebbâr* (thk: Fuad Seyyid), Mukaddime, Tunus: Darü't-Tunusiyye; Cezayir: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitab, 1986 s. 121.

<sup>3</sup> Abdülkerim Osman, *Şerhu'l-Usûli'l hamse* (thk: Abdülkerim Osman), Mukaddime, Kahire; Mektebetü Vehbe, 1996 s. 13.

<sup>4</sup> Adnan Muhammed Zarzur, *Müteşabihu'l-Kur'ân li Kâdî Abdülcebbâr*, (thk: Adnan Muhammed Zarzur) Mukaddime, Kahire: Darü't-Türas, 1969, s. 9.

<sup>5</sup> Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit, *Tarihu Bağdad*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., XI, s. 113; Abdülfettah Laşin, *Belâğatü'l-Kur'ân fi asari'l-Kâdî Abdülcebbâr ve eseruhu fi'd-dirasâti'l-belağiyye*, Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1978, s. 50.

<sup>6</sup> Hâkim el-Cüşemî, Ebu Sa'd İbn Kerrame Muhassin b. Muhammed, *Şerhü'l-Uyûni'l-mesâil*, (*Fadlî'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde) s. 366.

olduğundan Kâdî ile Ebu Haşim arasında köprü mesabesinde olmuşlardır. Bu yüzden Kâdî'nin Ebu Haşim'in görüşlerinden etkilendiği ve onu savunduğu sıkça görülmektedir.<sup>7</sup>

Bağdat'ta uzun süre kaldıktan sonra 360/970 civarında Mu'tezile'nin sağlam kalelerinden olan Ramehürmüz'e gitmiş, orada Ebu Muhammed Abdullah b. Abbas Ramehürmüzî'den öğrenim görmüş, aynı zamanda onun camiinde meşhur “*el-Muğni*” eserini yazmaya başlamıştır<sup>8</sup> ki bu eseri 380/990 senesinde bitirmiştir.<sup>9</sup>

Mu'tezile'nin 11. tabakasından olan Kâdî Abdülcebbâr, yaptığı ilmî seyahatlerinin sonunda kadı olana kadar Ramehürmüz'de kalmış ve burada hem eser te'lif etmiş hem de öğrenci yetiştirmiştir. Öğrenci yetiştirmeye Rey'de de devam etmiş ve bunun sonucunda itikadına bakmayarak bir çok alim onun ilminden yararlanmıştı. Mu'tezile'nin 12. tabakasının öncelikle onun öğrencileri olduğu, hemen her beldeden öğrenci yetiştirdiği kaynaklarda geçmektedir.<sup>10</sup> Onun meşhur öğrencilerinden Ebu Reşid Said b. Muhammed en-Neysabûrî (Ö. 460/1068), Seyyid Şerif el-Mürtazâ ismi ile tanınan Ebü'l-Kasım Ali b. Hüseyin el-Musevî (436/1044), Mu'tezile'nin 12. tabakasının ünlü alimlerinden olan Ebü'l-Hüseyin el-Basri (436/1044)'yi örnek olarak göstermek mümkündür.<sup>11</sup>

Bunlardan başka Ebu Muhammed el-Hasan b Ahmed İbn Mettuye (468/1076), tefsir alimi Ebu Yusuf Abdüsselam Muhammed el-Kazvinî (448/1056), Ebu Said İsmail b. Ali es-Semmân (445/1053) gibi Mu'tezilî, Irak'ta Zeydîlerin şeyhi olan Ebü'l-Kasım el-Yestî, Zeydî imamlardan olan Ahmed b. el-Hüseyin el-Emelî gibi Zeydî alimlerinin ve Ebü'l-Kasım Ahmed b. Ali el-Meyrukî gibi Şii alimlerinin

<sup>7</sup> İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbâr*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, s. 206.

<sup>8</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlû'l-i'tizâl*, s. 315; Hâkim el-Cüşemî, *Şerhü'l-Uyûni'l-mesâil*, s. 366; Abdülfettah Laşin, *Belağatü'l-Kur'ân*, s. 50.

<sup>9</sup> Abdüssettar Ravi, *el-Akl ve'l-hürriye*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980, s. 42.

<sup>10</sup> Hâkim el-Cüşemî, *Şerhü'l-Uyûni'l-mesâil*, s. 382.

<sup>11</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye ve'l-emel* (derleyen: İsamüddin Muhammed Ali, Ahmed Murtaza), İskenderiye: Darü'l-Ma'rifeti'l-Camiiyye, 1985, s. 97; Adnan Muhammed Zarzur, *Mukaddime*, s. 23; Abdüssettar Ravi, *el-Akl ve'l-hürriye*, s. 58–59.

de hocası olmuş, tevhid ve adl prensipleri, usûl ve kelâm konularında onlara ders vermiştir.<sup>12</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, ilim açısından kendi akranlarını geçmiş ve döneminin Mu'tezilî imamı olarak tanınmıştır. Mu'tezilî alimlere önem veren, meşhur alim ve edip olan Büveyhî veziri Sahib b. Abbad (ö. 385/995) da Kâdî'nin şöhretini duymuş, 360/970 senesinde vezir olduktan sonra,<sup>13</sup> onu o zaman merkez şehirlerden biri olan Rey'e çağırması ve kâdî'l-kudât vezifesine tayin etmiştir.<sup>14</sup> Mu'tezile alimleri içerisinde Kâdî Abdülcebbâr'dan başka kimseye kâdî'l-kudât lakabı verilmemiştir.<sup>15</sup> O, bu vazifesini Sahib b. Abbad'ın ölümüne kadar (ö. 385/995) sürdürmüştür. Büveyhî emiri Fahrüddeve, Sahib'in ölümünden sonra Kâdî'yi vazifesinden azletmiştir. Buna sebep, büyük günah işledikten sonra Sahib'in tevbe etmeden ölmesi sebebiyle onun defininde iştirak etmemesi gösterilmektedir ki bu da vefasızlık olarak değerlendirilmiştir. Fakat bu düşüncenin doğru olmadığına kanaat getirenler de bulunmaktadır.<sup>16</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, azlinden sonra ömrünün sonuna kadar Rey'de kalarak ders vermiştir.<sup>17</sup> O, burada doksan yaşını aşmış bir durumdayken 415/1025 veya 416/1026 Zilka'de ayında vefat etmiş ve evinin içerisinde defnedilmiştir.<sup>18</sup>

## B. ESERLERİ

Kâdî Abdülcebbâr, kendi döneminde özellikle kelâmcı olarak tanınmış ve Mu'tezile okulunun büyüklerinden addedilmiştir.<sup>19</sup> Bu yüzden eserlerinde kelâmî konular, kelâmî yaklaşımlar ağırlık kazanmaktadır. Mu'tezile ekolü görüşlerinin günümüze kadar ulaşmasını büyük ölçüde Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerine borçluyuz. Esasen kelâmî eserler yazmış olan Kâdî, bunların yanısıra fıkıh, tefsir ve hadisle de

<sup>12</sup> Abdüssettar Ravi, *el-Akl ve'l-hürriye*, s. 60–64.

<sup>13</sup> İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-tarih*, (thk: Halil Me'mun Şiha), Beyrut: Darü'l-Marife, 2002, VII, s. 62.

<sup>14</sup> Hâkim el-Cüşemî, *Şerhü'l-Uyûni'l-mesâil*, s. 366.

<sup>15</sup> Sübkî, Ebu Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübra* (thk: Mahmud Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed Hulv), Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1964, V, s. 97.

<sup>16</sup> Adnan Muhammed Zarzur, *Mukaddime*, s. 11-12.

<sup>17</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, s. 378.

<sup>18</sup> Hâkim el-Cüşemî, *Şerhü'l-Uyûni'l-mesâil*, s. 366.

<sup>19</sup> George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethics of Abd al-jabbar*, London: Oxford University, 1971, s. 7.

ilgilenmiş, bu ilim dallarında da kıymetli eserler yazmıştır. Bir çok eserinin kaybolmasına ve elimize ulaşmamasına rağmen kendi düşüncelerini aktardığı önemli birkaç eser günümüze gelmiştir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

1. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhî ve'l-adl*. Kelâm alanında yazılmış söz konusu eser, Kâdî Abdülcebbâr'ın en hacimli eseri olarak bilinmektedir. Yirmi ciltten oluşan, fakat 1, 2, 3, 10, 18, 19. ciltleri kaybolan *el-Muğnî* eseri, kelâm ilminin hemen hemen her konusunu kapsamaktadır. Tezin konusu ile ilgili kısım ise 16. ciltte yer almaktadır. Bu cilt i'cazu'l-Kur'ân olarak kayıtlara geçmesine rağmen burada haber, nasih mensuh konuları da ele alınmıştır. Kuran'ın haber olarak ulaşmasının ve âyetlerinin nesh edilmesinin i'caza nasıl bir etkisi olabileceğini belirlemek için öncelikle bu konulara değinilmiştir.

2. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. Mu'tezile mezhebinin beş temel prensibini açıklama ve yorumlama niteliği taşıyan bu kitap, *el-Muğnî*'nin yazıldığı sırada kaleme alınmıştır.<sup>20</sup>

3. *el-Muhît bi't-teklif*. Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'den sonra en felsefî eseri olan *el-Muhît*'in, öğrencisi Ebu Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh (Mettûye) tarafından derlendiği görüşü vardır.<sup>21</sup> Kitapta tevhid, sıfatlar, adâlet, irade, teklif, hüsün-kubuh, kelâmullah, tevellüd gibi konular ele alınmaktadır.

4. *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*. İki ciltten ibaret olan bu kitapta siyer anlatılmakta ve bazen de siyer fıkı yapılmaktadır. Burada peygamberlikle ilgili bazı iddialar değerlendirilmekte ve cevaplandırılmaktadır.

5. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*. Kelâm sahasında küçük bir risale olan bu eser, *Resâilu'l-adl ve't-tevhid* isimli kitap içerisinde basılmıştır. Burada Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin esas prensiplerini dört başlık (tevhid, adâlet, nübüvvet, şera'i) altında kısaca değerlendirmektedir.

<sup>20</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl* (thk: İbrahim Medkur Taha Hüseyin vd.), Kahire: Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1962, XX (2. c.), 257-258.

<sup>21</sup> Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bakillânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 61.

6. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. Harezmsâh Ebu'l-Fazl Amidî'nin isteği üzerine yazılan<sup>22</sup> bu eserde Mu'tezile'nin 10 tabakasına yer verilmekte ve mezhebî esaslar anahatlarıyla kısaca anlatılmaktadır.

7. *el-Münye ve'l-emel*. Kâdî Abdülcebbâr'a nispeti ihtilaflı olan bu kitap, İbn Murtazâ'ya nispet edilmektedir. Burada da Mu'tezile'nin 10 Mu'tezile tabakası açıklanmış, daha sonra İbn Murtazâ tarafından 11 ve 12. tabakalar da eklenmiştir.<sup>23</sup>

8. *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-meta'in*. Tefsir niteliğinde olan bu eserde, Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'a dil, irab, nazm, meânî gibi yönlerden gelen itirazları cevaplamakta, âyetlerin yanlış anlaşılması doğrultusunda bir takım sorulara cevap vermektedir.

9. *Müteşabihü'l-Kur'ân*.<sup>24</sup> Kâdî Abdülcebbâr, bu kitapta esasen Mu'tezile dışındaki mezheplerin kendi görüşlerine delil getirdikleri âyetleri ele almış ve iddiaları cevaplamıştır. Bazen de bir kısım âyetler üzerinde çok kısa duran Kâdî Abdülcebbâr, aynı âyeti Mu'tezile düşüncesine destek olan bir âyet olarak tanıtmıştır.

### C. MEZHEBİ (MU'TEZİLE)

Hicri ikinci yüzyılda ortaya çıkan ve İslam düşünce sistemlerinden biri olan Mu'tezile, ilk itikadi ekollerden sayılmaktadır. Mu'tezile kelimesi, sözlük olarak “a z l” kökünden türemiştir ve “uzaklaştırmak”<sup>25</sup> “engellemek”<sup>26</sup>, “yalnızlığa çekilmek”<sup>27</sup>, “ayırma”, “ayirt etmek”<sup>28</sup> anlamlarına gelmektedir. İstilahta ise “büyük günah” işleyenin fasık olup tövbe edinceye kadar imanla küfür arasında bir yerde olduğu,

<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 137–138.

<sup>23</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye ve'l-emel*, s. 92.

<sup>24</sup> İsimleri sayılan eserlerden başka Kâdî Abdülcebbâr'ın elyazma ve kayıp eserleri de vardır. Bu eserlerin isimleri ve konuları ile ilgili geniş bilgi için bkz: Hâkim el-Cüşemî, *Şerhü'l-Uyûni'l-mesâil*, s. 367-369; Abdülfettah Laşin, *Belağatü'l-Kur'ân*, s. 69-79; Abdüsettar Ravi, *el-Akl ve'l-hürriye*, s. 41-53; Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akal ve Nass*, s. 60-71.

<sup>25</sup> İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (thk: Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut: Daru'l-Cil, 1971, “a.z.l.” md.

<sup>26</sup> İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-arab*, Beyrut: Daru Sadır, t.y., “a.z.l.” md.

<sup>27</sup> Firuzabâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamusü'l-muhit*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995, “a.z.l.” md.

<sup>28</sup> ez-Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-kâmûs*, Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1888, “a.z.l.” md.



tövbe etmeden öldüğü takdirde bu kimsenin ebediyen cehennemde kalacağı düşüncesiyle başlayan<sup>29</sup> ve İslâm'da ilk zuhur eden itikadî fırkalardan birinin adı olarak geçmektedir. Bu ismin onlara kendileri tarafından değil de muhalifleri tarafından verildiği görüşü ağırlık kazanmaktadır. Klâsik kaynaklarda geçen rivayetlere bakılırsa Hasan el-Basri (ö. 110/728) ve öğrencileri arasında “büyük günah” sahibi (mürtekib-i kebîre) ile ilgili sorudan çıkan tartışma sonucu, fikir ayrılığı ve anlayış farklılığı nedeniyle Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'in, Hasan el-Basrî (ö. 144/761)'nin ders halkasından ayrılması neticesinde “ayrılanlar”, “bir köşeye çekilenler” anlamında Mu'tezile denmiş olması<sup>30</sup> kuvvetle muhtemeldir.

Mu'tezile'nin gelişimi üç dönemde değerlendirilmektedir: Birincisi, başlangıç dönemidir ki bu, Emevi hakimiyetinin sonunu, Abbasi hakimiyetinin de ilk yıllarını kapsamaktadır. Mu'tezile, bu dönemde kendi özgün düşüncelerini oluşturmaya başlamıştır. İkinci dönem, Mu'tezile için başarı dönemidir ki bu da halife Me'mun zamanında başlamış, Mütevekkil'in halifeliğine kadar sürmüştür. Bu dönemde Mu'tezile büyük mesafe katetmiş ve giderek sarayın resmî mezhebi haline gelmiştir. Aynı zamanda bu döneme Mu'tezile'nin sistemleştiği, felsefî düşüncelerin bu mezhepte yer aldığı dönem gibi de bakılmaktadır. Halku'l-Kur'ân düşüncesi ile ilgili sorunların yani Mihne olaylarının çıkışı bu döneme rastlamaktadır.<sup>31</sup> Üçüncü ve sonuncu dönem ise Büveyhiler zamanına denk gelmektedir. Bu döneme Mu'tezile'nin toparlandığı dönem gibi bakılmaktadır. Fakat bu da uzun sürmemiş, Mu'tezile'ye sahip çıkan Büveyhi veziri Sahib b. Abbad (ö.385/995)'in ölümünü müteakip Selçuklu hakimiyeti ile bu mezhep tarih sahnesinden yavaş yavaş çekilmiş yerini Eş'âriliğe bırakmıştır.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> el-Mes'udî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murûcü'z-zeheb ve maâdinü'l-cevher* (thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), y.y: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1964, III. 235; el-Himyerî, Ebu Said Nişvan b. Said, *el-Hürü'l-in* (thk: Kemal Mustafa, Kahire: Mektebetü'l-Hancı), 1948, s. 205.

<sup>30</sup> Abdülkahir Bağdadî, Ebu Mansur b. Tahir, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum* (thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire: Darü't-Türas; t.y., s. 118; eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Mile'l ve'n-nihal* (thk: Emir Ali Mühenna, Ali Hasan Faur), Beyrut: Darü'l-Marife, 2001, I, 62.

<sup>31</sup> Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri* (çev: Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 15.

<sup>32</sup> Geniş bilgi için bkz: Ess, Josef Van, “*Mu'tazilah*”, **The Encyclopedia of Religion**, (editor: Mircea Eliade), C. 10, New York: Makmillan Publishing company, 1987 s. 220-224, Zühdi Carullah, *el-*

Kelâm sahnesine “el-menzile beyne’l menzileteyn” prensibi ile çıkan Mu’tezile, yukarda belirtildiği gibi sonraları felsefî görüşleri de itikadî düşüncelerinin içine katmıştır ve rasyonalist bakış açısı ile kendi görüşlerine açıklık getirmişlerdir. Düşüncelerini beş temel esasa dayandıran Mu’tezile, bu görüşlerini genel hatlarıyla şöyle açıklamaktadır:

1. Tevhid. Sözlükte nesnenin kendisi ile teklik kazandığı şey anlamına gelen tevhid, kelâm ıstılahında Allah’ın birliğini, sıfatların nefiy ve isbatı konusunda kendisinin hak ettiği kadar kimsenin ona şerik olamayacağını bilmek ve itiraf etmektir.<sup>33</sup>

Mu’tezile’nin tevhid anlayışına göre Allah, cisim, araz, cevher, cüz, unsur değildir, bilakis bunların yaratıcısıdır. Hiçbir duyu onu ne dünyada ne de âhirette idrak eder. Hiçbir şey onu kuşatamaz. Mekan, cihet, sınır, acziyet, yokolma, yaratılmış sıfatlar onun için sözkonusu değildir, O, kadim, ezeli ve ebedidir.<sup>34</sup> Allah, “şey”dir, fakat “şey”lere benzemez, yarattığı şeylerin hepsini bir “şey”den yaratmıştır.<sup>35</sup> Allah’ın kıdemi haricinde bir sıfatı bulunmamaktadır. Diğer sıfatlar onun zâtı ile kâimdir. Eğer bu sıfatlar O’na zâtının gayri olarak isnat edilirse kadîmlerin çokluğu, dolayısıyla Allah’a şerik koşma olayı gerçekleşmiş olacaktır.<sup>36</sup>

2. Adâlet (Adl). Sözlükte birine hakkını vermek anlamına gelen “adl”in Mu’tezile nezdindeki anlamı, Allah’ın bütün fiillerinin hasen olmasını, kabih fiil yapmamasını<sup>37</sup>, yalnız hikmeti ve isabetli olanı seçmesini, çirkin yolla kulluğa çağırmaktan tenzih edilmesini kabullenmek demektir.<sup>38</sup> Bu görüşe göre eğer insan herhangi bir şeyi yapmak hürriyetine sahip değilse, onun işlediği kötü veya iyi amellerden dolayı ceza veyahut sevap görmesi manasız olur. Eğer Allah insanları belirli fiilleri yapmağa zorlamış farz edilirse, Allah’ın o fiillerden dolayı bir insanı

---

*Mu’tezile*, Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyyeti’d-Dirasati ve’n-neşr, 1990, s.116-211; Ahmed Emin, *Zuhrü’l-İslâm*, Kahire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1966, IV, 7-14.

<sup>33</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 128.

<sup>34</sup> el-Eş’ârî, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalâtü’l-İslâmiyyin ve ihtilafü’l-musallin* (thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire; Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1969/1389, I, 235; el-Mes’udî, *Murûcü’z-zeheb*, III, 234.

<sup>35</sup> Abdülkahir Bağdadî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 115.

<sup>36</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlû’l-i’tizâl*, s. 347.

<sup>37</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 132.

<sup>38</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli’d-dîn (Resâ’ilü’l-adl ve’t-tevhid* içinde, Muhammed Ammara), Kahire: Daru’l-hilal, 1971, s. 169, 202.

cezalandırması zulüm olur. Halbuki Allah adildir, kullarına hiçbir şekilde haksızlık etmez. O halde, Allah'ın adâleti icabı insanlarda irade hürriyetinin bulunması da gereklidir.<sup>39</sup> Kula kendi fiilini yapmak için yalnız kudretin verilmesi (irade), bu dünyada en güzeli yapmanın Allah'a vacip olduğu (salah-aslah teorisi), lütuf (kulu itaate yaklaştıran ve masiyetten uzaklaştıran şey), teklif (insanları güçleri yetecek şeyle sorumlu kılmak), nübüvvet konuları, Mu'tezilî alimlerce genellikle adâlet görüşü içerisinde ele alınmaktadır.<sup>40</sup>

3. Va'd ve Vaîd. Üçüncü temel görüş va'd ve vaîd görüşüdür ki, bunun ilk olarak Amr b. Ubeyd (144/761) ile Ebu Amr b. Alâ (154/771) arasında tartışıldığı nakledilmektedir. Bu esas, tarihî bakımdan mürtekib-i kebîre'nin(büyük günah işleyenin) durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu olarak gündeme gelmiştir.<sup>41</sup> Gelecekte başkasına faydanın ulaşmasını veya bir zararın giderilmesini içeren habere va'd, bunun aksini, yani gelecekte başkasına bir zararın ulaşacağını veya onun bir menfaatinin yok olacağını içeren habere de vaîd denir.<sup>42</sup> Bu görüşe göre Allah'ın va'd ettiği sevap ve korkuttuğu ceza mutlaka gerçekleşecektir. Kafir ve fasıklar tevbe etmeden ölürlerse cehennemde ebedî kalacaklardır.<sup>43</sup>

Va'd ve vaîd başlığı altında Mu'tezile, fisk, küfür, tövbe, amellerin boşa çıkarılması (ihbat), şefaât, ivaz, ahiret ahvali, bunların maddî ve somut nesnelere tekabül edip etmedikleri, büyük günah işleyenlerin cehenneme girdikten sonra oradan bir daha çıkmayacakları gibi konuları ele almaktadır.<sup>44</sup>

4. el-Menzile beyne'l-menzileteyn. Mutezile'nin ilk ortaya attığı düşünce olarak bilinen el-menzile beyne'l-menzileteyne, sözlükte "iki şey arasında orta bir yer" anlamı verilmekte, ıstılahta ise büyük günah işleyen kişinin bu fiili ile kafir veya mü'min olmayacağından<sup>45</sup> konumunun, bu ikisi arasında bir yerde olması görüşü

<sup>39</sup> Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi y., 1967, s. 69.

<sup>40</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 49–50.

<sup>41</sup> Osman Aydın, "Mu'tezile ekolü", *Marife der*, c. 3, sayı 3, Konya, Şubat, 2003, s.42–43.

<sup>42</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerh* s. 134–135.

<sup>43</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Fadlî'l-i'tizâl*, s. 350.

<sup>44</sup> İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*, s. 165.

<sup>45</sup> Hariciler büyük günah sahibinin kafir olduğunu kabul ederler. Fakat burada inkar olayı gerçekleşmediği için Mu'tezile onlara kafir dememiştir. Aynı zamanda Mürcienin mürtekib-i kebire'ye mümin demesine de karşı çıkmıştır. Mu'tezilîler imanın amelden bir cüz olduğunu kabul

olarak bilinmektedir. Mu'tezile bu yerde bulunan kişiye "fasık" demektedir. Bu esas, "el-Esma ve'l-ahkam" diye de isimlendirilmektedir.<sup>46</sup>

el-Menzile beyne'l-menzileteyn görüşünün, Hasan el-Basri 'nin ömrünün sonlarına doğru 100-110/718-728 yılları arasında teşekkül ettiği söylenebilir. Vâsıl'ın el-menzile beyne'l-menzileteyn fikri başlangıçta yalnız bir düşünce olarak ortaya çıkmasına rağmen zaman içerisinde itikadî bir ilke haline gelmiştir.<sup>47</sup>

5. el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehı 'ani'l-münker. Sonuncu, temel görüş, ise iyi işleri (ma'ruf) emr etmek, kötülükten (münker) nehy etmektir. Mu'tezile'ye göre İslam davetinin yayılması, dalalette olanların hidâyete ermesi, hakkı batıla karıştırmak isteyenlerin hücumlarının önlenmesi için her müslümanın iyiliği emretmesi kötülükten de sakındırması zorunlu bir görevdir.<sup>48</sup> Buna da delil olarak Âlî-İmran suresinin 104. âyetini getirmektedirler.<sup>49</sup> Bu esasın, zulme güçle karşı koyma ve adil olmayan yönetime isyan şeklinde siyasî boyutu, iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlakî boyutu bulunmaktadır. Bu sebeple el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehı ani'l-münker kavramına değişik zamanlarda farklı anlamlar yüklendiği söylenebilir.<sup>50</sup>

Büyük günah işleyenlerin konumu ile ilgili belirttikleri görüşlerine göre diğer mezheplerden ayrılarak ortaya çıkan<sup>51</sup> Mu'tezile mezhebinin doğuşunu, dönemin kelâmî tartışmalarına, tenzihe dair eserlerin te'lif edilmesine bağlayanlar da bulunmaktadır. Söz konusu görüşe göre, Mu'tezile, bu zaman diliminde ortaya çıktı ve ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatların hükümlerine zaid olan manalarını reddetti. Çünkü onların iddiasına göre bu husus, kadim'in teaddudunu (çokluğunu) gerektirir. Mu'tezile, sıfatların zatın ne aynı, ne de gayrı olduğu görüşüne de

---

ettiklerine göre bu adamın mümin olmayacağı kanaatindedirler. (bkz: Eş'âri, *Makâlatü'l-islâmiyyin*, s. 167-234)

<sup>46</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, s.134-136, 701.

<sup>47</sup> Osman Aydınlı, "Mu'tezile ekolü", s. 41.

<sup>48</sup> İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbar*, s. 167.

<sup>49</sup> "Sizden, hayra çağırın, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir."

<sup>50</sup> Osman Aydınlı, "a.g.m.", s. 43.

<sup>51</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Fadlül'l i'tizâl*, s. 166.

katılmamıştır. Sem', basar gibi sıfatları da cisimlerin arazlarından olması sebebiyle reddetmiştir.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime* (thk: Ali Abdülvahid Vafi), Kahire; Daru Nahdati Mısır, 1981, III, 1078-1080.

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**İ'CAZU'L-KUR'ÂN**

## I. İ'CAZU'L-KUR'ÂN KAVRAMI: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE SORUNUN ORTAYA ÇIKIŞI

Kur'ân-ı Kerim, mucize olarak Hz. Muhammed'in (sav.) peygamberliğine delil sunulmuştur. Onun mucizeliği indirildiği dönem için değil, kıyamet gününe kadar herkes içindir. Kur'ân'ın mucizevî bir kitap niteliğini ortaya çıkarmak ve onu belirlemek için birçok çalışmalar yapılmış, farklı tartışmalar ortaya çıkmıştır.

Aslında Kur'ân'ın i'cazı sorunu ilk kez ona nazire yapılması girişimlerinde bulunulması veya metnin hafife alınır gibi tavrın sergilenmesinden doğmuştur.<sup>53</sup> Önce tehatti âyetlerinin konusu, arkasından tarih içerisinde Kur'ân'da i'cazın çerçevesi tartışılmıştır.

Tartışmaların konuları açısından özelliklerine dikkat edilirse şu temel sorunlar ortaya çıkabilir: İ'caz nedir? İ'cazın boyutu nedir? İ'caz konusu tartışılırken hangi kavramlar kullanılmıştır? İ'caz konusu çerçevesinde hangi sorunlara değinilmiş ve bu sorunları gündeme getirirken hangi hedefler göz önünde bulundurulmuştur?

İ'caz kelimesi, sözlük olarak “a c z” kökünden türemiştir. Bu kök, genelde “bir nesnenin arkası veya bir işin sonu” ve “güçsüzlük, kudretsizlik, kararsızlık” anlamlarını içermektedir.<sup>54</sup> Kur'ân'da i'caz kelimesi geçmemektedir. Yirmi altı yerde “a c z” kökünden türeyen kelime geçmekte ve genelde bu kelimeler “acizlik, güçsüzlük” anlamlarını kapsamaktadır.<sup>55</sup> Bunun yanı sıra aynı kökten olan ve “yaşlı kadın”,<sup>56</sup> “geri bırakmak, alıkoymak”<sup>57</sup> ve “sökülmüş hurma kütüğü”<sup>58</sup> anlamlarının bulunduğu kelimeler de Kur'ân'da yer almaktadır.

<sup>53</sup> Mahmûd es-Seyyid Şeyhun, *el-İ'caz fî nazmi'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1978, s. 7.

<sup>54</sup> İbn Faris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, “a c z” md.; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, “a c z” md.

<sup>55</sup> el-Maide 5/31; el-Enfal 8/59; et-Tevbe 9/2, 3; Yunus 10/53; Hud 11/20, 33; en-Nahl 16/46; en-Nûr 24/57; el-Ankebût 19/22; Fâtır 35/44; ez-Zümer 39/51; eş-Şûrâ 42/31; el-Ahkaf 46/32; el-Cinn 72/12.

<sup>56</sup> Hud 11/72; eş-Şuarâ 26/171; es-Saffat 37/135; ez-Zariyat 51/29.

<sup>57</sup> el-Enam 6/134; el-Hacc 22/51; Sebe' 34/5.

<sup>58</sup> el-Kamer 54/20; el-Hakka 69/7.

“Acz” kelimesinden türeyip, if’al mastar kalıbında olan i’caz kelimesi “aciz bırakmak”, “rakibi geçmek, geride bırakmak” anlamlarını içermektedir.<sup>59</sup>

İstilah olarak i’caz kelimesi, insanî kudretin mucize yapmaya kalkışması konusunda güçsüzlüğü olarak bilinmektedir. Bu güçsüzlük, geçmiş ve gelecek zaman zarfında olmalı, devam etmeli, belirli bir zaman içerisinde sınırlandırılmamalıdır.<sup>60</sup> Ayrıca Kur’ân bağlamında değerlendirilirse, “Hz. Peygamber’in, ebedi mucizesi olan Kur’ân-ı Kerim’e nazire yapmaktan Arapların ve daha sonraki nesillerin aciz olduklarını göstermek suretiyle kendi doğruluğunu ortaya koyması”<sup>61</sup> anlamına gelmektedir. Genelde Kur’ân kelimesi ile izafet teşkil ettiği için i’caz kelimesi Kur’ân bağlamında algılanmakta ve Kur’ân-ı Kerim’in belâğatta beşer gücünü aşması ve beşeri, bir benzerini getiremeyeceği şekilde aciz bırakması olarak bilinmektedir.<sup>62</sup> Dolayısıyla i’cazdan “Kur’ân’ın meydan okuduğu şeyin benzerini getirmekten yaratılışın acizliğinin ispatı”<sup>63</sup> veya “Kur’ân’ın sahip bulunduğu edebî üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin meydana getirilememesi özelliği”<sup>64</sup> kastedilmektedir. Yani i’caz konusu, Kur’ân’ın eşsizliğini veya ona nazire yapılmasının imkansızlığını belirten bir sorundur. Bu konu çerçevesinde Kur’ân’ın mucizeliğinin ispatı, bu mucizeliğin nedeni, hangi koşullarda gerçekleştiği, sistem olarak neyi ifade ettiği tartışılmaktadır.

Kur’ân’ın i’cazı denildiğinde onun mucize oluşu, dolayısıyla mucize kavramı gündeme gelmektedir. İ’cazla aynı kökten gelen mucize kelimesi, sözlükte, “bir kişinin bir işi yapmasını engellemek” anlamını içermektedir.<sup>65</sup> İstilahta ise bu kelime için farklı tanımlar kullanılmıştır.<sup>66</sup> Fakat genel olarak bakılırsa İslâm dini literatüründe mucize, ıstilahta, “nübüvvet çağrısının delili niteliğinde Allah’ın,

<sup>59</sup> Salâh Abdülfettah Halidî, *el-Beyân fi İ’cazi’l-Kur’ân*, Amman: Dâru Ammar, 1992, s. 19; Abdürrauf Mahluf, *el-Bakillânî ve kitâbuhu i’cazi’l-Kur’ân: dirase, tahliliyye, nakdiyye*, Beyrut: Dârü’l-Mektebeti’l-Hayat, 1973, s. 17.

<sup>60</sup> Mustafa Sadık er-Rafîî, *İ’cazü’l-Kur’ân ve’l-belagati’n-nebeviyye* (thk: Muhammed Saîd Uryan), Kahire: el-Mektebetü’t-Ticaretî’l-Kübra, 1961, s. 156.

<sup>61</sup> Menna’ Halil Kattan, *Mebahis fi ulumi’l-Kur’ân*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986, s. 258-259.

<sup>62</sup> el-Kefevî, Eyyub b. Musa el-Hüseyni Ebü’l-Beka, *Külliyatu Ebi’l-Beka* (thk: Muhammed Mısıfî, Adnan Derviş), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993, s. 149.

<sup>63</sup> ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menahilu’l-irfan fi ulûmi’l-Kur’ân* (thk: Bedi’us-Seyyid el-Lehham), Beyrut: Daru Kuteybe, 2001, II, 385.

<sup>64</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İ’cazu’l-Kur’ân”, DİA, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, XXI, 403.

<sup>65</sup> Firuzabadî, *Kamûsu’l-Muhît*, “a c z” md.

<sup>66</sup> Geniş bilgi için bkz: Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, DİA, İstanbul: TDV Yayınları, 2005, XXX, 350.



peygamberler aracılığıyla gerçekleştirdiği, kimsenin yapamayacağı, harikulade bir olgu<sup>67</sup> anlamında ele alınmaktadır.

Burada değinilmesi gereken hususlardan biri de mucize ile i'caz'ın, klasik kaynaklarda genelde aynı anlamda, birbirinin yerine kullanılması şeklindedir. Bu kullanım şekli i'cazla mucize arasında hiçbir farkın bulunmadığı izlenimini uyandırmakta ve bu kullanıma göre her iki kavramdan aynı şeyin kastedilmesi düşünülmektedir. Halbuki i'caz ve mucize kavramları; anlam, hedef ve sonuçları bakımından benzerlik taşısa da farklı çerçevede ele alınması gerekir. Şöyle ki, mucize, tanımından da belli olduğu üzere genel bir kavram olup bütün peygamberlerin nübüvvetlerinin ispatı için bir delil niteliği taşımaktadır. Kur'ân, son peygamberin mucizelerinden biridir. Onun mucizeliğini anlamak için ise içeriğini incelemek, üslubunu öğrenmek gerekir ki, bu da Kur'ân'ın i'cazı kavramını gündeme getirmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere, i'caz kavramı, İslam literatüründe genelde Kur'ân bağlamında kullanılmaktadır. Yani Kur'ân'ın mucizeliğini ifade etmek için ülema, kullanılan i'caz kavramı ile sanki mucize kavramına sınırlı bir boyut kazandırmış, onu belli bir çerçeveye sokmuş, alanını daraltmıştır.

Kısacası, mucize kavramı, i'caz'ın-Kur'ân için bir temel veya merkez niteliği taşımakta,<sup>68</sup> Kur'ân'ın i'cazı, mucize kapsamında ele alınmaktadır. Ayrıca mucize, kelimelerin bir kavramı olarak değerlendirildiği için i'caz kavramı ile karıştırılmaması gerekmektedir.

Mucize gerçekleşirken bu olgunun olağanüstülüğünü sağlamak veya ispat etmek için karşı tarafa meydan okumanın yani tehdidin gerekliliği bazılarınca savunulmaktadır.<sup>69</sup> Kur'ân'ın mucize olduğu dikkate alınır, tehdit kavramının bu bağlamda değerlendirilmesi gereklidir. Çünkü olağanüstü nitelikleri içermesinin ispat

---

<sup>67</sup> Bkz: es-Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (takdim ve talik: Mustafa Dîb el-Buğa), Dimaşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, 2006, II, 1001; Halidî, *el-Beyân*, s. 523, Abdür-rauf Mahluf, *el-Bakillânî ve kitâbuhu i'cazi'l-Kur'ân*, s. 19.

<sup>68</sup> Abdür-rauf Mahluf, *el-Bakillânî ve kitâbuhu i'cazi'l-Kur'ân*, s. 20.

<sup>69</sup> Halidî, *el-Beyân*, s. 24.

edilmesi gereği Kur'ân'ın benzerinin getirilmesi açısından meydan okunmuştur. Bunu Kur'ân'ın bazı âyetlerinde de açık şekilde görmek mümkündür.<sup>70</sup>

İ'cazu'l-Kur'ân sorunu, isminden de belli olduğu üzere Kur'ân'ın mucizeliği ve bu mucizeliğin niteliği ile ilgilidir. Aslında bu tartışma, Kur'ân'ın Allah tarafından gönderilmediğini kanıtlamaya çalışan müşriklere meydan okuyan tehdidi âyetleri ile başlamıştır. Ayrıca İslam, Arabistan Yarımadası dışında farklı kültürlerin tanıştığı veya kabul ettiği bir din olunca diğer konularla beraber, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek için gereken mucizeler de sorgulanmaya başlanmıştır. Bu yüzden Kur'ân, mucize olarak öne sürüldüğünde tartışmalar çıkmıştır. Hem alışılmadık bir tarzda mucize olduğu, hem de yabancıların onu Araplar kadar iyi anlayamadığı için Kur'ân'ın i'cazu sorunu belirmeğe başlamıştır.

Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil teşkil eden bir mucize olarak Kur'ân'ın i'cazını, sonradan İslam'ın yayıldığı geniş coğrafyadaki insanlara kanıtlamak gerekmiştir. Çünkü sonuçta bu insanlar, yaşam standartlarını bu din için değiştirecek ve farklı bir hayat tarzını kabul edeceklerdir. Bu açıdan bakıldığında, daha sonra üzerinde geniş şekilde durulacak olan *sarfe* teorisinin çıkış tarihine dikkat edilirse bunu fark etmek mümkündür. Bu yüzden, söz konusu mucizeyi kanıtlamak için Kur'ân'ın benzerinin getirilmesi konusunda meydan okuyan bu âyetlere dayanarak insanların Kur'ân'a nazire yapabilme güçlerinin veya düşüncelerinin engellendiği iddia edilmiş ve bu iddia ile i'cazu'l-Kur'ân sorununa kapı açılmıştır. Yani insanlarda potansiyel olduğu halde tanrısal müdahale sebebiyle bu güç engellenmiş ve tamamen kaldırılmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ın benzerini getirmek isteyenlerin büyük başarısızlığa maruz kalmaları bu yüzden sarfe teorisi ile açıklanmıştır.

İşte sarfe kavramı buradan ortaya çıkmıştır. Sözlükte, “bir şeyi bir halden başka bir hale dönüştürmek, değiştirmek”<sup>71</sup> vb. anlamlarda kullanılan<sup>72</sup> sarfe kelimesinin ıstılah anlamı, “belağat açısından Kur'ân'ın bir benzerini yerine getirme gücüne sahip olan insanların ya bu işi yapmaktan alıkonulmaları, yani bunu yapmak

<sup>70</sup> Yunus 10/37-38; Hud 11/13-14; el-İsrâ 17/88; el-Kasas 28/48-49; et-Tur 52/33-34. Bu konuda ayrıntılı bilgiyi sonraki bölümde geniş ele alınacaktır.

<sup>71</sup> er-Ragıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân* (thk: Safvan Adnan Davudî), Dimaşk: Daru'l-Kalem, 2002, “s r f”, md.

<sup>72</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, “s r f” md.

için bulunan ilim, imkan ve kabiliyetlerinin ellerinden alınması, ya da bunu yapma niyetlerinin engellenmesidir.”<sup>73</sup> Sarfe teorisine göre Kur’ân’a karşı gelinememesinin, ona nazire yapılamamasının, dolayısıyla mucize oluşunun, insanları harikuladeliği ile şaşırtmasının sebebi budur, yani tekrar edilemezliğidir.

Fakat sonraları bu tartışmalar, farklı çizgide devam etmeye başlamış, genelde sarfeye karşı çıkmak, bu terimin asılsızlığını ispatlamak hedefi güdülmüştür. Sarfe görüşü, birçok açıdan eleştirilmiş ve bunu kabul etmeyenler tarafından daha sonraki konularda görüleceği üzere karşıt görüşler sunulmuştur. Sarfeye tepki olarak gelişen, karşı görüşü savunanlara göre insanların, Kur’ân’ın mislini getirme kapasiteleri engellenmemiş, sadece Kur’ân’ın üslup tarzı alışılmışın ötesinde olduğu için ona nazire yapılamamıştır. Bu da Kur’ân’ın mucizeliğinin temelini başka faktörlerin teşkil etmesi tartışmasını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla sarfenin, Kur’ân’ın i’cazına delil olmadığını düşünenler, yeni bir i’caz dönemini başlatmış ve Kur’ân’ın neye göre, hangi özelliği açısından mucize olduğunu araştırma konusu yapmışlardır. Nitekim bazıları, Kur’ân nazmını mucize olarak temel kabul ederken, diğerleri fesahat, belağat, beyan sanatı, gaybî haberler dahil bütün ilimleri ihtiva etmesi veya başka bir yönü gündeme getirmişler. Yani Kur’ân, yukarıda sayılan vecihlerden biri veya bu vecihlerin hepsi ile mucizeliğini ortaya koymakta ve müşriklere tehdidi âyetleri ile meydan okumaktadır.

Ayrıca sorun, mezkur vecihleri tartışmakla bitmemekte, bu vecihlerin Kur’ân üzerindeki mucizevî niteliğinin tespit edilmesi de gerekmektedir. Örneğin, Kur’ân’ın i’cazı, onun nazmındaysa, nazmın ne anlama geldiği, Kur’ân metnindeki belirtisi veya uygulanışı da araştırılmaktadır. Dolayısıyla burada sorun, Cahiliye dönemindeki veya İslâm’ın diğer milletlerle ilk tanıştığı zamanlardaki gibi Kur’ân’ın mucize olup olmaması değildir. Çünkü i’caz tartışmasını sürdüren herkes Kur’ân’daki mucizelik olgusunu tartışmasız kabullenmektedir.<sup>74</sup> Ancak bu mucizeliğin hangi

---

<sup>73</sup> Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Nihaytü'l-i'caz fi dirayeti'l-i'caz* (thk: Bekri Şeyh Emin), Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1985, s. 78–79; ez-Zerkânî, *Menahil*, II, 480.

<sup>74</sup> Fahreddin er-Râzî’nin bu konuda Nazzam’a yönelttiği eleştiri, istisnadır. Ona göre Nazzam, Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in nübüvvetine delil olmadığını, dolayısıyla mucizelik özelliğinden yoksun olduğunu savunmaktadır. Fakat bize göre, bu sonuç, sarfe teorisinden kişisel görüş olarak çıkarılmıştır. Çünkü Nazzam’ın Kur’ân’ı nübüvvetine delil, yani mucize kabul etmediğinin başka hiçbir kaynakta geçmemesi, bu görüşün genel tarafından kabul görmediğini göstermektedir. Hatta

bağlamda ele alınması gerektiği, neyi ifade ettiği söz konusudur. Bütün bu çabaların amacı ise sarfe teorisini çürütmek, onun kabul edilemezliğini ortaya koymak olmuştur. Dolayısıyla i'caz araştırmalarının ikinci dönemi, sarfeye tepki niteliğini taşımıştır.

İ'cazu'l-Kur'ân araştırmalarının ikinci dönemi hakkında tespit yapılırken akla başka bir soru gelmektedir. Madem sarfe teorisini ortaya atanlar ve savunanlarla bu teoriye tepki gösterenlerin amaçları ve vardıkları sonuçlar, Kur'ân'ın mucizeliğini ispat etmekse neden söz konusu teori bu kadar eleştiriye maruz bırakılmıştır? Bu soruya cevabı, sarfe teorisinin içeriğinde bulmak mümkündür. Söz konusu teoride, İslâm'ın iman esaslarından olan Kur'ân'ın mucizeliğini ispatlama hedefi ön planda olduğu için insanın fiilleri, irade, amel, kitaba iman gibi teolojik konular tartışılmaktadır. Dolayısıyla iman sorununun ortaya çıkması sebebiyle yaklaşık bütün ilk dönem i'cazu'l-Kur'ân kaynaklarında bu konuya değinilmiştir.

Modern bilimin gelişmesiyle i'cazu'l-Kur'ân tartışmalarında üçüncü bir dönem başlamıştır. Önceki dönemlerde Kur'ân'ın olağanüstülüğü tartışma konusu olmamıştır. Bilakis olağanüstülüğün niteliğini açıklamak için çeşitli görüşler sunulmuştur. Daha önce değinildiği üzere, klasik dönemde, yani sarfeye tepki olarak gelişen i'caz tartışmalarının çıktığı ortamda, Kur'ân'ın mucizeliğinin hangi vecihler sebebiyle gerçekleştiği, bu vecihlerin niteliği sorun teşkil etmiştir. Fakat son dönemlerde, hızla gelişen bilimsel araştırmalar sonucunda i'caz sorununun boyutu, biraz daha genişletilmiştir.

Esasen tabiat olayları, insanın yaratılışı, doğadaki harikuladeliğin keşfi bağlamında ele alınan Kur'ân'ın i'caz yönü, ilmî i'caz olarak değerlendirilmiştir. Yani bu görüşe göre bazı bilimsel keşiflere Kur'ân'da işaret edilmesi, onun ilmî i'caz yönünü ortaya çıkarmaktadır. Bu konuyu gündeme getirmekle amaç, sadece Kur'ân'ın mucizeliğini ispat etmek değil, onun bilinmesi gereken bütün temel konuları, bilimsel gerçeklikleri içeren olağanüstü bir yaşam kitabı olduğunu göstermektir. Çünkü Müslüman olmayanlar tarafından Kur'ân'a yönelik, onun bir

---

Nazzam'ın, sarfe teorisini, Kur'ân'ın mucize oluşunu savunmak için söylediği kanısındayız. Karşılaştırmak için bkz: Fahreddin er-Râzî, *Nihayeti'l-i'caz*, s. 78-79 ve Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 70-71.

kişi tarafından uydurulduğuna dair sert eleştiriler, bu dönemlerde artmıştır. Bu yüzden ilmî i'cazı gündeme getirmekle iki taraflı amacın gerçekleştiği söylenebilir. Burada ilk amaç, Kur'ân'ın mucize oluşunu ispat etmektir. İkinci amaç ise daha çok Kur'ân'ın mucizeliğini kabul edenlere yönelik olup i'cazın modern döneme kadar araştırılmayan farklı bir yönünü, yeni bir vechini ortaya koymaktır. Kısacası, ilmî i'caz aracılığıyla Kur'ân'ın hem Allah tarafından indirilen mucizevî bir kitap olduğu ispat edilmekte, hem de onun mucizeliğinin hangi sebeple gerçekleştiği, yani yeni bir i'caz vechi ortaya konulmaktadır.

İ'cazu'l-Kur'ân sorunu, Kur'ân'ın mucizeliğinin dayanağını tespitle de bitmemektedir. Ayrıca i'cazın Kur'ân'daki boyutu da bir sorun olmaktadır. Bazılarına, özellikle de Mu'tezile'ye göre Kur'ân, sadece bir bütün olarak mucize olabilir. Fakat diğerleri, tehdidi âyetlerini delil sunarak en az bir surenin i'caz içerebileceğini savunmaktadırlar. Bu görüşe paralel olarak en küçük sure olan “Kevser” suresi kadar bir âyette de i'cazın olabileceği düşüncesi mevcuttur. Bunun yanı sıra Kur'ân'ın tek bir sözünün bile mucize olacağını savunanlara karşı bir çok itirazlar vardır. Fakat yaygın görüşe göre Kur'ân'da icazın boyutu, ya bir sure ile, ya da uzunluğu ve anlam tamlığı bir sure kadar olan bir âyetle sınırlandırılmaktadır.<sup>75</sup>

Özetle söylemek gerekirse, i'cazu'l-Kur'ân sorunu, daha çok Kur'ân'ın mucize niteliğini, yani hangi cihete göre mucize olduğunu tartışma konusu yapmaktadır. Aslında sorun, Kur'ân'ın mucizeliğini ispat etmekle başlarken, zamanla Kur'ân'daki mucizeliği ortaya çıkarmak amacını edinmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın i'caz vecihlerinin belirlenmesi, sorunun temelini teşkil etmeğe başlamıştır.

---

<sup>75</sup> ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2006, II, 71-72; ez-Zerkânî, *Menahil*, II, 388.

## II. İ'CAZU'L-KUR'ÂN LİTERATÜRÜ TARİHİ

İndirilmeğe başladığı günden itibaren Kur'ân'ın mucize oluşu, tartışma konusu olmuş ve birçok kişinin bunu kabul etmemesi sebebiyle sorun teşkil etmiştir. İ'caz sorununun başlangıç sürecinde Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiğine itiraz niteliği içeren bir tartışma söz konusu olmuştur. Yani Kur'ân, müşrikler tarafından mucize kabul edilmemekte, şiir, sihir veya eskilerin hikayeleri olarak algılanmıştır. Bu itirazlara son vermek için Kur'ân'ın benzerinin getirilmesi konusunda meydan okunmuş, tehaddi âyetleri nazil olmuştur. Sonraki dönemlerde, İslam, geniş coğrafyaya yayıldığında Kur'ân, tehaddi âyetleri sayesinde, karşı tarafa bir mucize olarak anlatılırken mucizeliğinin niteliği, yani hangi özelliğiyle mucize olduğu sorgulanmaya başlanmıştır. Böylece i'caz konusundaki tartışmalar büyümüş ve müstakil eserler ortaya çıkmıştır.

Bununla birlikte mucize ve i'caz kelimeleri, bu tartışmaların başlangıcında kavram olarak kullanılmamıştır. Kur'ân-ı Kerim'de söz konusu kelimelerin geçmemesi, bunların yerine “âyet”, “burhân” ve “sultân” kelimelerinin kullanılması da buna sebep teşkil etmiş olabilir. Nitekim Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861) “*el-Üslûb ve'l Belağâ*” isimli eserinde mucize yerine “âyet” kelimesi kullanılmaktadır. Fakat bu örnekten mucize kelimesinin tamamen kullanılmadığı anlamı da çıkmaz. Çünkü Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/845), peygamberin nübüvvetini ispat etmek için gösterdiği ve insanların, benzerini yapmaktan aciz kaldığı harikulade olgular hakkında mucize kavramını kullanması, o dönemde az da olsa söz konusu kelimenin terminolojiye girdiğini göstermektedir. Önceleri yaygın olmamasına rağmen sonralar âyet, burhân ve sultân gibi kelimelerin kullanımı azalmış ve mucize kavramı onların yerini almıştır.<sup>76</sup>

Dolayısıyla mucize kavramı, hicrî üçüncü yüzyılda fazla kullanılmamasına rağmen Kur'ân'ın mucizeliğine ilişkin tartışmalar, çok önceleri yaygınlık kazanmıştır. Kur'ân'ın mucizeliği sorunu, daha çok Mu'tezile'nin ortaya çıkması ile bilimsel bir şekil almıştır ki, bu da hicrî ikinci yüzyıla tekabül etmektedir.<sup>77</sup> İcazul

<sup>76</sup> Nuaym Hımsî, *Fikretu i'cazi'l-Kur'ân: münzü'l-ba'seti'n-nebeviyye hatta asrîne'l-hazır maa nakd ve ta'lik*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980, s. 8.

<sup>77</sup> Nuaym Hımsî, *Fikretu i'cazi'l-Kur'ân*, s. 50.

Kur'ân sorunu, Mu'tezile imamlarından Vasıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) bu konuya değinmesi ile dikkat çekmiştir. Şöyle ki, Kur'ân'a nazire yapma çabaları veya İslam'ı yeni kabul edenler tarafından Kur'ân'ın doğru anlaşılması sebebiyle doğan itirazlar, bu sorun üzerinde çalışmayı tetiklemiştir. Fakat çalışmalar, Kur'ân'ın i'cazı veya mucizeliği kavramı bağlamında değil, “garib”, “mecaz”, “meani” kelimeleri bağlamında yürütülmüştür.<sup>78</sup> Nitekim Kur'ân'ın, çelişkiler içeren bir kitap olması yönündeki eleştirilere cevap verilmesi niteliğinde, daha çok üslup ve dil açıklamalarını içeren çalışmalar yapılmıştır. Vasıl b. Atâ ile Ferrâ'nın (ö. 207/822) “Meâni'l-Kur'ân” ve Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'nın (209/824) “Mecâzu'l-Kur'ân” isimli eserleri buna örnek olarak gösterilebilir.<sup>79</sup>

İlerleyen dönemlerde i'caz konusundaki araştırmalar, meşhur Mu'tezilî Nazzam'la (ö. 231/845) farklı bir boyut kazanmıştır. Kur'ân'ın i'cazı tartışmasına “sarfe” terimiyle yenilik getiren. Nazzam, Kur'ân'ın mucizeliğini ispat etmeğe çalışan ve hangi özelliği sebebiyle mucize olduğunu söyleyen ilk alim olarak bilinmektedir. Bu bilgiye dayanarak Kur'ân'ın üstünlükleri ve i'cazı hakkındaki araştırmalara ilk başlayanların Mu'tezile uleması olduğu iddia edilmektedir.<sup>80</sup>

Sarfe teorisi, ilk olarak Nazzam'ın öğrencisi ve önde gelen Mu'tezilî alimlerden, Cahız (ö. 255/869) tarafından eleştirilmiştir. Kur'ân'ın dil üstünlüğünü ve üslubunu ele alan “*el-Heyevan*” ve “*el-Beyân ve't-Tebyîn*” isimli eserlerinin yanısıra Cahız, i'cazu'l-Kur'ân konusunda günümüze kadar ulaşmayan “*Nazmu'l-Kur'ân*” isimli eserini telif etmiştir. Bu eser, bilindiği kadarıyla Kur'ân'ın i'cazı ile ilgili yazılan ilk eser olarak tanınmaktadır. Cahız, bu eserde sarfe teorisini çürütmeye çalışmış ve Kur'ân'ın i'cazının, onun nazmındaki eşsizliğinde olduğunu iddia ederek yeni bir görüş ortaya atmıştır. Bu görüş, bir çokları, hatta çoğunluğu Mu'tezilî olan bilginler tarafından kabul edilmiş ve “*Nazmu'l-Kur'ân*” isimli eser üretmek, belli bir zaman zarfında gelenek olmuştur. Hiç birisi elimizde bulunmamakla birlikte Ebu Bekir Abdullah b. Davud es-Sicistanî (ö. 316/929), Ebu Zeyd Ahmed b. Süleyman

<sup>78</sup> Mustafa Müslim, *Mebahis fi i'cazi'l-Kur'ân*, Cidde: Dârü'l-Menar, 1988, s. 40.

<sup>79</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “*I'cazu'l-Kur'ân*” md., XXI, 404.

<sup>80</sup> Nuaym Hımsî, *Fikretü i'cazi'l-Kur'ân*, s. 50.

el-Belhî (ö. 322/935) ve Ebu Bekr Ahmed b. Ali İbnü'l-İhşid (ö. 326/939) tarafından yazılan aynı isimli eserleri örnek olarak gösterebiliriz.<sup>81</sup>

Kur'ân'ın mucizeliği ile ilgili ilk "*I'cazu'l-Kur'ân*" isimli eseri ise Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Vâsıtî'nin (ö. 306/918) yazdığı belirtilmektedir.<sup>82</sup> Eserin tam isminin "*I'cazu'l-Kur'âni'l-beyânî*" olması, bu kavramın el-Vasıtî tarafından ortaya konulduğu izlenimi yaratmasına rağmen bunun kesin olmadığını göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü i'cazu'l-Kur'ân kavramına daha önceki eserlerde rastlanmaması, bu kavramın kullanılmadığı anlamına gelmemektedir. Vasıtî'nin i'cazu'l-Kur'ân hakkındaki görüşlerine gelince, eseri elimizde bulunmadığı için bu konuda fazla bilgi bulunmamaktadır. Sadece şu söylenebilir ki, Vasıtî de Kur'ân i'cazını onun nazmında görmekte, rivayete göre bu konuda Cahız'dan farklı bir görüş belirtmemektedir.<sup>83</sup>

Söz konusu eserlerin yazarlarının hepsinin Mu'tezile mezhebi mensubu olması, Kur'ân'ın i'cazı sorunu ile Mu'tezile'nin daha çok ilgilendiğini ve bu konudaki araştırmaların yine onlar tarafından geliştirildiğini göstermektedir. Mu'tezile mezhebi alimleri, sonraki dönemlerde de i'caz konusunu araştırmayı sürdürmüş ve Ebu'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 384/994) bu geleneği devam ettirerek "*en-Nüket fi i'cazi'l-Kur'ân*" isimli eserini kaleme almıştır.

Rummânî, i'caz konusundaki çalışmalar için yeni ve farklı bir yol çizmiştir. O, bu tür çalışmalar içerisinde i'cazın niteliğini belirlemek için farklı görüşleri bir araya getiren ilk bilgin olarak tanınmaktadır.<sup>84</sup> Ona göre Kur'ân'ın i'cazı yedi vecihte belirmektedir:

1. Birçok sebep ve güçlü istek olmasına rağmen Kur'ân'a nazire yapılamaması.

2. Kur'ân'ın bütünüyle meydan okuması (tehaddi).

3. Sarfe.

<sup>81</sup> Mustafa Müslim, *Mebahis*, s.40-41.

<sup>82</sup> Nuaym Hımsî, *Fikretu i'cazi'l-Kur'ân*, s. 8; Mustafa Müslim, *Mebahis*, s. 42.

<sup>83</sup> Nuaym Hımsî, *Fikretu i'cazi'l-Kur'ân*, s. 61; er-Rafîî, *I'cazü'l-Kur'ân* s. 171.

<sup>84</sup> Nuaym Hımsî, *Fikretu i'cazi'l-Kur'ân*, s. 64.



4. Belağat.

5. Gelecek hakkında doğru haberlerin verilmesi.

6. Geleneğe karşı gelme. Yani alışılmışın dışında olan bir üslubun bulunması.

7. Diğer bütün mucizelerle kıyaslanması.<sup>85</sup> Burada, Kur'ân'ın diğer mucizelerle kıyaslanarak tıpkı onlar gibi benzerinin getirilemeyeceğinin ortaya çıkması kastedilmektedir.

Rummânî, bu vecihlerden sadece belağat konusunda uzun bir açıklamada bulunur ve diğerleri hakkındaki açıklamaları birkaç cümleyi geçmez. Hatta sarfe konusuna çok kısa bir şekilde değinerek ve sarfenin i'caz vecihlerinden biri olduğunu söyleyerek yetinmiştir.<sup>86</sup> Bu ise onun Mu'tezilî olması sebebiyle sarfeyi kabul etme zorunluluğunu hissettiğini göstermektedir. Çünkü bu konuyu Cahız'ın eleştirilerine rağmen uzun uzun anlatıp savunmamıştır. Ya da farklı bir bakış açısıyla bakılırsa değişik görüşlerin bulunduğunu kaydederek kendi görüşü olarak belağatı savunduğu anlamı da verilebilir.

Rummânî'nin eserine genel olarak bakarsak, bu kitabı, i'cazın, Kur'ân'nın belağatında olduğunu savunanların kaynağı olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>87</sup> Bu yüzden Rummânî'nin de orijinal fikir ortaya atıp kendinden sonra yeni bir çıkır açtığı söylenebilir.

Rummânî'den sonra onunla aynı dönemde yaşamış olan Ebu Süleyman Hamid b. Muhammed el-Hattâbî, (ö. 388/998) i'cazul Kur'ân konusunda eseri günümüze kadar gelen ilk Ehl-i Sünnet alimi olarak bilinmektedir. Eserinin tam ismi, “*Beyânu i'cazi'l-Kur'ân*” olan Hattâbî, bazı görüşleri eleştirmenin yanı sıra yeni ve orijinal görüşler de ortaya koymuştur. Esere, sarfeye karşı görüş belirtmekle başlamış, daha sonra Kur'ân'ın i'cazını, onun gaybî haberleri barındırmasında veya

<sup>85</sup> er-Rummânî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali, *en-Nüket fi i'cazi'l-Kur'ân (Selasu resâil fi i'cazi'l-Kur'ân* içinde, thk: Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zaglul Selam), Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y., s. 69.

<sup>86</sup> er-Rummânî, *en-Nüket*, s. 101.

<sup>87</sup> Ahmed Cemâl Ömerî, *Mefhumü'l-i'cazi'l-Kur'ânî hatta'l-karni's-sadis el-hicrî*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984, s. 82.

belâğatta görenlere de tepki göstermiştir. Hattâbî'ye göre i'caz, Kur'ân'ın gaybî haberleri barındırmasıyla sınırlı kalırsa, bu türden olmayan âyetlerin mucizevî olmaması söz konusu olabilir. Çünkü Kur'ân, tümüyle veya Kur'ân'daki bir surenin tamamı gaybî haberleri içermemektedir. Halbuki, tehatti âyetlerinde Kur'ân'ın tümü veya bir sure ile meydan okunmuştur ki, bu da en az tek bir surenin tamamının mucize olduğu anlamına gelmektedir.

Hattâbî, belâğatın i'caz vechi olduğunu söyleyenleri taklitçilikle ve konuyu araştırmamakla suçlamıştır. Ona göre belâğatın Kur'ân'daki sınırı, diğer belâğat vasıflarından ne kadar üstün olduğu bilinmemektedir. Bu yüzden Kur'ân'ın mucizeliğinin belâğatle sınırlandırılması da tatmin edici değildir.

Eleştirdiği görüşleri belirttikten sonra Hattâbî, kendi görüşünü sunmuştur. Ona göre en fasih, en güzel sözün üç unsuru bulunmaktadır: Manayı taşıyan lafız, lafızla kaim mana ve bunların ikisi arasındaki düzenli ilişki, yani nazm. Kur'ân'da bu üç unsurun en güzel şekilde kullanılması, onun nazm açısından en fasih kitap olduğunu göstermektedir ki, bu da Kur'ân'ın mucizeliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu görüşe göre Kur'ân'ın i'cazı nazmındadır.<sup>88</sup>

Hattâbî, Kur'ân'ın i'cazını sadece onun nazmında değil, kalplere psikolojik etkisinde de görmektedir.<sup>89</sup> Bu görüşü ilk ortaya atmakla Hattâbî, Kur'ân i'cazı konusunda özgün bir fikir beyan etmiştir. Daha sonraları bu görüş, bir çokları tarafından kabul edilmiş ve nefsî i'caz adı altında çalışılmıştır.<sup>90</sup>

Rummânî ve Hattâbî'nin i'cazu'l-Kur'ân konusundaki eserleri, bu alanda öncü niteliğini taşımakta ve sonraki dönemlerde Kur'ân'ın mucizeliği konusunda yazılmış hemen her eserde bu iki müellifin etkisi az da olsa görülmektedir. Özellikle, Rummânî'nin belâğat konusundaki açıklaması ve Hattâbî'nin nefsî i'caz diye tabir edilen i'caz vechini ortaya koyması, sonraki eserlerde etkisini göstermektedir.

<sup>88</sup> el-Hattâbî, Ebu Süleyman Hamid b. Muhammed, *Beyânu 'l-i'cazi 'l-Kur'ân*, (Selasu resâil fi i'cazi 'l-Kur'ân içinde, (thk: Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zaglul Selam), Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y., s. 20-24.

<sup>89</sup> el-Hattâbî, *Beyânu 'l-i'cazi 'l-Kur'ân*, s. 23.

<sup>90</sup> Ömerî, *Mefhumü 'l-i'cazi 'l-Kur'ânî*, s. 260.

Kur'ân'ın mükemmel bir üslubu olduğu için daha çok dilciler bu konuyla ilgilenmiş ve dil ile ilgili eserler yazmalarına rağmen bu teliflerinde Kur'ân'ın mucizevîliğine de değinmişlerdir. Bunlardan biri de Ebu Hilal el-Âskerî'dir (ö. 400/1009). Onun “*Kitâbu's-sinaateyn: el-kitâbe ve 'ş-şi'r*” isimli eseri daha çok dil ve şiirle ilgili olsa da Kur'ân'ın mucizeliğini ortaya koymak, hakkı söylediğini, doğru yola ilettiğini ispat etmek ve onun hakkında bazı şüpheleri delillerle ortadan kaldırmak için yazılmıştır. Âskerî'ye göre belağatı bilmemek ve fesahati öğrenmekten vazgeçmek, en güzel telif olması özelliği açısından Kur'ân'ın i'cazından habersiz olmak demektir.<sup>91</sup> Dolayısıyla Âskerî, Kur'ân'ın i'cazını, onun belağatında görmekte ve sorunu bu açıdan incelemektedir.<sup>92</sup>

İ'cazu'l-Kur'ân konusu, bu dönemden sonra dilcilerden daha çok kelimacıları ilgilendirmeye başlamıştır. Çünkü Kur'ân'ın i'cazı, dil problemlerini ihtiva eden konularla sınırlandırılmamış, nübüvvetin delâleti gibi bazı imanî meseleler de bu konu çerçevesinde çalışılmıştır. İşte bu kelimacılardan biri de “*İ'cazu'l-Kur'ân*” eserinin müellifi, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî'dir (ö. 403/1013). İ'cazu'l-Kur'ân konusunda ilk hacimli eser yazan<sup>93</sup> Bâkılânî, konuları kapsamlı olarak ele almıştır. Bu kitabın amacı, dinin aslı olan Kur'ân-ı Kerim'in mucizevî özelliğini araştırmak, bu mucize aracılığıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetini ortaya koymak ve Kur'ân'ın mucizevîliğine karşı iddiaları cevaplamaktır.<sup>94</sup> Bu yüzden Bâkılânî, kendi görüşlerini ortaya koymakla birlikte hem bazı sorulara cevap vermiş, hem de Kur'ân'ın mucizeliği bağlamındaki itirazlara karşı deliller sunmuştur.

Bâkılânî'ye göre Kur'ân'ın i'cazı üç vecihle anlaşılabilir:

1. Kur'ân'ın gayb konusundaki haberleri ihtiva etmesi
2. Hz. Peygamber'in durumu, yani ümmî olup okuma yazma bilmemesi

<sup>91</sup> Âskerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, *Kitâbü's-sinaateyn el-kitâbe ve 'ş-şi'r*, İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1902, s. 6-7.

<sup>92</sup> Nuaym Himsî, *Fikretu i'cazi'l-Kur'ân*, s. 65.

<sup>93</sup> Mustafa Müslim, *Mebahis*, s. 67.

<sup>94</sup> Ömerî, *Mefhumü'l-i'cazi'l-Kur'ânî*, s. 95-96.

3. Nazmının benzersizliği ve yaratılmışların bilmekten aciz kaldığı belağatın son sınırı.<sup>95</sup>

Bâkîllânî, daha sonra bu üç vechi geniş şekilde örneklerle açıklamış ve bu konuda genellikle sahabeden gelen bazı rivayetleri kitaba almıştır. Bütün bunların yanısıra sarfe görüşüne sadece birkaç cümle ile itirazını bildirmiş ve üzerinde fazlaca durmayı uygun görmemiştir.<sup>96</sup> Bâkîllânî'nin görüşlerine dikkat edilirse, konuyu dil açısından fazla incelememiş, daha çok Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'in mucizesi olması bağlamında ele aldığı görülmektedir. Bu ise onun, konuyu kelamcı bakış açısıyla araştırmasından kaynaklanmaktadır. Bâkîllânî'nin bu eseri, kendinden sonraki i'cazu'l-Kur'ân çalışmaları için Rummânî ve Hattâbînin eserleri kadar vazgeçilmez sayılmıştır.

Bâkîllânî'yi, kendisiyle aynı dönemde yaşamış meşhur Mu'tezile kelamcısı Kâdî Abdulcebbar (415/1024) izlemiştir. Onun "*el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid*" isimli eserinin onaltıncı cildi i'cazu'l-Kur'ân konusu ile ilgilidir. Kâdî Abdulcebbar'ın i'caz konusundaki görüşleri, sonraki bölümde genişçe ele alınacaktır.

Aynı dönemde i'cazu'l-Kur'ân hakkında eser kaleme alan Şerif er-Radî (ö. 406/1015), "*Telhîsu'l-beyân fi mecazâtî'l-Kur'ân*" isimli kitabında konuyla ilgili farklı bir şey söylememiştir. Ona göre i'caz, Kur'ân'ın psikolojik etkisinin yanı sıra, kelimelerin güzel dizilişi, mecazın mükemmel kullanımında saklıdır.<sup>97</sup> Bu yüzden müellif, sure tertibiyle âyetleri ele alıp, onlardaki mecaz kullanılışlarını araştırmıştır.

Bu dönemlerde sarfe görüşü bazen göz ardı edilmesine rağmen söz konusu teori hakkında da telifler bulunmaktadır. Örneğin, eş-Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) "*el-Mûdih an ciheti i'cazi'l-Kur'ân: es-Sarfe*" eserinde sarfe görüşünü kapsamlı bir şekilde ele almıştır. O, sadece sarfe görüşünü açıklamakla kalmamış, bu teoriye karşı

<sup>95</sup> el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *I'cazu'l-Kur'ân* (thk: İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, 1991, s. 57-59.

<sup>96</sup> el-Bâkîllânî, *I'cazu'l-Kur'ân*, s. 91.

<sup>97</sup> Şerif er-Radî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin Alevî, *Telhîsü'l-beyân fi mecazâtî'l-Kur'ân*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986 s. 9; Şeyhun, *el-I'caz fi nazmi'l-Kur'ân*, s. 35.

itirazları değerlendirmiş ve özellikle de Kâdî Abdulcebbar'ın bu konudaki görüşlerine geniş yer ayırmıştır.<sup>98</sup>

Sarfe görüşünü savunanlardan biri de İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). Kur'ân icazı hakkında müstakil bir telifi olmamasına rağmen o, “*el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*” isimli eserinde bu konuya değinmiştir. İbn Hazm, i'cazın belağatta olabileceği görüşünü eleştirip sarfe görüşüne daha çok meylettğini söz konusu eserinde belirtmiştir.<sup>99</sup>

Kur'ân i'cazını dil açısından ele alanlardan biri de İbn Sinan el-Hafacî'dir (466/1073). Bu konuda “*Sirru'l-fesaha*” eserini kaleme alan Hafacî, i'cazın iki vechine, sarfe ve fesahat görüşlerine değinmiş, fesahati bilmeden Kur'ân'ın mucizeliğinin bilinmeyeceği düşüncesini savunmuştur.<sup>100</sup> Ayrıca Kur'ân'ın bütünüünün aynı seviyede fasih olduğu görüşüne de karşı çıkmış, bazı kısımların daha fasih olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.<sup>101</sup>

İ'cazu'l-Kur'ân literatüründe en meşhur eserlerin sahibi ise Abdülkahir el-Cürçânî'dir (ö 471/1078). Aslında el-Cürçânî, bu eserleri yazarken i'cazu'l-Kur'ân hakkında önceki teliflerden büyük ölçüde yararlanmış. Hatta ilk i'cazu'l-Kur'ân müellifi olarak tanınan Vasitî'nin kitabına “*el-Mu'tezid*” isimli şerh yazmıştır.<sup>102</sup> Bunun yanı sıra Rummânî'den etkilenerek “*Esrâru'l-belağâ*”, Hattâbî ve Kâdî Abdulcebbar'dan etkilenerek “*Delâilu'l-i'caz*” eserini kaleme almıştır. Bu etki, müellifin, eserde i'cazı hangi vecihten ele almasında kendini göstermektedir. Söz konusu eserlerle birlikte i'cazu'l-Kur'ân konusunda müellifin “*Risaletüş-Şafiye*” isimli telifi de bulunmaktadır. el-Cürçânî, “*Delâilu'l-i'caz*” kitabıyla i'caz konusunu

<sup>98</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, Ebû'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin, *el-Müdih an cihet-i'cazi'l-Kur'ân: es-Sarfe*, (thk: Muhamed Rıza el-Ensârî el-Kummî), Meşhed: Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, 1424 h., s. 197 vd.

<sup>99</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (thk: Ahmed Şemseddin), Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996, II, 48-53; daha fazla bilgi için bkz: Hasan Mesud Tavir, *Cuhudu ulemai'l-garbi'l-İslâmî ve ittihadatum fi diraseti'l-i'cazi'l-Kur'ani: (mine'l-karni'l-hamis hatta'l-karni's-samini'l-hicri)*, Dımaşk: Dâru Kuteybe, 2001, s. 164-180.

<sup>100</sup> İbn Sinan Hafacî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, *Sirru'l-fesaha*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982, s.14.

<sup>101</sup> Nuaym Hımsî, *Fikretu i'cazi'l-Kur'ân*, s. 85.

<sup>102</sup> er-Rafîî, *İcazu'l-Kur'ân*, s. 171.

ilk sistemleştiren kişi olmuş ve bu alanda en nitelikli i'caz kitabının müellifi olarak tanınmıştır.<sup>103</sup>

el-Cürcânî, i'cazı anlatmak için bu eserleri, adeta belli bir aşamaya göre telif etmiştir. “*Şafiyé*” risalesine dikkat edilirse, konusunun, Arapların Kur'ân'a nazire yapamadıkları hakkında olduğu görülecektir. Ayrıca bu eserde sarfe de genişçe ele alınmış ve tartışılmıştır.

“*Esrâru'l-belağâ*”da ise daha çok belağat konusu araştırılmış, belağatın çeşitleri irdelenmiştir. Bu da bir sonraki eser için sanki altyapı teşkil etmektedir. Söz konusu eserde müellifin hedefi, belağat ilminin önemini ortaya koyarak Kur'ân'ın belağat açısından ne kadar mükemmel bir kitap olduğunu açıklamaktır.<sup>104</sup>

Bir sonraki, yani “*Delâilu'l-i'caz*” eserinde el-Cürcânî, nihaî hedefini açıklamıştır. Ona göre i'caz, Kur'ân'ın nazımındadır. Nazm, cümlede, sözlerin güzel tertibi ve her kelimenin kendine özgü yerinde bulunmasıdır ki, bu da belağat ve nahiv bilgisi ile kaimdir.<sup>105</sup> Nazmın altyapısı ise belağattır. Kur'ân'ın nazımının tekrar edilemezliği belağatın onda mükemmel şekilde kullanılması sebebiyledir.<sup>106</sup> Ayrıca belağat, Kur'ân nazımının mucizeliğinin göstergesidir. Çünkü her peygamber, kendi dönemine uygun mucize gösterdiği için Kur'ân da belağatın en çok geliştiği bir ortamda kendi eşsiz mucizeliğini ortaya koymaktadır.<sup>107</sup>

el-Cürcânî, bu üslubuyla, Kur'ân'ın i'cazını onun belağatında ve nazmında görenlerin arasında sanki uzlaştırmacı bir yaklaşım sergilemiştir. Yani aslında i'cazın tek vechinin nazmda olduğunu savunan el-Cürcânî, belağatı, nazmın parçası olarak görmektedir ki, bu da önceki ulemanın görüşlerine dayanarak farklı bir görüşün ortaya çıktığını göstermektedir.

---

<sup>103</sup> Seyyid Kutub, *Kur'an'da edebi tasvir* (çev: Kamil M. Çetiner), İstanbul: Arslan Yayınları, 1997, s. 48.

<sup>104</sup> el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman, *Esrâru'l-belağâ*, (thk: Muhammed Reşid Rıza), Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulûm, 1992, s. 10-11.

<sup>105</sup> el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman, *Delâilü'l-i'caz* (thk: Mahmûd Muhammed Şakir), Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1984, s. 525-526; Salâh Abdülfettah Halidî, *İ'cazü'l-Kur'âni'l-beyânî ve delâilu masdarihi'r-rabbânî*, Amman: Dâru Ammar, 2000, s. 95.

<sup>106</sup> el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'caz*, s. 39.

<sup>107</sup> el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'caz*, s. 475.

el-Cürçânî'den sonra i'cazu'l-Kur'ân sorunu pek de farklı bir yöntemde çalışılmamıştır. İ'caz konusu, genelde ya el-Cürçânî sistemine, ya da ondan öncekilere dayanarak yapılan değerlendirmelerden öteye geçmemektedir. Bu durum, İbn Atiyye (ö. 541/1147), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1029) i'cazla ilgili görüşlerinde veya teliflerinde görülebilir.

İbn Atiyye, icazı Allah'ın bilgisinin her şeyi ihtiva etmesinin Kur'ân'daki belirtisinde, yani Kur'ân'ın kelimelerle her türlü ilmi içermesinde görmektedir. Kur'ân'da fesahatin en üst düzeyde olması, nazımın erişilmezliğinin, dolayısıyla mucizeliğinin göstergesidir.<sup>108</sup>

Zemahşerî ise i'cazı, Kur'ân'ın nazmında ve gaybî haberleri içermesinde görmektedir.<sup>109</sup> Ayrıca nazm konusundaki görüşlerini el-Cürçânî'ye dayanarak savunmakta, hatta âyetlerin mucizeliğini onun sistemi doğrultusunda pratik açıdan açıklamaktadır.<sup>110</sup>

Fahreddin er-Râzî, i'caz konusunda telif ettiği “*Nihâyetu'l-icaz fî dirayeti'l-icaz*” isimli eseri esasen el-Cürçânî'nin “*Delâilu'l-icaz*” ve “*Esrâru'l-belağâ*” isimli eserlerinin özeti olarak bilinmektedir.<sup>111</sup> er-Râzî'ye göre Kur'ân'ın icazı onun fesahatinde saklıdır. Fakat o, fesahat başlığı çerçevesinde belağat ve nazm konularını araştırmıştır.<sup>112</sup> Bunun yanı sıra sarfe konusunu da şiddetle eleştirmiş, hatta Nazzam'a, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil teşkil etmediği görüşünü atfetmiştir.<sup>113</sup>

Nazm teorisini savunanlardan biri olan Sekkâkî'nin (ö.626/1049) “*Miftâhu'l-ulûm*” eserinde Kur'ân'ın i'cazı hakkında fikir belirtirken el-Cürçânî'den esinlendiği gözükmektedir. Ona göre i'cazın vechi olan Kur'ân nazmından haberdar

<sup>108</sup> İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz* (thk: Abdüsselam Abdüssafî Muhammed), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, I, 52.

<sup>109</sup> ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekavil fî vücûhi't-te'vil*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983, II, 238.

<sup>110</sup> Abdülazîz Abdülmu'ti Arefe, *Kadiyyetü'l-icazi'l-Kur'ânî ve eseruha fî tedvini'l-belağati'l-Arabiyye* Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985, s. 661–662.

<sup>111</sup> Muhammed b. Hasan b. Akil Musa, *İcazu'l-Kur'ânî'l-Kerim beyne'l-İmam es-Suyûtî ve'l-ulema*, Cidde: Dârü'l-Endelüs el-Hadra, 1997, s. 193.

<sup>112</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-icaz*, 1985, s. 82.

<sup>113</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-icaz*, s. 78–80.

olmak için belâğat ve fesahatin bilinmesi gerekir. Bu ise dil zevkini artırarak Kur'ân i'cazının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.<sup>114</sup>

Bu dönemde i'caz konusunda eser yazanlardan biri de İbn Ebu'l-İsba'dır (ö. 654/1077). Bu konuda “*Bedîu'l-Kur'ân*” ve “*el-Burhân fî i'cazi'l-Kur'ân*” isimli eserler yazan İbn Ebu'l-İsba'nın “*el-Burhân*”ı günümüze ulaşmamıştır.<sup>115</sup> İbn Ebu'l-İsba' da i'cazu'l-Kur'ân hakkında el-Cürçânî'den farklı bir şey söylememektedir.<sup>116</sup> Beyanî i'cazı savunarak Kur'ân'ın mucizeliğini, onun üslubunda, nazmında<sup>117</sup> ve psikolojik olarak insana olan etkisinde görmektedir.<sup>118</sup>

Hicrî sekizinci yüzyıldan itibaren, günümüze kadar i'caz hakkında esasen ya öncekileri desteklemek ya da derlemek için çalışmalar yapılmıştır. Bu türlü eser yazanlar arasında “*et-Tibyan fî i'caz*” eserinde<sup>119</sup> el-Cürçânî'nin nazm teorisini savunan<sup>120</sup> ez-Zemlekânî (ö. 727/1325), Sekkâkî'nin telifi üzerine yazdığı “*Telhîs*” isimli eserinde i'cazın belâğat ve fesahatte olduğunu düşünen el-Hatip el-Kazvinî<sup>121</sup> (ö. 739/1338), “*el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*” eseri içerisinde i'caz konusuna bir bölüm ayırarak öncekilerin görüşlerini derleyerek i'caz yönü hakkında açık kapı bırakan ve eklenebilecek görüşlerin olduğunu söyleyen Bedruddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392),<sup>122</sup> “*el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*” eserinde i'cazu'l-Kur'ân hakkındaki görüşleri bir bölümde toplamasına rağmen bu konuda müstakil olarak telif ettiği “*Mu'teraku'l-akran fî i'cazi'l-Kur'ân*” eserinde Kur'ân ilimleriyle birlikte i'cazı açıklayan es-Süyûtî (ö. 911/1505)<sup>123</sup> vardır.

Son dönemlerde i'cazu'l-Kur'ân araştırmaları, eski görüşlerin yanı sıra yeni ve farklı yaklaşımları da içermiştir. Tabiat ilimlerinin gelişmesi, Kur'ân açıklamalarında ilmî i'caz anlayışının doğmasına sebep olmuştur. Bu yüzden i'caz iki

<sup>114</sup> Sekkâkî, Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr, *Miftâhu'l-ulûm*, Beyrut: El-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y., s. 242-243.

<sup>115</sup> Şeyhun, *el-I'caz fî nazmi'l-Kur'ân*, s. 40.

<sup>116</sup> Şeyhun, *el-I'caz fî nazmi'l-Kur'ân*, s. 52.

<sup>117</sup> Ömerî, *Mefhumü'l-i'cazi'l-Kur'ânî*, s. 213.

<sup>118</sup> İbn Ebu'l-İsba', Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülvahid b. Zafir, *Bedîu'l-Kur'ân*, (thk: Hıfni Muhammed Şerif), y.y.: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1957, s. 265.

<sup>119</sup> Nuaym Hımsî, *Fikretu i'cazi'l-Kur'ân*, s. 112.

<sup>120</sup> Halidî, *el-Beyân*, s. 118.

<sup>121</sup> Nuaym Hımsî, *Fikretu i'cazi'l-Kur'ân*, s. 124.

<sup>122</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 61-70.

<sup>123</sup> Bkz: es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Mu'teraku'l-akran fî i'cazi'l-Kur'ân* (thk: Ali Muhammed Bicavi), y.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1973.



yönden, ilmî ve beyanî olarak araştırılmaya başlanmıştır. İlmî i'caz araştırmacılarından, Abdullah Fikrî, Muhammed Tevfik Sıdkî, Tantâvî Cevherî, Ali Fikrî, Muhammed Ahmed Ca'd el-Mevla, Muhammed Mehdi el-İstanbulî, Muhammed Reşad Halife, Muhammed Mütevellî eş-Şi'ravî'yi örnek gösterebiliriz.<sup>124</sup> Bu dönemde ilmî i'caz konusu daha çok araştırılmasına rağmen beyanî i'caza da önem verilmiştir. Örneğin, Reşid Rıza (ö. 1354/1935), Mustafa Sadık er-Rafî (ö. 1356/1937) ve Said Nursi (ö. 1380/1960), Kur'ân'ın i'cazını nazmında veya üslubunda olduğunu savunurken,<sup>125</sup> Muhammed Abdullah Draz (ö. 1377/1958), Kur'ân üslubuyla beraber, lafızlardaki ahengin, yani ses nizamının da mucize olduğu kanaatindedir.<sup>126</sup> İ'cazu'l-Kur'ân hakkında fikir belirten söz konusu kişilerden farklı düşünen Seyyid Kutub (ö. 1369/1966), i'caz konusunda yazdığı “*et-Tasviru'l-fennî fi'l-Kur'ân*” isimli eserinde Kur'ân'ın mucizeliğini, güzel anlatım sanatı veya edebî tasvir olarak ele almaktadır. Ona göre Kur'ân'ın iki anlatım sanatı mevcuttur: tecsim (cisimlendirme) ve tahyil (tahayyül ettirip zihinde canlandırma). Her ikisinin de mükemmel bir şekilde kullanılması, Kur'ân'ın eşsiz değerini göstermektedir.<sup>127</sup>

Çağdaş dönemde i'cazu'l-Kur'ân çalışmalarının boyutu bununla bitmemekte, i'caz konusu sayısal açıdan da incelenmektedir. Bununla ilgili Reşad Abdülhalim Halife,<sup>128</sup> Ahmed Deedat,<sup>129</sup> ve Abdürrezzak Nevfel'in<sup>130</sup> çalışmaları mevcuttur. Bu teoride Kur'ân'ın benzer veya karşıt anlamlı bazı kelimelerinin sayısal uygunluğu açıklanmaktadır.

Dikkat edilirse, i'cazu'l-Kur'ân literatürünün tarih boyunca dönemin kelamî veya dille ilgili sorunlarından, bilimsel araştırmalarından etkilenildiği görülebilir. Önceleri sadece dil açısından ele alınan Kur'ân'ın mucizeliği, sonraları bu çerçeveyi

<sup>124</sup> Halidî, *el-Beyân*, s. 121.

<sup>125</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-hakim*, y.y.: Dârü'l-Menar, 1954, I, 194; er-Rafî, *İcazu'l-Kur'ân*, s. 240; Bediüzzaman Said Nursi, *İşâratu'l-i'caz: Türkçe tercümesi*, (çev: Abdülmecid Nursi), İstanbul: Sözler Yayınevi, 1990, s. 11.

<sup>126</sup> Muhammed Abdullah Draz, *En mühim mesaj Kur'an*, (çev: Suat Yıldırım), İstanbul: Işık Yayınları, 2003, s. 126, 142.

<sup>127</sup> Seyyid Kutub, *Kur'an'da edebi tasvir*, s. 336.

<sup>128</sup> Ömerî, *Mefhumü'l-i'cazi'l-Kur'ânî*, s. 346.

<sup>129</sup> Bkz: Ahmed Deedat, *Kur'an en büyük mucize*, (çev: Edip Yüksel), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985.

<sup>130</sup> Bkz: Abdürrezzâk Nevfel, *el-İcazu'l-adedî li'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.

aşarak kelimî sorunları içeren çalışmalar bağlamında araştırılmıştır. Son dönemlerde ise i'caz sorunu, farklı bir boyut kazanmış, bu konuda Kur'ân'ın metni açısından ilmî ve sayısal i'caz çalışmaları yapılmıştır.

### III. YAKLAŞIM TARZLARINA GÖRE İ'CAZ

Kur'ân'ın mucize olduğunu ispat etmek için onun icazının niteliğini bilmek şarttır. Bu bakımdan Kur'ân'ın mucizeliği kabul edildikten sonra en çok üzerinde durulan ve tartışılan konu, Kur'ân i'cazının vecihleridir. Bu tartışmanın temel sorusu, Kur'ân'ın hangi özelliği nedeniyle mucize olduğudur.

İ'cazu'l-Kur'ân literatüründe bu soruya çeşitli cevaplar verilmiştir.. Bazıları icazın bir tek vechinin bulunduğunu kabul ederken diğerleri, birkaç vechi bir arada zikretmiş, Kur'ân'ın i'cazının, onun metninin birkaç özelliğinde kendini gösterdiğini söylemişlerdir. Bu görüşlerin çoğu, mezhebî düşünce ve ortamdaki esinlenilerek belirtilmiştir. Bu yüzden keskin görüş farklılıklarının bulunmasının yanı sıra, onların eleştirilmesi de söz konusu olmuştur.

İ'cazın vecihlerini belirten görüşler, genelde Kur'ân'ın muhtevasını esas almıştır. Yani dil ve üslubu, nazmı, feshati, gaybden haber vermesi, tabiat olayları konusunda ilmî açıklamalarda bulunması, çelişkisiz olması, Kur'ân'ın i'cazının göstergelerinden sayılmıştır. Fakat Kur'ân'ın mucizeliği, onun muhtevası ile sınırlandırılmamış, Hz. Peygamber'in sosyal konumu da i'caz vecihleri arasında yer almıştır. Sosyolojik delil denilen<sup>131</sup> bu bakış açısına göre Hz. Peygamber gibi ümmî, okuma yazma bilmeyen bir insanın Kur'ân gibi bir metni ortaya koyması imkansızdır. Çünkü Kur'ân'daki haberler, kıssalar ve bunların anlatılma tarzı, ümmînin gerçekleştireceği bir olgu değildir.<sup>132</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in istediği anda vahyin gelmemesi, bazı fiillerinin veya söylediği bazı sözlerin takdir edilmediğini anlatan âyetlerin<sup>133</sup> inmesi, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e değil, Allah'a nispet edilmesi,<sup>134</sup> kendisinden istendiği halde Hz. Peygamber'in bu kitaba denk bir

<sup>131</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İ'cazu'l-Kur'ân" md., XXI, 405.

<sup>132</sup> Bâkılânî, *İ'cazu'l-Kur'ân*, s. 58.

<sup>133</sup> et-Tevbe 9/43; el-Enfâl 8/67-69; el-Kehf 18/28; el-Kıyame 75/16-19; Abese 80/10-11.

<sup>134</sup> en-Nisa 4/113; el-Kasas 28/86; eş-Şura 42/52.

şey getirememesi<sup>135</sup> gibi olaylar, bu olayları destekleyen ve anlatan âyetler, Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiğini, O'ndan başkasına ait olmadığını, dolayısıyla mucize olduğunu kanıtlamaktadır.<sup>136</sup> Bu deliller, sadece Kur'ân'ın muhtevası açısından değil, Hz. Peygamber'in sosyal hayattaki yaşantısı ve tavırları bağlamında da i'caz faktörü olarak ele alınmıştır. Fakat sorunun başlangıç noktası olarak bilinen Kur'ân'ın muhtevası ile ilgili i'caz vecihleri üzerinde daha çok durulmuş, sarfe teorisi ile başlayan bu tartışmalar, sonraları, daha geniş boyutlara ulaşmıştır.

### A. SARFE

Kur'ân'ın mucizeliğini ispatlamak için i'cazu'l-Kur'ân konusunda ortaya atılan ilk görüşün sarfe teorisi olduğu bilinmektedir. Daha çok Nazzam'a nispet edilen bu teorinin Vasil b. Atâ ile başladığını iddia edenler de vardır.<sup>137</sup> Fakat bu düşüncenin alt yapısının Ca'd b. Dirhem'in (ö. 118/736) görüşüne dayanması da muhtemeldir. Ca'd b. Dirhem'e göre Kur'ân'daki fesahat, mucize değildir. Onun benzerini veya daha güzelini yapabilme kudreti insanlarda vardır.<sup>138</sup> Aslında Ca'd b. Dirhem, bu görüşünü halku'l-Kur'ân anlayışına dayanarak savunmaktadır. Şöyle ki, halku'l-Kur'ân anlayışını Müslümanlardan ilk kabul eden Ca'd b. Dirhem,<sup>139</sup> kelamın yaratılmışlığından yola çıkarak sarfe düşüncesi için alt yapı oluşturmuştur. Yani eğer kelam yaratılmışsa, insan bu kelamı kullanarak Kur'ân'a denk bir metin ortaya koyabilir. Bu görüşe dayanarak Kur'ân'ın yaratılmışlığı gereği beşerî kudretin muaraza için yeterli olduğu kanısı ortaya çıkar. Bu yüzden sarfe teorisinin halku'l-Kur'ân konusundaki tartışmalarla eşzamanlı geliştiği<sup>140</sup> ve bu teorinin esas dayanak noktası olduğu söylenebilir. Fakat bir çok bilim adamına göre halku'l-Kur'ân tartışmaları, Yahudi ve Hıristiyan düşünceleri üzerine gelişmeye başlamıştır. Esasen Yunan felsefesi ve diğer konulardaki tercümelemlerin etkisiyle ortaya çıkan bu görüşler, zamanla problemlere neden olsa da İslam düşünce tarihinde büyük önem

<sup>135</sup> Yunus 10/15–16.

<sup>136</sup> ez-Zerkânî, *Menahil*, II, 451–469.

<sup>137</sup> Mustafa Müslim, *Mebahis fi i'cazi'l-Kur'ân*, s. 40.

<sup>138</sup> Mustafa Sadık er-Rafîî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1974, II, 144.

<sup>139</sup> er-Rafîî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, II, 143.

<sup>140</sup> Fethi Ahmet Polat, “*Bir i'cazu'l-Kur'ân iddiası: Sarfe*”, Marife der., Konya, 2004, s. 198.

taşımıştır.<sup>141</sup> Dolayısıyla sarfe teorisinin başlangıç noktası olarak dış etkenlerin rolü küçümsenmeyecek kadar önemlidir.

Sarfe düşüncesinin kökeni hakkında Yunan felsefesi konusundaki tercümelemlerin yanı sıra Hint ve İran kültüründen etkilenmenin söz konusu olduğu ihtimali de bulunmaktadır. Bu bölgelerdeki dinî inanışlara göre kabul edilen “Avesta” ve “Vedalar” isimli kutsal metinlerin Arapça’ya tercümeleri, sarfe görüşünü tetikleyen unsurlardan sayılmaktadır. Hindistan’daki dinlerden biri olan Brahmanizm’e göre “Vedalar” isimli kutsal kitaplarının anlamı kimse tarafından bilinmemektedir. Ayrıca bu kitabın ilahî ve mucizevî olduğu kabul edilmekte ve i'caz niteliği tartışılmaktadır. Bazılarına göre i'caz sarfedeyken, diğerlerine göre kitabın nazımındadır.<sup>142</sup> Bu verilere dayanarak bazı bilim adamları sarfe teorisinin kökenini Brahmanizm’e nispet etmektedirler. Bu görüşten sadece sarfe değil, hatta İslam dünyasında i'caz tartışmalarının kaynağının söz konusu dine dayandığı kanısı oluşabilir.<sup>143</sup>

Aynı görüş, İran kültüründeki Zerdüştilik için geçerlidir. Zerdüştiliğe göre kutsal kitap olan “Avesta”nın benzerinin getirilemeyeceği söz konusudur. Bu kitap eşsizdir ve kimse ona nazire yapamaz.<sup>144</sup>

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, sarfe düşüncesinin kendisine nispet edildiği Nazzam’ın, bazılarına göre Brahmanlara karşı sempatisi olan bir kişiliği vardı. Hem de onların bazı görüşlerinin akla yatkın olduğunu da düşünüyordu.<sup>145</sup> Bu yüzden sarfe görüşü konusunda Brahmanlardan esinlenmiş olabilirdi.

Yukarıda söylenen bütün görüşleri dikkate alırsak, sarfenin ortaya çıkışında dış etkenlerin olmasının mümkün olduğu düşünülebilir. Fakat söz konusu etkenler,

---

<sup>141</sup> el-Bâkallânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Basrî, *Temhidü'l-evail ve telhisü'd-delail*, (thk: İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1986, s. 287; Kamil Güneş, *İslami düşüncenin şekillenişinde akıl ve nass*, s. 155–184.

<sup>142</sup> Birûnî, Ebû'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmî, *Tahkiku ma li'l-hind min makule makbule fi'l-akl ev merzule*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983, s. 17-20; Seyyid Ahmed Halil, *Neş'etü't-tefsir fi'l-kitâbi'l-mukaddese ve'l-Kur'ân*, İskenderiye: Vekaletü's-Şarkiyyeti's-Sekafi, 1954, s. 11-12; Abdür-rauf Mahluf, *el-Bâkallânî ve kitâbuhu i'cazi'l-Kur'ân*, s. 29-30.

<sup>143</sup> Mustafa Müslim, *Mebahis fi i'cazi'l-Kur'ân*, s. 52; Muhammed Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübra: el-Kur'ân*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, t.y., s. 76.

<sup>144</sup> Seyyid Ahmed Halil, *Neş'etü't-tefsir*, s. 14.

<sup>145</sup> Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 131.

doğrudan değil, dolaylı yolla sarfenin doğuşunda rol oynamış olabilir. Şöyle ki, Yahudi ve Hıristiyanların Kur'ân konusundaki eleştirilerine itiraz olarak gelişen halku'l-Kur'ân düşüncesi gereği Kur'ân'a muaraza yapılamayacağı görüşü, yani sarfe ortaya atılmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşü sarfenin kökeni olarak bilinmektedir.

Meşhur görüşe göre sarfeyi ilk ortaya atan Nazzam'dır. Bu yüzden sarfe konusunda ilk Nazzam'ın görüşü açıklanmaktadır. Bu konuda Nazzam'ın kendisinin kişisel bir eseri bulunmamasına rağmen onun görüşü bir çokları tarafından incelenmiştir. Rivayete göre Nazzam, sarfeyi, Allah'ın, Arapları Kur'ân'a muaraza yapabilme gücünden yoksun bırakması şeklinde açıklamıştır. Eğer Araplar Kur'ân'ın benzerini getirmekten engellenmeseler veya aciz bırakılmasalardı fesahat ve belağat açısından Kur'ân'a denk bir kitap getirmeye kadir olurlardı.<sup>146</sup>

Bu veriye ve Nazzam'ın Brahmanlara sempatisi olduğu bilgisine dayanarak Nazzam'ın, Kur'ân'ın telif veya nazmını mucize olarak görmediği görüşü ortaya atılmıştır. Bu görüşe göre Nazzam, Kur'ân'ın mucizeliğini kabul etmemekte, dolayısıyla bu kitabı Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olarak görmemektedir.<sup>147</sup> Bu düşünce, büyük ihtimalle, Nazzam'ın Ca'd b. Dirhem'den etkilenerek sarfe teorisini ortaya atması görüşünden çıkarılmıştır. Fakat burada bir çelişki görülmektedir. Öncelikle, Nazzam'ın sarfeyi Kur'ân'ın mucizeliğini ispat etmek için ortaya attığını söylemek gerekir. Çünkü Kur'ân'ın eşsizliğini, benzerinin getirilmeyeceğini savunan kişi, muhakkak onun mucize olduğunu ispat etmek için bu görüşü ileri sürmektedir. Ayrıca eğer Nazzam, Brahmanlara meyletmiş veya onların bazı görüşlerini kabul ederek sarfeyi ortaya atmışsa söz konusu dinin, kendi kutsal kitabını mucize kabul etmesi açısından bakıldığında Nazzam'ın da Kur'ân'ın i'cazını savunmuş olması gerekir. Bu yüzden Nazzam'ın Kur'ân'ın i'cazını inkar ettiğine ilişkin görüşler gerçeğe aykırı olarak kabul edilmelidir.

Ayrıca burada Nazzam muhaliflerinin gözardı ettiği bir durum vardır. Nazzam, Kur'ân'ın geçmişteki olayları haber verdiğini ve gelecekte olacakları

<sup>146</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 70–71; Fahreddin er-Râzî, *Nihayetü'l-i'caz*, s. 78–79.

<sup>147</sup> el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, (thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire: Mektebetü'n-Nahda, 1969, I, 296; Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 87, 132.

önceden bildirdiğini vurgulamaktadır. Ona göre Kur'ân'ın gayba dair haberler içermesi mucizeliğinin göstergesidir. Yani Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil teşkil etmektedir.<sup>148</sup> Dolayısıyla insanlar, gaybî haberler konusunda bilgi sahibi olmadıkları veya geçmiş ve gelecek konusundaki bilgiden yoksun bırakıldıkları için vahyin benzerini getirmekten aciz kalmışlardır.<sup>149</sup> Fakat bu görüş, sarfe teorisini sadece destekleme niteliğindedir. Yani sarfe gaybî haberlerin Kur'ân'da bulunmasıyla sınırlandırılmamaktadır. Çünkü söz konusu teoride, Kur'ân'ın muhtevası, bütünsel olarak ele alınmaktadır; insan, Kur'ân'ın her hangi bir suresine veya âyetine benzer bir metin ortaya koyamaz. Gaybî haberler ise Kur'ân'ın içeriğini tamamen kapsamamaktadır. Kısacası, Nazzam, sarfe ile insanın, Kur'ân âyetlerine her açıdan muaraza yapma kudretinin elinden alınmasını ispat etmeğe çalışmakta ve bu konuda insanın acziyetine dikkat çekmektedir. Bu görüş, daha çok mutlak sarfe olarak değerlendirilmektedir.<sup>150</sup>

Nazzam'dan sonra sarfe teorisi, farklı boyutlarda ele alınmıştır. Bir kısım düşünürler, Kur'ân'a muaraza yapmak için gereken ortamın veya sebeplerin ortadan kaldırıldığını iddia ederken, diğerleri, sarfeyi, Kur'ân'ın mislini getirmeğe yönelik ilimlerden Allah'ın, insanları yoksun bırakması olarak değerlendirmiştir.<sup>151</sup> Dolayısıyla sarfenin yorumlanmasında üç ihtimal bulunmaktadır:

1. Kur'ân'a muaraza yapmak için gereken ortam veya sebep, Araplar arasında yaygın değildi. Çünkü bu, Allah'ın kudretiyle ilgilidir ve bu kudret, insanlarda bulunmamaktadır.

2. Söz konusu sebepler veya ortam, Araplar arasında vardı, fakat Allah, onları vazgeçirmiş ve bu konuya ilgisiz kalmalarını sağlamıştır. Bu yüzden vazgeçmişler ve muarazadan kaçınmışlardır.

---

<sup>148</sup> Hayyat, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed, *el-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*, (thk: H. S. Nyberg), Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1925, s. 27–28.

<sup>149</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-nass: dirase fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Merkezu's-sekafiyi'l-Arabi, 2005, s. 147.

<sup>150</sup> Fethi Ahmet Polat, “*Bir i'cazu'l-Kur'ân iddiası: Sarfe*” s. 199.

<sup>151</sup> el-Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Ali et-Talibi Müeyyed, *et-Tiraz: el-mutazammin li-esrari'l-belağa ve ulûmi hakaiki'l-i'caz*, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hidiviyye, 1914, III, 391.

3. Muaraza için gereken sebepler, ortam ve yoğun bir ilgi bulunmasına rağmen Allah bu yetenekleri çekip almış ve kudretlerini gidermiştir. Bu yüzden muaraza yapamamışlardır.<sup>152</sup>

Söz konusu görüşlere dikkat edildiğinde, Kur'ân'ın neden mucize olduğu değil, onun mislinin getirilmemesinin sebeplerinin araştırılması daha çok ön planda görülmektedir. Artık i'cazu'l-Kur'ân'ın niteliği değil, sarfenin niteliği, yani neden insanların Kur'ân'a muaraza yapmaktan engellendikleri tartışılmaya başlanmıştır.

Sarfeyi savunanlara göre Kur'ân'ın fesahati, nazmı, belağatı kullanılan kelime veya söz dizimiyle ilgiliyse Arapların aynı kelimeyi söylemeğe güçleri yeter. Buradan da Kur'ân'a denk bir kitap ortaya koyabilecekleri sonucu çıkar. Sarfe, bu sonucu engellemektedir ve bu teori ile Kur'ân mucizeliğinin tek kaynağının Allah olduğu ispat edilmektedir.<sup>153</sup> Bu yüzden Kur'ân'ın i'cazı söz konusu unsurlardan kaynaklanmamalıdır.

Fakat bu açıklama, sarfeyi eleştirenler için pek tatmin edici değildir. Onlara göre Kur'ân'daki kelimelerin aynını kullanarak bir kitap yazılabilir. Ama bu kitabın nazmı ve fesahati, Kur'ân'ınki kadar muciz, harikulade ve mükemmel olamaz. Çünkü Kur'ân'a muaraza yapmak isteyenlerin ilmi, bunun için yetersizdir. Bu olay, bilgili ve bilgisiz iki ayrı insanın yazdığı kitaplar arasındaki farka benzemektedir. Kitap yazmak için her ikisinin ortamının müsait olmasına rağmen, bilgili kişinin yazdığı eser, insanı hayrete sevk ederken, bilgisiz kişinin ortaya koyduğu kitap, yetersiz ve noksan olacaktır. Yani eksiksiz ve mükemmel bir kitabın telif edilmesi, bunun yapılması için gereken bilginin bulunması ile doğru orantılıdır. Bu örneğe dayanarak, Kur'ân'a muaraza yapılamamasının sebebi, insanların böyle mucizevî bir kitap ortaya koymaları için gerekli bilgilerinin olmamasıdır. Aslında bu görüşe dikkat edildiğinde sarfeden esinlenme fark edilebilir. Fakat bu iki düşünce arasında ince bir fark vardır. Sarfe teorisine göre Kur'ân'a muaraza yapmak için gereken bilgiler, Kur'ân'dan önce mevcutken daha sonra Allah tarafından çekilip alınmıştır. Söz konusu görüşe göre ise

---

<sup>152</sup> Heyto, Muhammed Hasan, *el-Mu'cizatü'l-Kur'âniyye: el-i'cazû'l-ilmî ve'l-gaybî*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994, s. 581.

<sup>153</sup> el-Alevî, *et-Tiraz*, III, 406.

Kur'ân'a denk bir kitap ortaya koymak için zorunlu bilgiler insanlarda, ne Kur'ân indirildikten önce bulunmuş, ne de ondan sonra bulunacaktır.<sup>154</sup>

Sarfeyi i'cazu'l-Kur'ân sebebi olarak kabul edenler, Kur'ân'ın toplanması esnasında âyetleri söyleyen kişilerde ya adillik vasfı aranmasını ya da onlardan şahit istenmesi olayını delil getirmektedirler. Buna göre eğer insanların sözleri Kur'ân'ın sözlerinden farklı olsaydı veya Kur'ân'ın üslubu hemen anlaşılıyorsa âyetleri getiren kişilerin adilliklerine veya getirdikleri şahitlere gerek kalmazdı. Bunun yanı sıra İbn Mesud'un da son iki surenin Kur'ân'dan olmasına şüpheyle yanaştığı yönünde rivayetler bulunmaktadır. Kur'ân'ın nazmı, mucize olarak kabul edilseydi İbn Mesud'un bu üslubu fark edip şüphesinden vazgeçmesi gerekirdi. Fakat insanların Kur'ân'ın mislini getirebilme güçlerinin engellenmeleri veya kaldırılmaları Kur'ân'ın i'cazına tek delil teşkil edebilir.

Sarfenin, Kur'ân'ın mucize olduğuna delil teşkil etmediğini savunan tarafa göre söz konusu açıklamalar da yetersizdir. Çünkü birinci rivayetin sıhhati kabul edilmemektedir. Kur'ân, Hz. Peygamber zamanında bir araya toplanmıştı ve insanların ezberinde vardı. Hz. Peygamber'den sonra Kur'ân yalnızca yazılmış ve çoğaltılmıştır. O dönemdeki ihtilaflar ise sadece âyetlerin yazılışı konusunda olmuştur.

İbn Mesud rivayetine gelince, o, sözü geçen surelerin Kur'ân'dan olduğuna değil, onların Mushafa alınmasına karşı idi. Ona göre Felak ve Nass sureleri teberrük ve istiaze için indirilmiştir. Bu özel kasıt yüzünden Kur'ân'a alınmaması gerekir. Diğer açıdan bu görüş sadece İbn Mesud'a ait olduğu için kabul görmeyebilir. Dolayısıyla sarfecilerin nakle dayanan kanıtları, onları desteklememektedir.<sup>155</sup>

Sarfeye yöneltilen eleştiriler bununla bitmemektedir. Sarfe teorisine dikkat edildiğinde, bu görüşe göre Kur'ân'ın i'cazının zatî olmadığı savunulduğu anlaşılacaktır. Çünkü Kur'ân'ın mucizeliğini ispat etmek için onun özelliği ön planda tutulmamakta, daha çok muaraza yapma gücünün engellenmesine üstünlük verilmektedir. Bu ise Kur'ân'ın fesahat, belağat ve nazm açısından meziyetlerinin

---

<sup>154</sup> el-Alevî, *et-Tiraz*, III, 408.

<sup>155</sup> el-Alevî, *et-Tiraz*, III, 408-413.



arka plana itilmesi, asıl hedefin gerçekleştirilmemesi anlamına gelmektedir.<sup>156</sup> Yani bu teori, Kur'ân kelamının değil, ona muaraza yapma kudretinin engellenmesini mucize olarak göstermektedir.<sup>157</sup> Ayrıca i'caz zatî olmasaydı Kur'ân, insanların kalplerine nüfuz etmez, onları etkilemezdi.<sup>158</sup> Çünkü i'caz, belağat açısından eksik ve anlamı bakımından yetersiz kelimelerle de sağlanabilir ve buna denk bir kitabın getirilmesi de engellenirdi. Dolayısıyla Kur'ân'ın i'cazı belağat ve fesahatinin kendine özgü nazmla bir araya gelmesinde bulunmalıdır.<sup>159</sup>

Bunun yanı sıra, “istitaat ve saiklerin yokluğu ile fiilin cevazı bir arada olamaz”. Yani bir işi doğru yapmak için hem gücün bulunmaması, hem de yapılması için meydan okunması doğru değildir. Örneğin, bir kişi evden bugün çıkacağını kesin bilse, bunu yapması için gereken saikin olması ile yapamayacağı konusundaki bilgisinin birlikteliği imkansızdır.<sup>160</sup> Dolayısıyla kudreti engellemek ve aynı zamanda bu konuda meydan okumak anlamsız olabilir.

Ayrıca eğer söz söyleme kabiliyetleri ve bilgileri Arapların ellerinden alınsaydı onlar Kur'ân'ın yüceliğini anlayamaz ve bilmedikleri şeyi tasavvur edemezlerdi. Hatta farkına varmadıkları, anlamadıkları bir konuda Arapların meydan okuyabilmeleri mantıksız gözükürdü.<sup>161</sup> Bu yüzden tehdidi âyetleri, sarfenin reddedilmesi için önemli delil teşkil etmektedir. Naklî delil olarak kullanılan<sup>162</sup> “*De ki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.*” mealli âyette, bir topluluğun kudretlerinin bulunduğu halde nazire yapmaktan aciz oldukları belirtilmiştir. Eğer bu potansiyel, söz konusu toplulukta bulunmasaydı, muarazaya çağrılmaları anlamsız olurdu.<sup>163</sup> Öte yandan, “*Yoksa “onu (Kur'an'ı) uydurdu” mu diyorlar? De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah'tan başka*

<sup>156</sup> Mustafa Müslim, *Mebahis fî i'cazi'l-Kur'ân*, s. 57-58.

<sup>157</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 62; es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1006.

<sup>158</sup> Mervan Vahid Şaban, *el-I'cazû'l-Kur'ani fî dav'i'l-iktisâfi'l-ilmii'l-hadis: Dirase tarihiyye ve tatbikati muasıra*, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2006, s. 83-84.

<sup>159</sup> Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan, *Mecmaü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, (tsh: Fazlullah Tabatabai, Haşim Mahallati), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986, V, 222.

<sup>160</sup> Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-hayevan*, (thk: Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1969, IV, 88.

<sup>161</sup> el-Cürçânî, *Risaletü's-Şafiye*, (*Selasu resail fî i'cazi'l-Kur'ân* içinde) s. 134.

<sup>162</sup> Mustafa Müslim, *Mebahis fî i'cazi'l-Kur'ân*, s. 57.

<sup>163</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 61; es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1005.

*gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin.*” mealli âyetinde “بعشر سور مثله مفتریات” ifadesi de sarfeye karşı delil olarak kullanılmıştır. Çünkü buradaki “uydurma” kelimesi ile anlamı olmayan ya da anlamı zayıf olan on sure kastedilmektedir.<sup>164</sup> Bu da i'cazın sadece mana değil, lafızla da ilgili olabileceğini göstermektedir.<sup>165</sup> Yani Kur'ân'ın icazını manen savunan sarfecilerin görüşleri, sözü geçen âyetle ciddi şekilde tenkit edilmiştir.

Sarfeyi reddetmek için tarihsel olgulardan da kanıtlar sunulmaktadır. Söz konusu teoriye göre muaraza yapmak için Araplar sonradan engellenseydi, bunu hemen fark ederlerdi ve bunu anladıkları zaman hemen tepki gösterir ve mücadelenin eşit şartlarda olmadığına vurgu yaparlardı. Bunu Hz. Peygamber'e söyler ve önceden bilgilerinin bulunduğu halde sonradan neden her şeyi unuttuklarını araştırırlardı. Oysa böyle bir vakıanın, hiçbir kaynaktan olmadığı ve böyle bir rivayetin gelmediği açıktır.<sup>166</sup>

Arapların fesahat bilgilerinin seviyesi, onların üslubu, bi'setten önce ve sonra eşit orandaydı, yani zaman aşımında değişikliğe uğramamıştır. Dolayısıyla bilginin sonradan engellenmesi olgusu söz konusu olamazdı. Bu yüzden Arapların nazire yapma olasılıkları yüksek olabilirdi. Kur'ân'ın fesahati ve belağati karşısındaki şaşkınlıkları, onlardaki yüksek dilsel bilginin değişmediğini ve bu bilgi aracılığıyla mucizeyi anlayıp karşısındaki acziyetlerini itiraf ettiklerini göstermektedir.<sup>167</sup>

Ayrıca eğer Arapların fesahat bilgileri tehaddi âyetlerinin nüzulünden sonra unutulmuş olsaydı ki, bunun olmadığı açıktır, kısa sürede böyle bir olayın gerçekleşmesi akıl yetersizliğini gerektirirdi. Bi'setten sonra Arapların aklının zevale uğramadığı ise her kes tarafından bilinmektedir.<sup>168</sup> Bu nedenle bilginin giderilmesini esas alan sarfe teorisi tutarlı değildir.

Sarfenin kesinlikle doğruluk payının bulunmadığını savunan en-Neseffî, (ö. 508/1114) bu teoriyi, Mu'tezile'nin, kul fiilleri ve irade hakkındaki düşüncesi

<sup>164</sup> Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihi'l-ğayb*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1934, XVII, 195.

<sup>165</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-hakim*, I, 193.

<sup>166</sup> el-Cürcânî, *Risaletü's-Şafiye*, s. 135.

<sup>167</sup> Mustafa Müslim, *Mebahis fi i'cazi'l-Kur'ân*, s. 60–61.

<sup>168</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihayetü'l-i'caz*, s. 78–80; el-Alevî, *et-Tiraz*, s. 375.

açısından değerlendirmektedir. Ona göre sarfe görüşü, kul fiilleri açısından Mu'tezile sistemine uymamaktadır. Kur'ân'a karşı gelme, ona muaraza yapma istek ve gayretinin menedilmesi, kulun kendi tercihi ile olan ihtiyarî fiilleri üzerinde Allah'ın tasarrufunun bulunduğunu gösterir. Bu ise Mu'tezile prensiplerine göre imkansızdır. Çünkü sarfe görüşüne göre Kur'ân'a nazire yapmanın engellenmesi Allah tarafından gerçekleştirilmektedir. Kulun bu işte rolü bulunmamaktadır. Şayet tam tersi, kulun kendi iradesi dışında gerçekleşen bir olguysa, o zaman kulun tercih ettiği fiilleri yapma kudretinin Allah tarafından engellendiği anlamına gelir ki, bu da Mu'tezile'nin kulun fiilleri hakkındaki düşüncesine ters düşmektedir.<sup>169</sup>

Sonuç olarak sarfe, Kur'ân'ın mucizeliğini ispat etmek için ortaya atılan ve zamanla geliştirilen bir teori olmasına rağmen, gerek bu görüşü ortaya atan Mu'tezile mezhebinin bazı mensuplarınca, gerekse de Ehl-i Sünnet mensupları tarafından ciddi şekilde eleştirilmiştir. Bunun sebebi ise Kur'ân konusunda itikad sorunlarının çıkabileceği endişesidir. Çünkü sarfenin kabul edilmesi durumunda Kur'ân'ın i'cazı zafî olmaktan çıkmakta ve Kur'ân'ın metinsel üstünlüğü kalmamaktadır.<sup>170</sup> Bu ise Kur'ân'ın mucizeliğini savunurken tam tersi ona gölge düşürmektedir.

Sarfe teorisi, sebep olduğu ihtilaflar yüzünden bazı alimler tarafından, i'caz'î-Kur'ân çalışmalarını aksatan bir unsur<sup>171</sup> olarak nitelendirilmiştir. Fakat söz konusu düşüncenin, bir çok araştırmaları tetiklediği ve bir çok ulemanın bu görüşten esinlenerek eserler ortaya koyduğu inkar edilmez bir gerçektir.

## B. BEYANÎ İ'CAZ-DİL VE ÜSLUP

Kur'ân'ın i'cazının, onun metni dışındaki bir olguyla, yani sarfeyle bağlantılı olduğunu savunanlara karşı farklı bir düşünce tarzı ortaya çıkmıştır. Kur'ân metninin içeriği bağlamında ele alınan bu görüş, metnin genel anlamı değil, daha çok metne anlam kazandıran söz dizgesi ve gramer, yani dilbilimcilik bakış açısıyla ilgilidir. Kur'ân'ın kendine özgün dilini, kelimeleri kullanım üslubunu ve olayları tasvir

<sup>169</sup> Ebü'l-Muin en-Nesefî, Meymun b. Muhammed el-Hanefî, *Tebseratü'l-edille*, (thk: Salame Claude) Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990, I, 514-515.

<sup>170</sup> el-Cürcânî, *Risaletü's-Şafiye*, s. 134.

<sup>171</sup> er-Rafîî, *İ'caz'î'l-Kur'ân* s. 162.

etmedeki mükemmelliğini konu edinen bu görüş, beyanî i'caz adı altında incelenmektedir.

Sözlükte “beyan” kelimesi, “ortaya çıkmak, açık seçik olmak, açıklamak, anlaşılır hale getirmek” anlamlarını içermektedir.<sup>172</sup> Edebiyat terimi olarak beyan, manayı ifade etmek için lafzı açıklığa kavuşturan duygu ve düşünceleri değişik yollarla ifade etme yöntemlerini inceleyen ilim demektir. Beyan ilminin gayesi, duygu ve düşünceleri yerine ve zamanına göre ifade edebilmek ve edebî eserleri daha iyi anlamaktır.<sup>173</sup> Dolayısıyla beyan, anlamı en iyi şekilde ifade etmeği amaçlayan bir ilimse, Kur'ân açısından bu ilim en üst düzeyde kullanılmıştır. Bu ise Kur'ân'ın mucizevî bir kelm olduğunu gösterir.

Cahız'la başlayan beyanî i'caz tartışmaları, önceleri esasen nazm teorisi çerçevesinde sınırlı kalmıştır. Bu çerçeve, daha sonraları genişletilmiş, farklı çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Kur'ân'ın üslubu, tasvir sanatı, tabirlerin kullanılışı, dilbilim kurallarının uygulanışı araştırılmış, belağat ve fesahat açısından değerlendirilmiştir. Kur'ân dilinin ve üslubunun zahirinin Arap şiiri veya nesri ile yakınlığının bulunmasına rağmen, Kur'ân'ın farklı meziyetleri keşfedilmiş, bütün bunlar beyanî icazın konularını teşkil etmiştir.<sup>174</sup>

Beyanî i'caz anlam, konu, içerik değil; daha çok Kur'ân harfleri, kelimeleri, ifadeleri ve kalıplarının kullanılış şeklini konu edinmektedir.<sup>175</sup> Yani beyanî i'caz açısından Kur'ân'da ne söylendiği değil, nasıl söylendiği, söyleniş üslubu önem arz etmektedir.

Kur'ân'ın mucize oluşu hakkındaki tartışmalar daha çok beyanî i'caz çerçevesinde yapılmıştır. Beyanî i'cazın icma tarafından kabul edildiğini düşünenler varsa da<sup>176</sup> ne tür beyanî i'cazın daha çok kabul gördüğü üzerinde tam bir mütabakat sağlanamamıştır. Ulemanın bazıları Kur'ân'ın nazmını i'caz olarak değerlendirirken diğer bazıları ise Kur'ân'ın fesahatini veya belağatini mucize niteliğinde kabul etmişlerdir. Hatta kavramsal olarak bunların üçünü tek bir isim altında, yani ya nazm,

<sup>172</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “byn” md.

<sup>173</sup> Nasrullah Hacımuftuoğlu, “*Beyân*” md., DİA, İstanbul: TDV y., 1992, VI, 22.

<sup>174</sup> el-Ömerî, *Mefhumu'l-i'caz*, s. 267.

<sup>175</sup> Halidî, *el-Beyân*, s. 143.

<sup>176</sup> Halidî, *el-Beyân*, s. 140.

ya da fesahat adı altında birleştirenler de olmuştur. Fakat tek gerçek şu ki, beyanî i'caz ister belağat ister nazm isterse de fesahat açısından olsun en bariz i'caz yönüdür. Çünkü Araplar, Cahiliye döneminde belağat ve fesahat açısından en üst düzeyde idiler. Bu yüzden onlara hitap edecek mucize, sadece farkında oldukları bir şey olmalı idi. İşte Kur'ân, en üst seviyede erişilmez edebiyat örneği olarak indirilmiş ve bu sayede mucize gerçekleşmiştir. Hatta buradan tehaddinin, yani meydan okumanın bile beyanî i'cazla gerçekleştiği görüşü ortaya çıkabilir.<sup>177</sup>

Beyanî i'cazı, yani Kur'ân'ın dil ve üslup açısından mucize oluşunu savunanlar, bazılarınca eleştirilmiştir. Şöyle ki üslubun niteliği mutlak kabul edilirse şiirin veya hitabetin de üslubu mucize olarak algılanabilir. Eğer mahsus, yani özel bir şekilde mucize olduğu kabul edilirse, o zaman üslup itibarıyla değil, belağat ve fesahat açısından Kur'ân'ın icazı ortaya çıkar. Diğer taraftan üslup açısından benzer bir metnin getirilmesi de zor değildir. Yani aynı üslup kullanılarak benzer bir metin ortaya konulabilir. Nitekim Müseylime bunu yapmıştır.<sup>178</sup>

Aslında bu eleştiriye dikkat edildiğinde üslubun sadece kalıp açısından değerlendirildiği görülecektir. Çünkü aynı üslupta benzer bir metin ortaya koymak aynı kalıbın kullanılmasıyla mümkündür. Müseylime'nin Kur'ân'a muaraza olarak getirdiği metnin de sadece kalıbı Kur'ân'daki kelimelerin kalıbına uymakta ve anlamsız olduğu hemen göze çarpmaktadır. Kur'ân üslubundan kasıt ise sadece kalıp değil, en güzel kelime kalıpları ile en güzel anlamı içeren metindir. Kur'ân üslubu sadece belağat, fesahat, nazm güzelliği ile sınırlı değil, burada kelime ahengi, söz dizgesi ve bütün bunlardan kalplerin etkilenmesi de söz konusudur. Bu yüzden Kur'ân'ın üslubunun mucizeliği derken genel bir anlamın kastedilmesi gözden kaçırılmamalıdır.

Ayrıca kalıp açısından değerlendiresek bile Kur'ân üslubunun farkı ortaya çıkacaktır. Çünkü bu metin ne şiir, ne de nesir kalıplarına uymaktadır. Arap edebiyat ve örfünde alışılmışın dışında bir metin olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonraları aynı üslubu tutturmak isteyenler olmuşsa da yine Kur'ân üslubu kadar başarılı olamamışlardır.

---

<sup>177</sup> Halidî, *el-Beyân*, s. 136–137.

<sup>178</sup> Alevî, *et-Tirâz*, III, 395–396.

Kur'ân'ın üslup açısından mucizeliği, kullanılan kelimenin anlama en iyi karşılık vermesidir. Draz'ın ifadesi ile “mana, lafzında en şeffaf, en berrak aynasını, en mükemmel suretini, lafız ise manada, emin vatanını, tam sağlam yerini bulmaktadır.”<sup>179</sup> Kur'ân-ı Kerim'de, kendine özgü, farklı bir üslup ortaya konmuş, bazı özellikleri, aklın alamayacağı kadar hassas ve dikkatli bir nazmla gerçekleştirilmiştir. Başından sonuna kadar belağat ve fesahatin en güzel şekilde devamlılığı, Kur'ân'ın beşer tarafından yazılmadığının ve güçlü bir yaratıcı tarafından nazil edildiğinin kanıtıdır.<sup>180</sup>

## 1. NAZM

Kur'ân'ın mucizeliğini metinsel bağlamda değerlendirenler, yani i'cazı dil ve üslup açısından ele alanların çoğunluğu, mucizeliği Kur'ân'ın nazmı ile ilişkilendirmektedir.

Nazm kelimesi, sözlükte “telif, bir şeyi başka bir şeye bağlamak veya birini diğerine eklemek, inciyi ipe toplamak,<sup>181</sup> tek dizimde sıralamak,<sup>182</sup> düzen, armoni, uyum”<sup>183</sup> anlamlarını içermektedir. İstilah olarak nazm, lafızların düzenlenmesi, anlamla lafız arasındaki dakik telifi sağlamak için mana ile lafzın uyumluluğu içerisinde bir lafzın diğerine eklenmesi olarak anlaşılmaktadır.<sup>184</sup>

Nazm anlayışını Antik Yunan ve Hint düşüncelerine dayandıranların bulunmasına<sup>185</sup> rağmen daha çok sarfeye karşı tepki niteliğinde ortaya çıktığı bilinmektedir. Nazm teorisini Cahız'ın ortaya atması ile birlikte onun bu görüşle

<sup>179</sup> Draz, *En Mühim Mesaj*, s. 128.

<sup>180</sup> Mustafa Müslim, *Mebahis fi i'cazi'l-Kur'ân*, s. 145.

<sup>181</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “nzm” md.

<sup>182</sup> Fethi Ahmed Amir, *Fikretü'n-nazm beyne vücuhil-i'caz fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1991, s. 50.

<sup>183</sup> Ahmed Seyyid Muhammed Ammar, *Nazariyyetü'l-i'cazi'l-Kur'ânî ve eseruha fi'n-nakdi'l-Arabi'l-kadim*, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998, s.122.

<sup>184</sup> Ammar, *Nazariyyetü'l-i'cazi'l-Kur'ânî*, s. 122.

<sup>185</sup> Ammar, *Nazariyyetü'l-i'cazi'l-Kur'ânî*, s. 123–124.

sarfeyi desteklediğini söyleyenler bulunmakta<sup>186</sup> ve bu görüş dolaylı sarfe adı altında çalışılmaktadır.<sup>187</sup>

Cahız, Kur'ân'ın i'cazının onun nazmında ve telifinde olduğunu kabul etmiştir. Kur'ân belâğatçılara, hatiplere, şairlere, nazmı ve telifiyle meydan okumuştur.<sup>188</sup> Ona göre nazm, lafzî olarak ele alınmalıdır. Burada kastedilen, lafız açısından kalıp güzelliği, tertip mükemmelliği, telif inceliğidir ki bu da kelimelerin güzel ve ince seçimi gibi bazı fesahat şartlarına uygun olmalıdır. Söz konusu uygunluk ise konuşma dilinde hafif olan, mahrec kolaylığı sağlanacak ve kulağa hoş gelecek şekilde harflerin bir birilerine uyumu ve insicamı içinde olması ile mümkündür. Ayrıca kelimeler, anlaşılacak kadar kolay olmalı; garip, tuhaf, karmaşık, eksik olmamalıdır. Lafız manaya uygun olmalı, durumu açıklamak için gereken kuralların yerine getirilmesi ile söyleniş amacına yakınlığı göz ardı edilmemelidir. Bu özellikler, sözün terkip ve telifi, yani cümle bağlamında ele alınırsa nazm, müfred lafızlar arasındaki homojenlik ve insicamın gözetilmesine dayanır. Bu durumda terkipler arasında hiçbir uyumsuzluk olmadan tek bir kalıp içerisindeymiş gibi lafızların bir birini izlemesi gerekir. O zaman kelam, dil açısından hiçbir zorluk olmadan, kolaylık sağlanarak, kulağı rahatlatarak şekilde kullanılabilir.<sup>189</sup>

Cahız, nazm bağlamında lafızların öneminin küçümsenmemesi, sadece mananın ön planda olmaması gerektiğini belirterek örneklerle kendi teorisini savunmaktadır. Şöyle ki, Kur'ân'da “الجوع” (açlık) lafzı ceza veya aşırı fakirlik, acizlik anlamında kullanılırken insanlar, “السعب” (açlık) lafzı yerine, güçlerinin yettiği, güvenlikte oldukları zaman bu kelimeye üstünlük vermektedirler. Bu durum “المطر” (yağmur) kelimesi için de söz konusudur. Sözü geçen kelimenin Kur'ân'da “intikam” anlamında kullanılmasına rağmen “الغيث” (aşırı yağmur) kelimesi yerine

<sup>186</sup> Velid Kassab, *et-Türasü'n-nakdi ve'l-belagi li'l-Mu'tezile*, Devha (Doha): Dârü's-Sekâfe, 1985, s. 70; Abdülkerim Hatîb, *el-I'caz fi dirasati's-sabikin*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1974, s. 177–178.

<sup>187</sup> Fethi Ahmet Polat, “Bir i'cazu'l-Kur'ân iddiası: Sarfe”, s. 201; Cahız'ın sarfe bağlamında görüşlerinin değerlendirilmesi konusunda geniş bilgi için bkz: Numan Konaklı, *I'caz-ı Kur'an ilminin doğuş süreci*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Tez danışmanı: Prof. Dr. Yakup Çiçek, 2006, s. 181–186.

<sup>188</sup> Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Kinanî el-Leysî, *Resailü'l-Cahız* (thk: Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979, III, 251; Cahız, *Kitâbü'l-hayevan*, IV, 89.

<sup>189</sup> Kassab, *et-Türas*, s. 325.

geçmesi durumu müşahede edilmektedir.<sup>190</sup> Yani lafızların seçimi, ifade edilmek istenen anlama uygun şekilde gerçekleşmelidir.

Yukarıdaki örnek, Cahız'ın manayı tamamen gözardı etmediğini, sadece insanların lafzı hafife almamaları durumunu engellemeğe çalıştığını göstermektedir. Bu yüzden Cahız, kendi döneminin eksikliğini görerek nazm konusunda lafzın önemini vurgulamakta, bunun yanı sıra mananın lafza uygunluğunu da unutmamaktadır.<sup>191</sup> Dolayısıyla Cahız'ın nazm anlayışı, lafız tertibiyle sınırlanmamakta, bilakis lafız mana ilişkisinin uyumu için göz ardı edilen lafzın önemi vurgulanmaktadır.

Cahız'a göre Kur'ân nazminin mucizevî yönü, kelimelerin kulağa hoş gelecek şekilde dizimiyle sınırlandırılmamakta, onun müzikal ahengi de bulunmaktadır. Kur'ân, Arapların alışmadığı bir üslup, bir vezinde indirilmiş ve lafızların mucizevî şekildeki tertibi ondaki ses ahenginin güzelliğini ortaya çıkarmıştır.<sup>192</sup> Bu yüzden ister lafız seçimi, isterse onların kullanımı olsun nazm açısından Kur'ân'a denk bir kitabın getirilmesi imkansızdır. İnsanların buna yeltenmeleri de anlamsızdır.

Cahız, sarfeye karşı çıkmasına rağmen, bazen de sarfeyi savunuyor gibi görünmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, Kur'ân'ın nazmı ile meydan okuduktan sonra Arapların nefisleri muaraza yapmaktan engellenmiştir. Bu yüzden Kur'ân'a nazire yapmanın tek bir örneği bulunmamaktadır.<sup>193</sup> Bu veri, bize Cahız'ın sarfeyi savunduğunu göstermektedir. Fakat bu görüşü nazm teorisi bağlamında değerlendirirsek farklı bir durum ortaya çıkacaktır. Aslında, Cahız Nazzam'ın ileri sürdüğü sarfe görüşüne, yani mutlak sarfeye karşı çıkmıştır. Ona göre kulun kudretinin alınıp da ona meydan okunması doğru değildir. Ancak nazm açısından Kur'ân'a nazire yapması da kulun kudreti dışındadır.

Nazzam'a göre Kur'ân'a nazire yapabilme kudreti, Allah tarafından çekilip alınmıştır. Cahız ise sarfenin Kur'ân tarafından gerçekleştirildiğinin kanısındadır.

<sup>190</sup> Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Kinani el-Leysî, *el-Beyân ve't-tebyin*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1968, I, 18.

<sup>191</sup> Hatîb, *el-İ'caz*, s. 168.

<sup>192</sup> Kassab, *et-Türas*, s. 75.

<sup>193</sup> Cahız, *Kitâbü'l-hayevan*, IV, 89.



Ona göre Kur'ân'ın yüksek belâğatı, yüce üslubu karşı tarafın kelimesindeki yüksek mertebeyi geçmiştir ve Araplar, Kur'ân'ın nazımının eşsizliğinin farkına varınca muaraza yapma düşüncesinden vazgeçmişlerdir.<sup>194</sup> Dolayısıyla sarfe kulun kudreti değil, bilgisi ile ilgilidir. Fakat sarfe konusunda söylendiği üzere eğer Kur'ân'a nazire yapabilmek için gereken bilgi, sadece nüzuldan önce veya sonra sarfedilmişse, sarfe görüşü ortaya çıkar. Eğer söz konusu bilgi, hiçbir zaman kulda bulunmamış ve bulunmayacaksa bu yüzden nazire yapılmaması sarfe teorisinin konusu dışındadır. Bu verilerden yola çıkarak, Cahız'ın sarfeyi değil, Kur'ân'ın nazımını mucize olarak kabul ettiği söylenebilir. Çünkü Kur'ân'ın benzerini ortaya koyabilmek için onun nazımına hakim olmak gerekir ki bu da bilgiyle ilgilidir. Bu bilgi ise insanlarda bulunmamış ve bulunmayacaktır.

Kur'ân'ın i'cazını açıklamak için bir çok bilgin, Cahız'ın nazm teorisinden esinlenmiştir. Bu etkilenme, diğer i'caz vecihlerinden daha çok nazm üzerinde ittifak yapılmasını tetiklemiştir. Fakat isminin nazm olmasına rağmen, bu i'caz vechinin içeriği farklı açıklanmıştır. Cahız, bu konuda bazıları tarafından desteklenirken, diğerleri tarafından eleştiriye de maruz bırakılmıştır. Bu tartışmalar, daha çok lafız mana ilişkisi bağlamında sürmüştür. Çünkü Cahız, nazmda lafzın önemine sürekli vurgu yaptığı için mana arka plandaymış gibi gözükmiştir. Bu yüzden lafız değil, manaya yönelik araştırmalar öncelik oluşturmuştur.

Kur'ân'nın nazımını mucize olarak kabul ederken, nazmda mananın asıl olmasının sebebi, lafızların tertibinden önce manaların nefiste düzenlenmesine göre tertip edilmesidir. Yani lafızların nazmında her bir unsurun yeri, bir illele belirlenmektedir. Bu yüzden kelimelerin nazmı, konuşma esnasındaki lafızların nazmı değil, manalarının ve delaletlerinin akla geldiği şekilde birbirine bağlanmasıdır. Yani ifade edilecek konu, önce düşünülür ve manalar bu düşünceyi oluşturur.<sup>195</sup> Sonra ise manalar tertip edilir ve belli nazma oturtulunca lafızlar buna

---

<sup>194</sup> Mustafa es-Savi Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'ân ve beyâni i'cazih*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984, s. 207.

<sup>195</sup> el-Cürcânî, *Delailü'l-i'caz*, s. 49-51.

tabi kılınır. Dolayısıyla manaların tertibi sağlanınca lafızların tertibi kendiliğinden oluşur ve bu konuda düşünmeye gerek kalmaz.<sup>196</sup>

Ayrıca kelimeler söylenirken, belli bir suretin veya sıfatın kastedilmesi, lafızların kendisinde değil, manalarında gerçekleşmektedir. Çünkü lafızlarda kastedilebilecek suret veya sıfat sadece vezindir. Vezin olmadan da kelamın oluşu mümkündür.<sup>197</sup> Bu yüzden nazm, lafızlarda değil, öncelikle manada gerçekleşmektedir.

Bu görüşlerden yola çıkarak mananın nazımın lafızların nazmında değil, tam tersi, lafızların nazımın mananın nazımından çıktığı tespit edilir ki, bu da nazmı, lafızların nazmı olarak ele alanların hatasını ortaya çıkarmaktadır.<sup>198</sup>

Nazımın en yüksek meziyetlerle gerçekleşmesi, mananın tertibiyle bitmemektedir. Burada kelimelerin birbirine bağlanması, bir birinin üzerine bina edilmesi ve birinin diğerinin sebebi kılınması da gerekir.<sup>199</sup> Bu ise nahiv ilminin kurallarının kullanımı doğrultusunda kendini göstermektedir. Yani bir sözün nazımının farklılığı veya kalitesi, nahvin anlamları veya hükümlerinin kullanımı ile doğru orantılıdır.<sup>200</sup> Bu yüzden sadece lafızların anlamı değil, onların kullanım alanları da nazm çerçevesinde dikkate alınmalıdır.

Nazımın en üst düzeyde gerçekleşmesi için zihinde kaim mana ile manaya delalet eden lafız arasındaki uyumun miktarına da önem verenler vardır. Bu ölçü, kelamın belâğat ve beyanını niteler. Fakat bunu mükemmel bir şekilde açıklayarak belirlemek zordur. Çünkü manalar ve kavramlar zihinde her zaman söz, kalıp ve tabirlerden daha hızlı gelişir. Sözler ne kadar süslü olursa olsun duygunun hakikatinin ve onu kaplayan anlamın genel durumunu içermekten aciz kalır. Ayrıca konuşan veya yazan kişi, dil açısından ne kadar belîğ olursa olsun ve zihinde ne kadar fazla söz veya metin muhafaza ederse etsin, yine de büyük bir kelime hazinesi, çeşitli hakiki ve mecazî anlamlar karşısında duracaktır. Açık olan bütün ölçüler ve

<sup>196</sup> el-Cürcânî, *Delailü'l-i'caz*, s. 53–54.

<sup>197</sup> el-Cürcânî, *Delailü'l-i'caz*, s. 364.

<sup>198</sup> el-Cürcânî, *Delailü'l-i'caz*, s. 360.

<sup>199</sup> el-Cürcânî, *Delailü'l-i'caz*, s. 55.

<sup>200</sup> el-Cürcânî, *Delailü'l-i'caz*, s. 83.

standartlar onun hayali karşısında susacaktır.<sup>201</sup> Bu yüzden dil açısından duygularını ifade etme konusunda kusuru olmayan birine rastlanamaz. Bu da beşerî gücün zaafının, sınırlılığının göstergesidir. Fakat Kur'ân için bu durumlar söz konusu olmadığından onun mucizeliği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın lafız ve mana uygunluğu olağanüstü olup biri diğerini tamamlamaktadır.<sup>202</sup>

Kur'ân nazımının mucizeliğini, harflerin nazmıyla bağlantılı bulanlar daha çok eleştirilmiştir. Bazılarına göre Kur'ân lafızları, kolay telaffuz edilecek şekilde seçilmiştir ve burada harflerin ses uyumunun tertibi, etkileyecek kadar dikkat çekicidir.<sup>203</sup> Bu görüşün yanlışlığı ortaya konurken, dillerin ortak karakteristiği gözden geçirilmiştir. Yani bütün dillerde kelimelerin yatkın ve hafif olmasına özen gösterilmektedir. Ayrıca Kur'ân nazımının mucizeliği, harflerin tertibiyle ilişkilendirilirse bazı kelimelerin dile daha hafif olabilecek şekilde değiştirilmesi söz konusu olmalıdır. Bu yüzden mucizenin, harf tertibinden daha çok mana nazmında olabileceği düşünülmektedir.<sup>204</sup> Fakat harflerin, kelimeleri oluşturması açısından bakıldığında her harfin kendi mevkiinde mucize olması görüşü, harf nizamının i'caza katkı sağlaması açısından desteklenebilir.<sup>205</sup> Yani mana ve bunları ifade eden, harflerin tertibi sonucu ortaya çıkan lafızların nizamı mucizenin sebebiyse, harflerin bulunduğu mevki de bu mucizenin bir parçasıdır.

Kur'ân'ın i'cazının, onun nazmında olmasıyla birlikte, nazımın niteliği konusunda fikir birliğinin bulunmadığı görülmektedir. Fakat bu görüşlerin daha çok lafız mana bağlamında tartışıldığı fark edilmekte ve sonuç olarak bu ikisinin uyumunun gerekliliği savunulmaktadır. Bu uyumun Kur'ân'da mükemmel bir şekilde gerçekleştirildiği konusunda ise fikir birliği bulunmaktadır.

Nazm teorisi, lafız mana tartışmasının yanı sıra, metnin bütünlüğü açısından da değerlendirilmiştir. Nazm, metinsel bütünlük olarak ele alınırken edebî biçim göz

---

<sup>201</sup> Şeyhun, *el-İ'caz fî nazmi'l-Kur'ân*, s. 62.

<sup>202</sup> el-Cürcânî, *Delailü'l-i'caz*, s. 39; Şeyhun, *el-İ'caz fî nazmi'l-Kur'ân*, s. 64; Lafız mana tartışmaları konusunda daha geniş bilgi için bkz: Sedat Şensoy, *Abdülkahir el-Cürcânî'de anlam problemi* (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Tez danışmanı: Prof. Dr. İsmail Durmuş 2001, 184–193.

<sup>203</sup> el-Cürcânî, *Delailü'l-i'caz*, s. 60.

<sup>204</sup> el-Cürcânî, *Delailü'l-i'caz*, s. 520.

<sup>205</sup> er-Rafîî, *İ'cazü'l-Kur'ân*, s. 240.

önünde bulundurulmuştur. Yani Kur'ân'ın nazmı onun edebî biçimine eşdeğer tutulmuştur.<sup>206</sup> Çünkü Kur'ân'ın nazmı, farklı şekilde gerçekleşmesi ve çeşitli üslupları içermesi ile birlikte Arapların ifade biçimleri ve hitap tarzlarına benzememektedir. Onun kendine özgü üslubu vardır ve bu yönü ile bilinen bütün ifade üsluplarından ayrılır. Bu farklılık hikmetli lafızların fazlalığında, belağat açısından ahenginde ve metinsel açıdan bütünlükte kendini göstermektedir. Anlatılan bütün kıssa, öğüt, hikmet, ahkam, uyarı, müjdeleme, korkutma, sıfatlar, yüce ahlak, tarihî bilgiler vb. hususların anlatım şekilleri arasında bir uyumsuzluk, farklılık, biri diğerini nakzetme gibi durumların yoksunluğu, eşsiz nizamın göstergesidir.<sup>207</sup>

Aslında, bu görüşteki metin bütünlüğü anlayışından lafız ve anlam uyumluluğu düşüncesi de çıkabilir. Eğer bir metinde bütünlük hüküm sürüyorsa ve konular birbiriyle çelişmeyecek şekilde, bağlam bozukluğuna yol verilmeden anlatılmaktaysa bu, lafızla mana arasındaki uyumun gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Bu yüzden dolayı yolla lafız ve mana arasındaki ilişkiye atıf yapılabilir ki bu da söz konusu ilişkinin önemini göstermektedir.

İfade güzelliği açısından eşsiz bir eser ortaya koymak için bazı kuralların öğrenilmesi, deneyim ve alışkanlığın olması gerekir. Fakat Kur'ân'ın i'cazının nazm açısından vecihleri ise beşerin herhangi bir şekilde yapabileceği ve erişebileceği türden değildir.<sup>208</sup> Dolayısıyla Kur'ân'a eşdeğer olabilecek bir eser ortaya koymak için gereken bilgiler hiçbir zaman elde edilmemiş ve edilmeyecektir. Bu da nazm açısından mucizeyi ortaya koymaktadır.

Nazm anlayışı, çoğunluk tarafından kabul edilmesine rağmen, bir teori olarak eleştiriye de maruz kalmıştır. Fakat bu eleştiriler daha çok nazm kavramının niteliği doğrultusundadır. Yani söz konusu teori, lafız anlam bağlamında değil, nazm kavramına yüklenen anlam açısından eleştirilmektedir. Nazm teorisine karşı çıkanlara göre nazm denildiğinde ilk olarak kelamın dizilişi, harflerin kelamı oluşturması akla gelmektedir.<sup>209</sup> Bu yüzden Kur'ân'ın i'cazı nazmındadır denildiğinde “lafızların dizilişindedir” anlamı ortaya çıkmaktadır. Lafızların dizilişi

<sup>206</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-nass*, s. 148.

<sup>207</sup> el-Bâkillânî, *İ'cazu'l-Kur'ân*, s. 59–61.

<sup>208</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-nass*, s. 150.

<sup>209</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 109.

ise herhangi bir metin için geçerlidir. Eğer Kur'ân'ın mucizesi kelamının dizilişindeyse, o zaman anlamı olmadan dizilen kelimelerin mucize olması da söz konusudur. Bu ise hiçbir akıl tarafından kabullenilemez.<sup>210</sup>

Ayrıca nazmın belâğat ve fesahat açısından değerlendirilmesi de doğru değildir. Çünkü sözü geçen her iki kavramın nazmın alanında yeri bulunmamaktadır. Eğer mucize, nazmın fesahat ve belâğatı içermesiyle gerçekleşmişse o zaman sadece nazm kavramı üzerinde durmak hatalı olurdu. Eğer nazm, fesahat ve belâğat açısından değil, tek başına Kur'ân'a mucize teşkil etmişse o zaman i'cazın söz konusu olması mümkün değildir.<sup>211</sup> Çünkü Kur'ân, insanları kendi belâğatı, fesahati ile şaşırtmış ve bu iki sanat, Kur'ân'da kimsenin erişemeyeceği en üst düzeyde kullanılmıştır. O yüzden beşer, metindeki edebî güzelliğe karşı çıkamamış ve bu metnin benzerini getirememiştir.

Nazm teorisi hakkındaki eleştiriler, görüldüğü üzere söz dizgesini esas almakta, nazmın mana açısından olasılığı kabul görmemektedir. Bu da herhalde metne anlam değil, yapısal özelliğine önem verme bakış açısından kaynaklanmaktadır. Çünkü nazm denildiğinde akla ilk gelen Cahız'ın lafızların tertibi üzerindeki teorisidir. Yani lafza verilen önem manaya dikkat çekmeyi engellemiştir.

Aslında, mana ile lafız arasındaki uyum dikkate alınırca nazm teorisi i'caz vechi açısından daha çok kabul edilmeğe müsaittir. Ama lafız mana ilişkisinde her iki kavram aynı seviyede değerlendirilmeli, biri diğerinden üstün tutulmamalıdır. Çünkü eğer nazmda mananın tertibi lafzın tertibinden üstün tutulursa aynı manayı içeren birkaç lafzın seçiminde zorluk yaşanacaktır. Örneğin, metnin ahengine ve bağlamına uyan lafız tercih edildiği için bu kez mananın rolü ikinci planda olacaktır. Aynı durum lafzın tertibinin manadan üstün tutulduğu zaman da gözlemlenecektir. Çünkü aynı lafzın birkaç mana içerdiği de bilinmektedir. Kur'ân nazmının mucizeliği ise her iki kavramın tam yerinde, bağlamına uygun ve eksiksiz kullanılmasındadır. Yani manayı en uygun biçimde ifade eden ve bağlama uyan lafız, lafzı da en güzel şekilde gösteren mana nazmın eksiksizliği için şarttır. Dolayısıyla Kur'ân'ın nazmı

<sup>210</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 46–90.

<sup>211</sup> el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 402–403.

için ne lafzın tertibi mananın tertibine, ne de mananın tertibi lafzın tertibine tercih edilmemiş, her ikisi bir birini tamamlamıştır.

## 2. BELAĞAT VE FESAHAT

Üzerinde çokça durulan bir i'caz çeşidi olarak belağat, Kur'ân'ın mucizeliğinin en yüksek vechi niteliğinde kabul edilmektedir.<sup>212</sup> Aslında belağatın, nazm başlığı altında incelenmesi gerekirken, onu müstakil bir konu olarak çalışmamızın nedeni, bazılarının belağati nazmdan ayırmasıdır.

Nazm teorisinde tartışılan lafız mana ilişkisi belağat konusu çerçevesinde de tartışılmıştır. Bu yüzden çoğu zaman nazm ve belağat arasında ilişki kurulmuş ve bazen aynı başlık altında çalışılmıştır. Fakat belağat konusu, gramer bilgilerini içerdiği için nazmla farklılık teşkil etmektedir. Hatta belağatı Kur'ân i'cazının bir vechi olarak ele alanlardan bazılarının, nazm teorisini savunanları eleştirdikleri de olmuştur.<sup>213</sup>

Belağat kelimesi, mastar olup sözlükte, “fasih ve açık seçik olmak” anlamına gelmektedir.<sup>214</sup> İstılahta ise belağat, iki açıdan ele alınmıştır: Meleke ve ilim. Meleke olarak belağat, sözün anlaşılır olmasıyla beraber, yer ve zamana uygun şekilde kullanılmasıdır. İlim olarak sistemleştirilmeden önce belağat bu anlamda kullanılmış, şair hatip ve yazarların melekeleri olarak değerlendirilmiştir. Sonraları, bir ilim olarak ele alınmış ve belli bir sistem çerçevesinde teorik şeklini almıştır.<sup>215</sup>

Belağat hakkında söylenen tanımlarda, belîğ konuşmak veya belağatin gerçekleşmesi için bazı özelliklerin gerektiği görülmektedir. Mana ve kelam anlaşılır olmalı, az sözle çok anlam ifade edilmeli, sözler durumun gereğine göre seçilmeli, sözün dil kaidelerine göre tertip edilmesinin yanı sıra dil fesahatine de özen

---

<sup>212</sup> Suat Yıldırım, *Anahatlarıyla Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 173.

<sup>213</sup> Örneğin, bkz: el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 401–402.

<sup>214</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, “b l ğ” md.

<sup>215</sup> Hulûsi Kılıç, “Belağat” md., *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, V, 1992, 380.

gösterilmelidir.<sup>216</sup> Bu özellikler Kur'ân'da azamî derecede kullanılmış ve bu yüzden Kur'ân, belağat ile insanları şaşırtmış, meydan okumuştur.

Kur'ân'ın, belağatı ile meydan okumasına, yani i'cazın belağatle gerçekleşmesine delil olarak nüzul dönemi gösterilmektedir. Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde toplum içerisinde belağatin önem taşıdığı, belîğ kişilerin seçildiği görülmektedir. Allah'ın, elçilerine verilen mucizelerde kendi dönemindeki ortam dikkate alındığı, yani mucizenin, onların cemiyetlerinin en çok geliştiği alanlarda olması önem arzettiği için Hz. Peygamber'in mucizesi de buna uygun bir şekilde gerçekleşmiştir. Burada maksat, insanların dikkatini çekmek ve ilahi kudretin tecellisini göstermek olmuştur. Bu yüzden belağatin çok geliştiği bir topluma en üst seviyede belîğ bir metin gönderilmesi gerekmiştir ki bu da Kur'ân'la mümkün olmuştur. Dolayısıyla Kur'ân, kendi belağatı ile mucizeliğini ortaya koymuştur.<sup>217</sup>

Belağat, insanlar tarafından kullanılabilirdiği için erişilmez değildir. Hatta belli bir sistem içerisinde de kullanılabilir. Bu düşünce, belağatin çaba sarf edilerek öğrenim yoluyla kavranabileceğinin göstergesidir. Fakat belağatin son sınırı bununla bitmemektedir. Öğrenim ve uğraşı ile ulaşılamayan belağat türleri de vardır ki, Kur'ân'ın mucizeliği bununla gerçekleşmektedir.<sup>218</sup> Dolayısıyla Kur'ân'ın i'cazı olarak bilinen belağat, en yüksek tabakada olup, erişilmez özelliğini her zaman korumakta ve mucizeliğini ispat etmektedir.<sup>219</sup>

Bazılarına göre Kur'ân, bütün belağat çeşitlerini ihtiva ederek i'cazı ortaya koymuştur. Yani belağatin tabiatı gereği sözler, hem beyanî hem de mantıksal açıdan belli bir kalıpta olabilir. Bazı belağat çeşitleri Arapça olan her kelimedede bulunmayabilir. Fakat o kelimeyi kullanma sanatı, belağat açısından ona güzellik verebilir. Bu güzellik ise belağatin sadece tek tarafını aksettirmez. Örneğin, sadece istiare veya mecaz, yahut da kinaye kullanılmamaktadır. Bunların hepsi beyanî ve mantıksal açıdan kendi yerine göre kullanılmaktadır. Bütün bunların Kur'ân'da en

---

<sup>216</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın belagatı ve i'cazı üzerine*, Erzurum: Ekev Yayınları, 2001, s. 25-26.

<sup>217</sup> Suat Yıldırım, *Anahatlarıyla Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, s. 173-174.

<sup>218</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-nass*, s. 150.

<sup>219</sup> er-Rummânî, *en-Nüket*, s. 69-70.

güzel biçimde kullanılması, onun belağatına erişilmezliği sağlamış ve i'caz gerçekleşmiştir.<sup>220</sup>

Kur'ân'ın mucizeliğinin belağatle gerçekleşmesi, lafız mana ilişkisi sorununu doğurmaktadır. Bazıları, belağatte mananın meziyetinin bulunmadığını belirtmektedir. Çünkü belağatın bazı özellikleri anlam değil, lafız üzerine yoğunlaşmaktadır.<sup>221</sup> Ayrıca herhangi bir şeyi konuşarak bir birini anlayan iki kişinin belîğ olmaması da belağatın manada gerçekleşmediğinin göstergesidir.<sup>222</sup> Belağatın sadece lafızda veya sadece manada gerçekleşmesi birçokları tarafından eleştirilmiştir.<sup>223</sup> Bu yüzden çoğunluğa göre belağat açısından i'cazın gerçekleşmesi iki esas üzerine dayanmaktadır. Bunlardan birincisi ibanedir. Yani lafzın açık seçik olması, kolay anlaşılmasının sağlanmasıdır.<sup>224</sup> Dolayısıyla burada anlamın önemi ortaya çıkmaktadır. Lafız ne kadar güzel olursa olsun, yerinde söylenmezse ve anlaşılır olmazsa etkisi olmaz ve fasihliğini kaybeder.

Belağatın gerçekleşmesi için aranan diğer şart ise imta'dır. Yani kulağa hoş gelme veya kalıp güzelliğidir.<sup>225</sup> Burada da lafzın kendisi ön plandadır. Bir anlamı ifade etmek için birden fazla lafız bulunabilir. Kullanılacak olan lafız, anlamı en güzel şekilde ifade edebilen ve aynı zamanda kalıbıyla cümledeki yerine ters düşmeyecek şekilde olmalıdır. Kısacası, lafız manadan, mana da lafızdan bağımsız kalmamalı, her ikisi bir birini tamamlamalıdır. Bu yüzden belağatın gerçekleşmesi için hem lafzın, hem de mananın önemi göz önünde bulundurulmalıdır.

Belağatın i'caz olması görüşü, Mu'tezile tarafından ortaya atılmış ve bazıları tarafından da eleştiriye maruz kalmıştır. Çünkü eğer Kur'ân, belağati ile mucize teşkil ediyorsa, her hangi bir belîğ hitabın veya şiirin de i'cazının bulunması gerekir.<sup>226</sup> Oysaki Kur'ân'ın farklı bir hitap tarzının olduğu, belağatın yanı sıra daha geniş bir i'caz özelliği taşıdığı bilinmektedir. Fakat Kur'ân'ın belağatının, yukarıda

---

<sup>220</sup> er-Rafî, *I'cazû'l-Kur'ân*, s. 292–293.

<sup>221</sup> Münir Sultan, *I'cazû'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aire*, İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1986, s. 232.

<sup>222</sup> er-Rummânî, *en-Nüket*, s. 69.

<sup>223</sup> el-Alevî, *et-Tirâz*, s. 401–402.

<sup>224</sup> İmad Hasan Merzuk, *el-İ'cazû'l-belağî fi'l-Kur'ani'l-Kerim inde'l-Mu'tezile*, İskenderiye: Mektebetu Büstanü'l-Ma'rife, 2005, s. 25.

<sup>225</sup> İmad Hasan Merzuk, *el-İ'cazû'l-belağî*, s. 36.

<sup>226</sup> el-Cürcânî, *Delailü'l-i'caz*, s. 520.



söylendiği üzere öğrenmekle erişilmez bir nitelikte olması göz önünde bulundurulursa söz konusu eleştiriye yönelik bir görüş ileri sürülebilir. Buna göre Kur'ân'ın telifi ile diğer eserlerin içerikleri ve üslubunun farklı çizgileri olduğu; bu yüzden Kur'ân belağatının görülmedik tarafı ve alışılmadık belîğ üslubu mucize olarak algılanabileceği ileri sürülebilir.

Diğer bir itiraz, belağatın Kur'ân'daki ölçüsü ile ilgilidir. Kur'ân'da belağatın sınırı, diğer belağat vasıflarına olan üstünlüğü, belîğ olarak vasıflanan kelam çeşidinin Kur'ân'daki kelamın anlamından farkının belirlenememesi, i'cazın belağatta olması görüşünün hatalı olduğunu göstermektedir.<sup>227</sup> Kur'ân'da belağatın bütün çeşitlerinin kullanıldığı görüşü, söz konusu itiraza cevap niteliği taşıyabilir. Aslında, belağatın sınırı bulunmamaktadır. Kur'ân'da ise insanın öğrenmekle erişemeyeceği belağat örnekleri yer almaktadır. Beşerin öğrenemediği veya öğrenerek pratik yapamadığı belağat türlerinin Kur'ân'da kullanılması, beşer için belağatın sınırlandırılmasını güçleştirmektedir. Yani belağatının sınırlarının ve ölçüsünün bilinmemesi onun anlaşılmamasını gerektirmez. Mucize için söz konusu olan, bir şeyin benzerinin yapılamamasıdır. Bu açıdan düşünülürse Kur'ân'ın belağat seviyesine denk bir metnin getirilememesi onun i'cazına delil olarak görülebilir. Bu yüzden Kur'ân'da belağatın hangi sınırlar çerçevesinde kullanıldığını tespit edememek, onun belağatının mucize olmadığını göstermez. Dolayısıyla Kur'ân'da belağatın ölçüsünün bilinmemesi konusundaki itiraz pek tutarlı nitelikte olmayabilir.

Belağatın yanı sıra i'cazın fesahatte de olabileceği görüşü mevcuttur. Genelde belağat konusuyla karıştırılmasına ve aynı başlık altında ele alınmasına rağmen fesahat konusunu farklı şekilde değerlendirenler de bulunmaktadır. Kur'ân'ın i'cazını onun fesahatinde görenler bu konuyu daha çok belağatten farklı bir boyutta çalışmışlardır. Kâdî Abdülcebâr'ın i'cazu'l-Kur'ân teorisi fesahat çerçevesinde ele alındığı ve birinci bölümü fazla uzatmamak için konu son bölümde geniş şekilde araştırılacaktır.

---

<sup>227</sup> Ömer Muhammed Bahazek, *Şerhu risaleti beyâni i'cazi'l-Kur'ân*, Dımaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1995, s. 42-43.

### 3. SAYISAL İ'CAZ

Son dönemlerde hesaplama araçlarının gelişmesi ile Kur'ân'daki kelimeler veya bazı kelimelerin harfleri, özellikle de mukatta'a harfleri üzerine araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmalar sonucunda Kur'ân'da kullanılan zıt kelimelerin sayısal tenasübü görülmüş ve böylece sayısal açıdan Kur'ân'ın mucizeliği ortaya konulmuştur. Dolayısıyla sayısal i'caz teorisi, Kur'ân'da yer alan belli harflerin ve kelimelerin sayısal bir uygunluk içerisinde kullanılması ve dengeyi bozacak bir istisnaya rastlanmaması düşüncesine dayanmaktadır.<sup>228</sup>

Bu konuyu beyanî i'caz başlığı altında çalışmamızın nedeni, kelimesel uyumdur. Kelimelerin kullanımının, sayısal açıdan uyum içerisinde olmasının yanı sıra âyetlerde fikir bütünlüğü, anlatılacak konunun kolayca anlaşılması da sağlanmıştır. Bu yüzden sadece kelime dizimi değil, anlam bütünlüğü de önemli olduğu için söz konusu teori, beyanî i'caz açısından kendini göstermektedir.

Tanımdan belli olduğu üzere sayısal i'caz, daha çok iki bağlamda ele alınmaktadır: belirli harfler ve kelimeler açısından.

Harflerle olan sayısal i'caz, daha çok mukatta'a harfleri ve de besmelenin harf sayısı olan 19 rakamı ile ilgilidir.<sup>229</sup> Bu düşüncüyü ilk ortaya atan Reşad Halife'ye göre mukatta'a harflerinin bulunduğu surelerde aynı harflerin sayısı 19 rakamının katlarına denk gelmektedir. Örneğin, Yasin suresindeki ي ve س harflerinin toplamının sayısı 285'tir ki bu da 19 sayısının 15 katıdır.<sup>230</sup> Aynı teori el-Kalem suresindeki ن , Sad suresindeki ص , Fussilet suresindeki ح ve م harflerinin toplamı ve diğer tüm mukatta'a harflerinin bulunduğu surelere de teşmil edilmektedir. Fakat mukatta'a harfleri üzerine kurulan bu teori, Kaf suresi dışında hiçbir sureye uygun gelmemektedir. Söz konusu tutarsızlık, el-Kalem suresinde daha açık gözükmektedir. el-Kalem suresindeki ن harfinin bu surede 133 kez geçtiğinin ileri sürülmesine rağmen, 132 ن harfinin bulunduğu görülmektedir. Bu rakamı dengelemek için sure

<sup>228</sup> Halidî, *el-Beyân*, s. 351; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'cazu'l-Kur'ân" md., XXI, 405.

<sup>229</sup> Besmele'nin harf sayısının 19 olmadığı görüşü için bk: Halidî, *el-Beyân*, s. 374.

<sup>230</sup> Reşad Halife, *Kuran görülen mucize*, (çev.: Edip Yüksel), İstanbul: Timaş Yayınları, 1985, s. 120.

başındaki ن harfi okunduğu gibi, yani نون diye üç harfle yazılmıştır.<sup>231</sup> Bunun ise hiçbir resmî hatta bulunmadığı açıkça bilinmektedir.<sup>232</sup>

Söylenmesi gereken diğer husus, 19 rakamını kapsamaktadır. Bu rakamla ilgili bazı teoriler geliştirilmiştir. İlk inen surenin, sondan 19. olması, ilk inen âyetlerin 19 kelimedenden oluşması (bazı bağlaçlar dışında) Kur'ân'daki sure sayısının, yani 114-ün, 19-un 6 katı olması, son surenin de 6 âyetten oluşması, et-Tevbe suresinin başında bulunmayan “Besmele”nin, söz konusu sureden sonra 19. surede iki kez yer alması, dolayısıyla 114-ün tamamlanması ve diğer bunun gibi örnekler, şaşırtıcıdır.<sup>233</sup> Söz konusu rakam için *عليها تسعة عشر* âyeti,<sup>234</sup> “üzerinde 19 vardır” veya “19 üzerindedir” gibi yorumlanarak delil getirilmektedir. Fakat âyetin bağlamına bakılırsa tamamen farklı bir anlamı içerdiği görülecektir.<sup>235</sup> Ayrıca aşağı yukarı bütün mealler ve bütün tefsirlerde 19-un cehennemdeki zebani sayısı olduğu söylenmektedir. Hatta bazıları, insanı tehlikeye atacak olan nefsî günahların sebeplerinin 19 olması dolayısıyla sembolik olarak 19 zebaninin bulunduğunu ileri sürmektedirler.<sup>236</sup> Dolayısıyla 19 rakamının sayısal i'caz özelliğine delil olarak gösterilen söz konusu âyetin, aslında farklı bir konuyu kapsadığı görülmekte ve sayısal i'cazı ispat niteliği taşıması da şüpheli bulunmaktadır. Kısacası, 19 rakamı ile ilgili çıkarımlar şaşırtıcı olsa da teorik olarak pratiğe yansımamaktadır. Bu yüzden özellikle mukatta'a harfleri üzerine yapılan sayısal araştırmalar bazı teorik hatalara yol açmaktadır.

Kelimeler açısından sayısal i'caz, daha çok dengesel özellik taşımaktadır. Bu denge iki şekilde değerlendirilmektedir. Birincisi, yine 19 rakamı ile ilgilidir. Kur'ân'da kullanılan bazı kelimelerin genel sayısı, 19-un kat sayısı olarak

<sup>231</sup> Reşad Halife, *Kuran görülen mucize*, s. 92.

<sup>232</sup> Tayyar Altıkulaç, *Yüce kitabımız hazreti Kur'an*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, s. 101–102.

<sup>233</sup> Daha geniş bilgi için bkz: Reşad Halife, *Kuran görülen mucize*; Ahmed Deedat, *Kur'an en büyük mucize*, (çev.: Edip Yüksel), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985, s. 166 vd.

<sup>234</sup> el-Müddessir 74/30.

<sup>235</sup> *Sakar nedir bilir misin? Ne geriye bir şey bırakır ne de vazgeçer. Derileri kavurur. Orada ondokuz bekçi vardır. Biz, cehennemin görevlilerini ancak meleklerden kaldık. Onların sayısını inkâr edenler için bir imtihan vesilesi yaptık ki kendilerine kitap verilenler kesin olarak bilsinler, iman edenlerin imanı artsın, kendilerine kitap verilenler ve mü'minler şüpheye düşmesin, kalplerinde bir hastalık bulunanlar ile kâfirler, “Allah, örnek olarak bununla neyi anlatmak istedi” desinler. İşte böyle. Allah, dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola iletir. Rabbinin ordularını ancak kendisi bilir. Bu, insanlar için ancak bir uyarıdır.* (el-Müddessir 34/27-31)

<sup>236</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, XXX, 179.

görülmüştür. Örneğin, “اسم” kelimesi 19, “الله” kelimesi 2698 (19-un 142 katı), “الرحمن” kelimesi 57 (19-un 3 katı), “الرحيم” kelimesi 114 kez (19-un 6 katı) olarak hesaplanmıştır.<sup>237</sup> Fakat daha sonraki araştırmalarda bu hesaplamaların gerçeklik payı olmadığı ispat edilmeğe çalışılmaktadır. Tespite göre, “اسم” ve “الله” kelimeleri, Kur’ân’da daha fazla yerde kullanılmakta olduğu için söz konusu anlayış tutarsızdır.<sup>238</sup>

Kur’ân’da bazı karşıt veya benzer anlamlı kelimelerin aynı sayıda kullanılması da sayısal i'caz açısından şaşırtıcı bir örnektir. Hesaplamalara göre Kur’ân’da dünya ve âhîret kelimeleri 115,<sup>239</sup> hayat ve ölüm 71,<sup>240</sup> seyyiat ve salihat 180,<sup>241</sup> cehim ve ikâb 25,<sup>242</sup> lanet ve kerahet 13,<sup>243</sup> ilim, marife ve iman 881,<sup>244</sup> hüdâ ve rahmet 13<sup>245</sup> kez kullanılmıştır. Kelimelerin sayısının dengeli kullanımı söz konusu örneklerle kısıtlanmamakta, daha fazlası bulunmaktadır.<sup>246</sup> Fakat bunların ne kadar doğruluk payının ne olduğu da ayrı bir araştırma konusudur.

Sayısal i'cazın ortaya atılmasının temel sebebi, diğer i'caz vecihleri gibi Kur’ân’ın mucizeliğini ispat etmek ve bu kitabın bozulmadan günümüze ulaştığını temellendirmektir. Fakat dikkat edilmelidir ki, Kur’ân meydan okurken sayısal tenasüb özelliği hiç de ön planda değildi. Eğer Kur’ân’daki sayısal tenasüp, i'caz vechi olarak ele alınırsa, o zaman sayısal i'caz, tehadinin konusu olarak algılanırdı.<sup>247</sup> Yani Kur’ân, harfleri ve kelimelerin dengeseli kullanımı ile müşriklere meydan okumuştur gibi bir sonuç çıkabilir. Oysa nüzul dönemi şartlarına bakılırsa hiç böyle bir ortamın bulunmadığı görülecektir. Ayrıca sayısal i'cazla Kur’ân’ın mucizeliğinin ispat edilmesi, Kur’ân için esas hedef olan beşerin hidayeti ve adaletin sağlanması konuları arka planda yer alabilir. Bu ise temel prensibin gerçekleşemeyeceği tehlikesini yaratmaktadır.

<sup>237</sup> Ahmed Deedat, *Kur'an en büyük mucize*, s. 167.

<sup>238</sup> Daha geniş bilgi için bkz: Tayyar Altıkulaç, *Yüce kitabımız hazreti Kur'an*, 100.

<sup>239</sup> Abdürrezzâk Nevfel, *el-İ'cazü'l-adedî li'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut: Dâri'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987, s. 7.

<sup>240</sup> Abdürrezzâk Nevfel, *el-İ'cazü'l-adedî*, s. 10.

<sup>241</sup> Abdürrezzâk Nevfel, *el-İ'cazü'l-adedî*, s. 35.

<sup>242</sup> Abdürrezzâk Nevfel, *el-İ'cazü'l-adedî*, s. 37.

<sup>243</sup> Abdürrezzâk Nevfel, *el-İ'cazü'l-adedî*, s. 46.

<sup>244</sup> Abdürrezzâk Nevfel, *el-İ'cazü'l-adedî*, s. 56.

<sup>245</sup> Abdürrezzâk Nevfel, *el-İ'cazü'l-adedî*, s. 175.

<sup>246</sup> Geniş bilgi için bkz: Abdürrezzâk Nevfel, *el-İ'cazü'l-adedî*.

<sup>247</sup> Halidî, *el-Beyân*, s. 352–353.

Aslında Kur'ân, sayısal dengeden uzak değildir. Fakat bazen yanlış hesaplamalar yapmak veya bazı sayısal tenasüpleri, teoriye uygun düşmesi için zorlayarak çıkarmak, Kur'ân'ın mucizeliği görüşünü desteklemekten daha çok tehlikeye atabilir. Bu yüzden Kur'ân'daki kelimeler veya harflerin sayısal dengesinin, mucizelik bağlamında değil, daha çok sıradışı, şaşırtıcı bir özellik açısından çalışılması gerekebilir.

### C. TARİHÎ İ'CAZ

Çoğunluğun bilmediği geçmişteki bazı olayları, gelecek hakkındaki bazı haberleri Kur'ân'ın açıklaması ve bu haberlerin gerçekleşmesi, İslam bilginlerince Kur'ân'ın mucizeliğinin delaleti olarak görülmektedir. Bu görüş, sarfe teorisi ile ortaya çıkmıştır. Nazzam tarafından ortaya atılan sarfe görüşüne göre kulan, Kur'ân'ın benzerini getirmemesinin sebeplerinden biri de Kur'ân'da yer alan gaybî haberlerdir. İnsanların gaybî haberler konusunda bilgi sahibi olmaması, onları Kur'ân karşısında susmaya zorlamıştır.

Esasen gaybî haberler diye kaynaklarda yer alan söz konusu i'caz türü, daha çok tarihsel bilgiler içermesi açısından tarihî i'caz diye de isimlendirilmiştir.

Tanımdan belli olduğu üzere tarihî i'caz, iki açıdan, geçmişteki olaylar ve gelecek hakkındaki haberler diye incelenmektedir. Geçmişteki olaylar nüzul döneminde genellikle bilinmediği veya yanlış bilindiği için i'caz vechi olarak kabul edilmiştir. Bu tür haberler, Hz. Adem'den Hz. Peygamberimize kadar olan tarihî olaylar ve peygamberler tarihini içermektedir.

Kur'ân, döneme göre gelecekte olacak bazı olaylara açıklık getirmiş ve tarih içerisinde bu olaylar gerçekleşmiştir. Örneğin, Rumların galibiyeti,<sup>248</sup> Hz. Peygamber'in, insanların şerrinden korunacağı,<sup>249</sup> Müslümanların Mescid-i Haram'a girecekleri,<sup>250</sup> Kur'ân'a muaraza yapılamayacağı,<sup>251</sup> Kur'ân'ın her zaman koruma

---

<sup>248</sup> er-Rum 30/1–6.

<sup>249</sup> el-Maide 5/67.

<sup>250</sup> el-Fetih 48/27.

<sup>251</sup> el-Bakara 2/23.

altında olacağı ve değişmeyeceği<sup>252</sup> gelecek hakkındaki haberlerin konusunu içermektedir.<sup>253</sup>

Tarihî i'cazın veya gaybî haberlerin Kur'ân'ın bütününe ihtiva etmediği için i'caz vechi olmayacağı düşünülmektedir. Kur'ân'ın, bütünüyle meydan okuduğu göz önünde bulundurulursa söz konusu görüşün haklılık payı bulunabilir.<sup>254</sup> Fakat ister geçmişteki olaylar isterse gelecek hakkındaki haberler, Kur'ân'ın esas hedefini belirtmek ve insanın ibret alması için vardır. Bu yüzden tarihle bağlantılı i'caz vechi, bazen Kur'ân'ın bütünüyle, bazen bir sure ile, bazen de bir âyet ile ilgili olabilir.<sup>255</sup> Yani anlam olarak Kur'ân'daki gaybî haberler, Kur'ân metninden farklı bir konumda değil, Kur'ân'da söylenmek istenen şeyi açıklar niteliktedir.

Diğer taraftan nüzul dönemine bakılırsa, Kur'ân'ın tehdidi konusunun gaybî haberler olamayacağı düşünülebilir. Çünkü Kur'ân nazil olmaya başladığında rivayetler değil, belağat ön plandaydı. Kur'ân'ın geçmişteki olaylar hakkında haber vermesi, edebî örf ve adete uygun düşmediği için tehdidiye konu teşkil edemez. Bu ise gaybî haberlerin i'caz konusu olmayacağını göstermektedir.<sup>256</sup> Eğer Kur'ân, gaybî haberle meydan okumuş olsaydı, Kur'ân'a karşı gelen Araplar, bilgi ve tecrübe eşitsizliğine itiraz eder ve tehdidiyi kabul etmezlerdi. Çünkü gaybî haberler konusunda bilgisizlikleri Kur'ân'la yarışmalarını veya ona nazire yapma çabalarını engellerdi.<sup>257</sup>

Kur'ân'da yer alan geçmişteki haberler bilgi dışında bir nitelik taşımamaktadır. Çünkü bu haberleri duyan, bunların başka bir kaynaktan gelebileceğini düşünebilir. Nitekim nüzul döneminde bazı itirazlar bu yönde olmuş ve bu haberlerin mucizelik bir niteliği söz konusu olmamıştır. Gelecek hakkındaki haberlerin ise gerçekleşmediği sürece yalan ve doğru olması arasında bir farkı bulunmadığı için bu yönüyle i'caz olmayabilir. Gelecek konusundaki haberler, sadece gerçekleştiğinde doğruluğu ortaya çıkmış olur. Kur'ân'ın mucizeliğinin kabul

---

<sup>252</sup> el-Hicr 15/9.

<sup>253</sup> Daha geniş bilgi için bkz: ez-Zerkânî, *Menahilu'l-irfan*, II, 427–441; Mustafa Müslim, *Mebahis fi i'cazi'l-Kur'ân*, s. 259–262.

<sup>254</sup> Hattabî, *Beyân*, s. 21; eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 116–117.

<sup>255</sup> Ömeri, *Mefhumü'l-i'cazi'l-Kur'ânî*, s. 310.

<sup>256</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 117.

<sup>257</sup> el-Alevi, *et-Tiraz*, III, 398.

edilmesi, olayın gerçekleşmesini beklemekle değil, nüzülü sırasında gereklidir. Bu yüzden Kur'ân'ın gelecekte haber vermesi onun mucizeliğini gösteren etken değildir.<sup>258</sup>

Kur'ân'da yer alan tarihî bilgileri veya gaybî haberleri anlamak için özel bir çaba, tarih bilgisi ve kültür anlayışına gerek duyulmamaktadır.<sup>259</sup> Bilgi ve kültür seviyesi farklı olan her türlü insanın bu âyetleri rahatlıkla anlaması, Kur'ân'ın mucizeliğini daha kolay kavraması ve kabul etmesi bakımından önemlidir. Kur'ân'ın mucizeliğinin gaybî haberler aracılığıyla ispatı, her kesimden insanın anlaması açısından değerlendirilebilir. Fakat bu tür âyetler konusunda yapılması gereken, üzerinde düşünmek ve onlardan ibret almaktır. Söz konusu âyetlerin i'cazına gelince, bu sadece onların ifade ediliş biçimlerinde yansımaktadır. Yani mucizelik değeri bilgide olmasından daha çok anlatım tarzında gözükabilir. Bu, Kur'ân'ın ve diğer metinlerin (örneğin hadis metninin) aynı konuda anlatımlarının üslubunda fark edilmektedir.

#### D. NEFSÎ İ'CAZ

Kur'ân'ın mucizevî özelliklerinden biri de nefsî i'cazdır. İlk kez el-Hattabî tarafından ortaya atıldığı tahmin edilen nefsî i'caz kavramı, Kur'ân'ın, insan kalbini, duygularını etkilemesi anlamına gelmektedir.<sup>260</sup> Nefsî i'cazda daha çok psikolojik durum söz konusu olabilir. Yani ruhsal olarak etkilenme yönü daha çok ağır basmaktadır. Fakat Kur'ân âyetlerinin güzel okunuşu ile müziksel armoninin de etkisi küçümsenecek gibi değildir.<sup>261</sup>

Nefsî i'caz iki açıdan ele alınmaktadır. Birincisi, Kur'ân'ın, insan nefsi hakkında anlatımı, nefsî sıfatların açıklanması, onları analiz etmesi, gizlide kalanları ortaya çıkarmasıdır.<sup>262</sup> Bu konu, daha çok psikoloji bilimi açısından değerlendirilirken Kur'ân'ın bilimsel i'caz denilen âyetleri ile eşdeğer olarak ele alınabilir. Bu konu çerçevesinde, insanın psikolojik özellikleri; kötülüğe meyil,<sup>263</sup>

<sup>258</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Müdih*, s. 118.

<sup>259</sup> Halidî, *el-Beyân*, s. 234.

<sup>260</sup> Halidî, *el-Beyân*, s. 334.

<sup>261</sup> Şeyhun, *el-İ'caz fî nazmi'l-Kur'ân*, 1978, s. 112.

<sup>262</sup> Halidî, *el-Beyân*, s. 334.

<sup>263</sup> eş-Şems 91/7-10.

acele davranmak,<sup>264</sup> şehvete meyiletmesi,<sup>265</sup> münafığın ve müminin özellikleri,<sup>266</sup> kısacası, insanın yetenek ve zaafı<sup>267</sup> açıklanmaktadır. Dolayısıyla bu tür nefsi i'caz, insan nefsi, yani psikolojisi açısından değerlendirilmektedir.

Diğer bakış açısıyla nefsi i'caz, Kur'an'ın insan nefsinin etkilemesidir. Yani Kur'an okurken veya dinlerken kalp rahatlar ve insan pozitif olarak etkilenir.<sup>268</sup> Etkilenen kişinin hem mümin, hem de kafir olması mümkündür. Bu etki sonucu ruhsal açıdan bir verimlilik söz konusu olabilir.<sup>269</sup> Nitekim buna İslam'ın erken tarihinde de rastlanmaktadır. Hatta Kur'an'ın etkisi bazıları için düşman olmaktan vazgeçirmiştir. Örneğin, Hz. Ömer ve onun gibi birçok insanın Müslüman olmasının sebebi, bunu göstermektedir. İslam'a karşı gelen ve bundan vazgeçmeyen bazı insanların ise düşman oldukları halde Kur'an'ı gizliden gizliye dinledikleri ve nedenli etkilendikleri, kaynaklarda mevcuttur.<sup>270</sup> Bu tür olaylara Kur'an'da da değinilmiş ve Kur'an'ın mucizeliğine yeniden dikkat çekilmiştir.<sup>271</sup>

Psikolojik etki anlamında kullanılan nefsi i'caz, kendi başına bir i'caz çeşidi olarak görülmemekte, mutlaka başka bir i'caz çeşidi ile bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Kur'an'ın, sadece kalbe etkinin vaki olması ile meydana okuması veya nefsi i'cazın tehaddi konusu olması pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bir metnin etkili olması için o metnin anlamının ve söz dizgesinin güzel olması şarttır. Bu ise Kur'an'da belâğat ve fesahatin yüksek seviyede kullanılması ile gerçekleşmiştir. Dolayısıyla nefsi i'cazın, beyanî i'caz türleri ile bağlantısının bulunması gerekir. Yani insanları kendi etkisi altında bırakan, Kur'an dilinin fasihliği olduğu söylenebilir. Aslında, nefsi i'caz, beyanî i'cazın çeşitlerinden birinden veya hepsinden kaynaklanabilir.<sup>272</sup> er-Rafî'ye göre Kur'an metninin belâğatinin mucizeliği, sadece dil üzerinden değil, kalbî veya nefsi bir belâğatten de

---

<sup>264</sup> el-İsrâ 17/11.

<sup>265</sup> Âl-i İmran 3/14-15.

<sup>266</sup> Mu'minun 23/1-9; el-Münafikun 63/1-5.

<sup>267</sup> Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına göre Kur'an: sistematik Kur'an fihristi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996, s. 40-45.

<sup>268</sup> Hattabî, *Beyân*, s. 64.

<sup>269</sup> Halidî, *el-Beyân*, s. 334.

<sup>270</sup> Örnekler için bkz: İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *es-Siretü'n-nebevi*, (thk: Mustafa Sakka), Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955, II, 315-316, 342-343, 472-473.

<sup>271</sup> et-Tevbe 9/6; el-İsrâ 17/45-46; ez-Zümer 39/23; Fussilet 41/26; el-Haşr 59/21.

<sup>272</sup> Ömeri, *Mefhumü'l-i'cazi'l-Kur'ânî*, s. 262.



kaynaklanmaktadır. Yani Kur'ân metni, yalnız belağat kuralları çerçevesi ile sınırlı değil, ruhsal açıdan da insanlara hitap ederek farklı bir üslup içermektedir.<sup>273</sup>

Nefsî i'cazın sadece beyanî i'cazla sınırlandırılması da doğru görünmemektedir. Kur'ân'da kullanılan bilimsel açıklamalar, teşriî kurallar, geçmiş ve gelecek hakkındaki haberler vb. konular da muhataba göre etkisini sürdürebilir. Dolayısıyla nefsî icazın diğer i'caz çeşitlerini kapsayıcı özelliğe sahip olduğunu düşünmek mümkündür.

### E. BİLİMSEL İ'CAZ

Günümüzde bilimsel araştırmaların gelişmesi, bir çok keşiflerin olması, bazı Kur'ân âyetlerinin yeniden yorumlanmasına ve farklı açıklanmasına sebep olmuştur. Daha çok kevnî, yani tabiat olayları ile ilgili âyetler, bu alan çerçevesinde yer almıştır. Eskiden bu âyetler, i'caz açısından ele alınmamış, Kur'ân'ın mucizeliğini ispat için tehatti konusu dışında çalışılmış ve bu çalışmalar genelde tefsir, açıklama, yorumlama niteliği taşımıştır. Fakat son dönemlerdeki keşifler kevnî âyetler üzerinde daha fazla durma ve bu âyetleri daha derinden inceleme ihtiyacını doğurmuştur. Söz konusu araştırmalar, yeni tefsir ekolünü-bilimsel tefsirin oluşum ve gelişimini tetiklemiştir. Tantavî Cevherî ile başlayan bilimsel tefsir çalışmaları, sonraları bilimsel gelişmeler doğrultusunda daha geniş bir yol izlemiştir.<sup>274</sup>

Bilimsel tefsir anlayışı ile birlikte ilmî i'caz kavramı ortaya çıkmış ve Kur'ân'ın mucize olması bu yolla ispat edilmeğe çalışılmıştır. Bu iki kavramın karıştırılmasına rağmen aralarında bazı farklı yönler bulunmaktadır. İ'caz, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etme, Kur'ân'ın Allah'tan geldiğine delil teşkil etme niteliğindedir. Bilimsel tefsir ise kevnî âyetlerin yorumlanıp açıklanması için kullanılan kavramdır. Bu yüzden her iki kavram araştırılırken genelde aynı âyetler söz konusu olmasına rağmen hedef ve yöntem farkı vardır.<sup>275</sup>

<sup>273</sup> Muhamed Abdülganî Hasan, *el-Kur'an beyne'l-hakika ve'l-mecaz ve'l-i'caz*, Kahire: Müessesetü'l-Matbuuati'l-Hadise, t.y., s. 94.

<sup>274</sup> Daha geniş bilgi için bkz: Halidî, *el-Beyân*, s. 261 vd.

<sup>275</sup> Ahmed Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsirü'l-ilmî li'l-Kur'ân fi'l-mizan*, Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991, s. 131.

Bilimsel i'caz araştırılırken veya kevnî âyetlerin tefsirinde bazı kuralları göz önünde bulundurmak gerekir. Öncelikle, Kur'ân'ın hidayet rehberi olduğu unutulmamalıdır. Çünkü Kur'ân için esas hedef ilmî gerçekleri ortaya koymak değil, insanlığın hidayetidir. Ayrıca Kur'ân üslubunun esnekliği göz önünde bulundurulmalı ve bu yüzden yorumda herhangi bir ifrat veya tefrite yol verilmemelidir. Çünkü bilimsel çalışmaların gelişiminde pratik olarak âyetin yorumundan farklı bir sonuç ortaya çıkarsa Kur'ân hakkında yanlış bir tasavvur ortaya çıkabilir. Bu açıdan bakıldığında bilimsel teorilerle Kur'ân âyetleri karşılaştırılırken önce bilimsel teorilerin kaynağını öğrenmek ve doğru olup olmadığını kesin olarak araştırmak gerekir. Konuyla âyet arasında herhangi bir çelişkinin bulunmaması için dikkat etmek önemlidir.<sup>276</sup> Dolayısıyla bilimsel tefsirle Kur'ân'ın mucizeliğinin ispat edilmesi hedefi varsa bilimsel teorilerin öncelikle araştırılması daha uygun gözükmektedir.

Kur'ân'da, bilimsel i'caz konusu esasen tabiat olayları veya kâinatla ilgilidir. Bunlar esasen beş başlık altında incelenmektedir:

1. Yerin ve semanın yaratılışı. Bu konu çerçevesinde yerin ve semanın kaç günde yaratıldığı,<sup>277</sup> nasıl teşekkül ettiği<sup>278</sup> konu edinilmektedir.
2. Gök cisimleri ile ilgili âyetler. Burada esasen güneş, ay,<sup>279</sup> kâinatın genişlemesi<sup>280</sup> konularına değinilmektedir.
3. Yerle ilgili âyetler. Yeryüzündeki tabiat olayları, yani suyun döngüsel hareketi,<sup>281</sup> havanın özelliği<sup>282</sup> gibi konular bu çerçevede ele alınmaktadır.
4. Bitki ve hayvanlar alemi. Bu konu bağlamında suyun, bütün hayatların temeli olduğu,<sup>283</sup> bitkilerin oluşumu,<sup>284</sup> hayvanların süt vermesi<sup>285</sup> ve arılar alemine<sup>286</sup> vurgu yapılmaktadır.

---

<sup>276</sup> Mustafa Müslim, *Mebahis fi i'cazi'l-Kur'ân*, s. 152–155.

<sup>277</sup> el-A'raf 7/54; es-Secde 32/5.

<sup>278</sup> el-Enbiyâ 21/30; Fussilet 41/11.

<sup>279</sup> er-Ra'd 13/2; el-Furkân 25/61.

<sup>280</sup> ez-Zâriyât 51/47.

<sup>281</sup> el-Hicr 15/22; ez-Zümer 39/21; el-Vakıa 56/68–70.

<sup>282</sup> el-Enam 6/125; er-Ra'd 13/12–13; en-Nur 24/43.

5. İnsanın oluşumu, yaşantısı ve psikolojisi. Kur'ân'da hedef ve muhatap insan olduğu için özellikle onun yaratılış evreleri<sup>287</sup> ve psikolojik özelliklerine<sup>288</sup> daha çok dikkat çekilmiştir. Bu, insanın kendini tanıması ve yapacakları için sorumlu olacağını sürekli hatırlatmak içindir.<sup>289</sup>

Bilimsel i'caz hem yorum hem de yöntem olarak geniş şekilde araştırılmasına rağmen, bazıları bu i'caz çeşidini kabul etmemektedir. Çünkü bilimsel i'caz, Kur'ân'ın esas hedefini yansıtmamaktadır. Yani Kur'ân'ın nüzulünün temel sebebi, insanlara doğru yolu göstererek onları hidayete erdirmek ve bununla da adaleti yaygınlaştırmaktır. İlmî icazda ise söz konusu prensiplerle ilgili bir amaç görülmemektedir. Dolayısıyla bilim sadece akla seslendiği halde Kur'ân sadece akıl değil, maneviyat ve ruh yönüne de önem vermektedir.<sup>290</sup>

Ayrıca Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Araplar, günümüzün bilimsel gelişmelerinden habersiz oldukları halde Kur'ân'ın ne istediğini anlamış ve Kur'ân'ın hedefini gerçekleştirmeğe çalışmışlar. Dolayısıyla Kur'ân'daki bilimsel gerçekliklerden habersiz oldukları için mucizelik gerçekleşmemiş değildir. Bu kural, bilimsel gelişmelerden, tabiat olaylarından habersiz olan her kes için geçerlidir.<sup>291</sup> Yani Kur'ân bilimsel olarak tabiat olaylarından habersiz olanlar için mucizeliğini ve kutsallığını kaybetmez.

Bilimsel çalışmalar ve ilmî teoriler bazen statik olmayıp değişme özelliğine sahip olabilir. Kur'ân'daki kevnî âyetlere açıklık getirilirken yanlış yorum yapılırsa çelişik bir durum ortaya çıkar ve Kur'ân'ın i'cazı doğru anlaşılabilir. Örneğin, “Güneş, kendisi için belirlenen yerde akar (döner). İşte bu, aziz ve alim olan Allah'ın takdiridir”<sup>292</sup> mealli âyet, tefsir edilirken yerin sabit olduğu ve güneşin onun

---

<sup>283</sup> el-Enbiyâ 21/30; Tâhâ 20/53; en-Nur 24/45.

<sup>284</sup> el-Hacc 22/5.

<sup>285</sup> en-Nahl 16/66.

<sup>286</sup> en-Nahl 16/68–69.

<sup>287</sup> el-Hacc 22/5; el-Mu'minun 23/12.

<sup>288</sup> Yunus 10/21-22; Hud 11/9; er-Rum 30/33-34; el-İnsan 76/27; el-Adiyât 100/6-8.

<sup>289</sup> Halidî, *el-Beyân*, s. 286–301.

<sup>290</sup> Hind Şelebi, *et-Tefsirü'l-ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerim beyne'n-nazariyyat ve't-tatbik*, Kartac: Matbaatu Tunus, 1985, s. 131.

<sup>291</sup> Hind Şelebi, *et-Tefsirü'l-ilmî*, s. 38.

<sup>292</sup> Yasin 36/38.

etrafında hareket ettiği açıklanmıştır.<sup>293</sup> Halbuki günümüzde bilimsel araştırmalar bunun tam tersini ispatlamıştır. Bu yüzden kevnî âyetlerle ilgili herhangi bir bilimsel teoriyi ortaya atarken kesin ve ispatlanmış bilgileri kullanmak için dikkat etmek önemlidir.

Kur'ân'ın bütün âyetleri ile mucize olması, tehadinin kevnî âyetlerle gerçekleşmeyeceğini göstermektedir. Çünkü kevnî âyetler, Kur'ân'ın bütününe kapsamamaktadır. Oysa Kur'ân, sadece birkaç âyeti ile değil, tümüyle mucize olarak kabul edilmektedir.<sup>294</sup>

Bilimsel i'caz, karşı tarafa Kur'ân hakikatini ispat etmek için şaşırtıcı örnekler bağlamında kabul edilebilir. Aslında, bu i'caz türü, Kur'ân'ın her devirde her kesime hitap etmesi ile açıklanmaktadır. Yani nüzul döneminde belağat ilmi daha fazla yaygın olduğu için Kur'ân, dilsel bakış açısıyla incelenmiş ve bu yüzden bilimsel i'caz vechi, göz önünde fazla bulundurulmamıştır. Günümüzde ise bazı keşifler sonucunda Kur'ân yeniden ve farklı bakış açısıyla yorumlanmıştır.<sup>295</sup>

Kısacası, Kur'ân'da kevnî âyetler bulunmaktadır. Fakat Kur'ân'ın hedefi tabiat olaylarını incelemek, onları dile getirerek muhatabı şaşırtmak değildir. Kur'ân bir hidayet kitabıdır ve insanlara bunu yaşatmak için indirilmiştir. Kevnî âyetlerin Kur'ân'da dile getirilmesinin sebebi ise Kur'ân'ın Allah nezdinden geldiğini göstermek ve üzerinde düşünülerek bakıp ibret almaktır. Söz konusu âyetlerden alınan ibret ise sadece hidayete erişmek amacını taşımaktadır.<sup>296</sup>

<sup>293</sup> Fahreddin er-Râzî, *Meftihü'l-gayb*, XXV, 63.

<sup>294</sup> Ahmed Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsirü'l-ilmî*, s. 110–112; Hind Şelebi, *et-Tefsirü'l-ilmî*, s. 38–39; Ahmed Seyyid Muhammed Ammar, *Nazariyyetü'l-i'cazi'l-Kur'ânî ve eseruha fi'n-nakdi'l-Arabi'l-kadim*, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998, s. 115–116.

<sup>295</sup> Ahmed Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsirü'l-ilmî*, s. 106–108; Ahmed Seyyid Ammar, *Nazariyyetü'l-i'cazi'l-Kur'ânî* s. 113–114.

<sup>296</sup> ez-Zerkânî, *Menahilu'l-irfan*, II, 410–411.

## F. İ'CAZ YÖNLERİ ÜZERİNE GENEL DEĞERLENDİRME

İ'caz vecihleri konusundaki görüşlerin ortak noktası şudur: Kur'ân, hangi yönü ile olursa olsun bir benzerinin getirilemediği ve getirilemeyeceği bir kitaptır. İnsanlar ona benzer bir metin getiremezler. Çünkü onun benzerini getirmek için gereken bilgilere sahip olmamışlardır ve olmayacaklardır.

Bize göre her âyetin kendine münhasır mucizevî tarafı vardır. Örneğin, Mekkî âyetlerde gördüğümüz belağat ve fesahat örneklerini Medenî âyetlerde göremeyiz. Medenî âyetlerde gördüğümüz teşriî örneklere, toplumsal düzen ve siyaset konusundaki pasajlara da Mekkî âyetlerde rastlayamayız. Gaybdan haber verme, ilmî gerçekleri açıklama gibi olaylar da bütün Kur'ân'ı kapsamamaktadır. Bunların hepsi mucize olarak kabul edilebilir. Fakat Kur'ân'ın bütün olarak mucizeliği için yetersiz kalmaktadır. Çünkü bütün âyetler aynı fesahatte değil, her âyette tabiat olayları gibi ilmî gerçekler açıklanmamaktadır. Ama Kur'ân'ın bir bütün olarak telif tarzı, yani nazmı her insanı kendi bakış açısına göre şaşırtmaktadır. Kur'ân'ın nazmından herkes kendi seviyesine göre etkilenmektedir. Dilbilimciler belağat ve fesahat açısından, tabiat olayları, insanın yaratılışı üzerine araştırma yapanlar bu konuları ele alan âyetlerden, hukukçular teşriî âyetlerden, hiçbir alana yönelmeyen, ümmî insanlar ise Kur'ân'daki letafetten etkilenmektedirler. Dolayısıyla Kur'ân, bir bütün olarak, söz dizimi, cümle yapısı, konuları ele alış şekli ve onların değerlendirildiği bağlam açısından eşsiz bir kitaptır. Bu eşsizliğin tekrar edilemezliği, ise mahlukatın bu konudaki kudretinin yoksunluğunun göstergesidir. Fakat insanların Kur'ân'a nazire yapmasına gücünün yetmemesi, onların kudretinin çekilip alınmasına (sarfe) delalet etmez. Yani Kur'ân'a muaraza yapmak için gereken kudret ve ilim, insanda hiçbir zaman bulunmamıştır. Bu yüzden ne Kur'ân'ın nüzulünden önce ne de sonra kudretin veya bilginin çekilip alınması söz konusu olabilir.

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**KÂDÎ ABDULCEBBÂR'IN KUR'ÂN'A VE ONUN**  
**MUCİZELİĞİNE YAKLAŞIMI**

## I. KUR'ÂN'IN MAHİYETİ

İslam dünyasında kutsallık atfedilen Kur'ân, mucize olarak kabul edilmektedir. Peygamberler tarihinden bilindiği üzere Kur'ân dışında olan bütün mucizeler tabiat olayları ile ilgili olmuştur. Kur'ân, mahiyeti itibariyle farklı bir mucize tarzı olarak kendi üslubuyla meydan okumuştur. Mucizevî yönü bulunduğu için Kur'ân, doğal olarak nübüvvetine delil niteliğinde indirilmiştir. Fakat burada sorun teşkil eden şey, Kur'ân'ın mucize olmasının nasıl anlaşılacağı ve mahiyeti itibariyle nasıl bir kitap olduğudur. Kâdî Abdülcebâr, Kur'ân'ın hangi yönüyle mucize olduğunu ele almadan önce onun niteliğini ve mahiyetini tartışmış, mucize olmasını anlamının yollarını aramıştır.

### A. KUR'ÂN'IN MUCİZE OLDUĞUNU BİLMENİN YOLU

Kur'ân'ın mucize olması onu bilen her bir Müslüman tarafından kabul edilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olarak sunulmuştur. Bu konuya hem tarihî rivayetlerde hem de Kur'ân'ın içeriğinde değinilmiştir. Kur'ân'ın mucize olması, duyulduğu anda kabul edilirse taklidî bir bilgi ortaya çıkar ve fazla değere sahip olmaz. Bu yüzden Kur'ân'ın mucize olması, üstünkörü kabul edilmemelidir. O zaman bu bilgi nasıl elde edilir ve hangi yollardan Kur'ân'ın nübüvvetine delalet teşkil etmesi konusuna varılabilir?

Bilindiği üzere bilgi, elde edilmesi açısından iki türdür: zarurî bilgi ve mukteseb bilgi. Bu konuyu ayrıntılarıyla ele almak, konu dışına çıkmayı gerektirdiği için Kâdî Abdülcebâr'ın görüşlerinin kısaca ele alınması, üzerinde çalışılan soruna açıklık getirebilir. Ona göre zarurî, yani zorunlu bilgi, hiçbir çaba harcamadan elde edilen bilgidir. Burada çaba harcamaktan kasıt nazar, yani düşünmektir. Dolayısıyla zarurî bilginin tersi, yani düşünülerek elde edilen bilgi, mukteseb bilgidir. Zarurî bilgi, bazı özel haberlerin idrakı ve müşahadesi ile de elde edilebilir. Örneğin, yalan ve doğrunun ayırımı, yalanın, zulmün kötü olması hiçbir çaba harcanmadan, düşünceye sevk edilmeden anlaşıldığı için zarurî bilgidir.<sup>297</sup>

Bu düşünce doğrultusunda Kâdî Abdülcebâr, üsûlü'd-dinin zarurî bilgi ile elde edileceğini savunmaktadır. Ona göre üsûlü'd-dinin kısımları veya ona eklenen

<sup>297</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 63–68

şeyler kesbîdir. İster üsûlü'd-dinin delillendirilmesi olsun, isterse ona ek teşkil eden bilgiler olsun, bunlar mukteseb bilgilerdir. Bu açıdan bakıldığında nübüvvet zarurî bilgi ile anlaşılır. Çünkü peygamber olan kişi, ya müşahade ya da birilerinin haber vermesi ile diğer kişilerden seçilir. Haber ise muhakkak müşahade eden kişilerin doğruluğuna güvenerek kabul edilir.<sup>298</sup> Nübüvveti anlamak zarurî bilgi ile gerçekleşse de onu delillendirmek, onun şartlarını belirlemek fer'î bilgiler olduğu için iktisabî olabilir.

Peygamberlerin nübüvvetini ispat etmek için mucize gerekir. Çünkü mucize nübüvveteye delil teşkil etmektedir ve tek hedefi nübüvvetini iddia eden kişinin doğruluğunu ispat etmektedir. Mucize, hiçbir çaba harcanmadan anlaşıldığı için zarurî bilgi kısmına girer. Yani peygamberliğini iddia eden kişi, eğer harikulade bir eylemde bulunursa bu, insanlar tarafından düşünceye sevk edilmeden anlaşılır. Dolayısıyla zarurî bilgi olma ihtimali daha büyüktür. Mucizenin gerçekleştirilmesindeki hedef araştırılırsa, nübüvveteye delalet teşkil etmesi açısından mukteseb bilgi olarak algılanır ve fûrûî'd-dinin kapsamına girer. Kısacası, mucizenin mucize olması zarurî bilgi ile bilindiği halde, onun hedefi mukteseb bilgi ile anlaşılır. Hz. Muhammed'in nübüvveti diğerlerinin gibi olması hasebiyle onun mucizesi olan Kur'ân'ın da mucizeliği zarurî bilgi ile anlaşılmalıdır.<sup>299</sup> Yani Kur'ân'ın mucize olması, ya nazil olduğu dönemdeki kişiler tarafından müşahade yolu ile ya da onların, kendilerinden sonraki insanlara anlatması, haber vermesi yolu ile bilinir. Bu ise zarurî bilgi bağlamında ele alınmaktadır.

Zarurî ve kesbî bilgi hakkında yukarıdaki düşünceye karşılık şöyle bir itiraz bulunmaktadır: Kur'ân'ın bazı yerlerinin hazfı, farklı kıraatlerin bulunması, Kur'ân toplanırken âyetler ve sureler konusundaki ihtilaflar hakkında bir çok rivayetlerin bulunması, onun mucizeviliğinin zarurî bilgi ile bilinmesine engel teşkil edebilir. Çünkü Kur'ân âyetleri konusunda herkes aynı fikirde olmadığı için mucize, zorunlu olarak anlaşılmaz. Zorunlu bilginin ise herkes tarafından eşit bir şekilde anlaşılması gerekir. Bu yüzden Kur'ân'ın mucize olmasını bilmek zarurete dayanamaz.

<sup>298</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 143.

<sup>299</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 152; Kur'ân, üsûli'd-dine, özellikle de tevhid ve adalet prensibine delalet teşkil edemez. Sadece onları anlamaya sevk edebilir. Bu konuda geniş bilgi için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 1-5.



Fakat Kâdî Abdülcebbâr, böyle düşünmemektedir. Ona göre haberle bilinen bilgi ile müşahede edilerek elde edilen bilgi arasında zarurî bilgi olmaları açısından fark yoktur. Bir bilginin tafsilatında ihtilaf olduğu gibi Kur'ân hakkındaki haberlerde de ihtilaf olabilir. Eğer bir haber üzerine icma varsa burada iki vecih ortaya çıkabilir: ya ayrıntılı haber ola bilir ki, burada zorunluluk söz konusu değildir. Ya da zarurî bilgidir ki, bunda daha az ihtilaf olabilir. Haber verenlerin biri diğerini inkar edebilir. Bu, bilginin zorunlu olmasına engel teşkil etmez.

Kur'ân metninin ihtilafı olması konusundaki rivayetlere gelince, bunlardan kasıt i'rab veya harfler olabilir. Çünkü Arapçanın yazı kültürü tam oturmadığı için zamanla bazı değişiklikler yapılmıştır. Kur'ân'ı tanıyan herkes i'cazın ortaya çıktığı yerde değişikliğin söz konusu olamayacağını bilir. Kur'ân'ın i'cazını etkileyenler dışındaki değişiklikler, onun, Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil teşkil etmesi konusundaki tespitine engel değildir. Her kes Kur'ân'ın nasıl bir araya getirildiğini bilir ve bu konuda icma vardır. Bu, her kesin müşahadesiyle haber verilen bir bilgidir. Bilgide ittifak edenlerin arasında delil ve haber olan ilmin elde edilme yolları konusunda ihtilaf olabilir. Bu yüzden Kur'ân'ın toplanması hakkındaki bilgiler ihtilafı olsa da kimse onun ihtilaf içerdiğini iddia etmediği için tevatürün sabit olması söz konusudur. Ayrıca Kur'ân metni sürekli Hz. Peygamber'in ve en yakın sahabilerin kontrolünde olduğu için en ufak bir değişiklik bile fark edilmeyecek değildi. Bazı ihtilafların caiz görülmesi ise Kur'ân'ın tevatürle sabit olduğunun zorunlu olarak bilinmesi sebebiyledir.<sup>300</sup>

Kur'ân'ın farklı kıraatlerle okunup ses ve harf değişimine uğraması âyetin veya surenin değişmesi, dolayısıyla bir metni her kesin aynı şekilde kabullenmediği anlamına gelmez. Nitekim bir beytin veya kasidenin bir harfi konusunda şüphe edilirse tamamından şüphe edilmediği gibi Kur'ân için de bu söz konusu değildir. Bu durum, bir cismin mekanını değişmesine benzer. Eğer bir cisim bir mekandan alınıp da yakınındaki mekana konulursa cismin hali değişmez, sadece hareket söz konusu olabilir.<sup>301</sup> Kıraatler için de aynı şey geçerlidir. Anlam değişmediği sürece Kur'ân'ın farklı kıraatlerde okunması, metnin değişmesi ve i'cazının bozulması anlamına

<sup>300</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 155–157; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye ve'l-emel*, 1985, s. 121–122.

<sup>301</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 163–164.

gelmez.<sup>302</sup> Dolayısıyla Kur'ân'ın i'cazı konusunda ihtilaf olmadığı ve onu anlayan her kesin i'cazını delil getirmeden kabul ettiği için zorunlu bilgi söz konusudur.

Kâdî Abdülcebâr'ın, Kur'ân'ın mucize olmasını zorunlu bilgi niteliğinde kabul etmesi ve bunun üzerinde özenle durması dikkat çekicidir. Nazil olduğu dönemde Araplar tarafından Kur'ân'ın i'cazının gelenek aracılığıyla anlaşılması, zorunlu bilgi ile ilişkilendirilmiştir. Yani gelenek, zorunlu bilginin kaynaklarından biri olarak değerlendirilmiştir.<sup>303</sup> Bu yüzden Kur'ân'ın mucize olmasını bilmek, hiçbir delil ve düşünce talep etmediği için zorunlu bilgi ile mümkündür. Kâdî Abdülcebâr'ın zorunlu bilgi anlayışına ve bu konuda çizdiği teorik çerçeveye bakılırsa söz konusu görüş desteklenebilir. Fakat öncelikle tartışılması gereken konu zarurî bilgi ve ona ulaşma yollarıdır. Çünkü bu konuda farklı bir sistematik yapılırsa, Kur'ân'ın zarurî bilgi ile anlaşılması düşünülmaz olabilir.

Kur'ân'ın mucize olmasını zorunlu olarak bilmek hangi açıdan önemli olabilir? Aslında bu soru, bütün mucizelerin geliş şekli ve onlara verilen tepki bağlamında değerlendirilmelidir. Mucize, karşı tarafı aciz bırakmış ve nübüvete delil teşkil etmiştir. Bu yüzden mucizenin, araştırılmadan ve hiçbir düşünce sarf edilmeden herkesin anlayabileceği, kolayca kabul edeceği bir nitelikte olması gerekmiştir. Kur'ân da bir mucize olarak delil olması açısından diğer mucizelerin niteliğini taşımaktadır. Yani eğer insan zorunlu olarak Kur'ân'ın mahiyetini anlar ve bilirse Kur'ân'ın mucizevî yönü anlaşılabilir olur. Nitekim diğer mucizelerin harikuladeliği zorunlu olarak bilinmiş, mucizeliği kabul edilmiş ve onlara iman edilmiştir. Mucizeleri sihirden, büyüden ve kerametten ayıran şey ise nübüvete çağrısını desteklemek ve bu çağrıyı yapan kişinin, Allah'ın koyduğu kurallara uygun davranmasıdır. Kur'ân'ın doğaüstü bir güç tarafından gönderilmesi, onun üslubunun ve anlatış tarzının geleneksel olarak zorunlu bilgi olması açısından bilinebilir. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebâr, Kur'ân'ı, diğer mucizelerle aynı nitelikte değerlendirmiş ve özellikle de nübüvete delaletini ön planda tutmuştur.

---

<sup>302</sup> Dikkat edilirse günümüzde Kur'ân, Asım kıraati üzerine yoğunlaşarak öğrenilir ve tebliğ edilir ki, bu da tek bir kıraat şekline önem verildiğini göstermektedir.

<sup>303</sup> Mehri Hasan Ebû Sa'de, *İtticahatü'l-akli fî müşkileti'l-ma'rife inde'l-Mu'tezile*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1993, s. 143.

## B. HALKU'L-KUR'ÂN TEORİSİ

Mu'tezile sistemi çerçevesinde halku'l-Kur'ân düşüncesi büyük önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olan Kuran'ın yaratılıp yaratılmadığı tartışması i'cazu'l-Kur'ân görüşüne temel teşkil etmektedir. Bu yüzden Kur'ân'ın mucizeliğini araştırmadan önce mahiyet itibariyle nasıl bir özelliğe sahip olduğunu bilmek gerekir. İ'cazu'l-Kur'ân'a temel teşkil etmesi açısından halku'l-Kur'ân teorisini araştırmanın hedefi, söz konusu görüş hakkında uzun tartışmaların ele alınıp değerlendirilmesi değil, Allah kelamının mahiyetini Mu'tezilî bakış açısıyla açıklamaktır. Bu konudaki görüşleri Kâdî Abdülcebâr temel alınarak incelenecektir.<sup>304</sup>

### 1. HALKU'L-KUR'ÂN TEORİSİ VE BU TEORİYİ OLUŞTURAN ETKENLER

Etimolojik olarak “halk” kelimesi farklı anlamlar içermektedir. Genelde, “yaratmak”, “yoktan var etmek” ve “tasarlamak” olarak bilinen “h-l-k” fiili “

”<sup>305</sup> ifadesinde yalan söylemek, uydurmak anlamında kullanılmaktadır.<sup>306</sup> Kâdî Abdülcebâr, “h-l-k” fiilinin “irâde”, “fikir” anlamlarının bulunduğunu belirterek,<sup>307</sup> takdir etmek, planlamak, ölçüp biçmek anlamlarına üstünlük vermiştir.<sup>308</sup> Yaratma (halk) fiiliyle ilgili düşüncelerini takdir etmek ( ) anlamı üzerine yoğunlaştıran Kâdî Abdülcebâr, birçok teoride ve yorum gerektiren durumlarda aynı çerçevede değerlendirme yapmıştır.

Bu konuda öncelikle söylenmesi gereken şey, Kadî Abdülcebâr'ın “haleka” fiilini Allah'la birlikte insanlara da atfetmesidir. Buna delil olarak o, Kur'ân'da Hz. İsa'nın çamurdan kuş yaptığı konusundaki âyette<sup>309</sup> geçen ifadeyi kullanmıştır. İslâm dünyasında “haleka” fiili genelde insanlara has kılınmaz, sadece

<sup>304</sup> Halku'l-Kur'ân konusunda geniş bilgi için bkz: Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 271–326.

<sup>305</sup> el-Ankebût 29/17

<sup>306</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “h l k” md.

<sup>307</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 548.

<sup>308</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 208

<sup>309</sup> Âl-i İmrân 3/49; Mâide 5/110; Mu'minûn 23/14.

Allah'a özgü kılınır. Çünkü "haleka" fiili yoktan var etmek anlamını içerir. Bu ise kulların kudreti dışında bir şeydir. Hz. İsa'ya atfedilen yaratma fiili mevcut bir maddeden belli bir şekil meydana getirmek anlamında değerlendirilmiştir. İkinci anlama gelince, bunun da kendilerine yaratıcılık nispet edilenler içinde yegâne gerçek yaratıcı anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>310</sup> Dolayısıyla "halk" sadece Allah'a özgü olmayıp insanların da yapabilecekleri bir eylem olduğu için yoktan var etme değil, biçimlendirme, şekil verme anlamında kullanılmaktadır.

Bazı ayetlerde Allah'tan başka yaratıcının olmadığı vurgulansa da Kâdî Abdülcebbar'a göre bunlar farklı yorumlanmalıdır. Örneğin, "*Ey insanlar! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Allah'tan başka size göklerden ve yerden rızık veren bir yaratıcı var mı? O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O hâlde nasıl oluyor da haktan döndürülüyorsunuz?*"<sup>311</sup> ayetindeki yaratma fiili bağlam olarak "rızkı verici" anlamını taşımaktadır.<sup>312</sup> Diğer, "*Şu hâlde yaratan, yaratamayan gibi olur mu? Artık siz düşünmez misiniz?*"<sup>313</sup> ayetinde ise sadece Allah'ın yaratıcı olduğu değil, yarattığı için sadece Allah'a ibadet edilmesi söz konusudur.<sup>314</sup> Bu örneklerden görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebbar "halk" kavramını "takdir etme", "biçimlendirme" olarak tanımlamış ve ayetler bağlamında yaratma fiilinin kulları da kapsadığını vurgulamıştır. Çünkü eğer böyle olmasaydı " " ifadesi kullanılmazdı. Dolayısıyla bu ayetteki "haleka" kelimesinin "takdir etmek", "kurgulamak" anlamını içermesi Kâdî Abdülcebbar için önemli delil teşkil etmiştir.<sup>315</sup>

Aslında Kâdî Abdülcebbar'ın "halk" kavramı üzerinde önemle durmasının sebebi Mu'tezile'nin kul fiilleri düşüncesini desteklemek olabilir. Çünkü Allah'ın her şeyi yaratması<sup>316</sup> kapsamına kul fiilleri de girebilir. Fakat Kâdî Abdülcebbar, söz konusu ifadedeki "haleka" kelimesinin "yaratma" anlamında olmasının

<sup>310</sup> Bekir Topaloğlu, "*Hâlik*", DİA, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, XV, 303–304.

<sup>311</sup> Fâtır 35/3

<sup>312</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 210; Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, II, 571.

<sup>313</sup> Nahl 16/17

<sup>314</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 211; Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, II, 435–436.

<sup>315</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 213.

<sup>316</sup> el-Enam 6/102; el-Furkan 25/2.

gerekmediğini, bu kelimenin fiil olmadan takdir etmek, tasarlamak, ölçüp biçmek, fiillerin durumunu açıklamak olarak daha çok kabul gördüğünü belirtmiştir.<sup>317</sup>

“Halk” kavramı, Kâdî Abdülcebâr’ın düşünce sisteminde takdir etmek, biçimlendirmek olarak kabul gördüğü için Kur’ân açısından da aynı anlamın verilmesi gerekir. Yani Allah, Kur’ân’ı yarattı demek, onu biçimlendirdi, takdir etti, ölçüp biçerek ortaya koydu demektir. Fakat burada her hangi bir aletle yapmanın söz konusu olmadığı, yoktan yaratma olarak düşünülmesi gerektiği dikkate alınmalıdır.

Halku’l-Kur’ân teorisinin ortaya atılmasına gelince, bu, daha çok Mu’tezile’nin ortaya çıkışı ile aynı tarihe rastlamaktadır. Meşhur görüş üzerine Yuhanna ed-Dimeşkî isimli papazın, Kur’ân’da Hz İsa’nın Allah’ın kelimesi olması ifadesinden<sup>318</sup> yola çıkarak Kur’ân’ın yaratılıp yaratılmadığı sorusu üzerine başlayan tartışmanın sonucu olarak meydana gelen halku’l-Kur’ân düşüncesinin Ca’d b. Dirhem (ö. 118/736) tarafından savunulduğu iddia edilmektedir.<sup>319</sup> Daha sonra bu görüş Cehm b. Safvan tarafından benimsenip Cehmiye’ye temel teşkil etmiştir.<sup>320</sup>

Halku’l-Kur’ân düşüncesinin Hristiyan kaynaklı olması görüşünün yanı sıra Yahudî kaynaklı olduğu iddiası da mevcuttur. Şöyle ki, Ca’d b. Dirhem’in Yahudi Lebid b. A’sam’dan etkilenerek bu düşünceyi savunduğu ihtimalinden söz edilir.<sup>321</sup>

Farklı bir görüşe göre Abbasîler döneminde Grek felsefesinin tercümelemleri İslam bilginlerini ciddi şekilde etkilemiş ve bu eserler içerisinde logos-kelam hakkındaki görüşlerden esinlenerek söz konusu tartışma ortaya atılmıştır.<sup>322</sup>

Fakat halku’l-Kur’ân düşüncesinin meydana çıkması ve gelişmesinde iç etkenlerin rolü yadırganmayacak derecededir. Sosyal-siyasal çalkantılar, düşünce

<sup>317</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, I, 252–254, II, 528.

<sup>318</sup> en-Nisa 4/171.

<sup>319</sup> Montgomery Watt, *İslam düşüncesinin teşekkül devri* (çev: Ethem Ruhi Fırlalı), Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 308; Yusuf Şevkî Yavuz, “*Halku’l-Kur’ân*”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, XV, 371.

<sup>320</sup> Darimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd, *Red ale’l-Cehmiyye, Akâidü’s-selef* içinde, nşr: Ali Sami Neşşar, İskenderiye: Münşeatü’l-Maârif, 1971, 259.

<sup>321</sup> Kamil Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 167–169.

<sup>322</sup> Yusuf Şevkî Yavuz, “*a.g.m.*”, s. 371.

özgürlüğü, ilahî sıfatlarla ilgili tartışmaların da buna yol açmış olması mümkündür.<sup>323</sup>

İster dış etken olsun isterse iç etkenler şu bir gerçek ki Mu'tezile'nin ortaya çıkmasında ve farklı bir cereyan olarak kendini göstermesinde halku'l-Kur'ân düşüncesinin büyük önemi vardır. Çok önemli İslamî bir ekol bu düşünce ile tanınmış ve tarihte silinmez izler bırakmıştır.

## 2. KUR'ÂN'IN YARATILMIŞLIĞI İÇİN GETİRİLEN DELİLLER

Kur'ân, Allah kelamı olduğu için doğal olarak tartışmalar kelamın kavramsal çerçevesi üzerinden yürütülmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın mahluk olduğunu ispat etmek için kelamın mahiyetinin anlaşılması gerekir.

### a) Kelamın Mahiyeti Ve Halku'l-Kur'ân

Kâdî Abdülcebbar'a göre kelam, düzenli harf birleşmesinden ve kesik seslerden oluşmaktadır. Kelamın müfid olması, yani bir anlam ifade etmesi şarttır. Aksi takdirde harf yığınının başka bir şey olmaz.<sup>324</sup> Ayrıca yazı, kelamın hakikati değildir. Çünkü yazıda harflerin şekilleri üzerinde uzlaşma sadece okunabilir. Muradı ifade etmesine gelince, bu sadece yazı ile değil, hareketler, yürüyüş ve adımlarla da mümkündür.<sup>325</sup> Yani muradı anlatmak için yazı ile herhangi bir el-kol hareketi arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla yazıda ses bulunmadığı için kelamın tanımına uygun düşmemektedir. Kelam, ses olarak kalpteki mana değil, işitme özelliği olan bir manadır.<sup>326</sup>

Kelam ses olunca süreklilik içermediği için algılanan araz olmasının yanı sıra bir mahalde bulunma özelliğine sahiptir. Cümleye hülul etmesi zorunlu değildir. Yani kelamın sestem ibaret olması, sürekli olarak bir yerde kalmamasını, söyledikten sonra kaybolmasını gerektirir. Fakat kelamın bir mahalden çıkması, onun mekanının bulunduğu işaret eder. Bütün bu özellikleri ihtiva ettiği için kelamın sıfat olarak

<sup>323</sup> Kamil Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 129-148.

<sup>324</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 6-7; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 528.

<sup>325</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 529-530; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, (thk: Ömer es-Seyyid Azmi), Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, t.y., s. 329-330.

<sup>326</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 7.

ortaya çıkması doğru olmaz. Bu yüzden işleyenle birlikte bulunup fiil niteliğini taşıyarak fiili yapanla vasıflanmış, fiil sahibini mütekellim kılmıştır.<sup>327</sup>

Kelamın tanımı ve mahiyeti konusundaki görüşlere bakılırsa, Kur'ân'ın yaratılması düşüncesi için bir altyapı teşkil ettiği görülecektir. Sanki Kâdî Abdülcebbâr, önceden bir çerçeve çizmiş, düşüncelerini bu çerçeve sınırında sistemleştirdikten sonra halku'l-Kur'ân teorisini aynı görüşlere bağlı olarak delillendirmiştir. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerine göre kelam, doğası itibariyle yaratılmıştır. Özellikle, kelamın ses ve harflerden oluşması düşüncesi, bunu desteklemektedir. Eğer kelam, kesik seslerden, iki veya daha çok harfin birleşmesinden oluşmuşsa, parçalardan oluşmuş demektir. Parçalardan oluşan varlıklar, hâdis olduğu gibi kelam da bu kapsama girmekte ve yaratılmış olmaktadır.<sup>328</sup> Bu ise kelimullah ile insan kelamı arasında farkın olmadığını göstermektedir ki Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşü de bu yöndedir. Ona göre, Allah'ın kelamı bizim kelimamıza benzemezse, o zaman anlaşılmayan bir şey ortaya çıkar. Kelam, bizim duyduğumuz ve bildiğimiz bir şeydir. Başka bir kelam söz konusu olamaz. Eğer olursa, Allah için bilinenden başka bir renk ve başka şeyler veya Allah kelamının anlamına muhalif, bilinmeyen farklı kadim anlamların bulunması caiz olur. Dolayısıyla Allah'ın kelamını anlamamız için bizim kelimamıza benzemesi gereklidir ki bu da kelamın kadim olmadığını gösterir. Çünkü birbirine benzeyen iki şeyin kadîm veya hâdis olması konusunda farklılık düşünülemez.<sup>329</sup> Diğer taraftan Allah'ın kelamı, bizim kelimamızla aynı niteliği taşıyacak olsa da, Allah'ın kendisi veya bir parçası olamaz ve yaratılmış olur.<sup>330</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'a göre kelamın ses ve harflerden oluşmasının yanı sıra belli bir nizamın da olması gereklidir. Kelamın bir nizam içerisinde olması ise onun yaratıldığını gösterir. Çünkü harfler belli bir nizamda olursa bir birilerini izlemek zorunda olup biri diğerinden önce veya sonra gelmektedir. Bu ise kadîm olan bir şey için söz konusu olamaz. Kur'ân da harflerden oluştuğu için parçalar

<sup>327</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 5.

<sup>328</sup> Şamil Öçal, “*Kelamullahın çift doğası: Kelam-ı lafzî ve kelam-ı nefsi*”, İslamiyat der., c. 2, sayı 1, 1999, s. 69.

<sup>329</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 550.

<sup>330</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 121.

halinde olup bir kısmı diğer kısmından önce veya sonra gelmektedir. Bu özelliğe sahip olması sebebiyle yaratılmışlık vasfını taşımaktadır.<sup>331</sup>

Bu düşünceye göre Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın kelamının bizim kelamımız dışında bir kelim olmadığını ve tecrübe edilmemiş, görülmemiş bir kelamın bulunmadığını iddia etmektedir.<sup>332</sup> Ona göre böyle olmazsa bizim için kelamın bir anlamı olmaz. Çünkü kadim kelim bizim anlayacağımız bir şey olmadığından bir faydası dokunmaz ki bu da Allah kelamının gereksiz yere varlığını gösterebilir.

Kâdî Abdülcebâr, Allah kelamını, gaibi şahitle kıyaslama yöntemi ile açıkladığı için bu sonuca varmıştır. Allah kelamı hakkında şahid olunan dünyada bilinen kelim konusunda bilgi edinmeden konuşulamaz.<sup>333</sup> Çünkü gaib hakkında sadece şahid yoluyla bilgi edinilebilir. Bu yöntem Kur'an'da da bazı şeylerin sembollerle anlatımında kullanılmıştır. Eğer bir şey hakkında tasavvur oluşmamışsa ona isim takılmaz. Müsemmadan elde edilen anlam, onun isminden dolayı değil, mahiyeti ile ilgilidir. Bu yüzden kelim hakkında bir bilgimizin olması gerekir ki ona bir isim verilebilsin.<sup>334</sup> Şahidde bildiğimiz kelamın, yani beşerî kelamın belli bir nizama uyan ses ve harflerden oluşması, Allah kelamı için aynı düşünceyi gerektirir. Kelamın tanımına göre şahid aleminde kelamın nefiste kaim olmasının imkansızlığı<sup>335</sup> Allah kelamı konusunda da geçerli olup onun yaratıldığı anlamına gelmiştir.

Eğer kelim tek bir mana ile nefiste kaim olursa emir, nehiy, haber içermesi imkansız olur ve beşere faydası dokunmaz. Beşer, Allah kelamının muhatabı olduğu için anlam ifade etmemesi sebebiyle abesle iştil edilmiş olur ki Allah bundan münezzehtir. Eğer Allah'ın kelamı tek bir mana ile hem emir ve nehiy, hem haberi içerirse cinsi değişmiş olur ki bu da yanlış bir fikir olur. Çünkü tek bir kelamın farklı sıygaları içermesi imkansızdır.<sup>336</sup>

<sup>331</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 86; Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 531.

<sup>332</sup> Kamil Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 303.

<sup>333</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 5.

<sup>334</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît*, s. 306.

<sup>335</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 71.

<sup>336</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 101–104.



Kâdî Abdülcebbâr, beşer kelamı ile Allah kelamını mahiyet olarak ayırmadığı<sup>337</sup> için her ikisinin fiil olduğunu kabul etmiştir. Bu düşünce, kelamın yaratılması görüşüne önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre hareketin fiil olması ile kelamın fiil olması arasında hiçbir fark yoktur. Hareket, failin fiil ve kudretine delalet ettiği gibi kelam da mütakellimin fiil ve kudretini göstermektedir. Birinin mütakellim olduğunu ispat etmenin tek yolu onun kelam fiili işlemesi ile olur. Eğer nefste olması düşüncesi mevcut olursa kelamın faydası olmaz. Dolayısıyla fiil olarak dışarıya yansımaları gerekir ki failin mütakellim olduğu bilinsin. Örneğin, birinin iyi bir fiil işlemesi gerekir ki onun iyi olduğu anlaşılabilir. Kelam da böyledir.<sup>338</sup> Yani kelamla mütakellim arasındaki durum, sıfat-mevsuf değil, fiil fail ilişkisidir.<sup>339</sup> Dolayısıyla kelam fiil olunca kadim olması imkansız olur. Çünkü bir fiil nasıl sahibi tarafından yaratılıyorsa, kelam da fiil olduğu için fail, yani mütakellim tarafından yaratılmıştır.<sup>340</sup>

Kelamın fiil oluşu, kendiliğinden onun mahallinin bulunmasını gerektirir. Çünkü fiil olarak kelamı var eden mütakellimdir. Bir yere hülul eden şey ise yaratılma özelliğine sahiptir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre idrak olunan her şeyin bir mahallinin bulunması ve kelamın da idrak olunan bir şey olması, mahalli olmadan onun mevcudluğunun imkansızlığını gösterir. Dolayısıyla varlığı muhdes olan bir şeye, yani mahalle muhtac olan kelam, muhdestir.<sup>341</sup> Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın önce levh-i mahfuz'da yazıldığını belirtip<sup>342</sup> mahallinin bulunduğunu savunmuştur.

Halku'l-Kur'ân teorisinin ispatı için getirilen bütün delillere bakılırsa, Kâdî Abdülcebbâr, bu düşünceyi savunmak için belli bir çerçeve çizmiştir. Daha sonra bu çerçeve bağlamında görüşlerini, onlara karşı konulmayacak şekilde açıklamıştır. Söz konusu çerçeveye dikkat edilirse beşer kelamıyla Allah kelamını mahiyet itibarıyla aynı seviyede değerlendirdiği için Kur'ân'ın mahluk oluşunun zamansallık açısından ele alındığı görülecektir. Kelamın harf ve seslerden oluşması, bu harflerin belli bir

<sup>337</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 550.

<sup>338</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 181.

<sup>339</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 58; Kamil Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 301.

<sup>340</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 552.

<sup>341</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 24; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 536.

<sup>342</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 201.

nizam içerisinde bulunması, aksi takdirde bir anlamının, yani faydasının olmaması açısından önem taşımaktadır.

### **b) Kelam Mahiyeti Dışındaki Durumlar**

Halku'l-Kur'ân teorisi sadece kelam-lafız anlayışı üzerinde değil, başka görüşlerle de desteklenmiştir. Bu açıdan bakıldığında Kâdî Abdülcebâr'ın, konuyu iman bağlamında ele aldığı görülecektir. Ona göre eğer Kur'ân yaratılmış olmayıp Allah'ın kelamı kadim olursa başka bir kadimin, dolayısıyla başka tanrının ortaya çıkması durumu söz konusu olur. Teaddüd-i kudemâ endişesi taşıyan bu görüşe göre halku'l-Kur'ân teorisine karşı çıkmak iman açısından eksikliğe yol açabilir.<sup>343</sup> İşte bu düşünce üzerine tarihte İslam alimleri arasında tartışmalar yaşanmış ve İslam dünyasında üzücü olaylar patlak vermiştir.

Kâdî Abdülcebâr, Kur'ân'ın içeriğinin de halku'l-Kur'ân görüşüne delil teşkil ettiğini belirtmiştir. Kur'ân'ın içeriğindeki konuların geçmişteki olayları kapsamaması bunu göstermektedir. Allah'ın kelamı ezeli olursa gelecek değil, geçmiş zaman kipinin kullanılması Allah açısından doğru bulunmamaktadır. Örneğin, “*Biz Nuh'u kavmine gönderdik*”<sup>344</sup> âyetine bakılırsa kelamın ezeliyeti açısından düşünüldüğünde, olay gerçekleşmediği için Allah'a yalan isnad edilmiş olur. Halbuki, Allah, olmayan bir şeyi haber vermekten münezzehtir.<sup>345</sup> Dolayısıyla halku'l-Kur'ân teorisinde tartışmanın hareket noktası, kelamın zaman kavramı ile paralel kullanılmasıdır.

### **3. İ'CAZU'L-KUR'ÂN İLE HALKU'L-KUR'ÂN TEORİSİ ARASINDAKİ İLİŞKİ**

Kur'ân'ın mahiyeti konusundaki düşünce ve araştırmalar daha çok mucize olmasını ispat etmek gayretiyle ortaya çıkmıştır. Halku'l-Kur'ân teorisinin ortaya atılmasının sebebi, Kur'ân'ı Müslüman olmayanlara karşı savunmak olabilir. Fakat bu teorinin, Kur'ân i'cazı açısından tutarlı olmadığını düşünen bilim adamları, farklı bir yöntem izlemişlerdir. Mu'tezile karşıtı olan düşünürlere göre halku'l-Kur'ân

<sup>343</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VII, 218; Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 546.

<sup>344</sup> Nuh 71/1

<sup>345</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VII, 78; Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 554.

teorisi i'cazı desteklememekte, bilakis Kur'ân'ın mucize olmasını engellemektedir. Çünkü Mu'tezile düşüncesine göre Kur'ân, yere inmeden önce Levh-i Mahfuz'da yaratılmıştır. Oysa nübüvvet iddiası esnasında yaratılması gerekir. Aksi taktirde yere indirilmeden önce yaratılması hakkında kulların bilgisinin olmaması hasebiyle nübüvvete delalet edemez. Nitekim ölünün diriltilmesi, asanın yılanı çevrilmesi gibi mucizeler nübüvvet iddiası esnasında ortaya çıkmıştır. Kur'ân için de aynı şeyin geçerli olması gerekir. Çünkü fiil fail ilişkisinde failin ihtiyacı önemlidir.<sup>346</sup> Yani fiil, failin ihtiyacı doğrultusunda ortaya çıkar. Kur'ân'ın ihtiyaç doğrultusunda inmesi veya yaratılması gerekirken çok önceden semaya indirildiğinde yaratılmıştır. Burada iki seçenek kendini göstermektedir. Ya Kur'ân semaya indirilirken mucize vasfından yoksun sayılabilir ki bu, Kur'ân'ın mahiyetine terstir. Ya da nübüvvet iddiası esnasında yaratılır ki bu da Mu'tezile'nin görüşü ile bağdaşmamaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın hâdis olmasının zamansallık açısından nübüvvete delil teşkil etme konusunda engel olmadığını belirtmiştir. Ona göre bu konuda muteber olan nübüvvet iddiası esnasında nübüvvet doğru olmazsa iddianın ortaya çıkmaması gerekir. Eğer nübüvvet vasfiyle ortaya çıkmışsa ona delalet etmesi gerekir. Nitekim delil olması açısından diğer mucizeler için geçerli olan kurallar Kur'ân konusunda da kaimdir. Bütün mucizelerin delil olması, delalet etmelerinin yolu konusunda ihtilafın olmamasını gerektirir. Böyle olmazsa mucizelerle istidlal etmek doğru olmaz. Nitekim muhdes (mucize-Kur'ân) failine (Allah'a) delalet eder ve onun vukuu kendi durumu doğrultusunda muteber kılınır. Muhdesin cinsi ve durumu konusunda ihtilaf olabilir. Fakat bir şeyi göstermesi veya bir ihtiyacı karşılaması gerekir. Nübüvvet iddiasının, davet esnasında ortaya çıktığı biliniyorsa vechi olmasa bile nübüvvet doğru olmadığı veya delalet etmediği taktirde iddia da geçersiz olur. Bu iddianın durumunun, yani nasıl gerçekleştiğinin ihtilafı olması, nübüvvetin sıhhatini etkilemez.<sup>347</sup>

Ayrıca eğer ilim ortaya çıkmakla muteber olursa şahidde, yani görsel dünyamızda da aynı şeyin olması gerekir. O zaman önceden bilindiği için şiir ve hitap, söz sahibine delalet etmez ki bu da fiilin, failin durumuna delalet etmesi

<sup>346</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 168.

<sup>347</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 169.

konusunda cehalet kapısını açar. Yani eskiden yapılan şeylerin söylenen sözlerin kime ait olduğu bilinmez. Bu yüzden ölünün diriltilmesinin muhakkak Allah tarafından yapılması sabit olurken nübüvveti iddia eden kişi tarafından yapılması daha çok kesinlik kazanır.

Bu durum, Kur'ân'ın zuhuru için de geçerlidir. Müfekkîr, onun başlangıç olduğunu veya haliyle başladığını bilmese de delalet etmesi gerekir. Dağların nakli nasıl Allah'ın kudreti olup zamanında gerçekleşmişse Kur'ân'ın durumu da öyledir. Biri nasıl Allah'ın fiiliyse öbürü de aynı niteliktedir. Dolayısıyla fiili başlatan faille fiil arasındaki ilişkiye delalet eder. Failin fiile kadir olmasına delalet etmesi, fiille istidlal yapılacağını sahil kılar. Bu, fiilin faille ilişkisinin bilindiği anda oluşur.<sup>348</sup> Yani Kur'ân'ın nasıl inmesi, hangi durumda olması, onun nübüvveti delalet etmesine engel değildir. Mucize ile istidlal etmek, nübüvvet iddiası ile aynı zamana rastlamayabilir. Önemli olan fiilin, yani mucizenin başlangıcının kime dayanmasıdır.

Ölünün diriltilmesine gelince, Kur'ân'ın durumu ile söz konusu olay arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Şöyle ki, ölüye verilen hayatın önceki hayat ile aynı olup olmadığı tartışılabilmesine rağmen bu olay, mucize olarak nübüvveti delil teşkil eder. Bu yüzden ölünün diriltilmesi fiilinin yaratılması yenilenmiş mi, yoksa kendisinde mi mevcuttu diye tartışmak olayın delalet etmesine engel teşkil edemez. Kur'ân'ın durumu aynı olayla karşılaştırılırsa farklı bir şeyin ortaya çıkmadığı görülecektir. Yani “Kur'ân, Hz. Peygamber getirirken yaratıldı, önceden yoktu” düşüncesi ile “daha önce ortaya çıkmış ve sonra görülmedik şekilde zuhur etmiştir” görüşü arasında fark yoktur. Burada bilinmesi gereken tek şey, Kur'ân, iddia esnasında indiğinde alışılmış durumlardan farklıydı, yani olağanüstüydü.<sup>349</sup> Kısacası, Kur'ân'ın önceden yaratılması ve sonradan Hz. Peygamber'e bir şekilde zuhur etmesi, onunla istidlalinin doğruluğunu etkilemez.<sup>350</sup>

Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamasına dikkat edilirse, onu düşündüren tek şeyin nübüvvetin delaleti olduğu görülecektir. Kur'ân'ın inmesi ve muhtevası, mucizedir ve nübüvvetin delilidir. Ne zaman yaratıldığının veya nasıl ortaya çıktığının ihtilafı

<sup>348</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 170.

<sup>349</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 171.

<sup>350</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 173.

olması önemli değildir. Zaten nübüvvet iddiasının tutarlılığı gereği mucizenin tespit edilmesi yeterlidir ki, bu konuda ihtilaf yoktur. İster yeryüzüne indiği zaman olsun, isterse de Levh-i Mahfuz'a kaydedildiği dönem olsun Kur'ân'ın hudûsu hiçbir vecihle onu mucize olmaktan çıkarmamaktadır.

Kur'ân'ın yaratıldığını kabul etmeyen kesimin gerekçesi mucizenin gerçekleşmemesi endişesidir. Çünkü onlara göre Kur'ân yaratılmış olursa kulun kullandığı kelamın aynısı olur ve benzerini getirme ihtimali doğar. O zaman Kur'ân'ın mucize olmaması gerekir. Oysa Kur'ân'da benzerinin getirilemeyeceği vurgulanmıştır.<sup>351</sup> Dolayısıyla Kur'ân'ı mucize yapan onun hadis değil, kadim olmasıdır. Eğer kadim olursa benzeri getirilemez ve mucizelik özelliği kazanır.<sup>352</sup>

Kâdî Abdülcebâr ise bu görüşün tam tersini savunmaktadır. Ona göre kelam kadim olursa Kur'ân'ın mucize olması imkansızlaşır. Çünkü o zaman Allah, kadim bir şeyin benzerini getiremez ve bu yüzden Kur'ân'la tehatti yapamaz. Eğer her iki taraf, yani meydan okuyan ve meydan okunan kişi tehatti yapılan şeyin benzerini getiremezse tehatti gerçekleşmez. Tam tersi olursa, yani her iki taraf tehatti yapılan şeyin benzerini getirirse tehatti kuralına uygun olmaz. Tehatti, sadece meydan okuyan kişi tarafından benzeri getirilebildiğinde ve karşı taraf bundan aciz kaldığında gerçekleşebilir. Aksi takdirde bu mümkün değildir. Ayrıca kadim kelamla meydan okunması caiz olursa Allah'ın kadim zatı ile de tehatti yapmak mümkün olur. Eğer bu caiz olursa vukuu imkansız olan her şeyde tehatti yapılır. Bu ise imkansızdır ve doğru değildir.<sup>353</sup>

Aynı görüşten iki ters fikrin ortaya çıkması ilgi çekicidir. Her iki görüşün kendi düşünce sistemi çerçevesinde değerlendirilmesi önemlidir. Kelamın mahiyeti ve Allah kelamının niteliği doğrultusunda gelişen her iki düşünce sisteminin hedefi Kur'ân'ın mucize olduğunu ispat etmektir. Burada sadece kelamın mucize olmasını gerektiren şartlar konusunda ihtilaf vardır. Kâdî Abdülcebâr'a göre kelam, Allah'ın zatı ile kaim olamaz. Çünkü mahiyeti itibariyle dışa yansımaları gerekir. Zatı ile kaim

<sup>351</sup> Bakıllanî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhidü'l-evail ve telhisü'd-delail* (thk: İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafîye, 1986, s. 270.

<sup>352</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal* (thk: Ahmed Şemseddin), Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996, II, 48.

<sup>353</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XVI, 318–319.

olan mana olabilir ki bu durumda da mananın mucize olması gerekir. Oysa kelimeler dışına yansırken diğer mucizeler gibi sonradan yaratılmış ve fiil olarak bilinirse mucize olur.

Ehl-i Sünnet ise Allah kelamının yaratılmasını, kul kelamı ile benzerlik teşkil edebileceği endişesi ile kabul etmemiştir. Fakat onlar, Mutezile'nin Allah kelamını kul kelamı ile aynı seviyede tutmadığını göz ardı etmiştir. Yani anlam ve ifade biçimine göre hiçbir beşerin Kur'an kadar etkili bir kelama sahip olmayacağı düşünülmektedir. Mu'tezile, sadece mahiyet itibarıyla beşer ve Allah kelamının benzerliğini savunmuştur. Bu yüzden halkın Kur'an görüşü sorun haline gelmiş ve i'caz Kur'an düşüncesine yansımıştır.

## II. KUR'ÂN'IN DELİL OLUŞU

Hz. Peygamber'e mucize olarak gönderilen Kur'ân-ı Kerim'in alemlere rahmet ve hidayet rehberi olarak indirildiği bilinmektedir. Fakat bu özellikleri taşıması için Kur'ân'ın her açıdan delil olması ve doğruluğunun ispatlanması gerekmektedir. Çünkü mucize olduğunu bilmek için neden ve neye delil teşkil ettiği ve nüzulündeki esas gaye öğrenilmelidir.

Kur'ân'ın gönderilmesindeki esas amaç, nübüvvete delalet teşkil etmesi ve onu desteklemesidir. Yani Kur'ân, nübüvvet iddiası ile ortaya çıkmış ve sadece Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olmuştur.<sup>354</sup> Bu amaç, Kur'ân'ın mucize olması niteliğinden kaynaklanmaktadır. Kur'ân'ın mucize olmasının sebebi ise Allah tarafından gönderilmesidir. Bu yüzden Kur'ân'ın delil olması söz konusudur.

O zaman akla şu sorular gelebilir: Kur'ân, nasıl bir delildir? Kuran'ın delaletinin sınırı nedir? Kur'ân'ın deliller arasında yeri nedir?

Kur'ân, kelimeler olması sebebiyle öncelikle kelamın delaleti için gereken şartların bilinmesi önemlidir.

### A. KELAMIN DELİL OLMASI

Kâdî Abdülcebbar, kelamı delil olarak kabul etmek için bir takım şartları ileri sürmüştür. Bunların ilki ve en önemlisi kelam sahibinin, yani konuşanın durumu ve güvenilir olmasıdır. Eğer iki kişi, konuşanın güvenilirliği konusunda müsbet anlamda aynı fikirdeyse o zaman mütakellimin kelamı delil olarak kullanılabilir. Konuşanın durumu ve itibarı doğal olarak onun hareketlerinde belirir. Yani konuşan kişinin kelamının delil olması için herhangi bir kötü niyetinin olmaması, kötü bir şey söylememesi ve yapmaması gerekir. Aksi takdirde konuşmasının anlamı kalmaz. Örneğin, Hz. Peygamber, kötülük yapmadığı ve kabih işlemediği için söyledikleri delil olarak kabul edilir.<sup>355</sup>

Bunun yanı sıra kelamın anlamı da olmalıdır. Çünkü anlamsız kelam sadece bir eylem niteliği taşır ve delil olamaz. Kelamı kelimeler yapan ve onu delalet edecek

<sup>354</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 167.

<sup>355</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 348.

seviyeye getiren onun anlamıdır. Ayrıca konuşan kişinin durumunu da konuştuğu kelam açıklayabilir. Kişi, esasen konuşması ile bilinir.

Konuşan kişinin kelamının delil olması için aranan diğer şart özgünlüktür. Yani konuşulan kelamın kaynağı sadece konuşan kişi olmalı, konuştuğu kelamı bilmeli, başkasından öğrendiği veya ezberlediği bir şey olmamalıdır. Eğer böyle bir şey söz konusu olursa delil olan kelam sonradan ezberleyerek veya öğrenerek konuşanın değil, ilk söyleyenin kelamı olabilir. Dolayısıyla kelamın delil olmasında aranan diğer bir şart onun özgün olmasıdır.

Kelamın bir anlama sahip olması onun amacının bulunması ile ilişkilendirilebilir. Kâdî Abdülcebâr'ın tanımına göre kelamın ses ve harflerden oluşmasının yanı sıra onun müfid olması gerekir. Kelam, bir anlama binaen söylenmelidir ki bu da bir hedefin olmasını kaçınılmaz kılar.<sup>356</sup> Yani ses ve harflerin kelam olması için onun müfid olması, anlamının olması için belli bir amacın bulunması gerekir ki bu da kelamı delil kılabilir.

Yukarıda anlatılan söz konusu şartlar, esasen insanların kelamı için geçerlidir. O zaman Allah'tan gelen kelam, hangi vecihle delalet eder? Kâdî Abdülcebâr'a göre deliller üç vecihle delalet eder:

1. Mümkün ve zorunlu olmak yolu ile. Örneğin, fiilin, failinin kadir olduğuna delalet etmesi zorunlu ve doğrulayıcı bilgidir. Bunun tersi de böyledir. Allah'ı tanımak ve bilmek de zorunlu olduğu için bu kısım delillere girer.

2. Saik ve tercih (ihtiyar) yolu ile. Adaletin temel prensipleri buna örnek olarak sunulabilir. Allah'ın kabih işlememesi ve sadece hasen fiillerin ona ait olması saikin bulunması ile mümkündür. Yani Allah'ın hasen olanı tercih etmesi için saik gereklidir.

---

<sup>356</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 347



3. Dildeki uzlaş (muvada'a) ve bu uzlaşta maksadın bulunması yolu ile. Sem'î deliller bu kısma aittir. Çünkü bu kısım deliller uzlaş ile olur ve uzlaşmada mutlaka bir amaç söz konusudur.<sup>357</sup>

Örneklerden de anlaşıldığı üzere Allah'ın kelamı üçüncü vecihle delalet eder. Burada uzlaşımın kasıt akıl ve nakil arasındaki bağlantı olabilir. Çünkü yukarıda da söylendiği üzere kelamın delil olması, onun anlamının bulunması ile doğru orantılıdır. Dolayısıyla kelamın akledilir olması, onun delil olmasının sebebidir. Kelamın delil olması için manasının bulunmasının yanı sıra konuşanın maksadı da önemlidir. Konuşanın çirkini irade etmeyeceği ve yapmayacağı bilinmelidir.<sup>358</sup> Mütakellimin kastı ise zorunlu olarak bilinir. Çünkü isimle müsemma arasındaki ilişki, mütakellimin neyi kastettiğini zorunlu olarak açığa çıkarır. Bu, bir işaret veya müsemmanın belli bir çerçevede sınırlandırılması ile olur. Müsemmayı belirleyen işaret ise üzerinde uzlaşılan ilk unsurdur.<sup>359</sup> Yani isimle müsemmanın uygunluğu dildeki uzlaş ile ilgili olduğu için konuşanın kastı kesbî olarak anlaşılır. Bu, muhatapla konuşanın zorunlu olarak aynı anlam üzerinde uzlaştıklarını göstermektedir. Böyle olmasaydı kelamın anlamı mevcut olmaz ve bir şeye delalet etmezdi.

Eğer muvadaanın şartlarında mütakellimin kastının bilinmesi gerekiyorsa o zaman Allah'ın kelamı için aynı şey söz konusu olmalıdır. Fakat Allah'ın maksadının istidlâlî olması anlamada sorun yaratabilir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre vahiyden önce kelamda neyin murad edildiği zorunlu olarak beşer tarafından bilinmekteydi. Allah-ü Teala, kendi muradını bu kelamla insanlara ulaştırmıştır. Allah'ın muradı, beşerin uzlaşma içerisinde olduğu kelamla iletildiği için zorunlu olarak anlaşılabilir olur. Dolayısıyla Allah'ın muradının anlaşılması, öncelikle dildeki uzlaş ve bunun bilgisi ile mümkündür.<sup>360</sup>

Bu teoride, Kâdî Abdülcebbâr, şahitle gaibi kıyaslayarak hüküm vermiştir. Nitekim onun teorisi genelde bu yöneme dayanır. Ona göre Allah'ın kelamı ile kul lafzı arasında mahiyeti itibariyle bir fark bulunmadığı için aklın onu anlaması ve

<sup>357</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 160.

<sup>358</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 314.

<sup>359</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 160-163.

<sup>360</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 162-163.

delil olarak kabul etmesi gerekir. Fakat Allah'tan gelen haberin akılla çatışabilme ihtimali sorun olursa Kur'ân'ın istidlalinde de sorun oluşur. İşte bu yüzden Kâdî Abdülcebbar, Kur'ân'ı tanımak için bazı itikadî bilgilere ihtiyaç olduğunu belirterek çözüm üretmeye çalışmıştır.

## B. KUR'ÂN'I TANIMAK VE ONUNLA İSTİDLAL ETMEK

Kelamın delil olması için esasen kelam sahibinin, yani konuşanın durumunun bilinmesi gerektiği söylenmişti. Kur'ân Allah'ın kelamı olduğu için Kur'ân'ı tanımadan önce Allah'ın bilinmesi önem kazanmaktadır. Çünkü fiilin anlam kazanması veya bir şeye delalet etmesi için öncelikle failinin bilinmesi gerekir. Her fiilin sıhhatini bilmek, bu fiilin failini tanımayı elzem kılar. Fiil faili ile tanınır failini tanıtmaz. Nitekim haberin doğruluğu, onun biçimine, sıygasına göre değil, haber verenin durumuna göre bilinir.<sup>361</sup> Kur'ân'ın, Allah'ın bir fiili olması ve haber olarak insanlara iletilmesi kabul edilirse, onun, Allah'ı tanıtmadığı, bilakis Allah bilgisi sayesinde Kur'ân'ın mucize olduğu ispatlanabilir. Yani öncelikle Allah'ın tanınması, hikmet sahibi, her şeye kadir ve ihtiyaçsız olduğunun, bilgisinin her şeyi kuşatmasının, kötülüğü değil, hep iyiliği tercih etmesinin bilinmesi gerekir.<sup>362</sup> Daha sonra söz konusu bilgilerin aracılığıyla Allah'ın yalan söylemeyeceği anlaşılır ve Kur'ân'ın içeriğinde faydasız, boş bir şeyin, yalanın bulunmadığı, mucize olduğu bilgisine ulaşılır.

Kur'ân'ın içeriği kendisinin delil olmasına yetmez. Çünkü haber kendini tanıyacak içeriği kapsamamakta, bilakis kendisi dışındakilerin durumunu bildirmektedir. Dolayısıyla Kur'ân da haber olduğu için kendini tanıtamaz. Ayrıca Kur'ân haberlerinin Allah'a nispet edildiği göz önünde bulundurulursa hikmeti gereği yine de ilk önce Allah'ın sadık olduğunu bilmemiz gerekir.<sup>363</sup>

Eğer Kur'ân bir fiilse ve Allah fiilleriyle tanınıyorsa, Kur'ân'la Allah'ı tanıyabilme iddiası ortaya çıkabilir. Fakat Kâdî Abdülcebbar, bunu kabul etmemektedir. Ona göre failinin hikmet sahibi olduğu bilinmedikçe kelamın delil olması imkansızdır. Çünkü kelam, bizzat kelam olması hasebiyle değil, failinin

<sup>361</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, I, 1

<sup>362</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 370; Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, I, 30-31.

<sup>363</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, I, 2.

hikmet sahibi olması sebebiyle manaya delalet eder. Diğer fiillerin kelimadan farkı, kendinde bulunan bir şeyden dolayı failini gösterebilmesidir. Nitekim mucize göstermeden önce Hz. Peygamber'in fiilleri, onun kadir ve alim olduğuna delalet etmesine rağmen ahkama delalet etmemiştir. Çünkü onun mucize göstermesi ve onu gönderen kişinin durumunun ve hikmet sahibi olmasının bilinmesi gerekir.<sup>364</sup>

Kur'ân'da bulunan, Allah'ın varlığına, adaletine ve hikmetine işaret eden âyetlere gelince, bunların da Allah'ı tanıtmaya amacı taşımadığı belirtilmelidir. Bu tür âyetler sadece mükellefi düşünmeye, delil aramaya sevk etme amacı ile gönderilmiştir. Çünkü mükellef, duymadan düşünmektense duyarken ve düşünürken delil bulmaya daha yakın olur. Hem Allah, Kur'ân'da kendisini tanımaya davet ederken düşünerek anlamaya üstünlük vermiş ve defalarca buna sevk etmiştir. Allah'ı tanımadan Kur'ân'a inanan kimseler ise bunu düşünmeden, taklit yolu ile yapmışlardır.<sup>365</sup>

Ehl-i Sünnet'in görüşüne göre kelamın, Allah'ın zâtı ile kaim olması Kur'ân'ın Allah'ı tanıtmaya olanak sağlar. Çünkü bu durumda Allah'ın zâtı ile sadık olduğunu, doğru söylediğini kabullenmek gerekir. Dolayısıyla yine de Allah'ın Kur'ân'la tanınması, Allah'ı daha önce bilmeden kendisini tanımak için Kur'ân'dan deliller getirilmesi bu görüşe göre tercihe şayandır. Fakat Mu'tezile bu görüşü kabul etmediği için söz konusu itirazın da anlamı kalmamaktadır. Ayrıca kelam, Allah'ın zâtıyla kaim sıfatı olsa bile yine de mevsuf bilinmeden sıfatla ilgili delil getirilmesi, doğru bir sonuç vermediği için Allah, bilinmeden ve tanınmadan Kur'ân'ın delil getirilmesi doğru bulunmamaktadır.<sup>366</sup>

Kelamın delil olması için gereken şartlar gerçekleşirse ve kelamın Allah'tan vaki olması kesinse delil olması gerekir. Kelam, haber niteliği taşırsa yine de delildir. Çünkü Allah'ın maksadının, haber vermek olduğu ve Allah'a kizb nispet edilemeyeceğine göre haberin muhakkak doğru olduğu bilinir.<sup>367</sup>

<sup>364</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 3–4.

<sup>365</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 4.

<sup>366</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 10–11.

<sup>367</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 353.

Başka bir bilgi kaynağı olmadığı ve sadece kelamla bir bilgiye ulaşıldığında kelamın yine delil olması söz konusu olabilir. Aklın bunu kabul etmesi gerekir. Yani akıl, Allah'tan gelen kelamı kabul etmek zorundadır. Çünkü Allah'ın kelamı olan nakil veya sem'î delil akla uygun olarak indirilmiştir. Ve normal akıl onu doğrulamaktadır. Allah'ın tevhid ve adalet konusundaki kelamı ise akliyattan değildir. Yani akılla anlaşılacak bilgi türünden sayılmaz. Bu tür temel bilgileri akıl sadece kabul etmekle sorumludur. Çünkü delil olma imkanını bilmek, akla uygun olmasını gerektirir. Bu yüzden temel prensip olarak tevhid ve adaletin zorunlu bilgi veya haberle delillendirilmesi gerekir. Fer'î konulara gelince, onlar hakkındaki bilgi, aklî yollarla elde edilebilir. Müteşabih âyetler buna örnektir. Fakat akıl müteşabih âyetlere muhalif olabildiğine göre bu kelamın Allah'tan bir maslahata göre geldiğini bildiğimiz için onun da kelamın şartlarına uygun olarak delil olması gerekir.

Akla muhalif olabilecek müteşabih türü âyetler aklî karine ile delil teşkil edebildiği gibi daha çok naklî karine ile anlaşılır. Bu açıdan bakıldığında aklî karine ile naklî karine arasında pek de fark bulunmamaktadır. Eğer bu doğru olmazsa aklın delalet etmesi için delilin kendi başına olması gerekir. O zaman hakikatte neyin murad edildiği bilinmez. Kelam, sadece ya hükmün zahirinden bilinen şeye, ya da sözlü karine ile kelamın murad ettiği şeye delalet eder. Allah'ın kelamında murada delalet eden bir şey bulunmazsa veya mücerred bir şey olursa o zaman kelamla eşdeğer olabilecek icthadî (aklî) karineye başvurulur. Allah'ın kelamında icthada uygun şartı gösteren şey vardır. Aslında, Allah'ın kelamında murada delalet eden bir şeyin bulunmaması imkansızdır. Çünkü onun delalet yolu çelişmez, ittifak eder.<sup>368</sup>

Kısaca söylemek gerekirse, kelam, akla uygun olduğu takdirde delil teşkil edebilir. Fakat Allah'ın kelamı farklı bir durumu içermektedir. Tevhid ve adalet prensibi ile ilgili temel konular ya zorunlu bilgi ya da Allah'tan gelen haberle bilinir. Bu konuda sadece Allah'ın kelamı delil olmalıdır. Akla yatkın olmadığı düşünülen bazı âyetler (müteşabih âyetler gibi) Allah'tan geldiği için delildir. Bunlar maslahata binaen inmişse amaçlarının olması gerekir. Bunu da ya aklî ya da naklî karine ile bilebiliriz. Eğer aklî karine, naklî karineye uygun düşmezse akılda bir sorun var

---

<sup>368</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 354–355.

demektir. Allah, kendi amacını başka bir kelamla, yani lafzî karine ile belirtir. Lafzî karine de aklî karineye yol gösterir ve amacını belirler.

### **C. KUR'ÂN'IN DELALETİ**

Kur'ân'ın i'caz yönü hakkında fikir birliğinin sağlanamaması onun delil olması konusunda bazı şüphelere yol açmıştır. İddiaya göre Kur'ân'ın i'caz yönünün kesin belli olmaması onun delalet yönünü de belirsiz kılmaktadır. Yani Kur'ân hangi yönü ile mucize ise o yönüyle de delil teşkil etmektedir. Aksi taktirde delalet etmesi doğru olmaz.

Söz konusu iddiada göz ardı edilen şey, delilin elde edilmesidir. Delil nazar ile elde edilir. Nazar bir konuya delalet ederse o konudaki her şeye delalet eder. Çünkü delalet ettiği şeyin yolu aynıdır. Nazar edilerek medlul bilinirse delilde nazar etmek suretiyle onun delil olduğu bilinir. Bu teori mucize örneğinde ele alınırsa aynı sonuç çıkar. Örneğin, asanın yılanı çevrilmesi sıfatının benzeri Kur'ân'da mevcutsa, yani Kur'ân mucize vasıflarını taşıyorsa, asanın yılanı çevrilmesi Hz. Musa'nın nübüvvetine delalet ettiği gibi Kur'ân'ın da Hz. Peygamber'in nübüvvetine delalet etmesi gerekir. Tersini düşünülürse, asanın ne şekilde yılanı çevrilmesi veya ölünün diriltilmesinin mahiyeti konusundaki ihtilaflar, bu mucizelerin de delaletini kaldırabilir.

Kur'ân'ın mucize olması konusunda fikir birliği sağlanmıştır. İ'caz yönü hakkındaki ihtilaflar ise onun mucize olmasını, yani delaletini engellemez. Kur'ân'ın i'caz yönü hakkında farklı görüşlerin olması, onun delalet yönünü etkilemez. Çünkü her kes Kur'ân'ın mucize olup nübüvvetine delalet ettiğini biliyor. Kur'ân'ın nübüvvetine delil teşkil etmesi için insanların benzerini getirememesini bilmek yeterlidir.

Nitekim delalet yönü bakımından ortaya çıkan ihtilaflar, aklî delillerin doğru olmasına engel değildir. Çünkü medlulün delil olmasına ilişkin fikir birliği mevcuttur. Bu yüzden aklî deliller bilgi ve marifet kaynağıdır. Deliller doğruyu gösterir. İlim ise sadece doğru ile bağlantılıdır. Bu yüzden ilimle delil birbirine mutabık olur. İlimin bilinen şeyle ilgisi sadece ilgili olduğu seviyededir. Alim, ilgili olan vecih konusunda şüpheyi düşerse bilginin doğruluğuna engel olmaz. Delilde ve delil getirmenin doğruluğunda da aynı şey geçerlidir. Eğer delilin delil olmasının

doğruluğu, delalet vechini bilmekle ilgili olsaydı, delil hakkındaki nazar ve delille bilgiye ulaşmak, delalet yönünün delil olduğunu bilmekle ilintili olurdu. Halbuki delilin delalet yönünü bilmemek delille medlul arasındaki ilişkiyi etkilemez.

Bu konu, kadirin kadir olmasını bilme örneği ile açıklanabilir. Şöyle ki, kadirin kadir olması kendiliğinden, kudretle veya başka bir şeyle bilinmesi ihtilaf konusudur. Bu ihtilaf, kadirin kadir olması bilgisinin yanlışlığını göstermez. Dolayısıyla Kur'ân'ın mucize olduğu bilindikten ve kabul edildikten sonra i'caz vechine ilişkin tartışmalar söz konusu bilgide aykırılığa sebep olmaz.<sup>369</sup>

---

<sup>369</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 316-318.

### III. KUR'ÂN'IN MUCİZE OLMASINA KARŞI İDDİALAR

Kur'ân-ı Kerim, her döneme hitap ederek kendi mucizeliğini muhafaza etmesiyle diğer mucizelerden farklı bir nitelik taşımaktadır. Kur'ân dışındaki bütün mucizeler aşağı yukarı doğaüstü tabiat olayları ile ilişkilidir. Fakat Kur'ân sözel açıdan kendi olağanüstü üslubuyla insanları etkilemekte ve bu özelliği ile her dönemde kendini göstermektedir. Farklı bir mucize türü ve meydan okuma şekli olduğu için Kur'ân'ın üslubuyla ilgili bazı itirazlar olmuştur. Bunlar ya anlam itibariyle yanlış anlaşılma ya da Kur'ân'ın mucizeliğini kabul etmeme sebebiyle ortaya çıkmış olabilir. Kâdî Abdülcebâr, bu itirazların bir kısmına örneklerle değinmiş ve bazı açıklamalar getirmiştir.

#### A. KUR'ÂN'IN TAHRİF EDİLMESİ MESELESİ

İster eskiden isterse de günümüzde sorun teşkil eden konulardan biri olarak ortaya atılan tahrif olayı yanlış olan veya yanlış yorumlanan rivayetler aracılığıyla gündeme gelmiştir. Bu rivayetler daha çok Kur'ân'ın bir araya getirilip tek nüsha halinde olmasını konu edinmektedir. Şöyle ki, Hz. Ebu Bekir döneminde başlayan bu çalışma esnasında bazı âyetlerin Mushaf'a alınmaması, Mushaf'a alınan bazı âyetlere itiraz edilmesi, Hz. Osman döneminde Mushaf'ın yazısının standart hale getirerek diğer Mushaf'ların kaldırılmasına karşı gelinmesi, İmamiyye'nin Kur'ân'ın eksik olması ile ilgili iddiaları, kıraat farklılıkları gibi rivayetler buna örnek olabilir.

Her şeyden önce şu hususun vurgulanması gerekir: Müslümanlar Kur'ân konusunda oldukça hassastırlar. Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından sürekli kontrol edilmesi ve sahabelerin onu ezberlemesi, onun tahrif edilmesi hakkındaki iddiaları asılsız çıkarmaktadır.<sup>370</sup> Nitekim Cahiliye döneminde şiirlere gösterilen ihtimamın, Kur'ân'ın metni için fazlası ile geçerli olması normal sayılmalıdır. Buna rağmen Kur'ân'ın bir araya getirilmesi esnasında Hz. Ömer'in, birtakım âyetleri Kur'ân'a almadığı yönünde bazı rivayetler bulunmaktadır. Örneğin, “*insanoğlunun altın ve gümüşten olan iki vadisi olursa üçüncüsünü ister*” anlamını içeren cümle ve recmle ilgili âyetlerin Kur'ân'ın metni dışında bırakılması farklı bir bakış açısını ortaya koymaktadır. Fakat şu da bir gerçek ki Hz. Ömer, bir şeyin Kur'ân'dan olması ispat

<sup>370</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 385.

edilmediği sürece onu Mushaf'a almazdı. Bu da söz konusu cümlelerin Kur'ân âyeti olmadığını göstermektedir. Nitekim kimse buna itiraz etmemiş ve Mushaf'ın böyle tedvin edilmesi konusunda icmaya varmışlardır ki, bu da bize tevatüren haberin ulaşması demektir. Yani zorunlu bilgi ile Kur'ân'ın sabit olması söz konusudur.<sup>371</sup>

Kur'ân'da fazlalığın bulunması konusunda Abdullah b. Mesud'un itirazını belirten bir takım rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlere göre Abdullah b. Mesud son iki surenin, yani el-Felak ve en-Nass surelerinin Kur'ân'a alınmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Aslında o, bu surelerin Kur'ân'dan olmasına değil, onların Kur'ân'a alınmasının daha doğru olmasına vurguda bulunmuştur. Ona göre söz konusu sureler, Hz. Peygamber'e vahiy olarak inmiş ve o da bunu insanlara ulaştırmıştır. Fakat bunların Mushaf'ta yer alması gerekmez. Bu görüşün kabul edilmediği ve Kur'ân'ın bütünlüğünün bozulmaması için Muavizeteyn surelerinin Mushaf'ta yer alması öngörülmüştür. Dolayısıyla Kur'ân'ın metni ile ilgili bir sorun yaşanmamıştır.<sup>372</sup>

Hz. Osman'ın Kur'ân'da değişiklik yaptığı iddiasına gelince, bunun kabul edilir bir yönünün olması imkansızdır. Çünkü hiç kimse buna itiraz etmese bile Hariciler Hz. Osman'ı şehit ederken bu tür bir suçlamada bulunabilirlerdi. Hem Hz. Ali, halife olduktan sonra ilk bu konu ile ilgilenirdi. Oysa ki, böyle bir durum söz konusu olmamıştır.<sup>373</sup>

Kur'ân'da eksik veya fazla bir şeyin bulunması, tahrif edilmesi dinin temelini sarsmış olacaktır. Çünkü İslam dininin en önemli delili Kur'ân'dır ve bir çok hükme kaynaklık etmektedir. Tevatür yolu ile sabit olan ve bu yüzden İslam'ın en güvenilir kaynağı olarak bilinen Kur'ân-ı Kerim'in muhafaza edilmesi, Müslümanlar tarafından çok önemsenmiş bir konu olup hakkında birçok çalışmalar yapılmıştır. Eğer böyle olmasaydı, nasih ve mensuh, muhkem ve müteşabih, mutlak ve mukayyed arasındaki farklılıklar bilinmez ve Kur'ân'ın delil olmasına, dolayısıyla mucize teşkil etmesine engel olurdu.<sup>374</sup>

---

<sup>371</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 159.

<sup>372</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 160.

<sup>373</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 385.

<sup>374</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 159–160, 386.



Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın delil olmasına zarar gelmemesi ve bu konuda itirazın bulunmaması için zorunlu bilgi teorisini ortaya atmıştır. Nitekim ona göre tevatüren elde edilen bilgiler veya haberler zorunlu bilgi niteliği taşır. Bu yüzden Kur'ân'da değişiklik yapılmamıştır.

## B. KUR'ÂN'DA ÇELİŞKİ SORUNU

Kur'ân âyetlerinde veya âyetlerdeki bazı ifadelerde birbirine ters olan anlamlar gözükebilir. Bu tür durumlar, genelde yanlış anlaşılma sonucu ortaya çıkar. Esasen âyetin siyak ve sibakı, nüzul sebebi, kelimelerin dil yapısı dikkate alındığında çözülebilen bu sorunlar anlayış tarzından kaynaklanmaktadır. Tefsir terminolojisinde bu konu, müşkilü'l-Kur'ân adı altında çalışılmaktadır. Müşkil, lafzın yapısı ve âyetteki konumundan dolayı, karine veya kapsamlı bir çalışmanın yanısıra düşünme sonucu anlaşılabilen kelime veya âyetlerdir.<sup>375</sup>

Aslında Kur'ân metninde çelişki bulunmamaktadır. Çünkü bu, onun delil ve mucize olmasını engeller. Kur'ân doğru anlaşılmaz ve ondan doğru hükümler çıkmaz. Araplar Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde lafızdaki çelişkiyi en iyi bilen kişiler oldukları halde Hz. Peygamber'e böyle bir düşünce ile geldiklerine dair bir veri bulunmamaktadır. Hz. Peygamber, Kur'ân'la meydan okurken onlar bu iddia ile karşı çıkmamışlardı. Bu yüzden Kur'ân metninde her hangi bir çelişkinin bulunması imkansızdır.<sup>376</sup>

Kur'ân'da çelişkinin bulunduğu zannedilen âyetlerde sorun teşkil eden şey, âyet değil, âyetten neyin murad edildiğidir.<sup>377</sup> Bu ise anlayış tarzı ile ilgilidir. Yani bu ihtilaf Kur'ân'da değil, insanların görüşleri arasındaki farklılıktadır.<sup>378</sup> Bu yüzden farklılık teşkil eden şey, Kur'ân'ın insanlar arasında meydana getirdiği bir olgu olabilir. Çünkü insanlar onu açıklarken veya yorumlarken fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Dolayısıyla burada ortadan kaldırılması gereken şey, Kur'ân'daki

<sup>375</sup> Abdülcelil Candan, *Kur'ân Okurken Zihne Takılan Âyetler: Müşkilü'l-Kur'ân*, İstanbul: Elest Yayınları, 2004, s. 24.

<sup>376</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 387.

<sup>377</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 388.

<sup>378</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 32.

farklılık değil, bu farklılığın neden olabileceği çelişkidir.<sup>379</sup> Bunun çözümü ise akıl veya başka bir karine ile mümkündür.<sup>380</sup> Nitekim akıl Kur'ân'a karşı olamaz. Özellikle temel konularda aklın nakle-Kur'ân'a-uygun olması kaçınılmazdır. Eğer akıl, nakli tam anlamıyla çözememişse kavrama yetersizliğinden dolayıdır.<sup>381</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, bu konuyu tenakuz başlığı altında ele almıştır. Ona göre tenakuz, iki kelamdan birinin diğer sabit olan kelamı nefyetmesi veya tam tersi nefyedilmiş kelamın ispat edilmesidir. Yani bir kelam diğerine ters olmalıdır. Eğer bu, Kur'ân'da söz konusu olursa, Kur'ân'ın anlam güzelliği kalmaz ve i'cazı kaybolurdu. Nitekim Kur'ân'da, “*Onlar hâlâ Kur'ân'ı gereği gibi düşünüp anlamaya çalışmazlar mı? Eğer o Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı mutlaka onda birçok çelişkiler bulurlardı.*”<sup>382</sup> ayeti ile bunun mümkün olmadığına değinilmiştir.<sup>383</sup>

Pratik olarak konuyu açıklığa kavuşturmak için Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'dan bazı ayetler üzerinde durmuştur. Örneğin, bir ayette Yahudilere ilim verildiğinden bahsedilirken,<sup>384</sup> diğer ayette anlamamaları için kalplerinin örtüye bürünmesinden<sup>385</sup> ve mühürlenmesinden bahsedilmiştir.<sup>386</sup> Buradaki ihtilaf olarak gözüken şey, önce ilmin verildiği söylenirken sonradan onun verilmediğinin ve ilmin anlaşılmasının sağlanmasının belirtilmesidir. Burada ihtilaf, bir nüansın anlaşılmasından ortaya çıkmıştır. Ayette geçen “ilim”den maksat deliller ve Kur'ân'dır. İlim kavramı mutlak olarak kullanılmış, belli bir şeyle sınırlandırılmamıştır. Diğer ayetlerde kalplerinin kapanmasına işaret eden ifadeler ise teşbihtir ve karşı çıkanlara gönderilen delilleri düşünmekten vazgeçtikleri için bu muameleye tabi tutulmuşlardır. Dolayısıyla burada ilimden kastın ne olduğu ve

---

<sup>379</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı* (çev.: Mehmet Emin Maşalı), Ankara: Kitabiyat, 2001, s. 227–228.

<sup>380</sup> Kur'ân'ın delil olması ile ilgili araştırmada bu konuya değinilmiştir.

<sup>381</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 52.

<sup>382</sup> en-Nisa 4/82.

<sup>383</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 388.

<sup>384</sup> “*Ve onlara bu işte açık deliller verdik. Onlar kendilerine bilgi geldikten sonra sadece aralarındaki çekememezlik yüzünden ayrılığa düştüler. Şüphesiz, Rabbin kıyamet günü, ayrılığa düştükleri şeylerde onlar arasında hüküm verecektir.*” Casiye 45/17.

<sup>385</sup> “*İçlerinden seni dinleyenler de vardır, fakat biz, onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne örtüler, kulaklarının içine de ağırlık koyduk.*” Enam 6/25.

<sup>386</sup> “*Onlar öyle kimselerdirler ki, Allah kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlemiştir. İşte gafiller onlardır.*” en-Nahl 16/108.

kalplerin mühürlenmesinin sebebi bilinirse ortada bir ihtilafın söz konusu olması imkansızlaşır.<sup>387</sup>

Diğer bir örnekte, yaratılış konusundaki ayetlerin birinde Allah'ın önce yeri, sonra gökyüzünü yarattığı ifade edilirken,<sup>388</sup> başka ayette de tam tersi, önce gökyüzünün sonra yeryüzünün yaratıldığı vurgulanmıştır.<sup>389</sup> Bu ayetler karşılaştırılırsa yeryüzünün önce yaratıldığı, fakat gökyüzünün yaratıldıktan sonra döşendiği görülecektir. Yani yeryüzü döşenmeden önce üzerinde hiçbir şey yaratılmamış basit bir şekildeyken sonradan döşenerek biçimlendirilmiştir.<sup>390</sup>

Örneklerden biri de bir âyette şeytanın tuzağının güçsüz olduğu belirtilirken<sup>391</sup> diğer âyetlerde şeytanın Allah'ı unutturduğu<sup>392</sup> ve yoldan çıkardığı ifade edilmiştir.<sup>393</sup> Burada tuzağı güçsüz olanın insanları yoldan çıkarmasının ihtilaf olduğu düşünülmüştür. Aslında âyette şeytanın tuzağının güçsüz olmasını belirten ifadeden kasıt, onun zarar veremeyeceği anlamıdır. O, sadece vesvese eder ve günaha çağırır. Bu, fakirin, malını ona vermesi için zengine vesvese vermesine benzer. Zenginin bunu yapmamaya kudreti yeter. Âyette geçen şeytanın aklını çelip yoldan çıkarması ifadeleri ise mecaz olarak kullanılmıştır.<sup>394</sup>

Örneklerden görüldüğü üzere âyetlerin doğru yorumlanması için bazı bilgilere gereksinim vardır. Esasen dilsel yapıyı bilmenin yanı sıra genel İslam düşüncesine sahip olmak, Kur'an'ı bir bütün olarak değerlendirmek gerekir. Ayrıca

<sup>387</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 390; *Münye*, s.128-129.

<sup>388</sup> “O yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra göğe yöneldi, onları yedi gök olarak düzenledi. O, her şeyi bilir.” el-Bakara 2/29.

<sup>389</sup> “Sizi yaratmak mı daha zor, göğü mü? Allah onu bina etti. Onu yükseltti, düzene koydu. Gecesini karanlık yaptı, gündüzünü aydınlığa çıkardı. Bundan sonra da yeryüzünü döşedi.” en-Naziat 79/27-30.

<sup>390</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 394; Kâdî Abdülcebâr, “*haleka*” fiiline daha çok “*taktir etme*” anlamını verirken bu âyetin yorumunda farklı davranmıştır. Nitekim söz konusu âyetin yorumunda “*taktir etmek*” anlamı daha uygun gözükmektedir. Bkz: Abdülcelil Candan, *Kur'an Okurken Zihne Takılan Ayetler*, s. 108.

<sup>391</sup> “İman edenler, Allah yolunda savaşırlar. İnkâr edenler de tağüt yolunda savaşırlar. O halde siz şeytanın taraftarlarına karşı savaşın. Çünkü şeytanın hilesi zayıftır.” en-Nisa 4/76.

<sup>392</sup> “Şeytan onları etkisi altına aldı da kendilerine Allah'ı anmayı unutturdu. İşte onlar şeytanın yandaşlarıdır. İyi bilin ki şeytanın yandaşları hep kayıptadırlar.” Mücadele 58/19.

<sup>393</sup> “Onun ve kavminin, Allah'ı bırakıp güneşe secde ettiklerini gördüm. Şeytan, kendilerine yaptıklarını süslü göstermiş de onları doğru yoldan alıkoymuş. Bunun için hidayete giremiyorlar.” en-Neml 27/24.

<sup>394</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 391; *Münye*, s.131.

anlayış tarzının İslam'a uygun olması, önyargı bulunmadan yoruma başvurulması da önemlidir.

### C. DİĞER İDDİALAR

Kur'an'ın i'cazını ihlal ettiği iddia edilen durumlardan biri de bir çok surede tekrarın bulunmasıdır. Bazı kıssaların tekrar anlatılması, er-Rahman suresinde “فَبِأَيِّ”<sup>395</sup> ve el-Mürselat suresinde “وَيَلِّ”<sup>396</sup> “يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ”<sup>395</sup> ve el-Mürselat suresinde “وَيَلِّ”<sup>396</sup> âyetlerinin sürekli tekrarlanması örnekleri bu iddiaya yol açmıştır. Yani anlatılan durum, kısa ve öz söylenebilecekken bu tekrarlar sayesinde konunun daha da uzun olduğu düşünülmektedir.

Aslında Kur'an'da geçen tekrarlar murad edildiği şeyin daha etkili olmasını sağlamak ve Kur'an'ın anlatım biçimindeki i'cazına delalet etmektedir. Âyette de belirtildiği üzere kıssaların indirilmesinin sebebi kalplerin istikrarlı hale gelmesidir.<sup>397</sup> Kur'an yirmi üç senede nazil olduğu için yerine göre hem kıssaların hatırlatılması, hem de farklı şekilde ortaya konulması, onların daha iyi öğrenilip ibret alınmasını sağlamaktadır.

Ayrıca aynı kıssanın farklı üsluplarla ele alınması Kur'an'ın belağat açısından çeşitliliğini ortaya koymakta ve bir mucize olduğunu ispat etmektedir.<sup>398</sup> Çünkü eğer aynı kıssa bir kişi tarafından birkaç kez anlatılırsa, üslupta pek bir fark belirmeyecektir. Kur'an'daki kıssalar tekrarlanırken gözlemlenen üslup farklılığı ise bunun olağanüstü bir güç tarafından indirildiğini ispat etmektedir.

Kıssaların tekrar edilmesinin yanı sıra bazı âyetlerin aynı surede harfiyen tekrar edilmesi de söz konusudur. Nitekim er-Rahman suresinde “فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا”<sup>395</sup> “فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا”<sup>395</sup> âyeti otuzbir kez tekrarlanmıştır. Aslında, bu âyetin anlam olarak tekrarlandığı söylenemez. Çünkü surede farklı nimetler sıralanmış ve bunları söz

<sup>395</sup> “Şimdi Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?”

<sup>396</sup> “O gün yalanlayanların vay haline!”

<sup>397</sup> “Peygamberlerin haberlerinden, senin kalbini sağlamlaştıracak her şeyi sana anlatıyoruz. Bunda da sana hak ve inananlar için bir öğüt ve ibret gelmiştir.” Hud 11/120.

<sup>398</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 397.

konusu âyet takip etmiştir. Buna tekrar değil, benzerlik denmesi daha uygun olur. Dolayısıyla âyetin tekrarlanması, maksadı daha belirgin şekilde açıklamış ve anlamını daha fazla etkili yapmıştır. Bu ise Kur'ân'ın üslup açısından i'cazına işaret etmektedir.<sup>399</sup>

Aynı durum el-Mürselat suresinde de mevcuttur. Şöyle ki, önce anlatılan durumların arkasından “وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ” denmesi farklı olaylara gösterilen tepki niteliğini taşır. Bundan kasıt, surede sayılan bütün farklı durumlar için aynı şeyin söyleneceğidir. Yani her farklı vakıadan sonra farklı şekilde inkar edenler sadece aynı muameleye tabi tutulacak ve onların hepsine aynı cümle ile karşılık verilecektir. Bu da tehditkar üslubu daha da etkili hale getirmektedir. Nitekim nahivde bu üslubun örnekleri bulunmaktadır.<sup>400</sup>

Kur'ân'da tekrar edilen âyetler lafız itibariyle bir birinin aynısı kabul edilebilir. Bu ayetler aynı harfler ve aynı seslerden oluştukları için tekrar niteliği taşıyabilir. Fakat söz konusu ayetlerin muradı, ifade ettiği anlam açısından tamamen farklı fonksiyonlara sahip olduğu da unutulmamalıdır.<sup>401</sup> Yani Kur'ân'daki ifade ve cümlelere sadece lafız yönünden bakılmamalıdır. Bu lafızlarla ifade edilmek istenen anlam çok önemlidir. Çünkü Kur'ân'la belli bir amaç kastedilmekte ve bu amaç için uygun olan her türlü üslup kullanılmaktadır. Bu üslupla ise amaç, en iyi şekilde muhataba ulaştırılmaktadır. Dolayısıyla gereken bilgi lafızda değil, anlamda belirmektedir. Aynı lafızlar farklı yerlerde farklı zamanlarda kullanıldığında duruma ve ortama göre farklı anlamlar ortaya çıkar ve farklı amaçlar düşünülür. Bu yüzden nassla olgu arasındaki ilişki göz önünde bulundurulmalıdır.

Ayetlerin ve kıssaların tekrar edilmesi, Kur'ân'ın daha kapsamlı olmasına yol açmakta ve muradı ifade etmek için konuların gereğinden fazla uzatıldığı iddiasını doğurmaktadır. Kur'ân'ın belîğ olması veya üslubunun mucizevîlik içermesi söz konusu iddiaya ters düşmektedir. Eğer Kur'ân'da bu konuya geniş bir şekilde değinilmiş ve konu kapsamlı bir şekilde ele alınmışsa bu, muradın hem anlaşılır, hem de etkili olmasını sağlamak amacını taşıyabilir. Muradın daha iyi bilinmesi ondan

<sup>399</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 398.

<sup>400</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 399.

<sup>401</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 400.

doğru sonuç çıkarılması için cümlenin anlaşılır olması gerekir. Bu yüzden konunun uzatılması değil, kısaca değinmek yanlış olabilir. Konuyu uzatmak, yalnız kısaca değinilmesi mümkün olduğunda doğru olmaz. Fakat konu eksik kalırsa, anlamın ortaya çıkması zorlaşır veya imkansızlaşırsa burada fikri zl ifade etme beliğ ve veciz sayılmaz. Ayrıca Kur'ân'da aynı konuya defalarca değinmek onu vurgulamak sebebiyle olabilir. Bu ise konunun ne kadar önemli olduğunu gösterir. nk Kur'ân'da nassın en iyi şekilde ve ziyadesiyle faydalı olması için gereken bütün araçlar kullanılmıştır.<sup>402</sup>

Kur'ân belli bir amaç için, yani peygamberliğe delil olmak maksadıyla gönderilmiş ve mucize olarak sunulmuştur. Eğer onun mucize olmasını engelleyen bir durumu söz konusu olsaydı, yukarıda değinildiği üzere ilk meydan okuduğu kişilerin, yani nüzul dönemindeki Arapların itirazı olurdu. nk bu üslubu en iyi şekilde bilen kişiler onlar olduğu halde birkaç kez denemelerine rağmen Kur'ân'a karşı gelememişler. Dolayısıyla eğer Kur'ân'ın anlaşılmasında sorun varsa bu, muhatabın durumu ile ilgilidir.

---

<sup>402</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 401–402.

#### IV. KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASI MESELESİ

Nüzul döneminden sonra vahyin kesintiye uğraması ile Kur'ân'ın anlaşılmasında sorunlar ortaya çıkmaya başladı. Bu, önceleri kendini kelime bazında gösterirken sonralar, yani İslam yaygınlaştıkça düşünce ve yaşam biçimi açısından daha da önemli hale gelmişti. Coğrafya olarak genişleyen İslam'a zaman zaman farklı kültürlerin etkisi ile değişik anlayış biçimleri girmiş ve Kur'ân'ın farklı anlaşılmasında önemli ölçüde rol oynamıştır. Kur'ân, hem Müslümanların kutsal kitabı, hem de yaşam biçimini belirleyen yasa niteliği taşıdığı için üzerinde önemle durulmuş ve doğru anlaşılması için çaba sarf edilmiştir.

Kur'ân'ın yorumlanmasına tarihî bağlamda bakılırsa daha çok şu sorular akla gelebilir: Kur'ân anlaşılır mı? Kur'ân'ı anlamak belli bir kesime özel midir? Kur'ân'ı doğru anlayabilmek için neler gerekir? Bu sorular Kur'ân'ın anlaşılması açısından Kâdî Abdülcebâr'ı düşündürmüş ve çözüm üretmeye sevk etmiştir.

Anlama, “ifadenin işaret ettiği zihinsel içeriğin kavranması olup bilginin kazanılmasıyla sonuçlanan bir bilgi edinme işlemi” gibi tanımlanmıştır.<sup>403</sup> Kur'ân'ı anlamak ise sadece bilgi edinmekle kısıtlanmamakta aynı zamanda uygulamışta da kendini göstermektedir. Çünkü pratik olarak Kur'ân'ın yaşanması, Müslüman olmanın gerekçesi olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden Kur'ân'ı anlamak, lafızlarının anlam çerçevesini, kullanım alanını, metin içi ve metin dışı (tarihsel-toplumsal) bağlamını tespit etmek, bütün olarak ulaşılan anlamı fikrî temele oturtma çabasını içermektedir.<sup>404</sup> Dolayısıyla Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında İslam düşünce sistemi çerçevesi ve metinle bağlantısının bir bütün olarak ele alınması gerekmektedir. Nassın söz konusu sisteme ters düşmeyecek şekilde uygulanabilirliği teori ile pratiğin doğru orantılı ilişkisi açısından önemlidir.

Kur'ân'ı anlama sürecinde ortaya çıkan farklılıklar, sadece kültürel boyutta kendini göstermemiştir. İlahi kelamın kullanıldığı dilin, yapısı itibariyle değişik anlamları içermesi de söz konusu ihtilaflara yol vermiştir. Bu yüzden Kur'ân'ın

<sup>403</sup> H. P. Rickman, *Anlama ve insan bilimleri* (çev: Mehmet Dağ), Ankara: Ankara Üniversitesi, 1992, s. 35, 42.

<sup>404</sup> Nadim Macit, “*Kelamcıların Kur'ân'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları*”, *İslamiyat*, c. 2, sayı 1, 1999, s. 113.

anlaşılabilen zahirî ve sadece Allah tarafından bilinebilen batınî anlamlarının bulunduğu söylenmiş ve bazı tartışmalara sebep olmuştur. Bazı âyetlerin (örneğin müteşabihatın) zor anlaşılması veya kesin anlam verilememesi, bilinmeden iman edilmesi gerektiği görüşlerini ortaya çıkarmıştır.

İlahi hitabın çift anlamlı, bilinen-zahiri ve bilinmeyen-batınî olarak tanımlanması, Kur'ân'ın anlaşılması konusunda sorunlar oluşturmuştur. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu sorun, batınî anlamın bulunması düşüncesinin ortadan kaldırılması ile çözülebilir. Şöyle ki, batınî anlam yoktur ve Kur'ân, gözüktüğü kadarıyla zahirinden anlaşılabilen bir kelimedir. Çünkü Allah, muradını kelimelerle anlatmış ve Kur'ân Allah'ın muradına delalet eden kelimelerdir. Eğer Kur'ân'ın anlamı bir şeye delalet etmezse Arapça veya acemice olması arasında bir fark bulunmaz. Hem muhatabın kelimesi anlaşılmazsa, onunla bir fayda murad edilmezse kabih vechi taşımış olur ve sesten başka bir şey ifade etmez.<sup>405</sup>

Ayrıca şeriatın ilahî hitapla bilinmesi, bu hitabın bir şeye delalet etmesini gerektirir. Yani helal, haram, emir, nehiy gibi hükümler, Kur'ân'ın zahirinden anlaşılacak şeylerdir. Eğer Kur'ân'ın batınî anlamı olursa söz konusu hükümler arasındaki fark bilinmez ve Kur'ân abes yere gönderilmiş olurdu. Bu hükümler bilinmeseydi insanlar bilmedikleri ve güç yetiremedikleri şeylerle yükümlü kılınmış olurlardı.<sup>406</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, dildeki uzlaşım (muvadaa) şartlarını göz önünde bulundurarak Allah'ın kelimesinin mutlaka bir anlamının bulunduğunu<sup>407</sup> ve bu anlamın, hitapla kastedilene anlaması mümkün olan herkes tarafından kavranabileceğini savunmaktadır.<sup>408</sup> Bunu ispatlamak için iki düzenli önermeden başka bir sonuca gitmeyi içeren mantık kuralını kullanmıştır:

1. Allah'tan gelen şey güzeldir.

Güzel olan anlamlıdır.

<sup>405</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 356.

<sup>406</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 359; *Şerh*, s. 602.

<sup>407</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 365.

<sup>408</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 69.



Allah'tan gelen şey, yani Kur'ân, anlamlıdır.

2. Anamlı olan şey anlamı bilinendir.

Kur'ân anlamlıdır.

O zaman Kur'ân, anlamı bilinendir.<sup>409</sup>

Bu önermeler Mu'tezile sistemi çerçevesinde kullanılmış ve anlama açısından Kâdî Abdülcebâr'ın düşünce sistemini yansıtmıştır. Yani husun-kubuh teorisi ve dildeki uzlaşım (muvadaa) gereği Kur'ân, sadece mucize olmak için değil, faydalı bir maksadın gerçekleşmesi için anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Kur'ân için kapalılık bilinmezlik ve istisnanın olması söz konusu olamaz.<sup>410</sup> Bu anlaşmazlık, Kur'ân'ın ne bütününe ne de bir kısmına yansır. Allah, muradı, hitabının bazılarında gizleseydi hitabıyla delil getirilen şey üzerine delil getirme (istidlal) yöntemi geçersiz olurdu. Çünkü bir metot üzerine delalet eden delillerin bir kısmı hakkındaki tenkit bütününe kapsayabilir.<sup>411</sup> Eğer Kur'ân delilse ister tamamında isterse bir kısmında olsun gizliliğin bulunması anlaşılma sebebiyle onu delil olmaktan çıkarır. Birtakım âyetler anlaşılmaz olarak gözükse de başka bir karine ile açıklanabilir. Örneğin, müteşabih âyetler, Kur'ân'ın anlaşılması zor olan kısımlardan sayılabilir. Fakat anlamının bulunmaması veya gizli olması imkansızdır. İster naklî isterse de aklî karine ile söz konusu âyetlere açıklık getirilebilir. Buna Kur'ân'daki “ وَمَا يَعْلَمُ ”<sup>412</sup> pasajı delil getirilebilir.<sup>413</sup>

<sup>409</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 357.

<sup>410</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVII, 54.

<sup>411</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVII, 50.

<sup>412</sup> Âli İmran 3/7

<sup>413</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 378; *Şerh*, s. 603. Kâdî Abdülcebâr'a göre âyetteki “و” Allah'a atfedilmiştir. Bu yüzden onun verdiği anlama göre ilimde rasih olanlar da müteşabihin anlamını bilir. Geniş bilgi için bkz: Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 378; *Müteşabihü'l-Kur'ân*, I, 15. Bu düşünce, Kâdî Abdülcebâr'ın Kur'ân'ın anlaşılması teorisine uygun olarak söylenmiş olabilir. Âyetteki “و” harfi Allah'a atf olmasa bile ilimde rasih olanların müteşabihati anlamayacakları konusunda açık bir belirti gözükmemektedir. Yani söz konusu kişiler bu âyetleri anlayarak da iman etmiş olabilirler.

Bazen karine ile olsa bile âyetlerin anlaşılmasında ihtilaflar ortaya çıkmaktadır. Bu tür ihtilafların olması, âyetlerin batınî anlamalarının bulunduğu veya hakkın batında mevcut olduğunu göstermez. Çünkü batın konusunda da ihtilaflar mevcuttur. Oysa hak konusunda insanların ihtilaf etmesi onu hak olmaktan çıkarmaz. Bilgi ve ilmin kendisi ihtilaf içerebilir. Onun ispat metodunun hak olduğu üzere ittifak varsa batıl olması gerekmez.<sup>414</sup> Bu yüzden âyetlerin anlaşılmasında ihtilaf olsa bile, sonuç olarak anlaşıldığı kabul edilmelidir.

Kur'ân'ın anlaşılmasında Kur'ân'dan sonra başvuru olan ilk kaynaklar Hz. Peygamber'in hadisleri ve sahabe kavli olduğu için anlamının sadece onlara münhasır olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Fakat Kâdî Abdülcebâr'a göre nüzulün şahidi olan bu kişilerin Kur'ân'ı anlamada meziyet sahibi olmalarına rağmen bir tek onlara, ilahî kitaba açıklık getirebilme hakkının tanınması yanlış sonuçlar doğurabilir. Şöyle ki Arapçayı bilen herkes bu konuda sahabe ile eşit duruma gelir ve zahirinden kolayca anlaşılabilen âyetleri anlar.

Kâdî Abdülcebâr, Kur'ân'ın anlaşılmasının mümkün olduğunu düşünerek bunun için bazı şartların gerekliliğini savunmuştur. Öncelikle, Kur'ân, Arapça indiği için Arapçanın bilinmesi gerekir. Yani Arapça cümle yapısı, hakikat, mecaz ve diğer belağat konularının öğrenilmesi şarttır. Kur'ân'ın yalnız bazı kısımları söz konusu bilgilerle anlaşılabilir. Çünkü Kur'ân'ın anlaşılması için ilk onun zahirine başvurulur. Lafzın işaret ettiği ilk anlam olan zahire öncelik tanınmalı ve eğer farklı anlam için delil getirilemiyorsa kesinlikle zahire itibar edilmelidir.<sup>415</sup> Fakat benzer ifadelerin zahirinin aynı anlama gelmeyeceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin, “إِنَّمَا”<sup>416</sup> âyetinde “ن” harfinin müzarinin başına gelmesi istikbal ifade ettiği için diğer müzarilerde aynı durumun olması gerekmez.<sup>417</sup> Dolayısıyla Arapçanın geniş anlam çerçevesinin olması göz önünde bulundurulmalıdır.

<sup>414</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 366.

<sup>415</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşabihü'l-Kur'ân*, I, 35.

<sup>416</sup> “Biz herhangi bir şeyin olmasını istediğimizde, sadece “Ol!” deriz, o da hemen olur” en-Nahl 16/40.

<sup>417</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 169–170.

Eğer Kur'ân, zahirinden anlaşılıyorsa veya doğru bir sonuç çıkmıyorsa delile, yani karineye başvurulur ve anlam karineye hamledilir. Karine hem sem'î, yani naklî hem de aklî olarak ikiye ayrılır. Sem'î karine anlaşılmayan âyetin bulunduğu aynı surenin başka bir âyetinde, başka bir surede veya Hz. Peygamber'in sünnetinde, ümmetin icmasında da bulunabilir.<sup>418</sup> Buradan Kur'ân'ın anlaşılması için gereken bir diğer unsurun Kur'ân'ın bütünlüğü olduğu anlamı çıkarılabilir. Çünkü Kur'ân'ın anlaşılmayan kısmının sem'î karine, yani Kur'ân'ın diğer kısmıyla açıklanması, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ya da Kur'ân'ın bütün olarak bağlamı çerçevesinde değerlendirilmesi eylemi olabilir. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebâr'a göre Kur'ân'ın bir bütün içerisinde anlaşılması doğru sonuçlar doğurabilir. Bunun yanı sıra sünnet bilgisi, yani esbab-ı nüzul ve diğer hükümler de Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli faktörlerdir.

Kur'ân'dan sağlam hükümler çıkarmak ve doğru anlaşılmasını sağlamak için fıkıh bilgisine de ihtiyaç vardır. Çünkü dinin hükümlerini ve bunların sebeplerini kavramak için fıkıh bilmek gerekir. Fıkıh bilgisi ise fıkıh usulünün bilinmesini gerektirir. Bu, Kur'ân'da söylenmek istenen muradın zahirden anlaşılmadığı takdirde gereken bilgilerdir.<sup>419</sup>

Bütün bunların yanı sıra Kur'ân'ın temelini oluşturan teorik bilgilerin, yani itikadî esasların elde edilmesi gerekir. Bunlar, tevhid ve adalet prensipleri, hüsün, kubuh, Allah için gerekli, sahih ve olmaması gereken sıfatlar olarak bilinmektedir.<sup>420</sup> Kâdî Abdülcebâr'a göre bu bilgiler temel olarak akılla bilindiği için aklî karine niteliği taşıyabilirler. Dolayısıyla o, nassın gösterdiği anlamın, dil düşünce ilişkisinde önceden akıl tarafından belirlenmiş olup bu aklî ilkelerle Kur'ân'ın anlaşılabilceği düşüncesini savunmakla<sup>421</sup> beraber nakle uygun olması gerektiğini de göz önünden kaçırmamıştır.<sup>422</sup>

Kur'ân'ın anlaşılması için son ve en önemli şartlardan biri de Kur'ân'ın nasıl bir kitap olduğunu bilmektir. Yani Kur'ân, birbirine muvafık olup çelişki ve yalan

<sup>418</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 600.

<sup>419</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 606–607.

<sup>420</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 606.

<sup>421</sup> Kamil Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 360.

<sup>422</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşabihü'l-Kur'ân*, I, 37.

içermeyen, ziyade ve noksandan uzak olan bir kitaptır. Buna öncelikle iman edilmelidir.<sup>423</sup> Çünkü Kur'ân'ı herhangi bir önyargı ile yorumlamaya kalkışmak, doğru olmayan yorumları ortaya çıkarır ve yanlış sonuçlar elde edilir. Bu yüzden Kur'ân'ın doğru anlaşılması için öncelikle onun kutsallığının, mucize olduğunun kabul edilmesi ve yanlış önyargılardan arınmak gerekir.

Bir kelamın delil olması için gereken şartlardan biri de mütekellimin kastının anlaşılmasıdır. Kur'ân'la istidlal etmek için bu şartın önemine önceki konularda değinilmiştir. Kur'ân'ın anlaşılması belli bir birikim sonucu elde edilebilir. Bu birikime ister dinî bilgi ve haberler aracılığıyla, isterse de örf yoluyla ulaşılsın, onun İslamî anlayışla bağdaştırılması ve İslam düşünce sistemine ters olmaması gerekir. Yani dinî bir delil teşkil edecek Kur'ân yorumu bu dine ters nitelik taşımamalıdır. Kur'ân'ın delil teşkil etmesi onun mucize özelliğinin olması ile ilişkilendirilirse, bunun anlaşılması için anlamının bilinmesi önemlidir. Kur'ân'ın farklı anlaşılıp yorumlanması ise onun batınî özelliklerinin bulunması ile değil, delil eksikliği veya anlayış tarzı ile ilgilidir. Kısacası, eğer Kur'ân belli bir hedef için gönderilmişse mutlaka bir anlamı vardır ve kendisine gönderilen muhataplar da bunu anlayabilmelidir.

---

<sup>423</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 607.

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**KÂDÎ ABDULCEBBÂR'IN İ'CAZ TEORİSİ**

## I. İ'CAZ TEORİSİNİN TEMEL KAVRAMLARI

Her mucizenin olduğu gibi Kur'ân'ın da ortaya çıkmasının sebebi, hedefi ve mucize olarak niteliği vardır. Mucizelerin ortaya çıkmasına bozulmuş toplumsal ortam sebep olabilir. Saf tanrı inancına, doğruluk payı bulunmayan ve ahlakî nitelikleri içermeyen bazı kültürel ve düşünsel anlayışların sonradan eklenmesi, yeni çerçevenin, dolayısıyla mucizenin ortaya çıkmasını zarurî kılar. Bu açıdan bakıldığında mucize, yeni dinin hakikatini desteklemek için tanrısal müdahale olarak algılanabilir. İşte mucizenin hedefi, bozulmuş toplumsal ortama yeni dini ileten aracının, yani peygamberin nübüvvetini desteklemektir. Çünkü nübüvvet iddiasında olan kişi, bunu ispat etmek ve nübüvvetin şartlarından biri olan mucizeyi gerçekleştirmek durumundadır. Peygamberlik misyonunu üstlenen kişi Allah'ın izniyle kimsenin yapamayacağı olağandışı bir eylemle meydan okumalı ve karşı tarafı ikna etmelidir.

Mucizenin niteliği ise onun olağandışı olmasındaki nedenle ilgilidir. Yani bir olayın mucize olmasını gerektiren nedenle karşı tarafa meydan okunmalı, karşı taraf ise olayın benzerini yapamamalıdır. Çünkü buna güç yetiremez durumdadır. Bu, asanın yılanı dönüşmesi örneği ile açıklanabilir; Hz. Musa, asanın yılanı dönüşmesini sağlayarak karşısındaki sihirbazlara meydan okumuştur. Burada asanın yılanı çevrilmesi olağandışı bir olaydır ve mucizenin niteliğini gösterir. Bunun karşısında sihirbazlar, aynı eylemi tekrar edememişlerdir ki bu da mucizenin en önemli şartıdır. İster eskiden isterse de ilerleyen zamanlarda olsun aynı olayı tekrar etmek, insanoğlunun gücü dışında olmuş ve olacaktır. Bu da mucizenin tekrar edilmezliğinin sebebi olarak görülmektedir.

İ'cazu'l-Kur'ân konusunda da diğer mucizelerde olduğu gibi aynı durum geçerlidir. Kur'ân, ifade ediliş biçimindeki olağandışı nedenle müşriklere meydan okumuş ve onlar bu kitabın benzerini-istedikleri halde-getirmeğe güç yetirememişlerdir. Dolayısıyla i'cazu'l-Kur'ân sorunu esasen bu üç kavram üzerine yoğunlaşmaktadır:

### 1. Meydan okuma-tehaddi

2. Benzerini getirme gayreti-muaraza

3. Benzerini getirememenin sebebi olan acizlik-teazzur.

Söz konusu her üç kavram, mucizenin şartları olarak kabul edilmektedir. Kur'ân, diğer mucizelerden farklı bir yapıya sahip olduğu için bu üç kavramla Kur'ân arasındaki ilişki konusunda bazı tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar, Kur'ân'ın mucize olmasındaki olağandışı nedenle ilgili olabilir. Çünkü sorunun temelini bu neden teşkil etmektedir: Kur'ân'ın mucizeliği nedendir?

## A. TEHADDİ

Tehaddi kavramı i'cazu'l-Kur'ân teorisinde önemli yer tutar. Bu konudaki âyetlerin anlamı, tertibi hakkında bir çok tartışmaların yanı sıra Kur'ân'ın nasıl meydana okuduğu da tartışılmıştır. Bu yüzden tehaddi kavramı, i'cazu'l-Kur'ân teorisinin temelini teşkil edebilecek niteliktedir.

### 1. TEHADDİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Tehaddi kelimesi “h d v” kökünden olup, sözlükte “tartışma”, “çekişme”<sup>424</sup> “karşı koyma”,<sup>425</sup> “fiil olarak bir konuda rekabet etme”, “yenerek karşılık verme”,<sup>426</sup> “karşı çıkmaya tahrik etme”, “meydan okuma”<sup>427</sup> anlamlarını içermektedir. İstilahta ise Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın benzerini getirmek için Araplara olan çağrısı ve onların acizyetinin ortaya çıkması olarak bilinmektedir.<sup>428</sup> Aslında bu tanımın çerçevesi genişletilebilir. Çünkü Kur'ân hitabının evrensel olduğu ve belli bir tarihsel süre ile sınırlı olmadığı düşünülürse tehaddinin, terim olarak sadece ilk muhataplarla kısıtlanmaması uygun gözükebilir. Daha kapsamlı olarak ele alınırsa tehaddi, bütün

<sup>424</sup> Firuzabadî, *Kamûsu'l-Muhît*, “h d y” md.

<sup>425</sup> Abdürrauf Mahluf, *el-Bakillânî ve kitâbuhu i'cazi'l-Kur'ân*, s. 20.

<sup>426</sup> Ebû Bekr er-Râzî, Muhammed b. Zekeriyâ, *Muhtârü's-Sıhah*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987, s. 127.

<sup>427</sup> Seffarinî, Ebü'l-Ayn Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Levamiü'l-envari'l-behiyye ve sevatiü'l-esrari'l-eseriyye; ed-Dürretü'l-mudiyye fî akideti'l-fıraki'l-merdiyye*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y., I, 173.

<sup>428</sup> Abdürrauf Mahluf, *el-Bakillânî ve kitâbuhu i'cazi'l-Kur'ân*, s. 20

insanları Kur'ân'ın benzerini getirmeye çağırarak ve onların bunu yapmaktan aciz olduklarını göstererek nübüvvetin ispatını sağlamak niteliğinde değerlendirilebilir.<sup>429</sup>

Tehaddi, i'cazu'l-Kur'ân'ın ilk ve en önemli şartı olarak düşünülebilir. Çünkü bir olayı mucize yapan olağandışı olmasının yanı sıra o olayla meydan okuyabilmektir. Fakat bir mucize ile meydan okuyabilmek için tehaddi konusunda bazı şartlar gereklidir. Tanımından da belli olduğu üzere tehaddinin gerçekleşmesi için meydan okunan karşı tarafın aynı eylemi yapmaya güç yetirememesi gerekir. Bunun yanı sıra kendisine meydan okunan kişi gücünün yetmediği halde ne ile meydan okunduğunun farkında olmalıdır. Yoksa tehaddiye bir anlam veremez ve abes bir işin olduğu ortaya çıkar. Karşı taraf, meydan okunan şeyi iyi bilmeli ve bu konuda becerikli olmalıdır.<sup>430</sup> Aksi takdirde meydan okuyanla karşı taraf arasında eşitlik sağlanamaz ve tehaddinin bir anlamı kalmaz. Çünkü ne ile meydan okunduğunu bilmediği için karşı taraf karşılık verme gayreti içinde bulunamaz ve anlatılması gereken mesaj hedefine ulaşamaz. Bu da tehaddinin hedefinin gerçekleşmeyeceğini gösterir.

Tehaddinin gerçekleşmesi için sadece meydan okuyan kişinin tehaddi unsurunun mislini yapabilmesi gerekir. Eğer her iki tarafta bu eylemin aynısını yapabilecek kudret varsa o zaman tehaddi gerçekleşmez. Tam tersi, eğer her iki taraf bu eylemin mislini yapamıyorsa o zaman yine de tehaddi olmaz. Dolayısıyla tehaddi için meydan okuyan taraf eylemin benzerini yapabileceği halde karşı taraf buna güç yetirememelidir.<sup>431</sup>

## 2. TEHADDİ ÂYETLERİ

Kur'ân'ın meydan okuma şeklini daha iyi anlamak için bu konudaki âyetlere göz atmak faydalı olabilir.

---

<sup>429</sup> İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman, *el-Mukaddime*, thk: Abdüsselam Şeddâfî, Dârü'l-Beyza: Beytü'l-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab, 2005, I 149.

<sup>430</sup> Hasan Mesud Tavir, *Cuhudu ulemai'l-garbi'l-İslâmî*, s. 498.

<sup>431</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 318.



1)

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا  
شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

*Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sure getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın.<sup>432</sup>*

2)

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ  
كُنْتُمْ صَادِقِينَ

*Yoksa onu (Muhammed kendisi) uydurdu mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin ve Allah’tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın.<sup>433</sup>*

3)

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُقْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ  
مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

*Yoksa “onu (Kur’an’ı) uydurdu” mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah’tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin.”<sup>434</sup>*

4)

قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ  
وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

<sup>432</sup> el-Bakara 2/23.

<sup>433</sup> Yunus 10/38.

<sup>434</sup> Hud 11/13.

De ki: “Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur’an’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.”<sup>435</sup>

5)

قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ

De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah katından, doğruya bu ikisinden (Tevrat ve Kur’an’dan) daha çok ulaştıran bir kitap getirin de, ben ona uyayım.”<sup>436</sup>

6)

فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ

Eğer doğru iseler onun benzeri bir söz meydana getirsinler.<sup>437</sup>

Yukarıdaki âyetler genellikle tehdidi âyetleri kapsamında ele alınmasına rağmen, el-Kasas ve el-İsra surelerindeki âyetleri bu açıdan değerlendirmeyenler de vardır. Bunun sebebi tehdidi âyetlerinin bir talep üzerine olması gerektiği düşüncesidir. Yani söz konusu iki âyette, Kur’ân’ın benzerinin getirilemeyeceği konusunda sadece bir tespit yapılmaktadır. Diğer dört âyetteki gibi talep bulunmamaktadır. Bu yüzden sadece dört âyet tehdidi âyeti olarak kabul görebilir.<sup>438</sup> Fakat şunu da söylemek gerekir ki, el-Kasas ve el-İsra surelerindeki âyetlerde meydan okumak için talebin bulunmaması onların, tehdidi unusrunu içermediği anlamına gelmez. Çünkü karşılık verilmemesi konusunda durum tespiti de meydan okumak için yeterli olabilir. Tehaddi için söz konusu olan sadece talep değil, karşılığın olup olmamasıdır.

Ayrıca talep bulunmayan söz konusu iki âyette tehdidi, zamansallık açısından değerlendirilebilir. Meydan okunan kişilere yeterince çok zaman verildiği

<sup>435</sup> el-İsra 17/88

<sup>436</sup> el-Kasas 28/49.

<sup>437</sup> et-Tûr 52/34.

<sup>438</sup> Salâh Abdülfettah Halidî, *İ'cazû'l-Kur'âni'l-beyânî*, s. 51-53.

halde karşı koyamamaları tehadinin sabit olduğunu kanıtlamaktadır.<sup>439</sup> Bu yüzden zikri geçen âyetler tehadî niteliğini taşımaktadır.

### 3. TEHADDİ ÂYETLERİ KONUSUNDA TARTIŞMALAR

tehadî âyetleri hakkında ortaya atılan fikirler ve süren tartışmalar, esasen i'cazu'l-Kur'ân'ın nedeni etrafında cereyan etmektedir. Kur'ân'ın ne ile meydana okuduğunu kesinleştirmek için ilk olarak söz konusu âyetlere baş vurulmuştur. İster tehadî âyetlerinin iniş süreci, isterse bu âyetlerden çıkarılan anlamlar konusundaki tartışmalar olsun, hepsi de Kur'ân'ın nasıl bir mucize olduğuna ışık tutan ipucu niteliği taşımaktadır.

Âyetlerin mantıksal olarak içeriği ve buldukları surelerin Mekkî-Medenî olması yönüyle nüzul dönemleri bilinmesine rağmen yine de zaman açısından ardışıklığı konusunda bazı tartışmalar mevcuttur. Örneğin, nüzul sırasına göre inen tehadî âyetinin Kasas suresindeki âyet olduğu konusunda tahminler vardır.<sup>440</sup> Fakat Tevrat'ı da kapsadığı için tam olarak tehadî âyeti niteliğinde pek öne çıkmamış olabilir.<sup>441</sup> Kasas suresinin nüzul sürecindeki yeri hakkında farklı tahminler bulunmaktadır. Bazıları Hud ve Yunus sureleri arasında nazil olduğunu düşünürken, diğerleri daha önce indiğini tahmin etmiştir.<sup>442</sup>

Âyetlerin içeriğine bakılırsa, önce Kur'ân'ın tamamı ile meydana okuyan, daha sonra bunu on ve tek sure ile kısıtlayan âyetlerin sıralanışı daha makul gözükmemektedir. Yani önce el-İsra, et-Tur, sonra ise Hud, Yunus ve el-Bakara surelerindeki âyetlerin nazil olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>443</sup> Sadece Hud ve Yunus surelerindeki âyetlerin nüzul sırası hakkında tartışma vardır. Hud suresindeki âyetin Yunus suresinden önce indiğini düşünenlerin yanı sıra, bunun tersini kabul edenler

<sup>439</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 587.

<sup>440</sup> Osman Keskiöğlü, *Nüzulünden itibaren Kur'an-ı Kerim bilgileri: (ulum-ı Kur'an)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, s. 185–186.

<sup>441</sup> Fethi Ahmet Polat, “Bir i'cazu'l-Kur'ân iddiası: Sarfe”, s. 192.

<sup>442</sup> Bkz: Mehdi Bazergan, *Kur'an'ın nüzul süreci*, (çev.: Mela Muhammed Feyzullah, Yasin Demirkıran), Ankara: Fecr Yayınevi, 1998, s. 34, 41.

<sup>443</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-hakim: Tefsirü'l-menar*, y.y.: Dârü'l-Menar, 1954, I 193.

de vardır.<sup>444</sup> Âyetlerin muhtevasına dikkat edilirse mantıksal olarak önce Kur'ân'ın tümünün, sonra on suresinin, daha sonra da bir suresinin benzerini getirmekle meydan okunması daha doğru olabilir.<sup>445</sup> Bu yüzden nüzulü de muhtevaya uygun olarak belirlenebilir.

Âyetlerin içeriğine uygun olarak nüzul sırasına farklı yaklaşanlar da vardır. Bazıları Hud suresinde geçen “uydurma” kaydını dikkate alarak tehaddinin azdan çoğa doğru, yani bir sureden Kur'ân'ın tümüne doğru gerçekleştiğini düşünmüşlerdir. Çünkü ilk dönemlerde Kur'ân'ın önemli bir kısmı nazil olmadığı için Kur'ân'ın tamamı ile meydan okumak doğru sayılmazdı. Sonlara doğru Kur'ân'ın tamamı ile meydan okumak daha verimli bir sonuca ulaştırabilirdi.<sup>446</sup> En son el-Bakara suresindeki âyetle meydan okunması, konunun yeniden gündeme gelmesi ve bu konudaki tartışmalara son noktayı koyma niteliği taşıyabilir.<sup>447</sup> Aslında, son tehaddi âyetinin Medine'de nazil olmasının sebebi, Yahudilerin yanlış görüşleri ve baskılarıyla ilişkilendirilirse söz konusu âyet, Hud suresindeki âyetin tekidi olarak düşünülebilir. Bu yüzden tehaddi âyetlerinin nüzul sırası, ilk versiyona uygun olarak görülebilir.

Tehaddi âyetlerinin nüzul süreci hakkındaki tartışmaların kesinlik payı bulunmadığı için bazıları bu konunun önemli olmadığını düşünmektedirler. Çünkü Kur'ân'ın meydan okumasının ne şekilde sıralanması ve hangi zamana denk gelmesi onun mucizeliğini etkilemez. Bu düşünceye göre Kur'ân'ın ister tümü isterse bir kısmı ile meydan okunması arasında fark yoktur.<sup>448</sup> Bu görüşün kısmen de olsa doğruluk payı bulunmasına rağmen, konuyu araştırmanın, Kur'ân'ın tarihî serüvenini öğrenme açısından önemli olacağını da unutmamak gerekir.

Tehaddi âyetlerin nüzulüne ilişkin tartışmaların yanı sıra Yunus, Hud ve el-Bakara surelerindeki âyetlerde geçen on sure ve bir sure kaydı konusunda bazı fikir ayrılıkları mevcuttur. Bu tartışmalar, Kur'ân'da i'cazın miktarını belirlemeye yönelik

<sup>444</sup> Firuzabadi, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *Besairu zevi't-temyiz fi letaifi'l-Kitâbi'l-aziz* (thk: Ali en-Neccâr, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye), t.y., I, 98.

<sup>445</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, II, 117.

<sup>446</sup> İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed, *Tefsirü't-tahrir ve't-tenvir*, Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984, VI, 20.

<sup>447</sup> Reşid Rıza, *Tefsirü'l-menar*, XII, 32-33.

<sup>448</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilali'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü's-Şuruk, 1985, IV, 1861.

bir çaba olabilir. Yani Kur'ân'ın i'cazı ve meydan okumasındaki ölçü, bu âyetlerden belli olmaktadır. Bazılarına göre Hud suresindeki “on sure” ifadesi ile el-Fatiha dışında ilk on sure kastedilmektedir. Söz konusu on sure içerisinde hem Mekkî, hem de Medenî âyetlerin olduğu ve Hud suresinin Mekkî bir sure olması göz önünde bulundurulursa zaman açısından bu görüşte sorun çıkmış olur. Bu yüzden herhangi bir on surenin kastedilebileceği genel olarak kabul görmüştür.<sup>449</sup> Diğer iki âyetteki “bir sure” ifadesinin âyetlerin geçtiği sure ile ilgili olduğu görüşlerin bulunmasına rağmen pek kabul görmemiştir. Çünkü Kur'ân için uydurulmuş denildiğinde belli bir sure veya belli bir kısma dikkat çekilmemiş, Kur'ân'ın tamamı kastedilmiştir. Bu yüzden Kur'ân'daki her sure uzun veya kısa olması farketmeden tehaddi konusu sayılabilir.<sup>450</sup> Ayrıca Kur'ân'ın tamamıyla meydan okunmuşsa, tamamından çıkarılan herhangi bir suresi ile de meydan okunabilir. Bu ise i'cazın belli bir surede bulunmadığını kanıtlamaktadır. Âyetlerdeki “bir sure” kaydında belirsizliğin olması da bunun göstergesi olarak kabul edilebilir.

Tehaddi âyetlerinin anlaşılması konusundaki bir diğer tartışma, bu âyetlerde yer alan مثل kelimesindeki zamirler konusundadır. Şöyle ki, el-Bakara, Yunus ve Hud surelerindeki âyetlerde geçen بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ , بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ , بِعَشْرٍ سُورٍ مِّثْلِهِ ifadelerinde yer alan zamirler, bazılarına göre Hz. Peygamberle, diğerlerine göre ise Kur'ân'la ilgilidir. İlk görüşe göre bu zamirler, Hz. Peygamberin ümmiliğine işaret etmektedir. Yani bu âyetlerden Hz. Peygamber gibi ümmi birinin Kur'ân gibi kitap getirmesiyle meydan okunması anlamı çıkmaktadır. Bu görüşün ortaya çıkmasının sebebi söz konusu ifadelerde müennes zamir yerine müzekker kullanılmasıdır. Fakat unutulmamalıdır ki, Hz. Peygamber'in ümmiliği ile meydan okunursa, sadece ümmileri kapsayacak bir mesaj verilir. Bu ise ümmi olmayan diğer kişilerin Kur'ân'ı meydana getirmekten aciz olmayacaklarını gösterir. Aciz olmadıkları halde Kur'ân'ın benzerini meydana getiremeyenlerin bu güçten yoksun bırakıldıkları anlamına gelir<sup>451</sup> ki bu da sarfe anlayışını destekler.<sup>452</sup> Dolayısıyla zamirler, dilsel olarak Hz. Peygamber'e atfedildiği halde, anlam ve düşünce tarzı olarak uygun

<sup>449</sup> er-Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, IX, 195.

<sup>450</sup> Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbu, 1973, X, 64.

<sup>451</sup> er-Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, II, 118.

<sup>452</sup> Fethi Ahmet Polat, “Bir i'cazu'l-Kur'ân iddiası: Sarfe”, s. 195.

görünmemektedir. Zamirlere gelince müzekker olmalarının sebebi, Kur'ân'a irca edilmeleridir. Yani müzekker zamir Kur'ân'dan kinaye olup, بِسُورَةٍ مِّثْلَ هَذَا الْقُرْآنِ şeklinde anlaşılabilir.<sup>453</sup> Ayrıca Hud suresinde geçen “uydurma” kaydı kelime bazında algılandığı için zamirin Hz. Peygamber'e ait olmasını kabul etmek anlam olarak imkansızlaşır.<sup>454</sup> Sadece, el-Bakara suresindeki âyette مَنْ harf-i cerri zamirin Hz. Peygamber'e atfedildiğini düşünmeye zorlamaktadır. Bu hem gramer, hem de nüzul dönemi açısından kabul gören bir görüş olarak bilinmektedir. Yunus suresinden sonra el-Bakara suresinde tekrar bir sure ile meydan okunması ve birinin Mekke, diğerinin Medine dönemine rastlaması da zamirlerin Hz. Peygambere atfedilebileceğini göstermektedir.<sup>455</sup> Yani müşrikler, Hz. Peygamber'in kişiliğini bildikleri için Kur'ân'la meydan okunması ön planda idi. Medine'de ise Yahudiler Hz. Peygamberin kişiliğini kabul etmedikleri için onun gibi birinden Kur'ân gibi bir kitap getirilmesi konusunda meydan okunabilirdi. Fakat âyette geçen نَزَّلْنَا kelimesi, zamirin مَا – ya raci olduğuna işaret etmektedir.<sup>456</sup> Bu yüzden zamir, Hz. Peygambere değil, indirilene, yani Kur'ân'a atfedilmelidir. Ayrıca mucize olarak Hz. Peygamberin ümmiliği ile meydan okunamayacağı dikkate alınır, sadece Kur'ân tehatti kapsamına girebilir. Hz. Peygamber gibi ümmi birinden Kur'ân gibi bir kitabın gelmesi mucize addedilebilir, ama yine de mucizenin niteliği Hz. Peygamberin ümmiliği değil, Kur'ân-ı Kerim kabul görecektir.

## B. MUARAZA

Kur'ân'ın meydan okumasına karşı Hz. Peygamber'in otoritesinin ve dinin temelini sarsılması için onun mislini getirme çabaları konusunda çeşitli rivayetler vardır. İslamî literatürde bu olaylar muaraza diye nitelendirilmiştir. Muaraza “ ayn. r. d.” kökünden türeyerek “tefâ'ale” babının ismi mef'ulü olup sözlükte “yanında yürüme”, “denk olma”, “önüne geçme”, “getirilenin aynısını getirme”, “aynısını yapma” anlamlarını içermektedir.<sup>457</sup> İstilahta ise sözlükteki anlamına yakın olarak

<sup>453</sup> et-Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed, *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984, I, 166; VII, 117.

<sup>454</sup> Tabatabaî, *el-Mizan*, X, 165.

<sup>455</sup> Reşid Rıza, *Tefsirü'l-menar*, I, 192; Salâh Abdülfettah Halidî, *İ'cazü'l-Kur'âni'l-beyânî*, s. 59.

<sup>456</sup> er-Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, II, 118.

<sup>457</sup> Firuzabadî, *el-Kamusu'l-Muhît*, “ ayn. r. d” md.

kullanılıp Kur'ân'ın benzerini veya daha üstününü getirme çabası olarak kabul edilmektedir.

Muaraza yapma çabasında bulunmak için öncelikle Kur'ân'ın neden ve nasıl bir mucize olduğunu bilmek gerekir. Önceki konularda bahsedildiği üzere Kur'ân'ın mucize olmasının sebebi konusunda onun ilk muhataplarının bilgileri vardı. Buna ister zarurî bilgi, isterse de gelenek yolu ile elde edilmiş bilgi denilsin, sonuçta Araplar bu konudan haberdar olup karşılık veremeyeceklerini anlamışlardı. Aksi takdirde muaraza için bir engel oluşur ve tehaddinin şartları yerine getirilmemiş olurdu. Ayrıca Kur'ân, her mucize gibi geleneğe uygun olarak meydan okumuştur. Muaraza ve tehaddinin Arap toplumunda geleneğin bir parçası olduğu da unutulmamalıdır. Bu yüzden Kur'ân'ın ilk muhataplarının ne ile karşılaştıklarını anlamak onlar için sorun teşkil etmemiştir.<sup>458</sup> Fakat sonraları, bu karşılığın nasıl olması gerektiği, yani muarazanın kavramsal açıdan tam olarak hangi çerçeveyi kapsadığı konusunda bazı tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi ise Kur'ân'a karşı muaraza yapılmadığını ve yapılamayacağını ispatlamak olmuştur.

Kur'ân'a karşı muaraza hangi açıdan yapılmalıdır? Kur'ân'ın benzerinin getirilmesinden ne kastedilmektedir? Muarazanın gerçekleşebilmesi için hangi ölçüler söz konusudur? Muaraza yapıldığı konusunda haber var mı? Eğer varsa gizli tutulmuş olabilir mi? İşte sorunun temelini teşkil eden bu sorular aynı zamanda i'cazu'l-Kur'ân sorununa da ışık tutmaktadır.

Bir metnin benzerinin yapılması için gereken şey, öncelikle o metindeki lafızlara uygun diğer lafızların kullanılmasıdır. Burada esas mesele lafızlar arasındaki uygunluğun nasıl değerlendirileceğidir. Yani esas metindeki lafızları değiştirerek onların eş anlamlısını bulmak söz konusu olabilir. Fakat bunun açıklama veya tercüme dışında bir şey olmayacağı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yüzden muarazanın sadece lafızla gerçekleşmesi uygun görünmemektedir. Üstelik bu durumda dil kurucunun (vâzî') kendisine muaraza yaptığı ortaya çıkar ki, bu da doğru fikir sayılmaz.

---

<sup>458</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 281; *Şerh*, s. 590.

Bir kelimenin lafız ve manadan ibaret olduğu düşünülürse, muarazanın sadece lafızda değil, manada da gerçekleşmesi gerektiği anlaşılır. Çünkü bir metinde anlaşılması gereken mesaj, metindeki lafız yığından değil, lafızlara delalet eden anlamlardan elde edilebilir.<sup>459</sup> Dolayısıyla Kur'ân'a muaraza yapılması için uygun lafızlarla önemli olan manayı güzel bir biçimde ifade etmek gerekir.

Muarazanın gerçekleşmesi hakkında iki durum söz konusudur. Birinci duruma göre muarazanın gerçekleştiği konusundaki haberler saklanmış ve günümüze ulaşmamıştır. Diğer duruma göre ise muarazanın vukuu mümkündür ama engellenmiştir.<sup>460</sup>

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, Kâdî Abdülcebâr, Kur'ân'ın i'cazı konusundaki bazı durumların yanlış anlaşılmasında için İ'cazu'l-Kur'ân bölümünden önce haber konusunda geniş bilgi vermiştir. Haberin doğruluk payı, elde edilme yolları ve bilgi niteliğini araştırmış, Kur'ân konusunda muhtemel iddiaları cevaplamıştır. Muaraza konusunda haberlerin bulunma ihtimali bu çerçevede değerlendirilmiştir.

Kâdî Abdülcebâr'a göre bir olay olmuşsa onun hakkında mutlaka bir haber bulunmaktadır. Eğer bir olayın gerçekleşmesi idrak edilemiyorsa o olayın olması mümkün değildir. Ayrıca haber veren aksini söylemediği sürece veya aksi ispatlanmadıkça haberin değeri düşmez. Örneğin, Bağdat'la Basra arasında bu iki şehir gibi bir şehir olmuşsa bu konuda mutlaka haber olmalıdır. Ya da Cemel ve Sıffın savaşları arasında bu iki savaş kadar önemli bir olay olmuşsa bu konuda bir haberin bulunması gerekir. Çünkü bunu gerektiren sebepler, yani her üç olayın önemli ve kayda değer olması aynı seviyededir. Eğer durum böyle olmazsa haberlerle bilgi elde edilmesi geçersiz kılınır. Bu ise büyük bir cismin bulunmasına rağmen görülmemesi gibi bir şey olur.<sup>461</sup> Dolayısıyla ister Hz. Peygamber döneminde isterse de ondan sonra nübüvvet iddia eden kişi olmuşsa veya Kur'ân'a muaraza edebilen biri çıkmışsa bu konuda mutlaka bir haberin bulunması gerekirdi.

<sup>459</sup> el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'caz*, s. 200. Bu konu, i'cazın lafızda veya manada gerçekleşmesi hakkındaki tartışma çerçevesinde daha geniş ele alınacaktır. Burada muarazanın nasıl gerçekleşmesi gerektiğini açıklamak için kısaca değinilmiştir.

<sup>460</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 285.

<sup>461</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XVI, 41-47.



Çünkü Kur'ân'ı ezberleyerek günümüze ulaştırabilen bir toplum, ona muaraza eden metni de ezberler ve naklederdi. Bu ise hiçbir dönemde gerçekleşmemiştir.<sup>462</sup>

Kâdî Abdülcebâr, tarihî önemi olan haberlerin nakledilmesi konusunda vacib kavramını kullanmıştır. Ona göre bu tür haberlerin anlatılması gereklilik ve mutlaklık ifade etmektedir. Aslında bu görüşün haksız olmadığı bir yönü vardır. İslam tarihinde her meşhur olay mutlaka kaydedilmiş ve hatta bazılarının üzerinde önemle durulmuştur. Örneğin, gerçekleşmesi imkansız görünen Garanik olayı bile tarihçilerin ihmal etmediği bir nokta olmuştur. Bunun gibi birçok olay konusunda hassas davranırken Kur'ân hakkındaki hassasiyetin daha da üstün olması gerekir. Bu açıdan eş-Şerif el-Murtazâ, Kâdî Abdülcebâr'ın haber konusundaki teorisini daha da sınırlandırarak Kur'ân konusunda veya Kur'ân tarihi çerçevesinde yaşanan her türlü olayın anlatımının vacip olduğunu düşünmüştür.<sup>463</sup> Bu görüş, Kur'ân'ın dinin temeli olması açısından önem arz etmektedir. Bu yüzden muaraza için söz konusu olabildiği halde her olaya şamil edilmesi doğru değildir.

Kâdî Abdülcebâr'a göre idrak edilen her şeyin bilinmesi gibi haberin de bilinmesi vaciptir. Çünkü idrak edilen şeyler hakkında bilgi bazen haber yolu ile elde edilir. Fakat şu da söylenmeli ki, bir şeyin idrak edilmediği bilinmezse o şey hakkında bilginin doğruluğunda şüphe edilebilir. Bir olay konusunda haberin bulunup bulunmaması da o olayın gerçekleşmediğini göstermez. Muarazanın gerçekleştiği konusunda haberin olup olmadığı veya bu olayın gerçekleşmesi idrak edilmediği için muarazanın gerçekleşmediği kesin değildir. Bu iddiada dikkat edilmesi gereken nokta, haberle idrak edilen şeyler arasındaki farktır. Haber, idrak edilen şeyleri tamamlamaktadır. Haber ve idrak edilen bilginin doğruluğu arasında farklılık bulunmamasının yanı sıra illetleri değişiktir. İdrak edilen şeylerin illeti kamil akıl, haberin illeti ise saikler ve ihtiyaçtır. Bir konuda haber, ihtiyaç ve saiklerin bulunmasına rağmen elde edilememişse, bu durum, böyle bir haberin olmadığını gösterir. Dolayısıyla muaraza yapılması konusunda bilinen bir haber

---

<sup>462</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 250-251.

<sup>463</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 288.

yoksa bunun aslının olmadığı anlamına gelir. Kur'ân nasıl haber olarak ulaştıysa, ona yapılan muarazanın da ulaşması gerekir.<sup>464</sup>

Muarazanın yapılması hakkında çıkabilecek muhtemel haberin saik ve ihtiyacı nüzul dönemindeki olaylarla ilgilidir. Hz. Peygamber'e olan düşmanlık, ona karşı üstünlük elde etme isteği ve Cahiliye geleneklerinin korunması, muarazayı tetikleyen sebeplerdendir. Eski dine dönüş ve dönemin liderlerinin pozisyonlarını koruma ihtiyacı karşı tarafı Kur'ân'a, dolayısıyla İslam'a karşı şüphelerin artmasını sağlamaya zorlamıştır. Bu yüzden Kur'ân'a muaraza yapılması konusundaki haberin gerekliliği söz konusu olmuştur. Dinin temeli olan Kur'ân'ı ortadan kaldırmak için yapılması gereken tek şeyin onun mislinin getirilmesi olduğu bir dönemde Kur'ân'a muaraza girişimleri bile anlatılırken bu konudaki bir haberin ulaşmaması hakikati yansıtmayacak niteliktedir.<sup>465</sup> Nitekim Müseylime, Nadr b. Haris, Ebu Hüzeyfe b. Muğire gibi kişilerin muaraza yapmaya yeltenmeleri hakkında birçok tarihî bilgi mevcuttur.<sup>466</sup>

Tehaddi âyetlerine dikkat edilirse Kur'ân'ın sadece insanlara değil, cinlere de meydan okuduğu görülecektir. Bu yüzden cinlerin muaraza yapması konusunda bilgi elde edilmediği için Kur'ân'ın mucizeliğinden şüphe edilebilir. Yani cinler tarafından Kur'ân'ın benzerinin getirilmediği belli değil ve bunu öğrenmenin yolu da bulunmamaktadır. Bu konuda sadece Hz. Peygamber'den bilgi alınabilir. Nübüvvet müessesesi kabul edilmediği sürece cinlerin muarazası hakkındaki habere de itimat edilmez. Kur'ân'ın mucize olduğu bilinirse, nübüvvet kabul edilir. Cinlerin muaraza yapamadığı bilinmezse Kur'ân'ın mucize olması kabul edilmeyebilir. Fakat Kur'ân'ın misyonunun da unutulmaması gerekir. Kur'ân batıl geleneği yıkmak ve geçersiz kılmak için indirilmiştir ki, gelenek de beşerin anladığı ve bildiği bir şeydir. Cinler ise akıl yolu ile değil, görmekle, müşahede ile bilinir. Aksi takdirde onların durumu, gelenekleri insanlar için geçersiz kılınır ve bu konuda her hangi bir bilgiye ulaşmak imkansızdır. Ayrıca geleneğin muteber olması, gelenek ehlini bilmekten daha üstün olduğuna ve cinlerin gelenekleri muteber olarak kabul edilmediğine göre onların her hangi bir eylemleri insanlık için hüküm ifade etmez. Bu yüzden cinlerin muarazası

<sup>464</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 251–252.

<sup>465</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 253.

<sup>466</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 297–299.

konusunda bir şey bilinmezse dahi Kur'ân'ın mucize olduğunu bilmek yeterli olacaktır. Bunun yanı sıra sadece Hz. Peygamber'den elde edilen bilgi sonucu cinler ve onların muaraza yapamayacakları hakkında bir şeyler öğrenilmiştir.<sup>467</sup> Yoksa bu konuda hiçbir bilgiye ulaşılamazdı. Dolayısıyla cinlerin muarazası hakkında bir habere ulaşmamak, Kur'ân'ın mucize olmasını engellemektedir.

Kur'ân'a muaraza yapılması ve bu konuda hiçbir haberin ulaşmamasını farz etmek dinî gelenek ve anlayışa ters olarak algılanabilir. Çünkü Kur'ân'ın mislinin getirilmesi, yeni bir dinin ve nübüvvet iddiasının ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Yeni gelen kitap ve din ise eskiyi nesh eder ki, bu da Kur'ân şeriatının ortadan kaldırılması anlamına gelir. Böyle bir durum söz konusu olmadığı için Kur'ân'a muaraza yapılması da mantıklı gözükmemektedir.<sup>468</sup> Aslında bu görüş, sadece Kur'ân'ın Allah tarafından gönderilmesini kabul edenler açısından değerlendirilebilir. Oysaki Hz. Peygamber'e karşı çıkanlar, zahirde bile olsa Kur'ân metninin uydurma olduğunu savunmaktaydılar. Bu yüzden Kur'ân'a yapılan muaraza, yeni dini ortaya çıkarmak değil, sadece İslam'ı ortadan kaldırmak ve eski dine dönmek amacına hizmet edebilirdi.

Kur'ân'a muaraza yapılması ve bu konuda haberlerin bulunmaması muaraza için engelin olabileceğini akla getirebilir. İddiaya göre Müslümanların baskı yapabileceği bir ortamdan dolayı can güvenliği olmadığı için muaraza yapılmamıştır. İslam'ın ilk çıkış tarihine göz atılırsa bu iddianın aslının olmadığı görülecektir. Hz. Peygamber'in ve ashabının Mekke'den hicret etmeleri aslında Müslümanların üzerinde baskı olduğunu göstermektedir. Yani Mekke döneminde muarazayı gerçekleştirip ortaya çıkarmama gibi bir durum söz konusu olamazdı. Hatta Medine döneminde Müslümanlara yapılan baskı ve girişilen savaşlar inkar edilemez. Bu yüzden Müslümanların baskı yapabileceği ortamın oluşması imkansız gibi gözükmekteydi.<sup>469</sup> Üstelik Müslümanlar güçlü olsaydı muaraza yapanın engellenmesi mümkün olduğu gibi İslam dini, Kur'ân ve Hz. Peygamber konusunda söylenen iftira, eleştiri, hicivlerin engellenme imkanı olur<sup>470</sup> ve muaraza girişimleri

<sup>467</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 297–298.

<sup>468</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 254.

<sup>469</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 259.

<sup>470</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 290.

bile olmazdı. Hem toplum da böyle baskıları kabullenecek durumda olmamıştır. Nitekim Beni Ümeyye döneminde Hz. Ali'nin faziletleri hakkında konuşmak yasak olduğu halde günümüze bu konuda bir çok rivayet intikal etmiştir.<sup>471</sup>

Diğer iddiaya göre muaraza yapılmaması için Hz. Peygamber'in belli başlı kişilerle anlaşması ihtimali vardır. Kur'ân'a muaraza yapabilecek kişiler sayılı olduğu için Hz. Peygamber, belli istekleri karşılığında onlarla bir araya gelmiş ve onlarla anlaşmıştır. Fakat bu iddia öncekinden daha tutarsız gözükmektedir. Çünkü böyle bir durumun söz konusu olması birçok haberler hakkında şüpheye sebep olur ve çoğu olay da doğru dürüst anlaşılmaz. Ayrıca böyle bir durumda savaşlar olmaz, Hz. Peygamber'in dini yayması engellenmezdi.<sup>472</sup>

Muaraza yapmak için engel teşkil edebilecek diğer bir husus, Kur'ân'ın içeriği ile ilgilidir. Şöyle ki, Kur'ân'da geçen kıssaların ilk muhataplarca bilinmemesi sebebi ile onların karşılık verme şansının düşürüldüğü iddia edilmektedir. Kur'ân'daki kıssaların ilk kez dile getirilmediği, Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından yanlış da olsa bilindiği göz önünde bulundurulursa iddianın doğru olmadığı ortaya çıkar. Kur'ân, Araplara meydan okuduğu gibi Medine döneminde Ehl-i Kitab'a da kayıtsız kalmamıştır. Nitekim Medine döneminde Yahudilerin uyduruk diye nitelendirdikleri Kur'ân'ın bir suresine denk olacak metnin getirilmesi istenmiştir. Dolayısıyla Kur'ân, muhataplarına haberdar olmadıkları konuda meydan okunmamıştır.<sup>473</sup>

Söz konusu iddiaların yanı sıra bazı eşsiz bilim eserleri ile Kur'ân'a muaraza yapılabileceği düşünülmüştür. Oklides, Sibeveyh gibi alimlerin ürettiği eserlerin tekrarının olmaması veya buna benzer eserlerin yazılmaması, bunun ispatı olabilir. Ama bu alimlerin ortaya koyduğu eserlerin her hangi bir bilim dalı ile ilgili olduğu da unutulmamalıdır. Bu eserler en güzel biçimde yazılsa bile anlaşılması için belli bir birikime ihtiyaç duyulacak zorunlu bilgi ile ulaşılan belli bir anlamı içermeyecektir. Kur'ân'ın mucize olması, Hz. Peygamber'in şahsiyeti ile de ortaya çıkabilir. Çünkü ümmî bir kişinin böyle bir kitabı telif etmesi, diğerlerinin çalışıp bilgi elde ederek bir

<sup>471</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 260; eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 289.

<sup>472</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 261.

<sup>473</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 592-593.

kitap yazmasından daha etkilidir. Kur'ân dışındaki eserler, belli bir birikim sonucu ortaya konulan keşif olup bilinmesi zorunlu olan konulardan bahsetmez. Ayrıca bu eserlerin mucize olması için her konuda delil ve illet teşkil etmeleri gerekir.<sup>474</sup> Oysaki bu özellik, sadece Kur'ân'a mahsustur. Bu yüzden Kur'ân dışında her hangi bir kitabın mucize olması kabul edilemez.

Kısacası, Kur'ân'a muaraza yapmak için hiçbir engel konulmamış, insanların gücü kısıtlanmamıştır. Buna rağmen Kur'ân'ın mislini getirme konusunda hiçbir başarı elde edilememiştir. Peki, bunun nedeni ne olabilir? Bu soru, sonraki başlık altında cevaplandırılacaktır.

### C. TEAZZUR

Hiçbir engel olmadığı taktirde Kur'ân'ın mislini getirmek insanlar için neden imkansızdır? Neden Kur'ân'ın kullandığı sözcükler ve vermek istediği anlamların benzeri bu kadar mucizevî olmasın? Allah, meydan okurken karşılık verilmesin diye bilinmeyen bir şekilde engellemiş olabilir mi? Cevap evet olursa bu, sarfenin gerçekleştiğini gösterir. Bunun ise doğru olmayacağı konusuna önceden değinilmişti.

Kâdî Abdülcebâr, durumu farklı şekilde ele almıştır. Ona göre Kur'ân'a karşı muaraza yapılamamasının sebebi teazzurdur. Teazzur kavramı, tefa'ale babında olup “ayn.z.r” kökünden gelerek sözlükte, “yerine getirememek”, “iş sürdürememek” anlamlarını içermektedir.<sup>475</sup> Kâdî Abdülcebâr'ın görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla, ıstılahta, Kur'ân'ın benzerini ortaya koymaktan aciz kalmak diye nitelenebilir.

Bir fail fiili iki sebeple yapmaz; ya aciz kalır da fiili gerçekleştirmez, ya da tercih etmediği için buna yanaşmaz. Bu iki sebep arasındaki farkı bilmenin bir yolu vardır. Bunlar arasındaki farkın bilinmemesi söz konusu her iki durumun karışmasına sebep olur. Bu karışıklık fiilin faille ilgisini aslî olarak koparır. Çünkü fiille fail arasındaki bağlantı anlaşılmaz. Bu da birinin yapabildiği ve diğerinin yapamadığı

<sup>474</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 305.

<sup>475</sup> Firuzabadî, *el-Kamusu'l-Muhît*, “ayn.z.r.” md.

şeyin bilinmesi durumunda hangisinden vaki olup olmadığını bilmemeye sebep olur. O zaman kadirle kadir olmayı ayırıştırmak da imkansızlaşır.<sup>476</sup>

İki kişiden birinin aciz olmasını tespit etmek için hangisinde araçların tam olması ve kudretinin bulunmasını bilmek yeterlidir. Bu ise zorunlu veya istidlâlî bilgi ile tespit edilir. Örneğin, cansızın fiil işleminin imkansız olduğunu bilmek yeterlidir. Eğer bazı durumlarda veya tamamen imkansız olmasında bundan şüphe edilirse diğer olayları ayırıştırmak, yani tercihle yapan ve yapmaktan aciz olan arasındaki farkı bilmek mümkün olmaz. Her iki durum arasındaki farkı bilmenin zarurî ve mukteseb usulleri vardır.

Kudret konusunda farklı bir örnek bu konuya açıklık getirebilir. Her hangi bir kimse kendi rengi, yani rengini tercih etme veya değiştirme konusunda kudrete sahip değildir. Çünkü bunun imkansız olduğu bilinmektedir. İmkansız olmanın sebebi, kudretin kadir olmaya elverişli olmamasıdır. Bu imkansızlığı bilmenin tek yolu ise kudreti yetmediği takdirde bir kişiden vaki olan fiille (rengi tercih etme gibi) tercih etmeyerek vaki olmayan fiilleri ayırmaktır. Söz konusu durumlar arasındaki fark, saiklerin bulunması, engellerin kalkması ve durumun yerinde olmasının tercihle gerçekteşmediğini bilmekle anlaşılır. Yani bazı durumlarda fiili gerçekteşirmek için gerekli olan ortam, fail (fail derken mahluk kastedilmektedir) tarafından gerçekteşirilemez. Çünkü burada failin yapma gücü bulunmamaktadır.

Dolayısıyla tercihle yapılamayan şeyler, saiklerin durumunun değişmesi ile ilgili olup bunu bilmeye bağlıdır. Böyle olmadığı takdirde fiile teşebbüs eden kişiden fiilin vaki olması gerektiği bilinemez. O zaman da saiklerin fiillerle bağlantısı anlaşılmaz.<sup>477</sup> Teazzur kavramı burada ortaya çıkmaktadır. Bazen failin fiili yapamamasının sebebi onu acziyete düşüren durumlardır. Bu durumları veya fiili gerçekteşirmek için gereken ortamı sağlamanın failin gücü nispetinde olmaması ve bunu bilmesi onu acziyete düşürmüştür.

Kur'ân'ın meydan okuduğu kişiler, yani Araplara gelince, onları muarazaya sevk eden şeylerin bulunması, kadir olmaları ve engellerinin kalkmasına rağmen

<sup>476</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 264.

<sup>477</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 264–265.

Kur'ân'ın benzerini getirememeleri sadece onların teazzuru-acziyetleri veya yapma imkansızlığı ile ilgilidir.<sup>478</sup> Bu görüş, ilk bakışta sarfeyi çağrıştıracak bir nitelik taşıyabilir. Fakat dikkat edilirse, Kâdî Abdülcebbâr, failin kudretinin engellenmesini değil, sadece ortada bulunmamasını söz konusu etmektedir. Hem sarfenin tehdidi şartlarına uygun olmayacağı açıktır. Çünkü tehdide meydan okunan taraf meydan okunan şey hakkında bilgi sahibi olmalıdır, yoksa mucize anlaşılmaz ve hedefine ulaşmaz. Önceki bölümlerde bahsedildiği üzere Kur'ân'ın geleneksel meydan okuma tarzının olmasına rağmen yapısının gelenek dışı olması, Arapların buna karşılık vermemelerini sağlamıştır. Arapların aciz kaldıkları durum, Kur'ân'ın yapısı gibi bir yapıda metin ortaya koymalarıdır. Yoksa fiili yapmaktan engellenmiş olmaları değil.<sup>479</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, fiilin gerçekleşmesi için saiklerin veya belli bir ortamın bulunmasını şart görmektedir. Ona göre gaflette olan veya uyuyan da fiil yapabilir, ama bu, fiilin durumunu göstermez. Fiil bilinçsiz yapıldığında bir anlam içermemektedir. Bir fiilin yapılması sebeplerle bağlantılıdır. Bu sebepleri sağlamak bazen failin, yani kulun kudreti dahilinde olabilir. Fakat Kur'ân'a muaraza yapmak bu durumun dışındadır.<sup>480</sup>

Tehaddinin ortaya çıkması için saiklerin ve sebeplerin bilinmesi gerekir. Kur'ân'ın ilk muhatapları bir şekilde bundan haberdar idiler. Saik ve sebepleri bilmeleri, onların acziyetlerini ortaya çıkarmış oldu. Çünkü neye karşı çıkmaları gerektiğini anlamış oldular ve aciz olduklarını itiraf ettiler. Onların saik ve sebepleri bilmesi, Kur'ân'ın delaletini bildikleri gibi zarurî şekilde gerçekleşmiştir. Yani nüzul dönemindeki Araplar, onları acziyete düşüren saikin yeni din olduğunu zorunlu olarak anlamışlardır. Bu yüzden tabiatları harekete geçmiş ve karşılık vermeye çalışmışlardır. Eğer saik ve sebeplerin farkında olmasalardı büyük olaylar yaşanmazdı. Bu durum, Hz. Peygamber'in davranışlarından, Kur'ân'ı getirerek onların din, gelenek, kültür ve anlayışlarının tutarsız olduğunu ispat etmesinden, dünya ve ahiret için gereken çeşitli uygulamalardan da belli olmuştur. Ayrıca ilk

<sup>478</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 265.

<sup>479</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın sarfeye karşı çıkması konusuna sonraki bölümde değinilecektir. Geniş bilgi için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 324.

<sup>480</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 265.

muhatapların çok iftihar ettikleri ve diğer insanlardan daha üstün sayıldıkları söz sanatı ve onun kullanımı ile onlara meydan okunmuştur. Bu durum onlarla aynı seviyede olarak onları acziyete düşürmek içindir. Bütün bu saikler varken onların bu yola yanlılıkla, bilmeyerek girdikler söylenemez. Dolayısıyla Hz. Peygamber, sadece bilinen yolla meydan okumuş ve bunun hedefi de zorunlu bilgi ile anlaşılmasıdır. Hz. Peygamber'in daveti ya karşı tarafı hükümsüz kılmak ya da muarazaya çağırarak için olmuştur ki, bunların ikisi de aynı anlama gelmektedir. Bu davet, delilleri ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden tarihte muarazayı teşkil eden birçok karşı durmalar olmuştur.<sup>481</sup>

Kâdî Abdülcebâr'ın bu görüşünde Cahız'ın dolaylı sarfe anlayışından esinlenmiş olduğu düşünülebilir. Cahız'a göre Kur'ân'a muaraza yapılamaması Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın nazmı ile meydan okumasından sonra bundan alıkonulma sebebiyledir. Yani Araplar, Kur'ân'ın nazmına denk bir şey getirilmesinden alıkonulmuş ve aciz bırakılmışlardır.<sup>482</sup> Kâdî Abdülcebâr ise bu görüşe karşı çıkmasının yanı sıra teoriyi farklı şekilde geliştirmiştir. Sarfede sonradan alıkonulma söz konusu iken Kâdî Abdülcebâr, hiçbir engelin olmadığını savunarak değişik bir düşünce ileri sürmüştür. Nitekim o, Arapların muaraza yapabilmesi konusunda doğuştan aciz olduklarını düşünmüştür. Kur'ân'ın alışılmadık bir üslupta, ama anladıkları şekilde hitap etmesi, muhatapları şaşırtmış ve muaraza yapmalarını imkansız kılmıştır. Onların bu konuda önceden güçleri olmadığı gibi sonradan da kudretleri engellenmemiştir. Sadece bilgi yetersizliği aciz olmalarını gerektirmiştir. Kur'ân'ın üslubu veya ifade biçimindeki üstünlüğü kullanma yeteneği ve bilgisinin muhataplarda olmaması, Kur'ân niteliğinde bir kitabı ortaya koyma açısından onları güçsüz bırakmıştır. Yani sözü kullanma sanatı konusunda Arapların bilgisi, Kur'ân'daki kadar kaliteli değildi.<sup>483</sup>

Kâdî Abdülcebâr'ın teazzur kavramı konusundaki görüşleri, i'caz teorisi açısından farklı bir boyut açmıştır. İ'cazu'l-Kur'ân hakkında ortaya atılan bütün teorileri kapsayabilecek nitelikte olan bu görüşe göre Kur'ân'ın mucizesi bilgidedir. İster gaybden haberler veya tabiat olayları, ister sosyal ilişkiler, siyaset, yargı alanı,

<sup>481</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 266–268.

<sup>482</sup> Cahız, *Kitâbü'l-hayevan*, IV, 89.

<sup>483</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 226.



isterse de dilsel yapısı olsun, bunların tek bir bütün halinde bilgi çatısı altında toplanması mümkündür. Bu yüzden i'cazın bilgide olabilmesi ihtimali gözden kaçmamalıdır.<sup>484</sup> Fakat Kâdî Abdülcebbâr, teazzur kavramını anlatmak için bilgiye değinmesine rağmen bunu i'cazu'l-Kur'ân olarak ele almamıştır. Bilgi sadece, teazzuru göstermek, acizliği ispat etmek, muaraza yapılmamasının sebebini araştırmak için kullanılmıştır. Muaraza yapmak için Arapların bilgisi hangi alanda yetersiz kalmıştır? Kur'ân'ın hangi özelliğinin benzerini getirememişlerdir? Kâdî Abdülcebbâr'ın bu sorulara bulduğu cevap, i'cazu'l-Kur'ân teorisini teşkil etmektedir ki, buna sonraki başlık altında değinilecektir.

## II. İ'CAZ TEORİSİ

Kâdî Abdülcebbâr, i'cazu'l-Kur'ân konusunu geniş ve sistemli bir şekilde ele alarak Kur'ân hakkındaki sorunları çözme gayreti içerisinde bulunmuştur. Sadece Mu'tezile'ye bağlı kalmamış, aynı zamanda yeni düşünceler ortaya atmış, hatta bazı görüşleri ile mezhebine karşı çıktığı da olmuştur. Kendi döneminde i'cazu'l-Kur'ân hakkındaki görüşleri değerlendirmekle beraber farklı bir anlayış tarzını yakalamaya çalışmıştır. Bu yüzden i'caz konusunda birçok kişi ondan etkilenmiştir. Bazıları onun görüşlerini olduğu gibi kabul ederken diğerleri onları daha geniş bir şekilde ele almıştır.

Mu'tezile mezhebinden olduğu halde bazı meselelerde mezhebine karşı çıkması, Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri konusunda çeşitli düşüncelerin ortaya atılmasına sebep olmuştur. Bazıları, onun i'cazu'l-Kur'ân teorisinin nazm teorisine dayandığını söylerken<sup>485</sup> diğerleri fesahat veya belağate üstünlük verdiğini öngörmüştür. Bu yüzden Kâdî Abdülcebbâr'ın teorisini geniş şekilde ele almadan önce Kur'ân'ın mucize olmasına sebep teşkil ettiği düşünülen görüşler hakkındaki bakış açısını değerlendirmek daha doğru olur. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr'ın bu konudaki görüşü, diğer görüşleri değerlendirirken daha net açıklığa kavuşabilir.

<sup>484</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Müdiḥ*, s. 301, Tabatabaî, *el-Mizan*, I, 62–63.

<sup>485</sup> Aişe Abdurrahman bint eş-Şati', *el-İ'cazu'l-beyâni li'l-Kur'ân ve mesailu İbni'l-Ezrak*, Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y., s. 107.; Velid Kassab, *et-Türasü'n-nakdî ve'l-belâgi li'l-Mu'tezile*, s. 179, Hasan Mesud Tavir, *Cuhudu ulemai'l-garbi'l-İslâmî*, s. 72.

## A. İ'CAZU'L-KUR'ÂN YÖNLERİ

### 1. SARFE

Kur'ân'ı-Kerim'in tekrar edilmezliği ve diğer özellikleri i'caz açısından çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Onun benzeri sayılacak yeni bir kitabın getirilememesinin nedenini Kur'ân'ın muhtevası ile açıklayanların yanı sıra beşerin gücünün sınırının da buna sebep olabileceğini söyleyenler vardır. Kur'ân indirilirken beşerin ona karşı çıkma ve benzerini getirme gücünün kaldırılması olarak bilinen sarfe teorisi ilk dönem Mu'tezile üleması tarafından ortaya atılmasına rağmen birçok kişi tarafından kabul görmemiştir.

Kâdî Abdülcebâr da bu teorinin kesinlikle Kur'ân'ın i'cazına delil olamayacağını savunanlardan biri olarak bilinmektedir. Ona göre sarfe teorisi, kulu bir şeyden engelleme üzerine kurulmuştur. Bu durumun, Kur'ân'ın inme sürecine göre iki şekilde gerçekleşme ihtimali vardır. Birincisi, Kur'ân'ın benzerini getirme gücünün, yani bilgisinin önceden Araplarda mevcut olup sonradan engellenmesi şeklinde gerçekleşmiş olabilir. Eğer böyle bir şey söz konusu olursa Kur'ân'ın meziyetinin indirilmeden önce söylenmiş sözlerle aynı değerde olması veya aynı çerçeveyi paylaşması gerekir ki, bunun bir örneği bulunmamaktadır.<sup>486</sup>

İkinci ihtimale göre Kur'ân'ın benzerini getirmek için gereken bilgi onun nüzulünden sonra olduğu gibi önce de devamlı olarak engellenmiştir. Fakat göz önünde bulundurmak gerekir ki, Kur'ân'ı anlamak, onun Allah tarafından gönderildiğini ve benzerinin getirilmesinin gerçekleşmeyeceğini bilmek için belli bir ilme ihtiyaç vardır. Eğer bilgi, beşere hiç verilmemiş olsaydı Kur'ân'ın meziyeti anlaşılabilir ve mucize olmaktan çıkardı.<sup>487</sup> Kâdî Abdülcebâr, Kur'ân konusunda bilgi sahibi olabilmek ve değerini anlamak için belli bir ilmin beşerde bulunmasını savunmaktadır. O, daha önce bahsi geçen konularda belirtildiği üzere Arapların muaraza yapmak için gerekli bilgilerinin ve güçlerinin bulunmadığını söyleyerek tehdidiye cevap verememenin nedenini açıklamış bulunuyordu. Ona göre Arapların bilgisi veya güçleri ellerinden alınmamış ve hiçbir şekilde engellenmemişlerdir. Sadece Kur'ân'a muaraza yapabilmek için gereken bilgiye ulaşmaları veya ona sahip

<sup>486</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 218–219.

<sup>487</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 219.

olmaları imkansız olup onların gücünün sınırı dışındadır. Dolayısıyla burada dikkat edilecek nüans i'caz konusunda engelleme veya kaldırılmanın olmadığı, bilgiye ulaşmak için güç yetmezliğinin bulunmasıdır.

Ayrıca söz konusu ikinci ihtimalin doğru olması Kur'ân'ın esas hedefinin farklı yöne çevrilmesini gerektirir. Kur'ân'ın mucizevî yönünün onun muhtevası ile değil, engellenme olayı ile irtibatlandırılması daha isabetli gözükebilir. Bu durumda hedef, Kur'ân'dan sapmış olacak ve Kur'ân değil, engellenme olayı mucizeyi teşkil edecektir. Eğer Allah, yürüme, konuşma, elini hareket ettirmeği nübüvvetin delaleti olarak kılsaydı bütün Arapların, söylenenlerin aynısını yapamadığı taktirde söz konusu hareketler mucize olurdu.<sup>488</sup> Dolayısıyla Kur'ân'la meydan okumanın anlamı kalmayacaktır ki, bu da tehaddi konusundaki âyetlerin içeriğine ters düşmektedir. Bu yüzden sarfe teorisi, Kur'ân'ın i'cazı için delil teşkil edecek nitelikte sayılmaz.<sup>489</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşüne eş-Şerif el-Murtazâ itiraz etmiş ve onu bu konuda eleştirmiştir. Şöyle ki, Kur'ân, kendi hakikati dışında hiçbir şey ile mucizeliğini ispatlamaz. Kur'ân'ın hakikati ise onun kendisi değil, içerdiği ilimdir. Kur'ân'ın ilimle meydan okuması, Kur'ân'la meydan okunmadığı anlamına gelmez. Hakeza eğer Allah, Hz. Peygamber'e kimsenin kuramayacağı cümle yeteneği verseydi o zaman cümle ile değil, kudret ile meydan okunurdu.<sup>490</sup> Yani burada beşer gücünün karşısının alınması, mucizenin engelleme olduğunu göstermez. Ulaşılmak istenen hedefin ve i'caz konusunda bakış açısının merkezinde Kur'ân olduğu için onun içerdiği konuların, üslubunun tekrar edilmezliği peygamberin nübüvvetine delil teşkil etmelidir. Beşerin böyle bir ilmi elde etmesinin engellenmesi, Kur'ân'ın muhtevasına yönelik olmalıdır.

eş-Şerif el-Murtaza ile Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerinin ortak noktası, Kur'ân'ın muhtevasını mucize için asıl olarak alınmasıdır. Fakat dikkat edilmelidir ki, Kur'ân'ın ihtiva ettiği ilimle tehaddi yapmak, onun kendisi ile meydan okunmasını gerektirir. Çünkü Kur'ân'ın içerdiği konular onun meydan okuduğu ilmidir ki, bu da onun hakikati olarak ele alınabilir.

<sup>488</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 322.

<sup>489</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 220.

<sup>490</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 251.

Kâdî Abdülcebbâr'ın üzerinde durduğu konu ise Kur'ân'ı göstererek Kur'ân dışında bir şeyle meydan okunmasının yanlış olmasıdır. Yani Kur'ân'ın benzerini getirmeyi engelleyerek meydan okumak (sarfe) Kur'ân'ı değil, engellemeyi mucize olarak ortaya çıkarır. Dolayısıyla hedef, Kur'ân'ın ihtiva ettiği konulardan ve ilimlerden uzaklaşmış olur. Binaenaleyh, i'cazın farklı bir yönde ele alınmasını gerektirir ki, bu da Kur'ân'ın meziyetini azaltmış ve lüzumunu kaybettirmiş olur. Çünkü mucize, engelleme olursa bu, Kur'ân değil, herhangi bir başka şeyle de gerçekleştirilir.

Arapların, Kur'ân'ın meziyeti hakkında söyledikleri mucizenin engel değil, Kur'ân olduğunu göstermektedir. Kur'ân'ın konuyu ele alış biçimi, olayları değerlendirmesi ve eşsiz üslubu karşısındaki hayretlerini gizletmeyerek bir takım itiraflarda bulunmaları, bunun örneği olabilir. Eğer böyle olmasaydı Araplar, Kur'ân'ın mislini getirmeye kadir oldukları halde bu kudretin kaldırılmasını fark ederlerdi. Çünkü akıllı olan her kesin bunu bilmesi gerekir. Kur'ân'ın mislini getirmeye güçleri yettiği takdirde bunun engellendiğini bilmeleri, adaletli şekilde meydan okunmadığını büyük bir hırsıyla söylemeleri için bir sebeptir. Bu açıdan bakıldığında şartların sabit gözükp de öyle olmaması veya gayretin olması ile sonradan kaldırılmasının çelişki teşkil etmesi tehaddinin şartlarına uygun düşmemektedir. Yani tehaddi şartlarının önceden hasil olup, sonra kaldırılarak meydan okunması, ilahi adalet açısından doğru değildir.<sup>491</sup>

eş-Şerif el-Murtazâ, Kâdî Abdülcebbâr'ın yukarıda bahsi geçen görüşlerinden hareketle onun sarfeyi, kelamı engelleme olarak anladığını düşünmüştür.<sup>492</sup> Kâdî Abdülcebbâr, i'caz konusunda kelama önem verdiği için eş-Şerif el-Murtazâ'nın böyle bir düşünceyi ortaya atması muhtemeldir. Daha sonra sarfenin böyle olmadığını, Allah'ın muarazayı engelleyerek beşeri, ilimlerden yoksun bırakmasını sarfe olarak açıklamıştır.<sup>493</sup> Fakat Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadelerine göre sarfe, beşer gücünün, kudretinin engellenmesi olarak anlaşılmalıdır. Ona göre Araplar, Kur'ân gibi bir kelam değil, Kur'ân'ın meziyeti seviyesinde bir

<sup>491</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 325.

<sup>492</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 256.

<sup>493</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 258.

kitabı getirememişlerdir. Bunun sebebi ise sarfe değil, teazzurdur ki, bu konuda daha önce geniş bilgi verilmiştir.

Kâdî Abdülcebbar'a göre sarfenin doğru olmadığına tehdidi âyetlerinden olan el-İsra suresinin 88. âyetinde işaret vardır. Âyette geçen “*birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler*” ifadesindeki **ظهيراً** kelimesi, bir grubun toplu şekilde yardımlaşmasını göstermektedir. Bu ise kudretin olmadığı bir yerde imkansız bir şeydir. Bir grubun toplanarak yardımlaşması, onların muaraza için kudretlerinin engellenmediğine işaret eder.

Eğer engellenme söz konusu olsaydı, onların toplanmasına izin verilmez ve bu konunun Kur'ân'da bahsi geçmezdi. Dolayısıyla âyet, Arapların muarazaya güçlerinin yettiğini, imkanları olduğu halde Kur'ân'ın meziyeti sebebiyle mislini getirememelerini açıklamaktadır.<sup>494</sup>

Önceki konularda tehdidin ve muarazanın şartlarından bahsedilmiş, Kâdî Abdülcebbar'ın çizdiği çerçeveye değinilmişti. Kâdî Abdülcebbar, bir i'caz sorunu olan sarfeyi, bu çerçevede ele aldığı için farklı eleştirilerin onun anlayışını etkilemediği görülecektir. Örneğin, tehdidin gelenek dışı olmadan, dönem insanların anladığı şekilde gerçekleşmesi gerektiğini, rekabette ilahi adalet gereği şartların eşit olmasını savunurken sarfe teorisi, makul bir gerekçe ile bu görüşlere karşı çıkamayabilir. Çünkü sarfe teorisini savunanlar farklı bir anlayış tarzı ve değişik bir çerçeve geliştirerek konuyu değerlendirmektedirler. Kâdî Abdülcebbar, kul fiillerinin özgürlüğünü, iradenin baskı altında tutulmadığını kabullenip i'caz konusundaki düşünce sistemini de bu alt yapıda ele almıştır. Bu yüzden kul fiillerinin her hangi bir şekilde kısıtlanması, bu altyapı üzerinde kurulan sisteme uygun düşmemekte ve kabul edilmemektedir.

---

<sup>494</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, 323.

## 2. NAZM

İ'cazu'l-Kur'ân çerçevesinde birçok kişinin üzerinde önemle durduğu ve kabul ettiği görüş olan nazm teorisi farklı şekilde ele alınmıştır. Bu teori bazılarına göre lafızların dizilişi, diğerlerine göre mana uyumluluğu, farklı bir anlayışa göre ise hem lafız hem de mana açısından bir birini tamamlayan söz dizimi olarak değerlendirilmiştir. Birçok ulemanın benimsemesinin yanı sıra nazm teorisinin çeşitli şekillerde açıklanması, onun hakkında kesin bir şey söylemeyi de engellemektedir.

Kâdî Abdülcebâr'ın bu teoriyi kabul ettiğini düşünmenin sebebi de bu olabilir. Onun, i'caz için öngördüğü kurallar, genelde nazm teorisini kapsayacak şekilde gözükebilir. Fakat Kâdî Abdülcebâr'ın nazm hakkında söyledikleri ve nazmı değerlendirme biçimi genel kabul görmüş nazm teorisi ile bağdaşmamaktadır. O, nazmı, kelamın özel bir yolla ya da belli bir kalıpla ifade edilmesi olarak tanımlamakta ve hiçbir şekilde müstakil olarak i'caza delalet edemeyeceğini düşünmektedir.<sup>495</sup> Çünkü birkaç lafzı bir araya toplayarak cümle yapısı elde etmek nazm olarak kabul edilirse herkesin bunu yapmaya kudreti yetmesi sebebiyle i'caz içeremez. Bir nazmın i'caza delalet etmesi için başka faktörün de olması gerekir. İşte Kâdî Abdülcebâr, bu faktörün fesahat olduğunu düşünerek i'cazu'l-Kur'ân teorisini bu yönde geliştirmiştir. Ona göre i'cazın nazmda olduğunu düşünenler şüphesiz fesahatin nazmdaki meziyetini düşünerek söylemiştir.<sup>496</sup> Bu yüzden Kur'ân'ın mucizevî özelliği nazm değil, fesahattir. Başka bir ifade ile nazm, fesahatin derecesine göre i'caza delalet etmektedir.

Kâdî Abdülcebâr, nazmı daha çok şiirle ilişkilendirmektedir. Ona göre nazm, belli bir kafiye ve vezinden meydana gelip gereken kalıplara uygun olmalıdır. Dolayısıyla Kur'ân için nazmın mucize olması, geçerli bir delil teşkil edemez.

Nüzul döneminde meşhur geleneğin şiir olması, Kur'ân'ın gelenek dışı bir nazmı meydan okuduğunun göstergesi olabilir. Kâdî Abdülcebâr, Kur'ân'ın gelenek dışı bir şeyle meydan okuduğunu kabul etmediği için gelenek dışı bir nazmın

<sup>495</sup> Fazl Hasan Abbas, *İ'cazu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Amman: Daru'n-Nefais, 2009, s. 58.

<sup>496</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 198, 224.

mucize olacağına da karşı çıkmaktadır. Ona göre nüzul döneminde şiirle meydan okurken, hiçbir şiirde i'caz unsuru bulunmamıştı. Eğer i'caz, gelenek dışı bir nazm kullanılarak gerçekleştirilseydi eşitlik sağlanmaz, rekabetin bir itibarı kalmazdı.<sup>497</sup>

Ayrıca şiirsel nazmın i'caz içermesi bütün vezinlerin mucize olmasını gerektirir ki, bunun doğru olacağına ihtimal yoktur. Mucize ile meydan okumada önemli faktör insanların yapabileceği bir şeyin olmasıdır. İster gelenekte olsun, ister yapabilecekleri bir şey olsun aynı özelliği içermelidir. Nazmın tek başına bir anlam ifade edeceğini zannetmek doğru olmaz. Çünkü kelimelerin sadece belli bir vezinde, uygun bir kafiye ile dizimi olağanüstü bir şey ifade etmez. Nazmı özel kılan şey, uygun kelimelerin uygun anlamlarla en iyi biçimde kullanılmasıdır ki, buna da fesahat denir. Dolayısıyla nazmın i'caz içermesi için gereken faktör fesahattir. O zaman mucizenin nazm değil, fesahatte gerçekleşmesi gerekir. Bu da onu gösterir ki, nüzul döneminde gelenekte meşhur olan, sıkça kullanılan ve rekabete sebep olan şey de fesahattir.<sup>498</sup>

Kâdî Abdülcebâr'ın nazm anlayışı diğerlerinin ortaya attığı nazm teorisinden daha farklı gözükmektedir. Aslında, Kâdî Abdülcebâr, nazmı bir teori olarak sistemli şekilde ele almamıştır. Burada sorun teşkil eden şey, onun ve diğerlerinin nazm teorisini değerlendirme şeklidir. Onun nazmı eleştirmesi de bu yöndedir. O, nazmı tek başına, hiçbir yardımcı faktör olmadan ele alırken, diğerleri bir bütün olarak düşünmüş, fesahat ve belağati de içerdiğini göz önünde bulundurmuşlardır. Kâdî Abdülcebâr'ın i'caz teorisi, nazm teorisini kabul edenlerin anlayışına benzediği için onun, mucize nazmda gördüğünü düşünmüş olabilirler. Fakat şunu da söylemek gerekir ki, Kâdî Abdülcebâr, nazmı, fesahat olduğu taktirde i'caz vechi olarak kabul etmektedir. Yani burada önemli olan fesahatin meziyetidir. Bu da onun nazma değil, fesahate önem verdiğini ve kendi teorisinde fesahati savunduğunu göstermektedir.

---

<sup>497</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 216.

<sup>498</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 216–217, 224, 321–322.

### 3. DİĞER VECİHLER

Kur'ân'ın mucize olduğunu ispat etmek için ortaya atılan söz konusu meşhur iki teorinin yanı sıra i'caza delil olarak gösterilen diğer bir vecih, Kur'ân'ın gaybî haberler içermesidir.

Kâdî Abdülcebbâr, bu görüşün mucize olarak algılanabileceğini kabul etmesine rağmen i'cazu'l-Kur'ân'ın delaleti gibi görmemektedir. Çünkü bu haberler konusunda kesin bilgiler mevcut değil. Ya sadece rivayetler ve tahminler var ya da az bir kısmı doğruluk payı içermektedir. Bu yüzden tahminler üzerine hüküm bina etmektense kesin bilgi olan fiillerle istidlal etmek daha uygun olur.<sup>499</sup>

Bazı kişilerin tecrübeye dayanarak gelecekte haber verebilmeleri gaybî haberlerin benzerini oluşturabilir. Örneğin, belli zamanlarda sıcak veya soğuk olması, çiftçilerin nasıl bir hasat elde edecekleri, müneccimlerin yıldızlara dayanarak bazı olayları haber vermeleri, doktorların hasta üzerindeki muayenesi, zanna dayanan gaybî haberlerdir. Bu yüzden bunları kesin kabul edip üzerine hüküm bina etmek yanlış bir çaba olabilir.

Kur'ân'da geçen ve gelecekte gerçekleşecek olayları içeren gaybî haberler mucize olabilir, ama i'caza delil değildir. Çünkü bu durumda karşı tarafla eşitlik sağlanmamaktadır. Karşı tarafın anlayacağı ve yapabileceği bir fiil söz konusu değildir. Bu bilgileri elde etmek ne zarurî bilgi ile ne de istidlalle mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla karşı tarafa gaybî haberlerle meydan okumak ilahî adalet açısından kabul edilemez.<sup>500</sup> Ayrıca gaybî haberlerle meydan okumak, Kur'ân'ın bir kısmının mucize olması anlamına gelir. Çünkü bu tür haberler, Kur'ân'ın tamamını kapsamamaktadır. Oysaki Kur'ân, bütünüyle meydan okumuş ve tamamına denk bir kitap getirilmesi istenmiştir. Sadece gaybî haberlerin mucize olması ise diğer kısımların, yani helal haram gibi başka konuları kapsayan âyetlerin i'caza delalet etmediğini gösterebilir.<sup>501</sup>

<sup>499</sup> Kâdî Abdülcebbâr, kelamı fiil olarak algıladığı için Kur'ân'ı kastetmiş olabilir.

<sup>500</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 330–336.

<sup>501</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 220–221.



Kâdî Abdülcebbar, diğer görüşlerinde olduğu gibi bu çerçevede de i'caz ve tehatti konusunda kendi kriterlerini öngörmüştür. Gaybî haberler onun i'caz çerçevesine uymamakta ve anlayışına ters düşmektedir. O, Kur'ân'ın bir bütün olarak i'cazını kabullenmiş, Arapların tehatti için eşit seviyede olmasını şart koşmuştur. Çünkü i'cazı anlamak ve hedefe ulaşmak için onların karşısında bir engel olmamalıdır. İlginçtir ki, Kâdî Abdülcebbar, gaybî haberlerin mucize olma ihtimalini inkar etmemekte, sadece kendi kurduğu sistemin çerçevesinde görmediği için dışarıda tutmuştur.

Kur'ân'ın mucize olduğunu göstermek için bir diğer vecih, onun ihtilafı ve çelişkiyi içermemesidir. Buna da “*Eğer Kur'ân Allah'tan başkasına ait olsaydı, elbette içinde birçok tutarsızlıklar bulurlardı*”<sup>502</sup> mealli âyeti delil olarak gösterilmektedir. Kur'ân, her türlü çelişkiden uzak kalmanın yanı sıra fazla kelama yer vermez, konuyu uzatmaz, anlaşılması zor bir üslupla hitap etmez ve her türlü eksikliklerden münezzehtir. Allah dışında biri tarafından gönderilseydi, muhakkak yukarıda sayılan özelliklerin tersi kendini gösterirdi. Bu yüzden Kur'ân'ın söz konusu özelliği, onun mucize olduğunu göstermektedir.

Kâdî Abdülcebbar, bu görüşü benimsememiştir. Ona göre Kur'ân'ın ihtilaf içermemesi akılla bilinen bir şeydir. Kur'ân'da bahsi geçen herhangi bir ilmi anlamak, bu konudaki âyetlerin doğruluğunu tespit etmek için belli bir birikim ve araştırmaya ihtiyaç vardır. Çünkü her ilmin kendi usulü ve anlayış tarzı vardır. Oysa ki, Kur'ân'ın i'cazı zarurî bilgi ile anlaşılmalı her hangi bir araştırmaya dayanılmamalıdır. Aksi taktirde nüzul döneminde her kesin i'cazı anlaması gerekirken, bu olay belli bir kesimi ihtiva etmiş olacaktır. Bu yüzden söz konusu görüşün i'caza delil olması doğru sayılmaz.<sup>503</sup>

Kâdî Abdülcebbar'ın bu anlayış tarzına dayanarak bilimsel âyetlerin de mucize niteliğinde olup onlarla meydan okumanın yanlış bir düşünceyi içermesi tahmin edilebilir. Çünkü bu âyetlerle kastedilen şeyler yakın geçmişte ortaya çıkmıştır. Eskiden bu bilgilerin elde edilmemesi ve kullanılmaması Kur'ân'ın mucize

---

<sup>502</sup> en-Nisa 4/82.

<sup>503</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, 328–329.

olmasına engel teşkil etmemiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın bu âyetlerle meydan okuması, Kâdî Abdülcebbâr'ın i'caz teorisi için çizdiği çerçeve dışında kalmaktadır.

Farklı bir görüşe göre Kur'ân'ın mucize olmasını gösteren vecih, onun kadim olmasıdır. Kâdî Abdülcebbâr ise bu görüşün temelden yanlış olduğunu söylemiştir. Kelamın kadim değil, hadis olması, onun temel prensipleri içerisinde yer aldığı için bu görüşün kabul edilmesine hiçbir olanak bulunmamaktadır. Ona göre bu düşünce kabul edilse bile Allah'ın tekrar aynısını yapabilmesi imkansız olur. Bu yüzden tehadinin şartları yerine getirilmemiş sayılır. Ayrıca tehadinin şartlarından biri olan meydan okuyanla meydan okunan arasında tehadidi açısından bilgi eşitliği bozulmuş olur. Dolayısıyla bu düşüncenin gerçekleşmesi, tehadidi şartlarına göre doğru değildir.<sup>504</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'ın muhtemel i'caz vecihleri hakkındaki düşüncelerine dikkat edilirse sarfe teorisi ve kelamın kadim olması dışındaki görüşlere sert tepki vermediği ve hatta onların i'caz vechi olabilme ihtimalini söylediği görülecektir. Bu, aslında onun tehadidi anlayışı ile çelişen veya çelişmeyen özellikleri ile ilgili olabilir. Örneğin, nazmın, onun anlayışına ters bir yönü olmadıkça kabul edilebilir bir tarafının olduğunu savunmuştur. Bu durum, Kâdî Abdülcebbâr'ın kendi sistemine ne kadar bağlı olduğunu göstermektedir. Fakat özellikle dikkat çeken nokta, Mu'tezile mezhebinden olmasına rağmen, i'cazu'l-Kur'ân hakkında üzerinde önemle durulan ve savunulan teorilerin onun tarafından kabul görmemesidir. Bu açıdan bakıldığında onun kendi orijinalliğini ve düşünce yapısını korumaya yönelik hiçbir görüşünden vazgeçmediği fark edilecektir. Bu yüzden i'caz konusunda kendisinden sonra derin bir iz bıraktığı söylenebilir.

## **B. KUR'ÂN'IN MUCİZELİĞİNİ OLUŞTURAN TEMEL UNSUR: FESAHAT**

Kâdî Abdülcebbâr, i'cazu'l-Kur'ân'ın kendi döneminde meşhur olan kısımlarını değerlendirdikten sonra kendi anlayış çerçevesine uygun düşen fesahat kavramını i'caz teorisi olarak benimsemiştir. Fesahate önem vermenin yanı sıra belağati de zikretmesine rağmen üzerinde pek fazla durmamış, değinmekle

<sup>504</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 318-319.

yetinmiştir. Bu ise belağati muhtemelen fesahat niteliğinde değerlendirdiğini göstermektedir.

Kâdî Abdülcebâr, sadece fesahatin niteliklerini açıklamakla kalmamış, Kur'ân'da onun kullanılma tarzı, meydan okuma özellikleri üzerinde daha fazla durmuştur.

## 1. FESAHATİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Fesahat kelimesi sözlükte, “açık seçik olma”, “havanın açık ve berrak olması”, “sütün yüzünü kaplayan köpükten arınıp saf ve halis olması” anlamlarını içermektedir.<sup>505</sup> Dilsel açıdan, yani istilahta söz konusu olduğunda ifadelerin kusurlardan arınması olarak bilinmektedir.<sup>506</sup> Başka bir ifade ile “işitilmesinde kulağın hoşlanacağı, anlaşılmasında zihnin güçlük çekmeyeceği, erkanının imtizacı bir vahdet prensibine dayanan sözler” fesahat çerçevesinde değerlendirilebilir.<sup>507</sup>

Genelde belağatle aynı anlamda kullanılan fesahat, bazılarına göre farklı yönde ele alınmalıdır. Şöyle ki belağatin alanı hem lafız hem de mana ile ilgili iken fesahat sadece lafız açısından değerlendirilmiştir.<sup>508</sup> Yani beliğ olan her lafız fasih olduğu halde, fasih olan her lafız beliğ olmayabilir. Bu tartışma sebebiyle daha sonra fesahatin manayı da içermesi gerektiği dikkate alınca belağatle aradaki fark kalkmış olabilir. Örneğin, el-Cürçânî'ye göre fesahat, manasındaki bir meziyet dolayısıyla kelama ait olan bir vasıf olabilir.<sup>509</sup>

Fasih bir kelamın veya cümlelerin oluşması için bazı kusurların bulunmaması gerekir. Bunlar hem lafız hem de cümle içerisinde ayrıca ele alınmasına rağmen genelde aynı özellikleri içermektedir. Örneğin, kelimelerde harflerin telaffuzunun uyumu önemli olduğu gibi cümlelerde de kelimelerdeki harfler bir birine uyum sağlamalıdır. Harflerin telaffuz uyumunun bulunmasının yanı sıra kulağa hoş gelen bir ahengi oluşturması gerekir. İster tek kelimedede olsun, isterse de cümledeki

<sup>505</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, “f s h” md.

<sup>506</sup> İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, (thk: Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut: Dârü'l-Cil, t.y., “f s h” md.; İbn Sinan Hafacî, *Sırru'l-fesaha*, s. 59.

<sup>507</sup> Mehmet Kaya Bilgegil, *Edebiyat bilgi ve teorileri belagat*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989, s. 25.

<sup>508</sup> İbn Sinan Hafacî, *Sırru'l-fesaha*, s. 59.

<sup>509</sup> el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'caz*, s. 442.

kelimeler olsun, anlam zorlaştırılmamalı, maksat kolay şekilde anlaşılmalıdır. Kelimelerin morfolojik yapısı kural dışı olmamalı, her kelime harf değiştirilmeden kullanılmalıdır. Cümlelerde gramer bozukluğuna yol verilmemelidir. Kelimelerdeki heceler az olmalı, cümlelerde fazladan ve gereksiz tekrarlardan sakınılmalıdır. Bütün bunların yanı sıra anlamda kusur bulunmamalı, bilinmeyen veya nadir bilinen garib kelimelere yer verilmemelidir.<sup>510</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'a göre fesahat, lafzın net, anlamın güzel olmasından doğar. Lafız güzel iken anlamın eksik kalması fesahat sayılmaz. Bunun yanı sıra kelamın fasih olması için özel nazma gerek yoktur. Yani cümlenin şiir şeklinde olması zorunlu değildir. Burada fesahatin meziyeti cümlenin şiirsel ifadesinde değil, lafız ve mana uygunluğundadır.<sup>511</sup>

Birçok kişi fesahatin bir tek lafızda olabileceğini düşünürken, Kâdî Abdülcebbâr, buna karşı çıkmaktadır. Şöyle ki, o, fesahatin münferit kelamda değil, kelama özel bir şekilde eklenen diğer şeylerde ortaya çıkacağını savunmaktadır. Doğal olarak fasih olacak kelamın ekleri, kelamın bütün vasıflarına uygun olmalıdır. Bu açıdan Kâdî Abdülcebbâr, kelamın fesahati için üç vechi göz önünde bulundurmuştur:

1. Doğru kelamın doğru şekilde seçilmesi.
2. Kelamın doğru şekilde i'rabı.
3. Takdim, tehir, tarif, nekrelik ve diğer hususların kullanımına göre kelamın yerinin üsluba göre doğru şekilde tespiti.<sup>512</sup>

Bu durum, el-Bakara suresinin “ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” âyetini örnek vererek açıklanabilir. Âyette geçen “رَيْبَ” kelimesi yerine “شك” veya

<sup>510</sup> Söz konusu hususlar hakkında geniş bilgi ve örnekler için bkz: İbn Sinan Hafacî, , *Sırru'l-fesaha*, s. 64-110; İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b.Muhammed, *el-Meseli's-sair fi edebi'l-katib ve's-şair* (thk: Ahmed Muhammed Havfi, Bedevi Tabane; Kahire: Dâru Nehdati Mısır), t.y., I, 112-120; Mehmet Kaya Bilgegil, *Edebiyat bilgi ve teorileri belagat*, s. 25-43; Mustafa Çuhadar, “Fesahat” md., DİA, İstanbul: TDV y, XII, 423-424.

<sup>511</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, 197–198.

<sup>512</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, 199.

“مرية” kelimelerinin seçilmemesi dikkat çekicidir. Şüpheyi ifade eden diğer kelimeler iki şey arasındaki tereddüde işaret ederken “رَيْبٌ” kelimesi, “zan”, “kaygı” ve “huzursuzluk” anlamlarını içermektedir. Bu kelime seçilerek hiçbir şüpheye yer bırakılmaması hedeflenmiştir.

Diğer bir vecih, inkar edatından sonra “رَيْبٌ” kelimesinin merfu’ olması gerekirken mensub olmasıdır. Böyle olmasının sebebi, tam bir inkarı ifade etmek, hiçbir şekilde ters bir düşünceye yol vermemektir.

el-Cürcânî, i’rabın, fesahat için üstün bir özellik olduğunu doğru bulmamaktadır. Çünkü i’rab bilgisi, Araplar tarafından düşünülerek elde edilen ortak bir husus sayılmaz. Araplardan hiçbiri failin merfu’, mef’ulün mensub, muzafun ileyin mecrur olduğu konusunda ötekilerden daha bilgili değildir. Hem de bu, keskin bir zihne sahip olmayı gerektirmez.<sup>513</sup> Fakat yukarıda verilen örnek, i’rabın sadece fail ve mef’ul gibi temel bilgilerle sınırlı olmadığını göstermektedir. İ’rab’da da bazen anlamı kesin veya muhtemel yapmak için bazı ayrıntılı seçenekler bulunmaktadır. Kâdî Abdülcebâr’ın i’rabla kastettiği şey bu olabilir.

Üçüncü bir husus olan kelimenin yerinin doğru belirlenmesine örnek teşkil eden durum, “رَيْبٌ” kelimesinin “فِيهِ” ifadesinden önce gelmesidir. Eğer bunun tersi bir durum olsaydı, cümlede ifade edilmek istenen anlamın doğrulanmamış olabilmesi ihtimali ortaya çıkabilirdi. Yani “Kur’ân’da hiçbir şüphe yoktur” ifadesine karşı bir görüşün olabileceği şüphesi oluşabilir, anlam kesinlik kazanamazdı.<sup>514</sup>

Kâdî Abdülcebâr’ın fesahat tanımına ve yukarıdaki örneğe bakılırsa, onun, anlamın da önemli derecede yeri olduğunu kabul ettiği düşünülebilir. Fakat burada daha çok kelamın seçiminin ve pozisyonunun vurgulanması da göz ardı edilmemelidir. Yani Kâdî Abdülcebâr, kelamın vasıflarını fesahat açısından değerlendirmiştir.

<sup>513</sup> el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'caz*, s. 395.

<sup>514</sup> Fazl Hasan Abbas, *İ'cazu'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 57–58.

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın nüzul döneminde geleneğin fesahat olduğunu düşünerek i'cazın fesahatle gerçekleştiğini savunmaktadır. Çünkü mucizenin delalet etmesi için gelenekte yaygın şekilde mevcut olması şarttır. Bu yüzden ister örf dışı nazm, isterse de farklı bir etkenin mucize olma ihtimali doğru kabul edilmez. Aksi taktirde bu, muhatapların anlayamadığı bir şey haline gelir ki, o zaman mucizenin bir değeri kalmaz.

## 2. FESAHATİN KULLANIMI

Bir kelimenin veya cümlenin fasih olabilmesi için gereken şartların yerine getirilmesi ve fasih bir konuşmanın gerçekleştirilmesi her kes tarafından yapılabilir. Burada önemli olan şartları bilmek ve bu konudaki gereken bilgiyi uygulamaktır. O zaman mucize kabul edilen Kur'ân'ın bu çerçevede gerçekleştiği kabul edilirse benzerinin getirilmesi de imkansız gözükmemektedir. Yani herhangi bir kişinin fesahat şartlarını öğrenerek uygulaması, Kur'ân'a denk bir kitap getirebilmesi sorununu ortaya çıkartabilir ki, bu da Kur'ân'ın mucizelik vasfının kaybolabileceğine işaretler. Diğer taraftan Kur'ân'a denk bir kitabın getirilememesi fesahatin i'caz vechi olmadığını gösterebilir.

Nüzul dönemindeki Araplar, harfler ve kelimelerle ilgili her şeyi bilmelerinin yanı sıra Kur'ân'ın benzerini getirememeleri onların bilgilerinin kaybolması anlamına gelir. Çünkü sonuçta aynı harfler ve kelimelerin düzeni kullanılarak bir metin ortaya konulmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, kelamın cisim gibi görünen parçalardan oluşmadığını düşündüğü için yukarıdaki iddianın bir değeri kalmamaktadır. Ona göre kelamın telifi ve nizamı demek, onun akledilir, yani zihinde oluşan bir şey olması demektir. Cisimler iki mevcuttan, cevher ve arazdan meydana gelir. Kelam için bu husus, geçerli olmadığından mahallinin bulunması da imkansız olur. Çünkü bir kelamın oluşumu sırasında harflerden ikincisi söylendiğinde birincisi kaybolur ve ikisi aynı anda mevcut olamaz. Bu ikisinin varlığının ispat edilmesi ile mevcudun ve madumun oluşumunun birlikteliği söz konusu olur ki, bu da imkansızdır. Dolayısıyla kelam, anlam ifade edecek şekilde peş peşe bir düzen içerisinde olmalıdır ki bir amaca ulaşılsın. Eğer bu düzen içerisinde bir kopukluk olursa kelamın hiçbir anlamı

kalmaz.<sup>515</sup> Cisim ise kelam gibi değildir. Bir parçasında kopukluk olursa diğer parçasının mevcudluğu sürebilir. Yani kelamın oluşumu, cisimlerin oluşumu ile karıştırılmamalı, aynısının yapılması, birbirine benzetilmemelidir.

Kelamın düzeni birkaç yolla oluşur. Bunlar, fesahatin mertebelerinin kalitesini ve üstünlüğünü beyan eder. Her fesahat seviyesi, kendince bir miktar ilme ihtiyaç duyar. Bu, her mesleğin, farklı mertebelerinin olması gibi düşünülebilir. Fesahatin mertebeleri de bir birinden farklı ve biri diğerinden üstün olabilir. Fasih kişi birini bilirse diğerini bilmeyebilir. Araplar Kur'ân'da kullanılan fesahat ilmini elde edemedikleri için aynısını getirememişlerdir. İlimle kelamı kullanmak mümkündür, ama bu, bir sınır içerisinde durmaz. Bu ilimle gereken miktarda fesahat kullanarak ister savaşı, ister muamelat, ister vaaz veya başka şeyler ifade edilebilir. Farklı anlamlarda farklı ibareler ve sözler kullanılır. Fesahat için gereken ilim bulunursa kelam üzerinde her türlü tasarruf söz konusu olur. Yoksa bütün bunlardan yoksun kalınır. Arapların fesahatinin Kur'ân'ın fesahatinden noksan kaldığı seviye de böyle anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Arapların Kur'ân'a denk bir kitap getirememeleri dili bilmeleri ile değil, dildeki fesahati kullanabilmeleri ile ilgilidir.<sup>516</sup>

Dildeki üstünlüğü anlamak için öncelikle nasıl ortaya çıktığını bilmek daha doğru olur. Kâdî Abdülcebâr'ın bu konuda bazı ihtimalleri vardır. İnsanlar dili, kendilerini ifade etmek amacıyla kullanmaktadırlar. Çünkü hareketlerle bazı düşünceleri ifade etmek mümkün olsa da etkisel ve geniş anlamlılık açısından sözlerin verdiği anlamı tam olarak karşılamamaktadırlar. Muhtemelen insanlar, dili ya ilhamla ya tefekkürle ya da tecrübe ederek oluşturmuşlardır. Bu ise tek başına değil, belli bir grubun gerçekleştirdiği bir eylem olarak görülebilir. Çünkü toplu halde yardımlaşarak yapılan işte karışıklık, anlaşmazlık az olur ve amaç daha çok belirginleşir. Nitekim toplu halde verilen bir kararın isabet payının yüksek olduğu bilinmektedir. Bu eylem sonucu dildeki geniş anlamlılık oluşturulmuş ve dille belli amaçların ifadesi sağlanmıştır. Arapça için aynı durum söz konusu olmuştur. Fakat

---

<sup>515</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 227.

<sup>516</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 227-229.

Arap dilinin meziyetini artıran başka bir husus daha vardır. Allah, peygamberinin ve şeriatının büyüklüğünü bu dille ifade etmiştir.<sup>517</sup>

Dilin ortaya çıkmasında bir grubun veya her kesin rolünün olmasına rağmen kullanılması bakımından her kes eşit olmayabilir. Şöyle ki amacını gerçekleştirmek ve anlatabilmek için konuşan birisi ile dilbilgisiyle ilgilenen dilcinin durumu aynı değildir. Dilcilikle uğraşan kişi, sanki lafızları görüp tahsil eder ve lafızlar önündeymiş gibi konuşur. Çünkü oluşturduğu sözün dilbilgisi ile yakından ilgisi vardır.

Aslında, konuşmadaki maharet için iki şeyin olması şarttır:

1. Lafızların göz önünde bulundurulması
2. Bu lafızların kullanılması için gereken bilgi

İki kişinin bir konudaki bilgisi eşit olabilir. Burada önemli olan bu bilginin aktarılmasıdır. Bu ise muhadara, yani canlandırma ve düşünceyi en iyi biçimde ifade etmekle iki kişi arasındaki farkı belli eder. Bir konuda düşünceyi en iyi biçimde ifade etmek için veya dili en iyi şekilde kullanmak için gereken altyapının, yani ilmin, dilbilgisinin yanı sıra yeteneğin de bulunması önem arz eder. Yetenek ise Allah'ın insana desteği, yardımını ve onun tarafından bahşedilmiş bir lütuf gibi düşünülmelidir. Nitekim elbise dokuyucularının kullandığı malzeme olan iplik aynı niteliği taşımaya rağmen farklı şekillerde elbiseler yapılabilir. Yine hattatların yazılarının farklılığı bu konuya başka bir örnek teşkil edebilir. Genel bir bilgiye sahip olmalarının yanı sıra ortaya koydukları eserlerin biri diğerinin aynısı değildir. Kendi özel yetenek ve becerileri onların eserlerine değişik şekillerde yansımaktadır. Bütün bunlar insanın kendi özel yeteneği yahut kendisine lütfedilen zarurî bilgisi ile gerçekleşmektedir. İşte bu durumu gerçekleştiren yeteneğe de zann-ı galib denmektedir. Dolayısıyla genel bilgilerin elde edilerek ortaya konulan eserlerin çeşitliliği, onların tafsilatında gizli olan zann-ı galible gerçekleştirilmektedir.<sup>518</sup>

<sup>517</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 202.

<sup>518</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, s. 200–203. Bu konuya iki ressamın aynı resmi çizmesi de başka bir örnek teşkil edebilir. Bir ressamın çizdiği resimde ifade ettiği duygular, başka bir ressamın aynı resmi çizerek belirtmesi neredeyse imkansızdır.



Dilde kullanılan fesahatin derecesi de bu şekilde belli olmaktadır. Fasih bir kelam söylemek için gereken bazı bilgiler veya kurallar, onun meziyetinin daha da yüksek olması için yeterli sayılmamaktadır. Aksi takdirde bir sınır çizilmiş ve bu sınır çerçevesinde fesahat yapılmış olur. Yani söz konusu çerçeve içerisinde ifadeler ve cümleler tespit edilerek fesahat gerçekleştirilmiş olur ki, bu da ilimde bir sınır olduğunu gösterir. Dolayısıyla fesahatin gerçekleşmesi, diğer şeyler gibi hem altyapıyı teşkil eden ilimle, hem de Allah'tan başka kimsenin bilmediği bir lütuf olan yetenekle meydana gelir. Dilciler bu özelliklere sahip olarak belli bir seviyede fesahate ulaşırlar. Fakat unutulmamalıdır ki, Allah, fesahatin sadece ilk seviyesini murad etmiştir. Kur'ân'ın mucize olması ise daha yüksek seviyede fesahatle gerçekleşmiştir.<sup>519</sup> Bu meziyet sadece Kur'ân'ı duyarken ya zaruri ya da mukteseb bilgi ile anlaşılır.<sup>520</sup> Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'ın fesahati sadece öğrenilebilir, ama gerçekleştirmek için insanlarda yetenek bulunmamaktadır.

Nitekim fesahatle uğraşan bilim adamlarının durumuna bakılırsa kelam ve onun ahvali (kanunu) hakkındaki bilgileri müşterek olmasına rağmen fesahati kullanma mertebelerinde farklı yolu izlerler. Bu, iki dildeki fark örneğinde kendini gösterir. Arapça fasih kelamı söyleyen birisi, aynı fesahati Farsçada gösteremez. Yine başka bir örnekte, iki fasih dil bilginin fesahati uygulama biçiminde bu fark gözükebilir. Birisi şiirle fesahat ortaya koyarken diğerinin nesirle ortaya koyduğu fesahati gösteremez. Fesahat konusundaki bilgileri müşterek olsa da aynı anlamdaki bilgiyi beyan etme biçimi farklı olacaktır. Dolayısıyla kelam üzerindeki tasarrufları çeşitli etkenler sebebiyle farklı şekilde ortaya çıkacaktır.<sup>521</sup>

Kur'ân'ın fesahat açısından mucize olması, geleneğin gerektirdiği bir zamana göre gerçekleşmiştir. Eğer gelenekte olmayan ve zamana uymayan bir şeyle mucize gerçekleşseydi, hikmeti anlaşılmaz, insanların şüphesi kaldırılmaz, dini kabul edenlerin sayısı az olurdu. Oysa Kur'ân'la zaman ve zemine uygun olan bir mucizenin, yani fesahatin gerçekleştirilmesi basiretin açılması ve güç yetersizliğinin anlaşılmasına yol açmıştır. Nitekim Hz. Musa'nın döneminde sihrin yaygın olması,

<sup>519</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın bu bilgisi kesin değil, bir örnek olabilir. Çünkü fesahatin de belâğat gibi birkaç derecesinin olduğu bilinmektedir.

<sup>520</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 204.

<sup>521</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 229–230.

Hız. İsa'nın döneminde tıbbın gelişmesi, bu niteliklerde bir mucizenin olmasını gerekli kılmıştır. Yani Hız. Musa ve Hız. İsa'ya gelen mucizeler, dönemine göre hitap etmiş ve kimsenin bunlar karşısında bir şey yapamamasının yanı sıra nitelik olarak ne olduğunu anlamışlardır. Hız. Peygamber döneminde hikmet ve fesahatin daha çok ön planda olması hasebiyle Kur'ân, adet gereği mucize olarak gönderildi. Dolayısıyla mucize konusunda dönemin ilgi duyduğu alan dışına kesinlikle çıkılmamıştır.<sup>522</sup> Şimdi de hukuk sisteminin döneme uygunluğu, vaaz, tilavet, ibadet, helal, haram, akıllara hitap etmek gibi konular açısından Kur'ân'dan daha etkileyici bir eserin ortaya atılması imkansızdır.<sup>523</sup>

Kâdî Abdülcebâr'ın bu konudaki görüşünden sanki Kur'ân'ın i'cazının sadece fesahatte olmadığı, fesahatle ifade edilen bilimsel konuların da içermesi ile gerçekleştiği düşüncesi ortaya çıkabilir. Çünkü eğer Kur'ân'ın mucize olması fesahatle sınırlı kalırsa, fesahat meşhur olup bir gelenek durumunda olmadığı için günümüze hitap etmeyebilir. Bu yüzden Kâdî Abdülcebâr'ın teorisinin esas temeli olan fesahatin sadece nüzul döneminde mucize olarak etkin olduğu söylenebilir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, Kur'ân'ın hala mucizevî fesahate sahip olup insanları etkileyebilmesi ile farklı konularda da i'cazının olabilmesidir. Şöyle ki, Kur'ân'ın fesahatle meydan okuması veya i'cazını fesahatte görmek, başka yönlerinin etkin olmadığını düşünmek anlamına gelmemelidir. Sadece nüzul döneminde fesahatin gelenek olması ve Kur'ân'ın i'cazını teşkil etmesinin yanı sıra günümüzde çeşitli faktörlerin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir.<sup>524</sup>

### 3. KUR'ÂN'IN FESAHATLE MEYDAN OKUYUŞ TARZI: LAFIZ-MANA TARTIŞMASI

İ'cazın fesahatte olması ve fesahatin gerçekleşmesi için gereken şartların bilinmesi, fesahatin hangi şekilde ortaya çıktığı sorununu doğurmaktadır. Yani eğer Kur'ân, fesahatle meydan okumuşsa bunun hangi şekilde gerçekleştirildiği sorulabilir. Daha önce kısa şekilde değinildiği üzere Kâdî Abdülcebâr, fesahatin

<sup>522</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 205, 309, 311.

<sup>523</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 206.

<sup>524</sup> Bu konuda en açık düşünce Tabataî'ye ait olabilir. Ona göre i'caz bilgide gerçekleşmiştir. Kur'ân'ın her bir âyeti farklı bilgiyi içermektedir. Bu düşünce bütün i'caz teorilerini kapsayabilecek niteliktedir. Geniş bilgi için bkz: Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fî tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbu, 1973, I, 62-63.

lafızda olabileceği ihtimali üzerinde çok sık durmaktadır. Fakat bu anlayış, fesahat için mananın gereksiz olduğu anlamına gelmez.

Kâdî Abdülcebâr, fesahatin münferit bir şekilde kelimada ortaya çıktığı görüşünü kabul etmemiştir. Ona göre sıfat ek olarak kullanılırken uyumun da olması gerekir.<sup>525</sup> Bu düşünce sonralar birçokları tarafında benimsenmiştir, ama anlamın rolü konusunda ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, Kâdî Abdülcebâr'a göre tehaddî, üstün ve farklı olan bir kelamla gerçekleşmiştir. Çünkü anlamın bir meziyeti yoktur. Meziyet sadece kelimadadır. Aynı anlamı içeren iki kelimedenden biri yerine göre daha fasih sayılabilir. Anlam fesahat açısından üstünlük ifade etmediğine göre lafzın daha üstün olması gerekecektir. Daha önce değinildiği üzere fesahatin belirlenmesi ve ondaki meziyet, sözlerin seçimi ve i'rabı ile ilgilidir. Bu yüzden mutlaka bir kelamın mevkiî değişirken diğer aynı anlamda olan kelamdan daha fasih olduğu görülebilir.

Bu durum, iki dilde bir ibare için aynı durumun söz konusu olmasına benzer. Kullanım niteliğine veya anlamına göre bir söz iki dilde farklılık teşkil eder. Bu sözler, yerine göre kullanılmazsa anlam bozukluğu da yaşanabilir. Bu yüzden önemli olan kelimenin doğru kullanılmasıdır.<sup>526</sup> Lafızda güzel ahenk, lafız tatlılığı ise kelamı duyarken onun güzelliğinin artmasına vesile olur, fesahatin üstünlüğünü göstermez. Dolayısıyla burada fesahatin, lafzın bünyesinde değil, yukarıda bahsi geçen üç veçhinde olabileceği daha muteberdir.<sup>527</sup>

Kâdî Abdülcebâr, fesahatin oluşması için lafzı ön planda ele alması sebebiyle manayı tehaddî için muteber görmemektedir. Mana bir eşsizliğe, üstünlüğe sebep olamaz. Kur'ân'ın bununla meydan okuması, lafzın öneminin olmadığını gösterebilir. Mananın güzelliği, etkileyicilik açısından şart olabilir. Fakat Kur'ân'ın nüzul dönemine dikkat edilirse fasih kişiler arasındaki yarışmalar mana ile değil, fasih kelamla olmuştur. Onlar istediklerini kelam yolu ile iletmişlerdir. Fesahatin

<sup>525</sup> Kâdî Abdülcebâr, ek anlamındaki terimi, Arapça'da “ضم” olarak ifade etmiştir. el-Cürçânî ise bu terimden “زيادة” diye bahsetmiştir. Bkz: el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'caz*, s. 266.

<sup>526</sup> Bu konuya örnek olarak “düşmek” fiili gösterilebilir. Azericede “inmek” anlamında kullanılan söz konusu fiil, Türkçede farklı bir anlamı içermektedir. Kâdî Abdülcebâr da Farsça ve Arapça açısından değerlendirmiş olabilir. Çünkü bu iki dil arasındaki farkı sürekli örnek olarak kullanmıştır. Nitekim Arapçadan Farsçaya geçen bir çok kelime anlam değişikliğine uğramıştır.

<sup>527</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 199–200.

derecesi ise uygun lafzın uygun mevkide kullanılması ile bilinmiştir.<sup>528</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşü, manayı tamamen dışladığı anlamına gelmez. Çünkü Kur'ân'ın fesahat seviyesini göstermek için verdiği örneklerde lafzın manaya ne denli uygun düştüğüne dikkat çekmiştir.<sup>529</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'ın manayı geri planda tutması ve sürekli lafza önem vermesi, eleştirilere sebep olmuştur. Bu konuda Abdülkahir el-Cürcânî onun görüşlerini geniş şekilde ele alıp eleştirenlerden biri olarak tanınmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'dan önemli şekilde etkilenen el-Cürcânî, hem kendi i'caz teorisini geliştirmiş, hem de Kâdî Abdülcebbâr'ın eksik gördüğü düşüncelerini tamamlamaya çalışmıştır.

el-Cürcânî de Kâdî Abdülcebbâr gibi fesahatin tek bir lafızda gerçekleşmediğini savunmaktadır.<sup>530</sup> Fakat ona göre fesahat sadece lafızla ilgili değil, manasındaki meziyet dolayısıyla lafza ait bir vasıftır.<sup>531</sup> Yani lafzın kendi başına bir meziyeti olmayıp mana ile bir değeri vardır. Kâdî Abdülcebbâr da mananın tek başına bir üstünlüğünün olmadığını, lafızla ifade edildiğinde meziyete sahip olduğunu düşünmektedir. Fakat şu da unutulmamalıdır ki, fesahat açısından bir metne denk başka bir metnin getirilmesi demek, o metindeki lafızları değiştirerek aynı anlama gelen diğer lafızların yerine koyulması demek değildir. Bunu duyan ve hafızası olan her akıllı kişi yapabilir ki, bu da belli bir yeteneği gerektirmemektedir.<sup>532</sup> Kâdî Abdülcebbâr, bununla, fesahatin sadece lafızla, ya da mana ile gerçekleşmediğini vurgulamaktadır. Bir metnin fasih olması için gereken önemli şart, uygun lafzın uygun mevkide kullanılmasıdır ki, daha önce bunun örneğinden bahsedilmişti.

el-Cürcânî, kelimelerin konumuna dikkat çekmekte, bunun çoğu zaman yanlış anlaşıldığını vurgulamaktadır. Ona göre lafızların ortaya çıkması, önce zihinde manaların sıralanışı ile başlar ve daha sonra lafızlar da bu manalara uygun bir şekilde tertip edilir. Manaların tertibi ise mecazen “lafızların tertibi” olarak algılanmış ve

<sup>528</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 222.

<sup>529</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 314.

<sup>530</sup> el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'caz*, s. 44.

<sup>531</sup> el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'caz*, s. 442.

<sup>532</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 221.

“tertîp” kelimesi kaldırılınca bütün prosedür lafız üzerinden yürütülmüştür.<sup>533</sup> Dolayısıyla el-Cürcânî, sözü söyleyen değil de dinleyen açısından olayı ele almış bulunmaktadır. Sözü dinleyen ise ilk olarak lafızlarla karşılaştığı için öncelikle mana değil, lafzın önemi vurgulanmıştır.<sup>534</sup>

Kâdî Abdülcebbâr’la aradaki fark da burada ortaya çıkmaktadır. el-Cürcânî, zihindeki anlama önem verirken, Kâdî Abdülcebbâr, olayın görünen yüzü olan ortadaki lafzın önemini, yani realistik bakış açısını savunmaktadır. Bu ise halku'l-Kur’ân teorisi ile temelden ilgilidir. Şöyle ki, Kâdî Abdülcebbâr, akılcı düşünce sistemi ile fesahatin meziyetinin sonradan ortaya çıkan ve herkes tarafından bilinebilen bir şeyde, yani ifade edilen lafızda olabileceğini düşünmüştür. Çünkü zihindeki mananın veya lafzın değeri, sadece onların ortaya çıkması ile anlaşılır. Kâdî Abdülcebbâr’a karşı çıkanlar ise mananın zihinde var olması ile kelamın ezeli olduğunu, ister önceden var olsun, isterse sonradan ifade edilsin aynı değerinde kabul göreceğini daha makul görmüştür. Bu yüzden lafzın önemi ile mananın asıl olarak ele alınması, diğer teoriler gibi düşünce tarzının temel prensibine dayandığı söylenebilir.

Kâdî Abdülcebbâr, kelamın fasih olmasına neden olan meziyetin onlara eklenen diğer şeylerde olduğunu düşünürken, el-Cürcânî bunun tersini iddia etmektedir. Aslında, manalardaki ziyadelerin kelamın fesahatine işaret edebileceğini savunan el-Cürcânî, terim eksikliği sebebiyle lafza üstünlük verildiği görüşündedir. Mananın kendisi ile ziyade ve özellikleri arasında bir ayırım imkanı olmaması, meziyetin lafza yüklenmesi zorunlu kılınmıştır.<sup>535</sup> Söz konusu ek ve özelliklerin mecaz, teşbih, kinaye gibi durumlarda saklı kalması ve olayın görünen kısmı olması sebebiyle meziyet lafza ait edilmiş, mana ise bu meziyeti destekleyen faktör olarak ele alınmıştır.

Bu karışıklığı ortadan kaldırmak için el-Cürcânî, yeni terimler ortaya atmış, manayı iki şekilde, garaz ve mana'l-mana olarak ele almıştır. Garaz, lafzın söylendiği anda zihinde ilk oluşturduğu temel anlam olarak değerlendirilmiştir.

<sup>533</sup> el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'caz*, s. 64.

<sup>534</sup> Sedat Şensoy, *Abdülkahir el-Cürcânî'de anlam problemi*, s. 117.

<sup>535</sup> el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'caz*, s. 266.

Mana'l-mana ise lafzın ilk akla gelen değil, mecaz, teşbih gibi farklı bir anlamı gösteren terimin ifadesi niteliğinde görülmüştür. Yani anlamın anlamı olan mana'l-mana terimiyle lafızdan bir anlamın anlaşılması ve bundan başka bir anlamın çıkarılması kastedilmektedir.<sup>536</sup> Dolayısıyla el-Cürcânî, meziyetin görünüşte lafza ait olduğunu düşünmekte, asıl meziyeti ise anlama hamletmektedir. Görünüşte fesahatin anlama değil, lafza atfedilmesi ve fasih bir mana değil de fasih bir lafız denilmesinin sebebi ise lafzın manaya delalet etmesi, mananın da delalet edilen olmasıdır.<sup>537</sup> Aksi taktirde lafzın bir değeri yok. Çünkü bir ifadede fasih olan lafzın, diğer bir ifadede fesahatle hiçbir şekilde bağlantısı kurulmayabilir.

Bu görüşe dikkat edildiğinde Kâdî Abdülcebâr'ın düşüncesine yakın bir nitelik taşıdığı ortaya çıkabilir. Kâdî Abdülcebâr, lafzın sadece iskeleti veya görüntüsü ile fesahatin gerçekleşeceğini savunmamakta, aynı anlamı içeren, fakat uygun bir mevkide kendini gösteren gerekli lafza dikkat çekmektedir. Eğer lafız gerekli konumda kullanılmazsa fesahat gibi bir meziyet içeremez. O zaman lafzın yeri anlama göre belirlenmeli ve lafızla birlikte üstü örtülü de olsa mana dikkate alınmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Kâdî Abdülcebâr'la el-Cürcânî arasında bir fikir ayrılığı gözükmemektedir. Fakat el-Cürcânî'nin "garaz" ve "mana'l-mana" gibi yeni terimler, Kâdî Abdülcebâr'ın lafız-mana ilişkisi konusundaki düşüncelerini eksik bırakmaktadır. Çünkü bu terimler Kâdî Abdülcebâr tarafından kullanılmamakta ve teori tam anlamıyla kapsamlı bir şekilde ele alınmamaktadır. Oysa ne Kâdî Abdülcebâr, mananın önemini inkar etmiş, ne de el-Cürcânî, lafzın meziyetini dışlamıştır. Lafızların tertibi mana uygunluğu olmadan bir şey ifade etmediği gibi mananın ifadesi de lafızların uygun konumda kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Yalnız bu şartlar altında fesahatin derecesi ve seviyesi belli olabilir.

#### 4. KURAN FESAHATİNİN ÖLÇÜSÜ VE ANLAŞILMASI

Nüzul döneminde fesahatin yüksek seviyede olması, Kur'ân'ın fesahat alanında önemli bir iz bırakmasını gerektirdi. Kimsenin ulaşamayacağı bir fesahat örneği ile nübüvvete delil olarak gösterilen Kur'ân, sadece etkileyici ve olağanüstü bir üslup içermemektedir. Aynı zamanda çeşitli bilimsel gerçekler, hukuksal ve diğer

<sup>536</sup> el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'caz*, s. 263.

<sup>537</sup> el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'caz*, s. 63.

sorunlara çözüm, kıssalar da bu üslupla Kur'ân'da ifade edilmiştir. Yani burada fesahatin derecesi ancak etkileyicilikle kısıtlanmamalıdır.

O zaman ortaya şu sorular çıkabilir: Fesahatin ölçüsü nedir? Fesahat hangi ölçüde i'caza sebep olabilir. Kur'ân'da fesahat için yapılması imkansız bir ölçü kullanılmışsa bu nasıl anlaşılır? Fesahatin ölçüsünün anlaşılması için neye ihtiyaç vardır?

Edebî bir olgu olan fesahatin dereceleri ve sınırları vardır. Bunlar telif esnasında ortaya çıkar ve fesahatin derecelerinde değişiklik görülür. Yani fesahatin miktarı artıp azalabilir. Biri diğerinden üstün olurken aynı zamanda birbirini açıklayabilir. Fasih kelimelerin belli bir çizgisinin olmasına rağmen sınırsız bir kullanım alanı mevcuttur. Beşer gücü ise fesahatin belli bir sınırından sonra yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden Kur'ân'da beşerin güç yetiremeyeceği bir fesahat ölçüsü kullanılmış ve bununla tehdidi yapılmıştır. Beşerin yapamayacağı şeyler acziyete girdiği için Kur'ân'ın fesahat ölçüsü diğerlerinden ayrılmış ve mucize olarak kabul edilmiştir. Bunun özel bir vecihte olması ile sıra dışı olması arasında bir fark yoktur. Ölülerin diriltilmesi, asanın yılanı çevrilmesi gibi bir beşerin güç yetiremeyeceği cinsten olması, meydan okumak için yeterlidir.<sup>538</sup>

Kâdî Abdülcebâr, Kur'ân'ın fesahatinin en yüksek mertebede olduğunu düşünmektedir. Ona göre Kur'ân'ın fesahatine ulaşılması imkansızdır. Eğer böyle olmasaydı Kur'ân'ın fesahatine benzer bir şey yapılması için en azından bir deneme gerçekleştirilirdi. Oysa nüzul dönemindeki herkes, Kur'ân'ın fesahatinin en son seviyede olduğunu kabullenmişti.<sup>539</sup>

Aslında, Kur'ân'ın, fesahatin son sınırını teşkil etmediğini düşünmek mümkündür. Çünkü Kur'ân'ın fesahatinin son sınırı demek, onun üzerine bir metnin getirilemeyeceği anlamına gelebilir. Allah'ın gücünün ve ilminin sınırsız olduğu kabul edilirse, son sınırın söz konusu olması, kudret açısından yanlış bir sonuca varmayı gerektirir. Kâdî Abdülcebâr'ın değindiği “fesahatin son sınırı” aslında

<sup>538</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 214.

<sup>539</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 194.

kesretten kinaye olarak düşünülürse daha doğru olur. Yahut fesahat konusunda beşerin görebildiği son sınır olarak yoruma açık bir durum da yanlış sayılmaz.

Kâdî Abdülcebâr, mucize ve tehaddi için gelenek dışı olmamasını şart koşmasına rağmen Kur'ân'ın i'cazının nedeni olan fesahatin meziyeti için bunun söz konusu olmadığını belirtmiştir.<sup>540</sup> İlk bakışta bu anlayış onun sistemine ters olarak algılanabilir. Fakat burada mucizenin nedeninin değil, kendisinin gelenek dışı olmamasının gerektiği söz konusudur. Yani nüzul döneminde yaygın olan ve maharet sergilemek için gereken şey kelamın kullanılması idi. Kur'ân, kelamın kullanılması olarak geleneğe uygun bir mucize niteliğinde sunuldu. Kur'ân'da kullanılan üslup ve fesahat örneği ise o güne kadar bilinmeyen bir şeydi. Bu yüzden fesahatin meziyetinin gelenek dışı olması gerekir ki, zaten mucizeliği de bundan kaynaklanmaktadır.

Kur'ân'ın fesahatinin gelenek dışı bir üslupla ifadesinin, onun anlaşılmasına engel teşkil edeceği sorunu ortaya çıkabilir. Kâdî Abdülcebâr, bunun olabileceğini düşünmemektedir. Ona göre Kur'ân'ın meziyetinin gelenek dışı olup benzerinin yapılamamasını bilmek, nübüvete delalet açısından yeterlidir.<sup>541</sup>

Kur'ân'ın fesahatinin ölçüsünün anlaşılmasına gelince, bunun imkansız olması doğru fikir sayılmaz. Çünkü daha önce değinildiği üzere fesahatin seviyesi anlaşılmazsa Kur'ân'ın mucizeliği ortaya çıkmaz. Eğer Kur'ân'a denk bir kitap getirilememişse bu, fesahatin derecesinden haberdar olunamayacağı anlamına gelmez. Bir insanın mücevher hakkındaki tasavvuru buna örnek olarak gösterilebilir. Gören her insan mücevherin ne olduğunu anladığı halde aynısını yapamaz. Dolayısıyla beşerin fesahat konusundaki tasavvuru için aynı hükmün geçerli olması yanlış sayılmaz.<sup>542</sup>

Kâdî Abdülcebâr, Kur'ân'ın fesahatini anlamak için istidlali değil, zarurî bilgiye ihtiyaç olduğunu savunmaktadır. Fasih bir kelamın kullanılması için aklın mükemmel olması gerekmez. Çünkü akıl sahiplerinin ortamı farklı olduğu için farklı hükümler verebilirler. Fesahat konusundaki bilgi ise bir sebebe ve yola

<sup>540</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 311–312.

<sup>541</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 195.

<sup>542</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 195-196.



esaslanmalıdır. Bu sebep ve yol konusunda akıl sahiplerinin durumunda ittifak edilirse bilgi konusunda da eşitlik olur.<sup>543</sup> Yani fasih kelimeler, her kes tarafından anlaşılmalıdır. Eğer akli olarak bu konuda araştırma yapılırsa o zaman çeşitli görüşler ortaya çıkabilir. Birisi tarafından fasih olarak kabul edilen kelimeler, diğeri açısından pek de fasih sayılmaz. Bu yüzden istidlâlî değil, zaruri bilgi ile anlaşılması şart gözükmektedir.

Fesahat konusunda iki kelamı bir birinden ayırmak için daha önce değinilen bilgilerin yanı sıra tecrübe ve gelenek de gereklidir. Çünkü Kur'ân, bu gelenek üzere nazil olmuştur. Bu geleneği bilme hususunda Araplarla müşterek akli paylaşımlar Kur'ân'ın meziyetini daha rahat anlar. Söz konusu durum, zenaat ehlinin zenaattaki üstünlüğü anlayabilmesine benzer. Bu işle sürekli uğraşmakla beraber o geleneğin ve ortamın içerisinde yetişmek de gerekir. Gelenek bilgisi ise zaruri bilgi olarak algılanırsa Kur'ân'ın meziyetini bilmek de gelenek bilgisine dayandığı için zaruri bilgi çerçevesinde değerlendirilebilir. Kelamın meziyetinin kendisi her kes tarafından anlaşılabilir, fakat ayrıntılı olarak miktarı bilinmez. Nitekim mütekaddim birisi şiir konusunda başkasının bilmediği şeyi şiirin durumundan anlar. Şiir eleştirisinden anlayacak kadar dilbilgisi açısından mütekaddimle diğerkisi arasında durumlar eşit olsa bile sonrakinin durumu ezberden başka bir şey olmaz.<sup>544</sup> Yani mütekaddim birisi sonra gelenlerden daha kolay bir şekilde şiiri anlar ve eleştirisini yapar. Çünkü o, şiir konusundaki bilgisini zorunlu olarak elde etmiştir. Kur'ân'ın fesahatindeki meziyetin Araplar tarafından kolayca anlaşılması da buna bağlı olabilir.

Eğer Kur'ân'ın fesahati nüzul dönemindeki Araplar tarafından anlaşılmasaydı muhakkak şüphelenir ve bir delil talep ederlerdi. Hz. Peygamber bunu anlatmak için mutlaka delillendirme yoluna başvurur ve Kur'ân'ı istidlâlî olarak anlatırdı. Bu durumda ise Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiası geçersiz olur, mucize tespit edilmez ve gerçekleşmezdi. Ayrıca Hz. Peygamber, Kur'ân'dan şüphe duyması sebebiyle eleştirilirdi. Çünkü fesahatin miktarını anlama konusunda Araplarla aynı durumda olması söz konusu iken kendisi de Kur'ân'ın fesahatini anlayamazdı. Fakat

<sup>543</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 284.

<sup>544</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 285.

bu gibi durumların olması söz konusu değildi ki, bu da Arapların Kur'ân'dan şüphe duymadıklarını göstermektedir.<sup>545</sup>

Arapların Kur'ân'dan şüphelenmeleri, Kur'ân'ın durumunun fasih kelamın durumuna olan yakınlığına veya sıradan fasih kelamla Kur'ân fesahatinin ayırımına şüphe etmelerine olanak sağlar. Sıradan sözlerle Kur'ân arasındaki ayırma şüphe ederlerse iki kelamı ayıramamaları gerekir ki, bu da akıldan yoksunlar için geçerlidir. Kur'ân'ın fesahat içermesine şüphe ederlerse, o zaman Kur'ân'ın üslubunun olağandışı bir şey olmadığını düşünebilirler. Bu ise onların bilgileri çerçevesinde olduğu için muaraza ve münakaşadan vazgeçmemelerini gerektirir. Muaraza yapamadıklarını bilmeleri ve bir girişimde bulunmamaları Kur'ân'ın durumundan şüphe etmediklerini, zaruri bilgi ile fesahati anladıklarını göstermektedir.<sup>546</sup>

Nüzul dönemindeki Araplar, gelenekleri gereği Kur'ân'ın ne tür fesahat içerdiğini zorunlu olarak anlayarak mucizenin farkında olmuşlardır. Kâdî Abdülcebbâr, onları takip edenlerin veya sonradan İslamı kabul eden Arap olmayanların Kur'ân'ı anlama durumunu farklı şekilde değerlendirmiştir. Ona göre Kur'ân'ın ilk muhatabı olan Arapların dışındakiler, Kur'ân'ın fesahatini iki şekilde öğrenebilirler:

1. Nüzul dönemindeki Araplarla aynı fikri paylaşarak. Araplar, Kur'ân'ın durumunu bildikleri için onların zaruri bilgileri delil niteliğinde kullanılabilir. Burada Kur'ân'ın fesahatine delil teşkil eden şey haberdir.
2. Sonrakilerin bilmesi için gereken şartları, ortamı ve fesahatin şartlarını bir bilim olarak uğraşarak öğrenmek. Bu da delillendirilerek mukteseb bilgi halini alır.<sup>547</sup>

Dilbilimi ile uğraşan kişiler, her iki yöntemi kullanarak Kur'ân'ın fesahat derecesini idrak eder. Kur'ân'ın fazilet ve meziyeti konusunda diğerlerinin bilmediği şeyleri bilirler. Dilci alimlerle aynı seviyede olmayanlar ve onların durumunu

<sup>545</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 289; *Şerh*, s. 586–587.

<sup>546</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 290.

<sup>547</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 294.

paylaşamayanlar ise genelde haber yöntemiyle bunu anlayabilirler. Aslında bu grup insanlar, iki kelamdan birinde fesahatin miktarını ya güçlü zanna dayanarak, ya da öğrenerek anlamaktadırlar. Kur'ân'ın başka lafızlar üzerindeki meziyeti konusunda bilgiye, bunu idrak ve gelenek yolu ile bilen eski Araplardan gelen haberler aracılığıyla ulaşmak mümkündür. Zaruri bilgi, müdrekat ve çevreden, yani gelenekten oluştuğu için o çevre dışındakilerin aynı bilgileri, aynı şekilde zorunlu olarak anlamaları imkansız gibidir. Fakat Kur'ân'ın fesahatinin miktarı konusundaki bilgi elde edildikten sonra yalnız mütevatir haberle desteklenmesi durumunda zaruri bilgi olasılığını taşıyabilir.<sup>548</sup>

Arapçayı anlamayan, dolayısıyla Kur'ân'ın fesahatinin farkında olmayan acemlere gelince, onların mucizeyi kabul etmeme durumu ortaya çıkabilir. Çünkü Kur'ân'ı anlamadıkları halde onun acemler için delil teşkil etmesi beklenemez. Mucizenin farkına varamadıkları için dini kabul etmeleri de gerekmemiş olabilir. Fakat Kâdî Abdülcebbâr, burada bir nüansa dikkat çekerek soruna çözüm getirmeye çalışmıştır. Acemler ister haberlerle olsun, isterse de müşahede ile Kur'ân'ın benzerinin getirilmediğini ve Arapların muaraza yapmakta aciz kaldıklarını bilmektedirler. Bu yüzden Kur'ân'ın fesahatinin farkında olmasalar bile bir mucizenin gerçekleştiğini anlamaktadırlar. Acemler, bazı peygamberlerin, başkasının yapmakta aciz kaldığı ağır taşı kaldırdığını ve bunun mucize olduğunu bilebilirlerse, karşısında aciz kalınacak özel bir türde kelamın da geldiğini anlayabilirler. Dolayısıyla burada acemlere göre dini kabul edip hüccet olarak kullanmak için önemli olan mucizenin niteliğini bilmek değil, mucizenin gerçekleştiğini anlamaktır.

Örnek olarak anlatılırsa öncekiler, acemlere fıkıh öğretmiş ve tafsilatı ile bilmeseler bile tümüyle diğer ilimlerden farkını bilmişlerdir. Ayrıca Kur'ân'ın fesahatini anlamak için fesahat konusunda uzman olan önceki ülemeden Kur'ân'ın meziyetini haber alarak öğrenebilirler ki, bu da delil olarak onlara yeter.<sup>549</sup>

---

<sup>548</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 286.

<sup>549</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 295–296; *Şerh*, s. 594.

**SONUÇ**

## SONUÇ

Dinin temeli olması yönüyle Kur'ân-ı Kerim'in önem kesbetmesi, onun her açıdan araştırılmasını gerektirmiştir. Onun anlaşılması, hükümlerinin yerine getirilmesi için çaba sarf edilmiş ve bu konuda belirli ölçüde başarı söz konusu olmuştur. En önemli tarafı ise Kur'ân'ın mucize olarak nübüvvetin delaletini teşkil etmesi, meydan okumasındaki hikmeti ve sebebidir.

İ'cazu'l-Kur'ân konusu, tarihsel bağlamda ele alınırsa önceden onun kelam sorunu olarak değerlendirildiği ve bu açıdan nübüvveti delalet babında Kur'ân'ın mucizeliğinin ispatının ön planda olduğu görülecektir. Bu sebeple Kur'ân'ın benzerinin getirilememesinin nedeni, başlangıç olarak sarfe teorisi ile açıklanmıştır. Nazzam felsefesinin ürettiği söz konusu anlayış, bununla sınırlı kalmamış, üzerine bazı yorumlar eklenerek zamanla değişik bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Nazzam'ın i'caz konusunu spekülâtif olarak ele alması, bazılarınca kabul edilir gözüke de çoğunluk tarafından bu teorinin makul bir anlayış olmadığı düşünülmüştür.

Burada dikkati çeken husus, Mu'tezile tarafından ortaya atılan düşüncenin, yine ilk olarak aynı itikadın mensuplarınca şiddetle eleştirildiğidir. Bunların arasında Mu'tezile'nin en önde gelen isimlerinden Kâdî Abdülcebbâr da vardır. O, i'caz hakkında söylenen her düşüncenin gerekli bir açıklamasının olabileceğini düşünürken, sarfeye kesinlikle itiraz etmiştir. Çünkü sarfe hem ilahi adalet uymamakta, hem de bilimsel olarak delillendirilebilecek bir teori niteliğinde sayılmamaktadır. Burada bilimsellikten kasıt, Kâdî Abdülcebbâr'ın Mu'tezile temelli kendi düşünce sistemidir. Şöyle ki, onun tehaddî ve muaraza anlayışı, sarfe teorisini kendi çerçevesinde barındıramayacak kadar farklı bir çizgi izlemektedir. Tehaddî şartları gereğince eşitliğin sağlanmaması, gücün kaldırılıp meydan okunması Mu'tezile'nin adalet prensibine ters olarak bilinmektedir.

Sarfe teorisini kabul etmeyenler i'cazın nedeni için yeni bir alternatif aramak zorunda kaldı. Bu kez Kur'ân'ın metnine yönelik teoriler geliştirildi. Bunlar, nazm, belağat, fesahat, tarihî i'caz denilen, hem gelecek, hem de geçmiş hakkındaki haberler olarak bilinmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, bu teoriler arasında nazma,

belâgate ve fesahate daha çok önem vermiştir. Onun nazm diye nitelendirdiği şey, Cahız'ın veya el-Cürçânî'nin nazm anlayışı değildir. Kâdî Abdülcebâr, nazmı şiirsel düzen veya kafiyeli metin olarak değerlendirmiştir. Bu açıdan bakıldığında nazm sayılan diğer metinler, yani şiirlerin de i'caz içermesi gerekir. O yüzden nazmın bir i'caz vechi olabilmesi, Kâdî Abdülcebâr'a göre imkansız sayılmaktadır. O, nazmın, fesahat olmadan i'caz vechi sayılabileceğine ihtimal vermemiştir. Dolayısıyla yine nazm değil, fesahatin i'caza ait olabileceği söz konusudur.

Kur'ân i'cazının belâgat ve fesahat bağlamında ele alınması, onun dilsel yönüne ağırlık verildiğini göstermektedir. Her iki anlayışın esasen aynı çerçevede değerlendirilmesinin yanı sıra lafız ve anlam bakımından farklı bir bakış açısına da rastlamak mümkündür. Önceleri belâgati anlam ve lafız, fesahati ise sadece lafızla ilgili kullanırken, sonralar i'caz alanında bu iki terim arasında pek de fark belirtilmemiştir. Hatta Kâdî Abdülcebâr, belâgatle fesahati bazen aynı anlamda kullanarak her ikisine de değinmiştir. Fakat daha çok fesahate üstünlük vermiş, i'cazın fesahatte olabileceğini düşünmüştür. Bu ise tehaddinin lafızla gerçekleştiğini kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.

Fesahat kavramı daha çok lafız için kullanıldığından Kâdî Abdülcebâr, i'caz teorisini bunun üzerinde geliştirmiştir. O, rasyonalist bakış açısının yanı sıra realistik düşünerek etkileyiciliğin sözle gerçekleşebileceğini daha doğru bulmuştur. Aslında bu düşünce şahidin gaibe kıyası kuralı ile açıklanabilir. Kâdî Abdülcebâr, tevhid ve adalet konusundaki her teorisini bu kural üzerinden yürütmüştür. Ona göre gaib, yani gözükmeyen, anlaşılması zor olan, şahidle, yani mevcudiyeti bulunan, gözükken ve anlaşılabilir bir şeyle açıklığa kavuşabilir.

Lafız, her kesin gördüğü, anladığı ve belli bir düzene dayalı bir şeydir. Hiçbir jest veya mimikle anlatılamayan şeyler, lafızla daha fazla açıklığa kavuşabilir. Anlam ise lafız olarak ortaya çıkmadan bir değere sahip olamaz. Çünkü batındayken sadece batını ilgilendiren bir sorun olur, zahire kendini yansıtamaz ve anlaşılabilir. Fakat lafız, belli bir hedefi ifade etmek için söylendiğinden onun anlamdan soyutlanarak kullanılması da doğru değildir. Söylenen lafzın bir anlamı olmalıdır. Dolayısıyla anlam, lafzın güzelliğine yardımcı olan bir faktördür. Lafızla ifade edilmeyen anlamın bir değeri olmadığı gibi anlamsız lafız da bir hedefe hizmet

edemez. Mana lafzı desteklemeli, lafız da güzel manayı ifade etmelidir. Buna rağmen görüntüdeki etken lafız olduğu için i'caz lafza yüklenmekte ve bununla meydan okunmaktadır.

Kâdî Abdülcebâr, i'caz teorisini lafız-mana açısından değerlendirirken atlamış sayılabileceği, daha sonra el-Cürçânî tarafından saptanan bazı sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu, lafzın hakiki ve dolaylı anlamları ile ilgili olmuştur. el-Cürçânî, bu sorunu çözmek için yeni bir sistem geliştirmiş ve her iki anlam türünü ayırarak farklı terimlerle ifade etmiştir. Bunlar garaz ve mana'l-mana olarak bilinmektedir. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebâr'la el-Cürçânî'yi fikir ayrılığına getiren ince çizginin bu olması düşünülebilir.

Fesahat kavramının dilbilgisi ile ilgili olmasına rağmen Kâdî Abdülcebâr, kelam bakış açısıyla değerlendirmiştir. Çünkü fesahatin nasıl gerçekleşebileceğinden daha çok i'cazu'l-Kur'ân'a nasıl delalet edebileceğini araştırmıştır. Fesahatin i'cazu'l-Kur'ân'a delalet etmesinin sebebi, Kur'ân'da kullanılma tekniği ve ölçüsü, i'caz olarak yansıma tarzı, benzerinin getirilememesinin sebebi, benzeri getirilemediği halde anlaşılabilirliği tartışmaların temelini teşkil etmiştir. Bütün bu tartışmalar, belli bir örnek üzerinde pratik olarak değil, daha çok teorik ağırlıklı bilgiler niteliğinde araştırılmış, sorunlar bu bağlamda değerlendirilmiştir. Savunmacı yaklaşım çerçevesinde i'cazu'l-Kur'ân'ın nedeni Kâdî Abdülcebâr teorisinde önemli yer kapsamaktadır.

Kâdî Abdülcebâr'a göre fesahat Kur'ân'ın nüzulü döneminde yaygın ve üstün seviyede gelişmiş durumda, yani günümüz tabiriyle moda olduğu için onun i'cazını teşkil etmiştir. Kur'ân'da en üstün seviyede kullanılmış, lafızların seçimi ve manayı ifade etmedeki uygunluğu olağanüstü bir titizlikle gerçekleşmiştir. Diğerlerinin Kur'ân fesahati seviyesinde bir metin ortaya koyamamalarının sebebi, lafızları bilmelerine rağmen onları kullanmak için gereken bilginin Allah'tan başka kimsede bulunamamasıdır.

Kur'ân'ın benzerinin getirilememesi onun anlaşılmadığını göstermez. Kur'ân'ın i'cazını ve nasıl delalet ettiğini anlamak için onun öncelikle anlaşılması gerekir. Kâdî Abdülcebâr'a göre Kur'ân'ın i'cazı zarurî bilgi ile anlaşılmıştır.

Çünkü zarurî bilgi ya ihtilaf içermez, ya da çok az ihtilafi barındırır ki, bu da ayrıntı ile ilgili olabilir. Nitekim Kur'ân'ın i'cazını bozmayan i'rabı konusunda farklı görüşlerin bulunması bir gerçektir. Ayrıca Kur'ân'nın nübüvvete delalet ettiğine iman etmek için onu herkesin anlaması gerekir. Eğer mukteseb bilgi ile anlaşılıyorsa, her kesimden insanın, bu metni araştırma fırsatı olmaz ve iman edilmezdi. Bu anlayış, diğer peygamberlerin mucizeleri ile Kur'ân'ın karşılaştırılması sonucu ortaya çıkmış olabilir. Nitekim ölünün diriltilmesi, kayadan devenin çıkarılması, asanın yılanı dönüşmesi gibi mucize örneklerinin, görüldüğü anda olağandışı olmasının anlaşılması zarurî bilgi ile gerçekleşmiştir. Kur'ân'ın mucize olduğu kabul edilirse mantıken zarurî bilgi aracılığıyla anlaşılması gerekir ki bu da nübüvvete delaleti kolaylaştırmış olur.

İ'cazu'l-Kur'ân vechi, yani Kur'ân'ın mucize olmasının nedeni hakkında çeşitli görüşlerin bulunması, onun i'cazına engel teşkil etmemektedir. Çünkü bu konuda tartışan herkes, Kur'ân'ın mucize olduğunu kabul etmektedir. Kâdî Abdülcebâr'a göre bu kanaat Kur'ân'ın kaynağının bilinmesi ile oluşmuştur. Şöyle ki her kelam, sahibinin bilindiği kadarıyla delalet eder. Örneğin, yalan söyleyen birinin kelamı ile dürüst kişinin kelamı farklı derece değerlendirilir.

Kur'ân'ın delil teşkil etmesi için kaynağı olan Allah'ın aklî melekelerle bilinmesi gerekir. Onun fiilleri hakkında düşünülüp kim olduğu konusunda bilgi elde edildikten sonra kelamının değeri anlaşılır. Dolayısıyla adaleti gereği Kur'ân'ı indirdiği ve delil teşkil etmesi gerektiği Allah'ın fiilleri hakkındaki bilgilerle doğrulanır. Yani Allah, Kur'ân'la değil, Kur'ân Allah anlayışı ile bilinir. Kur'ân'ın neden gönderildiği aklî, nasıl bir kitap olduğu ise zarurî bilgiler aracılığıyla doğrulanır.

Kâdî Abdülcebâr'ın i'caz teorisini kısaca özetlemek gerekirse şu sonuç çıkar: Allah, nübüvvetin delaleti olarak Kur'ân'ı mucize niteliğinde indirmiştir. Kur'ân'la meydan okunmuş ve kimse benzerini getirememiştir. Bunun sebebi insanlarda her zaman mevcut olan bilgi anlamında güç yetersizliği, teazzurdur. Kur'ân'ın benzerinin getirilememesi konusunda beşerin gücünün yetmediği husus ise onun fesahatidir. Yani Kur'ân'ın i'cazı, onun fesahati ile ortaya çıkmıştır.



## **KAYNAKÇA**

## KAYNAKÇA

- Abbas, Fazl Hasan, *İ'cazu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Amman: Daru'n-Nefais, 2009.
- Abdülazîz Abdülmü'ti Arefe, *Kadiyyetü'l-i'cazi'l-Kur'âni ve eseruha fî tedvini'l-belağati'l-Arabiyye* Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985.
- Abdülkahir Bağdadî, Ebu Mansur b. Tahir et-Temimî (429/1038), *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-naciye minhum* (thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire: Darü't-Türas; t.y.
- Aişe Abdurrahman bint eş-Şati', *el-İ'cazü'l-beyâni li'l-Kur'ân ve mesailu İbni'l-Ezrak*, Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y.
- el-Alevî, Ebu İdris Yahyâ b. Hamza b. Ali et-Talibî Müeyyed-Billah (749/1348), *et-Tiraz: el-mutazammin li-esrari'l-belağa ve ulûmi hakaiki'l-i'caz*, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hidiviyye, 1914.
- Altıkulaç, Tayyar, *Yüce kitabımız hazreti Kur'an*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Amir, Fethi Ahmed, *Fikretü'n-nazm beyne vücuhî'l-i'caz fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1991.
- Ammar, Ahmed Seyyid Muhammed, *Nazariyyetü'l-i'cazi'l-Kur'âni ve eseruha fî'n-nakdi'l-Arabi'l-kadim*, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Âskerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl (400/1009), *Kitâbü's-sınaateyn el-kitâbe ve'ş-şî'r*, İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1902.
- Aydınlı, Osman, “*Mu'tezile ekolü*”, Marife der, c. 3, sayı 3, Konya, Şubat, 2003.
- Bahazek, Ömer Muhammed, *Şerhu risaleti beyâni i'cazi'l-Kur'ân*, Dımaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1995.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Basrî (403/1013), *Temhidü'l-evail ve telhisü'd-delail*, (thk. İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1986.
- \_\_\_\_\_, *İ'cazu'l-Kur'ân* (thk: İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1991.
- Bazergan, Mehdi, *Kur'an'ın nüzul süreci* (çev: Mela Muhammed Feyzullah, Yasin Demirkıran), Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Birûnî, Ebü'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmî (453/1061), *Tahkiku ma li'l-hind min makule makbule fi'l-akl ev merzule*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.

- Bulut, Halil İbrahim, “*Mucize*”, DİA, İstanbul: TDV Yayınları, 2005, XXX, s. 350–352.
- Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Kinani el-Leysî (255/869), *el-Beyân ve't-tebyin*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-hayevan* (thk: Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Resailü'l-Cahız* (thk: Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979.
- Candan, Abdülcelil, *Kur'ân Okurken Zihne Takılan Âyetler: Müşkilü'l-Kur'ân*, İstanbul: Elest Yayınları, 2004.
- Carullah, Zühdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut: el-Müessetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasati ve'n-neşr, 1990.
- el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman (471/1078–79), *Delâilü'l-i'caz* (thk: Mahmûd Muhammed Şakir), Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Esrârü'l-belağa*, (thk: Muhammed Reşid Rıza), Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulûm, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Risaletü's-Şafiye (Selasu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde, thk: Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zaglul Selam)*, Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.
- el-Cüveynî, Mustafa es-Savi (478/1085), *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'ân ve beyâni i'cazih*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1984.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbâr*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- ed-Darimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd (280/894), *Red ale'l-Cehmiyye (Akâidü's-selef içinde, nşr: Ali Sami Neşşar)*, İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1971.
- Deedat, Ahmed, *Kur'an en büyük mucize*, (çev: Edip Yüksel), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985.
- Draz, Muhammed Abdullah, *En mühim mesaj Kur'an*, (çev: Suat Yıldırım), İstanbul: Işık Yayınları, 2003.
- Ebû Bekr er-Râzî (313/925), Muhammed b. Zekeriyâ, *Muhtârü's-Sıhah*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.
- Ebû Hacer, Ahmed Ömer, *et-Tefsirü'l-ilmî li'l-Kur'ân fi'l-mizan*, Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.

- Ebû Sa'de, Mehri Hasan, *İtticahatü'l-akli fî müşkileti'l-ma'rife inde'l-Mu'tezile*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1993.
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-Mu'cizetü'l-kübra: el-Kur'ân*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, t.y.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı* (çev: Mehmet Emin Maşalı), Ankara: Kitabiyat, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Mefhumu'n-nass: dirase fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Merkezi's-sekafiyi'l-Arabi, 2005.
- Emin, Ahmed, *Zuhrü'l-İslam*, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1966.
- Ess, Josef Van, "Mu'tazilah", *The Encyclopedia of Religion*, (editor: Mircea Eliade), c. 10, New York: Makmillan Publishing company, 1987.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail (324/936), *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, (thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire: Mektebetü'n-Nahda, 1969.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer (606/1209) *Nihayetü'l-i'caz fî dirayeti'l-i'caz* (thk: Bekri Şeyh Emin), Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Mefâtiühü'l-ğayb*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1934.
- Firuzabadî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub (817/1415), *Besairu zevi't-temyiz fî letaiifi'l-Kitâbi'l-aziz* (thk: Ali en-Neccâr), Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- \_\_\_\_\_, *el-Kamusü'l-muhit*, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.
- Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bakillânî ve Kâdî Abdulcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah, "Beyân" md., DİA, İstanbul: TDV y., 1992, VI, 22-23.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an'ın belagatı ve i'cazı üzerine*, Erzurum: Ekev Yayınları, 2001.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebu Sa'd İbn Kerrame Muhassin b. Muhammed (494/1101), *Şerhü'l-Uyûni'l-mesâil*, (*Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus, 1986.
- Halidî, Salâh Abdülfettah, *el-Beyân fî İ'cazi'l-Kur'ân*, Amman: Dâru Ammar, 1992.
- \_\_\_\_\_, *İ'cazü'l-Kur'âni'l-beyânî ve delâilu masdarihi'r-rabbânî*, Amman: Dâru Ammar, 2000.

- Halife, Reşad, *Kuran görülen mucize*, (çev: Edip Yüksel), İstanbul: Timaş Yayınları, 1985.
- Halil, Seyyid Ahmed, *Neş'etü't-tefsir fi'l-kitâbi'l-mukaddese ve'l-Kur'ân*, İskenderiye: Vekaletü's-Şarkiyyeti's-Sekafi, 1954.
- Hasan, Muhamed Abdülganî, *el-Kur'an beyne'l-hakika ve'l-mecaz ve'l-i'caz*, Kahire: Müessesetü'l-Matbuuati'l-Hadise, t.y.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit (463/1071), *Tarihu Bağdad*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Hatîb, Abdülkerim, *el-I'caz fi dirasati's-sabikin*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1974.
- el-Hattâbî, Ebu Süleyman Hamid b. Muhammed (388/998), *Beyânu 'l-i'cazi 'l-Kur'ân*, (*Selasu resâil fi i'cazi 'l-Kur'ân* içinde, thk: Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zaglul Selam), Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y.
- Hayyat, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed (300/912), *el-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*, (thk: H. S. Nyberg), Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1925.
- Heyto, Muhammed Hasan, *el-Mu'cizatü'l-Kur'âniyye: el-i'cazü'l-ilmî ve'l-gaybî*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Hımsî, Nuaym, *Fikretu i'cazi 'l-Kur'ân: münzü'l-ba'seti'n-nebeviyye hatta asrîne'l-hazır maa nakd ve ta'lik*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- el-Himyerî, Ebu Said Nişvan b. Said (573/1178), *el-Hürü'l-în* (thk: Kemal Mustafa, Kahire: Mektebetü'l-Hanci), 1948.
- Hourani, George Fadlo, *Islamic Rationalism: the Ethics of Abd al-jabbar*, London: Oxford University, 1971.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi y., 1967.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed (1390/1970), *Tefsirü't-tahrir ve't-tenvir*, Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî (541/1147), *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz* (thk: Abdüsselam Abdüssafi Muhammed), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Ebu'l-İsba', Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülvahid b. Zafir (654/1256), *Bedü'l-Kur'ân*, (thk: Hıfni Muhammed Şerif), y.y.: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1957.
- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed (395/1004), *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (thk: Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut: Daru'l-Cil, 1971.

- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime* (thk: Ali Abdülvahid Vafi), Kahire; Daru Nahdati Mısır, 1981.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali (456/1064), *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal* (thk: Ahmed Şemseddin), Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (213/828), *es-Siretü'n-nebevi*, (thk: Mustafa Sakka), Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1955.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem (711/1311), *Lisânü'l-arab*, Beyrut: Daru Sadır, t.y.
- İbn Sinan el-Hafacî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed (466/1073), *Sırru'l-fesaha*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed (630/1233), *el-Kâmil fi't-tarih*, (thk: Halil Me'mun Şiha), Beyrut: Darü'l-Marife, 2002.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed (415/1025), *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn (Resâ'ilü'l-adl ve't-tevhid içinde, thk: Muhammed Ammara)*, Kahire: Daru'l-hilal, 1971.
- \_\_\_\_\_, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*, (nşr: İbrahim Medkur Taha Hüseyin ve d.), Kahire: Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1962.
- \_\_\_\_\_, *el-Muhît bi't-teklif*, (thk: Ömer es-Seyyid Azmi), Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye, t.y.
- \_\_\_\_\_, *el-Münye ve'l-emel* (derleyen: İsamüddin Muhammed Ali, Ahmed Murtaza), İskenderiye: Darü'l-Ma'rifeti'l-Camiyye, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Fadlü'l i'tizâl ve tabakâtü'l Mu'tezile*, (thk: Fuad Seyyid), Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-neşr; Cezair: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-kitab, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Müteşâbihu'l Kur'ân*, Kahire: Darü't-Türas, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse* (thk: Abdülkerim Osman), Kahire; Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kassab, Velid, *et-Türasü'n-nakdi ve'l-belagi li'l-Mu'tezile*, Devha (Doha): Dârü's-Sekâfe, 1985.
- el-Kefevî, Eyyub b. Musa el-Hüseyni Ebü'l-Beka (1095/1684), *Külliyatu Ebi'l-Beka* (thk: Muhammed Mısıri, Adnan Derviş), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Keskioğlu, Osman, *Nüzulünden itibaren Kur'an-ı Kerim bilgileri: (ulum-ı Kur'an)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Kılıç, Hulûsi, "Belağat" md., *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, V, 380-383.

- Konaklı, Numan, *İ'caz-ı Kur'an ilminin doğuş süreci*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Tez danışmanı: Prof. Dr. Yakup Çiçek, 2006.
- Kutub, Seyyid, *Fî zıllali'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü's-Şuruk, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an'da edebi tasvir* (çev. Kamil M. Çetiner), İstanbul: Arslan Yayınları, 1997.
- Laşin, Abdülfettah, *Belağatü'l-Kur'ân fi asari'l-Kâdî Abdulcebbâr ve eseruhu fi'd-dirasâti'l-belağiyye*, Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1978.
- Macit, Nadim, “*Kelamcıların Kur'ân'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları*”, İslamiyat der., c. 2, sayı 1, 1999.
- Mahluf, Abdürrauf, *el-Bakillânî ve kitâbuhu i'cazi'l-Kur'ân: dirase, tahliliyye, nakdiyye*, Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, 1973.
- Menna' Halil Kattan, *Mebahis fi ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Mervan Vahid Şaban, *el-İ'cazü'l-Kur'ani fi dav'i'l-iktisâfi'l-ilmiyyi'l-hadis: Dirase tarihiyye ve tatbikati muasıra*, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2006.
- Merzuk, İmad Hasan, *el-İ'cazü'l-belağî fi'l-Kur'ani'l-Kerim inde'l-Mu'tezile*, İskenderiye: Mektebetu Büstanü'l-Ma'rife, 2005.
- el-Mes'udî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (345/956), *Murûcü'z-zeheb ve maâdinü'l-cevher* (thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), y.y: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1964.
- Musa, Muhammed b. Hasan b. Akil, *İ'cazu'l-Kur'âni'l-Kerim beyne'l-İmam es-Suyûtî ve'l-ulema*, Cidde: Dârü'l-Endelüs el-Hadra, 1997.
- Mustafa Müslim, *Mebahis fi i'cazi'l-Kur'ân*, Cidde: Dârü'l-Menar, 1988.
- Münir Sultan, *İ'cazü'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aire*, İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1986.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed el-Hanefî (508/1115), *Tebşiratü'l-edille*, (thk: Salame Claude) Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Nevfel, Abdürrezzâk, *el-İ'cazu'l-adedî li'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *İşâratu'l-i'caz: Türkçe tercümesi*, (çev: Abdülmecid Nursi), İstanbul: Sözleryayınevi, 1990.
- Ömerî, Ahmed Cemâl, *Mefhumü'l-i'cazi'l-Kur'ânî hatta'l-karni's-sadis el-hicrî*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984.

- Özsoy, Ömer-Güler, İlhami, *Konularına göre Kur'ân: sistematik Kur'ân fihristi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Polat, Fethi Ahmet, “Bir i'cazu'l-Kur'ân iddiası: Sarfe”, *Marife der.*, c. 2, sayı 3, Konya, 2004.
- er-Rafî, Mustafa Sadık, *I'cazü'l-Kur'ân ve'l-belagatü'n-nebeviyye* (thk: Muhammed Saîd Uryan), Kahire: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1961.
- \_\_\_\_\_, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1974.
- er-Ragıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed (502/1108), *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân* (thk: Safvan Adnan Davudî), Dimaşk: Daru'l-Kalem, 2002.
- Ravi, Abdüsettar, *el-Akl ve'l-hürriyye*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980.
- Reşid Rıza, Muhammed (1354/1935), *Tefsirü'l-Kur'âni'l-hakim: Tefsiru'l-Menar*, y.y.: Dârü'l-Menar, 1954.
- Rickman, H. P., *Anlama ve insan bilimleri* (çev: Mehmet Dağ), Ankara: Ankara Üniversitesi, 1992.
- er-Rummânî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali (384/994), *en-Nüket fi i'cazi'l-Kur'ân*, (*Selasu resâil fi i'cazi'l-Kur'ân* içinde, thk. Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zaglul Selam), Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y.
- Seffarinî, Ebü'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed (1188/1774), *Levamiü'l-envari'l-behiyye ve sevatiü'l-esrari'l-eseriyye; ed-Dürretü'l-mudiyye fi akideti'l-firaki'l-merdiyye*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr (626/1229), *Miftâhu'l-ulûm*, Beyrut: El-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- es-Sübkî, Ebu Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi (771/1370), *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübra* (thk: Mahmud Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed Hulv), Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1964.
- es-Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman (911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (takdim ve talik: Mustafa Dîb el-Buğa), Dimaşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Mu'teraku'l-akran fi i'cazi'l-Kur'ân* (thk: Ali Muhammed Bicavi), y.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1973.
- Şamil, Öçal, “Kelamullahın çift doğası: Kelam-ı lafzî ve kelam-ı nefsi”, *İslamiyat der.*, c. 2, sayı 1, 1999.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim (456/1064), *el-Mile'l ve'n-nihal* (thk: Emir Ali Mühenna, Ali Hasan Faur), Beyrut: Daru'l-Marife, 2001.



- Şelebi, Hind, *et-Tefsirü'l-ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerim beyne'n-nazariyyat ve't-tatbik*, Kartac: Matbaatu Tunus, 1985.
- Şensoy, Sedat, *Abdülkahir el-Cürcânî'de anlam problemi* (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Tez danışmanı: Prof. Dr. İsmail Durmuş 2001.
- eş-Şerif el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin (436/1044), *el-Mûdih an cihet-i'cazi'l-Kur'ân: es-Sarfe*, (thk: Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî), Meşhed: Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, 1424 h.
- Şerif er-Radî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin Alevî (406/1015), *Telhisü'l-beyân fî mecazati'l-Kur'ân*, Beyrut: Alemül-Kütüb, 1986.
- Şeyhun, Mahmûd es-Seyyid, *el-İ'caz fî nazmi'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1978.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fî tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbu, 1973.
- et-Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed (310/923), *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan (548/1153), *Mecmaü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, (tsh: Fazlullah Tabatabai, Haşim Mahallati), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- Tavir, Hasan Mesud, *Cuhudu ulemai'l-garbi'l-İslâmî ve ittihaduhum fî diraseti'l-i'cazi'l-Kur'anî: (mine'l-karni'l-hamis hatta'l-karni's-samini'l-hicri)*, Dimaşk: Dâru Kuteybe, 2001.
- Topaloğlu, Bekir, “*Hâlik*”, DİA, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, XV, 303–304.
- Watt, Montgomery, *İslam düşüncesinin teşekkül devri* (çev: Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri* (çev: Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevkî, “*Halku'l-Kur'ân*”, DİA, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, XV, 371–375.
- \_\_\_\_\_, “*İ'cazu'l-Kur'ân*”, DİA, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, XXI, 403–406.
- Yıldırım, Suat, *Anahatlarıyla Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

ez-Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaza (1205/1790), *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-kâmûs*, Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1888.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer (538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekavil fî vücûhi't-te'vîl*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'ân* (thk: Bedi'us-Seyyid el-Lehham), Beyrut: Daru Kuteybe, 2001.

ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah (794/1392), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2006.

## ÖZET

*Kur'ân'ın i'cazını konu edinen “Kâdî Abdülcebbâr'a göre i'cazu'l-Kur'ân sorunu” isimli tezde Mu'tezilî ilim adamı Kâdî Abdülcebbâr'ın i'caz hakkındaki görüşleri değerlendirilmiş ve mucize olarak Kur'ân'ın niteliği, i'cazının nedeni araştırılmıştır.*

*Kur'ân, peygamberliğin ispatı olarak gönderilmiş ve bu kitabın benzeri getirilememiştir. Bu konuda farklı düşünceler ortaya atılmış ve Kur'ân'ın eşsizliğinin nedeni araştırılmıştır. Bazıları bu nedeni insan gücünün sınırlandırılmasında ararken diğerleri metin odaklı teoriler geliştirmişlerdir.*

*Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın i'cazını fesahatle açıklamıştır. Ona göre Kur'ân'ın fesahati insan bilgisinin sınırı dışında olduğu için beşer onun benzerini getirememiştir. Fakat bu durum, Kur'ân'ın anlaşılmasına engel değildir. Kur'ân'ın fesahati zaruri bilgi ile anlaşılır. Çünkü her mucize döneme göre hitap ettiği gibi Kur'ân da Araplar arasında meşhur olan güzel söz söyleme sanatı üzerine indirilmiştir. Bu durum da onların, Kur'ân'ın mucizeliğini anlamasına kolaylık sağlamıştır.*

*Tezde i'cazu'l-Kur'ân sorununun ortaya çıkma sebepleri, temel nedeni, Kur'ân'ın anlaşılmasına etkisi Kâdî Abdülcebbâr'ın bakış açısıyla araştırılmış ve bu sorun, ulumu'l-Kur'ân çerçevesinde değerlendirilmiştir.*

*Çalışmada yer alan temel kavramlar: Kâdî Abdülcebbâr, i'cazu'l-Kur'ân, zaruri bilgi, sarfe, nazm, halku'l-Kur'ân, Kur'ân'ın delaleti, tehaddî, muaraza, teazzur, fesahat, beyan, tarihi i'caz, bilimsel i'caz, belağat.*

## ABSTRACT

*In this thesis called “The problem of inimitability of Qur’an according to Kadi Abd al-Jabbar” what concerning the Qur’an’s miracle was utilized the opinions of Mutazilah’s scientist Kadi Abd-al-Jabbar about ijaz (miracle of Qur’an). It was studied Qur’an’s position as miracle and its reason.*

*Qur’an was sent as the proof of prophet and wasn’t brought like this book. Different ideas were put forward in this regard and was studied Qur’an’s inimitability’s reason. Some of scientists researched this reason in the limiting of human power and others thought that this is concerned with Qur’an’s text.*

*Kadi Abd al-Jabbar explain his theory with purity of the language of Qur’an (fesahat). According to him the purity of Qur’an is in outside the limits of human knowledge. Therefore the human couldn’t bring the book like as Qur’an. But This case is not an obstacle to understanding the Qur’an. Qur’an’s purity is understood with imperative knowledge. Because every miracle was sent for his period. And Qur’an also was sent about the eloquence which was famous among Arabs. In this case made the Qur’an’s miracle easy to understand.*

*The main reasons of appearing Qur’an’s miracle problems, its impression to understanding Qur’an was researched in point of Kadi Abd al-Jabbar and was evaluated in the context of the Qur’an’s sciences in this thesis.*

*Keywords: Kadi Abd al-Jabbar, ijaz al-Qur’an, imperative knowledge, sarfe (keep away the power of human), nazm (poetry), Qur’an’s create, guidance of Qur’an, tehaddi (challenge), muaraza (opposition), teazzur (impossibility), fesahat (purity), beyan (eloquence), the historical miracle, scientific miracle, belagat (art of composition).*